

Las mujeres aztecas

en los códices indígenas
y las crónicas de la Colonia

Rima de Vallbona



Editorial
Costa Rica

Las mujeres aztecas

en los códices indígenas
y las crónicas de la Colonia

Rima de Vallbona



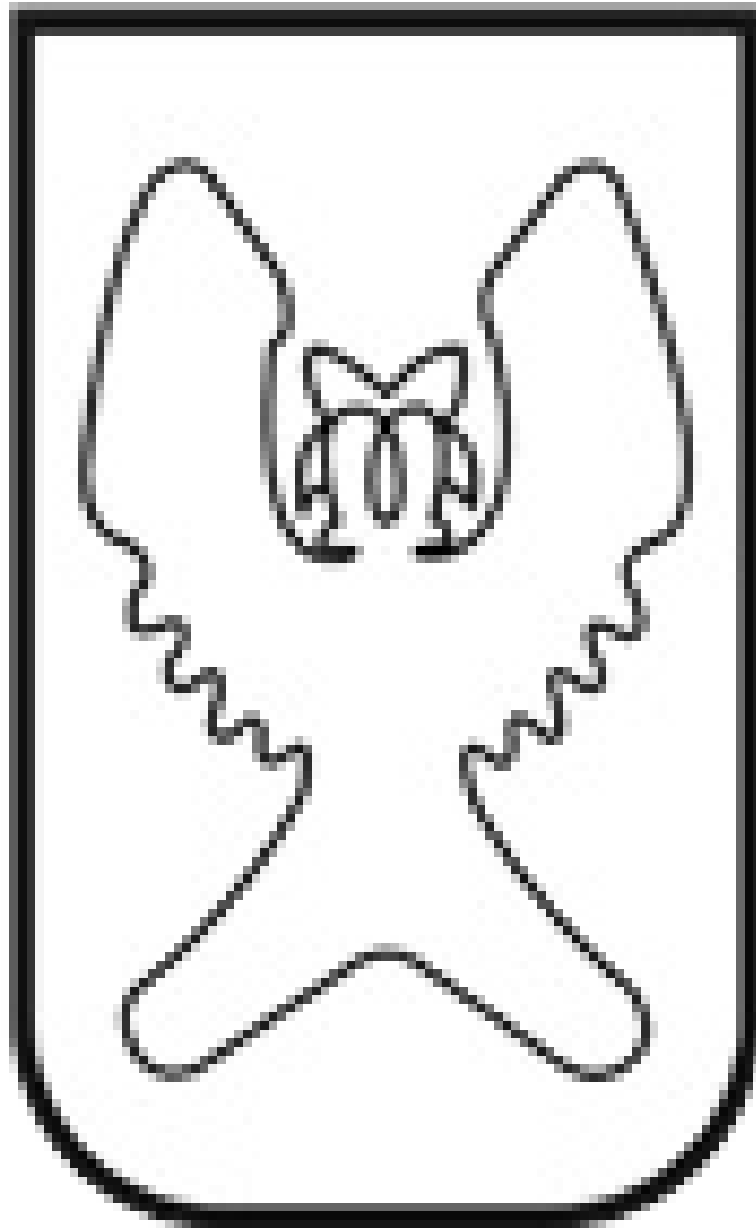
Editorial
Costa Rica

Rima de Vallbona

Las mujeres aztecas en los códices indígenas y las crónicas de la Colonia

Introducción por

Jorge Chen Sham



Editorial

Costa Rica

A mi querida amiga y colega

*Dra. María Amoretti,
quien leyó el manuscrito en sus comienzos
y me alentó para seguir adelante; he aquí
el resultado de ese inapreciable estímulo.*

Agradecimiento

*Mi sincero agradecimiento al Dr. Jorge Chen Sham,
de la Universidad de Costa Rica,
por el interés y aportaciones a este proyecto;
por los valiosos consejos y colaboración en algunas
partes del mismo; por la “Introducción” y
por el apoyo intelectual que me brindó siempre.*

*A mi querida alumna y ahora amiga, Alicia di
Giorgio Suaste, por toda la ayuda que me brindó
con los nuevos programas electrónicos,
lo cual me permitió preparar debidamente el*

*“Índice onomástico, toponímico y
de vocablos indígenas” de mi manuscrito.*

Introducción

La inscripción de la mujer azteca en los códices y crónicas coloniales: un ejercicio de reconstrucción de la memoria

Dr. Jorge Chen Sham[*]

Con el título de *Las mujeres aztecas en los códices indígenas y las crónicas de la Colonia*, Rima de Vallbona se propone una amplia empresa de recopilación e interpretación de los datos que, sobre la mujer indígena, se pueden reunir actualmente. Este proyecto, en el que he tenido el privilegio de participar desde sus comienzos, tiene la ambición no solo de cotejar las fuentes documentales con las que contamos, sino también la de reunir de primera mano el acopio de materiales para presentarlas al lector. Dos son los problemas para quien esté interesado en el mundo indígena precolombino o colonial: a) el primero, que los textos (crónicas, códices, correspondencia oficial, etc.) son a veces difíciles de ubicación, ya sea porque no existen ediciones modernas, ya sea porque estas tienen una circulación reducida, y b) el segundo se refiere a la recepción de este tipo de escritos con una mentalidad y un estilo narrativo y retórico que solamente interesarían al especialista o al investigador en los campos de las letras o de la historia.

El gran acierto de Rima de Vallbona estriba precisamente en dar respuesta a estos dos problemas. La manera de procesar la información y su forma de abordar las fuentes documentales con un hilo narrativo y estilo esclarecedor, hacen que se visibilice, en el espacio americano, la participación de la mujer indígena. De ahí viene el primer problema al que se enfrenta la escritora norteamericano-costarricense, ¿cómo hacer hablar a las crónicas coloniales, teniendo en cuenta su punto de vista euro-céntrico en primer lugar y, en segundo, el hecho de que han sido hombres quienes las han escrito? No solo se trata de una doble marginación, tanto étnica como genérica, sino también la toma de

conciencia de que su discurso ha servido para elaborar simbólicamente representaciones del sujeto con su entorno social con las instituciones a las que ha servido y a las cuales se ampara (Moraña, 243). Lo anterior ha conducido a que la Academia vea con suspicacia, sobre todo las crónicas coloniales,[1] en tanto portadoras de una visión que materializa exclusiones socioculturales a lo largo de la Conquista y como medios de expresión de la propaganda apologética de España. Es decir, en la actualidad las crónicas coloniales se desarticulan para leerlas de otra manera y se han sometido a un radical ejercicio crítico que las interpreta diferencialmente para diseñar la especificidad americana en términos de multiculturalismo, otredad, heterogeneidad o transculturación, para citar algunos de los conceptos más rentables epistemológicamente hablando.

Pero, ¿es aún válido lo que su narración nos informa?, ¿tiene alguna relevancia lo que podamos extraer de estas crónicas, cuando, a partir de las ciencias sociales y de la arqueología foucauldiana del discurso se ponen en duda el dictum y su palabra? Por ejemplo, desde el punto de vista de la antropología arqueológica, Gustavo Verdesio asegura que las sociedades indígenas han dejado sus huellas indelebles en un territorio, representado a sus ojos como espacio habitado y ya inscrito. Los accidentes orográficos, la fauna y flora, la geografía, han sido nombrados y utilizados con anterioridad al descubrimiento español y, de este modo, moldeados por los grupos indígenas que precedieron a los conquistadores/cronistas (Verdesio, 60), dejando en este territorio sus rastros, es decir, su memoria histórica en vestigios, monumentos y códices. Aun más, hoy en día se cuestiona el grado de exactitud y de fiabilidad histórica que debemos otorgarle a su carácter de información, sobre todo, etnográfica, cuando “los imperios colonizadores [siempre] han pretendido imponer modos de comportamiento sobre la población colonizada” (Gonzalbo Aizpuru, 7). Por lo anterior, hoy se diversifica el uso de otras fuentes documentales y materiales etnográficos provenientes de asentamientos arqueológicos, vestimenta, orfebrería y cerámica, urnas funerarias, estelas conmemorativas, inscripciones epigráficas, petroglifos, tradición oral, etc.[2]

Por otra parte, aceptaríamos mejor la incorporación de las crónicas que no han conformado el canon colonial, ya que no son textos tan abiertamente proclives a la propaganda civilizatoria española, al denunciar atropellos y críticas del régimen virreinal; así “razones políticas e ideológicas y prejuicios raciales explican su sistemática eliminación” (Velazco, 33). Me refiero a aquellas crónicas que Raquel Chang-Rodríguez denomina como “mestizas”, híbridas y heterogéneas por “su elaboración del material histórico americano con

estrategias narrativas indígenas y europeas y por tomar en cuenta la tradición oral [autóctona]” (27). Estas crónicas escritas por un sujeto “mestizo” proponen otro enfoque alternativo al que ha distorsionado lo indígena, como la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), de Felipe Guamán Poma de Ayala, o las *Relaciones históricas e Historia de la nación chichimeca*, de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (publicadas por primera vez en 1848).[3] Sus espacios de enunciación están marcados por esa necesidad de conjugar diferencias socioculturales (Velazco, 49) y buscar su lugar y posición frente al mundo caótico y de subordinación en que les tocó vivir a estos cronistas, apelando a la resistencia cultural o al regreso del régimen anterior (Chang-Rodríguez, 67). Mención aparte entre los antropólogos e historiadores merece el caso de fray Bernardino de Sahagún, quien dominaba el náhuatl y se hacía rodear de informantes, cuando redactaba su monumental *Historia general de las cosas de Nueva España*, al respecto explica Juan Adolfo Vázquez:

Sahagún ha sido considerado como pionero en la investigación etnográfica moderna. Sus recopilaciones en náhuatl, con una versión española que es en realidad un comentario corrido, son una mina de datos sobre la vida, pensamiento y literatura azteca. Como los poemas, cantos y mitos náhuatles sin duda provenían de antiguas tradiciones, los códices de Sahagún pueden considerarse como fuentes de corrientes literarias que llegaron a México-Tenochtitlán a través de culturas más antiguas, especialmente las de Tula y Teotihuacán (316).

En lo que respecta a los códices, tampoco se cuestionaría su inclusión en el corpus de estudio de Rima de Vallbona, puesto que constituyen la primera fuente del enfoque etno-histórico que utiliza la antropología para narrar las experiencias indígenas (Jones, 145). La mayoría son de carácter astronómico, ritual y mitológico y pertenecen al periodo prehispánico o colonial temprano (Vázquez, 1978, 314); en estos últimos se incorporan a la escritura jeroglífica, mapas y notas en español de lo que se configuran como verdaderas zonas de transición o de fronteras culturales. No solo nos darían una información de primera mano, sino que podríamos pensar en estos códices en el sentido de material auténtico. [4]

En la óptica de la curiosidad y de la novedad, propias del saber letrado del Antiguo Régimen, las crónicas describen aspectos de las sociedades indígenas en

el orden civil y natural, dentro de una jerarquía y un sistema clasificatorio que establecen las bases del nuevo orden colonial, pues la realidad americana aparecía como un vasto mundo por definir, ordenar y clasificar (Coello de la Rosa, 55). Desde este punto de vista, plantea José Antonio Mazzotti que los patrones euro-céntricos harán que los cronistas observen tanto las costumbres y las religiones, así como las instituciones y la organización de las sociedades indígenas desde una ortodoxia cristiana y una visión del conquistador que debía civilizar al buen salvaje (85). La mirada exotópica y, por lo tanto, extraña y exclusivista se impone para establecer los objetivos “del control directo de la Corona y de la Iglesia en la empresa conquistadora” (Mazzotti, 85), esto no se puede negar de ninguna manera y de ahí que estas crónicas sean propaganda fidei. Pero por ello, ¿podemos prescindir de las crónicas de la Conquista y de la Colonia para la interpretación de este periodo de la Historia?; Rima de Vallbona es consciente de que intereses políticos u otras justificaciones moralistas y religiosas intervienen en las valoraciones de los cronistas soldados, historiadores o misioneros, al punto de que sirven a la hora de discriminar y establecer criterios de valoración de las sociedades indígenas (Gonzalbo Aizpuru, 2000, 9).

Pero es en el terreno teológico en donde las implicaciones de las religiones indígenas justificarán no solo la intervención/expansión de la civilización cristiana, sino también la percepción desvalorizante del indígena en tanto salvaje (su minusvalía espiritual); sus ritos y creencias se ven como supersticiones que hablan de por sí del estado de degeneración moral y necesidad de guía espiritual. De esta manera, al relacionar aquellas con el demonio, desde las primeras crónicas se expone la idea de que la estrecha relación entre idolatría y demonio por un lado y, por otro, la oposición entre la acción de Dios frente a los actos del diabólico, hacen urgente la intervención de los misioneros y frailes. Como plantea Alexandre Coello de la Rosa:

La maquinaria tridentina se volvió hacia el Nuevo Mundo como resultado de un sentimiento de ortodoxia religiosa contra los pueblos paganos, fomentando un discurso beligerante que dio lugar a una nueva imagen del Diablo, mucho más soberbio y vengativo que nunca. El resultado de sus malas actuaciones que no podía ser otro que la introducción de la “fealdad” de los ídolos en el imaginario de los indios, así como la aparición de tratados idolátricos y de indios idólatras (56).

Las repercusiones de tales ideas las encontramos constantemente en las crónicas que revisa y anota Rima de Vallbona, en donde el celo de los misioneros se convierte en la mirada que contempla con horror y con desprecio ritos y costumbres, catalogadas de diabólicas o de salvajes. Y para hacer efectivo este control se acompañó de una estructuración del espacio habitado geográficamente, pues las medidas de una policía religiosa y civil “no podrían implementarse sin una reorganización espacial de las comunidades indígenas” (Sullivan, 35) en congregaciones, ejidos, asentamientos que sustituían las autóctonas. La nueva configuración de las ciudades o de los poblados, la confección de los nuevos trazados de caminos y de rutas de comunicación, ellas atestiguan la imposición de un modelo espacial en términos matemáticos, es decir, ordenados siguiendo la mentalidad europea; es más, también actos y comportamientos de la vida cotidiana, instituciones y prácticas religiosas, fueron valorados y narrados siguiendo esquemas exógenos y desde una óptica de parcialidad ideológica.

Sin embargo, ya sea que adapten el punto de vista de los conquistadores, ya sea que dejen escuchar la voz de los vencidos, las crónicas son un eslabón necesario en esta inédita comprensión del espacio americano durante la época colonial, sobre todo las del siglo xvi, gracias a su información de primera mano: “a través de sus cartas, informes y otros documentos oficiales incluyeron relatos de primera mano o información bien comprobada acerca de la forma de vida, creencias, y a veces sobre mitos y leyendas indígenas” (Vázquez, 1978, 317). En los últimos años del siglo xx, la renovación de los estudios coloniales ha sido tal que la escritura cronística se ha revalorado para dejar de ser epifenómenos. La realidad americana era tan vasta y desconocida que se necesitaban recursos expresivos y estilísticos propios de la prosa histórica, “por lo que los cronistas palpan esa realidad con ojos nuevos y maravillados, a lo cual corresponden procedimientos creativos que den paso a la mirada maravillosa y espectacular ante lo narrado” (Stein, 520). De manera que el proceso de novelización (fabulación, ficcionalización) se apoya en un acto de apertura de nuevas zonas de contacto con la realidad. Entre lo novelesco y la realidad americana se impone la crónica como textualidad inédita, cuando los viejos esquemas novelescos necesitaban ampliarse:

La prosa colonial incorpora en este sentido un estilo implícita-espposmente transgresor donde el lenguaje se transforma radicalmente en el proceso de percibir y nombrar el nuevo mundo. [...] Esta transformación, de índole lingüística y política, representa el indicio de las nuevas prácticas discursivas de

los escritores [coloniales] cuya transgresión de las formas literarias oficialmente sancionadas es inevitable (Stein, 523).

Rima de Vallbona es consciente de esta radical importancia de las crónicas, fundadoras de una nueva textualidad en América, Por eso, si a ella le interesa la vida cotidiana indígena en ese proceso socio-histórico que denominamos Descubrimiento/ Colonización del dominio español, siguen siendo las crónicas, sobre todo las tempranas de los siglos xvi y xvii, el “vehículo para preservar y explicar la antigua cultura” (Chang-Rodríguez, xi), antes de que las transformaciones de la mentalidad española se impusieran y los grupos indígenas cambiaran para siempre con la nueva apropiación del territorio. Un ejemplo de ello es el régimen nahua de la tierra, que favorecía los asentamientos parcelarios frente a la concentración en grandes propiedades fundiarias por parte de los españoles (Sullivan, 42). En el ámbito de la vida cotidiana, por ejemplo, Pilar Gonzalbo Aizpuru demuestra, para el caso de Nueva España, cómo la exigencia de la evangelización impuso un rechazo/adopción de normas de comportamiento en cuanto a la familia y al matrimonio, con la imposición de los rígidos criterios cristianos tales como: a) la indisolubilidad del vínculo conyugal frente al papel que poseían los padres al elegir y al efectuar ellos mismos el contrato nupcial, y b) el rechazo de la poligamia extendida entre la nobleza azteca (2000, 9).

Ahora bien, ¿por qué el mundo azteca y su zona de influencia? El apabullante número de crónicas que versan sobre Nueva España y las que llamamos las grandes civilizaciones indígenas (aztecas, incas y mayas) es impresionante. Recordemos que la escolástica tomista había enseñado la necesidad de una jerarquía de la Naturaleza, pues se presentaba “como un conjunto de leyes sobre las cuales se basa[ba] toda la inteligibilidad del mundo; reflejo de un orden donde los hombres y las cosas podrían cambiar sus significaciones bajo los auspicios divinos” (Coello, 60) y que, desde Aristóteles, el grado máximo de desarrollo lo otorgaba el prestigio de la convivencia y organización social en ciudades. Al encontrar en el radio de acción de Tenochtitlan, grandes urbes y un sistema de organización, los conquistadores se maravillaron, al punto de que el contraste era fuerte con los grupos encontrados en las islas caribeñas. Stephanie Merrim ha analizado precisamente ese asombro de Hernán Cortés en su Segunda Carta de relación, calificando a Montezuma de “señor bárbaro”, al tiempo que hacía un inventario de sus riquezas y de las maravillas que encontró en la ciudad-estado (89).

A la luz de lo anterior, rápidamente se impone para el mundo indígena precolombino y colonial una clasificación que tomaba en cuenta diferentes grados de evolución. Por ejemplo, en su Historia moral y natural de las Indias (Sevilla, 1590), el jesuita José de Acosta reconocía diferencias en las sociedades indígenas a raíz de su evolución: dice explícita-esposamente lo siguiente:

Hay conjeturas muy claras, que por gran tiempo no tuvieron estos hombres reyes, ni repúblicas concertadas, sino que vivían en beheterías, como ahora los Floridos y los Chiriguanás, y los Brasiles, y otras naciones muchas, que no tienen ciertos reyes, sino conforme a la ocasión que se ofrece en guerra o paz, eligen sus caudillos [...]; mas con el tiempo algunos hombres que en fuerza y habilidad se aventajaban a los demás, comenzaron a señorear y mandar [...] y poco a poco creciendo vinieron a fundar los reinos de Perú y de Méjico, que nuestros españoles hallaron, que aunque bárbaros, pero hacían grandísima ventaja a los demás indios (39).

Con arreglo a sus palabras, Coello explicita-espos una clasificación según el tipo de desarrollo socio-político de las sociedades indígenas: a) por su refinamiento y desarrollo del sistema de gobierno, leyes e instituciones, aztecas e incas estaban en la cúspide, aunque eran idólatras y no tenían escritura; b) luego se encontraban las “beheterías” o comunidades organizadas con consejos; y c) en la escala más baja, los indios sin sistema de organización fija[5] y nómadas por lo tanto (Coello, 63). Como “los patrones sedentarios [estaban] considerados como modelos de civilización, tales como la educación y el arte, la agricultura y la ganadería” (Coello, 63), aunado a su situación geopolítica, ya que en estas zonas se hallaron las mayores concentraciones de indígenas, en donde el posterior establecimiento de los centros del poder virreinal se consolidó. No es casual que los cronistas dedicaran principalmente su campo de observación a estos grupos y a la conquista de estas zonas. Así, los cronistas reinventaron el esplendor y las riquezas del pasado indígena más inmediato con fines correctivos de política monárquica, para mostrar el poderío y lustre de esas grandes civilizaciones indígenas (Graubart, 213).

Es por eso que, ante la cantidad de crónicas sobre la sociedad azteca y su área de influencia, Rima de Vallbona haya revisado cuidadosamente y comparado, para este caso, los diversos materiales y versiones que estas crónicas cuentan; además ha hecho algo no tan usual entres quienes trabajan el mundo de las crónicas:

- a) reproduce suficientemente las palabras de los cronistas para que escuchemos su punto de vista, por lo que hay una profusión de cita-esposso y, de este modo;
- b) si un detalle, una observación, un acontecimiento lo narran varios autores, pues anota todos los lugares en donde esto se anota, en un deseo de exhaustividad y de dar a conocer las variadas fuentes.

Reconstruir la vida cotidiana con un apego a las fuentes crónicas y a los códices conservados ha sido, para Vallbona, un gran esfuerzo intelectual y académico. Pero es también ejercicio de memoria en el sentido que el Antiguo Régimen daba al término: dejar constancia, sacar a la luz, preservar, reunir en un mismo lugar y de forma ordenada, tal y como lo requería el ejercicio de la retórica esencial a toda escritura.[6]

Y llegamos ahora al punto crucial de esta Introducción. ¿Por qué en esta óptica de la reconstrucción de la vida cotidiana, dedicarse a ver el papel y la función de la mujer? La misma tarea que acomete Vallbona es la que tienen como objetivo quienes, desde las teorías del género, se decantan por una lectura diferencial y entre líneas de los textos. En el panorama de las crónicas coloniales, la mujer (y todo lo que gire alrededor de ellas), pasa a un segundo plano y está al servicio de la construcción imaginaria de la subordinación cultural y de las exclusiones ideológicas (Guerra, 20-21). Dicho de otra manera, marginalizada del proceso de conquista militar como actividad ligada al hacer masculino y, por ende, obliterada en la construcción de los estados porque la guerra y la política las hacen los hombres, la mujer está silenciada. Y sin embargo, ese es el primer rasgo impactante en la reconstrucción realizada por Rima de Vallbona, porque aparecen mujeres singulares en esa sociedad azteca, solo hay que saber leer en los intersticios e intervalos del discurso cronístico para encontrar sus huellas.

No cabe duda de que el impacto del género en la revitalización de los estudios sobre la mujer ha obligado también a ver el papel y la función de estas en las sociedades prehispánicas y coloniales,[7] en donde no solo las relaciones raciales son zona de conflicto y de confluencia, sino también las que tienen que ver con las representaciones del cuerpo femenino, la sexualidad y la maternidad. Como indica Grant D. Jones en los estudios etno-históricos llevados a cabo actualmente para renovar el enfoque de la mujer en la sociedad azteca antes de la Conquista: “While Mesoamerican ethnohistorian have increasingly come to

recognize that women in pre-conquest time played an important part in the political sphere of these complex societies, even as rulers in the own right” (145).

Jones hace este comentario a propósito del libro *Indian Women of Early Mexico* que está reseñando; pero hay que hacer la salvedad que si la mujer azteca ejercía alguna influencia “política”, era sobre todo la perteneciente a las élites del poder en donde sobresale el caso de la tan denostada doña Marina, como sale ya a relucir en las crónicas que analiza Rima de Vallbona. Otro juicio de Jones me parece aún más pertinente para comprender la dimensión de la mujer azteca en el tránsito hacia el régimen colonial y que él reproduce de la “Introducción” del libro antes mencionado:

[...] is the extraordinary capacity of native women for accommodation, cultural conservatism, and survival in the face of catastrophic change and seemingly insurmountable obstacles (Susan Schroeder, “Introduction” a *Indian Women of Early Mexico*, cita-esposado por Jones, 146).

Esta capacidad de sobrevivencia, que podríamos comparar con las tretas del débil, transforma el saber femenino y el mundo que lo rodea en una mejor estrategia para resistir ante el “invasor”. Situada en el ámbito de la casa y de la familia, es decir, en el territorio de lo doméstico porque las esferas de la acción militar y de lo público-religioso eran tarea masculina, la mujer azteca supo mejor conservar y adaptarse a los nuevos signos de los tiempos, porque si prestamos atención en toda historia de las civilizaciones, son las bases de la “infraestructura” estatal las que se derrumban en primer lugar: el poder del monarca azteca, su aparato burocrático y la administración de la institución religiosa; mientras que en la parte superestructural se hace posible la resistencia y la adaptación: las formas de organización social, las prácticas religiosas de la vida cotidiana, el saber de la casa, la transmisión de las tradiciones, etc.:

Como consecuencia del choque étnico y cultural, las mujeres adquirieron importancia como sintetizadoras de viejas tradiciones e impulsoras de soluciones ante los problemas que planteaba la vida cotidiana. Las mujeres indígenas tuvieron pocas oportunidades de mantener sus anteriores creencias y debieron reprimir las manifestaciones externas de los antiguos cultos religiosos; en cambio, conservaron hábitos y rutinas domésticas prehispánicas que escaparon

de la atención de los evangelizadores, ya que, aparentemente, no afectaban a la nueva fe y sus prácticas religiosas (Gonzalbo Aizpuru, 1987, 8).

Mucho de ello estaba a cargo de la mujer y era su función la transmisión de este patrimonio espiritual e intangible, que una historia oficial como es el discurso cronístico no le interesa pero no puede borrar del todo.

Ahora bien, habría que prestar cuidado, y eso subraya también el trabajo realizado por Rima de Vallbona, sobre la imposición de nuestra perspectiva occidental ante la problemática de la mujer y el espacio de lo doméstico. Los comentarios de Sahagún y otros cronistas hacen ver que en la sociedad azteca, las ocupaciones domésticas de la mujer están en complementariedad con la esfera de la guerra ejercida por el hombre, dentro de esa organización y cosmovisión que tenían del mundo, por lo que sería pecar de euro-centrismo asignarle, a esta manera de establecer compartimentos o a dividir los papeles dentro de la estructura socio-económica, una función de subordinación como se atribuye a la nuestra de origen judeo-cristiana: “though their powers were complementary to those of men and their obligations were domestic in nature, through their endurance, hard work, and humility they earned their status as parallel partners with men” (Jones, 146).

Más bien sería con el dominio hispánico y su visión judeo-cristiana que la mujer azteca caería en un estatus de inferioridad que, alejado de la complementariedad azteca, se decanta por consolidar el control y su emplazamiento a las escalas más bajas del sistema social colonial. Y lo es también porque, a causa de la represión ideológica y la intolerancia sexual de la tradición hispánica, el cuerpo de la mujer y su sexualidad deben ser controlados y sujetos a técnicas de dominación. No es de extrañar lo que apunta Antonio Sánchez Jiménez en relación con la importancia de la memoria y de mnemotecnia en la organización compositiva de las primeras crónicas, con descripciones de gran plasticidad (269), para los ojos asombrados de los españoles. En la oratoria, se privilegiaba que el orador utilizara rasgos extremos en las imágenes para llamar la atención.[8] Y precisamente uno de esos lugares recomendados para atraer la atención de los auditorios era el empleo de imágenes atractivas de mujeres. Las descripciones realizadas por Gonzalo Fernández de Oviedo y otros cronistas siguen esta regla, pues atraen la fascinación y se maravillan por lo espectacular y lo extraordinario de sus impresiones, la mayoría de las veces sensuales, sobre todo en lo que se

refiere a la voluptuosidad carnal de las indígenas.

En lo que respecta a la vida cotidiana de la mujer azteca hacia la transición colonial, este libro podría perfectamente ubicarse dentro de la categoría de historia de las mentalidades, por su reconstrucción de la vida cotidiana y del ámbito familiar en el que se desarrollaba la mujer azteca y de sus áreas de influencia. Recordemos que el imperio azteca se erige a partir de la influencia de la rica cultura tolteca, que habitó la región del lago de Texcoco antes de la invasión de los mexicanos, quienes adoptaron sus costumbres, artes y tradiciones. A la luz de lo anterior, Rima de Vallbona inicia su texto con una pregunta que le ronda la cabeza hace tiempo y le sirve como hipótesis inicial: ¿es el machismo herencia española o viene como sustrato indígena? Con el fin de dar una respuesta pertinente y reflexionada fue necesario recabar las fuentes y los testimonios por un lado y, por otro, los estudios de antropólogos y etnólogos.

En un primer capítulo, denominado “Generalidades”, Vallbona desarrolla el marco interpretativo que guía su pesquisa. En las estrategias geopolíticas de todo sistema político basado en las conquistas y alianzas, la mujer ocupa un lugar destacado como elemento de intercambio y de negociaciones (ver sobre todo Powers), para lo cual el matrimonio o el contrato de unión serían el punto de inflexión que utilizarían los gobernantes (también nobles o plebeyos) para mantener su influencia y su patrimonio. En este sentido, Vallbona se pregunta si en realidad hay vestigios de matriarcado en las sociedades prehispánicas. Parece obvio, a partir de la tesis sostenida por quienes han leído las crónicas coloniales en forma sesgada y desde un pensamiento euro-céntrico, sostener la supremacía masculina que propiciaba la subordinación de la mujer, por cuanto se la excluía de la estructura de poder que regentaban las instituciones militares-religiosas. Pero queda claro en el estudio de Vallbona que no pueden seguir sosteniéndose más tales ideas. Desde el momento en el que la mujer poseía una función en un sistema en el que casa y guerra tenían una distribución complementaria, y en los aspectos económico-civiles tales como “el mercado” y “el trabajo del campo” adquirirían un papel fundamental para el desempeño de actividades necesarias a la vida social, tenían su parte en el ejercicio de un poder social; prueba de ello son los derechos fundiarios que les permitían a ellas también heredar y transmitir su herencia de la tierra y del linaje. No en balde los aztecas justifican la legitimidad ideológica de su genealogía y su asentamiento en el Valle de México en matrimonios con dos mujeres de linajes toltecas, lo cual significó darles la alcurnia y la heredad simbólica sobre la tierra que dominaron.

Vistas así las cosas, no puede sostenerse, tampoco, que la mujer indígena estuviera relegada al papel de inferioridad y de “encerramiento” socio-religioso al que le obligarán los estrictos patrones españoles, basados en una ideología cristiana que negaba “la carne” y el cuerpo femenino. Y a pesar de ello, la mujer siempre fue objeto de deseo masculino y de intercambio político; así la practicada “donación de mujeres” (López de Mariscal, 51), en esa lógica de los vencidos/vencedores, es prueba de la función política que cumplían; pero que se exagera ya a partir del periodo de la expansión territorial azteca. En este contexto, insistir en el papel de mujer reproductora que ofrecía mano de obra, o en el de la confidente/traductora de los españoles a la hora de hacer avanzar los proyectos del conquistador o la guerra, era parte de una estrategia por recluirla en un ámbito secundario e instrumentalizarla por parte de la visión del conquistador. Pero para lo segundo se necesitaba someter el cuerpo de las mujeres y que ejecutaran nada más el papel de reproductoras, lo cual se presentaba en tiempos de guerra (ya tenía razón la Lisistrata de Eurípides) y de colonización, como resultado de ese proceso de “miscenizaje” que, violento o no, es el germen de nuestra identidad racial y cultural. A la luz de lo anterior, termina este capítulo planteando Vallbona los abusos y las crueldades cometidas por el conquistador en tanto la mujer indígena era objeto de concupiscencia (deseo) del español y la resistencia activa o pasiva, dado el nuevo orden de las cosas y en un afán de supervivencia, preferiría tener hijos con el conquistador.

En el segundo capítulo, “Asedio e instrumentalización de la mujer indígena: su sometimiento por el cuerpo”, Rima de Vallbona sigue una de esas líneas de investigación de las teorías del género modernas, que ven en el cuerpo una estrategia y el lugar en donde reside la jerarquía/subordinación de la mujer. Bajo la oposición entre indígenas prostitutas e indígenas violadas, muy acertadamente reconstruye Vallbona el sometimiento de la mujer que se impondrá en época colonial. La perspectiva de los conquistadores se ajusta muy bien a esa visión de la indígena concupiscible, objeto del deseo de los españoles, frente a una interpretación más histórica que, reconfigurando el proceso de conquista, explica el comportamiento impúdico de las indígenas en esa transferencia realizada en el pensamiento del conquistador. Luego se dedica Vallbona a analizar todo lo referente a las estrategias del discurso del cuerpo, pues nociones como la monogamia, el adulterio o el matrimonio deben revisarse por estar contaminadas por una óptica judeo-cristiana dentro de la escritura cronística. Merecen atención especial los ayunos y las penitencias (ayuno de alimentos o abstinencia sexual) que practicaban los indígenas siguiendo los ciclos de sus fiestas religiosas y calendarios litúrgicos, mientras otros ritos se ajustaban, específicamente a la

noción de una comunión sacrificial en la que se hacía ingesta de cuerpos humanos que, por otro lado, horrorizó a los misioneros católicos. De esta manera, la propaganda fidei católica luchó ostensiblemente tanto contra la práctica del “amancebamiento”, contraria al sacramento del matrimonio, como en contra de los nefastos cultos tildados de “demoníacos”. Termina este capítulo con un breve inventario de algunos usos denigrantes de lo femenino utilizados por la cultura indígena, de acuerdo con la transcripción/memoria que el discurso de las crónicas nos ha dejado. Ya en este punto del trabajo de Vallbona queda claro que la perspectiva eurocéntrica y “machista” se impone captando una imagen desfigurada y parcial no solo del mundo indígena, sino del papel y de la función de la mujer azteca.

En el capítulo tercero, “El sistema imperial absoluto e inflexible de los aztecas”, empieza por ofrecernos algunas generalidades históricas y culturales para pasar, propiamente, a la ideología que estructura su visión de mundo. La sociedad azteca aparece estratificada fuertemente y regida por un sistema que se translucía en su cosmogonía religiosa y en su calendario ritual, de manera que no nos extrañe de ninguna manera el sistema de penas y castigos que se imponía para normar los aspectos de la vida cotidiana, como por ejemplo, la embriaguez o la ingesta de bebidas en ocasión de fiestas o bodas, el robo, el incesto en primer grado de consanguinidad o afinidad o la sodomía entre la casta sacerdotal. Vallbona pasa luego a ocuparse del binomio divorcio/ adulterio, palabras que ya de por sí están contaminadas por el pensamiento judeo-cristiano también. Resultan sorprendentes los diferentes casos en los que se podía legislar en relación con el adulterio masculino o femenino, superando así la visión estrecha y desvalorizada que las leyes “occidentales” promovían a la hora de sancionar el adulterio de la mujer solamente, cuando la legislación azteca podía dar muerte al adúltero, o a los soldados que se encontraran en delito fragante de adulterio. Llama también la atención el que las leyes aztecas permitieran que el hombre tuviera más de una esposa, pues como nos lo explica Fray Diego de Durán en su Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme: “podía hacerlo siempre y cuando labrara una nueva parcela para que cada familia quedara así protegida” (365), es decir, la poligamia estaba permitida si había sustento económico, mientras que otra cosa distinta era entre los gobernantes o la casta aristócrata.

Vallbona continúa su análisis con las creencias religiosas de los aztecas, destacando primero, ese lugar que las guerras y la expansión del imperio imponían a un sistema religioso que necesitó de sacrificios humanos para

apaciguar a los dioses o en honor a ellos según su calendario, por cuanto presidían las estaciones y también las diversas ocupaciones de los seres humanos. A la luz de lo anterior, Vallbona se interesa por establecer un inventario de las deidades femeninas entre los aztecas, con conclusiones sobre su sistema de interdependencias. En primer lugar, llama poderosamente la hipótesis de los antropólogos sobre el paralelismo del panteón azteca y sus repercusiones en la normatividad de la sexualidad y de los roles atribuidos a cada sexo, con esa división del ámbito de su influencia: la guerra y la polis para los hombres, el hogar y los oficios ligados a su conservación, a la mujer. No están en una oposición castradora o desfigurante, como en nuestro mundo occidental de acuerdo con el pensamiento grecolatino. Más bien, la unión cósmica de los principios masculino y femenino conduce a subrayar la tesis biológico-mítica de una integración armónica de la cual dependía el equilibrio del mundo, cuyo esquema sería la regeneración vital, vida y muerte, y los opuestos complementarios: hombre y mujer. Si esto queda como trasfondo en el pensamiento arcaico, es decir, mítico-religioso, ¿sería la prueba de que la mujer azteca gozaba de otra posición en ese mundo? Efectivamente, Rima de Vallbona va leyendo de otra manera las crónicas y defiende este fundamento como la base de su argumentación. Por ello, Vallbona termina este capítulo centrándose en el papel de los sacrificios de las mujeres en el ciclo agro-lunar, pues estos formaban parte de esa sistemática regenerativa que estaba ligada a una noción de muerte creativa. Ella pasa revista a los casos y a las circunstancias en los que las mujeres son sacrificadas según los cronistas, entre los cuales se destacan los dedicados a la diosa Toci (la diosa madre y esposa del dios de la guerra Huitzilopochtli), tal y como nos lo refiere Francisco Javier Clavijero: “en las espaldas de otra mujer era degollada y después le quitaban la piel, la cual se vestía un joven, y con gran acompañamiento, la llevaba a presentar al dios Huitzilopochtli en memoria del cruel sacrificio ejecutado” (188).

El cuarto capítulo del libro, “Obligaciones matrimoniales y demandas sociales” está dedicado, propiamente, a la vida cotidiana de las mujeres. Ya que el hogar representaba ese axis mundi del ámbito de lo femenino, resulta pertinente enfocarlo desde la perspectiva del contrato social que representaba el matrimonio y el cuidado del hogar. Tanto el cortejo como el matrimonio estaban regulados por un estricto ceremonial en el que padres y familiares tenían la última palabra, mientras el sacerdote indicaba la boda fijando el día fausto para celebrarla; pero el momento de mayor significación lo constituía cuando la pareja de esposos consumaba su unión y se ofrecía un nuevo sacrificio simbólico; relata Clavijero al respecto: “En los cuatro ángulos de la cama ponían

unas cañas verdes y unas púas de maguey para que los novios se sacasen sangre de la lengua y de las orejas en honra a los dioses. Los mismos sacerdotes eran los que aderezaban el lecho para santificar el matrimonio” (196). A partir de este momento, la existencia de la mujer giraba en torno del fogón y del metate como lugares en los que concentraba el orden del universo. Por otra parte, en las crónicas se consigna la existencia del divorcio y la separación de los bienes que cada uno de los contrayentes llevaba al matrimonio, con el fin de que fuera fácil recuperarlos en el caso de rompimiento de los vínculos, lo cual debe interpretarse como otro elemento de igualdad ante la ley.

Uno de los apartados a los que Vallbona dedica mayor atención es el relativo al embarazo, parto y cuidado de los niños; la relevancia de la maternidad como realidad ligada a la mujer es innegable y era un trabajo que se le comparaba al del guerrero cuando iba al campo de batalla, pues las mujeres que fallecían de su primer parto recibían también honores. Por esta razón, se comprende que el nacimiento de los niños estaba acompañado de una serie de rituales en los que se destacaba la colocación del ombligo: ya sea enterrado en el campo de batalla para el varón, ya sea en la casa en el caso de la hembra. Se trataba de una forma de predisponer y de condicionar los diferentes radios de acción de cada sexo y de las futuras experiencias de los individuos en el marco social; el orden y la disciplina eran de rigor en cada una de las etapas de su inserción, desde los alimentos a la educación. En ese sentido, llama poderosamente la atención encontrar, en la sociedad azteca, un sistema extendido de educación tanto para nobles como para plebeyos que culminaba cuando tuvieran edad de casarse y que incluía también a las mujeres. Se trata de una realidad que contrasta con la europea del momento en que se escriben las primeras crónicas, según anota fray Bartolomé de Las Casas. En todo barrio o corregimiento había escuelas, las *Telpochcalli*, en las que se impartían artes y técnicas, religión, costumbres y labores corporales; mientras que los templos tenían las *Calmecac*, en los que los niños iban a aprender los rituales de danza y canto al servicio del ceremonial religioso y prestaban sus servicios a la religión. En este sentido, había muchachas que se consagraban a la “vida” religiosa, sobre todo, al culto de dios *Quetzalcoatl* o que llevaban tal recogimiento de vida en los grandes templos para dedicarse a las labores de limpieza y a la preparación de las ofrendas a los dioses.

Merecen atención especial las labores y los oficios propios de las mujeres aztecas. Muy temprano empezaba la educación de las niñas bajo la supervisión de sus propias madres. Todas las mujeres, nobles o plebeyas, debían ser

hacendosas y ecónomas. La administración del hogar era de su competencia; ellas se sentían orgullosas de su papel, lo cual resultaba de esa transferencia simbólica del orden y la limpieza del hogar hacia la configuración del orden cósmico que ellas ayudaban a mantener y a consolidar. A causa de la relevancia argumental de esta idea, habría que cuestionar las consecuencias que la esfera de lo público (la plaza, lo masculino) versus lo privado (el hogar, lo femenino) poseen en nuestro pensamiento occidental, cuando se trata de despreciar el trabajo del hogar y relegar a la mujer solamente a este ámbito. Entre las labores femeninas, sobre todo se destacan las del tejido y del campo, mientras que el tianguis o mercado eran el espacio de su acción, pues la guerra y la plaza pertenecían al dominio masculino. Por ello, la participación de las mujeres en la guerra acaso es un hecho fortuito (López de Mariscal, 101), aunque las historias recogidas por los cronistas nombran las hazañas de algunas de ellas que sobresalieron como guerreras o gobernantes. Porque descubrieron el uso del agua-miel del maguey para preparar el pulque, y otras hierbas medicinales para curar enfermedades, fueron elevadas a divinidades tutelares: por ejemplo, Tzaputlatena, diosa de la resina de pino (combustible) o Vixtociutl, diosa de la sal, cuyos cultos eran del dominio femenino, amén de que también les ofrendaban sacrificios de mujeres. En cuanto a la significación del conocimiento terapéutico y culinario de plantas, minerales y alimentos, fray Bernardino de Sahagún reconoció la significación de sus descubrimientos y los catalogó como “médicas” (sin mencionar nunca un varón en esa profesión). Eran, por supuesto, las parteras y algunas fueron catalogadas de “hechiceras” en la mente morbosa de cronistas y misioneros. Ahora bien, una mirada al calendario litúrgico azteca permitirá observar la importancia de las divinidades femeninas, como vestigio de la alta estima y posición que tenía la mujer; pero ello contrasta con su desempeño secundario en la vida cultural en donde dominaban los sacerdotes. Por otra parte, Vallbona se dedica a revisar las supersticiones y los agüeros que obsesionaban a los aztecas, pues los augurios regían su vida cotidiana, al mismo tiempo que las prohibiciones alimentarias, pues sobre todo, debían ser cuidadosos en el manejo y preparación del maíz, el cuidado de los embarazos y los partos, el manejo de la escoba y las ofrendas al fuego tutelar del hogar. Un último apartado se dedica a otros elementos de la vida cotidiana como las fiestas, los pasatiempos en los que testimonia fray Bartolomé de La Casas que las mujeres practicaban el juego de la pelota, así como la literatura y las artes, actividades en las que no podría especificarse si estaban propiamente ligadas a las mujeres. Sin embargo, retomando a León-Portilla, Vallbona nos llama la atención sobre la presencia de ellas en el ámbito de la poesía, así como en otras actividades (técnicas en el sentido etimológico del griego clásico) que hablan de

su calidad como inventoras y promotoras del bien social, lo cual sirve de complemento final a este detallado capítulo sobre las demandas sociales y quehaceres de las mujeres aztecas.

En su conclusión, Vallbona vuelve a señalarnos con Louise Burkhart, dentro de ese sistema que hace al hombre y la mujer un par complementario en el orden cósmico del universo, la función desempeñada por el hogar como espacio asignado al “destino” (sagrado) de la mujer; ella ha analizado con detalle ese ámbito de lo doméstico y el simbolismo cósmico que la casa en tanto axis mundi tiene en la cultura azteca. La significación de las expectativas y los deberes/responsabilidades, que recaen sobre la mujer, esto lo ha planteado Vallbona, para revelarnos la independencia y su autonomía en la administración del espacio de la casa. Lo anterior le permite criticar su pérdida y la imposición del discurso judeo-cristiano que tiende a disminuir y a desaparecer la importancia de la mujer en unos cronistas que, de rebote, despreciarían y no podrían interpretar su papel en las sociedades precolombinas o en la transición colonial. La visión eurocéntrica se impone en esa visión de la ortodoxia católica que no les permitía comprender aquello que es distante a sus ojos y que, más bien, tienden a cercenar. Todo lo anterior constituye ese aporte investigativo que me permitiría agregar, en la misma línea que lo hace Matthew Restall en *Los siete mitos de la conquista española*, que si las crónicas están repletas de “mitos” y de “estereotipos” (28 y 217), aquí en este libro *Rima de Vallbona* ha develado uno más en ciernes al que el investigador inglés no le ha dedicado toda su significación posible; faltaría ahora que las continuaciones futuras de la labor ingente de *Rima de Vallbona*[9] acometan también reconstruir las huellas y los trazos de la mujer en la conquista y en la colonización de nuestras tierras americanas.

Leer de otra manera los códices y las crónicas para visibilizar la presencia de la mujer azteca estriba en una tarea imprescindible del legado que hace *Rima de Vallbona*, escritora e intelectual radicalmente “mujer”; es para ella una tarea de activismo y de proyección que debe ser acompañada de una lectura diferencial y de “adiciones”, siempre y cuando estén subordinadas no solo a una reflexión serena y meditada, sino también a un manejo directo y fiel de los textos que ella estudia. En este sentido, Vallbona no solo ha leído los textos canónicos de la literatura colonial, sino también otras decenas de crónicas que muchas veces o se cita-esposn por terceros o se leen fragmentariamente. Ello le ha permitido desentrañar la trama de una historia, la del signo mujer azteca, con unos parámetros reivindicativos y una amenidad que destaca por el manejo de su

estilo y de su narración. Invito a los lectores, pues, a sumergirse en estas peregrinas y aventureras páginas que nos ubicarán de nuevo en el mundo de las maravillas americanas, con unos ojos inéditos que cuestionarán otra vez los índices propios de nuestra identidad y harán que en sus entresijos sobresalga y tenga existencia la mujer.

Obras citadas

Acosta, José de Acosta. Obras del P. José de Acosta de la Compañía de Jesús. Madrid: Editorial Atlas, 1954.

Chang-Rodríguez, Raquel. La apropiación del signo: Tres cronistas indígenas del Perú. Tempe: Arizona State University, Center for Latin American Studies, 1988.

Clavijero, Francisco Javier. Historia antigua de México. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1971.

Coello de la Rosa, Alexandre. “Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)”. *Colonial Latin American Review* 14.1 (2005): 55-81.

Durán, Fr. Diego. Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme. México, D.F.: Editorial Porrúa, 2ª. Edición, 1984.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana. México, D.F.: El Colegio de México, 1987.

_____. “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”. *Colonial Latin American Review* 9.1 (2000): 7-19.

Graubart, Karen B. “Indecent Living: Indigenous Women and Politics of Representation in Early Colonial Peru”. *Colonial Latin American Review* 9.2 (2000): 213-235.

Guerra, Lucía. La mujer fragmentada: Historias de un signo. La Habana/Bogotá:

Casa de las Américas/ Concultura, 1994.

Jones, Grant D. "Representing Native Peoples: Recent Ethnohistories of Colonial Mesoamerica and its Frontiers". *Colonial Latin American Review* 8.1 (1999): 145-152.

López de Mariscal, Blanca. *La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista*. México, D.F.: El Colegio de México/Consejo para la Cultura de Nuevo León, 2004.

Mazzotti, José Antonio. "Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo". *Indigenismo hacia el fin de milenio: Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*. Mabel Moraña (Ed.). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998. 77-101.

Merriman, Stephanie. "Civilización y barbarie: Prescott como lector de Cortés". *La historia en la literatura iberoamericana: Memorias del XXVI Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Raquel Chang-Rodríguez y Gabriella de Beer (Eds.). Hanover: Ediciones del Norte, 1989, 87-96.

Moraña, Mabel. "Indigenismo y globalización". *Indigenismo hacia el fin de milenio: Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*. Mabel Moraña (Ed.). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, 243-252.

Powers, Karen Vieira. *Women in the Crucible of Conquest: The Gendered Genesis of Spanish American Society, 1500-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.

Restall, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.

Sánchez Jiménez, Antonio. "Memoria y utilidad en el Sumario de la natural historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo". *Colonial Latin American Review* 13.2 (2004): 263-273.

Stein, Susan Isabel. "Aproximaciones críticas a la prosa hispanoamericana colonial y la cuestión de la 'prosaica'". *Revista Iberoamericana* 61.172-73 (1995): 517-525.

Sullivan, John. "Un diálogo sobre la congregación de Tlaxcala". *Colonial Latin*

American Review 8.1 (1999): 35-59.

Vázquez, Juan Adolfo. “El Campo de las Literaturas Indígenas Latinoamericanas”. Revista Iberoamericana 44.104-5 (1978): 313-349.

_____. “Reflexiones finales”. From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1982, 175-179.

Verdesio, Gustavo. “Hacia la descolonización de la mirada geográfica: Las prácticas territoriales indígenas en la ‘prehistoria’ de la ribera norte del Río de la Plata”. Revista Iberoamericana 65.186 (1999): 59-80.

Notas

[\[*\] Catedrático, Universidad de Costa Rica. Miembro Correspondiente, Academia Nicaragüense de la Lengua. Colaborador, Academia Norteamericana de la Lengua Española.](#)

[\[1\] A lo largo del trabajo utilizaré indistintamente este término para englobar la serie “cartas, crónicas, relaciones”, a las que hace necesariamente referencia el título de un trabajo de Walter Mignolo\), aunque a causa de su heterogeneidad discursiva y la polivalencia pragmática estemos obligados a diferenciarlas en un análisis exhaustivo.](#)

[\[2\] La metodología con informantes y el trabajo de campo, como se denominan en antropología, han permitido rescatar y reconstruir relatos y testimonios que han permanecido subyacentes o han sobrevivido al paso del tiempo; son “los testimonios que podríamos llamar de literatura oral, de tradiciones orales, donde se mantiene esa resistencia al invasor” \(Vázquez, 1982, 177\).](#)

[\[3\] Para el ámbito azteca, Juan Adolfo Vázquez enumera otras crónicas en su detallado e informativo artículo \(1978\): 331-332, nota 21\), como las siguientes: a\) la Crónica Mexicáyotl, escrita en náhuatl alrededor de 1609, por Fernando Alvarado Tezozomac, nieto de Moctezuma; b\) la Relación de Texcoco, de Juan](#)

Bautista Pomar, hijo de español y de una hija del rey Nezuhualpitzinli; c) las Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacán y México, y de otras provincias, de Domingo de San Antón Muñón Chimalpáin; y c) la Historia de Tlaxcala, de Diego Muñoz Camargo.

[4] Tomó el término prestado de la enseñanza de la literatura en L2.

[5] Son las que Juan Adolfo Vázquez en las conclusiones del volumen From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period denominaba como “sociedades primitivas o culturas marginales, que tienen esto en común: No tuvieron nunca el grado de compleja civilización que alcanzaron los mesoamericanos o los andinos” (176-177).

[6] Y digo esencial porque, en esa conjunción de oratoria y escritura que se produce a partir del Medioevo, no puede pensarse en el saber letrado sin ese ajuste a las técnicas de la memoria requeridas para la composición y la redacción/lectura. Bien ha hecho Antonio Sánchez Jiménez el subrayar esta dimensión del discurso cronístico para el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo (2004).

[7] Para la sociedad novohispana, el estudio más completo sobre la vida cotidiana de la mujer es el de Pilar Gonzalbo Aizpuru (1987).

[8] Pues la fealdad y lo bello, así como lo macabro o lo grotesco atraen la atención del espectador e inclinan su balanza y su juicio.

[9] Ella misma ha venido trabajando esta línea con trabajos dedicados a las monjas de la Colonia o a las mujeres colonizadoras.

Capítulo 1. Generalidades

Canto de las mujeres de Chalco

*¡Con las flores que están sobre mí, yo me adorno,
son mis flores, soy una Chalco, soy mujer!*

*Deseo y deseo las flores,
deseo y deseo los cantos,
estoy con ansias, aquí en el lugar donde hilamos,
en el sitio donde se va nuestra vida.*

*Así estimo tu palabra,
compañero en el lecho, tú, pequeño Axayácatl.*

*Con flores lo entretejo, con flores lo circundo,
lo que nos une levanto, lo hago despertarse.*

*Así daré placer
a mi compañero en el lecho, a ti, pequeño Axayácatl.*

Aguiauhztin, poeta de Ayapanco

De Cantares mexicanos

El machismo predominante en Hispanoamérica, que ha hecho de la mujer una víctima y la ha privado de libertad, de derechos legales y de su propia identidad, es achacado a nuestra herencia indígena y española. Examinar los diversos comportamientos del hombre hacia la mujer en ambas sociedades y grupos raciales, a lo largo de los siglos, desde la época precolombina hasta los tiempos modernos, podría constituir una forma de comprender mejor los orígenes de las conductas machistas en nuestro continente. En este texto solo pretendemos dar un vistazo a algunas instancias socio-culturales en las que vivieron las mujeres de nuestra América durante los tiempos precolombinos; estas instancias han sido rescatadas del olvido por algunos códices indígenas (libros); más tarde, cronistas, historiadores, arqueólogos, etnólogos, sociólogos y críticos literarios aportaron mucha y valiosa información que hoy reunimos en este libro para el público en general. El material recogido es tan abundante, que resolvimos distribuirlo en dos tomos: el primero abarcará el quehacer de la mujer entre los aztecas de México-Tenochtitlán llamado Nueva España durante la Colonia el segundo comprenderá las civilizaciones maya e inca.

En el mundo precolombino, por ejemplo, especialmente entre los aztecas de México y los incas de la región andina, tenemos la impresión de que la mujer fue sometida a un sistema patriarcal que la mantuvo subyugada por siglos. Estudios etno-históricos recientes y más profundos arrojan un panorama diferente al considerar, sobre todo entre los aztecas, el paralelismo genérico auto-independiente por el cual las mujeres ocupaban amplios espacios en los que sus quehaceres tenían un equivalente masculino, lo cual iremos viendo a lo largo de estas páginas. En relación con los incas, por ejemplo, Betanzos (cronista) comenta que era costumbre ancestral incaica que las mujeres ayudaran a los hombres en sus diversas faenas, sobre todo las de la agricultura, pero observa que los españoles no lo entendían así y rompieron con esa norma (Betanzos, 37).

¿De dónde procede la información relacionada con la vida de los indígenas?[1]
Los aztecas de México, por ejemplo, dejaron consignadas sus costumbres y relevantes sucesos en códices como el de Mendoza, el Florentino y otros.[2]
Además, entre los incas y algunas tribus de México se guardan verdaderas colecciones de figuritas de barro concebidas con gran realismo y otras piezas de alfarería: en ellas se da testimonio de sus más íntimas relaciones y de las varias aquellos tiempos, lo poco que se sabe se conserva en tablas y piedras talladas o en rudimentarios dibujos grabados con grafito en las rocas petroglifos (escritura).

La tradición oral fue recogida por fray Bernardino de Sahagún, el Inca Garcilaso de la Vega, Juan de Betanzos (cronistas) y otros cronistas. Asimismo contamos con los testimonios de conquistadores como Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Gonzalo Fernández de Oviedo, Cieza de León (conquistadores y cronistas), que participaron en la gesta de la Conquista y los de fray Toribio de Benavente (Motolinía), el Padre José de Acosta, fray Bartolomé de las Casas (misioneros y cronistas) entre otros, que cumplieron con su labor de misioneros, educadores y recopiladores de datos importantísimos para la etnohistoria. Los mestizos como fray Diego Durán,[3] Diego Muñoz Camargo,[4] Fernando Alva de Ixtlilxóchitl[5] y Hernando de Alvarado Tezozomoc (cronistas meztizos)[6] suministraron también en sus respectivas crónicas muchos datos importantes; Laurette Séjourné (antropóloga) agrega a esos cronistas el nombre de Chimalpain (Cronista) (fines del siglo xvi) y añade que tanto este, como los dos anteriores, fueron descendientes de príncipes aztecas y transcribieron la historia de sus antepasados del náhuatl (lengua nahua) a la escritura fonética de nuestro alfabeto (Séjourné, *Burning Water*, 17). Sin embargo, Prescott (William H. Prescott historiador bostoniano) relata que cuando el gobierno mexicano destinó una pequeña suma para efectuar la traducción al castellano del manuscrito que se creía ser la historia original de Chimalpain (cronista), Carlos María de Bustamante, el editor, descubrió que:

el pretendido original era una versión en lengua azteca de la Crónica de Gómara. No obstante esto, continuó sus tareas hasta dar al público una edición americana de la obra del capellán, siendo un hecho notable que el editor, en sus otros escritos se refiere constantemente a la misma obra llamándola Crónica de Chimalpain (Prescott, 426).

Lo anterior deja ver cómo durante la Conquista y la Colonia predominó el discurso masculino que manipulaba la escritura, mencionando a las mujeres cuando sus costumbres eran totalmente diferentes a las de España o cuando eran de cierta alcurnia. En el primer caso se les nombra para marcar la diferencia con respecto a la norma euro-occidental; en el segundo, para valorar el linaje o el desempeño heroico, subversivo o inmoral según lo declaraban la Iglesia católica y las costumbres europeas. Además, daban solo los nombres sin apellidos de las plebeyas, o las incluían entre la mercancía o como si fueran objetos de mercadeo o de placer, al pasarlas de mano en mano; de esta forma modelaban la observación de la realidad indígena a partir de la experiencia europea.

Hay que tomar en cuenta que así como los españoles destruyeron gran cantidad de códices, también hubo algunos como Motolinía, Durán y Acosta (cronistas y misioneros) que pidieron a los aborígenes verdaderos de una hábil y extremada memoria que transcribieran a la escritura latina lo que estaba en las pinturas de sus libros. Quienes se prestaron a realizar dichas transcripciones fueron especialmente sacerdotes (papas, como se llamaban en náhuatl), sabios, mandatarios y estudiantes procedentes de las escuelas nativas y de los templos, lugares que eran un verdadero depósito de la sabiduría nahua y maya. Esos códices suministraban con extrema precisión fechas, lugares, nombres y atributos de los dioses y muchas otras ideas y conceptos abstractos, explica León-Portilla (Fifteen Poets, 8-9). Otros nativos, utilizando las mismas técnicas tradicionales pintaron manuscritos, pero en papeles y telas occidentales – especifica Garza Tarazona–. Eso lleva a pensar –continúa la escritora– que “los autores no pudieron sustraerse a las influencias occidentales que se manifiestan evidentemente en los tonos empleados en el colorido, en la perspectiva y la libertad de movimiento de la figura humana (Garza Tarazona, 13).[7]

Respecto a los nombres de esas plebeyas, la escritora Rebecca Horn comenta que durante la Colonia se hacía una diferencia entre hombres y mujeres indígenas, pues a ellos se les asignaban más prestigiosos nombres a lo largo de su vida debido a su puesto oficial o por reconocimiento público; esto, agrega la autora, hace casi imposible localizar a una plebeya en los documentos o a lo largo de generaciones o como ente individual (Horn, “Nahua Naming...”, 122). En cuanto a la interpretación de los conquistadores de las costumbres indígenas, sirva de ejemplo el siguiente: fray Bartolomé de las Casas, quien comprendió, defendió y justificó algunas de las costumbres de los indígenas, en una ocasión, al referirse al matrimonio y a sabiendas de que este se hacía por un intercambio de obsequios valiosos entre las dos familias, escribió que ellos “compraban a los padres las hijas que habían de ser sus mujeres” (Las Casas, IV, 219). Es interesante observar que hasta Malintzin, alias doña Marina,[8] pese a que ella era mujer, en una instancia ordenó a los mexicanos que trajeran “todo tipo de cosas: bellas mujeres, buen maíz desgranado, guajolotes (pavos), huevos de guajolote, buenas tortas de maíz” para el “Dios-capitán”, o sea, para Cortés, a quien algunos indígenas llamaban así (Anales históricos de Tlatelolco en Baudot, 201. Las cursivas son nuestras).

1.1. Presencia de la mujer en las esferas políticas y militares

Aquí conviene decir que, en un intento por anular el discurso de la conquista, en la actualidad se efectúa una re-lectura de algunos de dichos datos, sobre todo entre quienes abogan por las corrientes feministas o neo-indigenistas. Es interesante observar que la interpretación feminista coincide en muchos aspectos con la sociología, etnología, antropología, mitología, etc. Tan innovadora interpretación ha permitido comprender que entre los indígenas “obsequio de mujeres” o “intercambio de mujeres”, eran prácticas que respondían a un patrón de hábil política con miras a favorecer el poderío gubernamental o imperial. Según esto, Powers explica que las mujeres no se consideraban a sí mismas como meros objetos comerciales, “sino como agentes en importantes estrategias políticas inter-étnicas”; es probable, agrega la autora, que esas mujeres-obsequios estuvieran bien enteradas de ello (Powers, “Conquering Discourses”, 11).

Por su parte, retomando el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, Fages explica que en tales situaciones entran en juego los principios universales del intercambio y la reciprocidad; este autor señala, además, que en las sociedades arcaicas, el intercambio de las mujeres es el más fundamental, “pues las mujeres son el bien por excelencia”. En esas sociedades el trueque de objetos y regalos se traduce en “vínculos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, estatus social, emoción; y el sabio juego del intercambio [...] consiste en un complejo conjunto de maniobras conscientes o inconscientes destinadas a obtener seguridades y precaverse contra riesgos en el doble terreno de las alianzas y las rivalidades” (Lévi-Strauss, interpretado por Fages, 48). En este proceso se transforman los individuos en asociados. Y es que en el inconsciente se mezcla lo objetivo con lo subjetivo, el objeto con el sujeto, el otro con el yo, pues “lo inconsciente es el carácter común específico de los hechos sociales y tiene la categoría del pensamiento colectivo” (Lévi-Strauss, interpretado por Fages, 55).

Al respecto, Steve Stern, citado por Wood, afirma que durante la Colonia “el matrimonio con las nativas que procedían de influyentes y ricas familias les aportaba a las elites españolas conexiones sociales y dotes” (Wood, *Sexual Violation*, 20). Además, aumentaban su autoridad y potencial económico al cultivar una clientela de indígenas, aliados y funcionarios. Para los nativos, estas alianzas representaban protección y prosperidad (Wood, *Sexual Violation*, 20). [9] Muchos nativos consideraban el matrimonio o el concubinato de sus hijas

con los españoles, porque también adquirirían propiedades o evadían impuestos que pesaban sobre sus comunidades (Wood, 31, n. 53). En 1560 un aborigen de Florida ofreció su hermana al conquistador Pedro Meléndez de Avilés; después de un debate acerca de qué era lo más apropiado hacer, los hombres del conquistador le explicaron a la mujer que era bueno “que durmiera con Meléndez de Avilés, para lograr un gran comienzo de confianza en él y en otros cristianos” (Wood, 31, n. 54).

Asimismo, para ellos significaban esas alianzas refuerzo y superación de su estirpe. En cuanto a esto último, Antonio de Herrera[10] cuenta que, cuando Moctezuma[11] salió a dar la bienvenida a los españoles, le obsequió a Cortés muchas joyas de oro y una de sus hijas acompañada de algunos de sus súbditos para que la sirvieran o con el fin de que el marqués los distribuyera entre sus caballeros; Moctezuma le dijo: “Mira, Malinche, que tanto os amo, que os quiero dar una hija mía muy hermosa para que os caséis con ella y que la tengáis por vuestra legítima mujer”. [12] Cortés explicó que él era casado y que a los cristianos solo se les permitía tener una esposa; sin embargo, Moctezuma insistió en que tomara a su hija, pues él quería tener muchos nietos de “un hombre tan valiente” (Herrera, II, 390; Díaz del Castillo,[13] 192).

Se sabe que Moctezuma tuvo varios hijos[14] y que algunos de ellos murieron en la Noche Triste. Entre los que sobrevivieron está Yotualicahuatzin, el hijo que Moctezuma concibió con Miahuaóchil, su segunda esposa,[15] el cual, en el bautismo se llamó Pedro Moctezuma (Prescott, n. 36, 376; Solís,[16] 249). Según Solís, “concurrió en él la representación de su padre por ser habido en la señora de Tula”, por lo que su descendencia heredó el título nobiliario de condes de Moctezuma y de Tula (Prescott, 249). Con Tezalco la primera esposa legítima con título de reina, Moctezuma tuvo a la princesa Tecuichpotzin que recibió el nombre cristiano de doña Isabel Moctezuma (Clavijero, 363; Gonzalbo Aizpuru, 47).[17] Resulta difícil pensar que esta princesa haya sido la que entregaron a Cortés. Sin embargo, se afirma que ella primero se casó con Atlixcatl, el sucesor al trono de Moctezuma, y después, con los sucesores al trono de ese monarca: Cuitlahuentzin y Cuauhtemoc, de los cuales quedó viuda. Fue amante de Cortés por poco tiempo y entonces se le dio la encomienda de Tacuba (Pedro Carrasco, “Indian-Spanish”: 92). Cortés tuvo con ella una hija (Díaz del Castillo, 520; Sahagún, Historia II, 1829, XLV; Clavijero, 363) y arregló su matrimonio con Alonso de Grado; este murió poco después de su matrimonio con Isabel-Tecuichpotzin Moctezuma. Una vez más viuda, se casó con Pedro Gallego, con quien tuvo un hijo, Juan de Andrade Moctezuma. Por último, de nuevo viuda, se

casó con Juan Cano, encomendero de Macuixochitl (Pedro Carrasco, “Indian-Spanish”, 92-93).

La hermana de Tecuichpotzin e hija de Moctezuma II, doña Leonor de Moctezuma, al quedar viuda de D. Juan Páez, se casó con D. Cristóbal de Valderrama. De su primer matrimonio recibió la encomienda de Ecatepec (en el monte del viento). Su hija, de doña Leonor Valderrama de Moctezuma, se casó con D. Diego Sotelo, quien al morir su suegro, recibió la encomienda de Ecatepec (Carrasco, “Indian-Spanish marriages”, 93).

En relación con las generosas dotes y beneficios que aportaron las indígenas a los españoles, Díaz del Castillo menciona en especial a la cacica[18] Techquihuatzin, la cual se llamó en el bautizo, doña Luisa Techquihuatzin, hija del anciano cacique tlaxcalteca Xicoténcatl;[19] ella fue donada a Pedro de Alvarado, conquistador de Guatemala, con el que contrajo matrimonio (Díaz del Castillo, 124 y 589). De esa unión el conquistador recibió “la mayor parte de Tlaxcala”,[20] muchos valiosos obsequios y “de allí se conservaron las paces” con los tlaxcaltecas, quienes se sumaron a las huestes de Cortés (Díaz del Castillo, 585). Con ella tuvo el conquistador un hijo, don Pedro, y una hija, doña Leonor; esta después se casó con don Francisco de la Cueva, caballero de la Orden de Santiago, gobernador de Guatemala y primo del duque de Alburquerque. Díaz del Castillo dejó consignado que cuando Pedro de Alvarado fue a los Reinos del Perú, había llevado a doña Leonor con gente española; el Viejo falleció en Guatemala, en casa de su hija doña Luisa Xicoténcatl y ésta fue enterrada con los honores que merecía como madre de doña Leonor, esposa del gobernador (Díaz del Castillo, 124, 585-86; Clavijero, 322). Entre las doncellas que obsequiaron los tlaxcaltecas a las huestes de Cortés estaba también la hija del benigno y prudente príncipe Maxixcatzin, la cual en la pila del bautismo recibió el nombre de Elvira; esta fue otorgada al capitán Juan Velázquez de León, quien murió, con su mujer, doña Elvira Maxixcatzin, en la huida de México durante el desastre de la Noche Triste (Clavijero, 322, 366).

Del reino de Tezcoco vemos que una hija del rey Nezahualpillitzin, fue bautizada con el nombre de Ana. Para su boda con el conquistador D. Juan de Cuellar, llevó de dote unas regiones de Acolhuacán.

Doña Francisca Verdugo Ixtlilxóchitl, heredera del gobernante de Teotihuacan y nieta del rey Ixtlilxóchitl de Tezcoco, se casó con el español Juan Grande, descendiente de uno de los pilotos de Cristóbal Colón y de un conquistador. Esta

pareja fueron los abuelos del cronista D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (Orozco, 93).

También ilustra lo anterior lo que explica Betanzos del Inca Yupanqui, quien “había dado ciertas hijas suyas a caciques, señores y otras muchas hijas de señores de su linaje”, a las cuales casó con ellos para “traerlos a su servidumbre y dominios del Cuzco” y hacerlos sus aliados (Betanzos, 110). En el sur del continente, informa Gálvez, la hija del cacique de Angaco en Cuyo, se casó con el hidalgo Juan de Mallea en 1562, aportando al matrimonio “el señorío de Angaco y muchos reales en pepitas de oro de los arenales” (Gálvez, 25).[21] El cacique Kislai proclamó que estaba dispuesto a reconocer la soberanía del rey de España si alguno de los invasores se casaba con una de sus hijas, la que, bautizada, se llamó Juana. Se casó con ella un oficial llamado Gómez Isleño, a quien se le concedió la merced de las tierras desde el Río Quinto, en el límite con Córdoba [Argentina] (Gálvez, 25-26).

Ha quedado en los anales de los chichimecas[22] cómo el rey de México Iztcohuatzin, para evitar entrar en batalla contra su sobrino Nezahualcoyotl, después de disculparse tres veces por su comentario de que el último no merecía ser Chichimecatl Tecuhtli,[23] le envió de obsequio “cierta cantidad de doncellas muy hermosas y de linaje real” (Alva Ixtlilxochitl, Obras I, 318); sin embargo, esto más bien encendió la ira del sobrino, al ver “que por vía de mujeres [el rey mexicano] quería negociar con él”, por lo que, después de hacerles a ellas muchas mercedes, las volvió a enviar con el mensaje a su tío de que él “no era mujer para que le enviaran aquellas Señoras; que le mandara hombres, que era lo que él quería, y que si para tal día (que le señalaba) no salía al campo a pelear, que lo iría a destruir y matar dentro de su propia ciudad”. Así fue cómo los ejércitos de ambos entraron en batalla (Alva Ixtlilxochitl, Obras I, 318-319).

Por otra parte, han sido también consignados momentos en los que las mujeres intervinieron en asuntos del estado. Uno de estos se puede apreciar cuando Nezahualcoyotzin requería ayuda para recuperar el reino de los acolhuas. Su maestro y protector envió a Tecuhxólotl a pedir ayuda a los chalcas, para lo que él se dirigió a la corte del poderoso Toteotzintecuhtli, donde contó a Atoloztzin, esposa de ese soberano, las desventuras del líder acolhua; ella, “afligida y llorosa de los trabajos del príncipe, le prometió que haría todo lo posible para que Toteotzintecuhtli, su marido, diese el favor que se le pedía”. Entonces el señor dio orden de levantar una tarima donde Tecuhxólotl fue atado “de pies y manos a un palo”; un pregonero anunció que si los señores de la provincia querían

socorrer a Nezahualcoyotzin, el embajador quedaría libre, y si no, lo mandaría matar. Los caballeros decidieron aliarse al acolhua, con lo que este príncipe entró triunfante en Tezcoco y recuperó su reino (Alva Ixtlilxochitl, Historia de la nación Chichimeca, 73-75).

En algunas ocasiones, las mujeres participaban activamente en los planes de los mexicanos para hostigar a los pueblos a los que ellos pretendían someter bajo su poder. Un ejemplo de esto se puede ver en la crónica de Tezozomoc, en el pasaje que explica el “enojo y rabia” de los xochimilcas cuando se enteraron de la manera cómo los mexicanos sometieron a los tepanecas y repartieron sus tierras entre los capitanes: después de discutir los xochimilcas de qué manera se podrían defender de ellos, decidieron hacer lo posible para mostrar a los tenochcas[24] su valor. Días después de esta reunión,

las mugeres de los mexicanos yban al mercado de Suchimilco a vender pescado, rranas, axayacatl (moscas del agua salada), yzcahuitle, tecuitlatl [alga lacustre comestible] y otras cosas salidas de la laguna, y patos de todo género. Las yndias mugeres de los suchimilcas, labando muy bien el yzcahuitle [gusano acuático] y guisando los patos, todo muy bien labado limpiamente, [... lo llevaron] al palacio de Tecpan para que lo comiesen los preñcipales. Y comenzándolo a comer estaua muy sabroso, y prosiguiendo su comida, luego hallaron en los basos [jícaras] cabeças como de criaturas y manos y pies de persona y tripas (Tezozomoc – cronista, 100).

Horrorizados los xochimilcas comenzaron a dar voces diciendo que los señores mexicanos eran “malos y peruersos [...], que con estas tales cosas y otras, avasallaron a los tepanecas, azcapuçalcas y Cuyuacan” (100).[25] De este modo decidieron aperibirse para cualquier ataque de los tenochcas. Además, durante la salida de México-Tenochtitlán que emprendieron los españoles, fue una mujer quien los divisó y gritó: “¡Mexicanos, venid todos!, ¡he aquí que salen, he aquí que salen en secreto, vuestros enemigos”; en seguida, del templo de Huitzilopochtli, un hombre dio el mismo aviso, por lo que los mexicanos corrieron al ataque que resultó en la conocida masacre histórica de la “Noche Triste” (Baudot, Códice Florentino, 123).

Hay que tomar en cuenta que el papel de la mujer no quedaba solo en esas formas de colaborar para hostigar a los pueblos o avisar del peligro; con el fin de

iniciar una batalla o una guerra; en realidad iba más allá: en un artículo titulado “The Life and Struggle of Doña Josefa María de Tepoztlán”, Robert Haskett hace una revisión de la capacidad para gobernar que tenían las nativas mexicanas nobles. Con ese fin se basa en la autoridad de estudiosos de ese tema, como Susan D. Gillespie, quien declara que las mujeres tuvieron un papel crucial en la sucesión de la dinastía y la legitimidad política de la misma (101-103). Hace también referencia a La mujer mesoamericana de Silvia Garza Tarazona de González, texto en el que la autora expresa su creencia de que la imagen de Coyolxauhqui, a la cabeza de “400 conejos”, representa un símbolo del liderazgo de la mujer (Haskett “Doña Josefa”, 160-161).[26]

Además, hay que recordar que uno de los cuatro líderes de los nómadas mexicanos era una mujer llamada Chimalma.[27] Agrega Garza Tarazona que en regiones de la meseta central de México y la Huasteca, hay indicios de que las mujeres asumieron puestos de gobernantes o líderes, lo cual parece haber sido una práctica muy extendida. Finalmente, la autora hace referencia a los bajorrelieves descubiertos en la ciudad de México, en los cuales se representa a una mandataria de Colhuacan, ataviada para la guerra, quizás en la conquista de ese estado por los mexicanos bajo el reinado de Moctezuma I Ilhuicamina, conocido por los españoles como Moctezuma I.

Importa consignar aquí el hecho de que la anónima Relación de Michoacán[28] recoge instancias en las que el rey o cazonci saludó a los sacerdotes diciéndoles: “‘madres, seáis bienvenidas’. Pues así era como se dirigía a los sacerdotes de la madre Cuerauaperi” (Relación, 218-220; Relation, 263-264).[29] Este trato a los mandatarios probablemente esté ligado a Ometéotl Moyocoyotzin, el dios dual que habitaba en Omeyocan, el lugar metafísico de la dualidad; como dios supremo reinó más allá de los cielos y del tiempo. Por medio de sus poderes generativos y conceptivos, como ser dual, engendró cuatro hijos y a partir de entonces fue “madre y padre de los dioses”. A lo anterior hay que agregar la tendencia nahua de llamar a sus gobernantes “padres y madres” del pueblo – prosigue Haskett– lo cual significaba que tanto los varones como las mujeres en su función paternal eran necesarios para realizar un liderazgo adecuado. Por ejemplo, ante el rey recién elegido, dice Sahagún, un señor principal lo amonesta y le advierte que si comete faltas, no merecerá “ser madre y padre del reino” (Sahagún II, 1829, 104-105, 230; Zorita, Los señores, 74, 76).

Kellogg recoge también del Códice Florentino lo siguiente: los mexicanos daban a su vínculo maternal y paternal el mismo o bilateral peso; para ellos tanto el

semen del padre como la sangre de la madre eran sustancias necesarias para formar una nueva vida; el semen hacía o completaba la forma de la criatura, mientras que la sangre de ella la fortalecía y animaba. Los bebés heredaban de los padres sus rasgos positivos y negativos, hasta la maldad de ellos. Los recién nacidos pertenecían bilateralmente a los padres y por medio de ellos, a otros parientes, vivos y muertos: los nahuas creían que estos antepasados tenían una presencia en sus vidas ya que su influencia reaparecía en sus descendientes vivos (Kellogg, 165). En el plano político, los mandatarios se describían frecuentemente como los padres y madres metafóricos de sus súbditos, de modo que en esa función paternal, dichos mandatarios los alimentaban, enseñaban y castigaban (Kellogg, 166). Más adelante veremos cómo antes de subir al poder, el futuro jerarca era amonestado para evitar el adulterio, pues si lo cometía, no merecía “ser madre y padre del reino” (Sahagún II, 1829, 104-105, 230; Zorita, *Los señores*, 74, 76).

Asimismo, en el círculo de sus familias los nativos esperaban que el primogénito fuese un guía y proveedor para sus hermanos menores, y de ahí que el vocablo “hermano/hermana” era frecuentemente utilizado como título en ciertos puestos políticos y religiosos, cuya principal función consistía en el cuidado y guía de los jóvenes (Kellogg, 167-68). Sigue Kellogg explicando que la versión mexicana de la casa se refiere a menudo a una unidad multifamiliar o compleja, pues era típico que “dos, tres, o más parejas desposadas compartieran una casa” (169); lo más probable, dice la autora, es que la economía de Tenochtitlán influyese en la composición de la casa (171).

Es de observar que en la región de Topoztlán, según Haskett, la descripción de los líderes como “padres y madres” continuó durante la era colonial (Haskett, 160). El autor echa mano del discurso relacionado con el matrimonio, que implica cierto papel político de las esposas de los mandatarios, el cual está contenido en los Diálogos de Bancroft. El autor sustenta lo anterior basándose en el Códice florentino que menciona, entre otras cualidades, para una buena noble, las siguientes: ser vigorosa, orgullosa, ejemplar, buena administradora, proveedora y valiente (161). Por supuesto, durante la Colonia, cuando una indígena concedida por algún tiempo a un conquistador quedaba embara, fuera como obsequio, sirvienta o esclava, era probable que ella hiciera concesiones para asegurar el futuro de su hijo, dice Wood. Algunos españoles proveían bien a esos niños, aunque no tanto como a sus legítimos hijos; a las hijas les daban substanciales dotes y las casaban con otros españoles (Wood, *Sexual Violation*, 24).[30] Esto se puede apreciar en la dote que Cortés dejó a sus tres hijas, a

quienes, según Díaz del Castillo, “desde niñas les dio buenos indios, que fueron unos pueblos que se dicen Chinanta” (514); además, a una de ellas, llamada doña Catalina Pizarro, hija de una indígena de Cuba, para casarla con un hijo del adelantado Francisco de Garay, le dio de dote “gran cantidad de pesos de oro y que Garay fuese a poblar el río de Palmas, y que Cortés le diese todo lo que hubiese menester para la poblazón y pacificación de aquella provincia y aún le prometió que le daría capitanes y soldados de los suyos para que con ellos se descuidase en las guerras que hubiese” (Díaz del Castillo, 372). En 1528 un soldado de Cortés consignó en su testamento que “dejaba 50 pesos de oro como dote a su hija natural, tenida con la india Beatriz y la recomendación de que la lleven a Castilla con su madre” (Aizpuru, Mujeres, 45, n. 8). El cirujano maese Francisco, consignó en su testamento que “dejaba 150 pesos a su esposa legítima y 100 a su hija natural y a la madre de ella (Aizpuru, Mujeres, 45, n. 9). En cambio, explica Aizpuru, el intérprete de Cortés, Jerónimo de Aguilar, “nunca mencionó a su esposa maya, aunque las crónicas indígenas se refieren a ella” (Mujeres, 46).

Esta interpretación difícilmente se puede aplicar a las esclavas que los tlaxcaltecas entregaron a Cortés para su servicio; según Muñoz Camargo, ellas eran “más de trescientas mujeres hermosas [...] muy bien ataviadas” y que estaban condenadas a morir en la piedra del sacrificio “por excesos y delitos que habían cometido contra [...] las] leyes y fueros” nahuas. Cortés las aceptó con la condición de que sirviesen a Malintzin, pues comprendió que los nativos “sienten mucho [...] cuando no les reciben los presentes que dan [...] porque dicen que es sospecha de enemistad y de poco amor y poca confianza del dante y del que presenta la cosa, que así se usaba entre ellos” (Muñoz Camargo, 191). El cronista cuenta que esas mujeres lloraban su desventura, pues temían ser sacrificadas y ser comidas por los cristianos; sin embargo, más adelante,

viendo que algunas se hallaban bien con los españoles, los propios Caciques y principales daban sus hijas propias con el propósito de que si acaso algunas se empreñasen, quedase entre ellos generación de hombres tan valientes y temidos[31] y así fue que el buen Xicoténcatl dio una hija suya hermosa y de buen parecer a D. Pedro de Alvarado por mujer, que se llamó Doña María Luisa Tecuehuatzin, porque en su gentilidad no había más matrimonio que el que se contraía por voluntad de los padres (Muñoz Camargo, 192; Díaz del Castillo, 124).[32]

Siguiendo esta línea de pensamiento e interpretación, observamos a lo largo de las crónicas que durante los momentos de peligro o de guerras, las diversas comunidades indígenas trataban de proteger y poner a salvo a mujeres y niños, pues la supervivencia de las tribus y clanes dependía de esa protección que siempre ha respondido al “instinto” biológico de preservar y mantener la vida. En los últimos momentos críticos de los mexicanos durante el reinado de Cuahutémoc (Águila-que-Cae),[33] el último rey azteca, las gentes de Xochimilco no solo no acudieron en su ayuda para enfrentar los ejércitos españoles, sino también se dedicaron a atracar a la gente: “se fueron a robar a las mujeres queridas, y a los niños pequeños, y a las viejas mujeres respetables. Enseguida, a algunos de ellos los mataron” y a otros se los llevaron en barcas. Por su parte, los mexicanos vengaron la traición de los de Xochimilco y los aniquilaron, pero “no se llevaron a ninguna de las mujeres queridas” de Xochimilco. Al comprobar los mexicanos que era inminente el ataque de los españoles, “fueron trasladadas las mujeres queridas, las ancianas respetables y los jóvenes núbiles. Todos los demás fueron muertos. No se salvó nadie” (Códice Florentino en Baudot, Relatos, 152-155).

En contraste, en otras culturas indígenas, por ejemplo, la inca, en la que durante las crueles guerras se les daba muerte hasta a las mujeres y a los niños; esto se vio en la derrota del Inca Huáscar y sus ejércitos, pues los generales de Atahualpa, según fray Martín de Murúa,[34] no contentos con haber matado a un sinnúmero de gentes, hicieron que se reunieran “todas las mugeres de Huáscar, así preñadas como paridas, y las demás criadas y queridas suyas, con sus hijos y todos los criados dél y dellas, sin faltar ninguno”. Todos salieron del Cuzco rumbo a Chuqui Pampa, donde, ante el Inca Huáscar se les mató como

si entre las manças ouejas se empezara a hacer carnicería, y allí mataron ochenta y tantos hijos e hijas de Huáscar Ynga [...]. Entre ellos, mataron a vna hermana y manceba de Huáscar, llamada Coya Miro, la qual tenía a vn hijo y una hija suya, [...] y también murió allí Chimpo Çiça, hermana suya (Murúa, Historia general, I, 168-69).

Murúa continúa relatando que de esa matanza se salvaron algunas mancebas del Inca Huáscar “porque no estauan preñadas ni paridas” y, por ser hermosas, las dejaron para Atahualpa.[35] A las otras, “que eran hijas de pobres [...] las mataron con exquisitos modos y géneros de muertes, abriéndoles los vientres y

pechos, porque no quedase rastro de generación de Huáscar” (I, 169). Con ese fin también quemaron el cuerpo momificado de Tupa Ynga Yupanqui, por ser padre de Rahua Ocllo, madre del Inca Huáscar, y abuelo del mismo. Además, mataron “un infinito número de mamaconas”, las cuales cuidaban de él; también se les dio muerte a “mill criados y casi mill nietos y visnietos y descendientes” de él. Por último, con Huáscar murieron su madre Rahua Ocllo y su esposa, Chiqui Huipa en Antamarca (Murúa, I, 170-171 y 180-181). A partir de entonces, y con la llegada de los españoles, terminó el linaje de los Incas.

En contraste con los incas, a la llegada de los españoles los nahuas mantuvieron en algunas provincias ciertos privilegios, pues no solo respetaron el sistema político, sino también “reforzaron la autoridad de los mandatarios tradicionales y los incorporaron en su plan de aculturación, explotación económica, conversión religiosa y el implemento del sistema de beneficencia y resolución de conflictos” (Spores, 187). Esto se puede observar en Oaxaca, donde según Spores, cuando llegaron los conquistadores en 1520 hallaron que en esa región mixteca había una constelación de cacicazgos que se extendían de Puebla hasta la costa del Pacífico y del Valle occidental de Oaxaca hasta Guerrero. El sistema hereditario había otorgado igual poder y propiedad a las mujeres y a los hombres de la realeza a partir del año 1000 D.C. Aunque eran tributarios de los acolhuas, en su sistema de gobierno gozaban de gran libertad. Bajo el dominio hispano, las cortes y los administradores reconocieron la institución del cacicazgo mixteca de los “señores naturales”. Así, por vía del matrimonio y conquistas militares las cacicas mantuvieron su poderío, posición y riquezas hasta mediados del siglo xviii. El autor sigue informando que las cacicas “continuaron ocupando posiciones de importancia hasta mediados del siglo xix” al norte de Oaxaca y menciona a tres: Ana de Sosa de Tututepec, Catalina de Peralta de Teposcolula y María de Saavedra de Tlaxiaco-Achiutla (Spores, 188). Les dedicaremos un amplio espacio a estas tres cacicas en el apartado 1.2. Vestigios matriarcales en algunas comunidades prehispánicas de este libro, el cual viene a continuación.

1.2. Vestigios matriarcales en algunas comunidades prehispánicas

La mayoría de las sociedades prehispánicas, tal como fueron interpretadas y transmitidas a la posteridad, mantuvieron un predominio de costumbres de

carácter patriarcal. Esto se puede apreciar en especial entre incas, aztecas, mayas y otros grupos aborígenes que durante los últimos tiempos de su soberanía fueron adquiriendo estructuras de poder, las cuales propiciaban la supremacía de los hombres. Así, poco a poco, conforme se efectuaban las guerras expansionistas de los imperios indígenas, se fue excluyendo a las mujeres del ámbito del trabajo, política, religión, economía, cultura e instituciones militares; y para sustentar dicha exclusión, se les atribuyeron defectos que las devaluaban a ellas y lo femenino, con el fin de sobrevalorar a los hombres y lo masculino. La presencia de los españoles en el Nuevo Mundo remachó dicha tendencia y acabó del todo, en la mayoría de las comunidades indígenas, con el paralelismo interdependiente de los géneros, que explicaré más adelante.

La antropóloga Laurette Séjourné dedica parte de sus investigaciones a seguir la pista a los vestigios matriarcales que se observan en algunas comunidades nativas del Nuevo Mundo, como el hecho de que “el hombre no se avergüenza de hacer las tareas juzgadas en otras partes como indignas del sexo fuerte” (Séjourné, 148). Una de las pruebas, a su entender, se puede apreciar en lo que ocurría en Ecuador y en los alrededores del Cuzco, donde, según Cieza de León, las mujeres labraban los campos y beneficiaban las tierras y las mieses, y los maridos hilaban, tejían y se ocupaban en hacer ropas (Séjourné, 148-149). Además, hay que tomar en cuenta lo que fray Bartolomé dice de los hombres que no eran “para mujeres” o habían perdido su virilidad, los cuales usaban “vestidos femíneos, para dar noticia de su defecto, pues se habían de ocupar en hacer las haciendas y ejercicios de mujeres” (Las Casas, IV, 371).

En muchos aspectos, los chorotegas o manges[36] de la Gran Nicoya, actual región de Costa Rica, pero de Nicaragua en tiempos de la Conquista hasta 1824, [37] se destacaron por transgredir las estructuras del poderío azteca, por lo que se prestan como ejemplo de lo que podrían haber sido vestigios de un muy lejano matriarcado. Por mandato del gobernador Pedrarias Dávila, fray Francisco de Bobadilla efectuó una entrevista a los nativos de Nicaragua durante el tiempo que pasó en esa región indoctrinándolos; dicha entrevista la reprodujo Gonzalo Fernández de Oviedo[38] en su Historia general y natural de las Indias, en la cual se pueden apreciar los muchos privilegios que tenían las mujeres chorotegas (Fernández de Oviedo, IV, 367-381). Empecemos por señalar que en la sociedad chorotega algunos padres llevaban a sus hijas vírgenes al cacique y hasta le suplicaban que las desflorara; esto lo hacían “para las honrar a ellas e a sus parientes, e luego se casaban con ellas de mejor voluntad los otros indios” (Fernández de Oviedo, IV, 417).

A lo anterior hay que agregar que el prostíbulo ocupaba un lugar muy especial en el mercado y las mujeres ejercían su “profesión” por la suma de diez granos de cacao por cliente –recordar que el cacao fue una de las primeras monedas de Mesoamérica–. Cuenta Fernández de Oviedo que esas mancebías tenían sus “madres” o alcahuetas, las cuales “les alquila[ba]n la botica e les da[ba]n de comer por un tanto. E [...tenían] sus rufianes, no para darles ellas nada, sino para que las acompañen e sirvan” (Fernández de Oviedo IV, 364, 377 y 421-422). Para los chorotegas era tan importante la dote que las mujeres llevaban al matrimonio, que para obtenerla, algunas se dedicaban a la prostitución, oficio respetable en esa sociedad (Fernández de Oviedo, IV, 364).[39] Cuando estas prostitutas querían retirarse de esa ocupación, u optaban por casarse, su padre les obsequiaba una parcela de sus tierras; entonces la joven reunía a sus clientes o enamorados para anunciarles que quería contraer nupcias con uno de ellos; a continuación les pedía a cada uno que le construyeran una casa en el terreno que le había obsequiado su padre, para lo que les encargaba aportar los materiales de construcción y los manjares que se iban a servir para celebrar la boda. “¡Cuánto se excedía cada uno de ellos en dádivas! Le ofrendaba este los más finos troncos de madera; aquél, las cañas más flexibles; ése, hojas de palma de las mejores; y el otro, barro escogido; y para los festejos le brindaban pescado, ciervos, puercos y maíz. ¡Ni qué decir del primor y esmero que todos y cada uno ponían en la construcción para demostrarle a la mujer lo que ella significaba para ellos! Ella los miraba hacer y muy zorrita, no soltaba prenda acerca del preferido de su corazón”. Una vez terminado el palenque, la joven anunciaba en ceremonia pública quién era el escogido. Fernández de Oviedo, quien participó en la colonización de esos pueblos, cuenta que los pretendientes “tienen por mucha honra quedar con la mujer habida de esta manera, e que él sea escogido e los competidores desechados” (Fernández de Oviedo, IV, 422).

El día de la boda o “sentencia libidinosa” –como la llamó Fernández de Oviedo– parientes y amigos la celebraban con una abundante cena. Terminada esta, la novia se levantaba para anunciar que ya era hora de irse a dormir con su marido; en seguida agradecía a los pretendientes el esmero con el que construyeron su palenque y agregaba “que ella se quisiera hacer tantas mujeres, que a cada uno dellos pudiera dar la suya, e que en el tiempo pasado ya habían visto su buena voluntad e obra con que los había contentado, e que ya no había de ser sino de un hombre, ‘e quiero que sea aqueste’; e diciendo aquesto, tómale de la mano y éntrese con él donde han de dormir”. Los que quedaban, bailaban, cantaban y bebían hasta caer borrachos. A partir de ese momento, ella cumplía como muy buena y fiel esposa (Fernández de Oviedo, IV, 422).[40]

Algunos de esos pretendientes aceptaban la derrota, pero ocurría a veces que uno o varios de ellos amanecían ahorcados. Lo interesante es que el cronista general de Indias comenta irónicamente que “aunque las ánimas de tales ahorcados se pierden, [...] el cuerpo no lo dejan perder, si no que renuevan con la carne de él su boda y convites” (Fernández de Oviedo, IV, 422).

Además, en los “areitos” (así llamaban los cronistas los bailes y cantos indígenas) participaban igualmente hombres y mujeres chorotegas delante de los templos en la plaza principal, alrededor del montículo del sacrificio; ellas, “asidas de las manos, e otras de los brazos, e los hombres en torno dellas, más afuera”; en el espacio entre ellos y ellas andaban otros repartiendo bebidas a los danzantes; estos tomaban su “vino” (la chicha) sin perder el ritmo. Aquel día las mujeres estrenaban un par de gutaras o sandalias; recordar que los incas, en el momento en el que el novio le ponía a su prometida el calzado u ojeta en el pie, la boda quedaba consagrada. El zapato en las danzas chorotegas era muy significativo si se interpreta con Cirlot como símbolo del sexo femenino y de las bajas, humildes y ruines cosas naturales (Cirlot, 469); en este caso, obsérvese que mientras la ojeta es un objeto pasivo en la cultura incaica porque la mujer se somete al hombre por los vínculos del matrimonio, en la cultura chorotega, es un objeto activo en los pies de las mujeres que pisotean con ritmo ritual la tierra como un acto de protesta subversiva. Subraya esta interpretación lo que sigue: después de cuatro horas o más de mantener ese compás, sacaban a uno de ellos, mujer u hombre, para sacrificarlos al sol arrancándole el corazón y cortándole la cabeza; a otros cuatro o cinco los sacrificaban también, pero su sangre no la ofrecían al sol, sino a los ídolos. Los cadáveres los echaban a rodar por el montículo, para ser “recogidos e después comidos por manjar sancto e muy presciado” (Fernández de Oviedo, IV, 417).

Terminada la danza y los sacrificios rituales de algunos de los bailarines, todas las mujeres dan una grito muy grande y se van huyendo al monte [...] contra la voluntad de sus maridos e parientes, de donde las toman a unas con ruegos, e a otras con promesas e dádivas, e a otras que han menester más duro freno, a palos o atándolas por algún día [...]; e a la que más lejos toman, aquélla es más alabada e tenida en más (Fernández de Oviedo, IV, 418).

Bien podría interpretarse con Lévi-Strauss que esta algazara o “guirigay” en todas las latitudes es signo y complot de una ruptura del orden, ruptura entendida como matrimonios desavenidos, eclipses, sacrificios, guerras, motines, etcétera (Lévi-Strauss interpretado por Fages, 114). De acuerdo con esto se podría

descifrar la gritería y huida de las mujeres como una protesta contra el régimen patriarcal que imponía guerras y horrendos sacrificios humanos.

Una vez casadas, en general las mujeres chorotegas no querían tener hijos para no estropear su belleza. Contrariamente a la costumbre de los aztecas, el aborto era muy corriente entre los chorotegas, siempre que lo aprobara el marido.

Vale mencionar que el mercado o tianguetz, era administrado y atendido solo por las mujeres, quienes vendían “esclavos, oro, mantas, maíz, pescado, conejo e caza de muchas aves, e todo lo demás” (Fernández de Oviedo, Historia, IV, 379). A ningún hombre de la comunidad se le permitía la entrada, excepto a los mancebos que no habían conocido mujer, a los hombres de otros pueblos y a forasteros aliados (Fernández de Oviedo, Historia, IV, 379). Puesto que las mujeres chorotegas se cuidaban del trueque y trato de las mercancías, los hombres debían proveer los productos de su quehacer cotidiano, a saber, labranza, caza o pesca; pero antes que el marido saliera a cumplir con esas actividades, tenía que dejar barrida la casa y encendido el fuego (Fernández de Oviedo, Historia, IV, 366). Por todo lo anterior, los nicaraos, vecinos de los chorotegas, haciendo alarde de que eran “muy señores de sus mujeres” a las que mandaban y tenían sujetas a su voluntad, les echaban en cara a los feroces y valientes guerreros chorotegas, ser “mandados e sujetos a la voluntad e querer de sus mujeres” (Fernández de Oviedo, IV, 385).[41]

Además de los chorotegas, existen signos en otros grupos etnohistóricos que sugieren la presencia de lejanos matriarcados en la geografía del Nuevo Mundo. Por ejemplo, Fernández de Oviedo informa que las mujeres del Golfo de Urabá, en Castilla del Oro, “van a las batallas con sus maridos, e también, cuando son señoras de la tierra e mandan e capitanean su gente”, las llevan en andas, al igual que los mandatarios, por una o dos docenas de indios (Fernández de Oviedo, Historia, III, 313).

Asimismo, Séjourné reporta que han quedado en otros grupos indígenas supervivencias de algunas costumbres que practicaban los antiguos chorotegas, en especial, la de la presencia dominante de las mujeres en los tianguetz o mercados. La antropóloga lo experimentó en Tehuantepec, donde todavía, en 1978 (fecha de publicación de su libro), “sería extraordinario encontrar a un hombre del lugar en el mercado [...]. Es evidente que solo las mujeres venden en los mercados; los [...] hombres que allí se ven provienen de afuera” (Séjourné, 148). Los lugareños pacientemente “esperan en el exterior de la cerca que lo

rodea, que alguna mujer quiera llevarles lo que piden” (Séjourné, 148). Ninguno de ellos se atrevería a instalar un puesto en esos tianguetz, pues las mujeres lo echarían en seguida con burlas y desprecios. En el pueblo de San Mateo del Mar de esa región, como vimos antes entre los chorotegas, son los varones los que realizan ciertas tareas atribuidas por tradición a la mujer; cuenta Séjourné que en la vivienda en la que fue acogida como huésped, mientras la esposa reinaba en el mercado, el marido “lavaba la hamaca que fue destinada [para ella como invitada], cuidaba del fuego del hogar y cosía alegremente a máquina los huipiles” (Séjourné, 148-49).[42]

Conviene destacar que a lo largo de la geografía precolombina hubo regiones en las que persistía una conducta matrilineal. En el lecho de muerte, por ejemplo, según Anton, el testamento oral del marido generalmente no dejaba nada a la esposa y en cambio favorecía a sus hermanos o a los hijos varones de una hermana (38). En el Nuevo Reino de Granada (Colombia) “en ninguna manera heredan los hijos [del testador], sino los hermanos, y a falta de éstos, sus sobrinos; de manera que totalmente son excluidos los hijos de la herencia” (Oviedo III, 123). Se puede observar el caso más destacado en el imperio incaico, en el que prevaleció un sistema patriarcal militarizado. Pese a que bajo ese poderío la mujer era un objeto al servicio del Estado, existió entre los señores principales la supremacía de la herencia materna, sobre todo en las costas del Pacífico, donde, según Cieza de León, citado por Séjourné, “los herederos de un señor son primero la esposa, después el hijo de la hermana”. También en Ecuador, “es el hijo de la hermana el heredero”, según López de Gómara[43] (Séjourné, Antiguas culturas, 145). En lo que toca a los mayas, Anton afirma que en lejanos tiempos se descubrieron vestigios de un antiguo matriarcado. En Yucatán; por ejemplo, se le asignaba el primer lugar al nombre del clan de la madre, mientras que al clan del padre se le concedió ese privilegio poco antes de la llegada de los españoles (28).

En Quisqueya (La Española), al testar los caciques:

dejan heredero del reino al primogénito de la hermana mayor, si lo hay; en su defecto, al de la segunda, y si esta no tiene hijos, al de la tercera, por estimar que hay certidumbre de que esa descendencia procede de su sangre. En cambio, no consideran legítimos a los hijos de sus mujeres. Cuando faltan los de las hermanas, pasa el reino a los hermanos, y si estos no viven, a sus hijos; de no haberlos, nombran por heredero al que esté más reputado en toda la isla como el más poderoso, para que defienda a sus súbditos de sus enemigos inveterados”

(Anglería, I, 371).[44]

El cronista Alva Ixtlilxóchtli reitera la idea de que los toltecas practicaban la monogamia (Ixtlilxóchtli, Historia, 35) “y en muriéndose [las esposas, los viudos] no se podían casar, guardaban castidad hasta que morían, y las mujeres, si morían sus maridos antes que ellas, heredaban el reino, y en muriendo ellas, sus hijos legítimos, y ni más ni menos no podían casarse otra vez así como sus maridos”. En cambio, aunque los plebeyos o macehuales practicaban la monogamia, “podían casarse segunda y tercera vez” (Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 41).

En relación con los nahuas, Zorita explica que la sucesión de los señores supremos se realizaba de diferentes maneras en las diversas regiones. En México, Tezcoco, Tacuba y Tlaxcala, por ejemplo, se realizaba de la misma manera. No obstante, lo común era la sucesión “por sangre y línea recta de padres a hijos. No sucedían hijas, sino el hijo mayor habido en la mujer más principal”. Si el hijo mayor no mostraba capacidad para gobernar, el padre escogía al otro, tomando en cuenta siempre a los hijos de la esposa. Si solo tenía hijas y alguna de ellas tenía hijos, uno de estos era nombrado; pero a falta total de sucesor, eran los principales de su señorío los que elegían al futuro señor. En algunas partes, sobre todo en el señorío de México, “sucedió los hermanos, aunque hubiese hijos” y de ellos, seguían los hijos (Zorita, Los señores, 11-14).

En el reino de Tezcoco la sucesión del trono pasaba directamente a los hijos del monarca, según Durán lo consigna en su crónica, en relación con los sucesores de Nezahualpilli.[45] Sin embargo, Baudot aclara que en ese caso, en realidad Moctezuma “impuso la elección de Cacamatzin, hijo natural de Nezahualpilli y de la princesa de Xilomenco que era la propia hermana de Moctezuma”; esto se hizo contra la voluntad de Ixtlilxóchtli, hijo legítimo del difunto rey, quien se levantó en armas (Baudot, Relatos, n. 12, 328; Clavijero, 145-146). Sin embargo, se sabe que entre los toltecas figuró la reina Xiuhtzaltzin, a la que Alva Ixtlilxóchtli la llama Xiuhtlaltzin (Obras, I, 272), esposa y sucesora del rey tolteca Mitl; a esta, la penúltima que ocupó el trono tolteca, “habiendo muerto a los cuatro años de su reinado, le substituyó la nobleza” durante 48 años, pues la ley imponía que todo monarca había de gobernar solo durante 52 años (un siglo tolteca). Si moría antes, quedaba gobernando la nobleza; y si cumplía ese lapso en el trono, cedía el gobierno a otro monarca (Clavijero, 49; Alva Ixtlilxóchtli,

Obras, I, 272, 398, 419).

Para la sucesión al trono, los Incas buscaban un heredero que fuera valiente, prudente para regir, y que continuara las conquistas para ensanchar su poderío. Al sucesor entonces lo escogían, primero, entre los hijos legítimos; después entre los bastardos, y si no lo había con esos requisitos, no pasaba el estado a manos del hijo del hermano, “antes al hijo de la hermana, que deste preferían, diciendo que este era más sierto heredero y sobrino que el hijo del hermano”, pues lo había parido la cuñada (Murúa, Historia general, II, 65). Casos como los anteriores llevan a la antropóloga Séjourné a afirmar lo siguiente: “la supervivencia del conjunto cultural centrado en la filiación femenina no se observa más que en los países colindantes con el Pacífico, por lo que se puede pensar que su lugar de origen sea la región del actual Perú” (Séjourné, Antiguas culturas, 148-149).

Felizmente, en la actualidad la investigación relacionada con temas como el de la mujer prehispánica no se entretiene solo en la etnohistoria oficial de las crónicas, pues ya se sabe que existe otro tipo de documentos relacionados con la Colonia, los cuales contienen datos muy importantes y reveladores sobre diversos temas. Por ejemplo, la información contenida en el ensayo titulado “Mixteca Cacicas” lo desarrolló Ronald Spores basándose en documentos de varios archivos contenidos en diversas instituciones coloniales en México. Este ensayo sustenta más la teoría de Séjourné, al suministrar evidencia de la abundancia y riqueza de cacicas que durante la Colonia predominó en esa geografía. Entre dichas cacicas se destacan, según Spores, Ana de Sosa, Catalina de Peralta y María de Saavedra.

La primera gobernanta mixteca, Ana de Sosa, fue la cacica de Tututepec, una de las comarcas más fértiles de Mesoamérica, la cual abarcaba desde el Istmo de Tehuantepec hasta la frontera entre Oaxaca y el actual estado de Guerrero. “Al morir el señor de Tututepec, el título pasó a su hijo, quien optó por el nombre de Pedro de Alvarado. Cuando este murió, cerca de 1550, Ana, [su esposa,] quedó de cacica de la provincia de Tututepec, [...] hasta que cerca de 1570 el título pasó a manos de su hijo, Melchor de Alvarado” (Spores, 188). Ella tenía extenso número de bienes muebles e inmuebles; Spores explica que “solo las posesiones de Hernán Cortés en el Valle de Oaxaca y de Tehuantepec, excedían las de Ana de Sosa. [...] Sin duda alguna, a mediados del siglo xvi Ana de Sosa era la mujer más rica y poderosa, nativa o española, en el sur de Nueva España” (Spores, 188-89). “En 1601 Isabel de Alvarado, una nieta de Ana Sosa, fue confirmada

cacica de Tututepec y Juquila por el virrey y la audiencia de Nueva España” (Spores, 189).

La segunda cacica de Oaxaca fue Catalina de Peralta, quien en 1559 recibió el título real de cacica de Teposcolula después de un largo pleito legal contra Felipe de Austria de la familia poderosa de Tilantongo. Catalina pudo sustanciar su demanda al título de hija de la hermana de Pedro de Osorio y la parienta más cercana a su tío. Más tarde ella demostró que era la nieta de los gobernantes de Tecpantecuhitli y señora de Ozomasuchitl. Teposcolula era la capital administrativa de la Mixteca y un importante cacicazgo, tanto antes como durante la Conquista de Nueva España (Spores, 190). El precio legal declarado de los bienes de Catalina “abarcaba casas, joyas, tierras y huertas y era de seis mil pesos de oro de minas y mucho más” enorme suma para aquellos tiempos (Spores, 189-190. Las cursivas son del autor). Esta cacica pasó su vida defendiendo su herencia, pero sufrió el mismo destino de su predecesora en Teposcolula, al morir estéril y sin herederos, por lo que a finales del siglo xvi ese título recayó en un noble primo suyo (Spores, 190).

Otra de las poderosas cacicas de la región mixteca fue doña María de Saavedra, en 1573, recibió el cacicazgo de Achiutla y Tlaxiaco, dos de los más grandes y ricos patrimonios nativos, los cuales heredó de su padre, don Felipe de Saavedra; con el fin de que doña María recibiera ese título, su padre impuso en su testamento la orden de que su hija debía casarse con su primo, el hijo de la hermana de él, doña Isabel de Rojas (Spores, 190-191). En 1587 doña María de Saavedra contrajo matrimonio con su primo hermano, don Francisco de Guzmán, hijo del cacique de Yanhuitlan, Gabriel Guzmán y doña Isabel de Rojas de Tlaxiaco-Achiutla. Recordar que los mixtecas practicaban la endogamia, por lo que era común para ellos el matrimonio entre primos durante la época prehispánica y la Colonia (Spores, 191). Una vez cumplió con los requisitos impuestos en el testamento de su padre, sus tierras y posesiones “eran las más extensas y valiosas, pertenecientes a un solo individuo en la provincia de Tlaxiaco a mediados del siglo xvi” (Spores, 191). Además de esas cacicas, Spores menciona otras mixtecas menos poderosas que las de Tlaxiaco, Yanhuitlan y Teposcolula.

Lo importante es que algunos de esos cacicazgos siguieron siendo gobernados por mujeres, según Spores, hasta el siglo xviii y otros continuaron hasta principios del xix; ese fue el caso de doña Pascuaza Feliciano de Rojas, descendiente de doña Juana de Rojas, cacica de Santo Tomás Ocotepec, Santa

Cruz Nundaco y otras comunidades mixtecas (Spores, 193). Más avanzada la Colonia, las mujeres mixtecas perdían sus privilegios y títulos, los cuales eran reñidos por sus propias vecinas, comunidades, caciques, la orden de frailes dominicos, y hasta españoles, mestizos e indios. “Doña Pascuaza tuvo que defender sus derechos en varias ocasiones, de modo que sus herederos continuaron en posesión de sus tierras hasta muy entrado el período posrevolucionario” (Spores, 193-194). Todas esas cacicas mixtecas eran miembros de la misma casta endogámica y estaban relacionadas a través del matrimonio o por vínculos familiares. De acuerdo con Spores, “las cacicas fueron activas e influyentes en la vida social, económica y política y representaron un importante papel en la formación de la sociedad colonial mixteca” (Spores, 195).

Además, vale tomar en cuenta que Fernández de Oviedo ofrece varios datos de mujeres indígenas que “viven en repúblicas e son señoras sobre sí, a imitación de las Amazonas” (Historia, II, 419; IV, 282-283). Así, a lo largo de su crónica suministró datos de que unos conquistadores, bajo el mando de Jerónimo Dortal, hallaron en tierra firme “pueblos, donde las mujeres [...eran] reinas o cacicas e señoras absolutas, e manda[ba]n e goberna[ba]n, e no sus maridos, aunque los ten[í]an” (Fernández de Oviedo, Historia, I, 192). Nuño Guzmán y sus huestes, conquistadores de Nueva Galicia (Jalisco), “tuvieron nuevas de una población de mujeres, e luego nuestros españoles las comenzaron a llamar amazonas”[46] (Fernández de Oviedo, I, 192). Gonzalo López, maestro de campo de Nuño Guzmán, con permiso de este para explorar la región tuvo la oportunidad de entrar con su tropa en el pueblo llamado Çiguatán o Ciguatlam, vocablo que quiere decir “Pueblo de Mujeres”.

[Ellas] diéronles muy bien de comer e todo lo nescesario de lo que tenían. Aquella república es de mill casas y muy bien ordenada; e súpuse, dellas mismas, que los mancebos de la comarca vienen de su cibdad cuatro meses del año a dormir con ellas, e aquel tiempo se casan con ellos de prestado e no por más tiempo, sin ocuparse en más de las servir e contentar en lo que ellas les mandan que hagan de día en el pueblo o en el campo. [...] E cumplido el tiempo que es dicho, ellos todos se van a sus tierras [...]. Y si quedan esas mujeres preñadas, después que han parido, envían los hijos a sus padres para que los críen [...]; e si paren hijas, retiénenlas consigo, e criánlas para aumentación de su república (Oviedo, Historia I, 192-193; IV, 282-84; López de Mariscal, 40).[47]

También Fernández de Oviedo menciona que el gobernador Jerónimo de Dortal y sus acompañantes hallaron “en muchas partes, pueblos donde las mujeres eran reinas o cacicas e señoras absolutas, e manda[ba]n e gob[ernab]an, e no sus maridos, aunque los [...tuviesen]; y en especial una, llamada Orocomay, que la obedescen más de treinta leguas en torno de su pueblo” (Oviedo, Historia I, 192; López de Mariscal, 39). Ella solo se hacía servir de mujeres y en su pueblo no vivían hombres, salvo los que ella misma llamaba para realizar trabajos o enviarlos a la guerra (Oviedo, Historia I, 192; II, 419; IV, 282-284; V, 241; López de Mariscal, 39). La tierra de esta reina es fértil “e de muy buenas aguas e de mucho maíz y yuca e otros mantenimientos” (Oviedo, Historia II, 419).

Asimismo se tuvieron noticias del capitán Francisco de Orellana y los descubridores que navegaban con él, que la cacica Conori gobernaba en Tierra Firme, en Quito (entre el río Marañón y el Río de la Plata o Paraguanazú), un territorio de más de trescientas leguas “pobladas de mujeres, sin tener hombres consigo. [... Conori era] muy obedescida e acatada e temida en sus reinos e fuera de ellos, en los que le [eran] comarcas. E t[enía] sujetas muchas provincias que la obedesc[ía]n e t[enía]n por señora”. Fernández de Oviedo explicó que era tanto el poderío de esta monarca, que le rendían obediencia y tributo grandes señores de las comarcas aledañas, de los cuales el cronista hasta suministró los siguientes nombres: Rapio, Toronoy, Yaguarayo, Topayo, Cuenyuco, Chipayo y Yaguayo. Estos príncipes, explica Oviedo, eran “grandes señores e señorea[ba]n mucha tierra” (Historia, V, 241-242; López de Mariscal, 42).[48]

Es probable que este encuentro con regiones pobladas y gobernadas por mujeres haya dado pie a las noticias de que en el Nuevo Mundo había Amazonas. Ya vimos que Fernández de Oviedo recogió en sus crónicas rumores de pueblos habitados y gobernados por ellas en las costas de Venezuela, Colombia, Quito y México (Historia III, 42-43 y V, 241-42).[49] Además, en junio de 1542, fray Gaspar de Carvajal consignó que él y quienes lo acompañaban vieron a las Amazonas luchando como capitanas al frente de un batallón de hombres indígenas. Ellas peleaban tan valientemente que los hombres bajo su mando no se atrevían a rendirse y aquellos que intentaban retirarse, los mataban ahí mismo, ante los españoles (Francesca Miller: *Latin American Women*, 16). A lo anterior habría que agregar la relación de Joan de Sámanos en la que el autor describe el “pueblo de las Amazonas” como un lugar exuberante y próspero, según dejó consignado López de Mariscal (39). No obstante, es obvio que el cronista oficial pone en tela de juicio el que en realidad fueran Amazonas las que vivían en esos pueblos de mujeres, explicándolo como sigue:

los cristianos las comenzaron a llamar amazonas, sin lo ser; porque aquellas que los antiguos llamaron amazonas, fue porque para ejercitar el arco y las flechas, seyendo niñas, les cortaban o quemaban la teta izquierda, e no les crecía, e dejaban la derecha para que pudiesen criar la hija que pariesen [... así pues, en griego,] amazona quiere decir sin teta [a significa “sin” y masón, denota “teta”] (Oviedo, Historia II, 330; III, 123. La cursiva es del autor).

López de Mariscal observa que desde los primeros momentos del descubrimiento del Nuevo Mundo “se percibe, a través de los ojos de los narradores, que la mujer tiene en esta sociedad un papel de igualdad con respecto del hombre. No se ve en ellas una relación de sumisión ni mucho menos de subordinación cuando los cronistas describen hábitos y costumbres de los indígenas” (López de Mariscal, 44). Más adelante, la autora comenta que Colón se dio cuenta muy pronto del importante papel que las mujeres representaban como “figuras de control dentro de su propio grupo social” y de las posibilidades que ellas podían brindarle para lograr la cooperación de los indígenas; es por eso que para que los seis prisioneros que llevaba Colón a España se comportasen bien, los hizo acompañar de siete mujeres y tres niños (López de Mariscal, 44).

Tuvo también la mujer una participación firme y segura en el mandato, pues se sabe, por ejemplo, que durante la Colonia los caciques de Salamanca (Venezuela) se sublevaron contra Francisco Infante y Garci-González, instigados por “una vieja, llamada Apacuane, madre del Cacique Guasema, grande hechicera, y arbolaria” (Oviedo y Baños, 550). En su ensayo sobre “Women and Crime in Colonial Oaxaca” Lisa Mary Sousa revisa expedientes criminales en los que algunas mujeres mixtecas y zapotecas aparecen como acusadas, quejas, testigos, adúlteras y ebrias, pero rara vez como criminales u homicidas. No obstante llama la atención que se hayan destacado como rebeldes e instigadoras de insurrecciones; tal es el caso de Juana de Mendoza, quien desobedeció a los alcaldes y regidores, al incitar una rebelión por la que las autoridades se quejaron diciendo que “ya no podían convencer a las gentes para que fueran a la iglesia o para que rindieran tributo, porque Juana las había animado a desobedecer” (Sousa, 209). En su defensa, la acusada explicó que ella y las otras mujeres se habían rebelado contra el oneroso aumento de los tributos. Lo que ocurrió ese año fue que en vez de cuatro mujeres, fueron solo tres las que impusieron las autoridades para hilar una manta de tributo dedicada al festival del santo patrono del lugar (Sousa, 209). Se ha sabido que por lo menos una

cuarta parte de las insubordinaciones en Teposcolula, fue instigada por mujeres; esas sublevaciones ocurrían cuando la comunidad se veía amenazada (Sousa, 209).

En el ensayo de Sousa sobre el crimen en la Oaxaca colonial, se destacan los documentos en los cuales las mujeres rara vez representan un papel secundario como quejas, acusadas o testigos; tampoco aparecen como indefensas, ingenuas o dependientes de padres, maridos o hermanos. Según los documentos revisados por Sousa, predominan las demandas jurídicas de las mujeres contra sus maridos por haberlas atacado, apaleado o maltratado físicamente. Lo interesante es que esas mujeres se presentan ante las cortes españolas o indígenas expresándose por sí mismas; en raras circunstancias, como en el momento de la agonía, las representaba el padre, esposo u otro pariente (Sousa, 203-204). Sousa comenta el caso de María Gutiérrez, quien presentó cargos contra el gobernador y el alcalde que quemaron su casa porque ella no quiso abrirles la puerta, por la seguridad de sus hijas; lo que subraya más la conducta atrevida de la mujer, es que su marido, acusado de idolatría, “nunca testificó ni presentó demanda alguna en el caso”; la sentencia del juez español a los dos acusados consistió en que pagaran el costo de la casa y su contenido (Sousa, 207). Sousa concluye, entre otras cosas, que las historias de las mujeres mixtecas y zapotecas “destruyen el estereotipo del dominio masculino en lo económico, político y social y ponen en relieve la complejidad de las experiencias indígenas durante la Colonia mexicana” (Sousa, 213).

Volviendo a los tiempos prehispánicos, pese a que rara vez se menciona la participación de las concubinas en cosas del Estado, Alva Ixtlilxóchitl recogió la siguiente historia de intriga palaciega: el príncipe Tetzauh-piltzintli, quien era “filósofo, poeta y muy excelente soldado”, recibió como obsequio de su padre, el rey Nezahualcoyotzin, una bella estatuita que había labrado otro infante, hermanastro suyo. El príncipe envió al rey su agradecimiento, holgándose de que su hermano fuese tan buen artífice. El mensaje lo llevó el hijo de una concubina de su padre; como ella pretendía “que no hubiese hijo legítimo [...] porque sus hijos entrasen en la sucesión del reino después de los días del rey, por parecerle a ella que se anteponía en calidad y privanza con el rey a todas las demás concubinas” (Alva Ixtlilxóchitl, *Historia*, 2000, 177-178), instigó a su hijo a cambiar las palabras. Fue así que el infante le dio al rey una mala respuesta que implicaba la sospecha de que su hijo legítimo se quería alzar con el reino, por lo cual el rey Nezahualcoyotzin con Moctezumatzin, rey de México y con Totoquihuatzin, rey de Tlacopan, sentenciaron a muerte al príncipe heredero

Tetzauhuiltzintli (179-180).

A lo anterior se debe agregar que en algunas circunstancias, cuando el peligro era inminente, los diversos pueblos recurrían a la ayuda de la mujer. El padre jesuita Bernabé Cobo cuenta, por ejemplo, que debido a los ataques y avasallamientos realizados por el rey Tupa Inca Yupanqui, (Cobo, Historia II, 84-85; History, II, Cap. 14, 142-144),[50] más de veinte mil indígenas, incluyendo mujeres y niños de las provincias situadas en la frontera de Charcas, escaparon y se refugiaron en los valles de Oroncota, en un enorme cerro protegido por todas partes por peligrosos despeñaderos. El cerro se erigía como una inexpugnable fortaleza natural. Al enterarse de esto el Inca y al comprobar que era imposible penetrar en aquel refugio, ordenó establecer un poblado junto a una grieta que tenía la colina y puso soldados para vigilar dicha grieta. Luego llamó a hombres y mujeres, los cuales debían bailar y cantar cada noche y entregarse “a sus deleites carnales, sin que nadie se lo estorbase”; pasadas varias noches, “las mujeres, instruidas por el Inca, comenzaron a llamar a los guardas y centinelas del fuerte con cantares y requiebros, convidándoles a que bajasen y gozasen de aquel bien que para todos era [...] permitido”. Cuando aquellos incautos bajaron, los diez mil soldados incas, listos para realizar una emboscada, entraron en aquel fortificado baluarte y aprisionaron a todos los que ahí se refugiaban. Una vez más la estrategia militar se vale del “canto seductor de las Sirenas” para cautivar y doblegar los cuerpos masculinos (Historia II, 85 y History, II, 145-146). Es así cómo la mujer sigue siendo objeto de seducción y medio estratégico para la guerra.

Cuando los españoles entraron a las casas del cazonci, cuenta la anónima Relación de Michoacán, que echaron mano de los cuarenta cofres, veinte de oro y veinte de plata, en rodela. Al verlos las mujeres del cazonci los persiguieron con garrotes y comenzaron a darles porrazos. Aunque ellos tenían sus espadas, no se atrevieron a agredirlas, pero sí ponían las manos sobre la cabeza para protegerse de los garrotazos, por lo que algunos, mientras huían, perdieron su botín. Entonces las mujeres comenzaron a insultar a los dignatarios tepanecas, recriminándoles que como portadores de las insignias de “Hombres Valientes” era su deber defender ese tesoro; este fue enviado a Cortés, quien estaba en México (Relación, 274; Relation, 288).

La tensión que resultó en los comienzos de una guerra entre los vecinos de Tenochtitlán y Coyoacán, tuvo lugar porque no enterados los tenochcas de que Maxtlaton, el líder tepaneca había cerrado los caminos y prohibido que ni

hombres ni mujeres entraran en Coyoacan a comprar, vender o hacer cualquier negocio. Un día algunas mujeres aztecas se dirigieron al mercado a hacer su habitual compra o venta; al llegar a la entrada de Coyoacán, los guardas les declararon que ellos eran sus enemigos, por lo que las atacaron, les robaron todo lo que ellas llevaban y por último, las violaron. Lo mismo ocurrió a otras esposas e hijas. Debido a esos abusos, el mandatario azteca prohibió que sus súbditos fueran a Coyoacán, lo cual fue interpretado por los tepanecas que aquéllos se estaban preparando para hacerles la guerra (Durán, *The History*, 86-87).

También Fernández de Oviedo cuenta que en el Nuevo Reino de Granada (hoy Colombia), habitaban los feroces panches.[51] Durante las batallas, no son los hombres los que piden tregua o la paz, “sino la mujer o mujeres; porque dicen que son más amigables y más blandas para alcanzar la paz de los contrarios [...] y porque es mejor que mientan ellas, que no ellos”. Entre estos panches, las mujeres que no quieren casarse acostumbran llevar arco y flechas y van a la guerra con los hombres; ellas guardan castidad y “pueden matar sin pena a cualquier indio que les pida el cuerpo o su virginidad” (Oviedo, *Historia III*, 127; Séjourné, 141-142).

Fray Diego Durán explica también que durante la segunda reñida batalla que los mexicanos dieron a los de Tlatelolco,[52] el rey mexicano Axayácatl arremetió contra los adversarios, con tal ímpetu, que los desbarató y obligó a retirarse sin orden ni concierto. Los dos jefes tlatelolcas, Moquihuíx y Teconal, al verse perdidos

subieron a lo alto del templo, y para entretener a los mexicanos y ellos poderse rehacer, usaron de un ardid, y fue, que juntando un gran número de mujeres y desnudándolas todas en cueros, y haciendo un escuadrón de ellas, las echaron a los mexicanos que furiosos peleaban (Durán, *II*, 163; Tezozomoc, 207-209).

Esas mujeres salieron así, desnudas, “dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos” (Durán, *II*, 163). Detrás de ellas iba otro escuadrón de niños “haciendo un llanto lamentable”. Axayácatl ordenó que no se lastimara a las mujeres ni a los niños, pero que se los llevaran presos; hecho esto, él subió al templo y mató a sus dos enemigos. Por intervención de un anciano tlatelolca, tío suyo, Axayácatl perdonó la vida a los vencidos, pero con la condición de que a partir de entonces “tenían

que pechar y tributar e ir a las obras públicas y comunes”. Además, el trono fue trocado en un puesto de gobernador, repartió la plaza, única tierra que tenían los tlatelolcas, entre los señores mexicanos (Durán, II, 261-265).[53]

El texto de Tezozomoc explica ese pasaje diciendo que

dos o tres mujeres con las bergüenças de fuera y las tetas, y emplumadas, con los labios colorados de grana, motexando a los mexicanos de cobardía grande. Benían estas mugeres con rrodelas y macanas para pelear con los mexicanos y tras de estas mugeres siete u ocho muchachos desnudos, con armas a pelear con los mexicanos (Tezozomoc, 208).

Axayácatl, condolido de la suerte que iban a correr ancianos, mujeres, niños, les brindó la paz, pero los tlatelolcas no la quisieron. Entonces las mujeres desnudas

Començaron a golpearse sus bergüenças dándoles de palmadas y los muchachos arrojaron sus baras tostadas. [... Desde lo alto] del cu de Huitzilopochtli otras mujeres van mostrando las nalgas a los mexicanos y otras començaron [a] arrojar de lo alto del cu escobas[54] y texederas y urdideras [...] y esprimiendo la leche de los pechos, arrojándola a los mexicanos, y con esto arrojan las mugeres la tierra rrebuelta con suziedad o pan mascado” (Tezozomoc, 208-209).

A su vez, Axayácatl subió a la cúspide del templo y arrojó a Moquihui que cayó hecho pedazos. Viéndose perdidos, los tlatelolcas comenzaron a clamar por la paz hasta que finalmente Axayácatl accedió, según los términos antes expuestos (Tezozomoc, 208-209).

Llama la atención observar que los tlatelolcas no solo presentaron al enemigo mujeres desnudas, sino también que estas utilizaron como armas de defensa todo cuanto connotaba la maternidad: el vientre en el que se concibe y crece el feto, los pechos y la leche que han de nutrir a la criatura, una vez nacida. Esta curiosa estrategia nos lleva a recordar que los aztecas tenían en muy alta estima a las embarazadas y si alguna moría durante el parto, tenía el mismo destino que el guerrero muerto en batalla. ¿Acaso la intención de los tlatelolcas con ese peligroso desfile de mujeres, fue la de explotar ese amor y respeto a la maternidad azteca?

Powers lo interpreta diciendo que para los aztecas tanto los actos bizarros de las mujeres como la provocación a los hombres estaban cargados de simbolismo y “claramente se entendía que representaban el poder de la mujer como género” (Powers, *Women*, 15), lo cual se puede apreciar mejor al considerar en la sociedad azteca el paralelismo genérico y la complementariedad de los géneros. En una sociedad con paralelismo genérico, explica la autora, “mujeres y hombres operan en dos esferas separadas pero equivalentes, en las cuales cada género disfruta de autonomía” (Powers, *Women*, 15); como ejemplo, la autora expone el siguiente: tanto en la sociedad azteca como en la inca, las mujeres tenían sus propias organizaciones religiosas y políticas con su propia jerarquía de sacerdotisas y oficiales, como tenían los hombres en su esfera. Pese a que cada género funcionaba en su propia esfera, sus mundos eran altamente interdependientes y se juntaban en la cúspide del sistema político por el mandato de un señor supremo y su concejo.

Aquí conviene tomar en cuenta que en el sistema político y gubernamental, el puesto de máxima autoridad, después del monarca azteca, lo ejercía un hombre cuyo título era *cihuacóatl*, que quiere decir “mujer serpiente”. Entre las “Voces Nahuas” de “Vocabularios” en la Historia de fray Diego Durán, Ángel M^a Garibay, en el prólogo presenta la siguiente interpretación: “*ciuacoatl*, *cihuacuatl*, *cihuacohuatl*. Grafías variadas. [...] Es el funcionario segundo en categoría; sigue al *tlacatecuhtli*, y es el representante del ‘principio femenino’. De ahí su nombre, que puede traducirse ‘Mujer serpiente’ o mejor ‘Comparte femenino’. Es el que sustituye al rey, como la mujer al marido en casa” (Durán, *Historia*, II, 584). De esta estructuración mítico-simbólica de un doble principio vital podría derivarse el sentido de dignidad que se mantuvo entre los aztecas. A partir del monarca azteca y de *cihuacóatl*, su correspondiente en el poder, se aprecia una casi rigurosa correspondencia de las funciones de hombres y mujeres que reproducen las que cumplían las parejas sagradas en el Cosmos.

Vale la pena consignar aquí, y lo repetimos, que la anónima Relación de Michoacán recoge instancias en las que el rey o *cazonci* saludó a los sacerdotes diciéndoles: “‘madres, seáis bienvenidas’. Pues así era como se dirigían a los sacerdotes de la madre *Cuerauaperi*” (Relación, 218-220; *Relation*, 263-264). A lo anterior hay que agregar la tendencia nahua de llamar a sus gobernantes “padres y madres” del pueblo –prosigue Haskett– lo cual significaba que tanto los varones como las mujeres en su función paternal eran necesarios para realizar un liderazgo adecuado. Entre los preceptos poéticos que el padre da al hijo, le recomienda: “no digas en tu interior: / ¿qué es lo que dice el viejo, la vieja? /

Nada más que fortalecerte manos y pies. / ¿Te agrada o no te agrada? Es igual: / soy tu padre, soy tu madre. / No empujes con la mano, no hieras con el pie [...] / a mí que soy tu padre, a mí que soy tu madre” (Garibay, Panorama, 146). Otro ejemplo de esta dualidad de los progenitores o de los gobernantes se puede apreciar cuando ante el rey recién elegido, dice Sahagún, un señor principal lo amonesta y le advierte que si comete faltas, no merecerá “ser madre y padre del reino” (Sahagún, II, 1829: 104-105, 230; Zorita, Los señores, 74, 76). Hay que tomar en cuenta que en los comienzos de la etapa nómada de los mexicanos, cuando buscaban dónde establecerse, y eran rechazados como “salvajes”, uno de los cuatro líderes era una mujer llamada Chimalma.

No olvidar que entre los toltecas figuró la reina Xiuhzaltzin, a la que Alva Ixtlilxóchitl la llama Xiuhltaltzin (Obras, I, 272), esposa y sucesora del rey tolteca Mitl; a esta, la penúltima que ocupó el trono tolteca, “habiendo muerto a los cuatro años de su reinado, le substituyó la nobleza” durante 48 años, pues la ley imponía que todo monarca había de gobernar solo durante 52 años (un siglo tolteca). Si moría antes, quedaba gobernando la nobleza; y si cumplía ese lapso en el trono, cedía el gobierno a otro monarca (Clavijero, 49; Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 272, 398, 419).

Agrega Garza Tarazona que en regiones de la meseta central de México y la Huasteca, hay indicios de que las mujeres asumieron puestos de gobernantes o líderes, lo cual parece haber sido una práctica muy extendida. Finalmente la autora hace referencia a los bajorrelieves descubiertos en la ciudad de México, en los cuales se representa a una mandataria de Colhuacan, ataviada para la guerra, quizás en la conquista de este estado por los mexicanos bajo el reinado de Moctezuma Ilhuicamina, conocido como Moctezuma I.

Pedro Carrasco menciona también a dos reinas: Atotoztli, hija de Moctezuma I Ilhuicamina, el Viejo, la cual sucedió a su padre brevemente, y doña Isabel Moctezuma. De esta dice Haskett que no se sabe su nombre nahua, pero Clavijero deja constancia de que se trataba de Tecuichpotzin, la hija menor de Moctezuma II (Clavijero, 363). Doña María Isabel Moctezuma presentó una probanza en la que constaba que “si no bahía varones valientes y cercanos, las mujeres podían suceder a los dirigentes” (Haskett, 160).

Los datos recogidos en los códices y en las crónicas a veces resultan anacrónicos y confusos, como el que el Códice Chimalpahin ofrece sobre Matlaxocitzin, quien según ese texto, fue hija de Moctezuma Ilhuicamina I y se casó con

Toçancoztli, un noble que gracias a su esposa se convirtió en mandatario de Tepexic Ixtlan. De ese matrimonio nacieron doña María y don José (Códice Chimalpahin, I, 133-134). Aquí una vez más podríamos ver un ejemplo de cómo las mujeres nobles fueron transmisoras de poder para los hombres. Sin embargo, vale observar que durante el reinado de Moctezuma I Ilhuicamina aún no había ocurrido la Conquista ni menos la cristianización, por lo que habría que desechar ese dato como equivocado.

Lo que no se puede negar es que Matlaxocitzin fue una reina; empero, en lo que no se ponen de acuerdo los cronistas es en lo siguiente: Torquemada, menciona que Matlaxocitzin era hija del rey Huitzilihuitl, y que este, a los 26 años ya tenía un nieto de 20 años (Clavijero, n. 4, 83). Pese a que en una nota al pie de página Clavijero señala los anacronismos que algunos historiadores dejan ver en sus declaraciones, él incurre en lo mismo, pues en un pasaje explica que el monarca Ixtlixóchitl, casado con Matlaxocitzin, hija de Acamapichtli, rey de México, a su muerte dejó heredero de la corona a su hijo Nezahualcóyotl. Este, sin embargo, no pudo subir al trono hasta muchos años después debido a la persecución que sufrió de parte de los tiranos Tezozomoc y su hijo Maxtlaton (Clavijero, 83). No obstante, páginas más adelante, cuenta que Nezahualcóyotl,

aunque desde su juventud tuvo varias mujeres y en ellas muchos hijos, a ninguna hasta entonces había concedido el honor de reina, por ser todas ellas o hijas de vasallos o cautivas. Pareciéndole necesario tomar una mujer digna de tan grande honor, [...] casó con Matlaxocitzin, joven, bella y modesta, hija del rey de Tlacopan, la cual fue conducida a Tezcoco por su padre y el rey de México”. Los festejos de la boda se celebraron durante ochenta días; al año, nació Nezahualpilli, heredero de la corona [...].

Este, aunque era el menor de los hijos, fue el preferido por ser hijo de la princesa de Tlacopan y por su talento y rectitud (Clavijero, 107 y 115). Nótese la discrepancia, pues arriba la princesa era la madre de Nezahualcóyotl y en este párrafo arriba transcrito es su esposa. Una nota al pie de página explica que el monarca texcocano estuvo casado en su juventud con Nezahualxóchitl, “pero parece que esta señora murió antes de que el rey, su marido, recobrase la corona que le tenían usurpada los tepanecas” (Clavijero, n. 4, 107).

Powers continúa informando que “las mujeres mixtecas heredaban títulos

dinásticos por medio de descendencia directa, tal como los heredaban sus contrapartes masculinos y eran iguales a ellos en rango” (Powers, Women, 22). Asimismo los mixtecos desarrollaron un sistema de alianzas maritales endogámicas que produjo una multitud de pequeños cacicazgos desde el año 1000 D.C. Estas indígenas mixtecas tendían a gobernar más que las mujeres del centro de México. Aparentemente, concluye Powers, lo que contaba en esa sociedad era el linaje y no el género (Powers, Women, 22).

También se han hallado posibles vestigios matriarcales entre los incas, en los cuales predominó el sistema matrilineal, como ya hemos dicho, que se aplicaba en la sucesión al trono y en los testamentos de los incas (Séjourné, 148). Powers dice que durante la expansión imperial incaica existían grupos étnicos gobernados por mujeres llamadas capullanas, con el mismo poder y privilegios de los líderes masculinos. Cuando hacia 1530 llegaron los españoles, estas mandatarias mantenían su poderío en la costa norte del Perú. Aquí interesa mencionar el caso de doña Francisca Sinagsichi, cuyo mandato en las tierras del altiplano del Ecuador, fue legitimado por el Inca durante la conquista de los Andes del norte “en una doble ceremonia en la que a ella y a su esposo se les concedió separada jurisdicción sobre la gente de esa área” (Powers, Women, 22).

Sin embargo, bajo el mandato de los españoles, las capullanas poco a poco fueron perdiendo su poderío; ese fue el caso de doña Francisca Canapaynina, quien se apoyó en la tradición de que las mujeres gobernaban antes de la llegada de los españoles, para reclamar ante las cortes españolas el liderazgo de uno de esos grupos del altiplano; ella perdió su caso y el poder pasó a su marido, don Juan Temoche (Powers, 45-46). En cuanto a la capullana Sinagsichi, del Ecuador, quien había recibido el poder de mano del Inca, después de la invasión de los españoles, las autoridades coloniales reconocieron solo a su esposo, don Sancho Hacho, como el poderoso señor de la entera provincia de Latacunga, que abarcaba los dominios de su esposa. Además, por servicios militares, se le otorgó a él una encomienda, la orden de caballero y un escudo heráldico; así, el señor Hacho se convirtió en uno de los más ricos quitenses del siglo xvi. A doña Francisca se le concedió una propiedad hereditaria y en los expedientes españoles aparece solo como la esposa legítima de don Sancho (Powers, 46). En 1580, cuando doña Francisca preparaba su testamento, don Sancho la había abandonado y vivía en concubinato con doña Francisca Chiguaranquil. Esto la llevó a temer que su marido se aprovechara del sistema colonial que no favorecía en nada a las mujeres, y le quitara poder político (Powers, 46).

Aquí se hace preciso aclarar que aún no se sabe si el matriarcado existió como un ciclo independiente de cultura, o sea que hubiese habido una etapa de la historia caracterizada por un absoluto predominio de la mujer. Sin embargo, existen ciertas estructuras –el matrilocalismo, la ginecocracia– que realzan la importancia social, jurídica y religiosa de las mujeres; empero, Eliade explica que importancia no significa supremacía de ellas. Además, hay que tomar en cuenta que según los etnólogos, el matriarcado no fue un fenómeno primordial, pues ocurrió después del cultivo de las plantas y de la propiedad en tierra laborable (Eliade, *Myths*, 176-177).

Por otra parte, podríamos explicar que a lo largo de los siglos la mujer tuviera tanto poderío, si prestamos atención, entre los aztecas, por ejemplo, el cual muy recientemente ha comenzado a ser motivo de observación de antropólogos, sociólogos, etnólogos y otros estudiosos de esas culturas. Kellogg expone al respecto que

la base del paralelismo genérico se apoya tanto en las formas de cultura y pensamiento mexicanos, como en las creencias y estructuras mexicanas del parentesco. Aquéllos abarcan en especial dualidades y complementariedades, las cuales a veces ponen énfasis en contrastes y oposiciones (Kellogg, 92).

Algunos intelectuales dicen que este principio fue socavado tanto por los aztecas como por los incas, pues con la expansión de sus imperios, la guerra llegó a ser la ocupación más prestigiosa; según ellos, fue así que las mujeres, que no podían ser guerreras, perdieron su estatus social. Otros como Louise Burkhart expusieron que esas sociedades desarrollaron entonces nuevas ideologías del género que equiparaban el rol de la mujer al de los guerreros, como veremos más adelante en el mundo azteca (Powers, *Women*, 207, Cap. 1, n. 4). Sabemos que en las ceremonias religiosas las sacerdotisas no podían efectuar los sacrificios humanos; además, políticamente las mujeres estaban subordinadas a los hombres, ya que tampoco se les permitía ejercer el mandato supremo del imperio. Sin embargo, las esposas de los mandatarios gozaban de considerables prerrogativas políticas, como la de ejercer el poder en ausencia de sus cónyuges, y disfrutar otros privilegios propios del liderazgo. Empero, se sabe que eran las esposas legítimas las que determinaban la descendencia y sucesión de los gobernantes, lo cual trataremos más adelante en detalle (Powers, *Women*, 21).

El paralelismo genérico interdependiente creaba balance y armonía entre hombres y mujeres (Powers, *Women*, 15-17). Dicha descendencia paralela aseguraba que la mujer ejerciera una función auxiliar tan importante como la de los hombres, y no subordinada a la de ellos; o sea, ambas funciones eran complementarias. Como los aztecas creían que la madre y el padre habían contribuido fluidos corporales en la creación del feto, la criatura descendía igualmente del hombre y de la mujer (Powers, *Women*, 15-17).

Además del paralelismo genérico, y descendencia paralela, agrega Powers, el género complementario fue un marcado rasgo de las culturas mesoamericana y andina, ya que aunque hombres y mujeres ejercían diferentes roles y funciones en la vida política y económica, los dos se complementaban, y las mujeres no se consideraban subordinadas o menos importantes en el manejo exitoso de la sociedad (Powers, *Women*, 17). Por ejemplo, en las comunidades andinas, los hombres araban, las mujeres sembraban y los dos juntos recogían las cosechas.

Lo interesante es que equiparaban el rol de la mujer al de los guerreros (Powers, *Women*, 207, Cap. 1, n. 4). Así, el paralelismo de los géneros se puede apreciar en el hecho de que el parto con éxito lo comparaban con la victoria del guerrero en el campo de batalla, pues en el momento en el que la criatura salía del vientre de la madre, “la partera daba unas voces a manera de los que pelean en la guerra; esto significaba [...] que la paciente había vencido varonilmente, y que había cautivado un niño” (Sahagún, II, 1829, 199-200. La cursiva es del autor). Este constante paralelismo entre parto / guerra, // parturienta / guerrero // y // recién nacido / cautivo/a, persiste en otros discursos, como el que le hace la comadrona a la recién parida, en el cual le dice que el parto lo había hecho “como águila y como tigre” o sea, como valiente guerrero, por lo que sería puesta en los estrados “de los valientes soldados” (Sahagún, II, 1829, 199-200).

Es interesante observar que la relación entre parturienta y guerrero no se aplica solo al parto, ya que la mujer que lograra ser diestra en su oficio, “como el soldado en el ejercicio de la guerra”, era estimada “como si estuviera en los estrados de los que por sus hazañas en la guerra merecieron honra” y entonces la parturienta podría presumir de la rodela “como los buenos soldados” (Sahagún, II, 1829, 124).

A manera de conclusión, el recorrido por las crónicas y últimas teorías de los expertos en el asunto y debido al poderío alcanzado por las mujeres como cacicas en vastas regiones de los imperios azteca e incaico, de las cuales se

tienen noticias, la antropóloga Laurette Séjourné conjetura lo siguiente: además de los chorotegas, existieron otros grupos etnohistóricos, con vestigios matriarcales, entre los que incluye los del Golfo de Urabá, en Castilla del Oro, los de Tehuantepec, y regiones colindantes a la costa del Pacífico. Sin embargo, todavía no se ha probado que hubiese existido en el mundo precolombino el sistema matriarcal; o sea, que hubiese habido una etapa de la etnohistoria de nuestro continente caracterizada por un absoluto predominio y poderío de la mujer. Al haber existido algunas regiones gobernadas por mujeres, por lo que dice Eliade al respecto, eso no significa supremacía matriarcal de las mujeres (Eliade, *Myths*, 176-177).

Finalmente, conviene protestar con Spores por el sesgo patriarcal que han dado los expertos, hombres y mujeres, a la intrahistoria oficial: tanto mujeres, como niños y las clases trabajadoras y tributarias, rara vez aparecen en las crónicas individualmente o como activos participantes en la vida y la etnohistoria de las diversas regiones. Con Spores también afirmamos ser obvio que la documentación relacionada con esos grupos, sobre todo la que se refiere a la mujer, existe, lo cual prueba que “la mujer tuvo un papel activo, importante y hasta influyente en la sociedad indígena y euroindígena (Spores, 196). Spores afirma que eso se refleja de manera convincente en las actividades de las mujeres provenientes de los estamentos aristocráticos. Spores sigue explicando: “las actividades de las mujeres de otras clases socioeconómicas se observan en su participación en asuntos civiles y criminales que fueron resueltos en las cortes y en instituciones administrativas españolas y a través de oficinas eclesiásticas” (Spores, 196-197). En especial, este crítico sustenta dicha afirmación en el hecho de que su ensayo sobre las mujeres mixtecas se basó en datos concretos del Archivo General de la Nación, Archivo General del Estado de Oaxaca, Archivo Regional de la Mixteca, Tlaxiaco y el Archivo del Poder Judicial del Estado de Oaxaca (Spores, 196-197).

1.3. La poligamia, otro espacio socio-político en la expansión de los imperios

Una vez en México, Díaz del Castillo explica que él, Cortés y los otros españoles supieron que “las muchas mujeres que [Moctezuma] tenía por amigas, casaba de

ellas con sus capitanes o personas principales muy privados, y aún de ellas dio a nuestros soldados, y la que me dio a mí era una señora de ellas [...] que se dijo doña Francisca” (Díaz del Castillo, 175). Pese a su connotación lasciva, los llamados por los conquistadores “‘harenes de indígenas’, eran para las regiones mesoamericanas igual que para las andinas (tanto para hombres como para mujeres) un refinado y bien organizado sistema político que utilizaba la poligamia como su eje central”, declara Powers (11). Se hace preciso recordar que las comunidades indígenas de este continente “a menudo formaban alianzas políticas a través de uniones conyugales o secundarias entre mujeres de un grupo étnico particular con hombres de otros grupos étnicos” (Powers, 11). Según Lévi-Strauss, en la poligamia que se practicaba como un “privilegio de los jefes”, [55] se produce el trueque de “los elementos de seguridad individual relacionados con la regla de la monogamia por una seguridad colectiva que deriva de la organización política”. De esta forma, intercambio general (monogamia) o por excepción, la poligamia, “remiten a la cohesión y supervivencia del grupo” (Lévi-Strauss, interpretado por Fages, 46).

No obstante, estas prácticas regidas por las leyes en los tiempos prehispánicos, sobre todo entre los nahuas, durante la Colonia no cumplen con esa cohesión ni supervivencia de grupo, pues en algunas regiones los excesos llegaron a tales extremos de lujuria, que ha quedado en los anales el siguiente triste ejemplo: en la expedición de don Pedro de Mendoza que fundó la ciudad de Asunción en Paraguay, la población blanca masculina era mucho mayor que la femenina; este problema se solucionó porque los indígenas del Paraguay practicaban la poligamia, y por tanto, “daban como la cosa más natural sus hijas y hermanas a los españoles –a quienes llamaban sus cuñados– y éstos las tenían como concubinas o servidoras”. Tal situación dio lugar a grandes abusos en Asunción, ciudad a la que por su libertinaje se llegó a llamar “Paraíso de Mahoma” (Gálvez, 96; Konetzke, América Latina, 79). Además, en los protocolos notariales de la ciudad de Córdoba (Argentina) hay datos de que el viudo Bartolomé Jaimes, conquistador de Chile y Tucumán, mantuvo un pequeño harén formado por cuatro indígenas con sus hijos ilegítimos (Gálvez, 24). En lo que respecta a la Nueva España, las mujeres adoptaron la práctica de la bigamia y poligamia, lo cual se puede apreciar en las causas inquisitoriales; entre esas causas se destaca “el proceso del Fiscal del Arzobispado de Antequera, contra Ana Hernández, la Serrana, por casada cuatro veces. Año de 1560”.

En lo que respecta a los tiempos de la Conquista del Imperio Azteca, cuenta Díaz del Castillo que en Cempoal los esperaba un cacique con “otros

principales”, aguardándolos con comida y la oferta de entregarles

sus hijas y parientes para hacer generación; y que para que más hijas [...fueran] las amistades trajeron ocho indias, todas hijas de caciques. [...] Y cuando el cacique gordo las presentó, dijo a Cortés: “[...], estas siete mujeres son para los capitanes que tienes, y ésta, que es mi sobrina, es para ti, que es señora de pueblos y vasallos (Díaz del Castillo, 80).[56]

Son varios los pasajes de la crónica de Díaz del Castillo en los que las mujeres son tratadas, según la opinión occidental, como objetos-obsequios (55, 80, 83, 97, 113, 122, 124, 144, 175, etcétera). En otro pasaje del mismo cronista, los nativos vuelven a insistir en que, puesto que ya son amigos, los cristianos debían aceptar sus hijas y parientas “para hacer generación” (Díaz del Castillo, 122; Códice florentino en Baudot, 83).[57]

López de Mariscal analiza en detalle el sentido del sintagma “donación de mujeres” en lo que respecta a las citas anteriores de Díaz del Castillo, relativas a la entrega de doncellas tlaxcaltecas a los españoles; su análisis la lleva a concluir muy acertadamente que “en el mundo mesoamericano [la donación de mujeres] responde a su particular cosmovisión, y no puede juzgarse a partir de una escala de valores occidental. Las mujeres eran ofrendadas en primera instancia para ‘hacer generación’”, por lo que a las obsequiadas las escogían entre las principales (Mariscal, 51).

En la cita anterior, Díaz del Castillo explica que “para que más hijas [...fueran] las amistades trajeron ocho indias, todas hijas de caciques” (80). Para los totonacas y tlaxcaltecas, aclara López de Mariscal, estas uniones tenían como finalidad protegerlos de los abusos de los crueles e injustos mexicanos, a los cuales pagaban tributo (53). Díaz del Castillo lo confirma diciendo que “dan sus hijas para tener parientes que les defiendan de los mexicanos” (203).[58]

A lo largo de las diversas crónicas relacionadas con los incas se observa cómo los obsequios de mujeres cumplían también con esa función política. Entre los muchos pasajes que han quedado como constancia de lo anterior está el siguiente: a raíz de las incursiones guerreras que hizo Tarco Huaman, hermano del Inca Capac Yupanqui,[59] este le obsequió muchos tejidos finísimos y “mujeres, además de las que había recibido en Cuzco cuando salió a hacerse

cargo de la gobernación” de la Provincia de Cuyos, en los Andes (Cobo, II, 71-72 y History II, 122).

Entre los aztecas se puede observar lo anterior cuando el consejo de estado pensó que convenía casar al segundo rey mexicano, Huitzilihuitl (“pluma rica”, “pluma de colibrí”), que estaba soltero,[60]

con la hija del rey de Azcapuzalco, para tenerle por amigo y disminuir algo con esta ocasión de la pesada carga de los tributos que le daban; aunque temieron que no se dignase darles su hija, por tenerles por vasallos. Mas, pidiéndosela con grande humildad y palabras muy comedidas, [...Tezozomoc,] rey de Azcapuzalco vino en ello y les dio una hija suya llamada Ayauchigual, a la cual llevaron con grande fiesta y regocijo a Méjico, e hicieron la ceremonia y solemnidad del casamiento (Acosta, 219; Durán, History, 61; Clavijero, 77).[61]

En su calidad de reina de México, Ayauhcihuatl, obtuvo de su padre, Tezozomoc, que relevase de los mexicanos los exagerados tributos que por muchos años habían estado pagando. Este pasaje revela no solo la influencia positiva de las mujeres en el desarrollo del poderío azteca, sino también cómo gracias a su ilustre estirpe, ellas transfirieron a los mexicanos el noble linaje necesario para su reconocimiento por parte de las otras naciones, tal como lo expone Susan D. Gillespie (71). Con la reducción de tributos “quedaron con esto muy aliviados y contentos los de Méjico; mas el contento duró poco porque la reina [Ayauhcihuatl], su protectora, murió dentro de pocos años, y otro año después el rey de Méjico” (Acosta, 219; Clavijero, 79).[62]

En algunas ocasiones, pero pocas, explica López de Mariscal, las mujeres eran entregadas como sirvientas “para que les guisasen de comer y hiciesen pan de maíz, que es lo más trabajoso de hacer, y que sin mujeres no se puede amasar sino mal y con gran dificultad” (López de Mariscal, 56; Las Casas, 411). También se las daban para acompañar y servir a las cacicas y princesas lo cual beneficiaba grandemente a quienes las recibían.[63]

Además, Américo Vesputio comentó que al igual que los tlaxcaltecas, “el mayor signo de amistad que os demuestran [los indígenas de Venezuela] es daros sus mujeres y sus hijas. Y un padre y una madre se tienen por muy honrados si, cuando os traen una hija, aunque sea moza virgen, dormís con ella” (citado por

Herren, 120).[64] Fernández de Oviedo observó eso en Venezuela y comentó que parecía ser costumbre practicada entre las diversas tribus de Tierra Firme y el Caribe.

Cuatro puntos propone López de Mariscal en el capítulo II de su citado libro, los cuales dejan ver cómo en primer lugar, en la sociedad mesoamericana la donación de mujeres “implica conceptos y valores profundamente arraigados en dicha cultura”; estos los podemos entender solo “a partir de la cosmovisión de los pueblos indígenas y de las circunstancias particulares del desembarco de Cortés” (López de Mariscal, 60). En segundo lugar, en las regiones donde los cristianos fueron tenidos como dioses, las mujeres fueron entregadas a ellos para crear una nueva generación. En tercer lugar, continúa la autora resumiendo lo expuesto, al explicar que cuando los donados eran hombres, estos cumplían la misión de servir. Y por último, los donados debían cumplir diversos oficios dependiendo de su condición social (López de Mariscal, 60).

Lo que más sorprendió a los españoles de ese comportamiento era que si la mujer casada se quería ir con el huésped, su marido no se lo impedía; “y si se quiere quedar como primero estaba, no es por eso mal tratada ni mal mirada; antes parece que ha hecho un gran favor a su marido, obligándolo a que mucho más la quiera, tanto por haber cumplido con el amigo, su huésped, como en no haberlo negado a él por el otro nuevo conocimiento” (Oviedo, III, 59). Por lo anterior, no sería pertinente concebir el matrimonio según los parámetros occidentales; algunos grupos indígenas no han practicado ni la monogamia ni las restricciones sexuales, por lo cual hay que tratar con cautela las versiones de los cronistas españoles, llenas de moralidad y de una concepción judeo-cristiana del cuerpo. Por otro lado, Fernández de Oviedo explica que en ciertas regiones donde las mujeres andaban desnudas, en señal de su doncellidad, llevaban solo un hilo para cubrir sus partes privadas; esto lleva al cronista oficial a comentar que “más fiel guarda son estos hilos destas indias, para su abono, que en nuestra Europa las clausuras y porteros que algunas mujeres muy estimadas tienen” (Historia, III, 59).

Sin embargo, predominan en las crónicas las críticas a la liberalidad sexual, en especial la de las mujeres del Caribe y de algunas otras regiones del Nuevo Mundo, “cuyos artificios para satisfacer su insaciable liviandad no refiero por no ofender el pudor”, critica Américo Vespucio (Vespucio, citado por Herren, 122). Lo interesante es que no mencionaban lo que ellos hacían para satisfacer su “liviandad” o lujuria de hipócritas cristianos. Ricardo Herren opina muy

acertadamente que la reacción de los españoles escandalizados se debe a que “provenían de una sociedad donde la sexualidad era una actividad culpabilizadora, ‘sucias’, secreta y plagada de tabúes que a los nativos les hubieran provocado risa” (Herren, 122). Lo anterior nos lleva a considerar un acierto la afirmación de Powers de que la conquista de América no solo representó un choque cultural, sino también un choque de géneros (Women, 39).

Powers sustenta lo anterior explicando que en la sociedad azteca el acto sexual se asociaba al goce, y tanto hombres como mujeres se esperaba que derivaran placer cuando lo practicaban. Xochiquetzal (“preciosa flor de plumas”), la diosa del amor, era responsable de la canción, la danza y el placer sexual, sigue explicando la autora y agrega que las “Casas de la alegría” eran burdeles operados por el estado, y a las mujeres que proveían servicios sexuales se les llamaba “chicas del placer” o “hijas del deleite”; además, prostitutas independientes practicaban su oficio en los mercados, pues aunque socialmente no eran aceptadas, su oficio era legal (Powers, Women, 27). Esta práctica de la prostitución entre los nativos ya la vimos al exponer las costumbres de los chorotegas de origen nahua.

Lo interesante es que pese a que los indígenas practicaban “el sexo lúdico, el sexo hedónico, la intrascendencia de las relaciones carnales y por tanto de la virginidad y de la ‘pureza’ de las mujeres” según Herren (52-53), “el ideal azteca era el de hacerlo todo con moderación y sin excesos” explica Powers (Women, 27). Para los conquistadores y para el resto de los europeos, el ideal femenino, la Virgen María, su modelo, estaba exenta de sexo, mientras entre los nativos la sexualidad femenina no estaba marcada de negatividad.

Así fue como, en contacto con los invasores, el paralelismo interdependiente de los indígenas se trocó en “un sistema patriarcal que le asignaba al hombre casi la exclusiva autoridad tanto en asuntos políticos y religiosos como sobre la casa y la familia”, lo cual obligaba a las mujeres a obedecerles y ser subordinadas de los hombres (Powers, Women, 40). Sin embargo, Powers comenta que acostumbradas como estaban las nobles nativas aztecas e incas, a ejercer influencia en las comunidades, durante la Colonia se vieron reducidas a hallar medios para continuar haciéndolo; fue así que junto a sus parientes masculinos y aliados, continuaron participando en proyectos de política local. La autora aduce como ejemplo el hecho de que en 1568 la viuda de un mandatario de Cuernavaca se unió a líderes masculinos para forzar al administrador de un trapiche de azúcar a pagarles a los peones del poblado. Concluye la autora diciendo que

aunque el régimen español asignara títulos de mando exclusivamente a los hombres, en realidad el mando se componía de familias de la elite, hombres y mujeres; de esta manera los nativos repetían el modelo prehispánico en el que hombres y mujeres asumían la autoridad como pareja (un padre y una madre simbólicos) y gobernaban a la comunidad (Powers, *Women*, 44).

Además, durante la Colonia el sistema familiar de parentesco se desplazó hacia un énfasis patrifilial (Kellogg, 160). Bajo las leyes españolas las mujeres casadas y solteras que no se habían emancipado de sus padres, no podían entablar un juicio legal o realizar cualquier otra transacción legal, ni ser testigos en asuntos judiciales; tres mujeres testigos eran equivalentes a un testigo hombre (Powers, *Women*, 41).

Todavía, a principios de la Colonia, en lo que respecta a las propiedades, los nativos reclamaban sus derechos basándose en el título tradicional de ese solar, en el cual se establecía que tal propiedad había pertenecido a sus antepasados antes de la llegada de los españoles (Kellogg, 60-70).[65] También la religión cristiana representaba otra condición para efectuar ese reclamo y ganar la demanda; por eso las viudas se identificaban como “buenas cristianas” y “mujeres legítimas” para sustentar sus derechos a alguna propiedad. Kellogg menciona el caso de dos mujeres, en especial el de Magdalena Ramírez, viuda de Pedro Luis, y su hija, quienes reclamaban una herencia, pues la primera se había casado “de acuerdo con la ley y con la bendición de la Santa Madre Iglesia” (Kellogg, 75). Explica Kellogg que la nueva costumbre, alentada por los sacerdotes, de escribir los testamentos, ejerció una gran influencia sobre los conceptos de propiedad y asimismo representó un significativo papel en la introducción y refuerzo de las creencias cristianas entre los nativos (Kellogg, 121). Por lo anterior se puede ver que el sistema español establecido en el Nuevo Mundo eliminó del todo la autonomía que gozaban las mujeres indígenas antes de la llegada de los españoles, de modo que para la representación política dependían por completo de los hombres nativos. Y a eso Powers agrega que la Conquista también alteró de manera drástica la sexualidad y la vida familiar de esas gentes (Powers, *Women*, 42).

Hay que aclarar aquí que aunque predominaba el comportamiento hedónico entre los nativos, sustenta el principio de moderación azteca la epopeya Mexicana (1594), que sigue los modelos clásicos de la épica, y exalta la conquista del Anahuac por Cortés y sus hombres; su autor, Gabriel Lasso de la Vega, captó la siguiente escena, inspirada en un pasaje de Francisco López de

Gómara: Aguilar y Matienzo, quienes por mandato de Cortés salieron en busca de bastimentos,[66] rescataron en el camino a Clandina, una doncella indígena a la que Hirtano intentaba violar. Por medio de la traducción de Aguilar, Clandina les contó que ella era hija heredera del cacique Calpuchi de Champotón; agregó, además, que solo a su “voluntad se sometía / de la ciudad la gente más granada”. Lo anterior idealiza, por un lado, el recato de la azteca, conforme a los preceptos neoplatónicos de la época; por el otro, exalta la integridad moral de los dos españoles que la llevan de vuelta a su gente, por lo que Clandina los ve como a dioses salvadores (Vega, Canto IX, 66-73).

Volviendo a los privilegios denegados a los indígenas, Powers comenta que entre los nobles andinos contaba la prohibición de que las mujeres incas asistieran a la escuela que los frailes habían establecido para educar solo a los varones de la elite. También a las coyas o reinas incas se les quitaron sus derechos; su antiguo papel de eje del sistema político femenino que del Cuzco irradiaba a todo el imperio, fue poco a poco eliminado hasta dejarlas subordinadas a los líderes masculinos. Powers cuenta que la situación de esas coyas llegó a ser tal, que “la esposa del Inca Manco Capac fue raptada y violada por Gonzalo Pizarro, al principio de la conquista” (Powers, *Women*, 44). Es probable que esto hubiese ocurrido, pero la coya que fue raptada y violada no podía ser la esposa de Manco Capac, pues según el Inca Garcilaso, “murió Manco Capac [en el] año de seiscientos sesenta y cinco años de la natividad de Cristo Nuestro Señor” (Garcilas, IV, 220). Lo más probable es que fuera la esposa de Wáscar, la de Atahualpa o de algún noble señor.

Durante la Colonia, el principio de que en lo legal la mujer era como el menor de edad, prendió muy lentamente, pues según Powers, tanto las aztecas como las incas continuaron presentándose ante las cortes españolas para defender los derechos individuales, comunitarios y familiares a lo largo del siglo xvi y parte del xvii. No obstante, a finales del siglo xvi la mayor parte de las nativas perdieron su estatus de personas jurídicas para quedar bajo la tutela de esposos, padres, hermanos y otros parientes (Powers, *Women*, 45). Este sistema facultó de tales atribuciones a los hombres nativos, sobre todo a los de la elite, lo cual afectó mucho el balance tradicional del poder entre los sexos. Las líderes femeninas de la costa norte de los Andes, conocidas como capullanas, por ejemplo, pasaron al olvido, tal como lo mencionamos arriba (Powers, *Women*, 45).[67]

Continúa explicando Powers que hubo algunas regiones en las que las mujeres

siguieron representando un papel importante y menciona entre los nahuas a la región mixteca, donde parece que la descendencia real y no el género, era lo que contaba para el liderazgo. A estas mujeres que gozaban de esos privilegios desde el año mil D.C., se les permitió mantener el rango legítimo de cacicas; dicho reconocimiento se lo concedieron el rey de España, la Iglesia Católica y sus súbditos; empero, el puesto de gobernador se les reservaba a los hombres. Estas mixtecas lograron mantener sus riquezas y su influencia y pudieron continuar recibiendo el tributo tradicional y servicios de sus súbditos hasta el siglo xviii (Powers, Women, 47). La autora explica que durante la Colonia hubo otras áreas en Mesoamérica y los Andes, en las que gobernaron algunas mujeres descendientes de linaje noble, en ausencia de herederos varones. Pero si la mujer se casaba, debía cederle el poder al marido (Powers, Women, 47).

1.4. Del pacto político a la nueva realidad racial: la mujer (re)productora

Entre las nativas que contribuyeron grandemente en la conquista de México-Tenochtitlán se destaca Malinal o Malintzin, más conocida en la actualidad como doña Marina y la Malinche. Díaz del Castillo cuenta que los caciques y principales del pueblo de Tabasco llevaron ricos regalos a Hernán Cortés y sus hombres, entre los que figuraban veinte mujeres (Díaz del Castillo, 80; Muñoz Camargo, 179). Una de éstas obsequiadas a Cortés, fue “una muy excelente mujer” a la que se le bautizó con el nombre cristiano de doña Marina. Esta india era “gran cacica e hija de grandes caciques y señora de vasallos, y bien se le parecía en su persona” (Díaz del Castillo, 54). Doña Marina, quien además del nahuatl hablaba la lengua de los mayas, al principio transmitía los discursos de los aztecas a los españoles por medio de Aguilar; a su vez, este traducía lo dicho al castellano; más adelante, ella aprendió el castellano y fue así como sirvió de intérprete o “lengua” entre los pueblos nahuas y los conquistadores (Díaz del Castillo, 54-55 y 107).[68]

Según Díaz del Castillo “doña Marina tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios en toda Nueva España” (Díaz del Castillo, 57). Él se admiraba de la fortaleza “varonil” que tenía esta mujer, pues aunque persistía la amenaza de que los mataran y comieran, jamás vieron “flaqueza en ella, sino muy mayor

esfuerzo que de mujer” (Díaz del Castillo, 107). No nos extrañe el comportamiento varonil de doña Marina; esa calificación de sus actos fue la que le permitió codearse con el militar y maquiavélico político que era Cortés.[69]

La crónica de Díaz del Castillo deja ver que doña Marina no solo fue intérprete, sino que también desempeñó un papel mucho más activo en la conquista del Imperio Azteca. A lo largo de las páginas de su crónica, Díaz del Castillo explica que la eficaz participación de Malintzin en la conquista consistió no solo en traducir del náhuatl, sino que “como mandaba absolutamente entre los indios en toda la Nueva España”, también agregaba a los mandatos de Cortés, motu proprio, lo que ella, con eficiencia, consideraba favorable para los españoles. Fray Bartolomé reconoce el aporte de Malintzin a la conquista de México, al comentar que los españoles, sin dominio del náhuatl, y con señas, no podían expresarse para averiguar en detalle datos importantes relacionados con las gentes que encontraban en su avance militar;[70] a lo poco que ellos le comunicaban, Malintzin agregaba pregunta sobre pregunta, y en lengua maya les transmitía mucha información por medio de Aguilar. Fue así como “Cortés se holgó de hallar en aquella tierra unos señores enemigos de otros, para poder efectuar mejor su propósito” (II, 469).[71] Asimismo, Malintzin les explicaba a Cortés y a sus hombres costumbres de los pueblos indígenas.[72]

En una ocasión, los tlaxcaltecas enviaron cincuenta embajadores con promesas falsas; entonces la sagaz Malintzin advirtió a Cortés que esos hombres eran espías; al comprobarlo, el general dio orden de cortarles las manos. Díaz del Castillo afirma que se las cortaron a diecisiete de ellos, y al resto, solo los dedos pulgares (Díaz del Castillo, 114). Además, les avisaba de peligros y cómo evitarlos;[73] les daba aliento en arriesgados trances, como cuando Xicoténcatl, el joven general tlaxcalteca –quien luchó contra los españoles hasta dar su vida por defender su ideología– asedió a los conquistadores en un desfiladero sin salida, en el que por poco mueren todos. En esa ocasión un jefe cempoalteca, aliado de los españoles, le dijo a Malintzin que no había ninguna posibilidad de escapar de la muerte. Ella respondió: “Dios, nuestro Señor todopoderoso, que nos ama, está con nosotros y Él nos guiará hasta sacarnos de este peligro sanos y salvos”. En efecto, no acababa de decirlo, cuando por un verdadero milagro los ejércitos cristianos lograron abrirse paso entre las filas cerradas del enemigo; durante ese ataque, amparada como estaba por su firme fe en la protección del Señor Jesucristo, Malintzin no dio muestra alguna de miedo.

Además, Malintzin llegó a ser tan versada en la religión cristiana, que con

Aguilar se dedicaba a adoctrinar a los indígenas (Díaz del Castillo, 123). En suma, doña Marina fue un valiosísimo instrumento para la conquista de Nueva España. Era tan imponente la presencia suya al lado de Cortés y frente a las tropas españolas, que en los textos indígenas, sobre todo en el Códice Florentino, el narrador declara que se le dijo a Moctezuma que una indígena de esas tierras “guiaba [a los españoles y] les servía de intérprete hablando náhuatl” (Baudot, 79). Los espías que vigilaron a los españoles por mandato de Moctezuma, le llevaron la sorprendente nueva de que “traían consigo una mujer que era hermosa como una diosa, porque hablaba la lengua mexicana y la de los dioses, que por ella se entendía lo que querían y que se llamaba Malintzin, porque como fue bautizada la llamaron Marina” (Historia de Tlaxcala en Baudot, 248).

Además, el lector comprueba a lo largo de esos textos, que predomina la voz de Malintzin, la cual acalla la de Cortés. Esto se puede apreciar en el siguiente pasaje: los españoles entraron a la cámara de reservas de Moctezuma, en donde se apoderaron de sus riquezas y ornamentos sin dejar nada; en seguida Malintzin “vino a dar la orden de convocar a todos los señores [...]. En una terraza vino a colocarse, en lo alto de un parapeto. Dijo: ‘¡Mexicanos, vengan aquí!, he aquí que sufren grandes tormentos los españoles. Traigan, pues, alimentos [...] y todo lo que necesitan. Pues ya sufren de cansancio’” entonces, aterrados, los mexicanos corrieron a llevar lo que se les pedía (Códice florentino en Baudot, 104-105). En otra instancia, ante la oferta de brindarles un sitio para descansar, Malintzin dijo: “está bien. Nos han servido bien. Allá iremos mañana, allá dormiremos” (Códice Florentino en Baudot, 126). En otra ocasión, los indígenas recogieron el oro que había quedado en los canales durante las refriegas de la Noche Triste y se lo presentaron a Cortés en canastos; “cuando el capitán y Malintzin vieron eso, en seguida [...] montaron en cólera. Dijeron: ‘¿Es acaso eso lo que buscamos? Lo que buscamos aquí es lo que ustedes nos hicieron abandonar a la fuerza en el canal de los toltecas. ¿Dónde está? ¿Tiene que encontrarse’” (Anales históricos de Tlatelolco, en Baudot, 204);[74] en este pasaje es interesante observar cómo el narrador reproduce con el verbo en plural lo que dicen Cortés y Malintzin, como si ambos juntos formaran una sola voz.

Observa López de Mariscal que el único que no dio relevancia al “papel protagonista de Malintzin, fue Cortés, como si temiera que en la Carta de relación [al monarca] la figura de doña Marina fuese a destacar más de lo conveniente” (López de Mariscal, 68). La autora basa su opinión en el hecho de que en ese documento la menciona solo ocasionalmente refiriéndose a ella como “la lengua”. Algunos ejemplos sustraídos de ese texto confirman dicho aserto:

“así lo asentó un escribano, por las lenguas que yo tenía”, “la lengua que yo tengo [...] es una india de esta tierra” (Cortés, 43-44). Esto lo analiza Baudot diciendo que las Cartas de relación tienen una finalidad política muy obvia, pues Cortés le concede a Malintzin solo una alusión pasajera de su función como intermediaria obligada, (“Malintzin...”, 181-208). Tanto en esos textos como en la política de Cortés durante la Conquista de Nueva España, es obvio que él asumió en todo momento una actitud maquiavélica, al aplicar una y otra vez el principio de que no importan los medios con tal de conseguir los fines buscados.

Según Octavio Paz, doña Marina “encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios estoicos, impasibles y cerrados”. El autor concluye que los mexicanos de hoy en general la rechazan como un símbolo de traición a su raza (Paz, 90-91). Ella encarna “lo chingado”, [75] no solo por la ayuda que prestó a los españoles en esa empresa, sino también porque su destino fue pasar de uno a otro español como valioso objeto de mercadeo, pues según Díaz del Castillo, “era de buen parecer y entremetida y desenvuelta”. [76] A partir del momento en que fue entregada a Cortés, la historia de Malintzin fue la de las otras indígenas: recién entregada como obsequio a los españoles, con el fin político de ganar el favor de Cortés, este la entregó a “Alonso Hernández Puerto Carrero [...] que era muy buen caballero, primo del conde de Medellín y después que [en 1519] fue a Castilla Puerto Carrero, estuvo la doña Marina con Cortés y hubo en ella un hijo que se dijo don Martín Cortés” (Díaz del Castillo, 55, 57 y 520; Gómara, 454). [77] En 1523, después de conquistado México y otras provincias de Nueva España, durante la campaña de Huiberas, en el pueblo de Orizaba, Cortés la entregó por esposa al hidalgo don Juan Jaramillo, “capitán que fue de un bergantín, cuando los españoles estaban ya en México” y ocupó importantes puestos en el Ayuntamiento durante los primeros años de la Colonia. [78] La pareja tuvo una niña, a la que bautizaron con el nombre de María (Díaz del Castillo, 514; Clavijero, 552). En cuanto a doña Marina, Prescott acopió otros documentos archivados en el Ayuntamiento de México, por los cuales se sabe que ella “vivió honrada y considerada al lado de su marido en la casa que tuvieron en la calle que [...] entonces llevaba el nombre de Jaramillo”; fue además, dueña de varias propiedades y hasta se le dio un terreno “para casa de placer, junto a Chapultepec, [...] y solar para otra casa en San Cosme”; en Coyoacán le obsequiaron una huerta que perteneció a Moctezuma, a lo que hay que agregar que tanto ella como su marido tenían repartimientos de indios (Prescott, 556-557). Ella fue señora de los pueblos de Olutla y Jaltiplán; estas mercedes las recibió junto a su marido, “por sus numerosos méritos de guerra”. “Doña Marina vivía todavía el año de 1550 y había visto hasta su tercera

generación”, según comprobó Prescott en un documento que se halló en el libro de gobierno del virrey don Antonio de Mendoza (fojas 330), en el cual ella pedía que se obligara a los habitantes del pueblo de Tilantongo que pagaran tributo y servicios a su nieto, don Alonso de Estrada, quien poseía esa encomienda (Prescott, 556-557).[79]

A raíz del papel que representó Malintzin como lengua, comenta López de Mariscal que el lenguaje se convirtió luego en “un eficaz instrumento de penetración, en la conquista militar primero, y posteriormente en la conquista espiritual” (López de Mariscal, 78). Según parece, ante la dificultad de obtener informes sobre los caminos y cómo llegar a los poblados, los cristianos se valieron de las mujeres, verdaderas fuentes de conocimiento, a las que apresaban (López de Mariscal, 80). Chimalpahin dice que, además de Malintzin, hubo otras mujeres informantes entre las que cuentan Matlalcihuatzin[80] y Xihualtzin,[81] a las cuales aprehendieron los españoles “para que les ayudaran” (Chimalpahin, citado por López de Mariscal, 78). Fernández de Oviedo recogió el dato de que en La Española el gobernador Hernando de Soto salió en busca de perlas con “algunos de caballo [...] y la india que trujo Baltasar de Gallegos por guía, e fue camino de Cofitachequi” (Historia, II, 167). Además, se las utilizó como “emisarias o intermediarias entre los indígenas y los españoles” (López de Mariscal, 84). Cabeza de Vaca cuenta que los nativos que recibieron a los soldados españoles con abastecimientos, se negaron a acompañarlos porque el pueblo al que ellos iban era su enemigo; entonces decidieron darles “dos mujeres, una suya, y otra que de ellos tenían captiva; y enviaron éstas porque las mujeres p[odían] contratar aunque h[ubiera] guerra;” y los españoles las siguieron (Cabeza de Vaca, 541; López de Mariscal, 84). Asimismo, López de Mariscal recoge otras hazañas de nativas a favor de los cristianos, las cuales han quedado plasmadas para la historia en la lámina veintidós de los Lienzos de Tlaxcala; en ella se capta a unas mujeres armadas, las cuales participan en la batalla de Tepotzotlán (73).

Cervantes de Salazar menciona también a la mulata Beatriz de Palacios, quien prestó gran ayuda a las huestes de Cortés durante la primera entrada a México-Tenochtitlán y en el cerco a esa ciudad, realizado después. Esta mujer fue casada con Pedro de Escobar; cuando este estaba muy cansado de luchar, su esposa se dio maña para reemplazarlo en la noche a hacer guardia

no con menos ánimo y cuidado que su marido, y cuando dejaba las armas, salía al campo a coger bledos [... que aderezaba] para su marido y para los demás

compañeros. Curaba los heridos, ensillaba los caballos e hacía otras cosas como cualquier soldado, y ésta y otras, algunas de las cuales [...] fueron las que curaron [...] a Cortés y sus compañeros cuando llegaron destrozados a Tlaxcala, y las que, como Macedonas, diciéndoles Cortés que se quedasen a descansar en Tlaxcala, le respondieron: “No es bien, señor Capitán, que mujeres españolas dexen a sus maridos yendo a la guerra; donde ellos murieren, moriremos nosotras, y es razón que los indios entiendan que son tan valientes los españoles, que hasta sus mujeres saben pelear, y queremos [... ocuparnos de] la cura de nuestros maridos y de los demás; somos necesarias [para] tener parte en tan buenos trabajos [y] para ganar algún renombre como los demás soldados” (Cervantes, II, 209).

Asimismo, agrega López de Mariscal, en “el Códice Florentino y en las pinturas de los tlacuilos reproducidas en el texto de Durán hay grabados en los que se representa a las mujeres en combate” (73).

Este continuo contacto de los conquistadores con las indígenas no quedó solo en utilizarlas como intérpretes o “lenguas”, informantes, proveedoras de alimentos, etcétera, pues ellas también fueron esposas, concubinas y compañeras de aquellos aguerridos hombres. Conquistar y poblar se volvieron así términos complementarios que quedaron claramente expresados por Gómara al referirse a lo que dijo Pánfilo Narváez, adelantado y gobernador: “quien no poblar, no hará buena conquista, y no conquistando la tierra, no se convertirá la gente; así que la máxima del conquistar ha de ser poblar”[82] (Gómara, 181). De esta manera, el lema “poblar es fundar” se convirtió en el moto de la política española. ¿Y quién sino la mujer fue el instrumento para poner esto en práctica? Cuando se preparaba a colonizar México, Hernán Cortés puso énfasis en que

las colonias sin mujeres no era posible que se sostuviesen, [...por lo] que exigió que los colonos que fuesen casados llevasen a sus mujeres a la colonia dentro de dieciocho meses, so pena de perder sus encomiendas, debiendo auxiliar el gobierno a los excesivamente pobres. La misma pena se imponía por otra ley a todos los solteros que dentro del mismo término no se casasen. Parece que el general consideraba el celibato como demasiado lujo para un país naciente. Su propia esposa, doña Catalina Juárez, se hallaba entre las que fueron de las islas a la Nueva España (Prescott, 540).

La llegada a Nueva España de Catalina Juárez, esposa de Cortés, no fue muy grata para él, ya que “su casamiento parece haber sido con repugnancia” por parte de él: ella era de humilde condición y una rémora para sus futuros adelantos”. Prescott comenta que pese a eso, vivieron juntos en armonía por varios años. Parece que el clima de la meseta central no le sentó a Catalina, pues padecía de asma y por eso murió tres meses después de su llegada a Tierra Firme (Prescott, 540-541). Más tarde, enemigos de Cortés levantaron ocho cargos contra él, entre los que se le acusaba de haber asesinado a su esposa pero él salió libre de ese y otros cargos (Prescott, 568). Más adelante se casó con una sobrina del Duque de Béjar, doña Juana de Zúñiga (Díaz del Castillo, 416, 502, 514).

Aizpuru comenta que debido a la escasez de españolas surgió la orden de que las que perdieran a sus maridos debían casarse enseguida (Aizpuru, 51). La autora recoge al respecto la curiosa anécdota que contó Díaz del Castillo en relación con la esposa de Alonso Valiente, Juana de Mancilla: ella se negó a creer que habían muerto todos los que participaban en la expedición de Hibueras (Honduras) y por tanto, se negó a contraer matrimonio como se lo habían ordenado. Su desobediencia le valió que “la mandó azotar el factor por las calles públicas de México por hechicera”, al atreverse a afirmar con tanta seguridad algo contrario a las noticias recibidas por las autoridades (Díaz del Castillo, 454-455; Aizpuru, 51). Interesa aclarar aquí que pasado el tiempo y comprobada la verdad de lo que afirmaba la esposa de Valiente, el factor fue castigado con dureza y a Juana de Mancilla se le rindió homenaje, con lo que se le restituyó el honor[83] (Díaz del Castillo, 462).

El mestizaje surge así inevitablemente, pues se sabe que el promedio de las mujeres españolas que llegaron a América entre 1509 y 1519 fue el 5,6% del total de emigrantes (Boyd-Bowman, citado por López de Mariscal, n. 4, 60).[84] De 1609 a 1538 ascendió al 10% el número de mujeres emigradas (Konetzke, “La emigración”, 146); de ellas, agrega el autor que el número de solteras era más elevado que el de casadas (Konetzke, 146). Hay que reconocer, pues, con Alberto Salas, que “las mujeres indígenas fueron el vehículo más atractivo y eficaz en la colosal experiencia de transculturación que significó la conquista de América” (Alberto Salas citado por Gálvez, 21). Sin embargo, hay que tomar en cuenta que mientras aumentaba el número de europeas, disminuía el de las nativas: Cook y Borah dicen que en 1521 habría unos doce millones de mujeres indígenas, pero que a comienzos del siglo xvii quedaban solo

600 000

(citado por Aizpuru, 43, n. 1).

Entonces se volvió costumbre la barraganía o amancebamiento; se trataba, según Aizpuru, “de uniones consensuales aceptadas por ambas partes” por lo que no representaban una humillación para la mujer. Sigue la autora explicando que “el acto de entablar una relación de barraganía se solemnizó mediante ceremonias que pudieran ser tan significativas para las familias de los jóvenes como lo hubiera sido un matrimonio religioso”. La nota 5 de esta autora, con datos tomados de Konetzke revela la importancia y legalidad de este proceso necesario para cumplir con el lema de “poblar es fundar”, ya que dice que “la barraganía no se consideraba una relación ilegítima, puesto que estaba reglamentada por la legislación en las Siete Partidas” (Aizpuru, 44-45). Basándose en datos obtenidos en Relaciones geográficas del siglo xvi, la antropóloga Garza Tarazona explica que durante la Conquista era obligatorio que los matrimonios entre indígenas se realizaran en edad muy temprana, o sea, entre los 13 y 14 años, “costumbre que prevalece hasta nuestros días en los sectores rurales” de México (93). Los conquistadores fueron quienes promovieron esos casamientos a temprana edad “para repoblar rápidamente a la Nueva España y de esta manera tener mano de obra. Otro motivo de tipo económico fue el hecho de que un hombre casado pagaba impuestos más altos que un soltero” (Garza Tarazona, 93, n. 128).

Explica Aizpuru que a partir de 1503 nuevas normas favorecían los enlaces mixtos, como se puede ver en la real cédula de Fernando el Católico, en la cual se recomendaba que “algunos cristianos se casen con algunas mugeres yndias, e las mugeres cristianas con algunos yndios, por que los unos e los otros se comuniquen e enseñen” (Aizpuru, n. 12, 46). Con el mestizaje aparece también en el nuevo continente una subclase social de hijos bastardos. Al principio la Iglesia fue tolerante y no reaccionaba ante esta situación, quizás porque aceptaba lo que Francisco de Aguirre, conquistador de Chile y Tucumán decía: “se hace más servicio a Dios en crear mestizos que el pecado que por ello se comete” (citado por Gálvez, 20).

Hay que agregar a esto el llamado “mestizaje al revés”, el cual ocurrió especialmente en las guerras contra los araucanos; dicho fenómeno consistía en que los aborígenes mataban a los hombres y se llevaban cautivos a mujeres y niños. El mestizo al revés era el que adoptaba los usos, costumbres, lengua,

religión y cultura de los indígenas (Gálvez, 127). Cuando en 1554 Francisco de Aguirre reconquistó La Serena en Chile, “sacó del poder de los dichos indios muchos niños y niñas cristianos, hijos de españoles, que los dichos indios habían muerto” (Gálvez, 126). Díaz del Castillo da testimonio de que el nombre del puerto de Matanzas, en Cuba, se originó en el hecho de que unos nativos mataron a casi toda la treintena de pasajeros de un navío y solo dejaron vivos “a tres hombres y una mujer que era hermosa”; a ésta se la llevó un cacique y a los españoles los repartieron entre los atacantes nativos (Díaz del Castillo, 15). Más adelante, este cronista relata el encuentro en Cozumel con Jerónimo de Aguilar, quien fue lengua de Cortés junto con doña Marina, y que después de vivir con los indígenas mayas por largo tiempo hablaba un “español mal mascado y peor pronunciado” y más parecía un aborígen por su raída vestimenta, rapado del cabello y aspecto general (Díaz del Castillo, 43). Aguilar contó que se había perdido en esas tierras con otros quince españoles y dos mujeres y que todos ellos murieron menos él y otro llamado Gonzalo Guerrero; este no quiso unirse a los cristianos porque “estaba casado y tenía tres hijos y [...] tenía labrada la cara y horadadas las orejas y el bezo de abajo” (Díaz del Castillo, 43-44).

En cuanto a la bastardía, hay que tomar en cuenta que en los estamentos de la nobleza indígena, los señores procreaban con concubinas para preservar la legitimidad de su linaje. Tomemos los casos del décimo Topa Inca Yupanqui, de quien “dizen que tubo ciento y cinquenta hijos uastardos”; y del oncenno Inca Guayna Capac, el cual tuvo “quinientos hijos y hijas” con sus concubinas,[85] entre los que estaban Huáscar y Atahualpa tal como lo afirma Poma de Ayala (I, 119).

Entre los chichimecas, Nezahualpilli, quien vivió cincuenta y dos años y reinó durante cuarenta y cuatro, tuvo sesenta y nueve hijos varones y sesenta y seis hijas (Alva Ixtlilxóchitl, Obras I, 256). El anciano Xicoténcatl[86] tuvo “muchos hijos hombres y armados caballeros, porque tuvo más de quinientas mujeres y mancebas”,[87] por lo que la mayoría de los señores de Tlaxcala proceden de su linaje (Muñoz Camargo, 84-85). Es interesante mencionar aquí el caso de Acamapichtli, del que se dice que tuvo muchos hijos con su esposa Ylancueytl, pero en realidad ninguno con ella; explicamos: lo que ocurría era que “en naciendo [...] algún hijo o hija [de alguna concubina con su marido] se acostaua la Ylancueytl con la criatura como si ella la pariera por ser estéril; de esta manera [h]vuo Acamapichtli todos estos hijos y hijas para que éstos señorearan por señores de México Tenuchtítlán” (Códice Chimalpahin, I, 38). Así, Acamapichtli tuvo ocho o nueve hijos.[88] Es obvio que el acto de acostarse la

reina con cada uno de ellos, era su forma de transferirles legitimidad para que en lo futuro pudieran suceder al monarca.

Pasando al sur del área mesoamericana, Fernández de Oviedo contó que el Nuevo Reino de Granada estaba dividido en varias provincias, cada una con su respectivo cacique que prestaba obediencia a dos señores principales, el señor de la provincia de Bogotá y el de Tunja; de ellos, el primero era el mayor y “tenía casi cuatrocientas mujeres” (Oviedo, Historia General III, 125-126). De la provincia de Tunja, cuenta este cronista que en Bogotá, los padres dan sus hijas con buenas dotes a los que pretenden casarse con ellas. Es por eso que

cásanse los indios cuantas veces quieran, y tienen juntas cuantas mujeres toman y pueden mantener; y hay cacique que tiene veinte mujeres, y tal que tiene treinta y cincuenta, y hase visto cacique de cient mujeres. Y los otros indios que no son tan principales, tienen a seis y a diez, y el que menos tiene es dos o tres mujeres; pero por muchas que sean, nunca riñen una con otra, sino [...] cada una se contenta y conforma con la voluntad de su marido (Fernández de Oviedo, III, 111).

Garza Tarazona explica que el “Señor de Culhuacán les dio a sus hijas tierras de riego y huertos con muchos vasallos renteros, en calidad de dote”, según Alva Ixtlilxóchitl (97). En general se dice que eran los parientes los que aportaban los regalos que el novio entregaba a la novia y viceversa. La riqueza de los obsequios estaba en función de la posición social de los contrayentes. Sigue la autora diciendo que “se acostumbraba que el novio pagara al futuro suegro el precio de la novia, ya que le estaba quitando fuerza de trabajo a su casa; el pago podía ser en cargas de leña o incluso que fuera a vivir con la familia de la esposa y trabajara allí hasta por un lapso de cinco o seis años. Este pago por la novia, según la autora, todavía se acostumbra en muchos lugares con población indígena” (97-98).

En los primeros años de la Conquista los españoles y los portugueses aspiraban realizar un matrimonio con alguna nativa de ascendencia noble, afirma Francesca Miller. Un buen ejemplo de cómo utilizaban los españoles el matrimonio para legitimizar el poder y la posesión de territorio se puede ver en el caso de la coya peruana Beatriz Clara, una princesa inca, nieta del emperador Huáscar, la cual era considerada un gran premio marital, pues era heredera de

inmensas riquezas en tierras y en valiosos tesoros. Algunos aspiraban ya a su mano cuando todavía era una niña. Después de dos alianzas, en 1576 el virrey del Perú la dio en matrimonio a Oñez de Loyola, como parte de su retribución por haber vencido a Tupac Amarú. En 1591, Oñez de Loyola fue nombrado gobernador de Chile y Beatriz Clara fue la gobernadora, o sea, la primera dama de la región. Durante muchas generaciones sus descendientes gozaron de todos los privilegios propios de su rica y poderosa posición social. La autora continúa haciendo la observación de que en esos primeros años las mujeres ibéricas brillaban por su ausencia y solo se las veía en el Nuevo Mundo cuando las guerras habían terminado y los poblados habían sido establecidos (Francesca Miller, 19-20).

Por otra parte, y volviendo al concubinato como asunto promiscuo para la Iglesia, al no haber mujeres españolas en Yucatán, el problema de las concubinas indígenas llevó a las autoridades eclesiásticas a celebrar un Capítulo, en el que el padre Diego de Landa fue electo Custodio; este, cumpliendo dicha función recorrió ciudades y villas “y procuró quitar las concubinas a los más de los vecinos, que tenían muchos hijos en ellas [...] y ellos por no dejarlas, y a sus hijuelos, se casaron con ellas muchos, o los más de ellos, que casi todos eran solteros” (Landa, 173).

Conviene recordar que a partir de 1501 los monarcas españoles permitieron el proceso de miscegenación o mezcla de razas; tanto que algunos gobernadores como el de La Española, fomentaron esa relación interracial. Sin embargo, “en 1514 solo el 10% de españoles en Santo Domingo se casaron con nativas, pues el concubinato era la norma” (citado por Wood, *Sexual Violation*, 33, n. 72). Con ese sentido de pertenencia, los abusos sexuales de los españoles llegaron a tales extremos que humillaban a los nativos al llevarse a las mujeres ante la mirada de hermanos, padres y maridos, según explicó Mártir de Anglería. Por su parte, Cuneo dio testimonio de que en la Isla “las mujeres, con el jugo de cierta hierba, acababan con su embarazo, para no engendrar más niños, y luego, siguiendo el ejemplo de sus maridos, se ahorcaban” (Wood, *Sexual Violation*, 27, n. 15 y 16). Wood concluye su ensayo diciendo que “el membrus febrilis, junto con la espada y los microbios, fueron en realidad el instrumento de una guerra mortal” (Wood, *Sexual Violation*, 25). Este violento y doloroso proceso de miscegenación, apunta a un triste capítulo de la historia de nuestro continente, el cual todavía hoy arrastra sus consecuencias: los hijos ilegítimos o los que entonces se llamaban “hijos de la Iglesia” o “hijos naturales” constituyeron durante la Conquista y la Colonia de este continente un nuevo sub-grupo social tanto en los

estratos privilegiados, como en los más pobres.

Hay que anotar como dato que subraya el machismo español, que Martín no fue el único hijo ilegítimo de Cortés, pues este, según Díaz del Castillo, “fue un poco travieso sobre mujeres” (514-515) y la primera hija que tuvo, a la cual le puso de nombre Catalina Pizarro con el apellido de la madre, fue con una india cubana (Díaz del Castillo, 514).[89] Con Tecuichpotzin –hija de Moctezuma II, [90] y a quien se le dio el nombre cristiano de María Isabel– tuvo una hija y luego la casó a ella “legítimamente” con el hidalgo Alonso de Grado[91] (Díaz del Castillo, 520; Sahagún, Historia II, 1829, XLV; Clavijero, 363). “Otro hijo tuvo [Cortés] con una dama tan principal que los cronistas precavidos, callan el nombre”, cuenta Cristóbal de Castro (citado por Martínez de Paula, 35-36). Es probable que ese hijo sea el que Díaz del Castillo menciona como “don Luis Cortés, que hubo en otra señora que se decía doña fulana de Hermosilla”; don Luis y don Martín, cada uno a su vez ocupó el puesto de comendador de Santiago de Cuba (Sahagún II, 1829, 514).[92] Tuvo, además, otras dos hijas, “la una hubo [...] con otra india mexicana y otra que nació contrahecha”, de otra mexicana; estas nativas eran doncellas con buenas dotes; cuenta Gómara que a doña Juana, la menor, la casó con don Felipe de Arellano, “con setenta mil ducados de dote” (Gómara, 454). En total, fueron legítimos solo Martín Cortés, y tres hijas que tuvo con su primera esposa doña Catalina Suárez(Sahagún, II, 1829, 514) Sahagún menciona que a la hija del rey de Tezcoco, Nezahualpiltzintli, la cual se salvó de la matanza de la Noche Triste, donde murieron dos hermanas suyas, la llamaron “doña Juana, que por ser tan querida de Cortés y estar en días de parir, la hizo bautizar” (Sahagún, Historia II, 1829, 41; Alva de Ixtlilxóchitl, Obras, II, 230-231).

También entre los incas Cuxirimay Ocllo, esposa legítima de Atahualpa,[93] pasó a manos del marqués Francisco Pizarro con el nombre cristiano de doña Angelina Yupanque; con ella Pizarro tuvo dos hijos, Francisco y Juan Pizarro (Betanzos, Suma, 198).

Los otros conquistadores no se quedaban atrás, pues un tal Álvarez, “de quien el cronista Bernal Díaz del Castillo solo recuerda su apellido [...] tuvo en tres años treinta hijos” de nativas. Un centenar de hombres al mando de Álvaro de Luna, “desarrollaron tal actividad sexual con mujeres aborígenes durante la conquista de Chile que, en su campamento, recientemente estacionados ‘hubo semanas que parieron sesenta indias de las que estaban al servicio’ de los soldados” (Díaz del Castillo citado por Ricardo Herren, 13-14; Poma de Ayala, I, 117). Así,

conquistar era poblar para los españoles, mientras que para las indígenas, se trataba más bien de contingencias y a la vez maniobras para salvar a sus hijos. De todas maneras, la estrategia de cualquier imperio y su política militar consiste en atacar, arrasar y poblar, como lo hicieron incas, aztecas, españoles y otros pueblos, para la expansión de sus territorios.

1.5. Abusos y crueldades cometidos por los españoles

López de Mariscal comenta que Landa, Motolinía, Las Casas, Vasco de Quiroga, Torquemada, Olmos, Montesinos y otros compartían la Utopía de Tomás Moro[94] (1478-1535), originada durante el Renacimiento. En aquellos tiempos dicho texto había sido muy divulgado por Europa y hasta traducido al español; precisamente la edición que leímos es una reedición de la que prologó en español don Francisco de Quevedo Villegas, caballero del hábito de Santiago y destacado escritor español del siglo xvii. En América, el enfrentamiento de las dos culturas, la española y la indígena, lo concibió Moro como “la creación de una nueva sociedad que acabaría por compartir tanto las virtudes como los defectos de las sociedades cristianas y aborígenes” (Moro, citado por López de Mariscal, 106, n. 3). No obstante, esos misioneros que perseguían la utopía en el Nuevo Mundo comprobaron que “una sociedad de derecho natural acabaría compartiendo, antes que las virtudes, los defectos de las sociedades cristianas” (López de Mariscal, 105-106). Precisamente Landa reconoce que los nativos se preciaban, con razón, de las bondades de su cultura antes de la llegada de los invasores europeos (Landa, 65). Más adelante veremos diversos casos que sustentan este aserto, como el de borracheras, lujuria, hipocresía, abuso de poder, practicados por los cristianos.

En su informe al presidente y oidores del Real Consejo de las Indias, el Dr. Zorita se queja de las muchas injusticias y abusos cometidos por los conquistadores contra los nativos. Y en un pasaje, casi al final de esas páginas, dice:

¡Quién podrá acabar de referir las miserias y trabajos que aquellas más que miserables y malventuradas gentes pasan y sufren, sin tener socorro ni ayuda humana, perseguidos, afligidos, desamparados! ¡Quién y qué hay que no sea

contra ellos, quién que no les persiga y aflija, y quién que no les robe y aproveche de su sudor! (Zorita, 152).

Fray Bartolomé se queja de lo mismo en relación con los indígenas de La Española, donde “por ser mal tratados e peor mantenidos, e mucho trabajados, se han disminuido [... de cien mil ánimas y] no han quedado sino quince o diez e seis mil, e fenecerán todos si no son presto remediados e desagaviados” (Las Casas, I, 27-28). Sin embargo, creemos necesario detenernos para anotar, según Motolinía –testigo confiable– que pese a la apasionada defensa de los nativos que abanderó, con otros religiosos, fray Bartolomé de Las Casas, este era un sujeto “bullicioso y pleitista, [...el cual] pensaba ser más celoso y más justo que los otros cristianos, y más que los religiosos” (Motolinía, 208). El franciscano deja ver en su “Carta al emperador Carlos V” del 2 de enero de 1555, que además el dominico era un hipócrita que fingía amar mucho a los indios, a los que “él solo los quiere defender y favorecer más que nadie. En lo cual, acá, muy poco se ocupó, si no fue cargándolos y fatigándolos”. Motolinía explica que cuando llegó a Tlaxcala, Las Casas “traía tras de sí, cargados, 27 o 37 indios que aquí se llaman tamemes (Motolinía, 208). También lo acusa de haberse negado a bautizar a un “indio que estaba bien aparejado” en la doctrina cristiana. Motolinía le recriminó esto, diciéndole: “¿cómo?, Padre, ¿todos vuestros celos y amor que decís que tenéis a los indios, se acaba en traerlos cargados, y andar escribiendo vidas de españoles y fatigando a los indios [...]?”. Sigue contando el franciscano que “cuando [fray Bartolomé] fue allá, a España, que volvió obispo, llevaba ciento y veinte indios cargados, sin pagarles nada; y agora procura allá con V[uestra] M[ajestad] y con los del Consejo de Indias, que acá ningún español pueda traer indios cargados pagándolos muy bien, como agora, por todas partes se pagan” (Motolinía, 208). Prosigue relatando el franciscano que dos religiosos que pasaron por Chiapas, donde Las Casas era obispo, vieron cómo “aún en el artículo de la muerte, no absolvían a los españoles que pedían la confesión, ni había quien bautizase los niños hijos de los indios, que por los pueblos buscaban el bautismo” (Motolinía, 209). Asimismo le reprocha que nunca aprendiera el náhuatl, y vive pidiendo que los indios lo llamen su protector. El franciscano acaba llamándolo “apóstata” por haber abandonado el obispado (Motolinía, 210). En resumen, es interminable la lista de reproches que Motolinía le hace a fray Bartolomé (205-221). Sabiendo lo anterior, para no eliminar del todo el mito que hacía de fray Bartolomé el gran defensor de nuestros humildes indígenas, no queda más que aferrarnos a la idea de que

quizás eso ocurrió al principio de sus labores como sacerdote y obispo.

Los abusos y crueldades cometidos por los españoles en las tierras recién descubiertas, fueron tales, que a lo largo de las crónicas ha quedado constancia del desprecio y rechazo que manifestaban los nativos contra los españoles que se hacían llamar cristianos. Girolano Benzoni, autor de *La historia del Mundo Nuovo* cuenta que en la provincia de Nicaragua el cacique Gonzalo, quien conocía muy bien la lengua española, le dijo lo siguiente: “¿qué cosa es cristiana en los cristianos? / Piden el maíz, la miel, el algodón, la manta, la india para hacer el hijo; / piden oro y plata. / Los cristianos no quieren trabajar, / son mentirosos, jugadores, perversos, blasfemos. / Cuando van a la iglesia a oír misa, / murmuran entre sí. / Se hieren entre sí.” Como Benzoni le objetó que los que hacían todo eso eran los malos, y no los buenos, el cacique le contestó: “¿y los buenos dónde están? / Que yo no he conocido otros / salvo estos malvados” (Arellano, 47 y 273).[95] En otra instancia, cuenta Fernández de Oviedo que un obispo reprendió a un nativo por ciertas deshonestidades y mentiras y lo exhortó para que se volviera virtuoso; al final de sus amonestaciones, el obispo le preguntó: “¿Dime, bellaco, por qué haces estas cosas?” Dijo el indio: ‘¿No ves tú, señor, que me voy haciendo cristiano? [...] Voy seyendo bellaco, como vosotros los cristianos” (Oviedo, *Historia*, III, 59).

Como testimonio de los iniquidades cometidas por los españoles, Arellano reproduce, tomado de fray Bartolomé, el siguiente lamento “que los chorotegas emitían, llorando y suspirando cuando iban a laborar para los cristianos: ‘aquellos son los caminos / por donde íbamos a servir a los caciques / y aunque trabajábamos mucho, / volvíamos al cabo de algún tiempo / a nuestras casas / y a nuestras mujeres / e hijos: / pero ahora vamos sin esperanza / de nunca más volver, / ni de verlos, / ni de tener más vida” (Arellano, 46).

Mientras la visión del vencido y de los defensores de los indígenas es favorable, benigna y hasta idealizada (Poma de Ayala, Fray Bartolomé, Alonso de Zorita), otros, sobre todo el jesuita Bernabé Cobo, describen a los indígenas o “‘américos’ [así los llama Cobo] como gentes que casi convirtieron en su propia naturaleza las ruindades y vicios bestiales a que comúnmente son dados” (Cobo, 17); la embriaguez es uno de ellos, al punto que “no vienen a gozar del uso de la razón la tercera parte de la vida” (Cobo, 17) . A esto se suma la falta de disciplina en la crianza de los hijos que crecen como “bestezuelas”, sin que los padres los reprendan, por lo que “no saben qué cosa sea buen respeto y cortesía” (Cobo, 17-18). Fray Bernabé se refiere entonces a sus viviendas, que para este

cronista son en realidad “chozas y cabañas” (Cobo, 19). Califica a los indígenas de “bárbaros, voraces y sucios” y entonces se refiere a los “mexicanos que tenían la carne humana por manjar sabroso y regalado, y los [...incas] comían mil maneras de sabandijas asquerosas, hasta los piojos que criaban” (Cobo, 20-21). Sigue el religioso llamándolos miserables, pues eran parcós en el comer cuando comían lo de ellos, pero “cuando se les ofrece la ocasión, se dan unas ventregadas como lobos; que suele ser cuando comen a costa de españoles” (Cobo, 21).

Ante todo, hay que aclarar que Fray Bernabé se refería en especial a los nativos del sur, pues al mencionar las borracheras, por ejemplo, generaliza y no toma en cuenta lo que otros cronistas como Betanzos y Fray Bartolomé dicen de las estrictas leyes que se aplicaban en el Imperio Mexicano contra la embriaguez, el adulterio y otros descarriados comportamientos. Tampoco toma en cuenta la enseñanza que todos, nobles y macehuales recibían en las escuelas públicas obligatorias del Imperio Azteca.

Por otro lado, en Xaraguá (La Española), eran tantos los atropellos cometidos por los españoles contra los indígenas, que al enterarse Colón, envió dos carabelas con socorros para los pobladores de la región. Sin embargo, Roldán y sus secuaces no iban a permitir que les arrebataran sus privilegios; por lo tanto, exhortaron a los recién llegados a desertar y unirse a ellos prometiéndoles que “en lugar de azadones, manejarían tetas, en vez de trabajo, cansancio y vigiliás, placeres y abundancia y reposo” (Mártir de Anglería, citado por Herren, 86-87).

Mártir de Anglería (primer cronista del Nuevo Mundo), quien mantuvo una gran amistad con los españoles, los cuales le suministraban abundantes datos para sus Décadas, critica sobre todo a Pedrarias y sus seguidores porque “han logrado el oro a costo del sudor de los pobres indígenas” (Anglería, II, 531). Además, les reclama que no han cumplido lo establecido por el Consejo de Indias de que los nativos “sean libres en todas partes y que se les emplee en cultivar los campos y en la enseñanza cristiana [... y que] pueden ser recibidos como asalariados” (Anglería, II, 531).

Por su parte, el oidor Zorita reclama que los españoles llaman “bárbaros a los indios por su gran simplicidad y por ser como es de suyo gente sin doblez y sin malicia alguna” (Zorita, 106). Así, sale en defensa de los nativos diciendo que están injustamente infamadas aquellas gentes de faltos de razón y

desagradecidos, y cuando hay alguna muestra de esto en ellos, es cuando el miedo los tiene asombrados por las crueldades que con ellos se han hecho y hacen. [...] No hay indio, por bozal que sea, [...] que en viendo algunos [españoles] no les dé cuanto le pidieren, y desea agradecerlos y no sabe servicio que hacerles (Zorita, 26).

Zorita sigue diciendo que explica eso “para que se entienda la poca razón que tienen los que aquellas gentes infaman” (Zorita, 26). Fray Bartolomé cuenta que a su llegada a La Española los conquistadores aprisionaron mil seiscientos hombres y mujeres. Entonces Colón “dio un bando permitiendo que cada uno tomase para su servicio a las mujeres que quisiera” y dejó que las no escogidas regresaran a sus casas; para escapar sin estorbos, algunas de estas dejaron abandonados a sus hijos de pecho (Las Casas, I, 27, citado por Báez Díaz). A eso agrega que Francisco Roldán y sus hombres, quienes llevaban vida de hidalgos sin serlo, pues rechazaban el trabajo y aprovechaban para recargarlo de manera abusiva en los indios; ellos “forzaban a las mujeres a trabajar tanto o más que los hombres, aunque estuvieran preñadas o recién paridas; asimismo abusaban de ellas bestialmente” (Las Casas, I, 320). Los seguidores de Roldán tenían por pasatiempo hacer “pasar un indio, para con su espada cortallo por medio; [...] y porque no lo cortaba de un golpe, tornaba a hacer que pasase otro y otros, y así despedazaban cuantos se les antojaban, riendo” (Las Casas, I, 320). Como única forma de escapar a esos abusos, los aborígenes comenzaron a suicidarse, las mujeres tomaban hierbas abortivas para que los niños no nacieran y hasta se envenenaban familias enteras ingiriendo el jugo de la yuca amarga (Moya Pons, 33).

Fray Bartolomé sigue comentando que debido a conflictos bélicos, hambres, enfermedades y “las fatigas y opresiones que después sucedieron y miserias y sobre todo mucho dolor intrínseco, angustia y tristeza, no quedaron de las multitudes que en esta isla [Española ...] había desde el año [14]94 hasta el de [149]6, según se creía, la tercera parte de todas ellas” (Las Casas, I, 293). En su “Carta a un personaje de la Corte” de 1535, Fray Bartolomé se queja de que la gobernación de Nicaragua, “paraíso del Señor”, era tan infausta, que “de seiscientos mil indios de hac[ía] diez años, solo queda[ba]n doce mil, por la guerra ordinaria y acostumbrada tiranía en que los ha[bía]n puesto” (Las Casas, “Carta” citada por Arellano, 277). Sigue relatando el dominico que en el término de dos años se llevaron más de doce mil nativos al Perú, y a Panamá más de

veinticinco mil y todos murieron (Las Casas, “Carta” en Arellano, 277). En cuanto a las nativas, según Cook y Borah, en 1521 existirían en Mesoamérica unos doce millones de mujeres indígenas; a comienzos del siglo xvii, quedaban solo

600 000

(Aizpuru, Las mujeres, n. 1, 43).

Otra de las crueldades consistía en quemarlos vivos: el fraile dominico cuenta que un español intentó violar a una indígena, y como ella se resistió, “la metió en una casa de paja. Y le puso fuego. Y la quemó viva. ¡Y la pena fue una multa de cinco pesos!” (Las Casas, “Carta” en Arellano, 277). Vale aquí mencionar la metódica traición que practicaron los españoles: comenzaban por invitar a los nativos a una reunión, festín o fiesta religiosa, para acabar masacrándolos.

En La Española, debido a sospechas de que los caciques Anacaona y Behechío, su hermano, planeaban alzarse con sus súbditos contra los españoles por los múltiples abusos cometidos contra ellos, el comendador fray Nicolás de Ovando mandó perpetrar una cruel y criminal matanza de los nativos, sin distinción de mujeres, hombres, ancianos y niños; a los señores principales ordenó encerrarlos presos en un bohío y quemarlos vivos. A Anacaona la sentenció a la horca (Las Casas, II, 27-30 y Oviedo, I, 83).[96]

Otro caso singular de emboscada ocurrió en Cholula: poco antes de llegar los conquistadores a México-Tenochtitlán, los cristianos convocaron a todos los señores, los príncipes, los gobernadores, los capitanes valerosos y los hombres del pueblo. De esa manera se llenó el atrio del templo [de Quetzalcoatl]. Y cuando estuvieron todos reunidos, entonces los españoles vinieron a cerrar las puertas, por todas las partes por donde se entra. Enseguida entonces, espachurraron, asesinaron, golpearon [a los cholultecas desarmados...]. Simplemente, sin saberlo, fueron asesinados, fueron aniquilados con engaños; simplemente, sin saberlo, fueron asesinados (Baudot, Códice florentino, 85).

Una vez conquistada México-Tenochtitlán, cuando Cuauhtémoc, y otros embajadores fueron llevados presos, los españoles masacraron sin piedad el pueblo nahua. En esa ocasión, en busca del oro perdido en los canales durante la huida de la Noche Triste, “algunas mujeres-amadas se fajaron las nalgas con harapos. Por todas partes los cristianos las esculcaban, las despojaban de sus

faldas, las exploraban por todas partes, en sus orejas, en sus bocas, en su vientre, en sus cabellos” (Anales históricos de Tlatelolco, en Baudot, Relatos, 202). El Códice Florentino dice que los españoles “como monos [...] se apoderaron por todas partes del oro. Era como si [...] se refrescara su corazón. Porque es bien cierto que tenían mucha sed [de oro], como si lo engulleran, como si murieran de hambre por él, como si lo desearan como puercos, el oro” (Códice florentino en Baudot, 87). Se dice que los tlatelolcas escondieron el tesoro en un profundo pozo de la ciudad. Para que revelaran el lugar donde estaba ese tesoro, Cortés ordenó que muchos indios fueran aperreados, algunos, ahorcados y otros, quemados vivos, pero nadie reveló el secreto (Durán, 558-559).

Ya que comenzamos a revisar las ideas utópicas de Moro, hacemos un paréntesis para comentar que la codicia por el oro y los abusos cometidos por los llamados cristianos, contrasta enormemente con lo expuesto en el texto de Moro. Respecto a la actitud que los utópicos practicaban hacia los metales preciosos, los cuales son tenidos entre ellos en ignominia, se lee que “el oro y la plata [...] no tienen allí valor superior al que les diera la Naturaleza” (Moro, 74); tampoco se les considera tan útiles y valiosos como son para ellos el aire, el agua y la tierra. Los utópicos comen y beben en platos y vasos de barro o de cristal; en cambio, y para realzar su desprecio por el oro y la plata,

con ellos hacen las vasijas destinadas a los usos más sórdidos y aún los íntimos. Las cadenas y los pesados grillos que colocan a los esclavos, están hechos también de esos mismos metales. [Los criminales...] deben llevar zarcillos en las orejas, anillos en las manos, un collar en el cuello y una diadema en la cabeza, todo ello de oro” [metal por el que mataban y daban la vida los españoles] (Moro, 74-75).

Herren afirma que los conquistadores no solo traían la fiebre del oro y de la fama, sino también la del sexo; por lo que se puede afirmar que la Conquista de América constituyó “probablemente el festín licencioso más grande y prolongado de la historia” (Herren, 12). El autor comenta esto porque en La Española, las indígenas de los estamentos privilegiados se colocaban una barra de oro puro debajo del busto para levantárselo; tal costumbre lleva a Herren a comentar con acierto, que los lascivos españoles se abalanzaban por igual “sobre tetas y alzatetas, conjunción ideal para la codicia y lujuria de los cristianos” (Herren, 31-32).[97]

En la ciudad de Trujillo, Venezuela, durante la ausencia del gobernador Diego

García Paredes, se sabe que unos mozos, además de robar a los indios, llevados de sus instintos “sin recato ni temor a la obscenidad de aprovecharse de sus hijas, y mujeres, con tan poco miramiento, que no re[h]usaban ejecutar operaciones tan feas, aunque fuese a la vista de los mismos ofendidos”. Esto llevó a los nativos a vengarse y matar “cuantos españoles pudieron encontrar divertidos en los entretenimientos de su lascivia” (Oviedo y Baños, 230).

Isaac Pardo hizo un resumen de algunos expedientes en los que quedaron consignados, por declaración de los indios, los abusos y crueldades cometidos por los españoles y hasta religiosos.[98] En la provincia de Venezuela se acota que un encomendero azotaba a los indios “y después los aprisiona[ba] en grillos, cadenas y otras prisiones de madera. En otro [expediente], consta que el encomendero los “mata[ba] a palos” y a un indio principal lo amarró de pies y manos y le metió “un palo por entre las piernas que le cogió los brazos” y luego le dio de azotes. Uno de los documentos expone que el encomendero “les quita[ba] sus hijas para servirse de ellas [...y] que se sirv[ió] el suso d[ic]ho de indias casadas usando mal de ellas”. En el harén de este encomendero estaba la india Beatriz, casada a escondidas con el indio Juan; al enterarse de esa unión secreta, “el semental rug[ió] y azot[ó] a la infeliz con unas riendas” y a Juan, quien intentaba defenderla, le dio una paliza que lo dejó muy débil y con el cuerpo llagado (Pardo, 180).[99]

En su ensayo titulado “El caso del cura perverso o del ejercicio del poder”, María Elvira Buelna Serrano revisa cómo los españoles, y entre ellos muchos curas, se aprovecharon del poder que les concedía su estatus de estamento dominante, como representantes de la Iglesia, de tal modo que en nombre de Dios, maltrataban, encerraban y daban muerte a los hombres y torturaban, violaban y asesinaban a las mujeres. La manipulación ejercida por el religioso Diego Díaz hizo que el obispo e inquisidor Zumárraga desconfiara de las declaraciones de unos indígenas acusados de idolatría, mientras que “daba total crédito a las acusaciones presentadas por Diego Díaz u otros españoles”. Según Tristán, esclavo del cura Diego Díaz, este violó a varias mujeres y como no pudo forzar a Clemencia de Ocuituco, quien se defendió, “le dio de coces y la arrastró de los cabellos y golpeó en sus pechos, de lo cual [...] estuvo mala y, dende a tres días, murió. [...] Además, declara Tristán] que el dicho Diego Díaz se echaba con otras muchas mujeres casadas e solteras, que son tantas, que no las puede contar”; hasta abusó de su propia hija, Petronila, con la que se amancebó. Finalmente fue condenado a cadena perpetua en la cárcel del obispado de México (Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. 68, exp. I, f. 39v,

citado por Buelna Serrano, 91).[100]

En Nuevo México fray Nicolás de Freitas notificó que muchos frailes tenían concubinas, por lo que en los pueblos abundaban los hijos de religiosos, según Gutiérrez. Este continúa diciendo que algunas indígenas levantaron cargos contra sacerdotes y varios de ellos admitieron su culpabilidad; entre ellos estaba un fraile que había violado a una mujer, a la que le desgarró la garganta y la enterró en su celda (Gutiérrez, 123-125).[101]

No pararon ahí los atentados y atropellos contra los nativos, pues en Cochua y Chectemal, Yucatán, cortaron narices, brazos y piernas, “y a las mujeres los pechos y las echaban a las lagunas hondas con calabazas atadas a los pies” (Landa, 27). Landa cuenta que en la provincia de Cupul vio un árbol en cuyas ramas colgaban varias mujeres ahorcadas por un capitán español; no satisfecho con ese horrendo crimen, les colgó de sus pies a sus hijos pequeños (Landa, 24-25). Agrega el fraile que en el poblado de Verey ahorcaron a una doncella y a una recién casada, ambas nativas, solo por el crimen de ser bellas y porque temían que su belleza perturbara a los soldados; además, lo hacían para demostrarles a los indígenas que los españoles no estaban interesados en sus mujeres. Landa afirma que existen testimonios de este último crimen, tanto entre los nativos como entre los españoles, debido a la gran belleza de ambas mujeres, como a la crueldad a la que fueron sometidas (Landa, 25). Los aborígenes, hombres o mujeres, que se rebelaran, eran sometidos a toda clase de cruentos castigos, los cuales eran justificados por los conquistadores diciendo que los indios eran muchos y los cristianos pocos, por lo que metiéndoles miedo así los sujetaban (Landa, 27).

Del Códice Florentino recogió López de Mariscal los recursos y argucias que utilizaban las mujeres para librarse del acoso sexual de los invasores: como ellos escogían a las más bellas, “a aquéllas cuyo cuerpo era amarillo [...], algunas mujeres, cuando se las iban a llevar, se cubrían con lodo el rostro y se ponían harapos remendados [...] mugrientos” (Códice Florentino, 179). En cuanto a las de cuerpo amarillo, vale recordar aquí lo que Sahagún explicó: el tecozahuitl o polvos amarillos se les ponía a las doncellas jovencitas (Historia, II, 1829, 156), lo que explica la atracción que estas ejercían en los conquistadores.

Oviedo y Baños explica que dichas crueldades eran “sin número, e debajo de comer carne humana, todo lo demás se puede creer”. Ese comentario lo hace al referirse a la expedición de Íñigo de Vasuña con veinticinco hombres, rumbo a

Coro (Provincia de Venezuela), en la cual era tal la debilidad y hambre de esos conquistadores, que

fueron matando uno por uno los pocos indios que les habían quedado de servicio, y sin despreciar los intestinos, ni otra parte alguna de sus cuerpos, se los comieron todos, con tan poco reparo, ni fastidio, que sucedió al matar el postrer indio, [...] arrojar el miembro jenal (como cosa obcena y peligrosa) y un soldado, llamado Francisco Martín [...] lo cojió con gran presteza, y sin esperar a que lo sazonzase el fuego, se lo comió crudo” (Oviedo y Baños, 31; Aguado, 82-83).

La afición de estos españoles por la carne humana llegó a tales extremos que cuatro de ellos que se separaron del grupo hambriento, al divisar unos indígenas que recorrían el río Chama en una canoa, les suplicaron con señas que les dieran de comer; al verlos “tan macilentos, flacos, y desfigurados”, compasivos, fueron los nativos a traerles “maíz, yucas, batatas y otras raíces, para socorrerlos”. Pareciéndoles eso poco para saciar su hambre, “embistieron con ellos para matarlos, y comérselos”; empero, estaban tan débiles que solo pudieron atrapar a uno, al cual “le quitaron la vida, haciéndolo luego cuartos, que guardaron asados”; entre estos soldados estaba Francisco Martín, arriba mencionado (Oviedo y Baños, 31-33; Aguado, I, 82-83; Fernández de Oviedo, Historia, III, 26-27; Pardo, 105).

Las iniquidades y atropellos de los conquistadores no solo los ejercían con las mujeres, sino también con los niños, como ocurrió en la conquista de los choques, en Venezuela; cuatro soldados bajo el mando del gobernador Spira, además de yucas y batatas, encontraron “una criatura de poco más de un año, que con la priesa de huir debió su madre de haber dejado olvidada; y revestidos aquellos hombres [...] de inhumanidad diabólica, mataron la criatura y poniendo al fuego en una olla un cuarto, la cabeza, pies y manos, mientras se cocinaba, a medio asar se comieron la asadura, saboreándose después con el caldo de la olla” (Oviedo y Baños, 111). El gobernador se enteró del crimen, pero decidió no darles la pena de muerte que les correspondía, porque tenía un número muy pequeño de hombres para continuar con su empresa” (Oviedo y Baños, 111).

Fernández de Oviedo continúa comentando que otra de las infamias consistía en “aperrear” a los indígenas a modo de castigo: esto consistía en echarles perros

adiestrados “que presto daban con el indio en tierra [...] e lo desollaban e destripaban e comían de él lo que querían”. Un castigo de este tipo lo ordenó Pedrarias Dávila contra los nativos que agredieron a unos encomenderos (Historia, IV, 419). No solo aperreaban a los hombres, sino también a las mujeres, como ocurrió cuando

el capitán Alonso López de Ávila [...] prendió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra de Bacalar. Ésta prometió a su marido [...] no conocer a otro hombre si no [era] él y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperrear (Landa, 65).

Además, en los Anales históricos de Tlatelolco se mencionan varios ataques con perros: los españoles –dice el texto– entregaron a los perros, “para que los devoraran”, a cabecillas nahuas que en las últimas y desesperadas batallas, cayeron en poder del enemigo mientras defendían el poderío azteca; esto coincidió con la caída de México y de Cuauhtémoc, el último emperador, en poder de los españoles. Cortés hizo que a este monarca le quemaran los pies y lo torturaran para que declarase dónde estaban las inmensas riquezas del tesoro de Moctezuma. Tres años después, lo ahorcaron (Baudot, 204-206).

Todavía en 1612 tenemos el testimonio de don Domingo de San Antón Chimalpahin, quien cuenta lo siguiente: una mujer fue a la Real Audiencia a quejarse porque por orden de fray Jerónimo de Zárate, notario de la Real Audiencia, le dieron tales azotes a su esposo, que lo dejaron casi muerto. Y a ella y a otros dos que venían con una notificación, los hizo desnudar y dar de latigazos; a María Constanza López, la castigó de esa manera porque no había ido a misa un domingo (Chimalpahin, *Annals of His Time*, 195-196).

A todo lo anterior hay que agregar que a los nativos prisioneros en batalla los herraban. Díaz del Castillo cuenta que en uno de los enfrentamientos ocurrido en Chiapas, apresaron a “muy buenas indias”; la gente pedía que se las entregaran, pero “Diego de Godoy aconsejaba a Luis Marín que no las diese, sino que se herrasen con el hierro del rey” porque en la batalla los chapanecas les habían matado tres caballos, y lo justo era que ellos “pagasen los caballos con aquellas piezas de indias que estaban presas” (396). Obsérvese cómo en ese texto se menciona a las mujeres despectivamente como “piezas”, término aplicado a los

animales que mata el cazador.

La declaración que hizo en 1545 el presbítero Francisco González Paniagua de Asunción, Paraguay, da prueba del libertinaje que predominaba: “el español que está contento con cuatro indias es porque no puede haber ocho, y el que con ocho, porque no puede haber dieciséis” (citado por Herren, 12-13). Lo expuesto arriba explica que el proceso de miscegenación o mestizaje se llevara a cabo en América en forma tan acelerada.

Fray Bartolomé expuso también, entre otros, el episodio de una madre, a quien, por defender a su hija que iba a ser violada, la mutiló un español y a la doncella la mató a puñaladas porque no quiso consentir sus impulsos libidinosos (IV, 99; López de Mariscal, 107). Este pasaje lleva a considerar el temple de las indígenas, quienes, exponiendo sus vidas, con valor y entereza se defendían de los avances lascivos de los invasores. Fernández de Oviedo explica a sus hombres con qué tipo de mujeres se van a encontrar y narra el caso de que por intentar violarla, “una india tomó a un bachiller, llamado Herrera, [...] e asióle de los genitales e túvolo muy fatigado e rendido”, tanto que estuvo a punto de matarlo si no hubiese sido auxiliado por unos cristianos que pasaban por el lugar (Oviedo, Historia, II, 161; López de Mariscal, 107).

Powers sigue explicando que conforme avanzaba el siglo xvi, aumentaba en el Nuevo Mundo el número de mestizos y también el de españolas que se habían atrevido a cruzar el Océano. Esto dió como resultado la eliminación de los mestizos para ocupar altos puestos administrativos, ya que entonces había españoles para ocupar esos puestos. No solo eso, sino también el crecimiento de la población mestiza se percibió como una amenaza para la corona y las elites, pues temían que al superar en número a los europeos, se declararan imperio independiente (Powers, “Introduction”, Women, 5-6).

Comenta Powers que el aumento incontenible de este proceso llevó al régimen español a imponer un sistema legal de castas basado en la raza, según el cual los habitantes del Nuevo Mundo eran considerados conforme el color de la piel se asemejaba al de los españoles o al de los nativos; cuanto más clara era la piel, se tenían mayores privilegios, y mayores estigmas recibían los de piel más oscura. Así, los africanos y los indígenas estaban obligados a trabajos forzados; además, los nativos estaban obligados a pagar tributo. Todo lo anterior era reforzado de tal manera que “en el bautismo el sacerdote clasificaba a los individuos según su categoría racial en el certificado bautismal”; en cambio los españoles y criollos

recibían beneficios y los servicios de los muy desafortunados nativos, negros y mestizos (Powers, “Introduction”, *Women*, 6). En otro capítulo desarrollaremos ampliamente este proceso de miscegenación o mestizaje.

Capítulo 2. Asedio e instrumentalización de la mujer indígena – Su sometimiento por el cuerpo

*La alegradora
con su cuerpo de placer,
vende su cuerpo...
Se yergue, hace meneos,
dizque sabe ataviarse,
por todas partes seduce...
Como las flores se yergue...
No se está quieta,
No conoce el reposo,
su corazón está siempre de huida.
Palpitante su corazón...
Con la mano hace señas,
Con los ojos llama.
Vuelve el ojo arqueando,
se ríe, ándase riendo,
muestra sus gracias...*

2.1. Indígenas prostitutas / indígenas violadas

A lo largo de la historia de la conquista de América ha predominado el discurso de la dominación sexual del hombre y del rol pasivo de la mujer como objeto sexual; así, se ha mantenido el paradigma de mujer prostituta y mujer traidora. Es probable que el predominio de ese discurso proceda de los comentarios machistas de los conquistadores que alardeaban con exageración de su virilidad, comentarios que fueron recogidos indiscriminadamente en las crónicas. A continuación transcribimos el siguiente: Michele de Cuneo relató lo mucho que le costó a él doblegar a una indígena del Caribe y someterla a satisfacer su lascivia; cuando logró que se le entregara, el cronista habla del comportamiento de esa mujer diciendo: “os aseguro que habrías pensado que ella había sido criada en una escuela de prostitutas” (citado por Wood, “Sexual Violation”, 11). Se ha repetido, por ejemplo, que los soldados que acompañaban a Cristóbal de Oñate en su expedición por el norte de México en 1598 gritaban: “Vamos a los pueblos a fornicar con las indias. Solo con trato lascivo se conquista a las indias” (Gutiérrez, 1991, 51). Más adelante, las primeras feministas y los activistas indígenas interpretaron a su vez ese momento histórico en la dicotomía de mujer violada y mujer víctima.

En los tres volúmenes de su Nueva Corónica, Guamán Poma de Ayala se queja de los estragos que la llegada de los conquistadores ocasionó en todos los sectores de la vida indígena. Se lamenta en especial de los daños que ellos causaron en los matrimonios, pues “en tiempo de los Yngas no avía adúlteras, putas, mal cazadas. Agora lo hay”. Entre las ordenanzas de los Incas hay una que se refiere a

la muger corrompida o [que] consentía que la corrompiesen o fuese puta, que fuese colgada de los cauellos o de las manos en una peña biua en Anta Caca y que la dexen allí murir; al desuirgador, quinientos asotes y que pase por el tormento de hiuaya [piedra muy pesada] que le suelte de alto de una vara al lomo de dicho hombre” Con esta pena se muere, algunos quedan bibos. [...] Y si se consentieron los dos, mueren colgados, yguales penas (Poma de Ayala, I, 163).

A continuación aclara Poma de Ayala que entre las causas de esos desórdenes está el mal ejemplo de las españolas. En seguida menciona que las indias se emborrachan y encienden la lujuria de los españoles. Además explica que los indígenas tratan de imitar el mal ejemplo que les dan los corregidores, sacerdotes y encomenderos que viven amancebados. Por último expone cómo esos europeos violan a “las mugeres y hijas, donzellas” y las prostituyen. Poma de Ayala sigue declarando que durante esos tiempos las indias se han vuelto “embusteras, golosas, ladronas, desobedientes, y en especial, grandes putas”; les recrimina que prefieran vivir como concubinas de los españoles –y a veces de los negros y mulatos– que casarse con un indio pobre (III, 871). Se lamenta también de que los españoles no dejan casarse a las mujeres “ni hazer vida con sus maridos”, por lo que paren “mesticillos”. Todo lo anterior lo lleva a pedir a los reyes un duro castigo para los que maltratan de esa manera a los indios y a las indias y no respetan los principios morales y cristianos (III, 901-902). Aquí se hace preciso tratar el delicado tema de la violación sexual. Wood se pregunta qué es lo que diferencia una relación sexual de una violación sexual y se responde que legalmente se define la violación como el conocimiento carnal de una mujer forzada al coito contra su voluntad. La autora explica que esta definición no distingue entre la presión seductiva del hombre y la imposibilidad de rehusarlo la mujer; por eso propone revisar el sentido de violación en amplias prácticas culturales como las que tuvieron lugar en los albores de este continente. Lo anterior la lleva a concluir que no existe una línea definida entre coerción y consentimiento, pues el sexo consensual puede ser físicamente forzado y la violación puede originarse en una unión sexual consentida. Así, en la actividad sexual los nativos no hacían distinción entre los actos sexuales consentidos versus actos violentos coercitivos (Wood, 16-17). Ilustra lo anterior lo que arriba mencionamos de la aventura lasciva de Cuneo con la india y su obsceno comentario.

Importa recordar aquí que para los aborígenes el sexo era un acto lúdico e

intrascendental, al cual los cristianos habían marcado con el sello de pecado. Además, Fernández de Oviedo explica que “las mujeres desta isla [La Española] eran continentes con los naturales, pero [...] a los cristianos, de grado se concedían” (I, 120).[103]

Lo interesante es que Poma de Ayala olvida los abusos que cometieron los Incas y nobles con las mujeres a las que convirtieron en concubinas y esclavas bajo la supervisión de la esposa legítima (piuiguarme). Y ya que hemos mencionado los hijos ilegítimos que dejaron los españoles, debemos recordar que en la región andina, por ejemplo, tal como se explicó antes, el décimo primer Inca Guayna Capac tuvo nada menos que “quinientos hijos y hijas” (Poma de Ayala, I, 119).

Powers deplora que dicho discurso haya persistido hasta el siglo xx; entre los modelos que aduce está la tajante conclusión publicada en el libro de Magnus Moëde de que “la conquista española de las Américas fue una conquista de mujeres” (Powers, 8), equivalente esto a la dominación de sus cuerpos y mentes. En la mayoría de las naciones hispanoamericanas se lee que “la mujer debe obediencia a su marido, quien tiene sobre ella el derecho de corregirla”. En el siglo xiii Beaumanoir escribió: “es lícito al hombre pegarle a su mujer [...] cuando ésta no quiere obedecer a sus razonables mandamientos, como debe hacer toda mujer prudente” (Leret de Matheus, 54). En épocas anteriores, en la ley XII de Las siete partidas se lee que “el marido es como señor e cabeza de la mujer” (Leret de Matheus, 55); es obvio que este decreto se inspiró en San Pablo, quien declara a “las casadas sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia” (Efesios 5, 22-24; también en Colosenses 3, 18). Más tarde, en el siglo xvi, D’Argenté repite que “el marido debe contener y castigar a la mujer.” Además, las leyes otorgaban al marido poderes de administración amplísimos sobre los bienes de su esposa, que como mujer era considerada una incapaz (Leret de Matheus, 54);[104] lo que las leyes arriba expuestas conceden a los hombres, contrasta enormemente con el sistema igualitario de los nahuas. Hay que tomar en cuenta que los códigos civiles de Hispanoamérica “tienen su fuente en el derecho francés y el derecho español”, en los cuales predomina la noción de la incapacidad de la mujer. La autora explica que todavía, en 1975 –fecha de la publicación de su libro– esas leyes seguían vigentes en algunos países de este continente (Leret de Matheus, 55). Los conquistadores, por supuesto, llegaban al Nuevo Mundo saturados con la idea de la prepotencia del hombre sobre la mujer, la cual impusieron inmediatamente en estas tierras. Considerando lo anterior, preguntamos si bajo esa ideología, ¿podía acaso rebelarse la mujer contra

tanpoderoso ente que la asediaba, seducía y violaba sin miramientos de ningún tipo?

Stephanie Wood interpreta la violación sexual y degradación de las mujeres indígenas por los conquistadores, diciendo que ellas representaban al “otro”. La autora comenta que según Padden no fueron los microbios, ni la espada, ni los puños, los que conquistaron a México, sino el *membrus febrilis*, de modo que, en general, los españoles dejaron más embarazos en los campos de batalla que muertes (Sexual Violation, 9).

Ward Stavig observa que en el Cuzco rural[105] la actitud hacia la violación sexual, podría ser divergente de nuestra interpretación de la misma, razón por la que “esto pudo haber disminuido el número de casos de violación sexual documentados” (The World, 32). Al respecto, Sharon Block en su libro sobre Rape and Sexual Power in Early America, se pregunta cuándo una relación sexual es una violación. La respuesta suya es que legalmente se considera como tal el conocimiento carnal de una mujer por la fuerza y contra su voluntad (Block, 16). Empero, agrega la autora, en dicha definición, forzar físicamente a una mujer no provee una línea divisoria entre coerción y consentimiento (Block, 17).

Hay que tomar en cuenta que para los aztecas, la violación de un niño o niña era no solo una afrenta para la criatura, sino también para los padres y la comunidad; lo mismo ocurría en el caso de una mujer casada,[106] pues la afrenta abarcaba asimismo al marido y a la comunidad. No obstante, entre los andinos esto no se aplicaba de igual forma a las solteras, porque el sexo premarital era la norma entre los andinos. Por eso en tales casos, así como en aquellos en los que todo había ocurrido bajo la influencia del alcohol, el asunto quedaba entre las familias de los dos individuos o se dejaba como un asunto que concernía a la comunidad; se sabe de estos casos, solo por las confesiones en las que el cura preguntaba si el pecador había “forzado” a alguna mujer.

Al respecto, Stavig trae a colación el caso del capitán don Pedro de Roda: este había servido en el gobierno rural del Cuzco, pero en un Juicio de Residencia fue acusado por los naturales de crimen, violación, deudas, golpes mortales a la gente, y de “haber ahogado a una jovencita después de violarla, y de haber ‘forzado’ a otra mujer”; sin embargo, debido a su poder, influencia y habilidad para sembrar la duda, fue absuelto, como muchos otros culpables de las mismas faltas (Stavig, The World, 31-33).

Así como los cronistas han dado abundante información sobre lo que ellos llaman “el comportamiento impúdico de las nativas”, hemos observado que poco se menciona la resistencia de las mujeres para someterse a ese macho conquistador. Wood cita algunos pasajes de las crónicas para probar su aserto: en uno de los viajes de Colón, por ejemplo, las diez cautivas que transportaban saltaron de la nave en la que las transportaban y trataron de nadar media legua para refugiarse a salvo en La Española. En otra ocasión, Michele de Cuneo cuenta que cuando liberaron en esa isla un grupo de esclavas, “ellas abandonaron a sus hijitos en el suelo y escaparon llenas de desesperación”. Algunas de ellas corrieron hasta ocho días; esta urgencia de escapar la interpreta Wood diciendo que “los niños podían haber sido el producto de un asalto sexual cuando fueron cautivadas”. Además, con el jugo de la yuca, las nativas abortaban y para seguir el ejemplo de sus maridos se ahorcaban (Wood, “Sexual Violation...”, n. 15, 27). Wood concluye que los ejemplos anteriores de mujeres que presentaron resistencia a los avances sexuales de los españoles, proveen “indirecta evidencia” de que no hubo siempre un comportamiento lascivo de esas mujeres, sino que más bien prevaleció la violación sexual de los invasores (Wood, “Sexual Violation”, 11).

A lo anterior hay que agregar lo que afirmó Guillermo Coma, los abusos sexuales cometidos con las mujeres en La Española, villa La Navidad, fueron los que provocaron la matanza de los españoles y la destrucción del fuerte que Colón dejó en esa Isla durante su segundo viaje (citado por Wood, “Sexual Violation”, 12). Según datos suministrados en el Libro Copiador, en la carta de 1494 dirigida a los Reyes Católicos, Colón reconstruye los hechos tal como se los comunicaron un testigo y el cacique Ocanaguari: al principio reinó la paz y el buen entendimiento entre los colonos, mas luego olvidaron los españoles las recomendaciones que les había hecho Colón de que “sobre todo dexasen las mugeres ajenas y todas las de los yndios y nunca saliesen de la fortaleza a otra parte salvo seis dellos, y otros tantos después de éstos bueltos” (Libro Copiador, 130-131). Pese a tales recomendaciones, más adelante, la mayor parte de los pobladores de La Navidad pasaron a vivir a la isla, debido al “gran tracto con las mugeres [... que] cada uno havía tomado, y no solamente éstas les abastaban, que les tomaban las muchachas” (Libro Copiador, 132). Los ocho defensores que quedaron en la fortaleza La Navidad con Diego de Arana de Córdoba, reiteraron que “era la causa el gran tracto de las mugeres” (Libro Copiador, 133). El exterminio total de la fortaleza, la cual fue quemada y destruida, lo realizó en octubre de 1493, según Colón, Cahonabe, el marido de Anacaona y régulo de La Maguana, al frente de un nutrido grupo de aborígenes (Libro Copiador, 133).

[107]

Lo mismo ocurrió en Ciudad Trujillo, Venezuela, contra Francisco Infante y Garcí-González, como reacción a los excesivos abusos de los soldados, según lo citamos arriba (Oviedo y Baños, 230). Por su parte, y ya lo explicamos antes, Poma de Ayala cuenta en varios pasajes de sus libros que al principio de la conquista esposas, hijas y hermanas de familias indígenas pobres eran raptadas por los españoles, y violadas bajo amenazas contra esposos, padres o hermanos (Poma de Ayala, III, 901-902).

Stavig explica que la violación sexual era considerada un crimen muy serio entre los aborígenes, pues uno de los componentes unificadores de la comunidad era la armoniosa y afectuosa relación marital de sus integrantes. Durante la Conquista, ese tipo de relación pudo mantenerse a duras penas debido a las violaciones, que según parece, fueron más abundantes de lo que se han consignado, pues no todas las relaciones entre españoles y nativas fueron por mutuo consentimiento; algunas indígenas consintieron a entregarse por oportunismo, unas cuantas por amor y necesidad y otras por el bien de los hijos de esa unión. Wood reproduce al respecto un pasaje de la crónica de fray Bartolomé de las Casas en el que en 1519 los capataces en las minas de oro del Caribe a menudo violaban a indígenas casadas y hasta a doncellas y para abusarlas enviaban a los mineros, maridos, padres, hermanos, a los campos (Wood, 30, n. 40).

Es por eso, sigue analizando Wood, que no han quedado pruebas del número de violaciones que ocurrieron durante ese período; además, los nativos creían que no valía la pena acusar a un español poderoso, pues esos cargos rara vez eran seguidos, o al acusado lo exoneraban con la connivencia del poder real. Así, concluye Stavig, hubo “pocas acusaciones contra españoles por violar a una indígena” (Stavig, *The World*, 31).

Para comprender mejor el comportamiento de las indígenas resulta muy interesante considerar el análisis que efectúa Sahagún de las creencias y costumbres religiosas de los aztecas. Dicho análisis lleva al lector a observar que ciertos principios indígenas se acercan a los fundamentos del cristianismo; sirva de ejemplo la extensa oración que hacían los sacerdotes

por la necesidad que tienen los pobres populares y gente de baxa suerte y de poco caudal en la hacienda [...], que cuando se echan en la noche no tienen nada, ni tampoco cuando se levantan a la mañana. [...] Los hombres no tienen una

manta con que se cobijen, ni las mujeres alcanzan unas naoas (enaguas) con qué se envuelvan y atapen sus carnes, sino algunos andrajos (Sahagún, Historia II, 2000, 481-484).

En una de las enseñanzas contenidas en el Códice florentino el padre exhorta a sus hijos a tener “paz con todos”, humildad y respeto; también los induce a sufrir las injurias con humildad, pues Dios, que todo lo ve, responderá por ellos (Sahagún, Historia II, 2000, 551).

2.2. Valores sexuales, morales y rituales de la mujer en las culturas indígenas

Actualmente se revisan los conflictos y adaptaciones de los valores sexuales y morales entre los indígenas y los españoles. Los aztecas, por ejemplo, antes de la llegada de los conquistadores, condenaban y castigaban severamente –al igual que hacían los cristianos– la violación de niños y de mujeres casadas. La monogamia era muy importante en ambas culturas, en especial entre los plebeyos indígenas, por lo que en esta área no se presentaron conflictos extremos entre los valores de los nativos y los de los conquistadores.

Fray Bartolomé critica a los nativos, sobre todo a los de la Isla Española, aquello que la Iglesia considera pecaminoso, y él llama “bestiales costumbres”, [108] a saber, el hábito entre los señores de tener muchas concubinas, además de la esposa oficial; la costumbre de algunos maridos de conceder que su esposa se casase con otro; la del “viejo que tenía a la mujer moza [y] convidase a algún mozo que la conociese”; la del que persuadía a otro para que le prestase “la mujer paridera”; la de que “se casasen hermanos con hermanas a cada paso, [...] padres con hijas e hijos con madres” (Las Casas, IV, 221-222). Cervantes Salazar acusa también a los caciques y señores, quienes abusando de su gran poder, disponían a su parecer de mujeres, hijos y haciendas” de sus súbditos (Cervantes, 140). Hay que agregar que a lo largo de las crónicas se alza la voz de protesta de los cronistas contra el concubinato, los sacrificios humanos, la idolatría y la antropofagia de muchos pueblos del Nuevo Mundo. En suma, en

nombre de la Iglesia se atacaban especialmente idolatría, adulterio, promiscuidad, incesto, concubinato, sacrificios humanos, canibalismo y abusos del poder que arrasaban con los principios morales.

Sin embargo, en lo que respecta al adulterio, Sahagún reconoció que entre los aztecas el castigo a esa falta era extremo, pues quien la cometía era penado con la muerte por lapidación o por otros medios crueles. El rechazo a la infidelidad matrimonial en esa cultura se puede captar en el principio que prohibía a los individuos mirar “con curiosidad el gesto y disposición de la gente principal, mayormente de las mugeres, y sobre todo de las casadas, porque dice el refrán que el que curiosamente mira a la muger, adultera con la vista” (Sahagún, Historia II, 1829, 147). Este pasaje da la impresión de haber sido adulterado por el fraile, ya que tal proverbio moralizador parece ser tomado y adaptado de la Biblia, que dice: “yo te digo que todo el que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón” (Mateo, 5, 27-29). Vale aquí agregar que los aztecas no solo abogaban por la fidelidad para llevar una honorable vida – explica Sahagún– pues era costumbre que el padre le recomendara practicar a su hijo discreción, templanza, diligencia en el cumplimiento de los deberes, humildad, honestidad, valentía, y otras virtudes que igual son cristianas (Sahagún, Historia II, 1829, 146-152). Con tan estrictas leyes y principios tan honestos, sorprende leer en Alva Ixtlilxochitl que “Iztaccaltzin tuvo amores con Quetzalxochitzin, esposa de un caballero llamado Papantzin, descendiente de la casa real [tolteca], y en esta señora tuvo este rey a Topiltzin; y aunque adulterino le sucedió en el reino o imperio, que fue en el año de 882” (Alva Ixtlilxochitl, 70 y 71. La cursiva es del autor).[109] Una nota de Chavero aclara que hay una contradicción en esto, “pues aquí es esposa de Papantzin la que allá [en otra relación del autor] es su hija” (en Alva Ixtlilxóchitl, 71, n. 3). Por esas contradicciones, la fuente de Alva Ixtlilxóchitl hay que utilizarla con mucho cuidado. Más adelante, al tratar de los orígenes del pulque, analizamos esto en detalle.

Entre los michoacanos o tepanecas, cuando un marido se enteraba que su mujer cometía adulterio, les cortaban a ambos adúlteros las orejas, lo cual quedaba como signo de que habían sido descubiertos en flagrante delito de adulterio; a esta y otras faltas, si las cometían los michoacanos por cuarta vez, se les aplicaba la pena de muerte, como veremos, más adelante (Relación, 84-86; Relation, 58-59). Otros castigos aplicados en especial a las mujeres mayas, según Diego de Landa, consistían en asar chiles y hacer aspirar el humo a las castigadas; asimismo, cuando eran deshonestas y coquetas se les untaba chile; también, si

eran traviesas, flojas y no cumplían con sus deberes, o salían a la calle, o alzaban la vista, les pellizcaban orejas y brazos. Si las muchachas tenían entre diez y doce años, los castigos eran mayores (Garza Tarazona, 80). El Códice Mendoza, interpretado por Garza Tarazona, menciona que las castigaban pinchándolas con púas de maguey (80).

Tampoco hubo conflictos en lo que respecta a la prohibición del incesto y esto lo reconoce Stavig (*The World*, 36-38). Sin embargo, el incesto era tolerado entre los nobles y poderosos incas. Al respecto, Poma de Ayala reprodujo un decreto revelador de las injusticias cometidas por las clases privilegiadas incas con los súbditos del estamento llano:

mandamos que nenguno se cazazen con [h]ermana ni con su madre ni con su prima hermana ni tía ni sobrina ni parienta ni con su comadre, so pena que serán castigados y les sacarán los dos ojos y le[s] harán quartos y le[s] pondrán en los serros para memoria y castigo, porque solo el Ynga [h]a de ser cazado con su [h]ermana carnal por la ley (Poma de Ayala, I, 164; Betanzos, Suma, 110).

Aclara el padre Acosta que entre los reyes incas la costumbre de casarse los reyes con hermanas consanguíneas, ocurrió a partir del reinado del Topa Inca Yupanqui, quien se casó con Mama Ocllo[110] su propia hermana de parte de padre y madre. El padre Acosta concluye que “como aquel matrimonio fue ilícito y contra ley natural, así ordenó Dios que en el fruto que de él procedió, que por Guáscar Inga y Atahualpa Inga, se acabase el reino de los Ingas” (Acosta, 198; Cobo, *Inca Religion II*, cap. 7, 209). Aquí, la sanción moral de la prohibición del incesto se une a la consabida maldición del incesto; la argumentación de Acosta, desemboca en el cronotopo apocalíptico, el caos y el fin de una época, y el comienzo de otra.

Hay que agregar que los nahuas coincidieron también con la fe católica en los ayunos y penitencias que se practicaban durante ciertas fechas sagradas en honor de sus dioses. Sahagún suministra, entre otros ejemplos, el ayuno de cuatro días que realizaban los aztecas en los festejos de Cintéuitl, dios del maíz (Sahagún, I, 2000, 170). Asimismo ayunaban durante ocho días a tortillas y agua cada cuatro años, antes de la fiesta para horadar las orejas a los niños (Sahagún, I, 2000, 175). Además, los futuros mandatarios aztecas hacían ayuno durante un duro período de prueba que lindaba con la ascesis cristiana; Alonso de Zorita[111]

explica que en Tlaxcala, Huexotcingo y Cholula,

el que había de suceder al señor lo promovían primero a una dignidad o título que llaman tecuitli, que era la mayor que entre ellos había, y para ello hacían unas ceremonias en su templo; y acabadas, los del pueblo lo vituperaban y le decían palabras injuriosas, y le daban empujones para probar su paciencia. Y era tanto su sufrimiento, que no hablaba palabra ni volvía el rostro a ver quién lo injuriaba o maltrataba (Zorita, 17).

En seguida lo encerraban en un aposento del templo, donde permanecía durante “un año y a las veces dos, encerrado, haciendo penitencia”. Los cuatro primeros días no lo dejaban dormir y si cabeceaba, los guardas lo pinchaban con hojas de maguey, reclamándole que su deber era velar por sus vasallos. Terminada la penitencia, se celebraba una gran fiesta a la que asistían los señores de comarcas aledañas, parientes, amigos y allegados (Zorita, 18).

Fernández de Oviedo recoge el dato de la manera de elegir al Inca o el rey de la geografía andina, como sigue:

cuando el que lo era se moría, después de visto a quién pertenecía la sucesión del estado, aquel sucesor se encerraba adonde no le veía persona alguna, vestido de ropa muy fina, de color roja o carmesina, e ayunaba cuatro o cinco días; e después de haber hecho esa cerimonia, le ponen, en lugar de corona, una borla de color de un finísimo carmesí, de lana hilada e torcida [...]. E luego que sale con esta borla, que es la investidura real, [...] todos los señores de su reino y señoríos le sirven e adoran en él (Fernández de Oviedo, V, 102).

En el Reino de Granada, cuenta Zorita que para ocupar el gobierno de Sogamoso el señor “hacía penitencia siete años, encerrado en el templo, que no veía sol ni luz ni gente, más de los que le servían; y esto a efecto de probar sus sufrimientos” (Zorita, 20). Otros señores eran probados enviándolos a gobernar estados menores (Zorita, 20-21).[112]

Esta práctica deja ver que, contrariamente a la opinión occidental, los indígenas eran muy disciplinados y prudentes para someterse a tan extremos procesos de iniciación con el fin de gobernar. Además, continúa el cronista español relatando

que cuando ese señor llegaba a un pueblo mandaba que se alimentara a los pobres, fueran estos indígenas o españoles, lo cual lleva a pensar en el auténtico espíritu de caridad cristiana puesto en práctica.

Interesa observar que cuando recibían a otro señor inferior en poder al suyo, escuchaban sus consejos; las señoras que recibían visitas de esposas de mandatarios inferiores hacían lo mismo, escuchando sus consejos y consuelos. Zorita reproduce largos y muy bien razonados discursos de esos y de las visitantes; entre las palabras con las que responde la señora suprema, después de agradecer el consejo recibido, recogemos las siguientes que proyectan una vez más el sentido de renuncia y el espíritu ascético-cósmico de esos pueblos nahuas: “¿Quién soy yo para estimarme? ¿Soy sino una vasija sujeta a corrupción? No es de olvidar vuestro amor y vuestras palabras y lágrimas con que me habéis esforzado. ¡Oh, si yo mereciese tomar y obrar vuestros consejos de madre!” (Zorita, 15).

Por otro lado, en Tlaxcala, explica fray Bartolomé de las Casas, se cortaban la lengua con cuchillas para introducir en ellas unos palillos del grueso del dedo meñique; una vez hecho este sacrificio, les pedían a los dioses “que les diesen fuerzas y esfuerzo para comenzar el tiempo de su ayuno y acabarlo con salud, hecha verdadera penitencia” (Las Casas, IV, 134). Todos, señores, vasallos, nobles, plebeyos, hombres y mujeres, ayunaban durante ochenta días comiendo solo unas tortillas de maíz sin chile; además, no se lavaban ni bañaban durante ese tiempo y los hombres se abstendían de “conversar con sus mujeres” (Las Casas, IV, 134-137). En México-Tenochtitlán, durante los preparativos de los festejos a Huitzilopochtli, las mujeres, cuando preparaban las comidas rituales y amasaban con diversidad de granos la imagen del dios, debían ayunar durante un año (Baudot, Códice Florentino, 105).

Según fray Bartolomé, en Cholula se celebraba cada año, en mayo, la fiesta de Quetzalcoatl con un “terrible ayuno” que practicaban los sacerdotes durante ochenta días antes de los festejos: “los cuatro días primeros no comían ni bebían más de una tortilla de maíz que no pesaba una onza y un poquillo de agua” (Las Casas, IV, 137). Durante sesenta días solo dormían dos horas en la noche y una hora durante el día; “todo el otro tiempo velaban y ofrecían incienso, echando brasas todos juntos en aquellos incenciarios”. Los otros veinte días, el ayuno y penitencia eran más leves (Las Casas, IV, 137-138). Según Alva Ixtlilxóchtli, fue Quetzalcoatl –llamado también Huemac–,[113] quien “para refrenarles de sus deleites y deshonestidades les constituyó [a los olmecas y xicalancas] el ayuno; y

[fue] el primero que adoró y colocó la Cruz, que llamaron Quiauhtzteotlchicahualizteotl, y otros Tonacaquahuitl, que quiere decir dios de las lluvias y de la salud, y árbol del sustento y de la vida”[114] (Ixtilixóchtli, Obras, I, 20. La cursiva es del autor). Lo interesante es que los nahuas generalmente practicaban el ayuno junto con la abstinencia sexual. Además, llama la atención comprobar que los cronistas han dejado pocos testimonios de que las mujeres realizaran esa práctica religiosa, sobre todo en relación con los aztecas.[115]

La necesidad de conservar siempre vivo el fuego y los incensarios, se debe a que el fuego es un “símbolo de transformación y regeneración” (Cirlot, 209-210). Además, para la mayoría de las sociedades indígenas el fuego “procede del sol, [y] es su representación sobre la tierra; por esto se relaciona, de un lado, con el rayo y el relámpago; de otro, con el oro”; así, pues, se le considera una prolongación y reflejo de la luz y calor solar y el que aquí, en la tierra, sustenta y nutre al Sol (Cirlot, 209-210). Proyecta esa idea el siguiente poema nahua “Canto al sol”, de la Gran Nicoya: “cuando se mete el sol, mi señor, / me duele, me duele el corazón. / Murió, no vive el sol / el fuego del día. // Te quiero, yo te quiero / fuego del día, sol no te vayas. / Mi corazón, mi corazón llora. / Fuego del día no te vayas, / no te vayas fuego. // Se fue el sol, / mi corazón llora” (Arellano, 48; Zabala y Araya, 198).

Según Miller y Taube, “los pueblos mesoamericanos reconocían el fuego como el fundamental catalizador de los cambios” (The Gods, 88).[116] Como tal, explica Nicholson, al final del período de cincuenta y dos años, todos los fuegos eran extinguidos, las casas eran barridas y se tiraban basuras y desperdicios; a medianoche, los aztecas encendían un fuego sobre el pecho de un cautivo de noble ascendencia, y si no producía suficiente llama, persistía la creencia de que el sol se iba a extinguir y que los demonios de las tinieblas bajarían a devorar a los hombres. Las mujeres, aterrorizadas, eran encerradas en los graneros con máscaras de hojas de maguey; al amanecer, hombres y mujeres se regocijaban por la venida de una nueva vida; del gran fuego, unos corredores llevaban llamas a todos los templos de esos dominios (Nicholson, Mexican, 38).

A diferencia de los ayunos cristianos, los indígenas no se abstenían de todas las comidas durante un determinado período de tiempo, sino solo de la sal y el ají o chile, o sea, sus condimentos. Solo “en ciertas ocasiones graves, añadían el abstenerse por algunos días, de comer carne, beber chicha[117] y de llegar a sus mujeres, lo cual tenían por rigor exquisito” (Cobo, Historia II, 207; History, 124-

125). En el Archivo Arzobispal de Lima se conserva un documento en el cual la anciana María Catalina, heredera de los deberes, obligaciones y conocimientos rituales de su madre María Cocha, a la pregunta de por qué ayunaban de esa manera, respondió que “era una costumbre que se la habían transmitido sus antepasados y que su madre, María Cocha, se la había pasado a ella” (Leg. 3, Exp. XIII, f. 5, citado por Silverblatt, 37).

También la abstinencia sexual la practicaban los mayas (Landa, 48). Entre los incas, era una imposición del Inca, según Betanzos: durante los días de fiestas y ayunos, los inspectores del Imperio debían entrar a las casas para sorprender a “quienes dormían con mujeres, aunque fuesen sus mujeres propias porque en los tales días nadie había de ser osado” (Betanzos, Suma, 106). Si algunas parejas no guardaban el precepto, les quitaban “una joya o pieza de vestir de cada uno dellos”, sin que nadie pudiera protestar, ni salir en defensa de los culpables pues si protestaban, les esperaba la horca, así fueran nobles o “la señora principal mujer del Ynga” (Betanzos, Suma, 106). Al año, y durante el último día de dicho año, se reunía todo el pueblo y la corte para que cuatro señores “sentenciasen a cada uno según los delitos”; delante del Inca sacaban “pieza a pieza la ropa y joyas” (Betanzos, Suma, 107). Y conforme las sacaban, sus respectivos dueños eran sentenciados, según su falta, a ser encerrados en alguna de las prisiones que a ese efecto tenían; si el culpable de crimen capital, era “algún hijo del Ynga [...] el mismo Ynga con sus manos le matase allí en presencia de todos diciendo que” los hijos del Inca debían dar el ejemplo (Suma, 106-107).

Asimismo, hay noticias de que en algunas comunidades como las de los incas, aztecas, mayas y chortegas, se practicaba una especie de confesión (Oviedo, IV, 380-81; Landa, 47).[118] El jesuita Cobo comunica que entre los incas había informes amplios al respecto: ante todo, “el confesor estaba obligado al secreto, aunque con ciertas limitaciones, y el penitente, a decir verdad”. Esta la averiguaban echando suertes con una piedrecitas pues si no, ahí mismo era castigado el confeso, “dándole con una piedra cierto número de golpes”, y obligándolo a confesarse de nuevo, hasta que lo hiciera bien; entonces el confesor le daba la penitencia según la gravedad del pecado, la cual era muy severa, sobre todo para los pobres, que no tenían nada que dar al confesor (Cobo, Historia II, 206-207; Murúa, II, 96). En el Imperio Inca los malos pensamientos, como deseos o inclinaciones desordenadas y la fornicación, no contaban como pecados que debían confesar; los que sí contaban eran:

el matar uno a otro fuera de la guerra, o violentamente, o con hechizos y

ponzoñas; el hurtar; el descuido en la veneración de sus guacas y adoratorios; el quebrantar las fiestas o no solemnizarlas, y el decir mal del Inca, y no hacer su voluntad. Aunque tenían por pecado tomar la mujer ajena y corromper doncella, no era porque sintiesen que la fornicación de suyo fuese pecado, sino en cuanto era quebrantamiento del mandato del Inca, que prohibía esto” (Cobo, Historia II, 206; Inca Religion I, 122; Murúa, II, 97).

Persistía en la cultura incaica la creencia de que “todos los trabajos y adversidades que sufrían los hombres, eran por sus pecados, y consiguientemente, que aquéllos eran mayores pecadores que padecían más graves tribulaciones y calamidades; y cuando a alguno se le morían los hijos, creían ser muy grandes sus pecados” (Cobo, Historia II, 206; Murúa, II, 96). Si el confesor juzgaba que el penitente era un gran pecador, porque quizás se le habían muerto sus hijos, le aumentaba la penitencia, como sigue: debía buscar “una persona que hubiese nacido contrahecha y señalada de naturaleza”, o sea, unos enanos con una gran corcova; estos iban al río con los penitentes, y en cuanto estos últimos terminaban de lavarse los pecados, los azotaban con ortigas; además, practicaban otras ceremonias de las que se burla el padre jesuita (Cobo, Historia II, 206-207; Inca Religion I, 122).

En el Imperio Incaico las creencias respecto al pecado iban más lejos, pues si el Inca enfermaba, según ellos, se debía a los pecados de sus súbditos, pero no a los del rey mismo. El Inca “a ninguna persona confesaua sus peccados, sino solo al Sol, su padre, para que él los dijese al Hacedor y se los perdonase”. Al finalizar la confesión, igual que hacían sus súbditos, pues tenían la creencia de que habían sido perdonados tan pronto se bañaran después de la confesión, se metían en un río y decían estas palabras: “Yo e dicho mis peccados al sol, mi padre; tú, río, con tus corrientes, llébalos belozmente a la mar, donde nunca más parezcan”. Cuando los del pueblo llano estaban enfermos, también solían ir a lavarse a los ríos; tomaban el ichhu (una especie de esparto), lo escupían diciendo sus pecados; creían que así “lababan sus almas de los peccados que abían cometido y que los llebauan las corrientes de los ríos”, con lo que quedaban curados. Otros quemaban la ropa con la que habían cometido los pecados, para quedar libres de ellos (Murúa, II, 97 y 123-124; Cobo, Historia II, 206). El padre Cobo expresa su rechazo de dichas costumbres diciendo que fue el demonio el que las introdujo entre los indígenas. Además, critica la confesión de los andinos, aduciendo que no abarcaba las perversiones e inclinaciones mentales (Historia

II, 206; Inca Religion I, 123-125).

Entre los aztecas, la solemnidad, amonestaciones y penitencias impuestas por los sacerdotes sobrepasan las demandas de cualquier otra religión. Veamos: cuando un hombre o una mujer pedían confesión, el sacerdote consultaba el libro de las adivinanzas para ver cuál día podría ser más favorable para recibir dicha confidencia. El penitente llegaba el día indicado con un petate nuevo, copal y leña para quemar el incienso; una vez en la casa del sacerdote, “barría muy bien el lugar donde se había de tender el petate nuevo para ponerse sobre él el confesor, y luego encendían fuego” para quemar el copal. A continuación, el sacerdote decía una oración al dios del fuego en su función purificadora; una vez acabada la plegaria, se dirigía al pecador diciéndole:

Hijo, has venido a la presencia del dios favorecedor y amparador de todos; veniste a publicarle tus interiores hedores y podredumbres: vienes a abrirle los secretos de tu corazón [...] mira que no te despeñes ni te extravíes mintiendo en la presencia de nuestro señor. [...] Es cierto que estás delante de él, aunque no eres digno de verle, ni aunque él no te hable porque es invisible y no palpable; [...] mira que no dejes nada por vergüenza ni por flaqueza (Sahagún, I, 1829, 10-11).

El pecador juraba decir verdad “tocando la tierra con la mano, y lamiendo lo que se le había pegado”, [119] y echaba copal al fuego para reforzar el juramento. El sacerdote amonestaba al pecador diciéndole: “cuando naciste eras como una piedra rica, y como una joya de oro [...]. Pero por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste, te amancillaste, y revolcaste en el estiércol, y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste, y ahora has confesado” (Sahagún, II, 61).

Además, el confesor le hacía ver que al pecar, se había arrojado al infierno [Mictlan][120] y ahora, con la confesión, había vuelto a resucitar en este mundo “como quien viene del otro” y ha tornado a nacer de nuevo. Una vez confesados los pecados, la penitencia consistía en guardar ayuno durante cuatro días y atravesar la lengua con una especie de mimbre, durante los festejos en honor a las diosas de la carnalidad; asimismo le mandaba barrer y “quitar el estiércol” de su casa y que se limpiara a sí mismo. También le ordenaba sacrificarle al dios invisible y omnisciente un esclavo y que trabajara un año o dos en el templo; la penitencia no terminaba ahí, porque debía “hacer limosnas a los hambrientos y

menesterosos, y que no [... tenían] qué comer, ni qué beber, [... y] vestir, a los que anda[ba]n desnudos y desamparados” (Sahagún, II, 62-63).

Terminada la confesión, los penitentes procuraban no reincidir para librarse de la pena de muerte prescrita por las implacables regulaciones nahuas; así, confesaban una sola vez, al final de la vida, para evitar que se les aplicaran tales extremos. Sahagún explica que durante la cristianización de estos pueblos, una vez hecha la penitencia por homicidio o adulterio, u otro grave delito, los pecadores demandaban “una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que [...regían], ya [...fueran] gobernador y alcaldes, para que s[upieran] que ha[bía]n hecho penitencia y confesádose, y que ya no tiene nada contra ellos la justicia” (Sahagún, I, 1829, 11-14), lo cual, por supuesto, no tenía validez alguna bajo el régimen español.

A su vez, Durán explica que a diferencia de los que habían cometido faltas veniales, aquellos que hubiesen cometido algunas graves como hurtar, fornicar, asesinar, o haber ido contra sus leyes y preceptos, se les ordenaba que examinasen su conciencia, y luego, reuniesen tantas pajas del tamaño de un palmo, de las que hacían las escobas, según el número de sus pecados. Hecho esto, cada uno se iba al templo, y delante de la diosa Xuchiquetzal se atravesaba con una lanceta la lengua y una a una, pasaba las pajas por esa lancetada y “como las iba pasando, así, llenas de sangre, las arrojaba delante del ídolo”; entonces se iba a lavar y comer el tzoalli como los demás. “De estos penitentes y confesantes había muchos, así hombres como mujeres” (Durán, I, 157). Por su parte, cuenta fray Bartolomé que en cambio los totonacas tenían una confesión oral que efectuaban como sigue:

cada uno se apartaba en un rincón de su casa y ponía las manos a manera de quien mucho se cueita, a veces torciéndoselas, otras, encasando los dedos unos con otros, llorando [...] cada uno por sí confesaba sus culpas, yerros y pecados a sus dioses, con tanta compunción y arrepentimiento que verlos era cosa bien digna de consideración (Las Casas, IV, 147).

Algunos confesaban también en los montes, en los ríos y en el templo, dos veces al año, en determinadas fechas; así permanecían un día entero y a veces más, llenos de “tristeza, pesar y amargura”, sin reír, ni admitir placer alguno (Las Casas, IV, 147).

Entre los chorotegas de Mesoamérica se sabe que los ancianos se hacían cargo de recibir las confesiones en secreto, sin testigos y estando de pie. Estas confesiones abarcaban el pecado de no cumplir lo establecido por sus creencias; el de no haber participado en alguna de las veintiuna fiestas anuales dedicadas a sus dioses; el de haber hablado mal de los dioses cuando no llovía, o si decían que sus deidades no eran buenas. Las penitencias consistían en llevar leña al templo para iluminarlo, barrerlo, etc. Estos ancianos confesores llevaban colgando del cuello una calabaza en señal de que eran confesores. Aquellos que incurrían en pecado se confesaban el mismo día o a más tardar, al día siguiente solo si habían dejado de ser mancebos, o sea que ya habían conocido mujer. Cuando acababa la confesión, el informante de fray Francisco de Bobadilla explicó: “e como lo habemos dicho, andamos descansados e con placer de se lo haber dicho, como si no lo hubiésemos hecho”. Los viejos confesores acababan diciéndoles que se marcharan y no lo hicieran otra vez (Oviedo, IV, 380-381; Ferrero, 120; Chapman, 39). No cabe duda que estas costumbres facilitaban a los indígenas la aceptación y adaptación de las prácticas cristianas por la vía del sincretismo o la asimilación.

Cobo también recogió información acerca de los festejos del Capac Raymi (fiesta del primer mes que correspondía al nuestro de diciembre), los cuales se celebraban en el Imperio Incaico con un significativo ritual. En platos grandes de plata y oro, de la vajilla del sol, que eran consagrados para ese propósito, los sacerdotes llevaban innumerables tortas pequeñas de maíz y sangre de llamas – estas fueron sacrificadas con solemnidad ese mismo día–, las cuales, con los discursos ceremoniosos de los sacerdotes, hacen pensar en una suerte de comunión ritual. Los prelados incas “daban a cada uno de los presentes un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que comiesen aquel manjar que les daba el sol para contentallos”. Una vez los comían, los sacerdotes les decían: “Esto [...] es manjar del sol, y ha de estar en vuestros cuerpos por testigo, si en algún tiempo dijiéredes mal dél o del Inca”; ellos entonces prometían no hacerlo (Cobo, Historia II, 212; Inca Religion I, 133). De nuevo, el cronista o conquistador tuvo que comprender la realidad cultural de los indígenas a través de la propia.

Del Imperio Azteca, en tierra de totonacas y en las provincias de Chiapas, donde fray Bartolomé de las Casas sirvió como obispo, se describe “una cerimonia y manera de sacramento de comunión”, la cual recibían los fieles con gran devoción, tal y como sigue: cada tres años sacrificaban a tres niños y la sangre la mezclaban con ulli (hule) y con las primeras semillas de la huerta del templo

hacían una masa que “tenían por comunión y cosa santísima; llamábanla en lengua mexicana Yoliaimtlaqualoz, que quiere decir manjar del ánima”. Los hombres de veinticinco años y las mujeres de dieciséis debían recibir la supuesta comunión cada seis meses. Fray Bartolomé expresa su asombro ante la reverencia, veneración y humildad con la que los sacerdotes repartían pedacitos de esa masa que los fieles “tragaban no con menos temblor y devoción”. Y cuando se secaba aquella masa, la diluían con sangre de otros sacrificios (Las Casas, IV, 143-144).

En esta misma línea de sucesos, Durán recogió otra instancia que hace pensar también en una comunión sagrada entre los aztecas: al finalizar los festejos en honor de la diosa Xuchiquetzal, “acabada la cerimonia del lavatorio, donde todos entendían recibían perdón y remisión de culpas, iban a comer [...] tzoalli [...], que siempre fue tenido por carne y hueso del dios [Huitzilopochtli]” (Durán, Historia, I, 156).[121]

En uno de los festejos religiosos cercano a la Navidad, se juntaba todo el pueblo totonaca en el templo a escuchar un sermón de dos horas y rezar diciendo “que habría de venir el hijo del Sol al mundo para renovallo y producillo de mejores cosas de mantenimiento y de otras munchas que ellos no sabían, para que con menos trabajo y zozobras y más descanso y quietud pudiesen pasar la vida” (Las Casas, IV, 144-146). A los que sacrificaban en esta ceremonia, los “enviaban por mensajeros [...] al gran dios Sol, para que les enviase su hijo que los librase de aquella tan pesada obligación”. El fraile comenta que así, cuando esos nativos se convirtieron al cristianismo, no fue difícil “quitalles aquella costumbre de sacrificar hombres” (Las Casas, IV, 146).

Las equivalencias con el cristianismo no terminan ahí, pues hay noticias de que los incas creían en la resurrección de la carne: en una encarnizada batalla en la que murieron miles de miles de guerreros, se tuvo cuidado de recoger a los muertos y enviarlos a su lugar de origen, pues decían: “Cuando venga el fin del mundo, nos levantaremos con vida y con la carne que tenemos ahora” (Betanzos, 101), lo cual recuerda lo de “Creo en [...] la resurrección de la carne y la vida perdurable” del cristianismo.

Laurette Séjourné comenta que los cadáveres eran tratados en algunas sociedades en función de esa creencia, pues los vestían ricamente y los enterraban con sus bienes materiales y todo aquello que les fuera útil, hasta alimentos y bebidas. En la isla Española, por ejemplo, además de que los

sentaban sobre un duho o banquillo usado solo por los caciques y líderes, les introducían un bambú con salida en el exterior por el otro extremo para aprovisionarlos de chicha, salvífico alimento. Fue por la “creencia en la resurrección del cuerpo que los autóctonos rogaban a los españoles no desplazar los huesos al pillar las sepulturas” (Séjourné, 147). No obstante lo anterior, el padre Cobo explica que “no se halló entre todos estos indios nación que tratase de la resurrección de la carne, ni por alguna vía creyese que los cuerpos han de venir a ser algo jamás”, ni hacían sufragios por las ánimas de los difuntos, explicando que si estaban en el cielo, que no tenían necesidad de eso (Cobo, Historia II, 155).

Séjourné interpreta también el hecho de que con el difunto se enterraran vivos mujeres, servidores y labradores debido a la creencia en el más allá. En Panamá, por ejemplo, existían ideas que apuntaban al concepto del alma como “núcleo indestructible, creado por el hombre y que generalmente se localiza en el corazón”. Solo algunos privilegiados lograban esa creación; los otros eran condenados, ya fuera a la nada, ya fuera a la repudiable condición de fantasmas. Las víctimas se inmolaban voluntariamente “para aprovecharse de la existencia de un alma sin la cual caerían en la nada y desaparecerían como los animales” (Séjourné, 142). Por supuesto, esta manera de interpretar la resurrección discriminando según ciertas categorías sociales, no concuerda con el dogma cristiano.

Según Gómara, los aztecas creían que “las ánimas eran inmortales, y que penaban o gozaban según vivieron, y toda su religión a esto se encaminaba”; además, los difuntos moraban en nueve lugares diferentes, de los cuales la casa del sol era el máximo galardón para los buenos, los muertos en batalla y los sacrificados (Gómara, 436). Para Muñoz Camargo los tlaxcaltecas también creían que había nueve cielos donde existía “perpetua holganza”, y cuando algunos caciques o personas de calidad morían, enterraban con ellos, vivos, “doncellas de servicio, [...] alguna de sus mujeres” y otros súbditos (Gómara, 130).

Además, Durán explica que el veinte de marzo celebraban una fiesta muy solemne en la cual veneraban “a un ídolo que, con ser uno, lo adoraban debajo de tres nombres, y, con tener tres nombres, lo adoraban por uno, casi a la misma manera que nosotros creemos en la Santísima Trinidad, que es tres personas distintas y un dios verdadero”. Esta trinidad azteca estaba integrada por: Totec (“señor espantoso y terrible”), Xipe[122] (“hombre desollado y maltratado”) era

el segundo, y el tercero, Tlatlauhqui Tezcatl (“espejo de resplandor encendido”). También los llamaban “Tota, Topiltzin y Yolometl que quiere decir ‘Padre, Hijo y el Corazón de ambos a dos’”. Este no era un festejo local ni regional, sino “universal de toda la tierra” (Durán, Historia I, 95).

Se admira Durán de lo que hemos venido consignando hasta aquí sobre las prácticas religiosas de los aztecas; a eso agrega el contenido de los sermones en los que el sacerdote amonestaba a los fieles para llevar una vida pacífica, hacer “caridad con los pobres y forasteros peregrinos. Vedaba el hurtar, el fornicar y adulterar y desear lo ajeno”; los persuadía a no incidir en el mal, porque irían al infierno y en cambio, los buenos recibirían galardón del “señor de las alturas”. Concluye este fraile diciendo que todo esto “demuestra haber tenido esta gente noticia de la ley de Dios y del Sagrado Evangelio, y de la bienaventuranza, pues predicaban haber premio para el bien y pena para el mal”, con la misma retórica católica; empero, se lamenta de que todo esto estuviera mezclado con la idolatría y los abominables sacrificios humanos (Durán, Historia, I, 102).

El padre Bernabé Cobo cuenta que los incas recurrían a la oración y la penitencia durante los tiempos de necesidad, tribulación, enfermedad y largos viajes. En especial pedían que les fuera bien en los negocios y tuvieran éxito en lo que emprendían y les fuera bien en el camino cuando viajaban. Además mantenían “largas vigiliias en sus guacas, velando de noche”. A veces en voz alta y otras en silencio, cada uno decía sus propias oraciones, pues no las había formales. En cambio sí había oraciones compuestas por el Inca Pachacutic para ser recitadas durante los sacrificios; “y aunque carecía esta gente de letras, [las oraciones] las conservaba por tradición”. No solo se encomendaban a las guacas, sino que también pedían a los sacerdotes [que] hiciesen oración por ellos, y lo mismo a sus mujeres, parientes y amigos” (Cobo, Historia II, 205; Inca Religion, 119).

Para lograr la conversión de los indígenas al cristianismo, los misioneros hacían su conversión por medio de los niños. Por su parte, el padre Landa explica que para acabar entre los mayas con la idolatría, las borracheras y la compra y venta de esclavos, los misioneros franciscanos recogieron a los hijos pequeños de los señores y gente principal y los pusieron en casas de oración para adoctrinarlos, pero la resistencia de los padres y los mayores para abandonar la idolatría, fue extrema, al punto que algunos niños fueron muertos por sus progenitores por haber destruido los ídolos (Motolinía, 26-28 y 182-183; Mendieta, 134-135 y 146-148). Poco a poco fueron entendiendo los beneficios que se les estaban proporcionando, y comenzaron a entregarlos de buena voluntad (Landa, 31).

[123] “Después de enseñados, [los pequeños] tenían cuidado de avisar a los frailes de las idolatrías y borracheras y rompían los ídolos aunque fuesen de sus padres”.

Ejemplifica esto la historia de Cristobalito, un indígena de unos trece años; este fue a estudiar con sus tres hermanos al monasterio de Tlaxcala, donde en poco tiempo aprendió la doctrina cristiana y recibió en el bautismo el nombre de Cristóbal; así, pronto empezó a instruir a criados y vasallos de Acxatecatl, su poderoso padre, para que abandonaran la idolatría y las borracheras; además, se dedicó a destruir ídolos y tinajas de vino. Por intrigas de una concubina, el padre apaleó y echó al fuego a Cristobalito; pese a tanta crueldad, el niño lo perdonó poco antes de morir, pidiendo la misericordia y perdón de Dios para su padre. Después, para tapar el crimen, el desalmado hombre hizo asesinar también a la madre del pequeño y a ambos los sepultó en lugares secretos. Cuando se descubrieron estos crímenes y otras fechorías, este señor, recibió de castigo la horca. Pese a que este episodio fue narrado por varios cronistas, parece que quien fue testigo de lo acaecido y conoció a los hijos de este perverso padre, fue Motolinía; Mendieta sigue de cerca esta versión; es de notar que la de Muñoz Camargo se separa en algunos puntos (Motolinía, 176-179; Mendieta, 143-146; Gómara, 450 Muñoz Camargo, 244-247).[124] Además de este, Motolinía, Mendieta y Muñoz Camargo mencionan otros casos de niños sacrificados y de resistencia indígena al cristianismo.

Sin embargo, entre los mayas, cuando ya estaban instruidos en la religión, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios [...] de sangre humana, sobre lo cual los frailes hicieron inquisición [...] y se celebró un auto [de fe] en que pusieron [a] muchos [en] cadalsos [...] y fueron] azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo; y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos (Landa, 32).

Mayores dificultades surgieron cuando la Iglesia Católica intervino y prohibió las relaciones premaritales; estas se consideraban necesarias entre los incas para garantizar el éxito y la estabilidad del matrimonio, de la familia y de la comunidad.

En Mesoamérica, el doctor Zorita explica esa costumbre diciendo que el joven pedía a los padres la mujer para manceba con el fin de tener hijos; “en habiendo el primer hijo, los padres de la moza requerían al mancebo que la tomase por mujer o la dejase libre, pues ya tenía hijo; [... él] se casaba con ella o la dejaba volver con sus padres, y no se juntaban más” (Zorita, 61; Garza, xx; Tarazona, 106). Fray Bartolomé y Motolinía dejaron testimonio de las prácticas del amancebamiento entre los aztecas, las cuales ocasionaron conflictos con la Iglesia Católica en Nueva España. Lo interesante es que fray Bartolomé alabó el hecho de que los reyes o gobernantes indígenas de esa geografía, en vez de incluirlas en sus rigurosas leyes, disimularon faltas como la del ayuntamiento de las parejas, a las cuales dejaban en libertad de hacer. Es de notar que tal como dijimos antes, dicha costumbre estaba tan arraigada que los mancebos, sobre todo los hijos de señores, pedían permiso a los padres de las jóvenes, para tenerlas de mancebas o Tlacatcauli (Las Casas, IV, 269-271). Aún más, fray Bartolomé se atrevió a escribir: “¿por qué más prohíbe y castiga la Iglesia los amancebados que las mujeres públicas, pues en ambos casos están en pecado mortal?” (Las Casas, IV, 269-272).

Stavig confirma que entre los grupos andinos persistía también la costumbre de hacer vida marital antes de casarse, lo cual se conocía entre ellos como “sirvinacue”, “tincunacuspa” o “matrimonio a prueba”. El primer vocablo procede del quechua, originado en el término español de “servicio”, “servir”; “tincunacuspa” se origina en “tincunacuy”, que denota acción y efecto que tiene lugar cuando dos personas se juntan. Otra palabra utilizada al comienzo de la Colonia, fue “pantanacuy” (Stavig, *The World*, 277, n. 47). El padre Acosta, quien exalta “la gloria de la virginidad”, explica que entre los indígenas, a los que en esta circunstancia llama “bestias”, nadie toma mujer “sin haberla conocido y probado antes por muchos días y meses, y vergüenza da decirlo, ninguna es buena esposa si no ha sido antes concubina (Acosta, 603).

La arraigada costumbre del amancebamiento, al que los españoles llamaban “diabólica práctica”, se extendió hasta el siglo xviii; los religiosos no lograban desarraigarla, pues si no probaban y se ayuntaban antes de casarse, los indígenas se quejaban de que no alcanzaban “la paz, contento y amistad” que buscaban en el matrimonio.[125] Contra dicha conducta, en 1570 el virrey don Francisco de Toledo dirigió una ordenanza a los sacerdotes, corregidores, caciques y alcaldes para que aplicaran a los indígenas castigos ejemplares con el fin de erradicar esa “costumbre tan nociva y perniciosa a su conversión, policía y cristiandad” (Stavig, *The World*, 24 y 41). El objetivo, afirma Stavig, era inculcar en los

nativos los valores europeos, para hacer al “otro” más parecido a ellos. Las herramientas para corregir errores e instruir a los indígenas en normas de conducta sexual, fueron la confesión y la penitencia (Stavig, *The World*, 28). Las preguntas dirigidas por los sacerdotes a los feligreses quechuas, tenían que ver con “bestialidad, incesto, masturbación, posición adecuada al practicar el sexo, sueños eróticos, y hasta sexo con sacerdotes” (Stavig, *The World*, 29).[126] Aunque en general esos interrogatorios se aplicaban indistintamente a hombres y mujeres, algunas preguntas eran dirigidas a los hombres, y otras, a mujeres (Stavig, *The World*, 29).

A Stavig le sorprende el afán de los religiosos por erradicar esa costumbre, pues la misma se emparenta con “la palabra de casamiento” o “desposorios” propios de la sociedad española;[127] estos eran el comienzo del proceso matrimonial, pero a diferencia de la tradición indígena, los novios no mantenían relaciones sexuales durante ese período de tiempo. En la mayoría de los casos, las parejas que practicaban sirvinacuy, acababan casándose, pero a veces había incompatibilidad y se deshacía el compromiso, “sin ningún estigma”. Además, los hijos que nacieran de esas uniones eran aceptados en las sociedades indígenas andinas. Si la relación progresaba, la mujer, y en pocas ocasiones el hombre, se desplazaba a vivir con los padres de su pareja (Stavig, *The World*, 42).

Durante el proceso de erradicación del amancebamiento en el Virreinato del Perú, Poma de Ayala protestó porque cuando se ligaban un indio y una india pobres y parían un hijo, las autoridades –visitador, vicario, sacerdote, corregidor, teniente y encomendero– los castigaban; a ella la trasquilaban y la desterraban “a casa de una señora o en la cocina del dicho cura”. Este fornicaba con la india, de cuya relación nacía un mestizo, pero en tal caso nadie la molestaba, por lo que ella prefería estar amancebada con cristianos. Por lo mismo los nativos no respetaban a algunos padres de la doctrina cristiana, y no querían ir a misa, escuchar sermones, ni asistir al catecismo, pues cuando esos curas salían a la calle era con fines “de pecado, de luxuria, envidia y soberbia”; además, castigaban a los nativos y les quitaban su hacienda, hijas y esposas. En cambio, los indios llamaban santos y veneraban a los clérigos humildes y de auténtico espíritu religioso, en especial a los franciscanos y a los jesuitas (Poma de Ayala, III, 871, 881, 901).

La opinión expresada arriba fue ratificada por algunos religiosos de aquellos tiempos en relación con atrocidades cometidas por los españoles y los nefastos

efectos que dejó la Conquista en las costumbres de los nativos: fray Bartolomé explicó que después de que los cristianos conquistaron aquella tierra y destronaron a los señores naturales y jueces, aboliendo las rígidas leyes antiguas, los mexicas pasaron de la abstinencia impuesta por sus leyes, a excesos y borracheras, sobre todo cuando bebían vino de Castilla. Los religiosos se maravillaban al tener noticia de que tal embriaguez con sus transgresiones no se practicaba durante el estricto régimen azteca, antes de la llegada de los conquistadores (Las Casas, IV, 269). No obstante, no sería justo culpar a los españoles por las borracheras de otros grupos étnicos indígenas, pues se sabe que michoacas o tepanecas, incas y taínos, entre otros, acostumbraban embriagarse durante los festejos religiosos y no había entre ellos leyes tan rigurosas como las aztecas contra esta práctica.

En cuanto a la nefasta influencia ejercida por los españoles, Sahagún resalta que antes de la Conquista, los aztecas eran criados “en gran austeridad; de manera que los vicios e inclinaciones carnales, no [...] tenían señorío en ellos así en los hombres como mugeres” (Historia III, 1829, 71). Sin embargo, eso cesó porque los españoles “derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas” (Sahagún, III, 1829, 71). [128]

Insiste el fraile franciscano en el daño que les causaban las borracheras, en la salud, y por los efectos funestos de riñas, ataques y muertes que ellas motivaban (Sahagún, II, 1829, 72). En fin, llegó a tal estado el relajamiento de las costumbres de los nativos, que fracasaban todos los intentos efectuados por los franciscanos para dar a hombres y mujeres la oportunidad de integrarse a la disciplina religiosa de los conventos católicos y profesar como frailes, sacerdotes y monjas.

Por su parte Fernández de Oviedo recoge en su crónica el razonamiento que Paucal, un capitán inca, le hizo al adelantado Diego de Almagro en los mismos términos expuestos arriba; su mensaje decía:

nosotros, los orejones, sus caballeros [del Inca, éramos] exentos, temidos, acatados y honrados de nuestras naciones, comíamos, bebíamos y logábamos sin que nadie nos pidiese la cuenta. [...] Nuestras mujeres e hijas estaban seguras, e nuestras haciendas e casas sin rescebir perjuicio de nadie. Agora, después de que los cristianos venistes, de libres nos hicistes esclavos, e de señores sus siervos.

[...] Habéis seído tan mal agradecidos, que en lugar de nos tractar bien y mantener en justicia, nos tomasteis nuestras mujeres e hijas para mancebas; robástesnos nuestras haciendas, quemándonos e aperreándonos para nos las sacar (Fernández de Oviedo, V, 156).

Sahagún también reconoció la dificultad de erradicar la poligamia, los ritos idolátricos que los indígenas seguían practicando en secreto, y la superstición (III, 1829, 74-79). Motolinía menciona en especial las dificultades de desarraigar la poligamia, y reconoce que a los nativos se les hacía muy duro dejar de practicar esta “antigua costumbre carnal”. El fraile observa que además de los goces sensuales, los polígamos recibían grandes beneficios, ya que esas concubinas tejían y hacían muchas ropas y les servían muy bien, “pues las mujeres principales llevaban consigo otras criadas” (Motolinía, 131). Bajo el poderío español, la relación de esas concubinas fue considerada inmoral, ilegal y un impedimento para la salvación eterna. Los hijos, que gozaban de muchas prerrogativas y hasta podían suceder en el trono bajo el poderío azteca e inca, según las leyes españolas, eran meros bastardos, comenta Powers, apoyándose en un texto de Chimalpahin (Powers, Women, 60); a continuación Powers presenta las dificultades que en 1529 tuvo Quetzalmacatzin, rey de Amaquemeca, para escoger entre sus muchas mujeres, la que habría de ser su esposa cristiana; y es que esas mujeres le brindaban importantes conexiones políticas y le habían dado muchos hijos. Finalmente escogió a la quinta esposa, hija del rey de Tlalmanalco; no obstante, heredó el trono un hijo de ese rey con la primera esposa (Powers, Women, 60).

Al referirse a las mujeres que bailaban en los areitos, Sahagún informa que al terminar de danzar, las encargadas de ellas las llevaban a sus casas, sin consentir que se fuesen con algún hombre, “excepto con los principales si llamaban a algunas dellas para darlas de comer” (Sahagún, I, 2000, 217). Sigue explicando el fraile que los que “querían llevar alguna de aquellas mozas, decíanlo secretamente a la matrona que las guardaba para que se la llevase. No osaban llamarlas públicamente [...]. De noche la llevaba y de noche salía. Si alguno éstos hacía esto públicamente, érasele tenido a mal y castigábanle” chamuscándole los cabellos que eran su señal de que era valiente, y quitándole las armas y los atavíos que usaban; además, los apaleaban y por último los echaban, tachándolos de bellacos, sin tomar en cuenta sus servicios a la comunidad (Sahagún, I, 2000, 217). A partir de entonces este infeliz nunca más

volvía a danzar ni a cantar. “Y a la mujer con quien este se había amancebado, también la despedían de la compañía de las otras” para nunca más volver a danzar ni cantar; entonces él la tomaba por mujer (Sahagún, I, 2000, 217).

El uso arbitrario de “amante” –la que desplaza ilegalmente a la esposa– y “concubina” –mujer que cohabita con un hombre sin ser su esposa– dice Powers, implica la idea de posesión, lo cual “perpetúa el discurso de la conquista sexual en la historia que se escribe actualmente. [...] Esto les arrebató a las mujeres la capacidad de escoger su actitud sexual y las totalizó negándoles amplitud de roles, comportamientos, actividades y experiencias vividas” (Powers, 11).

Los ritos idolátricos fueron también muy difíciles de desarraigar. Powers dice que en la segunda mitad del siglo xvi los clérigos descubrieron que los indígenas seguían adorando a sus ídolos y practicando sus antiguos ritos paganos. “Las mujeres en especial fueron activas en estas prácticas idolátricas” (Powers, “Introduction”, Women, 7). Esto dio lugar a medidas extremas de parte de la Iglesia, como las persecuciones que ocurrieron en los Andes, donde los feligreses indígenas “fueron interrogados, torturados y obligados a ser inductados en los principios de la religión católica” (Powers, “Introduction”, Women, 7). Pese a eso, Powers informa que aunque en esas regiones se venera a Jesucristo, “hoy en día se siguen idolatrando las antiguas deidades. Esto llevó a los sacerdotes a resignarse y aceptar una forma de catolicismo sincrético, en parte institucionalizado” en algunas regiones (Powers, “Introduction”, Women, 7).

2.3. Explotación y uso de lo femenino en las sociedades precolombinas

Ya hemos visto que persiste la impresión de que la mujer precolombina fue sometida a un sistema patriarcal que la mantuvo subyugada por siglos, especialmente entre los aztecas de México y los incas de la región andina. Estudios etno-históricos recientes arrojan un panorama diferente al considerar, sobre todo entre los aztecas, el paralelismo genérico auto-independiente por el cual las mujeres ocupaban amplios espacios en los que sus quehaceres tenían un equivalente masculino. Las nuevas teorías señalan que en esa sociedad “mujeres

y hombres opera[ba]n en dos esferas separadas pero equivalentes, en las cuales cada género disfruta[ba] de autonomía”, explica Powers (Women, 15). La autora continúa relatando que pese a que cada género funcionaba en su propia esfera, sus mundos eran altamente interdependientes y se juntaban en la cúspide del sistema político por el mandato de un señor supremo y su concejo. Se trataba de un sistema que buscaba balance y armonía en la relación entre hombres y mujeres (Powers, Women, 15-17). Al complementarse ambos, las mujeres no se consideraban subordinadas o menos importantes en el manejo exitoso de la sociedad (Powers, Women, 17).

Confirma lo anterior el hecho de que en esos tiempos todas las labores caseras de la mujer se consideraban sagradas. De ahí que a lo largo de códices y crónicas en dichas comunidades la escoba connota un arma de defensa y de ofensa. Para los nahuas, suciedad y basura simbolizaban caos, desorden, y peligro; por tanto, barrer era un acto de purificación y de prevención contra el mal que penetraba en el centro del universo azteca, el hogar, y se le equiparaba al arma ofensiva y defensiva del guerrero (Powers, Women, 25). Según Burkhart, una mujer con la escoba en las manos, estaba en la intersección del caos y el orden; con la escoba la mujer mantenía el balance adecuado entre su centro ordenado, o sea, la casa, y el desorden de la periferia, el campo de batalla, que amenazaba con tragársela (Burkhart, “Mexica Women”, 35-37; Powers, Women, 25). En una sección de su ensayo titulada “El poder de la escoba”, Burkhart revisa los discursos de padres, madres, parientes y parteras, dirigidos a las recién nacidas y jóvenes; en ellos observa que predominan frases como “cuídate mucho de barrer bien y ponerlo todo en orden”, “levántate temprano [...] y agarra la escoba” y otras más (Burkhart, “Mexica Women”, 33). Powers comenta que durante la Colonia los sacerdotes consideraban una superstición pagana la creencia azteca arriba mencionada de que todas las labores caseras de la mujer eran sagradas. Barrer estaba inserto en la psique indígena, tanto que ellos creían que si los rituales de purificación no se efectuaban debidamente, el desastre acecharía, el sol no se asomaría, los ríos se secarían, el maíz no crecería; por eso, aunque los franciscanos creían que barrer era parte del ritual idolátrico, se vieron forzados a aceptar que se barrieran el templo y los patios como devoción de las fieles;[129] así fue como esos frailes hicieron tal oficio parte de las actividades de la Iglesia Cristiana (Powers, Women, 49-50; Burkhart, “Mexica Women”, 38).

La importancia del acto de barrer (ichpana) era tal para los aztecas, que la escoba se ponía en manos de la niña recién nacida para indicar que su deber era el de conservar la limpieza necesaria para el mantenimiento del cosmos-casa; por eso

representaba un arma de defensa contra el desorden, la desorganización y la suciedad; representaba la protección contra fuerzas peligrosas, según han interpretado algunos este símbolo (Burkhart, “Mexica Women”, 33-41; Powers, Women, 25-26). Desde pequeñas, era su deber levantarse antes de que amaneciera, para barrer; estas niñas se veían a sí mismas como parte activa en la regeneración del orden, al separar el día de la noche, eliminar los desechos nocivos dejados por la noche y proteger a su familia de fuerzas nefastas (Burkhart, “Mexica Women”, 34).

Esto se puede observar cuando el ambicioso rey tlotelolca Moquihuix con sus aliados, hacía planes de levantarse para usurparle el poder a Axayácatl, rey de México, y a su consejero, Tlacaelel, con el fin de hacer de “Tlattelulco la silla y asiento del ymperio” (Tezozomoc, 193); en dicha ocasión los tlattelolcas comentaban que las mujeres de los mexicanos deshonraban a sus mujeres y las insultaban diciéndoles: “aguardad, tlattelulcas, un rrato, que buestro pueblo será nuestro corral” (Tezozomoc, 193-194); también se quejaban los varones tlattelolcas de las injurias, humillaciones y demandas de tributo que sufrían de parte de los gobernantes mexicanos[130] (Tezozomoc, 194). Fue por eso que según Clavijero, algunas mujeres tlattelolcas tuvieron “la osadía de entrar en las calles de México y de quemar unas escobas en las puertas de las casas, insultando con desvergüenza a los mexicanos y amenazándoles con su pronto y total exterminio” (Clavijero, 117). Es obvio que este acto de quemar las escobas se realizó con la intención de avisarles a los mexicanos que el orden y centralización de su mandato estaba por desaparecer; quemadas las escobas, la suciedad, el mal, el desorden y la guerra amenazaban a los mexicanos.

El paralelismo de los géneros, lo vimos antes, se puede apreciar también en el hecho de que el parto con éxito lo equiparaban a la victoria del guerrero en el campo de batalla, pues en el momento en el que la criatura salía del vientre de la madre, “la partera daba unas voces a manera de los que pelea[ba]n en la guerra; esto significaba [...] que la paciente había vencido varonilmente, y que había cautivado un niño” (Sahagún, Historia II, 1829, 199-200; la cursiva es del autor). Esta constante correspondencia entre parto / guerra, // parturienta / guerrero // y // recién nacido-a / cautivo-a, persiste en otros discursos, como el que le hace la comadrona a la recién parida, en el cual la alaba diciéndole que lo había hecho “como águila y como tigre” o como valiente guerrero. (Sahagún, Historia II, 1829, 199-200). Y cuando las mujeres morían en el parto, ellas devenían deidades llamadas Cihuapipilti o Cihuateteu, las cuales acompañaban al Sol en su jornada nocturna, mientras los soldados victoriosos, lo acompañaban durante

la jornada diurna. Obsérvese cómo, pese al paralelismo auto-interdependiente, y a que a la parturienta se la equipara al valiente guerrero, la mitología nahua asignaba a las mujeres la noche, las sombras y la oscuridad. No solo eso, tales deidades andaban juntas en el aire y aparecían a las personas, sobre todo a niños y niñas, causándoles la perlesía y toda clase de dolencias; por eso los padres y madres “vedaban a sus hijos y hijas que en ciertos días del año [...] salieran fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no les hiciesen algún daño” (Sahagún, I, 2000, 79).

Visto lo anterior, sorprende encontrar en las páginas de códices y crónicas cómo la mujer, la feminidad, sus labores, vestimentas y hasta la posición pasiva – propia de las mujeres en el coito– de los sodomitas, connotan situaciones insultantes de debilidad y cobardía al aplicárselas a los hombres. Eso ocurre cuando con el tiempo el sistema del paralelismo genérico auto-independiente fue socavado, tanto por los aztecas como por los incas, debido a la expansión de sus imperios, durante la cual la guerra llegó a ser la ocupación más prestigiosa; fue así que las mujeres, a las que no se les permitía ser guerreras, perdieron su estatus social. (Powers, *Women*, 207, capítulo 1, n. 4). Fue así como en contacto con los pueblos invasores, o invadidos, el sistema igualitario de los indígenas se trocó en “un sistema patriarcal que le asignaba al hombre casi la exclusiva autoridad tanto en asuntos políticos y religiosos como sobre la casa y la familia”, lo cual obligaba a las mujeres a obedecerles y ser subordinadas de los hombres (Powers, *Women*, 40). Además, durante la Colonia el sistema familiar de parentesco se desplazó hacia un énfasis patrifilial (Kellogg, 160). Bajo las leyes españolas las mujeres casadas y solteras que no se habían emancipado de sus maridos y padres, no podían entablar un juicio legal o realizar cualquier otra transacción legal, ni ser testigos en asuntos judiciales. En ese ámbito bélico la masculinidad se asociaba a la fuerza y al desempeño en la guerra, mientras todo lo femenino representaba debilidad, cobardía, degradación e incapacidad varonil.

En la sociedad azteca, por ejemplo, el huso y la lana, aplicados a los hombres, simbolizaban la docilidad, lasitud y subordinación de las mujeres. Ejemplos de esto han sido consignados en los anales indígenas: para insultar a Ixtlilxóchitl I, rey de Tezcoco, el tirano Tezozomoc, quien pretendía usurparle el poder, le envió “muchas cargas de algodón” para hacer mantas en pago a los tributos (Alva Ixtlilxóchitl, *Obras I*, 300). Eso sugería, según Nash, que el rey “Ixtlilxuchitl era una débil mujer, capaz solo de hilar algodón” (Nash, 1978, 356; Navarro, 12), por lo que no merecía ser jurado rey. Cuando recibió por segunda y tercera vez el algodón, el príncipe Ixtlilxóchitl, desobedeciendo a Tezozomoc, no envió las

mantas, lo cual indicaba que no se sometía más a las órdenes del tirano, por lo que este se preparó para atacar los dominios del otro; fue así como se inició una sangrienta guerra entre ambas facciones. Ixtlilxóchitl fue asesinado por sus propios vasallos, pero su hijo Nezahualcoyotl (Lobo Ayunado), sobrevivió a su padre y vivió perseguido durante veinte años por el tirano Tezozomoc (Alva Ixtlilxóchitl, Obras I, 309-323).[131]

Asimismo los trajes de mujer se utilizaban también como insultos provocativos. Clavijero menciona en su crónica el pasaje del primer rey mexicano, Chimalpopoca, quien fue humillado por el tirano tepaneca Maxtlaton, el cual le correspondió al generoso obsequio de aquel,

enviándole un cueitl, que era cierta especie de enaguas, y un huepilli, que era camisa mujeril, lo que era tanto como tratarlo de afeminado y cobarde. Agravio el más sensible para aquellas gentes que de nada se preciaban tanto como del valor; y para hacer mayor el desprecio se escogió la ropa más tosca y vil (Clavijero, 88).

Según el cronista Tezozomoc, la guerra entre los tepanecas y los tenochcas, fue ocasionada por el obsequio de cargas de leña y huipiles que el rey tirano de los primeros, Maxtlaton, envió al rey mexicano, Ytzcoatl; los tepanecas fueron muy lejos al forzar a los embajadores mexicanos a vestirse esas ropas femeniles y para mayor humillación, los hicieron bailar “bestidos de aquella manera mugeril” (Tezozomoc, 92-93; Durán, 91-92). Al verlos en ese hábito, el rey Itzcoatl, les dijo: “dexaldos bosotros, que es señal que nos rruegan, y no de paz sino de guerra, motejándonos de cobardes” (Tezozomoc, 95). En esa guerra los mexicanos vencieron a los tepanecas. Entonces Tlacaelel, el consejero oficial, amenazó a los tepanecas afirmando que los tenochcas no iban a parar “hasta acabar de consumir a Cuyuacan [...] porque entendáis, bellacos, cómo nos pusistes hueipiles y naguas de magués” (Tezozomoc, 96-97; Durán, 93-95).

En el mundo de los tepanecas o michoacas, el autor anónimo de la Relación de Michoacán recogió la excusa que la hija de Chánchori dio para justificar el abandono que ella hizo de Taríacuri, su marido; para encender la furia de su parentela contra él, ella inventó que cada día su cónyuge le repetía que era “valiente hombre” y le mostraba las flechas diciéndole: “mira, mira, mujer, con éstas tengo de matar [a] tus hermanos y parientes. ¿Cómo son valientes

hombres? [...] ¿No son mujeres?” En vez de hacer caso a esos insultos, enfurecido, el padre reconoció que ésas eran “palabras de mujeres” y ordenó que unos ancianos llevaran a la mujer a su esposo (Anónimo, Relación, 91).

Lo que arriba dice la mujer se explica porque entre los nahuas, los indios tarascas[132] o “michhuacas y por otro nombre cuaochpanne” (Sahagún, 2000, 971) representaron una excepción respecto a la vestimenta femenina usada por los hombres, sin detrimento de su virilidad. Esos nativos no llevaban braguetas, sino huipiles femeninos en memoria de cuando tuvieron que pasar el estrecho de Toluca; para atar los troncos en los que transportaron a sus familias, los hombres se quitaron las braguetas, y después, para cubrir sus desnudez, “fueles necesario quitar las camisas de sus mujeres, y huipiles, y vestirse ellos, dejándoles tan solamente las enaguas [...] de la cintura abajo (Muñoz Camargo, 10-11; Chavero, Los mexica, 26). Por su parte, Durán cuenta que su dios Huitzilopochtli les había mandado que siguiesen su camino, pero mientras se bañaban, les robaron sus ropas para que no pudieran seguirlo, de modo que al salir del agua, no tenían con qué cubrirse, por lo que desde entonces usaron camisas largas hasta el suelo (Durán, Historia, I, 21-22). Sahagún simplemente cuenta que los michhuacas antiguamente “no traían con qué tapar sus vergüenzas, sino las xaquetillas con que las encubrían, y todo el cuerpo, las cuales llegaban hasta las rodillas, y llámanse cicuil o xicolli, que son a manera de huipiles, que son camisas de las mujeres de México” (II, 2000, 972). Precisamente la Relación de Michoacán recoge el parlamento de la traidora mujer que arriba mencionamos, la cual, para justificar su conducta, acusa ante su padre a su esposo, y para denigrarlo más, pregunta si él es en realidad un “Hombre Valiente” y continúa diciendo:

los michhuacas, ¿son valientes? ¿Serán más bien mujeres? Las guirlandas de trébol que llevan en la cabeza son en realidad bandas femeniles [...]. Los aretes no son de oro, sino anillos de mujer. [...] Y los adornos de pedrería que llevan a cuestras, no son insignias de Hombres Valientes, sino adornos femeninos. Y las telas y camisas que visten no son más que telas y faldas de mujer. [...] En cuanto [...] a sus taparrabos, no son taparrabos, sino faldas femeniles. Y los arcos que llevan no son arcos, sino más bien el telar de la mujer, y sus flechas son solo lanzaderas y ruelas de mujer” (Relación, 90-91; Relation, 111-112).

De los últimos tiempos de Moctezuma II,[133] Díaz del Castillo relata que cuando el monarca estaba prisionero de los españoles, los ataques de los

mexicanos contra estos últimos, eran tan constantes, que temiendo por su vida, el rey decidió dejarse ver y hablarle a su pueblo con el fin de

contener con su presencia y su voz el furor de sus vasallos. [...] Al verlo, el pueblo calló para escuchar que los españoles estaban listos para partir y le habían dado palabra de que así lo harían tan pronto como ellos, [los nativos] depusiesen las armas. Quedó la multitud por un rato en silencio hasta que un hombre más atrevido levantó la voz, llamando al rey cobarde y afeminado, más hábil para hilar y tejer que para mandar una nación tan valiente como la mexicana (Clavijero, 359-360).

En lo que respecta a los incas, Sarmiento de Gamboa cuenta que cuando se recibieron noticias de la derrota de los ejércitos que capitaneaba Guanca Auqui contra los curacas de Pomacocha, Guáscar, su hermano, “le envió a afrentar, enviándole dones de mujer, motejando que lo hacía como tal. De esto, corrido, Guanca Auqui determinó hacer algo que pareciese de hombre” y entonces acometió contra el ejército de su otro hermano, Atahualpa, el cual descansaba en Tomebamba y como estaban desprevenidos, los ejércitos de Atahualpa sufrieron una gran derrota. Atahualpa, muy dolido por la traición de su hermano, mandó sus ejércitos contra él, los cuales obtuvieron resonadas victorias en varios enfrentamientos, de los que Guanca Auqui salió siempre huyendo. Esto ocurrió poco antes de que Atahualpa fuera llamado “inga general de toda la tierra” andina (Sarmiento, Historia, 266-267; Murúa, I, 149). Murúa detalla este momento histórico así: a raíz de la derrota de Huanca Auqui y sus ejércitos, su hermano, el Inca Huáscar, les envió mensajeros con

acsos y llicllas para q[ue] se vistiessen, menospreciándolos, y también les embió espejos y mantur con que se afeitasen como si fueran mugeres [... para que] se gouernaran como hombres de verguença, y que lo hauían hecho al revés en todo, peor que si fueran mugeres [...] y que ya no eran dignos de tomar armas ni ponerse vestiduras ni arreos de soldados valientes, sino de vestirse acsos llicllas como mugeres (Murúa, I, 149).

Poma de Ayala escribe Acso como “aqsu” que equivale a la saya de las indias; especie de falda tejida; fustán o falda interior de mujer (Poma de Ayala, III,

1076). Lliclla: Poma de Ayala lo escribe “lliclla” y es la manta de mujer. El vocablo “mantur” significa colorante (III, 1088); aunque este último no figura en Corominas, en los derivados del latín tardío aparece “mantum”, el cual está presente en Plauto con el sentido de “encubridura, capa (para ocultar mentiras)” (III, 246); esta acepción nos lleva a relacionar el término “mantur” con cosméticos o afeites que ocultan defectos físicos. En lo que respecta a los espejos, es interesante señalar aquí que los hombres mayas eran los que “usaban espejos y no las mujeres” y para llamarse cornudos decían que “su mujer les había puesto el espejo en el cabello sobrante del colodrillo” (Landa, 35).

En cuanto al uso de los vocablos “mujer”, “femenil” y otros, como insulto, se puede apreciar también en códices y crónicas. Sirva de ejemplo, el pasaje en el que los mexicanos fueron vencidos en batalla por los tlaxcaltecas; Moctezuma II, “el gran señor airado”, enfurecido, recibió a sus ejércitos con el siguiente discurso:

¿Que decís de vosotros? [...] ¿No tienen los mexicanos empacho y vergüenza? ¿De cuándo acá se han vuelto sin vigor ni fuerzas, como mujercillas flacas? [...] ¿Qué se ha hecho el ejercicio de tantos años desde la fundación de esta insigne ciudad? ¿Cómo se ha perdido y afeminado, para que quede yo avergonzado delante todo el mundo? [...] ¡No puedo creer sino que se han echado a dormir adrede, para darme a mí esta bofetada, y hacer burla de mí! (Durán, II, 460-462).

A continuación el monarca mandó que se les aplicara a los capitanes y líderes del ejército el extremo castigo de trasquilarlos y quitarles “las insignias de caballeros con que eran conocidos por valientes hombres”; además, les quitaron las armas y se les advirtió que serían sentenciados a muerte si se cubrían con manta de algodón, pues en su condición debían llevarla de henequén (Durán, II, 460-462).

En las últimas batallas que sostuvieron los nahuas contra los españoles –sobre todo los tlatelolcas– bajo el reinado de Cuahutémoc, los tenochcas no participaron en esas escaramuzas, por lo que las mujeres “se avergonzaron de ellos, los despreciaron, les dijeron a los Tenochcas: ‘¡Sencillamente se quedan ustedes ahí, acostados! ¡No tienen vergüenza! ¡Por lo tanto ninguna mujer los acompañará ya vestida a la antigua usanza!’”. Y sus mujeres lloraron, suplicaron a los tlatelolcas”, los cuales acudieron en su ayuda (Anales históricos de Tlatelolco

en Baudot, *Relatos*, 194).

En suma, lanzar improperios o burlas que atentaran contra la masculinidad, así como dudar de la identidad sexual, lo interpretaban como una forma de degradación. En el ataque de los españoles a los tlatelolcas, los integrantes de los ejércitos de estos últimos “se animaban entre ellos [y] hacían alarde de su virilidad. Nadie se desanimaba, nadie se conducía como mujer” (Códice Florentino en Baudot, *Relatos*, 169). Por lo anterior podemos concluir que la masculinidad se asociaba a la fuerza y al desempeño en la guerra, mientras todo lo femenino representaba debilidad, cobardía, degradación e incapacidad varonil.

El obsequio de mujeres cumplía el cometido de establecer diplomáticas relaciones, como se puede apreciar a lo largo de códices y crónicas, sobre todo en las instancias en las que presentaron mujeres a Hernán Cortés (Díaz del Castillo, 192). Sin embargo, también esos obsequios fueron interpretados como un insulto, lo cual se puede ver en el siguiente ejemplo: cuando se formó la liga nahua de los tres reinos, a saber, México-Tenochtitlán, Tezcoco y Tlacopan, se le dio a Nezahualcoyotl el altísimo título de Chichimecatl Tecuhtli en reconocimiento por haber salvado a los mexicanos de la tiranía del poderoso Maxtla. Tan pronto el rey acolhúa se instaló en el trono de Tezcoco, su tío Iztcohuatzin[134] se arrepintió de haberle concedido tan honroso título; esto enfureció a Netzahualcoyotzin, pues a él le correspondía dicho honor, no solo por derecho, sino también al “haberlo ganado por su propia virtud y valor” (Alva Ixtlilxochitl, *Obras*, 318). Las amenazas de guerra de su sobrino, llevaron al monarca tenochca a disculparse dos veces sin resultado alguno, por lo que en la tercera,

envió cierta cantidad de doncellas muy hermosas y de linaje real, todas ellas para aplacarle la ira, lo cual fue para encenderla más, viendo que por vía de mujeres quería negociar con él. [Nezahualcoyotl] las tornó a enviar, diciendo a los mensajeros que las trajeron, que dijeran a su Señor que no era mujer para que le enviara aquellas Señoras; que le enviara hombres, que era lo que él quería” para salir al campo a pelear (Alva Ixtlilxochitl, *Obras*, 318).

La mayoría de las comunidades indígenas rechazaba y castigaba con severidad a los sodomitas. Sin embargo, en el contexto de las guerras expansivas, algunas sociedades precolombinas toleraban lo que se conocía entre los cristianos con el

nombre de “bardaje”. Según el diccionario de J. Corominas bardaje significa “sodomita pasivo” (I, 402). Este era un acto de dominación sexual que en general se aplicaba a los cautivos, pues con la sodomía reducían a esos presos a la categoría de mujer, lo cual era el máximo castigo y humillación para un hombre (Costigan, 232-233). Así, por medio de la sexualidad y el género establecían la jerarquía. Corominas explica que no se sabe la procedencia exacta de “bardaje”; no obstante, reconoce que aunque el vocablo tiene “relación segura con el árabe bardağ”, el término español procede del italiano (Corominas, I, 402). Caso Barrera también afirma que “Bardaje” o “berdache” viene del vocablo árabe bradaj que significa “invertido pasivo” y le da el sentido de “prostituta masculina” (Caso Barrera, 23). Según Lévi-Strauss, el violento rechazo del incesto, el celibato, la homosexualidad y la poligamia en esas comunidades se debe a que representan una amenaza y hasta destruyen la distribución equitativa de las alianzas (Lévi-Strauss en Fages, 46).

Entre las ochenta rigurosas leyes que estableció Nezahualcoyotzin en Tezcoco y las otras regiones de su reinado, había una que ordenaba que al homosexual activo o que actuaba como varón se le atara a un palo y fuera sepultado en montones de cenizas, donde él moría; “y al paciente por el sexo le saca[r]an las entrañas, y asimismo lo sepulta[r]an en la ceniza”, para después morir quemado (Alva Ixtlilxóchitl, Obras I, 324-325; II, 101). Obsérvese cómo es mayor el rechazo de los sodomitas pasivos y timoratos, características que a lo largo de los siglos se le han atribuido a la mujer, de manera negativa.

En cambio, en algunos grupos indígenas, “el bardaje era el hombre que adoptaba la vestimenta, ocupaciones, maneras y función sexual de la mujer, como resultado de una visión sagrada o por elección de la comunidad” (Gutiérrez, 1933, 71, citado por Caso Barrera, 19). Este tipo de individuos se hallaba, según Gutiérrez, entre los grupos zuñi, tewa, navajo, keres y hopi, y “se les consideraba personas sagradas”, pues reunían los atributos masculinos y femeninos, con lo que representaban “la armonía cósmica. Esta armonía también se expresaba en el hecho de que los hombres solteros podían tener acceso carnal con los bardajes, con lo que se evitaban conflictos en la sociedad, pues los jóvenes no competían con los hombres adultos por las mujeres” (Gutiérrez, 73-74, citado por Caso Barrera, 19); Caso Barrera cree que eso explica lo que encontraron los españoles en algunos templos (Caso Barrera, 19). Entre los itzaes del Petén, por ejemplo, los llamados bardajes cumplían su misión en unas casas adyacentes a los templos; el vicario Francisco Miguel Figueroa aclara que esas casas eran habitadas por ministros que vestían trajes de mujer y eran los que hacían el pan

en especial para los de poca edad, porque allí aprendiesen” (citado por Caso Barrera, 19).

Fernández de Oviedo narra que en Cueva, gobernación de Castilla del Oro, los sodomitas tenían muchachos para ejercer

aquel nefando delito, e tráenlos con naguas, o en hábito de mujeres; e sírvense de los tales en todas las cosas y ejercicios que hacen las mujeres, así en hilar como en barrer la casa y en todo lo demás; y éstos no son despreciados ni maltractados por ello; e llámase el paciente, camayoa. Los tales camayoas no se ayuntan a otros hombres sin licencia del que los tiene, e si lo hacen, los mata [el que hace de activo...]. Estos bellacos pacientes [...] se ponen sartales y puñetes de cuentas, e otras cosas que por arreo usan las mujeres (Fernández de Oviedo, Historia, III, 320).

Los camayoas no practicaban las armas ni iban tampoco a la guerra. Predominaba esta costumbre sobre todo entre los principales, y eran muy aborrecidos de las mujeres; pero como estaban sometidas a sus maridos, no osaban hablar de ello, y solo se lo comunicaban “a los cristianos, porque sab[ía]n que les displac[ía] tan condenado y abominable vicio” (Fernández de Oviedo, Historia, III, 320). Además, en la gobernación de Venezuela, Fernández de Oviedo cuenta que asimismo había “abominables sodomitas”; pero a diferencia de los de Cueva, el travestido, que Oviedo llama el pasivo –quien se dejaba crecer el cabello hasta la mitad de la espalda, como lo llevaban las mujeres– ejercía todos los oficios de ellas, no iba a la guerra y era “amenguado y tenido en poco, y no el otro” (Fernández de Oviedo, Historia, III, 35).

Por otra parte, en algunas culturas indígenas la vestimenta femenina llevada por los hombres tenía el propósito de señalar su impotencia o alguna aberración sexual (Las Casas, IV, 266-267; Clavijero, 218-219). Esto se puede ver en el siguiente pasaje tomado de la crónica de fray Bartolomé: en su recorrido por Nicaragua, Honduras y regiones inmediatas, unos españoles hallaron a tres indios vestidos de mujer; creyendo que eran homosexuales, les echaron perros feroces que “los despedazaron y los comieron vivos” (Las Casas, IV, 371). Lo anterior llevó a fray Bartolomé a comentar que podrían haberse equivocado, pues en esas regiones, cuando los hombres dejaban de “ser para las mujeres”, se acostumbraba que ellos “tomasen vestidos femíneos, para dar noticia de su

defecto, pues se habían de ocupar en hacer las haciendas y ejercicios de mujeres” (Las Casas, IV, 371).

Entre los nahuas, los tlaxcaltecas abominaban de los que incurrían en el “pecado contra natura”, por lo que “eran abatidos y tenidos en poco y por mujeres tratados; mas no los castigaban y les decían... ‘Hombres malditos y desventurados, [¿] hay [acaso] falta de mujeres en el mundo, y vosotros que sois bardajas que tomáis el oficio de mujeres [...] ¿no os fuera mejor ser hombres?’” (Muñoz Camargo, 138).

El siguiente pasaje ilustra el rechazo de los nativos por los oficios y objetos femeninos: cuando Gil González Dávila predicaba a los indígenas la paz y que abandonaran la guerra para devenir cristianos, ellos le preguntaron “adónde habían de tirar sus armas arrojadizas, sus yelmos de oro, sus saetas, sus arreos bélicos y sus insignes estandartes militares. ‘¿Daremos todo esto a nuestras mujeres para que ellas lo manejen, y nos consagraremos al huso, a la rueca y al cultivo de la tierra como campesinos?’” (Mártir de Anglería, II, 568).

En resumen, el bardaje y ciertos objetos relacionados con el orden femenino (utensilios usados en tejidos, bordados, trajes y escobas) entre los aztecas y otras culturas indígenas eran símbolos para denigrar a los hombres o ponerlos en sobreaviso de inminentes desastres. Además, el uso de esos símbolos denotaba una conducta que ofendía a la mujer y la hacía encarnación de todo lo malo, débil y cobarde, y causa de guerras o de destrucción, como ocurrió entre griegos y troyanos por culpa de Helena. Entre los aztecas, cuenta Clavijero un suceso semejante: Huetzin, señor de Coatlichan pretendió a Atotoztli, una hermosa y noble doncella, sobrina de la reina, a la cual pretendía también Yacazozotli, señor de Tepetlaoxtoc; este, “por estar más enamorado de ella que su rival, o por ser de genio más violento, no satisfecho con pedirla a su padre, quiso hacerse dueño de su hermosura por las armas” (Clavijero, 58), para lo que levantó un pequeño ejército. Al enterarse de esto, Huetzin se le enfrentó con un número mayor de tropas y salió vencedor en la sangrienta batalla, la cual tuvo lugar en las inmediaciones de Tezcoco. “Libre Huetzin de su rival, se apoderó, con el beneplácito del rey, de la doncella y de la ciudad de Tepetlaoxtoc” (Clavijero, 58). Fue así como la hermosa Atotoztli quedó marcada en las páginas de la historia del Nuevo Mundo, como “la mujer de la discordia”.

Aquí vale la pena declarar que al hacer la investigación sobre la verdad de esta historia me encontré con que en otros documentos había una asociación entre

esta princesa e Ilancueitl y que ambas se relacionaban con los trágicos orígenes de la diosa Toci, la primera diosa mexicana; eso me llevó a concluir que la anterior es una versión romántica de dicho tema. Gillespie revela que quien fue motejada de “mujer de la discordia” (Yaocihuatl, mujer inconforme, sediciosa) fue la hija del rey acolhua Achitometl, la cual, por mandato del dios Huitzilopochtli, ocasionó la guerra entre los mexicanos y los de Culhuacan; ese dios quería que los mexicanos no se afincaran en Tizaapan y continuaran su búsqueda del águila en un tunal, donde más tarde habrían de fundar la ciudad de Tenochtitlán. Con ese objeto, el dios envió a unos sacerdotes mexicanos a pedir la mano de la princesa para hacerla su diosa. El rey Achitometl, creyendo que su hija iba a ser una divinidad viva, dio su consentimiento. Sin embargo, ella fue sacrificada por los mexicanos, desollada y por orden de su dios, consagrada como la deidad Toci; a partir de entonces, esta diosa fue conocida como “madre o abuela” de los mexicanos. Al comprobar con horror el infame crimen de su hija, Achitometl declaró la guerra a los mexicanos y ella quedó en los anales indígenas como “mujer de la discordia” (Gillespie, 59-60).

Otra mujer de la discordia fue la princesa Azcalxóchitzin, “muy hermosa y dotada de gracias y bienes de naturaleza” (León-Portilla, Trece poetas, 78). Ella era la prometida de Cuacuauhtzin, señor de Tepechpan, insigne poeta y destacado guerrero en diversas guerras en defensa de Tezcoco y México. Como ella era muy joven cuando llegó al palacio de Cuacuauhtzin, se pospusieron las nupcias. El rey Nezahualcōyotl, quien divagaba por sus bosques embargado de tristeza por no haber conocido aún a la que habría de ser su esposa legítima, llegó al señorío de Tepechpan, donde Cuacuauhtzin, al verlo, lo invitó a comer en su palacio. En ese banquete, el rey tezcocano vio y se prendó de Azcalxóchitl y decidió hacerla su esposa a como hubiera lugar, pese a que eso representaba traicionar al amigo. Fue así que “la cosa más mal hecha que hizo en toda su vida” Nezahualcōyotl fue que “disimulando lo mejor que pudo su pasión, se despidió de este señor y se fue a su corte, en donde dio orden con todo el secreto del mundo de mandar quitar la vida a Cuacuauhtzin”. A este entonces se le ordenó ir a combatir a Tlaxcala en el lugar más peligroso, según instrucciones del rey tezcocano, “para que allí muriera” (León-Portilla, Trece poetas, 80; Ixtlilxóchitl, Obras históricas, 214-215). Cuacuauhtzin, quien como Nezahualcōyotl era “forjador de cantos”, “sospechó su daño y compuso unos cantos lastimosos que cantó en un despedimento y convite que hizo de todos sus deudos y amigos” Muerto el señor de Tepechpan, Nezahuacoyotl se casó con Azcalxóchitl (León-Portilla, Trece poetas, 51, 78, 80-81). Esta princesa era “joven, bella y modesta, [e] hija del rey de Tlacopan”; por su alcurnia, ella “fue

conducida a Tezcoco por su padre y el rey de Mexico”, a celebrar sus bodas durante ochenta días de festejos (Clavijero, 107). Sobra decir que este suceso repite la traición de David a Urías. En este pasaje bíblico, la casa de David se ve maldecida por hijos traidores, mientras que la casa de la dinastía tezcocana se vio bendecida por el nacimiento del sabio poeta y rey Nezahuapilli, quien según Torquemada, “se hizo Señor, no solo de los corazones de sus vasallos, sino también de todos los reyes y señores que lo trataban y gozaban de sus sentencias y doctrina” (citado por León-Portilla, Trece poetas, 90).

Hoy en día, entre los mexicanos se conserva mucho la tendencia a atribuir a las mujeres todo lo negativo en ciertas expresiones como la de que todo lo mejor o muy bueno es “muy padre”; en cambio, “tu madre” tiene una connotación peyorativa; las mujeres, jóvenes o ancianas, son todas “viejas” y las hermosas y atractivas, son “unos cueros”. Una re-lectura del discurso de la etnohistoria indígena y de la conquista, así como del lenguaje, leyes, costumbres de nuestros pueblos hispanos, permitiría a los lectores comprender mejor el comportamiento de los hombres hacia las mujeres. Lo interesante es que nada menos que en el año 2009 en Maricopa, Arizona, los Estados Unidos de América, unos presos hicieron noticia al protestar porque debajo de su uniforme de reos se les obligaba llevar ropa interior rosada; esto en el siglo xxi connota la aplicación a esos reos del olvidado bardaje con el que durante la Conquista se sodomizaba a los prisioneros. Según el reportaje televisivo, algunos prisioneros protestaron ante las cámaras diciendo que “esas ropas rosadas los humillaba, pues atentaban contra su dignidad de hombres, ya que el color rosa se relaciona con las mujeres, con lo que los estaban motejando de ‘fresas’”. El reportero siguió explicando que otros reos declararon que “la imposición de esos artículos íntimos en color rosado, representaba una violación a los derechos de los presos”. Juzgue ahora el lector si el movimiento feminista ha logrado eliminar totalmente la discriminación de los sexos.

Capítulo 3. El sistema imperial absoluto e inflexible de los aztecas

*Elevo mis cantos,
yo, Macuilxochitl,
Con ellos alegre al Dador de la Vida,
¡comience la danza!*

** * **

*¡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.
Macuilxochitzin, poeta, hija del concejero Tlacaélel*

León-Portilla, Trece poetas

3.1. La construcción del sistema imperial y la vida cotidiana

Durante una expedición en Tenayuca, el príncipe Nopaltzin mandó a Achitomatl, uno de sus capitanes, para que averiguase el origen de ciertos humos que él había observado. Cumpliendo con esa orden del príncipe, Achitomatl

halló en Chapultepec, en Coyohuacan y en otros lugares, algunas familias toltecas de quienes supo la causa y tiempo de su exterminio. No solamente se abstuvieron los chichimecas de inquietar aquellas tristes reliquias de aquella célebre nación, sino contrajeron alianzas casando muchos nobles con mujeres toltecas, y entre ellos el mismo príncipe Nopaltzin desposó a Azcaxóchitl, joven descendiente de Pochotl, uno de los príncipes que [...] quedaron de la casa real de los toltecas (Clavijero, 53).

Fray Juan de Torquemada (1557?-1624) recogió en su Monarquía Indiana datos de cómo Nopaltzin, hijo de Tomyauh y de Xólotl,[135] “emperador y señor de las naciones chichimecas y aculhuas”, se casó con la doncella llamada Azcatxóchitl,[136] nieta de uno de los mayores señores toltecas[137] y concluye que “de aquí quedaron emparentados toltecas, chichimecas y aculhuas, haciendo un linaje [de] tres que lo eran diversos y distintos” (Torquemada, I, Cap. XXIX, 35-37; Alva Ixtlilxóchtli, Obras, II, 15, 17; Clavijero, 53).

En las instancias apuntadas arriba y también en la que sigue, se observa de nuevo el papel trascendental que desempeñaban las mujeres en vitales asuntos de estado y en algunas ocasiones, como pobladoras: en el año de “ce Teppatl”, equivalente al 1010 de nuestra era cristiana, tres caudillos y señores fueron a presencia de Xólotl, el llamado “gran chichimecatl”, y este, al comprobar que eran de alto linaje,

no solamente los admitió, sino que también [...] a] dos de ellos los casó con sus dos hijas, dándoles con ellas pueblos y señoríos; casando a la infanta Cuetlaxochitzin con Aculhua y le dio con ella la ciudad de Azcaputzalco [...]; y a la otra infanta Tzihuacxóchitl la casó con Chiconquauhtli, y le dio a Xaltocan por cabeza de su señorío, que lo fue muchos años de la nación otomí. A Tzontecómatl, caudillo de los aculhuas, le dio a Cohuatlichan por cabeza de su señorío, y le casó con Quatetzin, hija de Chalchiuhtlatónac, señor de la nación tulteca y uno de los primeros señores de la provincia de Chalco (Alva

Alva Ixtlilxóchtli explica que “los toltecas eran grandes arquitectos, carpinteros, y otras artes mecánicas [como] plateros”; además eran “nigrománticos, hechiceros, brujos, astrólogos, poetas, filósofos y oradores [...] y pintores, los mejores de la tierra; y las mujeres grandes hilanderas y tejedoras, tejiendo mantos muy galanos” que el cronista se atreve a decir que eran tan finos como los de Castilla (Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 40).[139] Según Sahagún, los toltecas fueron en Tenochtitlán “los primeros médicos herbolarios” (Sahagún, Historia, III, 1829, 109); además, eran excelentes conocedores de las piedras preciosas, “pintores, lapidarios, carpinteros, albañiles, encaladores, oficiales de pluma, de loza, hilanderos y tejedores”, astrónomos y astrólogos; veneraban a Quetzalcoatl como único dios, por lo que no realizaban sacrificios humanos, sino solo de animales. El fraile franciscano explica también que “los toltecas todos se nombraban chichimecas” y más adelante aclara que había tres tipos de chichimecas, a saber, los otomíes, los tamimes y los teutichimecas (Sahagún, III, 1829, 107, 110-113, 115). Durante su éxodo en busca de tierras de su agrado, llegaron a una costa llamada Chimalhuacan Atenco, donde permanecieron cinco años;

aquí fue la primera parte en que comenzaron los hombres a tener acceso con sus mujeres, [...] porque hicieron voto, al tiempo que ellos salieron de su patria, que en veintitrés años no habían de conocer a sus mujeres ni ellas a sus maridos, y que los que quebrantaran este voto habían de ser castigados cruelmente; y así comenzaron las mujeres a parir en estas islas y costas del mar (Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 25).

Los mexicanos[140] fueron los últimos nómadas que llegaron del norte al Anahuac, a mediados del siglo xiii; sus varios intentos de establecerse en alguna de las florecientes ciudades-estados, fueron fallidos, pues dondequiera que fueran los rechazaban violentamente, debido a que aunque hablaban el náhuatl, se les consideraba como tribus salvajes. Chavero informa que los aztecas peregrinaron más de siete siglos en busca del lugar prometido por su divinidad, desde el siglo vi, hasta principios del xiv (Los mexicanos, 28). León-Portilla afirma que lo único que llevaron a esa región era “su indomable voluntad”. No obstante

sus fracasos y humillaciones, lograron establecerse en una de las islas del lago Tezcoco. Según los códices, su ciudad fue fundada en 1325. León-Portilla reconoce que en menos de un siglo este grupo étnico “logró asimilar las antiguas tradiciones culturales y al mismo tiempo alcanzó independencia total” (León-Portilla, *The Broken Spears*, “Introduction”, xiv). Konetzke menciona que esto ocurrió entre 1428 y 1446, cuando ellos se liberaron del yugo de los tepanecas y fundaron la triple alianza, arriba mencionada, con las vecinas ciudades-estados de Tezcoco y Tlacopan, una liga con tres cabezas. Bajo Moctezuma I Ilhuicamina (“el que flecha al cielo”), quien gobernó de 1440 a 1469, y Tlacaélel (“hombre de gran corazón”) lograron la supremacía en esa liga y en 1502 su poderío abarcó desde el Golfo de México a la costa del Pacífico, llegando al sur hasta Guatemala, mientras que al norte solo sometieron partes del actual Michoacán.[141]

El Imperio Azteca comprendía treinta y ocho provincias-ciudades sujetas al pago de tributos, pero con autonomía administrativa. Primero Tlacopán y luego Tezcoco se fueron independizando poco a poco del poderío mexicano. A principios del siglo xvi, aunque en teoría seguían asociados a México, esta asociación era solo de carácter honorario (Konetzke, *América Latina*, 11-12; Soustelle, *The Daily Life*, xx-xxi). En menos de un siglo la capital del imperio llegó a ser más rica y poderosa que Teotihuacán o Tula, tanto, que dejó asombrados a los españoles (León-Portilla, *The Broken Spears*, “Introduction”, xiv). Este auge ocurrió durante un siglo antes de la llegada de los españoles. Así, el Imperio Azteca no constituía una unidad estatal, sino la sucesión de algunas ciudades-estados como Tlaxcala,[142] que conservaban su independencia política, continúa explicando Konetzke. Asimismo, la sociedad estaba dividida en estamentos que comprendían la nobleza (la antigua y más reciente aristocracia tribal, los sacerdotes y altos funcionarios). Este grupo superior abarcaba también los nuevos nobles “que se habían ganado su ascenso por méritos especiales, ante todo en el campo de batalla” (Konetzke, 12). Los mercaderes que se dedicaban al comercio exterior de mercancías de lujo, “y que en los viajes servían de espías al soberano de México, ocupaban una posición privilegiada en la sociedad mexicana” (Konetzke, 11). Sahagún dedica un pequeñísimo capítulo a algunas costumbres de las señoras principales: ellas hilaban, tejían, labraban, cardaban algodones, guisaban la comida y preparaban las bebidas; además, tenían amas que las cuidaban y criaban. Cierra el breve capítulo explicando que tenían “criadas corcovadas, cojas, y enanas, las cuales por pasatiempo y recreación de las señoras, canta[ba]n y tañ[ía]n un tamboril pequeño, que se llama[ba] *vevetl*” (Sahagún, *Historia II*, 1829, 310).

Sigue contando Konetzke que los artesanos integraban otro estrato social, como individuos liberados de la actividad agrícola, ya que para desempeñar su oficio, requerían cierto entrenamiento y conocimiento especializado; estos solo trabajaban para satisfacer las superfluas necesidades de los privilegiados. “La ocupación artesanal se transmitía por herencia, de padre a hijo” (Konetzke, 12). Además, agrega Konetzke, estaba el pueblo llano que cultivaba la tierra, la cual no era de propiedad privada; estos recibían de las comunidades o calpullis predios asignados a cada familia; “se obtenía nueva tierra cultivable mediante la colonización de regiones conquistadas y la construcción de chinampas, o sea de jardines flotantes.[143] Estos campesinos practicaban asimismo el comercio local y realizaban trabajos artesanales sencillos; también había “arrendatarios que cultivaban propiedad privada ajena contra pago de un arriendo, y [...] los mayeques, que labraban las tierras de los nobles, [...]y eran transferidos con los bienes inmuebles a los herederos” (11).

Por último, continúa Konetzke, se hallaban los esclavos. Estos eran hombres y mujeres que habían sido víctimas de un “secuestro o cautiverio de guerra, [...] como castigo por diversos delitos, o como deudor[es] moroso[s]” (Konetzke, 12). Otros fueron vendidos o empeñados como tales por sus padres. También algunos hombres o mujeres necesitados se vendían a sí mismos. Aquí hay que aclarar que, según Gómara, “cuando alguno se vendía, había de pasar la venta delante a lo menos de cuatro testigos” (Konetzke, 441). Alva Ixtlilxóchitl explica que si alguna persona se vendía dos veces, el primer dueño al que se vendió se quedaba con ella, “y el segundo perd[ía] el precio que había dado” (Obras, I, 239). Cuando nadie las solicitaba por viejas o feas, las prostitutas se ponían a sí mismas a la venta. Los tahures a veces se jugaban a sí mismos, pero no quedaban esclavizados hasta después de pasado un año de la apuesta. Otros esclavos eran los delincuentes o traidores. Por su parte, no teniendo con qué pagar el costo de lo robado, los ladrones eran entregados a la persona a quien ellos habían hurtado, pero si esa persona no lo quería a su servicio, era “vendido a otra parte para pagarle su robo” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 239). Sin embargo, si el ladrón hubiese forzado su entrada en la casa, dañándola, o volvía a robar, lo ahorcaban o lo sacrificaban. Al que robaba algo de valor en la plaza o en el campo, lo mataban, dándole con una porra en la cabeza (Gómara, 441; Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 102). A los hijos de los señores “si malbarataban las riquezas o bienes muebles que sus padres tenían, les daban garrote” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 102).[144] Al que vendía a la persona libre, se le condenaba a servir como esclavo de quien él había querido esclavizar; “y esta ley se guardaba mucho, para que no vendiesen ni comiesen niños” (441). Al

hombre libre que dejaba embarazada a una esclava, lo condenaban a servir como esclavo del dueño de la mujer, para repararle a él la ofensa (Gómara, 441; Durán, Historia, I, 182-183). A la muerte de alguien sin hacienda, pero con deudas, el acreedor tomaba al hijo o a la esposa por esclavos, o ellos mismos se obligaban a pagar la deuda con tal condición (Gómara, 441-442; Durán, Historia de las Indias, I, 183-186). Hay que aclarar que los prisioneros de guerra no servían de esclavos, pues eran sacrificados y comidos; esta carne era para ellos tan exquisita y sagrada, que la llamaban “la dulce comida de los dioses” (I, 181). Quizás por eso “ningún día se le pasó a [Moctezuma] desde que reinó, que no comiese carne humana, para lo cual tenía muchos esclavos, y cada día mataba, o mandaba matar uno, para comer él y sus convidados” (Durán, Historia, II, 483). Por ejemplo, en venganza por la forma como los mexicanos sacrificaron a los huexotzincas, estos hicieron lo mismo con los prisioneros aztecas; Moctezuma comentó entonces con una retórica “maquiavélica” que ésa era “la muerte bienaventurada”, ya que para ello salían al campo de batalla. También se hizo referencia a que los muertos en acción bélica “iban a gozar de la muerte rosada y dichosa” (Durán, The History, 234). Además, explica Durán que la compra y venta de esclavos y esclavas se llevaba a cabo en el tianguis (tianquiztli) o mercado de Azcapotzalco o en el de Itzucan “y en ninguno otro se podían vender” (Durán, Historia, I, 64 y 180).

Los amos sacaban a la venta “hombres; otros, mujeres, y otros, niños y niñas” (Durán, I, 181). [145] “Ningún hijo de esclavo, ni esclava, que es mucho más, quedaba hecho esclavo” y ni siquiera esclavizaban al hijo de ambos, padre y madre esclavos” (Gómara, 441). “Muchas veces acontecía casarse los esclavos con sus amas, y las esclavas con sus señores” (Gómara, 441); al respecto, Clavijero recogió el siguiente caso: el príncipe Itzcoatl, fue hermano paterno de dos reyes e “hijo natural de Acamapichtli, habido de una esclava”. [146] Pese a eso, y después de haber servido durante treinta años como general de las tropas mexicanas, fue elegido para gobernar como rey por ser “el hombre de mayor prudencia, rectitud y valor de toda la nación” (Clavijero, 92-93). [147]

Por otra parte, “entre los aztecas los esclavos no estaban despojados de todo derecho. Podían tener propiedades personales”, sus hijos eran libres y los dueños de ellos no podían venderlos ni matarlos. “En general se ocupaba a los esclavos como cargadores y en los trabajos domésticos” (Konetzke, América, 11-12). Konetzke recoge del texto de Mártir de Anglería el siguiente dato: “el transporte, en especial de las enormes vigas, de las piedras necesarias para la construcción de sus edificios y otras cosas así, sépase que todo se acarrea a hombros de

esclavos” (Konetzke, América II, 479). Los españoles continuaron con dicha costumbre, de modo que los 1300 hombres que unas ciudades les proporcionaron, los ocuparon “en transportar carga, a manera de acémilas, según costumbre de aquellas tierras” (Konetzke, América II, 442).

3.2. Las estrictas leyes aztecas

Basándose en el texto de Zorita, explica Kellogg que en los comienzos de la Colonia los mexicanos tendían a representar el pasado prehispánico como un período de costumbres reguladas, jerarquía rígida, relaciones familiares y pacífica posesión de propiedades; en cambio el “presente” colonial contrastaba como un tiempo de discordia, enfermedad e interminables pleitos legales (Kellogg, 69; Zorita 1942, 40-41).

“Las leyes de los aztecas se recopilaban y promulgaban por medio de pinturas jeroglíficas”. Estas se referían más bien a la seguridad de las personas, de modo que imperaba el sistema de penas y delitos, por lo que “todos los grandes crímenes contra la sociedad eran capitales” (Prescott, 23). Es bien sabido que el gobierno del Anahuac era despótico, aunque tenía “muchas circunstancias lenitivas”. Pese a que el poder legislativo residía en el monarca, el despotismo era “en alguna manera contrarrestado por la institución de los tribunales”. En cada ciudad y en los territorios dependientes, “había un juez supremo nombrado por la corona”; en cada provincia había un tribunal inferior a dicho magistrado y compuesto de tres miembros. Por medio de ese sistema judicial –independiente de la Corona– protegían “los derechos, tanto de la propiedad como de las personas” (Prescott, Historia, 20-22). El sistema funcionaba como sigue: “las partes referían el caso, y lo apoyaban con la declaración de sus testigos, siendo también admitido como prueba el juramento del acusado”. Un integrante del tribunal asentaba todo lo relativo a cada caso en pinturas jeroglíficas, las cuales eran entregadas a los jueces. Al revisar Prescott este modelo, concluye que la legislación azteca era “digna de un pueblo ilustrado”, pues representaba una muy fuerte barrera contra la tiranía (Prescott, 20-23).[148]

Los severos aztecas no fueron nada condescendientes con sus mujeres, y su justicia llegaba a tales extremos, que una riña escandalosa de dos mujeres en el

mercado de Tezcoco fue causa de que una de ellas, que le lastimó a la otra una oreja, fuese enviada a la horca por el cacique de la comarca porque ella fue causa de escándalo (Las Casas, IV, 267-268). En cuanto a la preñada que abortara y la que le hubiese dado un bebedizo para arrojar a la criatura, eran castigadas con la muerte; también el “que hacía fuerza a una doncella [...] moría por ello”. Si el marido mataba a su esposa por adulterio, él perdía la vida, pues le “usurpaba la justicia al rey, no llevando su acusación a los jueces”. Alva Ixtlilxóchitl menciona que a las alcahuetas se les aplicaba la pena de muerte, sin detallar qué tipo de muerte (Obras, I, 238). Otros cronistas explican que las sacaban a la plaza delante de todo el pueblo y les quemaban los cabellos hasta chamuscarles el cráneo (Las Casas, IV, 265-266; Gómara, 442).

La Relación de Michoacán deja saber que en dicha provincia, cuando el marido sorprendía a su mujer con otro, les cortaba las orejas a ambos adúlteros –esto representaba la señal de que habían sido sorprendidos en ese flagrante delito; en seguida les quitaba las mantas y las mostraba como prueba al que impartía justicia para que los castigara (Relación 2002, 35-36; 1984, 58)–. En esa región, si los acusados cometían la misma falta cuatro veces, entonces se les daba la pena de muerte (Relación, 2002, 35-36 y 212; 1984, 59). Por su parte, si algún dignatario tomaba una de las mujeres del rey o cazonci, este no solo lo condenaba a muerte, sino también a la familia del mismo, le confiscaba “toda su hacienda, y todas su sementeras, y era todo para la cámara y fisco del cazonci, y quitábale la insignia de valiente hombre” (Relación, 2002, 212).

En el texto de Michoacán se menciona también que por faltas menores metían al delincuente unos días en la cárcel. Si la falta era algo más grave, lo exiliaban, le quitaban “las insignias de valiente hombre, el bezote y lo demás, y a su mujer quitábanle las naguas y dejábanla desnuda, y aquellos vestidos eran del mensajero que el cazonci enviaba a hacer esta justicia a los pueblos” (Relación, 2002, 214; Relation, 230). Si un alto dignatario o cacique o un macegual cometían algún delito, los llevaban al sacerdote mayor; si la acusación tenía fundamento, el sacerdote lo hacía saber al cazonci, quien les adjudicaba la sentencia; algunos eran matados en el mismo pueblo donde tuvo lugar la transgresión. “Enviaba el cazonci un mensajero, llamado Uaxanati [...], el cual entiznábese todo y tomaba un bordón y llegaba a la casa del delincuente, y prendíale y luego le quitaba el bezote y orejeras de oro” y lo mataba de un mazazo (Relación, 2002, 214; Relation, 230-231). El cazonci daba órdenes de que los arrastraran por el suelo, enterraran a unos, y a otros, los abandonaran para que los coyotes y los zopilotes los devoraran. A los brujos y brujas

(recordar que Sahagún hacía una marcada diferencia entre brujas o hechiceras y “buenas médicas”), con un cuchillo de obsidiana les destrozaban la boca, los arrastraban por el suelo y por último los mataban enterrándolos bajo piedras (Relación, 2002, 214; Relation, 231).

Sigue el autor anónimo de la Relación de Michoacán explicando que si un hijo, hija, hermano o hermana del Cazonci mostraban tener una conducta desordenada o se emborrachaban, les daban pena de muerte y les quitaban todos sus bienes; además, se ordenaba que también fueran matados sus respectivos ayos, nodrizas y criados, “porque ellos habían mostrado aquellas costumbres” (Relación, 2002, 214; Relation, 231). Pese a que la embriaguez era castigada con la pena capital, el cazonci, “quien algunas veces estaba borracho” al dar esa sentencia, “después de haber tornado en su acuerdo, le pesaba y reñía con los que [...] habían muerto [a los culpables]” (Relación, 2002, 214); la conducta desordenada del líder totonaca y sus súbditos no se puede comparar con la sobria y disciplinada de los mexicanos, la cual fue la admiración de cronistas como Fray Bartolomé de las Casas y Zorita.

La embriaguez era para los aztecas el motivo principal de severidad religiosa y por lo mismo también la castigaban con rigidez. La pena de muerte, según fray Bartolomé, se les daba a los jóvenes y a las personas mayores borrachas: los hombres morían a punta de golpes y las mujeres, apedreadas. A los plebeyos los trasquilaban en público, los degradaban, les confiscaban sus bienes y les destruían las casas; esto daba a entender que “no era digno de vivir entre los hombres el que voluntariamente se privaba de la razón”, por lo que lo dejaban en el campo a vivir “como bestia” (Las Casas, IV, 268-269; Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 102). Al que era señor o caballero, a la primera vez que incurría en esa falta, agrega Alva Ixtlilxóchitl, lo ahorcaban y luego lo arrastraban por las calles y lo echaban “en un río dedicado para el efecto” (Obras, I, 325; II, 102; Durán, I, 188). Sahagún transcribió discursos, en los cuales se insistía en los males que trae la embriaguez, pues de ella “proceden todos los adulterios, estupro, corrupción de vírgenes, [...] hurtos, latrocinios y violencias” (Historia II, 1829, 94-95). Además, agrega el fraile que en el Telpuchcali se les prohibía a los macegualli emborracharse, tanto que, “si alguna vez parecía alguno borracho, o amancebado, o hacía otro delito criminal, luego le mataban o le daban garrote, o le asaban vivo, o le asaeteaban”. A veces lo hacían delante de todos, para que aprendieran con el ejemplo a evitar la bebida. Si el beodo era noble, le daban garrote en secreto (Sahagún, I, 1829, 270-271 y 275; Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 238).

Sin embargo, no era prohibido beber con moderación en bodas u otras fiestas en las que “se les permitía excederse [...] dentro de sus casas”, bebiendo “un suave licor fermentado, llamado pulque”; esta era una bebida muy común durante la colonia, no solo entre los indígenas, sino también entre la población europea del país. Además, la chicha se la daban muy comedidamente a los ancianos y ancianas de más de cincuenta años para calentarles la sangre y pudieran dormir (Códex Mendoza, pintura 63, interpretada por Clavijero, 196 y 219; Muñoz Camargo, 135; Zorita, 59; Prescott, 23; Garza Tarazona, 31).

Otras excepciones se llevaban a cabo durante algunos festejos, como los dedicados al dios del fuego Xiuhtecutli, que tenían lugar cada cuatro años; entonces, “no solamente viejos y viejas bebían vino o pulque, sino también todos los mozos y mozas, niños y niñas”. Dicha festividad se llamaba pillavano o pillauanalitztl, que quiere decir “fiesta donde los niños y niñas beben vino o pulque” o “Embriaguez-de-los-Niños” (Baudot, 190). Vale agregar que durante tales ocasiones se les asignaban a estos muchachos padrinos y madrinas y les agujereaban las orejas (Sahagún, I, 1829, 16-19).

Hay que agregar que durante los festivales en honor de Huitzilopochtli, todos, “principales y macehuales tañían y cantaban con gran vocería hasta la noche, y los viejos y viejas bebían el uctli, pero ninguno, mancebo ni moza [bebían], y si alguno lo bebía, castigábanlo reciamente” (Sahagún, I, 1829, 62-63).

Muñoz Camargo dice que si los jóvenes tlaxcaltecas se emborrachaban, les daban muerte (135). Por su parte, Zorita aclara que entre los tlaxcaltecas, en bodas y fiestas tenían permiso de beber dos tazas los que “pasaban de treinta años”; asimismo, los que acarreaban piedras grandes y troncos, por el gran esfuerzo que esto requería. “Las paridas lo podían beber los primeros días, y no más”. Los señores y principales y la gente de guerra consideraban la embriaguez una afrenta, por lo que “tenían por infame al que se embeodaba, y la pena que tenía era que en el mercado públicamente lo trasquilaban, que fuese hombre o mujer”; luego le aplicaban el mismo duro castigo que emplearon los mexicanos y además eran despojados de los oficios públicos que tenían (Zorita, 59-60).

Pese a que Prescott afirma que debido a esas restricciones, los aztecas cobraron fama de ser el pueblo más sobrio de aquellos tiempos, no se puede pasar por alto que en las crónicas de los españoles abundan las menciones a las borracheras de los nativos durante sus celebraciones. Sahagún, por ejemplo, cuenta que bajo el dominio español, en un festín dedicado a la diosa de la sal, durante el cual hubo

borracheras y riñas violentas, no se les aplicó castigo alguno a los agresores (Sahagún, I, 1829, 128). Zorita relata que unos religiosos españoles consultaron con los de España acerca del castigo que se les debía aplicar a los nativos borrachos; la respuesta fue que “si los españoles no eran castigados por embeodarse, que no había razón por que se disimulase con ellos y se castigasen los indios”. Asimismo explica el oidor que había españoles y mestizos, hombres y mujeres, que preparaban la chicha para emborrachar a los naturales, encerrarlos y quitarles ropa, dinero y todo cuanto llevaban (Zorita, 59-60).

Para atormentar a los delincuentes, los caciques y señores tenían unos tiacanes –“hombres valientes”–,[149] los cuales “principalmente castigaban el adulterio y el latrocinio con todo rigor, porque el homicidio, si no era con traición, o cometido contra mujer, no se punía”. Si un “mascegal” bastardo hurtaba “cosas leves no tenía otra pena que la de satisfacer al agraviado”, pero si no le pagaba su equivalente al ofendido, moría ahorcado. El que hurtaba mazorcas de maíz, o arrancaba plantas útiles, “perdía la libertad en favor del dueño de la sementera”. No obstante, a los viandantes necesitados les era lícito “tomar de la sementera o de los árboles frutales que había sobre el camino, cuanto bastase para remediar la necesidad presente” (Cervantes, I, 140; Clavijero, 219).

En lo que respecta al incesto, quienes lo cometían “en el primer grado de consanguinidad o de afinidad, tenían pena de muerte”; cuñados y cuñadas eran una excepción a la regla, tanto que cuando alguno moría, la viuda pasaba a ser mujer de uno de los hermanos que lo sobrevivía[150] (Cervantes, I, 140-141; Clavijero, 218). En Tlaxcala, explica Muñoz Camargo, el hermano heredaba las mujeres del difunto y se casaba con la cuñada; “asimismo heredaba los bienes del hermano y no los hijos [...], mas no se casaban con hermanas y hermanos” (138).[151] En cambio, en algunas regiones retiradas de la corte de México, “los nobles solían tomar por mujeres las madrastras viudas”, pero entre los de México y Tezcoco y sus cercanías, “se miraban con horror semejantes matrimonios” (Clavijero, 218; Muñoz Camargo, 138).

Pese a la multitud de concubinas que tenían los reyes nahuas, estos reconocían solo a una como esposa legítima y reina. Sin embargo, según Clavijero, Nezahualpilli tomó por esposas legítimas y reinas a dos sobrinas del rey Tizoc; primero se casó con una, pero después se enamoró de su cuñada, llamada Xocotzin, con la que se casó en segundas nupcias. De la unión con la primera, tuvo a Cacamatzin, el cual fue su sucesor; con la otra, tuvo a Huexotzincatzin, a Coanacotzin y a Ixtlilxóchitl[152] (Clavijero, 120). La Relación de Michoacán

recoge el dato de que el rey o cazonci da al sucesor de un cacique recién muerto el consejo de que no se case con las mujeres del difunto y que se ocupe de la guerra (232).

A los que practicaban la sodomía, “si el delincuente era sacerdote lo quemaban vivo”. Los otros, morían ahorcados. Igual sentencia recibían “el hombre que vestía de mujer, y la mujer que se vestía de hombre” (Las Casas, IV, 266-267; Clavijero, 218-219). Los tlaxcaltecas abominaban de los que incurrían en esa práctica, por lo que “eran abatidos y tenidos en poco y por mujeres tratados; mas no los castigaban y les decían... ‘Hombres malditos y desventurados, [¿]hay [acaso] falta de mujeres en el mundo, y vosotros que sois bardajas que tomáis el oficio de mujeres [...] no os fuera mejor ser hombres?’” (Muñoz Camargo, 138). Además, aclara Zorita que la bestialidad “no se halló jamás entre ellos” (Zorita, 57).

Según Lévi-Strauss, el violento rechazo del incesto, el celibato y la poligamia en esas comunidades se debe a que representan una amenaza y hasta destruyen la distribución equitativa de las alianzas (Lévi-Strauss en Fages, 46); habría que agregar a esta lista la homosexualidad. Pese a las estrictas leyes aztecas, Cervantes de Salazar comenta que bajo el poderío español, los nahuas “frecuentaban el pecado de sodomía” (Cervantes, I, 130). No obstante, arriba vimos que entre las ochenta rigurosas leyes que estableció Nezahualcoyotzin en Tezcoco y las otras regiones de su reinado, había una que ordenaba que al homosexual activo o que actuaba como varón se le atara a un palo y fuera sepultado en montones de cenizas, donde él moría; “y al paciente por el sexo le saca[r]an las entrañas, y asimismo lo sepulta[r]an en la ceniza”, para después morir quemado (Alva Ixtlilxóchitl, Obras I, 324-325; II, 101).

Entre los nahuas el matrimonio se celebraba con tanta formalidad como en cualquier país cristiano”, afirma Prescott. Se trataba esta institución con tal respeto, que había un tribunal establecido con solo el objeto de determinar las cuestiones relativas a ella (Prescott, 24). Por lo mismo, se exigía fidelidad absoluta en el matrimonio. Sahagún dejó consignado que entre los consejos que daba el padre a su hijo, estaba el siguiente, el cual parece un eco de la Biblia, o quizás sea este uno de los muchos textos contaminados de ideas euro-cristianas:

ordenó Dios que una muger usase de un varón, y un varón de una muger; pero esto conviene se haga con templanza, y con discreción: no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer [...]. Aunque tengas apetito de

muger, resístete; resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio. Mira que el maguey, si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia, ni da miel, sino piérdese” (Sahagún, II, 1829, 143 y II, 2000, 573).

El padre continúa advirtiéndole a su hijo que si se vuelve mujeriego y se entrega al placer de la carne, quedará desmedrado, descolorido y agotado, por lo que la esposa podría aborrecerlo, pues no podría satisfacer su deseo y hasta ella podría cometer adulterio (Historia, II, 143-144).

A los adúlteros –hombres y mujeres–,[153] tal como lo mencionamos anteriormente, se les daba muerte apedreándolos o les “quebrantaban la cabeza entre dos lozas” (Códex Mendoza, última pintura interpretada por Clavijero, 218; Alva Ixtlilxóchitl, Obras I, 237, 238, 325). Fray Bartolomé expone cómo la implacable aplicación de dichos castigos no distinguía entre señores y macegales; el fraile subraya esto con la muerte que se le dio en Tlaxcala a un hermano de “Maxixcasin, uno de los cuatro cabezas y señores que gobernaban aquel reino y capitán general de todo él, [...] muy valeroso y estimado de todos”; dicho hermano cometió adulterio, por lo que la pena de muerte fue la sentencia aprobada por los cuatro señores, quienes decidieron no quebrantar “sus buenas costumbres y leyes por ninguna persona, por grande que fuese, y así lo mataron, no embargante que fuese hermano de tan señalado señor; cierto, sentencia y justicia fue ésta digna de poner por ejemplo y dechado a muchas naciones” (Las Casas, IV, 266).

Fray Bartolomé, y también Cervantes de Salazar, interpretan este extremo castigo como sigue: a los plebeyos o “macegales” adúlteros, hombres o mujeres, cuando eran sorprendidos por el marido de la mujer, los llevaban al campo, los ataban de pies y manos y tendidos en tierra, “con una piedra redonda y pesada les daban en las sienes de tal manera que a pocos golpes les echaban los sesos fuera” (Las Casas, IV, 266; Cervantes, I, 140; Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 101). Si al principio el marido solo tenía sospechas que más tarde comprobaba ser ciertas, “morían ambos ahorcados, y después los arrastraban hasta un templo que fuera de la ciudad estaba, aunque no los acusase el marido” (Las Casas, IV, 266). Este mismo castigo se les aplicaba a los alcahuetes y alcahuetas.

En cuanto a los adúlteros que mataban al marido engañado, se les imponía un tormento implacable: “el varón moría asado vivo, y mientras se iba asando, lo

iban rociando con agua y sal hasta que allí perecía; y si eran señores o caballeros los que habían adulterado, después de haberles dado garrote, les quemaban los cuerpos, que era su modo de sepultar” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 102). Vale aquí señalar cómo durante el reinado de Nezahualpiltzintli, este efectuó una enmienda a esas rigurosas leyes que se aplicaban a todos por igual, al condenar a un músico y perdonar a un soldado; ambos habían cometido adulterio, por lo que fueron sentenciados a la pena de muerte por los jueces supremos; empero, el rey derogó la ley y decretó

que desde aquel día en adelante el soldado y hombre militar que fuese hallado en la tercera especie de delito de adulterio, fuese condenado a perpetuo destierro en una de las fronteras y presidios que el imperio tenía, pues con esto quedaba muy bien castigado y a la república se le seguía mayor utilidad, porque los soldados eran la defensa y amparo de ella (Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 171).

Queda por preguntar qué sentencia se les dio a las mujeres que con esos soldados cometieron adulterio; hasta donde llegan nuestras pesquisas, no hemos encontrado que se reportara ningún otro caso.

Ese mismo rey Nezahualpiltzintli, dio un castigo ejemplar a la bellísima esposa de un caballero llamado Teanatzin, la cual cometió adulterio con dicho rey; este, cuando se enteró que era casada, mandó que le dieran garrote y la echaran en la barranca “donde se echaban los adúlteros y adúlteras”. El esposo la quería tanto, que se quejó de haber perdido a mujer tan querida. Al enterarse de su queja, el rey lo mandó poner en un calabozo por no estimar su honra; encerrado en esa mazmorra, el desdichado marido compuso un canto basado en su tragedia, el cual conmovió tanto al rey, que lo dejó en libertad y “le mandó dar una señora doncella por mujer y otros muchos dones y mercedes” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras II, 172).

Según Sahagún, entre los consejos que la madre da a su hija de noble alcurnia, le advierte que no cometa adulterio, porque “si fuere sabido, y si fueres vista, por este delito matarte han, echarte han en una calle para ejemplo de toda la gente, donde serás por justicia machucada la cabeza y arrastrada.” Por ende, deshonoraría tanto a sus antepasados, como a los señores y senadores de donde descendían ellos (Sahagún, Historia II, 1829, 131; Zorita, Los señores, 78-79).

Sahagún sostiene que en lejanos tiempos, no solo el señor de los teuchichimecas era monógamo, sino también sus súbditos. Entre ellos era raro el adulterio, de modo que cuando se hallaba que alguno había cometido esa falta, lo sentenciaban a que todos los vasallos del señor lo atacaran lanzándole cuatro flechas cada uno hasta matarlo. Lo curioso es que las mujeres teuchichimecas, además de que vestían faldellín y “vipil de pieles, portaban consigo sus arcos y carcaxes de flechas: cuando caminaban, y cuando comían los tenían consigo, y cuando dormían, ponían los arcos en sus cabeceras” (Sahagún, Historia III, 1829, 116-117). También los hombres, que eran habilísimos flecheros (podían acertar y derribar la presa al tirar el primer flechazo), cuidaban su vista a tal punto, que ellos nunca ayudaban a las mujeres a cocinar, pues creían que el humo les echaría a perder la vista (Sahagún, Historia III, 1829, 118).[154] Muñoz Camargo explica que en efecto, practicaban la monogamia, y aunque querían mucho a los hijos varones “aborrec[ían] a las hijas; los padres cria[ba]n a los varones y a las hembras, las madres”. En ese tiempo, además de ser monógamos, no sacrificaban sus carnes ni se sacaban sangre para ofrendar a sus dioses (44 y 68). Muñoz Camargo declara que más adelante el demonio los indujo a practicar la poligamia; sin embargo, es de suponer que quizás por el ejemplo de los aztecas, estos tlaxcaltecas

se preciaban de tener muchas mujeres, todas aquellas que pudiesen substentar; y [...] tenían todos una legítima con quien casaban según sus ritos para la sucesiva generación, y estas mujeres legítimas eran Señoras de las demás [...], a las cuales mandaban como criadas en una o dos casas, según las tenían repartidas, y las propias mujeres legítimas mandaban a las demás que fuesen a dormir y regalar y sestear con el Señor (Muñoz Camargo, 137).[155]

Además, aunque “de ordinario las mujeres legítimas dormían con sus maridos”, cuando a este le apetecía o requería la compañía de alguna de las mancebas, se lo pedía a su esposa. En nota 3, el comentarista Chavero explica que la relevancia de escoger a una mujer legítima permitía que los hijos heredaran el señorío a cargo del padre (Muñoz Camargo, 137).[156] Alva Ixtlilxóchitl confirma que al principio se casaban con solo una mujer, pero agrega que esa mujer no era “parienta en ningún grado, aunque después sus descendientes casaron con primas hermanas y tías, costumbre que tomaron de los tultecas”. En esta crónica, el autor presenta varios casos que sirven aquí para ejemplificar lo anterior; uno de ellos fue el del valeroso y virtuoso príncipe Techotlalatzin o Tlacatecuhtli,

quien, cuando murió su padre, el rey, fue jurado Chichimecatl Tecuhtli, que quiere decir “rey de los hombres”. Este príncipe se casó con Tozcuentzin, su prima hermana; dicha señora “fue una de las más heroicas que han tenido estas tierras, y muy airosa en las cosas que pertenecen a mujeres, especialmente las de su calidad. De la unión de estos príncipes nacieron cuatro hijos y una hija”. El primero, Ixtlilxóchitl, fue declarado el sucesor del imperio tan pronto como nació; en dicha ocasión se le dieron once pueblos

y por aya para que lo criara y diera el pecho, a Zacaquimiltzin, señora de Tepepulco, con muchas otras mujeres principales de diversas partes y de diversas lenguas, para que el niño, como era costumbre, aprendiera de todas ellas; y por ayo y maestro [le dio] a Tlatocatlatzacuilotzin, Señor de Acolma, con muchos otros caballeros virtuosos y valerosos, filósofos y hombres de arte y ciencia, el cual se crió con la mayor doctrina que Príncipe se ha criado en esta tierra y como asimiló muy bien las enseñanzas, fue muy virtuoso (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 294).

La princesa Tozcuentzin contrajo matrimonio cuando tenía ocho años, pero este se consumó cuando ella cumplió los treinta años (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 293-294). Aquí hay que tomar en cuenta que esto se hacía en cumplimiento de lo decretado por Nezahualcoyotl:[157]

porque era costumbre en aquellos tiempos casarse las mujeres y [no] tener acceso con los hombres [sino] de edad de 40 años; y a la que antes accedía a este efecto, la castigaban con pena de muerte, y lo mismo a los hombres, especialmente la nación Chichimeca [...] los Toltecas tenían otro modo de vivir y otras leyes diferentes de las de los Chichimecas, porque casaban de edad de 20 años (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 293-294).[158]

También don Martín Motecuhzoma, “quien heredó el mayorazgo de don Pedro Tlachahuepantzin, se casó con doña Magdalena Axayacatzin, su prima hermana; asimismo, el susodicho don Pedro se había casado con una prima hermana en primeras nupcias, pero ese matrimonio nunca se consumó” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, II, 27 y 178).

No se consideraba adulterio, y por tanto no se castigaba, “el comercio del marido

con una soltera, y por consiguiente no obligaban a tanta fidelidad al marido como a la mujer” (Clavijero, 218). Los castigos aplicados al adulterio variaban en rigor en algunas regiones: por ejemplo, en Ichcatlán, a la mujer que comparecía ante los jueces acusada de adulterio, “si las pruebas del delito eran convincentes, se le daba allí la muerte sobre la marcha; la descuartizaban y dividían los pedazos entre los testigos” (Clavijero, 218). En Itztepec, era el marido el que, como castigo, “en público le cortaba la nariz y las orejas” (Clavijero, 218). En otras regiones, castigaban con la muerte al “marido que tenía acceso a su mujer cuando constataba que ella le hubiese violado la fe conyugal” (218). Fray Bartolomé menciona algunos de los castigos, que fuera de la lapidación, se aplicaban a los adúlteros, entre los que cuentan triturarles la cabeza entre dos piedras, o “hincándole[s] un palo en la garganta, o dándole[s] garrote” tanto a él como a ella (Las Casas, IV, 358).

El capítulo XIX del libro 6º de Sahagún, con los consejos que da la madre a la hija, se ocupa en detalle de ese tema y la muerte que le esperaría como castigo a la adúltera (Historia II, 1829, 131), lo cual quedó explicado antes. Y es que aunque el marido perdonara a la mujer, ella no se salvaba de tan cruento castigo (Las Casas, IV, 266; Gómara, 440; Bonifaz, 4); ni siquiera la familia real se salvaba por esa falta, que se equiparaba al homicidio, a la rebelión contra el estado o contra el rey, o a vestir ropas del sexo opuesto (Las Casas, IV, 266; Zorita, Señores, 58; Bonifaz, 4). Si los culpables eran de casta privilegiada o pipiltim, “los ahorcaban y después les emplumaban las cabezas, quemándolos por consideración a su jerarquía” (Las Casas, IV, 266).

Zorita también menciona el caso de un señor principal que cometió adulterio en Tlaxcala, por lo que los jueces determinaron que sin miramientos se le diese la pena de muerte, y a la mujer también (Los señores, 57). El rey de Tezcoco mandó matar cuatro de sus numerosos hijos porque tuvieron relaciones con sus madrastras o esposas de él; a ellas también se les aplicó la misma pena (Las Casas, IV, 266; Zorita, Los señores, 57). Asimismo, Alva Ixtlilxóchitl cuenta que se le aplicó un ejemplar castigo a Tezozómoc, señor de Azcaputzalco “por un adulterio que cometió”. Al principio, y por consideración a Moctezuma II Xocoyotzin porque era su suegro, lo habían condenado al destierro y al saqueo de sus casas; sin embargo, los tepanecas exigieron “que le fuese cortada la punta de la nariz”; a su vez, el rey de Tezcoco “mandó ejecutar la ley de su padre, que era darle garrote y quemarle el cuerpo”, [159] lo cual consumaron sus ministros dando motivo para que Moctezuma quedase muy resentido (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, II, 180).

Un caso muy interesante se refiere a la bella princesa Chalchiuhnenetzin, esposa del rey Nezahualpiltzintli y hermana de Moctezuma II. Esta princesa llevó en su palacio una vida disoluta entregada a la concupiscencia y a darse el placer morboso de matar a cada uno de los jóvenes que ella seducía; al ser descubierta, se les dio a ella, a sus cómplices y alcahuetes, la pena capital (Ixtilixótitl, Obras, II, 164-165; Historia de la nación chichimeca, 162-163; Navarro, 12).

Hacemos aquí un paréntesis para explicar que en relación con Chalchiuhnenetzin, hermana o hija de Axayácatl, existen tres versiones, a saber: la de Alva Ixtilixóchitl, en la que la bella mujer adúltera estaba casada con Nezahualpilli y era hermana de Moctezuma II e hija de Axayácatl; en esta versión la princesa dio muerte a sus numerosos amantes, por lo que fue sentenciada a muerte.

La segunda versión es la de Tezozómoc contenida en su Crónica Mexicayotl, escrita en nahuatl, en la cual Chalchiuhnenetzin es la fea esposa de Moquiuixtli, último rey de Tlatelolco, quien la rechazaba y humillaba, motivo por el cual, según el cronista, el rey de México, Axayácatl, declaró la guerra a los tlatelolcas. [160]

Por último, en la tercera versión, la del padre Durán, la princesa innominada, es la prudente esposa de Moquiuixtli y hermana de Axayácatl. En este último texto la reina tiene tal poder y respeto de sus súbditos y del rey, que al enterarse de la rebelión planeada por los tlatelolcas contra los mexicanos, exhortó al monarca reclamándole que cómo él, siendo “cabeza y señor” de ese reino “no podía aplacarles los corazones” a sus súbditos e impedir la subversión; ante la negativa de su esposo, le pidió que le permitiera a ella hablarles (Durán, Historia, 253-265; Tezozomoc, 199-200).[161] En el texto de Durán el discurso de la esposa del rey Moquiuixtli es muy extenso, igual que el diálogo entre ambos; empero, interesa escuchar cómo con autoridad ella insiste en que “aunque soy muger, quiero meter la mano, si lo puedo estoruar y apartar esta herronía y atrevimiento tan grande [...] que aunque soy muger quiça me obedecerán a mis ruegos para que estemos todos quietos y paçíficos” (Durán, 199-201).

La más divulgada de las tres es la primera, contenida en la crónica de Ixtilixóchitl, en la cual se desarrolla el tema del adulterio, con lo que retomamos el hilo del tema que nos ocupa (Soustelle, *The Daily Life*, 183). Soustelle reproduce este caso como ejemplo del castigo que se aplicaba a los que cometían adulterio, diciendo que a ambos adúlteros les machacaban la cabeza con una

piedra, pero a las mujeres infieles las ahorcaban primero (Soustelle, *The Daily Life*, 185-187).

Soustelle echa mano de este relato para afirmar, en relación con la poligamia, que la guerra entre los mexicanos y los tlatelolcas fue causada por actos o decires de concubinas (Soustelle, *The Daily Life*, 183); por su parte, la segunda versión de Tezozomoc atribuye esa guerra al maltrato que daba el monarca de Tlatelolco a Chalchiuhnenetzin, hermana, en este texto, de Axayácatl. Sin embargo, ambos asertos quedan totalmente anulados en los capítulos XXXIII y XXXIV de la crónica de Durán, los cuales aclaran que más bien dicha guerra ocurrió por el empeño de los tlatelolcas de someter a los mexicanos a su mandato y convertirse en los soberanos del Imperio Azteca, lo cual es más verosímil que las otras dos conjeturas. Ocurrió lo contrario, pues al perder la guerra los primeros, perdieron todos los beneficios que hasta entonces habían tenido, ya que no solo se les despojó de libertad, sino también los hicieron “tributarios y pecheros, como las demás ciudades y provincias” (Durán, *Historia*, 253-263) y los monarcas tlatelolcas pasaron a ser simples gobernadores.

En la Vera Paz, cerca de Guatemala, entendían por pecado el de la carne. Resulta interesante observar cómo en esta geografía trataban con lenidad a los adúlteros y a otros pecadores; por ejemplo, “al mancebo que fornicaba con alguna doncella, no le daban otra pena sino compelelle a que la tomase por mujer” (Las Casas, IV, 357); si la mujer estaba desposada, su futuro marido la abandonaba y “pedía que le restituyesen su dote o arras o precio que había dado”; quien pagaba era “el que había corrompido y adulterado [a] la doncella, dándolo al padre y la madre della” (Las Casas, IV, 357-358). El que cometía fornicación con viuda o con esclava, le hacían pagar a veces sesenta plumas y otras hasta cien, u otras cosas semejantes; y si eran casados los que cometían adulterio, “les daban la misma pena de las cien plumas; pero si lo tenían de costumbre, a ambos a dos ahogaban en pena [de muerte]” (Las Casas, IV, 358). Si el hombre casado cometía adulterio con doncella, los parientes de ella lo encubrían para que la hija pudiese casarse; pero si lo denunciaban, a él le hacían pagar cierto número de plumas. Si un hombre casado pecaba con viuda o con casada,

castigábanles una y dos veces, y si muchos los vían perseverar en pecado, atábanles a ambos las manos atrás, en alto [...], y quemaban debajo dellos una hierba que llamaban tabacoyay [...], y dábanles humo a narices [...] y después dejábanlos ir, amonestándolos que se enmendasen. [...] Si otra vez, después de así castigados tornaban al pecado, matábanlos (Las Casas, IV, 358).

Si el adúltero no era de sangre noble, para que no se divulgara la falta que había cometido, “lo ahorcaban de una viga en su misma casa, y lo mismo hacían con la adúltera”;^[162] después decían que por obra del demonio ellos mismos se habían quitado la vida por cualquier razón que ellos inventaban. En seguida los enterraban en el mismo sitio en el que habían sido ahorcados (Las Casas, IV, 266; Cervantes, I, 140). Siguiendo el fuerte simbolismo que une casa, cuerpo y pensamientos humanos (Cirlot, 120), resulta válido colegir que, al ser ahorcados (plano superior) y enterrados los adúlteros ahí mismo (plano inferior), el castigo connota el aniquilamiento total del ser, borrando el nombre y su cuerpo del ámbito de lo visible.

“Al que moría por adúltero vestían como a la diosa de la lujuria, dicha Tlazolteutl” (Gómara, 436). A diferencia de Gómara, Sahagún presenta a Tlacoltéutl como una diosa asociada al “vicio y devoradora de inmundicias”; como tal, asume los pecados al recibir la confesión de los seres humanos; “en tiempo de infidelidad, los Mixtecas, estando enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y el confesor [...] mandaba al enfermo que se confesaba, que pagase lo ageno que tenía en su poder” (Sahagún, II, 1829, 63-64; Clavijero, 198). En tanto diosa de la tierra, Tlacoltéutl o Tlazolteutl era protectora de las parturientas (Nicholson, 46, 99, 113).

Además del suplicio que implicaba ese tipo de muerte, no debe extrañarnos el ensañamiento contra los adúlteros, al denigrarlos y hacer mofa de su masculinidad, puesto que a la diosa Tlazolteutl se la representaba desnuda, con un tocado que terminaba en un par de cuernos, montada en una escoba, y acompañada de una serpiente roja –símbolo azteca del sexo (Nicholson, 46, 99, 113). Veneraban a esta diosa los mexicanos y en especial, los mixtecas y olmecas. Obsérvese que lo que confesaban estos indígenas, y era penado, era el adulterio, pero no la lujuria, pues “no la tenían como pecado” (Sahagún, Historia II, 1829, 63-64; Suma, 124).

3.3. Divorcio y adulterio

Pese a lo que afirma Sahagún acerca de la lujuria, llama la atención comprobar cómo en los diversos discursos de padres a hijos, de confesores a pecadores, de señores nobles a sus mandatarios, se insiste en no ser carnales ni sucios, ni de “malas costumbres”, ni “dados a cosas de lujuria”, ni siquiera recordar “cosa ninguna carnal”. Así, ante el rey recién elegido, un señor principal lo amonesta y le advierte que si comete esas faltas, no merecerá “llevar a costas el pueblo y su regimiento y gobierno, y para ser madre y padre del reino” (Sahagún, II, 1829, 104-105, 230; Zorita, Los señores, 74, 76).

Aquí se hace preciso revisar en la crónica de Sahagún, los consejos que da el padre a su hija primogénita, pues en principio, dichos consejos insisten en evitar la lujuria. El padre le ruega a la joven que no deshonre a sus progenitores, y a continuación le recomienda lo siguiente: “mira que no te des al deleite carnal; mira que no te arrojes sobre la inmundicia y hediondez de la lujuria; y si has de venir a esto, más valía que te murieras” (Sahagún, Historia II, 1829, 124; Suma, 166-167). La madre va más lejos en las recomendaciones a su hija: la increpa para que no use afeites en su cara, “porque esto es señal de mujeres mundanas y carnales” y de malas mujeres (II, 1829, 129); continúa diciéndole: “mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti ni tome tu cuerpo: si perdieras tu virginidad, y después de esto te demandare por muger alguno, y te casares con él, [...] siempre se acordará de que no te halló virgen [... por lo que] siempre estará tu marido sospechoso de ti”. Sigue instándola a que no cometa adulterio pues este es como “una caída en una sima sin suelo, que no tiene remedio ni jamás se puede sanar” (Sahagún, II, 1829, 130-131; Zorita, Los señores, 78-79, 81-82). Además, el padre le recomendaba a la casada templanza en el coito, aunque fuera con su marido, y a este, a “tener templanza en usar de ella”, para no secarse y echarse a perder (Sahagún, II, 1829, 144).

Lo curioso es que esos consejos parecen dados por un padre y una madre toltecas o chichimecas, ya que estos nativos no adoraban a la diosa Tlazolteutl, según explicó Sahagún, porque los toltecas solo tenían dos dioses: Mixcóatl y otro dios “llamado Yoalli Ehécatl, que quiere decir dios invisible e impalpable y favorecedor y amparador y todo poderoso, por cuya virtud todos viven, el cual por solo su saber rige y hace su voluntad en todas las cosas” (Sahagún, II, 1829, 144).[163]

En cambio, los cuextecas sí adoraban a Tlazolteotl “y no se acusaban delante de ella de la lujuria, porque ésta no la tenían por pecado” (Sahagún, 1829, II, 214). Los viejos de Michoacán y otras regiones aledañas de occidente, no pudieron dar

razón al fraile franciscano de si ellos adoraban a esta diosa (Sahagún, Historia II, 1829, 63-64; Suma, 124).

Lo anterior nos lleva a preguntarnos a qué grupo étnico y cultural pertenece el mito del nigromántico que se convirtió en el indio forastero llamado Tobeyo, pues para sorpresa nuestra, acostumbrados como estamos a los pudorosos cuentos de hadas occidentales de la doncella enamorada de un bello doncel, comprobamos que es la desatinada atracción sexual, lo que une a la pareja del Tobeyo.[164] El relato dice que el tal Tobeyo se presentó totalmente desnudo a vender axi (ají o chile) verde frente al palacio de Huemac, señor de los toltecas; este tenía una hermosa hija muy pretendida por la crema y nata de los toltecas. Empero, la princesa “vio y miró el miembro genital de aquel Tobeyo” y enfermó de amores por él, a tal punto, que se le hinchó todo el cuerpo. Entonces el señor Huemac mandó buscar al Tobeyo y lo hizo entrar en la recámara de su hija y “el Tobeyo durmió con ella de que luego fue sana y buena, y de esta manera Tobeyo fue yerno del señor Huemac” (Sahagún, Historia I, 1829, 247-248 y Suma, 44-46).[165] Al complacer a su hija, el padre la curó del mal que sufría.

A diferencia de ese relato, Sahagún explica que entre los consejos de buenas costumbres el padre presenta a sus hijos varios ejemplos para que vivan “recatados, y con discreción” y no abusen de “este negocio tan feo y perjudicial” de la lujuria. Uno de esos ejemplos es el de las dos viejas de “cabellos blancos” que llevaron presas ante Nezahualcoyotl, rey de Tezcoco, porque cometieron adulterio con unos “mancebillos”; el rey les preguntó entre otras cosas: “abuelas nuestras, ¿es verdad que todavía tenéis deseo del deleite carnal? ¿Aun no estáis hartas siendo tan viejas como sois?”. Ellas respondieron:

“oiga vuestra alteza: vosotros los hombres, cesáis de viejos de querer la delectación carnal, por haber frecuentádola en la juventud, porque se acaba la potencia, y la simiente humana; pero nosotras las mugeres nunca nos hartamos [...] de esta obra, porque es nuestro cuerpo como una sima, y como una barranca honda, que nunca se hincha, recibe todo cuanto le echan y desea más, y demanda más; y si esto no hacemos, no tenemos vida” (Sahagún, II, 145-146; Garibay, La literatura, sacado de Sahagún, Códice Florentino, ff.178 y ss.).

No obstante, según Fernández de Oviedo y otros cronistas, el hombre casado gozaba de libertad para tener más de una esposa, pues según la ley, “podía

hacerlo siempre y cuando labrara una nueva parcela para que cada familia quedara así protegida... Lo que resultaba en que ningún hombre excedía sus fuerzas”. En esa sociedad “cada uno tiene una mujer, e pocos son los que tienen más, excepto los principales o el que puede dar de comer a más mujeres; e los caciques cuantas quisieren” (Fernández de Oviedo, Historia, IV, 365 y 376; Durán, Historia, I, 264; Bonifaz, 3-4). En cuanto a Moctezuma II, a quien los cronistas españoles llamaron emperador,[166] se sabe que poseía tantas esposas, que llegó a tener hasta “ciento e cincuenta preñadas a un tiempo”; muchas de ellas intentaban abortar con bebedizos, “para dar solaz a Moctezuma, o porque sabían que sus hijos no habían de heredar” (Cervantes, I, 316). En una nota de Doris Heyden al tema de las concubinas en la traducción al inglés de la crónica de Durán se lee que según el doctor Francisco Hernández, la flor llamada tetlaxincaxochitl, que tiene la forma de un falo, se le conoce como “flor del adulterio”; se le llamaba así porque las muchas concubinas de Moctezuma “usaban la planta en lugar del miembro viril para obtener placer sexual, cuando no tenían hombre” (Hernández, citado por Heyden, 52). Estas mujeres eran vigiladas por unas viejas que jamás se apartaban de ellas, las cuales no permitían que las mirasen otros hombres (Cervantes, I, 316).

Fray Toribio de Benavente o Motolinía, quien escribió su Historia de los indios con miras a los progresos de esos pueblos en la aceptación de los preceptos cristianos, comenta que los indígenas de los estamentos privilegiados no se contentaban con una sola mujer; esto hizo que “quitar y desarraigar a estos naturales la multitud de las mujeres, [...] era de mucha dificultad, porque se les hacía muy dura cosa dejar la antigua costumbre carnal” (Motolinía, 131-132). Para esos misioneros se trataba de una costumbre deleznable y “bárbara”, por lo que debido a su misión evangelizadora intentaban erradicarla. No cabe duda de que esta “costumbre carnal” delataba ya, en tiempos precolombinos, el machismo que aún prevalece en Hispanoamérica y que se tiende a achacarlo solo a la influencia hispánica. No obstante, recordar que esos “harenes” no solo cumplían con satisfacer la concupiscencia de los líderes nahuas; ya vimos antes, primero, que las mujeres que ellos recibían en calidad de concubinas les aportaban mayores riquezas; con sus dotes expandían la geografía de su señorío, les suministraban pueblos aliados contra el enemigo y parientes servidores incondicionales; por último, los tributos que las mujeres pagaban con sus trabajos manuales y sus múltiples labores, junto con las que realizaban las vírgenes del templo, representaban una muy valiosa fuente de ingresos; es por eso que tales harenes, así como los reclusorios de las, bien podríamos decir que funcionaban como fábricas de tejidos, plumaria y otras artesanías.

3.4. Creencias religiosas

Herrera comenta acerca de los aztecas que eran muy religiosos. Durante el tiempo de su paganismo tenían cierto conocimiento de un dios por encima de todos los otros dioses; creían en la eternidad, en el castigo futuro, en ángeles, y en nueve cielos. No concebían que la tierra fuera redonda; creían que el sol y la luna eran marido y mujer y que las estrellas estaban subordinadas a ellos. Llamaban al fuego el Dios de la Vejez. Pensaban que el mundo no fue creado, sino que se había formado por casualidad, y que los cielos no habían tenido comienzo. No tenían ni idea de los cuatro elementos ni de sus operaciones. Su opinión era que el mundo había sido dos veces destruido, una, por el diluvio y tempestades, cuando los habitantes eran gigantes; y el otro fin del mundo ocurrió por vientos y huracanes y los pocos que escaparon vivos se convirtieron en monos. Que el otro fin del mundo ocurrirá por fuego, la tierra se abrirá y se tragará a los hombres y otros serán quemados. Decían que nada sucedía sin el poder de sus dioses, por lo que tenían que invocarlos en toda ocasión (Herrera, II, 292-293).

En lo que respecta a ritos y ceremonias sangrientas, Prescott manifiesta sorpresa al comprobar mucha incongruencia en el sistema religioso de los aztecas, “pues una de sus partes parece emanada de un pueblo culto, comparativamente hablando, y sujeto a nobles influencias, mientras que el resto respira indómita ferocidad” (Prescott, 40).[167] Prescott alude aquí a los sacrificios humanos y al canibalismo practicado por los aztecas, lo cual contrasta con las costumbres religiosas de sus precursores toltecas. De los cráneos de los sacrificados en unos edificios destinados a guardarlos, los soldados de Cortés “contaron en uno de ellos, ciento treinta y seis mil”. Esto lleva a concluir que por año sacrificaban millares de víctimas a sus sanguinarios dioses (Prescott, 40). Queda preguntar si guardaban esos cráneos porque consideraban que la cabeza era la sede de la fuerza espiritual, según lo habían concebido los hombres desde tiempo inmemorial (Cirlot, 164). Lo más cruel y salvaje consistía en desollar a algunos sacrificados, vestirse con su piel para bailar así disfrazados durante las festividades religiosas (Gómara, 444). En los festejos dedicados al dios Xipetotec (el desollado), los hombres y las mujeres que padecían viruelas, apostemas, sarna e infecciones oculares, con la esperanza de ser curados, vestían

pellejos de quienes habían muerto desollados, “todos recientes y corriendo sangre” (Sahagún, Historia I, 1829, 27-28). A los que se cubrían con la piel de los desollados, se les llamaba xippes o chipes, según Muñoz Camargo (65).

En contraste, fray Bartolomé explica que los nativos de la Florida y de Nuevo México, no “tenían [...] dioses, ni ídolos, ni templos, y que solo adoraban el Sol, al cual no hacían otro sacrificio sino cuando salía alzaban las manos con alegría y devoción, y como que las ponían o mojaban en él, y luego tocábanse, fregándose con las manos, la cara y todo el cuerpo, diciendo ciertas palabras que debían ser como alguna oración o bendición”. En la provincia de Quivira de esa geografía, continúa contando el fraile que los españoles preguntaron al cacique Tartaraz sobre ese mismo asunto y si hacían sacrificios humanos; la respuesta fue que ellos solo sacrificaban animales, “porque era mala cosa matar hombres” (Las Casas, IV, 125-126).

Así, concluye Prescott que existe la probabilidad de dos distintas herencias: una, procedente de alguna fe más benigna, y la otra, dominada por una sombría y “funesta mitología supersticiosa” (Prescott, 40-43). Recordar que Quetzalcoatl no reclamaba sacrificios humanos a los toltecas, sino solo de “culebras y mariposas” (Sahagún, III, 1829, 107, 110-113, 115). Hay que tomar en cuenta aquí el error que se ha cometido de confundir al devoto Quetzalcoatl con el belicoso Huitzilopochtli; hay que considerar que el primero fue hijo de Chimalma y el otro, de Coatlicue, tal como lo expone Chavero (Los mexica, 59).

De la primera herencia, según Prescott, se deriva la creencia en un Supremo Creador y Señor del Universo. Se dirigían a él en sus plegarias

como al Dios por quien vivimos, que está presente a todo, que conoce todos los pensamientos y que dispensa todos los dones; sin el cual el hombre es como nada; invisible, incorpóreo, un Dios de perfecta perfección y pureza, bajo cuyas alas encontramos reposo y una segura defensa (Prescott, 32; Sahagún, Historia II, 1829, 43).

De la segunda herencia, sigue explicando Prescott, sale el principio religioso de los sacrificios humanos para mantener, según ellos, la vida del Sol, y asociado a esos, la costumbre del canibalismo. Respecto a esta práctica, Prescott aclara que “los mexicanos no eran caribes en toda la acepción de la palabra, pues no

comían carne humana solo por saciar su brutal apetito, sino por obedecer los preceptos de su religión” (Prescott, 44; sobre este asunto, ver la nota 1 de Alfredo Chavero en Muñoz Camargo, 141-142). Sin embargo, los españoles no interpretaban así la antropofagia azteca. Esto se puede apreciar cuando durante los 70 días que Tenochtitlán estuvo asediada por los ejércitos españoles, cada día quedaban muertos unos quinientos indígenas; al mencionar este doloroso suceso, Anglería comenta con ironía: “cuanto más cruel era la matanza, tanto más copiosa y opíparamente cenaban los guaxocingas, tlaxcaltecas y demás comarcanos auxiliares, que acostumbra[ba]n sepultar en sus estómagos a los adversarios caídos, sin que Cortés se hubiese atrevido a impedirlo” (Anglería, II, 523).

En el capítulo “La traición a Quetzalcoatl” de su libro *Burning Water – Thought and Religion in Ancient Mexico*, Laurette Séjourné, sin referirse a Prescott, trata con lógica ese tema como sigue: la autora comienza presentando a Quetzalcoatl como el mandatario que reinó por muchos años en Tula (Tullan) y fue un ser que se caracterizó por sus grandes virtudes morales. Deificado, fue el dios de la vida, pues creó al hombre con su propia sangre; asimismo, buscó la forma de nutrirlo y según el mito, se convirtió en hormiga para llegar a la montaña donde las hormigas escondían el maíz; les robó un grano y se lo entregó al hombre (Alfonso Caso citado por Séjourné, *Burning Water*, 26). La antropóloga se atreve a afirmar que “la imagen de la serpiente emplumada tuvo para los indígenas la misma fuerza evocativa como la tiene la crucifixión para los cristianos” (*Burning Water*, 25).

Después, en Tenochtitlan, Quetzalcoatl continuó siendo objeto de una gran devoción y fue “el patrón de dos instituciones que se consideraron el fundamento de toda la vida azteca social y religiosa: el sacerdocio y el colegio para los nobles [el Calmecac]”; así, los sacerdotes o papas eran entre los aztecas los representantes de Quetzalcoatl y fungían con ese título; además, debían ser virtuosos, humildes, amantes de la paz, considerados, prudentes, amables y amigos de todos para que en su perfección fueran la reencarnación de Quetzalcoatl (Séjourné, *Burning Water*, 25-26 y 30). Sigue la autora diciendo que el espíritu religioso, moral y filosófico de los aztecas proviene de los toltecas. En contraste, la deidad de los aztecas era Huitzilopochtli, dios de la guerra que reclamaba innumerables sacrificios humanos para alimentar con sangre al sol (*Burning Water*, 29). Séjourné concluye que “aunque los señores aztecas se formaron bajo las enseñanzas de Quetzalcoatl, que ponían énfasis en la perfección íntima y el sacrificio espiritual, llegaron a concebir el rito

sanguinario como una necesidad política”; por eso, dos fuertes y opuestas corrientes de pensamiento, dice la autora, existieron en esa sociedad: por un lado, un degenerado misticismo que soportaba un plan ambicioso de conquista; del otro lado, la doctrina de Quetzalcoatl como una base moral y espiritual (Séjourné, *Burning Water*, 35).

Las continuas guerras, además de realizarlas con el fin de expandir el imperio, servían para reunir víctimas para los sacrificios; con ese propósito, no mataban a los prisioneros en el campo de batalla. Otras víctimas las compraban a padres pobres. En algunas ocasiones también sacrificaban a mujeres y niños (Prescott, 40-43). Sahagún cuenta que para las fiestas en honor de los dioses del agua llamados tlaloque, “buscaban muchos niños de teta, comprándolos a sus madres. Escogían aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza y que hubiesen nacido en buen signo”, pues eran los que agradaban a los dioses y los inducía a dar agua a su tiempo. Cada año mataban gran cantidad de niños y niñas. “Después de muertos, los cocían y comían” (Sahagún, I, 2000, 176). A continuación Sahagún menciona los siete lugares, generalmente montes, donde sacrificaban a esos infantes. En Tepetzinco, frente a 1, por ejemplo, acicalaban una niña con papeles teñidos de azul y la mataban, llamándola Quetzálxoch, porque así se llamaba también el monte. Según el sitio del sacrificio –continúa Sahagún– los papeles con los que ataviaban a esas inocentes criaturas variaban de colores. Además de los papeles, los aderezaban “con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles[168] [...] y con gotaras [sandalias] muy labradas y curiosas” (I, 2000, 177); por último, les ponían “unas alas de papel como ángeles, y teñíanles las caras con aceite de ulli, y en medio de las mejillas les ponían una rodaxita de blanco” (I, 2000, 177). Acompañados de flautas y trompetas, los llevaban en andas muy ornamentadas y por donde pasaban, la gente lloraba. Al llegar al oratorio Tozocan, permanecían los sacerdotes una noche velándolos y cantándoles. Una vez en el lugar del sacrificio, si los pequeños lloraban mucho, se alegraban “porque decían que era señal que llovería presto” (I, 2000, 178).

En las enseñanzas y amonestaciones de los padres a los hijos, explica Sahagún, aquéllos se refieren constantemente a Dios como un ser “invisible, y no palpable, bien así como la noche y el aire” (Historia II, 1829, 35-38, 43).[169] Muñoz Camargo menciona que los tlaxcaltecas también creyeron en “un solo Dios [...] que era principio de todas las cosas [...] y era sobre todos los dioses” (129); sin embargo, Alfredo Chavero aclara en una nota que tales pueblos “no tenían esa idea de la divinidad que les prestan los cronistas cristianos. La base de la religión nahua era el culto de los astros. Sus dioses creadores Tonacatechuhtl y

Tenacacihuatl eran el sol y la luna, [...] el dios y la diosa que nos alumbran” (Muñoz Camargo, n. 1, 129-130). El comentarista Chavero explica que esos cronistas no comprendieron bien las ideas nahuas y las confundían con las cristianas, de modo que al hablar del concepto de eternidad, no consideraron que esos pueblos “tenían después de la muerte, una vida limitada en el Mictlan,[170] y los escritores tomaron esto por inmortalidad” (Muñoz Camargo, n. 2, 130). Aquí hay que tomar en cuenta lo que Eliade explica de este misterio diciendo que si sabemos que morimos para renacer en algo más (“to something else”), en algo que no pertenece a este mundo, pero que participa en lo sagrado,

entonces estamos viviendo, decimos, un comienzo de inmortalidad, o creciendo más y más en la inmortalidad. De esto se sigue que la inmortalidad no debe ser concebida como una supervivencia post mortem, sino más bien como una situación que estamos creando constantemente, en la cual estamos participando de ahora en adelante y desde este mundo [...]. La inmortalidad debe ser concebida como una situación limitada, una situación ideal en la cual el ser humano se ha apartado con todo su ser, y a la que él se esfuerza por alcanzar al morir y resucitar (Myths, 227-228. Las cursivas son del autor).

¿Ese dios invisible, omnipresente, omnipotente y omnisciente, no habrá trazado el fatal destino histórico y personal de los aztecas, que vivían, minuto tras minuto, dominados por un sentido trágico e ineluctable de predestinación? Solían repetir –según los pasajes de sus discursos reproducidos por Sahagún– que todo cuanto poseían, fueran trabajos, honores, reconocimientos, dignidades, pertenencias materiales, habilidades, hijos, etc., su dios se los daba, no por sus merecimientos, sino porque era su voluntad dárselos. En los consejos del padre galardonado a sus hijos, les dice lo siguiente:

no tengo esta dignidad de mío, ni por merecimientos y por mi querer; nunca yo dije, quiero ser esto, quiero tener esta dignidad, [...] porque ninguno conviene que diga, quiero ser esto, o quiero tener esta dignidad, sino que lo quiso así nuestro señor y ésta es misericordia que se ha hecho conmigo, que todo es suyo, y todo lo da nuestro señor y todo viene de su mano [...]; solo dios da lo que quiere, a quien quiere (Sahagún, Historia II, 115; Suma, 154-155).[171]

Persiste en sus amonestaciones, además, un marcado nihilismo en las advertencias de los mayores a los jóvenes, de los superiores a sus súbditos, de las parteras a las parientas y embarazadas, de los confesores a los pecadores; siempre recomendaban que no se ensoberbecieran y fueran humildes para que su dios tuviera misericordia de ellos. Los confesores, por ejemplo, solían recordar a los confesos: “¿en qué te estimas?, ¿en qué te tienes?, ¿cuál es tu fundamento y raíz? [...], claro está que eres nada, y puedes nada, y vales nada, porque nuestro señor hará en ti todo lo que él quisiere” (Sahagún, 1829, II, 61-62).

Lo interesante es que el rigor impuesto a la vida azteca no se quedaba en la clausura religiosa, sino que abarcaba también a todos los habitantes del imperio. Fray Bartolomé, por ejemplo, dejó constancia de las prácticas religiosas de los aztecas durante una de sus celebraciones que el fraile llamó el comienzo de la cuaresma de esas gentes: “todos, hombres y mujeres tenían gran recogimiento y mortificación; las mujeres en sus casas, entendiendo en lo que de sus oficios era, y los varones, a los templos a orar” (Las Casas, IV, 150). Ellos iban a sus casas a comer, pero no dirigían la palabra a las mujeres y terminada la comida, volvían al templo. Muy entrada la noche, ellos llevaban a sus mujeres e hijos a la cumbre de un cerro y ahí los hombres se sacrificaban con navajas y enseñaban a sus hijos a hacer lo mismo. Acabados los sacrificios y rezos, las mujeres se volvían a su casa y ellos a los templos (Las Casas, IV, 150).

En lo referente a la divinidad inmaterial, Prescott conjetura que quizás la dificultad de captar un dios supremo tan abstracto, llevó a los aztecas a creer en “una multitud de dioses que presidían sobre los elementos, sobre el cambio de las estaciones y sobre las diversas ocupaciones del hombre”(Prescott, 33). Los principales dioses eran trece y los inferiores, más de doscientos (Prescott, 33). A lo largo de estas páginas trataremos sobre algunos dioses, y las creencias y festejos dedicados a ellos, cuando estén asociados a las mujeres, o cuando estas participen en las ceremonias o festejos celebrados en su honor.

Uno de esos dioses era Macuilxochitl, conocido entre los indígenas como “Cinco Flores” o “El que da Flores”. Durante cuatro días antes de la fiesta consagrada a esta divinidad, todos, hombres y mujeres, ayunaban y se abstenían de relaciones íntimas; pero “si algún hombre en el tiempo de este ayuno tenía acceso a muger, o alguna muger” a hombre, este dios se ofendía y les mandaba “enfermedades de las partes secretas [...] como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, diviesos e incordios” (Sahagún, Historia I, 1829, 19-20).

Los aztecas celebraban en el mes de mayo una ceremonia en honor del dios Tezcatlipuca, “el alma del mundo”, y el “mayor dios que se adoraba en aquella tierra después del dios invisible o Supremo Ser” (Clavijero, 149). En dicha ceremonia, mozos y mozas, bellamente ataviados, ofrecían comidas. Estas viandas las guisaban mujeres que habían hecho voto de servir al ídolo por un día. Los sacerdotes se habían preparado para ese festín religioso durante cinco días seguidos “comiendo sola una vez al día, apartados de sus mujeres” y azotándose con cuerdas. Durante ese festejo se sacrificaba un esclavo que en el transcurso de un año había representado al dios. Terminadas las ceremonias, a las doncellas se les daba permiso de retirarse. “Al tiempo que ellas salían, estaban los muchachos de los colegios y escuelas a la puerta del patio todos con pelotas de juncia y de hierbas [...] y con ellas las apedreaban, burlando y escarneciendo de ellas, como a gente que se iba del ídolo” (Acosta, 176-179).

3.5. Las divinidades femeninas y la naturaleza paralela de los géneros femenino y masculino

Basándose en observaciones arqueológicas, Garza Tarazona explica que en un principio la religión estaba representada por infinidad de figurillas femeninas de arcilla, “que con toda certeza son deidades de la fertilidad”; estas se hallan en los sitios arqueológicos más tempranos. Casi contemporáneos a esto, aparecen el jaguar y la serpiente asexuados, los cuales fueron incluidos por los olmecas, quienes además, introdujeron muchos otros elementos culturales.

Posteriormente, con el surgimiento de las grandes urbes, se originaron infinidad de deidades dedicadas a los fenómenos naturales, como el fuego, la lluvia, la tierra (Garza Tarazona, 117-118). Al final, es la dualidad la que impera en la creación, ya que

se vivió también con mayor conciencia la polaridad hombre-mujer, porque esta nueva agricultura había obtenido una mayor significación económica y porque la siembra y la cosecha de lo cultivado se relacionaba con la vida humana, particularmente la de la mujer. [...Así,] aparece ahora un “dualismo cosmológico”, con toda una serie de parejas de contrarios asociadas: masculino-femenino, cielo-tierra, tierra-agua” y muchas otras (Kunz Dittmer, *Etnología General*, citado por Garza Tarazona, 118-119).

La antropóloga Noemí Quezada explica que hay un vínculo entre religión y sexualidad, el cual se ubica en el ámbito de lo sagrado; como parte de la sexualidad; por supuesto, están, además, las emociones del ser humano. Basándose en la categoría de género, la autora aborda el tema afirmando que la religión reglamenta a la sociedad al establecer normas morales y sociales; entre estas últimas, la que modula la sexualidad y “la definición y expresión de las emociones presentes tanto en las relaciones hombre-mujer, como en las relaciones entre padres e hijos en el ámbito de la familia” (Quezada, Religión, 36). En suma, todo esto es determinado por la cosmovisión, pues en “sociedades cuya cosmovisión se basa en un dios único creador masculino, las relaciones entre los sexos son asimétricas, con superioridad del hombre sobre la mujer; en ellas el amor y el erotismo son conceptos separados” (Quezada, Religión, 36).[172] Dicha cosmovisión monoteísta lleva a ver el amor ligado a la religión, y formando parte del matrimonio, mientras el erotismo es asociado a “lo prohibido, sancionado y no aceptado socialmente”; por eso queda afiliado a las relaciones extraconyugales y se le ubica en el área de la magia y el hechizo (Quezada, Religión, 36). Los ritos de transición en los que se erige “el sujeto social plenamente identificado como mujer o varón, preparados para cumplir con su papel de productor y reproductor biológico y social” responden a los modelos construidos como ejemplos por la sociedad, para mantener el equilibrio del cosmos, la sociedad, la naturaleza y el individuo. Así, cuando se violan esas normas, se provoca la desigualdad y el desequilibrio cósmico (Quezada, Religión, 37).

Kellogg expone en su libro *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, la hipótesis de que la base del paralelismo de género entre los mexicanos yace tanto en su cultura y pensamiento, como en creencias y estructuras que abarcan dualidades y complementariedades; basa esto también en parte en una división utilitaria en la que los dominios del hombre se centran en la guerra, batallas y oficios, y la de la mujer, en el hogar y en ciertas formas de trabajo femenino (Kellogg, 92-93; López de Mariscal, 109).

Continúa Kellogg mencionando que por medio de herencias, los hombres y las mujeres tenochcas podían adquirir propiedades en tres categorías, a saber, casas, tierras y mobiliario por medio de dotes, herencia, regalos o trabajo. Aunque los derechos de la mujer sobre la tierra eran bienes residuales, siempre podían ser traspasados a sus hijos, parientes y descendientes. En el último período colonial,

el hecho de que la mujer tuviera derecho a la propiedad, significaba, para la autora del libro, que la mujer poseía recursos independientes que le permitían funcionar de cierta manera autónoma. Basándose en Durán, Kellogg aduce como ejemplo el hecho de que la propiedad que la mujer traía al matrimonio permanecía separada de la que traía el esposo. Además, los mexicanos hacían distinción entre los bienes que pertenecían a la mujer y los que pertenecían al marido. Asimismo, tenían acceso a espacios separados en las estructuras domésticas de la casa (Kellogg, 93).

Aquí conviene detenernos en la interpretación que León-Portilla da a las ideas de los tlamatime; estos eran sabios y muchos de ellos también poetas. Los diálogos, discursos y poemas de estos tlamatime, los cuales forman parte de la ideología azteca, se recogieron en el libro intitulado Coloquio de los doce. En 1524, los primeros franciscanos que llegaron a Nueva España adoctrinaban a un grupo de señores principales en el atrio del convento de San Francisco en México-Tenochtitlán, condenando “violentamente” las creencias religiosas aztecas. León-Portilla explica que “cuando los frailes dan por terminada su lección, se pone en pie uno de los señores principales y con ‘cortesía y urbanidad’ manifiesta su disgusto al ver así atacadas las costumbres y creencias tan estimadas por sus abuelos y abuelas” (León-Portilla, El reverso, 230). Entre otros sabios-poetas figuran tres de Tezcoco: Nezahualcoyotl, Nezahualpilli y Cacamatzin, Tlatecatzin de Cuauhchinanco y el anciano de Tlaxcala, Xicotécatl; además, el autor menciona unas sabias-poetas como la señora de Tula y macuilxoochtzin, de las que hablaremos más adelante (León-Portilla, Trece poetas, 230; Fifteen Poets, 38, 159). Ellos son “los que tienen en su poder la tinta negra y roja [la sabiduría] y lo pintado, / ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino. / [Son] quienes ordenan cómo cae un año, / cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas [los meses]. / De esto se ocupan, a ellos toca hablar de los dioses” (León-Portilla, El reverso, 24).

Estos sabios aztecas mantenían la antigua creencia en un único y supremo dios, conocido bajo diversos apelativos. Algunas veces lo llamaban Ipalnemohuani “Dador de Vida”; otras veces, Moyocoyatzin, “El que se Crea a Sí Mismo” y otros nombres más. Este dios se caracterizaba por tener dos aspectos: uno, masculino activo y su contraparte femenina y se le invocaba también como Ometéotl y Omecihuatl “Señor y Señora de la Dualidad”. La presencia de este dios sustentaba la “dualización” del universo azteca, pues para los nahuas, toda actividad era determinada por la intervención de Ometéotl, deidad suprema,

según Tezozomoc. Sus innumerables nombres llevaron a la gente a creer que se referían a diversos e incontables dioses dobles; en cada área estos dioses simbolizaban la actividad de Ometéotl. Generación y concepción eran momentos inseparablemente unidos en la divinidad dual. Asimismo, vida y muerte, dualidad y verdad son inherentes a Ometéotl. Pese a la multitud de dioses nahuas relacionados con los fenómenos naturales, advierte León-Portilla, los sabios tlamatinime fueron más allá del politeísmo y del panteísmo (The Broken Spears, xxiv-xxv; Aztec Thought, 99).

Quezada se acoge a esa cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, y basa en la dualidad de lo femenino y lo masculino la relación de la pareja “como opuestos complementarios, indispensable el uno para la existencia del otro”. De esta manera, tanto hombres como mujeres se responsabilizaban a mantener el equilibrio cósmico desde su individualidad, cuidando su salud y asumiendo las normas morales y sociales de la comunidad (Quezada, 38).

Sigue Quezada diciendo que la relación sexual de los cónyuges representaba, “por un lado, la fusión biológica marcada por el amor-erótico y, por otro, la unión cósmica de lo masculino y lo femenino” (Quezada, 40); el producto de ese amor eran los hijos, los cuales se consideraban como regalos de los dioses, como lo fue Centeotl, hijo de los dioses del amor. La pareja mantenía cuidados especiales durante el embarazo y parto y recibían de sus padres y de los ancianos de la comunidad la preparación necesaria para ejercer la maternidad y paternidad (Quezada, 40). En suma, la de los aztecas era una concepción integradora y armónica, porque de eso dependía el equilibrio cósmico (Quezada, 40). La autora concluye que “para la sociedad mexicana, basada en la pareja fundadora, o sea, en la dualidad creadora de la diosa Tonacacihuatl y el dios Tonacatecutli, las relaciones entre los sexos fueron más igualitarias y los sentimientos tuvieron una expresión basada en el respeto, la templanza y el placer que daban un contenido al concepto unificado de amor-erótico” (Quezada, 52). “Las relaciones asimétricas y represivas entre los sexos como resultado de creer en el Dios único varón del cristianismo, le dejó a la mujer el papel de ser inferior a su compañero y separó las relaciones en conyugales y extraconyugales” (Quezada, 52; Powers, Mujeres, 24).

En Mesoamérica la diosa Tonacacihuatl y el dios Tonacatecutli forman una pareja cósmica;[173] en los códices, en especial en los Códices Borgia y Dresden, hay muchas parejas de divinidades nahuas. Según Sahagún, Entre esas deidades, cuenta Chalchiuhtliycue (culebra de siete cabezas o siete culebras). A

esta se le llamaba también Chalchiuhcihuatl (mujer de piedra preciosa), diosa de las tormentas y hermana y esposa de Tlaloc, “dios de todas las fuentes” (I, 1829, 9-10); estos son la pareja del sur, dice Garza Tarazona (120). La diosa era también conocida por Xilonen (“la que anduvo y permaneció como xilote” [mazorca tierna] , o “la que permaneció doncella y sin pecado”. El primer nombre se lo aplicaban cuando se helaban los maizales y había necesidad y hambre; “el hielo se comió las mieses”, solían decir los nativos en esos malos tiempos. El segundo nombre de Xilonen, se lo daban cuando la cosecha era abundante, y ella era la que “anduvo y permaneció como xilote, tierneccica” (Sahagún, I, 1829, 135 y 266).

Garza Tarazona dice que la pareja de Tlazolteutl, fue Ometochtil, diosa y dios del pulque y pareja del norte (120). Sahagún compara a la diosa Tlazolteutl con Venus, y aclara que llevaba otros tres nombres y se integraba a otras deidades, las cuales el fraile español abarca bajo el nombre de “diosas de la carnalidad”, pues tenían poder “para provocar a lujuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores, y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos [...] si los confesaban a sus Sátrapas” (Sahagún, I, 2000, 82, 122).[174] De esto tratamos antes, en los pasajes relativos a la confesión de los aztecas.

Xochiquetzal es la joven diosa lunar, cuya pareja es el dios del canto, la poesía y la danza y joven dios solar, y ambos, deidades de la región superior (Garza Tarazona, 120). Muñoz Camargo explica que entre los tlaxcaltecas Xochiquetzal o Xochiquetzalli era “la diosa de los enamorados [...], la cual decían que habitaba sobre todos los aires y sobre los nueve cielos, y que vivía en lugares muy deleitables y de muchos pasatiempos, acompañada y guardada de muchas gentes, siendo servida de otras mujeres como diosas”. Era bellísima y su entretenimiento favorito era hilar y tejer “cosas primorosas y muy curiosas”. A propósito de esta diosa lunar, recordar aquí que precisamente Eliade explica que la Luna teje el Tiempo y “teje” las vidas de la humanidad y que las diosas del destino son tejedoras. Creación y re-creación del Mundo, por un lado, tejido del Tiempo y del destino, y por otro, trabajo femenino nocturno que debe hacerse en secreto y lejos de la luz del sol, casi a escondidas (Eliade, Myths, 211. Las mayúsculas son del autor). Muñoz Camargo agrega que Xochiquetzal fue mujer de Tlaloc, dios de las aguas “e que la hurtó Tezcatlipuca, e que la llevó a los nueve cielos e la convirtió en diosa del bien querer”. Cada año celebraban en su honor muy solemnes festejos (154-155. Las cursivas son del autor).

En relación con esa diosa, Durán comentó en su crónica lo que sigue: el día de las rosas, –fiesta de despedida a esas flores porque se acercaba el invierno– los aztecas también celebraban a la diosa Xochiquetzalli,[175] patrona de pintores, labranderas, tejedoras, plateros, entalladores y de todos los que hacían labores o dibujo. Al amanecer de ese día, las doncellas del templo preparaban con maíz una gran masa que llevaban en una batea para ser presentada a la imagen de Huitzilopochtli por las dignidades del templo. A la medianoche “iban con sus lumbres a ver la señal que ya deseaban. Y yendo y viniendo, no parando, hasta que hallaban en la masa un pie de niño recién nacido allí impreso” (Durán, Historia, I, 154). A veces “hallaban junto a la pisada: un cabello, o dos de la madre del niño y algunas pajas de allá de donde venía”. Entonces, con gran ruido de instrumentos musicales, gritaban las doncellas “que era llegado y nacido el guerreador [Yaotzin]” Los sacerdotes salían a mostrar al pueblo el milagro de la huella y haciendo “grandes ceremonias y zalemas”, la incensaban (Durán, I, 154).

A los veinte días, el veintiséis de octubre, por la mañana, “sacaban dos mozas doncellas, la una mayor que la otra, principales, de la línea de reyes [... y] las más hermosas que había de aquella línea”. Ambas se colocaban en la piedra del sacrificio, primero la menor y después, la mayor (Durán, Historia, I, 154). “Luego subían cuatro sacerdotes con cuatro jícaras de maíz [...]: la una de maíz blanco, y la otra, de maíz negro, y la otra de maíz amarillo, y la otra de maíz morado”; cada uno de ellos, empezando por el que traía el maíz negro, siguiendo con el blanco, el amarillo y por último el morado, lo lanzaban” como quien siembra” (Durán, I, 154-155). A su debido tiempo, sacrificaban a las dos doncellas, pero a estas, “para significar que morían vírgenes, al matarlas, les cruzaban las piernas”. Una vez les habían sacado el corazón, las echaban a rodar gradas abajo para ser recogidas y llevadas a un lugar llamado Ayauhcalli, la “Casa de descanso y sombra” o “Casa de niebla”. Estas eran pequeños santuarios ubicados en diversos lugares de la costa del lago, dedicados a la veneración de Tláloc y otras divinidades; había uno “por cada punto cardinal, pero por ciertos indicios, había en mayor número” (Durán, Historia, I, 308). En seguida sacrificaban una india que representaba a la diosa Xochiquetzalli, la desollaban y un mozo se vestía con su pellejo para representar a la diosa viva, mientras unos oficiales, disfrazados de diversos animales, llevaban las insignias de su oficio. Por precepto, antes de que amaneciese, todos se bañaban en los ríos, “lo cual servía de lavar los pecados y las máculas [...] veniales que entre el año habían cometido” (Durán, Historia, I, 155).[176]

Mictlancihuatl y Mictlantecuhtli, diosa y dios de la muerte, representaban la pareja del inframundo, del fin y de las regiones del norte (Garza Tarazona, 120). Ambos imperaban en Mictlan, el sitio de la muerte, apuntan Miller y Taube. Estos autores siguen explicando que a dicho dios a menudo se le representa como un esqueleto con huesos muy blancos con manchas sanguinolentas, festoneado por plumas de búho y un collar de ojos desorbitados. Durante la veintena de Tititl, quien interpretaba el papel de Mictlantecuhtli era sacrificado en la noche en el templo llamado Tlalxicco, que significa “ombbligo del mundo” (Garza Tarazona, 113). Según Nicholson, en la concepción cronológica de los nahuas, además de los 52 días, 52 años y otros, había ciclos de nueve días [177] conocidos como “Compañeros de la Noche”; cada uno de esos ciclos era presidido por una deidad, y una de ellas era Mictlantecuhtli y otra era Huehueteotl o Xiutecuhtli, Dios del Fuego. El Monstruo de la Tierra a veces llora en la noche, anhelando comer corazones humanos y rehusa callar mientras no se la alimenta; además, no da frutos hasta que no sea rociada con sangre humana, explica Nicholson (26, 46, 52, 95, 109). [178]

Otras deidades femeninas son las siguientes: Tlazolteotl (diosa de la basura) era también “diosa de la carnalidad”, comparada por lo consiguiente con Venus. Los mexicanos la invocaban para obtener el perdón de sus pecados y “los lascivos le eran especialmente devotos y procuraban merecer su protección con sacrificios y ofrendas” (Durán, Historia, II, 63-64).

Además, a la diosa Illamatecutli, Ilamateuctli, o Tona (señora anciana), la celebraban realizando el cruento sacrificio de sacarle el corazón y cortarle la cabeza a la mujer que representaba a esa deidad. Después, uno que iba adornado como dios, llevaba de los cabellos, en la mano derecha, la cabeza de la víctima y hacía “ademanos de baile con ella”; ese día los ministros jugueteaban corriendo unos detrás de otros y “haciendo ciertas ceremonias” (Sahagún, I, 1829, 74). Kühn señala que la decapitación “marca el instante en que el hombre advierte la independencia del principio espiritual respecto a la totalidad vital representada por el cuerpo” (Cirlot, 112).[179] Después de sacrificada, de manera absurda, continuaba la ceremonia con juegos y regocijos, que se explicarán más adelante (Sahagún I, 1829, 73-74; Clavijero, 157-158).

A Civacoatl o Cihuacoatl (mujer serpiente) también la llamaban Tonantzin (nuestra madre). Prescott explica que a esta diosa la llamaban los aztecas “nuestra madre y señora; la primera diosa de la creación; y por quien el pecado vino al mundo” (Prescott, 599 y 724), lo cual hace pensar en Lilith y Eva.

Asimismo, se la invocaba en la ceremonia del que los españoles llamaron “bautizo”, pues las comadronas tocaban con agua la cabeza y los labios de la criatura, para que “¡el pecado que se le había dado antes del principio del mundo, no visitara a la criatura, sino que purificado por [...esas] aguas pudiera vivir y volviera a nacer!” (Prescott, 600). A esta deidad le atribuían “adversidad, pobreza, abatimiento, trabajos, y decían que en la noche bramaba en el aire y llevaba una cuna a cuestas; se colocaba entre las mujeres del mercado o tianguiz, [...] y desapareciendo, dejaba allí la cuna”, la cual, en lugar de un bebé, contenía un pedernal como los de los sacrificios (Sahagún, I, 1829, 4-5).

Sahagún menciona también en el capítulo X de su libro a las diosas llamadas Cihuapipilti o Cihuateteu, las cuales eran todas las mujeres que morían en el primer parto y que, por lo negativo de sus acciones, se prestan a confundirlas con Cihuacoatl; además, durante las ceremonias relacionadas con el parto, Sahagún explica que la partera decía muchas oraciones invocando “a la diosa Cioacoatl, y Quilaztli, que decimos ser Eva [...] aquella diosa que primero parió” (Historia II, 1829, 185). Esas deidades –lo explicamos antes– andaban juntas en el aire y aparecían a las personas, sobre todo a niños y niñas, causándoles la perlesía y toda clase de dolencias; por eso los padres y madres “vedaban a sus hijos y hijas que en ciertos días del año [...] salieran fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no les hiciesen algún daño” (Sahagún, I, 2000, 79). Por eso, sigue explicando el fraile, durante sus festejos, en los templos o en las encrucijadas de los caminos les ofrendaban unos “tamalejos” que llamaban xucuichtlamatzoalli, izquitl o maíz tostado y pan en diversas figuras de mariposas o de rayos o de otras cosas (Sahagún, I, 2000, 79).

A Mayahuel, diosa mexicana del Maguey, la representaban como una bella joven con una planta de maguey florecida y llevando dos recipientes que probablemente contenían pulque. Se la conoce captada en el estilo del temprano posclásico tolteca; mientras que en el posclásico tardío luce atributos propios de Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas, y como ella, personificaba fecundidad y fertilidad. En algunos relatos la describen como “la mujer de cuatrocientos pechos”, probablemente, explican los autores, debido a la rica aguamiel lechosa de la planta de maguey, de la que se prepara el pulque (Miller y Taube, 111-112). [180] Por otra parte, los tlaxcaltecas, según Muñoz Camargo, veneraban a la diosa Matlacueye, patrona de las hechiceras y adivinas, la cual se casó con Tlaloc después que Tezcatlipuca raptó a Xochiquetzatl, su mujer. Este cronista menciona asimismo a Xochitecacihuatl, como “diosa de la mezquindad y avaricia e fue mujer de Quiahuitzcatl” (Muñoz Camargo, 155).

3.6. Los sacrificios de mujeres

Así como la idea de los sacrificios humanos horroriza al hombre moderno, para los indígenas, como para otras culturas tradicionales, el sacrificio connotaba una muerte creativa: la Vida podía alcanzar la regeneración solo de otra vida que hubiese sido sacrificada. Según tales creencias, esta se manifestaba en forma más perfecta en otro plano de la existencia; en otras palabras, la vida contenida en una persona se le desbordaba para manifestarse en la esfera cósmica o colectiva (Eliade, 184). Fray Bartolomé comenta que en Tlaxcala, después de las ceremonias en honor del dios Camaxtle (“Boca en el Rostro”, dios de la guerra), patrono de Tlaxcala, Huetxotzinco, Chalco y Tepeacac, sacrificaban a los presos de guerra. Una vez sacrificados, cada uno de los indígenas llevaba “tantos cuerpos muertos, para con ellos [...] hacer banquetes, cuantos había traído vivos a sacrificar, porque esta carne tenían por tan consagrada que comiendo della creían quedar santificados” (Las Casas, IV, 137). Entre los totonacas, sigue explicando el fraile, “comer aquella carne, quien la alcanzaba era felice y él y su casa toda estimaba quedar bendita” (Las Casas, IV, 146). Además, era con estos sacrificios continuos que se garantizaba entre los aztecas la vida perenne del Sol.

Los sacrificios de mujeres abundaron en la sociedad azteca. El primer santuario, dedicado al dios Huitzilopochtli, se erigió para conmemorar el más inhumano suceso de “aquel bárbaro y execrable” sistema religioso, el cual captó Clavijero así: una embajada se presentó a Achitometl, señor de Colhuacan, para suplicarle que “les concediese una de sus hijas para consagrarla por madre de su dios protector, expresándole que su mismo dios la pedía para exaltarla a ese honor”. El líder colhúa, [181] ambicionando “la gloria de tener una hija deificada, o temeroso de alguna grave desgracia si contradecía a la demanda de un dios, acordó luego lo que se le pedía” (Clavijero, 73). Para cumplir con las demandas de su dios, quien vaticinaba que la princesa “había de ser ‘la mujer de la discordia’ y enemistad entre [...] ellos] y los de Colhuacan” (Clavijero, 73), fue sacrificada y desollada para que después uno de los más esforzados jóvenes mexicanos se vistiera con su piel. Invitaron al señor de Colhuacan a que fuera a adorar a esa nueva deidad; cuando el padre de la doncella descubrió “el horroroso espectáculo que tenía delante, se le conmovieron de dolor las entrañas” y salió dando gritos a su gente y clamando venganza (Clavijero, 73,

158; Durán, Historia, II, 41-43). Desde entonces, agrega Durán, los mexicanos la “adoraron por madre de los dioses de quien se hace memoria en el Libro de la relación de los sacrificios, llamada Toci, que quiere decir ‘madre o abuela’” (Durán, Historia, II, 43). Fue así como se levantó el pueblo de Colhuacan contra los mexicanos, a los cuales vencieron; este evento ocasionó el éxodo de los mexicanos, el cual terminó cuando llegaron al lugar donde hallaron la mítica águila en un tunal, la cual se alimentaba “de los mejores y más galanos pájaros que halla[ba]”; a este lugar Huitzilopochtli lo llamó Tenochtitlán (Durán, Historia, II, 42-45 y 463).[182]

Sahagún relata que a principios de septiembre hombres y mujeres, viejas y mozas, bailaban durante ocho días, al cabo de los cuales salía una mujer que representaba la imagen de la diosa Teteuinna o Toci, madre de Huitzilopochtli, de todos los dioses y corazón de la tierra (Sahagún, I, 1829, 64-65; Durán, Historia, I, 144 y 275).[183]

Durán dejó amplísimos detalles relacionados con el sacrificio que se practicaba en honor de Toci, los cuales se realizaban como sigue: a la india que consagraban como diosa, “para que no pecase y cometiese algún delito, desde ese día la encerraban [...] en una jaula”. Ahí permanecía durante veinte días, al cabo de los cuales, la sacaban cada día “en público a bailar y cantar”. Siete días antes de la fiesta, “la sacaban de aquel encierro y la entregaban a siete viejas médicas, o parteras, las cuales la servían y administraban con mucho cuidado”. A partir de ese séptimo día, las ancianas le entregaban una carga de nequén para que tejiera unas enaguas y una camisa. La víspera del sacrificio, “llevábanla aquellas viejas al tianguiz, y hacíanla sentar allí, para que vendiese aquello que había hilado y tejido, para denotar que la madre de los dioses en su tiempo, su ejercicio para ganar de comer era hilar y tejer ropas de nequén y salir a los mercados a venderlo” (Durán, Historia, I, 43-45).

El día del sacrificio, explica Sahagún, “salían gran número de mujeres con ella, especialmente las médicas y parteras y partíanse en dos vandos y peleaban apedreándose con pellas” de plantas, para divertir a la que iba a morir. La noche de su muerte la ataviaban ricamente haciéndole creer que iba a dormir con un gran señor. En la piedra del sacrificio le sacaban el corazón, le cortaban la cabeza, la desollaban, y un mancebo vestía su pellejo (Sahagún, I, 1829, 64-65, 149-156; Durán, Historia, I, 46-48). Clavijero llama a la diosa Teteoinan y aclara que no era inmolada como las demás víctimas, sino que “en las espaldas de otra mujer era degollada y después le quitaban la piel, la cual se vestía un joven, y

con grande acompañamiento, la llevaba a presentar al dios Huitzilopochtli en memoria del cruel sacrificio ejecutado en otro tiempo en la princesa de Colhuacan” (Clavijero, 188). Durán cierra este capítulo con la llamada “fiesta barrendera”, explicando que “este día barrían todas sus casas y pertenencias, y calles y los baños y todos los rincones de las casas, sin quedar cosa por barrer”; esto se hacía, porque aquel día se llamaba ochpaniztli, que quiere decir “día de barrer” (Durán, Historia, I, 149 y 275).

Entre los sacrificios de mujeres, Sahagún cuenta que en la vigilia de la fiesta dedicada a la diosa Vixtociatl, “cantaban y danzaban todas las mujeres, viejas y mozas y muchachas [...] asidas de unas cuerdas cortas [...] la una por un cabo y la otra por el otro”. Cada una con guirnaldas de ajeno; “en medio de ellas iba la mujer que era la imagen de esta diosa, la cual había de morir aderezada con ricos ornamentos”. Mataban primero a los cautivos y de último a esta mujer (Sahagún, Historia, I, 1829, 58-59).

También honraban a los montes, para los que hacían unas imágenes de palos o de raíces de árboles, las ponían en altares y les ofrecían comidas y bebidas, cantando loores. Durante esta fiesta sacrificaban a cuatro mujeres y un hombre. A ellas, unas mujeres muy ataviadas las llevaban en unas literas en hombros al altar del sacrificio. Una vez les sacaban el corazón, les cortaban la cabeza que espetaban en un palo, “y los cuerpos llevábanlos a las casas que llamaban Calpulli,[184] en donde los repartían para comer” (Sahagún, Historia, I, 67-68). Durán se refiere a las deidades que representaban los montes, explicando que todas ellas se veneraban con los mismos ritos y boato dedicados al dios Tlaloc, dios de los aguaceros, de los truenos, relámpagos y de todo tipo de tempestad; las ceremonias de este dios se efectuaban en la sierra conocida como Tlalocan. Una de estas deidades femeninas era la diosa Iztac Cihuatl (la Mujer Blanca), o sea, la Sierra Nevada;[185] al igual que se hacía con Tlaloc, la imagen de aquélla la tenían dentro de una cueva en dicha Sierra, rodeada de “muchas cantidad de idolillos, que eran los que representaban los nombres de los cerros que la Sierra tenía a la redonda”.

Además, el primer día de cada mes en Tlaxcala, durante uno de los festejos religiosos dedicados a sus dioses, “desollaban a dos mujeres después de sacrificadas, y vestíanse los cueros dellas dos mancebos sacerdotes” (Las Casas, IV, 133). Estos jóvenes, cubiertos con la piel de las desolladas, decían que se apoderaban del espíritu de las deidades festejada.

Queda por especular por qué en tales fechas para ese rito se escogía a dos mujeres y la ceremonia acababa en un juego. La explicación podría provenir del mito azteca que relata cómo Xilonen (diosa de los xilotes o mazorcas en ciernes),[186] una joven que simbolizaba el maíz tierno fue degollada. Tres meses después, otra mujer que encarnaba a la diosa Toci, “nuestra madre” o “madre de los dioses” –el maíz ya cosechado y listo para el consumo– era también decapitada y desollada. Esta era la repetición ritual del nacimiento de las plantas de maíz por medio del auto-sacrificio de la Madre-Tierra. Eliade recoge este mito del libro de fray Bernardino de Sahagún y aclara que en otras sociedades el cuerpo de la joven lo cortaban en trozos que enterraban en los campos de cultivo. Asimismo Eliade comenta que la orgía posterior al sacrificio permite colegir que el cuerpo de la víctima era asimilado a la semilla que fecundaba a la Madre-Tierra (Eliade, 188) dentro de un ciclo de muerte/vida y de fecundación de las cosechas.

Obsérvese cómo la palabra y acto de “desollar” a una persona (quitarle o arrancarle la piel) bien se puede vincular por homonimia al acto de “deshollejar” el maíz (quitar el hollejo), lo cual es un proceso imprescindible para preparar la masa de las tortillas, el alimento básico de los indígenas de Mesoamérica. Con el fin de deshollejarlo, ha sido necesario, hasta nuestros días, hervir el maíz seco en agua, cenizas y cal, hasta que reviente; de este proceso se obtenía el maíz cascado (en inglés, hominy), el cual debe ser molido para obtener la masa. La muerte ritual que se escenifica aquí simbólicamente, podría interpretarse como la puesta en escena de la preparación del maíz dentro de los ciclos agrícolas y de cocimiento, propia de las sociedades arcaicas.

La fiesta dedicada a la diosa Xilonen se celebraba cuando el maíz comenzaba a granar. Para ello, durante ocho días bailaban, tañían y cantaban en el templo muchos hombres y mujeres muy bien ataviados. Celebraban las hebras que salían de cada grano de maíz, de modo que cuantas más hebras, “más provecho, pues e[ra] señal de más granos”. Las mujeres danzaban con el cabello suelto cayéndoles sobre los hombros; el cabello suelto y crecido de las mujeres era parte de un rito sagrado cuyo fin era el de provocar muchas hebras en la mazorca y obtener una abundancia de granos “para que el pueblo no padeciese necesidad y hambre” (Torquemada, 134-137). De esta manera, con sus danzas y cabelleras al viento, las mujeres interpretaban a la diosa y, por ese mimetismo religioso, cuerpo-mazorca, celebraban e impulsaban la abundancia de las cosechas.

3.7. Vida y muerte entre los aztecas

Al tratar de las exequias entre los nahuas, Cervantes de Salazar menciona que había diferentes maneras de llevarlas a cabo, según la región y el estado y calidad de los difuntos. Entre otras cosas, tenían sus ídolos de la muerte, a los cuales hacían sacrificios según su costumbre (Cervantes, 144).[187] Vale aquí explicar que los mexicanos acostumbraban incinerar a sus muertos, mientras otros pueblos nahuas como los zapotecas y mixtecas, los enterraban. Por eso, explica Soustelle, de estos últimos se han rescatado múltiples objetos rituales como vasijas, herramientas, armas, estatuas, ropas y joyas; en cambio, es mínimo el rescate de esos objetos entre los mexicanos (Soustelle, xvii). El dato anterior representa un obstáculo significativo para describir los ritos celebrados a la muerte de las mujeres mexicanas. No obstante, la antropóloga Garza Tarazona cuenta que en exploraciones arqueológicas realizadas en la isla de Jaína en Campeche, Piña Chan observó que las ofrendas de los entierros se diferencian según el sexo del difunto. Las de las mujeres consisten en figurillas “de un realismo sorprendente”, que muestran escenas de los quehaceres femeniles (Garza Tarazona, 38).

Clase social, ocupación, género, y el tipo de muerte que hubiese tenido el difunto, informa Kellogg, contribuían a la realización de los ritos funerales. Mandatarios, nobles y comerciantes tenían los más elaborados ritos. A los otros, se les dedicaban ceremonias más simples. Con el difunto enterraban los objetos simbólicos de carácter bélico para los hombres y de tejidos para las mujeres. Antes de enterrar los cadáveres, los bañaban y los vestían con sus trajes más elaborados o con gran variedad de adornos. Los deudos y plañideras se reunían durante cuatro días a expresar su dolor cantando o recitando lamentaciones para el muerto y celebrando rituales fúnebres (Kellogg, 122).

Por su parte, Cervantes de Salazar describe los preparativos para emprender la jornada al otro mundo de los señores mexicanos así: después de muertos los amortajaban “sentados en cuclillas, de la manera que los indios se sientan” (Cervantes, 144). Sus parientes le ponían alrededor mucha leña “quemándole y haciéndole polvos, como antiguamente hacían los romanos. Enseguida sacrificaban delante de él dos de sus esclavos para que, según ellos, tuviese servicio en el camino”. Las cenizas del señor las ponían en un lujoso vaso o “sepultura cavada de piedra” (Cervantes, 144).[188]

También detalla Cervantes de Salazar cómo preparaban a los hombres y mujeres que eran enterrados con el difunto: los amortajaban poniéndoles penachos, plumajes, piedras preciosas, “las mejores que tenían”; además, les ponían bezotes, anillos y orejeras de oro “de hechura de cañón de candelero; poníanles también brazaletes de oro y plata; enterraban con ellos a sus esclavos” (Cervantes, 144); algunos de ellos pedían morir antes de ser enterrados para demostrar su fidelidad al señor y “entendiendo que por esta fidelidad habían de ser en la otra vida muy honrados. A éstos daban de beber los casquillos de las flechas, con que luego se ahogaban” (Cervantes, 144); otros, al saber que iban a descansar con su señor, “de su voluntad y con mucho contento se ahorcaban” (Cervantes, 144). Para estas obsequias llegaban de diferentes pueblos, parientes, amigos y conocidos del difunto, los cuales le ponían las ropas que en vida vestía, colocaban “cacao y brebaje y otros sahumerios”; entonces con tono triste comenzaban a entonar cantos en alabanza al muerto, en los que expresaban, entre muchas otras cosas, “cómo había sido valiente en las guerras, y diestro en las armas, gran compañero, amigo de convites y que a sus mujeres había tractado con mucho regalo y autoridad” (Cervantes, 144). Las mujeres acompañaban ese canto “con sollozos y otras señales de tristeza, echaban rosas sobre la sepultura y unas mantas ricas”. Por último, las sillas del finado las guardaban celosamente para ser usadas por su sucesor (Cervantes, 144-145).[189]

De los michoacas o tarascas se sabe que acostumbraban

los señores y señoras, cuando morían, [... solían] matar mucha gente consigo, que decían que los llevaban para el camino, y que aquéllos eran para su estrado y cama y encima dellos [...] ponían al señor muerto, y, sobre él, ponían más muertos, así que no llegaba la tierra a él. Aquellos muertos decían que era estrado de aquel señor que moría (Relación, 146).

Según Octavio Paz, los aztecas concebían la vida como una prolongación de la muerte, de modo que esta última no era un final, “sino fase de un ciclo infinito”. Regidos por la religión y el destino, consideraban que la vida no les pertenecía y “su muerte carecía de todo propósito personal” (Paz, 58), pues la única salvación que les esperaba era colectiva. Gobernados por un ancestral determinismo, vivían con la creencia de que estaban a la merced de los dioses, y por lo mismo, adoptaban una indiferencia ante la vida y la muerte (Paz, 58-60). Un pasaje de la extensa plegaria dicha por los sacerdotes mexicanos, capta ese sentido

determinista así:

Debemos tributo a la muerte, y sus vasallos somos cuantos vivimos en el mundo; este tributo todos le pagan a la muerte, nadie dejará de seguirla porque es vuestro mensajero a la hora que fuere enviado, pues que esta muerte tiene hambre y sed de tragar a cuantos hay en el mundo, y es tan poderosa que nadie se le podrá escapar: entonces todos serán castigados conforme a sus obras (Sahagún, Historia II, 1829, 36-37).

Esta plegaria expresa a la vez el motivo medieval occidental de la “danza de la muerte”, el cual se desarrolla una y otra vez a lo largo de algunos poemas aztecas, en los que se expresa el desaliento al comprobar cómo todos, hasta los más privilegiados, están condenados a morir. El poema que sigue sirve de ejemplo: “¿A dónde iremos que muerte no haya? [...] ¡Tened esfuerzo: nadie va a vivir aquí! / Aún los príncipes son llevados a la muerte; / así desolado está mi corazón” (Cantares mexicanos, f.70r en Garibay, La literatura, 60).

El rey y poeta Nezahualcóyotl expresa entonces sus ansias de inmortalidad, cargada de duda, la cual se trasmite en los tiempos verbales en subjuntivo, el de la posibilidad sin confirmación alguna: “lloro, me aflijo y pienso, / [...] . Oh, si nunca yo muriera, / si nunca desapareciera... / ¡Vaya yo donde no hay muerte [...]! / Oh, si nunca yo muriera, / si nunca desapareciera” (Cantares mexicanos f.17v, en Garibay, La literatura, 61). Un poeta anónimo de Huetxotzinco se pregunta: “¿es que sigue habiendo vida en el lugar del misterio? / ¿Es que aún tienen allá conciencia nuestros corazones?” (Cantares mexicanos, f.13v en Garibay, La literatura, 69).

Al observar la angustia que les trasmite a los nahuas su inflexible destino, no sorprende el pesimismo que emana de esos poemas; un héroe en Cuahutitlan canta su desolación después de la batalla diciendo, “tengo cuerpo hecho de tierra: / solo congoja y afán de esclavo” (Garibay, Panorama, 84). En los consejos que da a la hija, según los trasmitió Sahagún, el padre le dice a la doncella:

ahora ya te das cuenta de las cosas, ya ves cómo son. / En qué forma aquí no se tiene placer, no se gusta felicidad. / Se sufre, se tienen penas, hay cansancio. De ahí nace y se ensancha el dolor, la pena. / No es lugar de bienestar la tierra: / no

hay alegría, no hay dicha./ Solamente suele decirse que en la tierra se goza entre dolores, / se tiene alegría entre tormentos (Garibay, Panorama, 115).

En las oraciones dirigidas al Todopoderoso, el confesor se expresaba en términos que parecen participar de un sincretismo cristiano-azteca, porque hacen mención a una gracia divina; sin embargo, en la concepción de los aztecas, el remate tiene una marca determinista, por cuanto el pecador no es dueño de su voluntad, la cual él la supedita a lo escrito en los astros. La oración, recogida por Sahagún, dice así:

Oh, Señor misericordioso, Tú que conoces los secretos de todos los corazones, haz que descienda tu gracia y perdón como las aguas puras del cielo, a lavar las manchas del alma. Tú sabes que este pobre hombre ha pecado, no por su libre voluntad, sino por la influencia del signo bajo de que nació (Sahagún, Historia, I, 1829, 82-83, 500; Prescott, 37).

Sahagún recogió otras plegarias y discursos en los que se mencionaba la muerte; por ejemplo, en las pláticas que los padres y parientes hacían a la embarazada al anunciar la próxima venida del bebé, abundan los momentos en los que, poseídos por un ancestral temor a los designios de Dios, quizás por superstición y como un medio de ahuyentar a la muerte, decían: “oremos a Dios y esperemos en su misericordia; tal vez merecemos que venga a luz esta criatura, o acaso, en su edad tierna [...] la perderemos antes de salir al mundo” (Sahagún, Historia II, 1829, 165); esos “tal vez” y “acaso” denotan la inseguridad angustiosa ante los designios trazados en los astros.

La presencia de la muerte entre los aztecas era tal que aún en los momentos de mayor dicha, como el anuncio de la próxima venida de un nuevo miembro de la familia –lo cual constituía un gozo y una bendición en las familias y en el clan– como un medio de ahuyentar a la muerte, se la mencionaba constantemente en los “ceremoniosos y empalagosos” discursos de padres, parientes y amigos. En este caso, Sahagún transcribe las palabras de la partera a la recién parida:

Esperemos lo que disponga nuestro señor que está en todo lugar. Ignoramos si por ventura vuestra muerte y la de vuestra criatura distarán la una de la otra durando más el hijo que la madre; o tal vez vivirá vuestro hijo y vos iréis

delante, o este, chiquito como es, lo llamaré para sí el que lo hizo. Mira hija, que no te engrías porque tienes hijo: teneos por indigna de haberlo recibido, rogad siempre a Dios con lloros que le dé vida (Sahagún, Historia II, 1829, 200).

Una parienta agregaba: “¿qué hiciéramos si no hubiera sucedido prósperamente vuestro parto, o[h] hija mía?, ¿qué hiciéramos si ahora hubieras muerto juntamente con lo que tenías en el vientre?” (Sahagún, Historia II, 1829, 201); obsérvese la insistencia en el uso del subjuntivo incierto de posibilidad. En otro pasaje el discurso fatalista de un pariente a la preñada, le recomienda que no se ensoberbezca por la merced de haber concebido, porque Dios, a quien “no se le oculta ninguna cosa, aunque estés dentro de las piedras y de los árboles [...] por esto se enojará contra vos, y os enviará algún castigo, de manera que perdamos lo que dentro de vos está, quitándole la vida, o permitiendo que nazca sin razón, o muera en su ternura” (Sahagún, Historia, II, 1829, 166, 172-173; Anton, 18).

También entre los consejos que les daban “a sus hijas cuando ya habían llegado a los años de discreción”, los padres les advertían, según Sahagún, que “nadie piensa en la muerte, solamente se considera lo presente, que es ganar de comer, beber, y buscar la vida, edificar casas, trabajar para vivir, y buscar mugeres para casarse, y las mugeres cásanse pasando del estado de la mocedad al de la vejez” (Historia II, 1829, 120).

Tan pronto nacían, los aztecas saludaban a los pequeños como a viajeros que venían de otro mundo para seguir vagando en este. Concebían la vida como una estación temporal del tránsito por la tierra. De ahí que en la poesía predominara la idea de que “solamente estamos aquí / como prestados unos a otros” (Toro, 124); y la de que “aquí nadie vivirá para siempre. / Aún los príncipes a morir vinieron” (Toro, 130). “¡Nadie tiene casa propia en la tierra!” (Anónimo, en Garibay, La literatura, 85).

Los poemas del rey y poeta Nezahualcóyotl expresan de diversas maneras esa obsesión nahua por la muerte, por la vida precedera, y cómo todo cuanto tenemos es prestado; son poemas que hacen pensar en los del Siglo de Oro español, con temas del *Carpe Diem*, y del *Ubi Sunt* y de la vida como sueño, lo que lleva a sospechar una cierta contaminación hispánica de parte del traductor o intérprete cuando incita a danzar y festejar “a Dios que es poderoso” y continúa diciendo: “gocemos hoy tal gloria / porque la humana vida es transitoria”. Más

adelante agrega: “Los gustos de esta vida, / sus riquezas y mandos son prestados; / son substancia fingida, / en apariencia solo matizados; / y es tan gran verdad ésta, / que a una pregunta me has de dar respuesta: / ¿Qué es de Cihuapatzin / y Cuahtzontecomatzin el valiente / y de Acolnahuacatzin? / ¿Qué es de toda esa gente? / [...] Porque no hay bien seguro: / que siempre trae mudanza lo futuro” (Ixtilxochitl, “Apéndice documental” en Obras, 268-269). La obsesión por la muerte del rey acolhua se manifiesta a tal punto que entre los cantos dramáticos la voz lírico-dramática que se expresa como Nezahualcoyotl repite una y otra vez “¿he de irme acaso, habré de perderme / en la región de los muertos? / [...] Tú lo mandas: me iré, me perderé / en la región de los muertos. / ¿Cómo quedará la tierra de Acolhuacan? / Alguna vez se dispersarán tus vasallos? / Me abandono a ti, tú, por quien todo vive: / tú lo mandas: me iré, me perderé / en la región de los muertos” (Cantares mexicanos, Fol. 28v a 29 en Garibay, La literatura, 83).

Un poeta anónimo de Chalco, interroga: “¿No es que nos vamos todos al reino de los descarnados? / [...]. Todos nos vamos, todos nos vamos / a la Casa del Sol; / nadie por largo tiempo en la tierra perdura” (Cantares mexicanos, f.35v, en Garibay, La literatura, 66). Otro poeta anónimo de Huexotzinco, pregunta: “¿Es que en vano venimos, pasamos por la tierra? / De modo igual me iré / que las flores que fueron pereciendo. / ¡Nada será mi renombre algún día! / ¡Nada será mi fama en la tierra! / [...] ¿Es que en vano venimos, pasamos por la tierra?” (Cantares mexicanos, f.10r en Garibay, La literatura, 67).

Cuando morían los guerreros en batalla, unos cantores en la plaza, acompañados de instrumentos, entonaban tristes lamentos; en seguida, “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”, inclinadas hacia la tierra (Durán, Historia, II, 288). Puestas en fila, daban palmadas, lloraban y a veces bailaban, inclinadas hacia la tierra. Lo mismo hacían los hijos y los parientes; los hombres, de pie y cada uno con las espadas y rodela de los muertos, ayudaban a llorar a las mujeres. Por último llegaban los amortajadores, que lloraban y entonaban lastimeros cantos. Ellos preparaban unas efigies con la imagen de los muertos, a las que las mujeres ofrendaban comidas y bebidas; [190] después, les prendían fuego a todas las efigies juntas, mientras las viudas lloraban en forma lastimera alrededor de la fogata. Este ceremonial duraba cuatro días (Durán, Historia, II, 288-289). Una vez quemadas las efigies, los ancianos recomendaban a las mujeres consolarse ocupadas en “ejercicios mujeriles del huso y del telar, de barrer y regar, de encender la lumbre” y

mantenerse en recogimiento (Durán, Historia, II, 288-289).[191] A partir de entonces esas viudas guardaban ochenta días de luto, sin lavarse la cara, ni la cabeza, ni las vestiduras. Al cabo de ese tiempo, los viejos ordenaban a sus ministros que fuesen a casa de ellas a recoger “las lágrimas y tristeza” y llevarlas al templo, lo que quería decir que ellos iban a raspar “aquella suciedad de los rostros de aquellas mujeres” y recogerla en un acto de purificación por medio de unos papeles, para llevársela a los sacerdotes. Éstos ordenaban que se echase en el llamado “lugar redondo” (hualiucan), el cual estaba en las afueras de la ciudad. Después de hacer oración y celebrar las debidas ceremonias, con papel y copal, las matronas regresaban “a sus casas alegres y consoladas [...] como si no hubiera pasado nada, [...pues] así creían ir libres de todo llanto y tristeza” (Durán, Historia, II, 290). De esa manera exorcizaban las penas y el dolor con su eliminación y posterior purificación.

Si la mujer moría durante el primer parto, cuenta Sahagún, la llamaban Macioaquezque (mujer valiente), pues establecían un paralelismo entre la muerte de la mujer por parto y la del guerrero en el campo de batalla. Una vez muerta, le lavaban el cuerpo y los cabellos, y la vestían con sus mejores atuendos. Su marido la llevaba a costas a enterrar, acompañado de las parteras viejas armadas con “rodela y espadas, y dando voces como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos” (Durán, Historia, II, 290). A su encuentro salían unos mancebos a luchar con ellas para intentar robarse el cuerpo de la difunta. A esta la enterraban en el Cú de las diosas Cioapipiltin, donde el viudo, acompañado de unos amigos, vigilaba la tumba durante cuatro días con sus noches continuas para que nadie robase el cadáver; los soldados bisoños también velaban para hurtarlo

porque le estimaban como cosa santa o divina. Si estos soldados cuando peleaban con las parteras vencían y le[s] tomaban el cuerpo, luego cortaban el dedo de enmedio de la mano izquierda [...] y si de noche podían hurtar el cuerpo, cortaban el mismo dedo y los cabellos de la cabeza de la difunta (Durán, Historia, II, 290).

Dichos trofeos los guardaban como reliquias, y cuando iban a la guerra, los metían dentro de la rodela, para que los hicieran “valientes y esforzados” (Durán, Historia II, 186-187; Garza Tarazona, 66-67). En la esfera mítica los dedos se consideran relacionados con deidades protectoras y su misión consiste

en relacionar el mundo inferior con el terrestre, según Jung. Simbólicamente podrían interpretarse como transferencia simbólica de poderes subconscientes “que tanto ayudan como enredan en las empresas conscientes de la razón” (Cirlot, 164).

De regreso de la guerra de Xoconochco, el joven rey mexicano, Ahuitzotl, murió de una extraña enfermedad que no pudieron combatir los médicos. Durán cuenta que era tan querido, “que hasta los niños hicieron sentimiento, movidos por el grandísimo llanto y aullido que en la ciudad se levantó de las que ellos llamaban ‘lloraderas’ que las había para las muertes de los reyes y grandes y para los que morían en la guerra”(Durán, Historia, II, 391). Durán explica que las “lloraderas” eran todas las mujeres del linaje de ese rey, sus esposas, mancebas y “muchas viejas que de este oficio se juntaban”; aunque no llorasen, “habían empero de dar aquellos aullidos y voces llorosas y lamentables y dar muchas palmadas y hacer muchas inclinaciones hacia la tierra” (Durán, Historia, II, 391). A las exequias de Ahuitzotl asistieron los reyes de Tezcoco, Tacuba, Cuauhnauc y otros más con ricos regalos de joyas, plumas, mantas y más de doscientos esclavos “vestidos de vestiduras reales” destinados a morir con el difunto para servirle en el otro mundo. Durante este ritual, abundaban ceremoniosos discursos mortuorios, dirigidos al cadáver. El rey de Tezcoco, por ejemplo, remató el suyo, diciéndole: “Descansa, pues, hijo mío, en paz y aquí te traigo estas criaturas de Dios y siervos tuyos, para que vayan delante de ti y te sirvan allá en el lugar del descanso” (Durán, Historia, II, 393-394). Después de una serie de rituales y cantos fúnebres, vistieron al difunto con las insignias reales y embijándole todo el cuerpo con “betún divino”, quedaba “el rey Ahuitzotl consagrado en dios y canonizado en el número de los dioses” (Durán, Historia, II, 394).

Cuando moría un cazonci o rey de Michoacán, el cual competía con el de México en grandeza y poderío, lo amortajaban cumpliendo con una ceremonia tradicional para quemarlo. Entretanto, otros lavaban “a las mujeres y hombres que habían de ser muertos para acompañar al rey al infierno. Dábanles muy bien de comer, y emborrachábanlos para que no sintiesen mucho la muerte”(Gómara, 437).[192] Las mujeres eran sobre todo siete nobles señoras que debían acarrear los objetos que el difunto utilizara en el más allá:

una llevaba todos sus bezotes de oro y de turquesas atados en un paño, y puestos al pescuezo; otra su camarera; otra que guardaba sus collares de turquesas; otra que era su cocinera; otra que le servía del vino; otra que le daba agua a manos, y le tenía la taza mientras bebía; otra que le daba el orinal, con otras mujeres que

servían destos oficios (Relación, 232-234); con ellas, iban también hombres que cumplirían múltiples oficios, desde carpintería, medicina, y baile, hasta orfebrería, y otros más. Asimismo sacrificaban muchas esclavas y “mozas de servicio que eran libres” (Relación, 234; Relation, 247; Gómara, 437).[193]

Obsérvese cómo coinciden estos ritos con los egipcios en cuanto al séquito de súbditos y sirvientes que debían acompañar al soberano difunto en su tránsito al inframundo.

Cuenta el autor anónimo de la Relación de Michoacán que entre los tepanecas, cuando el cazonci estaba viejo y deseaba morir, mandaba hacer la guerra con el fin de aunar gente para su “estrado”, o sea que aquellos que murieran en batalla serían su “cama y estrado”.

Hay la certeza de que entre los mexicanos, el entierro de las mujeres principales se llevaba a cabo casi del mismo modo que el de los hombres, solo que a éstos los enterraban con algunas de sus favoritas; en cambio ellas eran sepultadas con sus criadas, las cuales “se mataban por acompañar a sus señoras y hacerles algún servicio en la jornada” (Cervantes, I, 145). Una vez concluida la majestuosa ceremonia, “el marido y parientes y todas las señoras, hacían un solemne llanto; el marido diciendo que le había sido buena mujer y texido buenas mantas y camisas; las señoras y mujeres principales decían que había sido muy honrada, que había criado bien a sus hijos y hecho mercedes a sus criados”; terminado esto, iban al templo del dios de la muerte para hacer sus sacrificios (Cervantes, I, 145-146).

A las mujeres de bajos estratos sociales las enterraban con menos pompa, estableciendo diferencias, primero, entre las viudas y casadas, y segundo, entre estas y las doncellas. En la sepultura de la casada

echaban los aderezos de la cocina y el ejercicio principal en que debía entender, rueca o telar. En la sepultura de la viuda echaban alguna comida y llevaba el tocado y traje diferente al de la casada. La doncella iba vestida toda de blanco, con ciertos sartales de piedras a la garganta; echaban en la sepultura rosas y flores (Cervantes, I, 146).

Los padres de las doncellas lloraban mucho, pero al cabo de un rato “se alegraban, diciendo que el sol la quería para sí, y encomendábanla luego a una diosa que se llama[ba] Atlacoaya, en cuya fiesta sacrificaban indias” (Sahagún, Historia II, 1829, 187). A estas les servían comida para alimentar y apaciguar a los dioses (Cervantes, I, 146). Lo mismo ocurría cuando moría una parturienta en el acto de dar a luz: las parteras se entristecían y lloraban, pero los padres y parientes de ella se alegraban “porque decían que no iba al infierno sino a la casa del sol, y que este, por ser [ella] valiente la había llevado para sí” (Sahagún, Historia, II, 1829, 187-188). La doble reacción de dolor y alegría ante la muerte, la analiza Octavio Paz al observar en el comportamiento del mexicano actual una proyección del proceder de sus antepasados aztecas, de modo que concluye que se trata de una “operación cósmica [...] para provocar el renacimiento de la vida” (Paz, 54). Paz continúa explicando que los mexicanos no establecen una dicotomía entre “muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido”, los cuales se alían en sus festejos y provocan a la vez una extremada alegría y una profunda tristeza: “La noche de fiesta es también noche de duelo”, explica el pensador mexicano (Paz, 55). A diferencia de esta respetuosa y bien razonada interpretación, la cual intenta ubicar los ritos mortuorios en una dimensión mítico-simbólica, que se proyecta hasta nuestros tiempos, contrasta el comentario de Cervantes de Salazar a los mismos ritos que para él eran “muchas cerimonias ordenadas por el demonio [que] tenían los indios desta tierra” (Cervantes, I, 146).

Capítulo 4. Obligaciones matrimoniales y demandas sociales

Palabras de los señores doctrinando a sus hijas

–Estás aquí, collar mío, plumaje fino mío, criatura mía, hija mía: prueba de mi fuerza viril, de mi sangre y de mi linaje. [...] Óyeme pues, hija mía: la tierra no es sitio de dicha; no hay en ella alegría, no hay felicidad [...]. No vivas vida vana, no vivas sin cordura, no andes por lugares inciertos [...]. Durante la noche mantente en vela, levántate presto [...]. Toma presto la escoba y Ponte a barrer [...]. Sé sumamente discreta, no eches mancha a la grandeza y memoria de nuestros mayores [...]. No arrojes polvo y basura sobre su memoria y su historia.

Códice Florentino, ff. 178r y ss.

Versión de fray Bernardino de Sahagún

4.1. Diversas prácticas de cortejo en algunas comunidades nahuas

Durante la Colonia y los tiempos de la cristianización de los nativos, el padre Acosta advierte que al tratar en el Nuevo Mundo el tema del matrimonio los sacerdotes deben saber que los infieles tienen “infinitos ritos y leyes nupciales muy diversas entre sí”; estas, él aconseja conocerlas y con ellas también los abusos y errores, para no disolver, como sucede a veces, “matrimonios que son verdaderos, o tomar por matrimonios verdaderos las que son uniones ilícitas y criminales” (Acosta, 602). Sin embargo, este religioso se admira de que pese a la libertad sexual permitida a los solteros, y a que solo seguían la ley natural, hubiera entre los nativos “verdaderos matrimonios”, pues cada uno tenía su mujer “y a la mujer no era lícito casarse con otro y el marido tampoco podía repudiar a la que una vez había tomado. Si se descubría algún adulterio, era castigado con atrocísimos suplicios” (Acosta, 602).

Entre algunos aztecas la prohibición del incesto los hacía practicar la exogamia, por lo que acudían a otras comunidades para pretender a la compañera de su vida.[194] Las uniones con padrastros, hijastros, cuñados, yernos y nueras eran severamente castigadas. “Nezahualcoyotl, señor de Tezcucó, mató [a] cuatro de sus hijos porque durmieron con sus madrastras” (Gómara, 439). No obstante, en la región de Michoacán los nativos tomaban a la suegra por mujer, aunque habían estado casados primero con la hija. Además, en esta comunidad es interesante observar que un tío podía casarse con su sobrina, pero a una tía no se le permitía unirse con su sobrino (Relation, 245).

Esa variada forma de contemplar el matrimonio entre algunas comunidades aztecas, contrasta con las costumbres endogámicas de los incas, entre los cuales la coya o reina

era hermana del Inga, nacida del mismo padre y la misma madre, como Juno con Júpiter, que era a la vez hermana y esposa. [Los incas] tenían por cosa sagrada que la esposa principal le fuese también la más conjunta en la sangre. Los demás próceres tenían también muchas mujeres y la principal, si no era hermana, procuraban que fuese consanguínea y lo más cercana posible, porque se tenía esto por cosa de reyes y nobles. Los demás del vulgo, tenían [...] una sola mujer, a no ser que el Inga, por alguna ilustre hazaña, le concediese tener varias; y esa única no la elegía cada uno a su arbitrio, sino que la recibían por designación del príncipe, o de sus capitanes, y finalmente por voluntad del pueblo (Acosta, 602-603).

Entre los mixtecas –vecinos al sur de Michoacán– eran corrientes los matrimonios con hermanos y hermanas, por lo menos entre los nobles (Gómara, 439; Anton, 25); se sabe, por ejemplo, de dos hermanos, el príncipe 10 Movimiento “Águila gris con llamas” y princesa 2 Hierba “Bola de Copal y Jade”, hijos del señor 8 Venado “Garra de Tigre”, que se casaron a muy temprana edad; esta boda quedó registrada en el Códice Bodley, informa Garza Tarazona. En general tendían todos a casarse dentro de la misma clase social, sigue explicando la autora, y aclara, lo siguiente:

tenían pintados en sus manuscritos árboles con siete ramas que significaban siete grados de parentesco y nadie podía casarse entre estos grados, salvo que hubiera realizado algún gran hecho de armas, entonces se le permitía casarse, pero solo a partir del tercer grado de parentesco para arriba (García Palacios, citado por Garza Tarazona, 94-97).

Antes mencionamos que los reyes y señores nahuas tenían muchas concubinas, pero solo con una, la esposa oficial, celebraban rigurosamente las ceremonias que presentamos a continuación. En cuanto a las otras mujeres, según Clavijero, “se contentaban con lo esencial del contrato” (Clavijero, 197). Inmediatamente después de la Conquista, los teólogos y juristas españoles que fueron a México, como no conocían bien las costumbres de los aztecas, dudaron de la legitimidad de esos matrimonios; empero, después de que aprendieron su lengua y examinaron los principios que regían este y otros varios aspectos de su vida, “reconocieron legítimos sus matrimonios. El Papa Paulo III y los concilios Provinciales de México, ordenaron, según los sagrados Cánones y la práctica de la Iglesia, que aquellos que quisiesen abrazar el cristianismo, reteniendo la primera mujer con quien habían contraído matrimonio, desechasen las demás” (Clavijero, 197).

Según Cervantes de Salazar, entre los nahuas el matrimonio era una demanda de la sociedad, la cual se debía cumplir en beneficio de los padres y del Estado; esto mismo ocurría entre los incas. La edad de los varones que se casaban era entre veinte y “veinte y cinco arriba”, [195] pues así no se llenaban de hijos, ni tenían muchas enfermedades y podían vivir más años (Cervantes, I, 139; Zorita, Los señores, 68). Las mujeres debían casarse entre los veinte y los 25 años, pues

tenían la superstición de que si se casaban jóvenes, morirían jóvenes (Relaciones geográficas, 264, citado por Garza Tarazona, 93).[196] Garza Tarazona informa que en contraste, a los comienzos de la Conquista los matrimonios se efectuaban entre los doce y catorce años. Este cambio, sigue la autora, se debió a que la rápida extinción de los nativos causada por enfermedades, matanzas y trabajos forzados, llevó a los conquistadores a promover los casamientos a temprana edad, y así repoblar la Nueva España para tener mano de obra. Además, se beneficiaban económicamente, porque un hombre casado pagaba más altas tasas que uno soltero (Garza Tarazona, 93). Lo interesante es que dicha “costumbre [...] prevalece hasta nuestros días en los sectores rurales”, según esa escritora (Garza Tarazona, 93).

A veces a la mujer la prometían en matrimonio desde la infancia y ella tenía que aceptar sin protestas “la elección del marido que hicieran sus padres y la fecha que para la boda fijaran por astrología judiciaria los sacerdotes, debiendo llegar al matrimonio virgen, so pena de ser repudiada” (Acosta, 173; Bonifaz, 3). Llama la atención lo que dice fray Bartolomé de los totonacas maceguals, “quienes habían de guardar y guardaban castidad hasta los veinte y dos años, y llegando a aquella edad mandaban los pontífices que se casasen, y ninguna otra mujer cognoscían antes” (Las Casas, IV, 143) . Si a esa edad los varones no se casaban, se les obligaba “a vivir en continencia” y si no la guardaban, se hacía de conocimiento público “y ninguno les daba después su hija” porque lo consideraban un infame.[197] Las muchachas totonacas, “llegando a edad de quince años, se habían de casar, y no cognoscían otro varón antes”. Por supuesto, estas reglas no se aplicaban a los señores y principales, pues se regían por otras normas de conducta (Las Casas, IV, 143).

Sahagún dice que los chichimecas[198] estaban constituidos por tres diferentes grupos, a saber: los otomíes, los tamime (tirador de arco y flecha) y los teuchimecas (del todo barbados); estos, además de ser lapidarios, “tenían gran conocimiento de yerbas y raíces [...]; ellos mismos descubrieron y usaron primero la raíz que llaman peiotl” (Historia III, 115-120). “Los varones siendo muy muchachos y tiernos se casasen, y lo mismo las mugeres” (Historia III, 127).

Con la actitud despectiva de los conquistadores y su estrecha visión de las indígenas, López de Gómara escribe que las nativas en general, se “casan a los diez años, y son lujuriosísimas. Paren presto y mucho. Presumen de grandes y largas tetas. [...] y así, abortan muchas de secreto” (440). También las

consideraba muy trabajadoras y obedientes. Esta afirmación implica una apropiación del cuerpo de la mujer; de este modo se trata de instrumentalizar la sexualidad de las nativas americanas hasta el punto de convertirlas, no solo en objeto concupiscible, atracción del pecado y seducción de los “meritorios” cristianos, sino también en excelentes proveedoras de capital humano. Además, el cuerpo femenino se vuelve maleable al reconocer su laboriosidad y obediencia.

A los hombres casados, López de Gómara los describe de la siguiente manera: “son celosísimos; y así, las aporrean mucho” (440). Amor y violencia conyugales se conjugan aquí en un maltrato sistemático de la mujer que conduce a plantear el atavismo hispanoamericano. Aquí calza como anillo al dedo el dicho popular de “porque te quiero, te aporreo”. En cambio Zorita dice de los tlaxcaltecas que con licencia iban a ayudar a sus padres, si eran labradores y les llevaban parte de los frutos que habían recogido en la comunidad. Asimismo agrega que se criaban “en la aspereza, comían poco y el pan duro, dormían con poca ropa [...] en salas y aposentos abiertos como portales, porque como las guerras eran continuas, decían que convenía que estuviesen hechos a trabajar” (Zorita, 68).

Según Gómara, en Pánuco o Panutla, al norte de Veracruz, compraban los hombres a las mujeres por un arco, dos flechas y una red y los suegros no hablaban con sus yernos durante el primer año de casados (Gómara, II parte, 440). En este caso, la mujer, convertida en objeto, formaba parte de un trueque comercial.

Hoy en día, en algunas regiones en las que predominan comunidades indígenas, esta costumbre se sigue cultivando: en el programa televisivo de Galavisión del domingo 12 de junio del 2011, Los reporteros (losreporteros@televisa.com.mx) informaron que concretamente en la región de Chiapas esta práctica se ha prestado a repudiabiles abusos de parte de maridos que se creen con derecho de apalea a sus esposas, abusar de ellas en execrables formas y tratarlas como esclavas. Empero, lo más abominable de esta costumbre consiste en que ha dado pie a la práctica abundante e incontenible del millonario tráfico de mujeres, el cual en otros tiempos se llamaba “trata de blancas” o “trata de mujeres”; las que son mejor cotizadas son las vírgenes, siguen las viudas y por último, con un pago mínimo, las que tienen hijos. Algunas veces dicha explotación se efectúa con el apoyo de los padres, por las pingües ganancias que conlleva tal negocio. Además, los padrotes reclutan jóvenes apuestos que salen a conquistar incautas

jóvenes a quienes enamora y les prometen matrimonio, el oro y el moro. Ellas, como rechazo a la costumbre atávica de casarse sin amor con el hombre escogido, según la tradición, por los padres, caen en la trampa; una vez amancebados o casados, llevan a esas infelices a la prostitución o a hacer trabajos forzados de incontables horas y mal nutridas. En el estado de Tlaxcala es donde se efectúan estos repudiables procedimientos. Los abusos a la práctica ancestral del matrimonio a la manera indígena, llegan a tales extremos, que a sabiendas de lo lucrativo del negocio, para muchos niños y adolescentes su sueño es el de llegar a ser proxenetas o padrotes.

Olvidémonos de las aberraciones del siglo xxi y sigamos con las costumbres de aquellos lejanos tiempos: entre los tlaxcaltecas y la mayoría de los pueblos nahuas no era lícito que se tratara la boda partiendo de la familia de la mujer, pues solo se aceptaba que la familia del varón iniciara los trámites; para eso había ancianas casamenteras que se ocupaban de hacerlo, pero los padres y parientes no respondían en la primera vuelta, por lo que se excusaban, como veremos más adelante (Zorita, 61).

Sahagún menciona que, como durante varios años el joven no había permanecido en casa de sus padres pues se había alojado en la escuela donde estudiaba, lo primero consistía en visitar al telpuchtlatoque (una especie de director espiritual de los estudiantes); a él le comunicaban que el muchacho iba a dejar de estudiar para casarse. Si el maestro visitaba a los padres del pretendiente, era costumbre colmarlo de regalos y agasajarlo con fastuosas comidas. Entonces los parientes, sentados en círculo, colocaban un hacha de cobre frente a él; en seguida, el padre soltaba un discurso en el cual anunciaba que su hijo había decidido casarse y esa hacha era “el símbolo de que él deseaba separarse de la comunidad”. A continuación, pedían al maestro que lo eximiera de seguir estudiando (Sahagún, Historia I, 1829, 82; II, 1829, 152; I, 2000, 173). Zorita menciona que en esta instancia el maestro o “capitán” como el cronista lo llama, le hacía un largo razonamiento, recomendándole el servicio de los dioses, el mantenimiento de su esposa y hogar, el cuidado de los hijos, el acatamiento a sus padres, y que se esforzase en las guerras (Los señores, 68-69). “Después de esto elegían [...] a la muger que le habían de dar, y llamaban a las casamenteras que eran unas viejas honradas para que fuesen a hablar a los padres de la moza” (Sahagún, Historia, I, 1829, 82);[199] ellas iban con obsequios dos o tres veces a hacer tal gestión, pues se consideraba de mala educación aceptar la propuesta de matrimonio inmediatamente. A partir del momento en el que recibían el sí, ya podía el joven pedir la mano de su escogida; esta tarea la llevaba a cabo la

familia del novio y el consejo de ancianos presidido por el padre (Sahagún, Historia I, 1829, 82; II, 1829, 152-153; Anton, 23; Garza Tarazona, 97-98).

Durante las primeras visitas a los padres de la novia, estos rehusan dar la mano de su hija al pretendiente, alegando que no saben “cómo se engaña ese moso en la demanda, porque ella no es para nada, y es una bobilla”, dejó consignado Sahagún (II, 1829, 154). Este rechazo y todo lo que seguía, no significaba nada, pues formaba parte del ritual del cortejo que duraba varios días y visitas, durante los cuales se practicaba la humillación sistemática de la muchacha delante de la familia del novio. Los padres de ella solían decirles a sus visitantes “que la mosa aún no era para casar, ni era digna de tal mancebo” (Sahagún, II, 1829, 153). Al cabo de la cuarta visita de constante humillación, los padres de la doncella accedían diciendo que puesto que “el mozo será muy contento de oír lo que se ha determinado, será gustoso de casarse con ella aunque sufra por esto pobreza y trabajo, pues que parece que está aficionado a esta muchacha, aunque no sabe aún hacer nada, ni es esperta en hacer su oficio mugeril” (Sahagún, II, 1829, 154; Anton, 23). Cervantes aclara que entre los mexicanos de los estamentos superiores primero tenían que consultarlo con sus parientes y amigos. En cuanto se ponían de acuerdo, preguntaban “qué docte tendría la novia y qué hacienda el novio, lo cual sabido, se tractaba con cuántas gallinas y cántaros de miel se habían de celebrar las bodas” (Cervantes, I, 138). Sahagún coincide en lo de la aprobación de parientes y amigos, pero da más detalles sobre los preparativos de la boda: comenzaban a confeccionar diversas comidas hechas de maíz; aparejaban de bebida, pulque, uctli y chocolate; adquirían flores y yetlilli o “cañas de humo” (Tezozomoc, yetl: tabaco, nicotina rústica). De obsequio, algunas mujeres ofrendaban delante del fuego mantas, y las pobres, maíz (Sahagún, II, 1829, 155).

Entre los mexicanos la ceremonia no se celebraba hasta que el sacerdote hubiese consultado el horóscopo en el tonalámatl o Libro de los días para decidir la fecha más adecuada, que cayera bajo el signo de “acatl” (junco), de “ozomatli” (mono), o “cuauchtli” (águila)[200] (Sahagún I, 1829, 82; II, 1829, 155; Anton, 23-24). Para dicha ceremonia, en la tarde, “bañaban a la novia y labávanla (sic) los cabellos, y componíanla los brazos y las piernas con pluma colorada”. Vestían a la doncella con las más ricas prendas, embadurnaban su rostro con ocre y lo empolvaban con ácido sulfúrico que brillaba como el oro. A las muy jovencitas les ponían tecozahuatl, o sea, polvos amarillos (Sahagún, Historia II, 1829, 156), que según Tezozomoc, consistía en ciertos minerales mezclados con el jugo del tezahuatl (“Glosario”, 535).[201] La doncella se sentaba en una estera

junto al fuego, que mantenían encendido; ahí iban los padres y parientes del novio a decirle que a partir de ese momento dejaría de ser una niña, y por lo mismo tenía que comportarse como una verdadera mujer; en seguida le recordaban su deber de levantarse antes del amanecer para barrer la casa y encender el fogón (Sahagún, Historia II, 1829, 156; Anton, 24).

Al anochecer, después del convite y de muchas ceremonias y pláticas, venía la familia del novio a la casa de su novia en busca de ella; una matrona extendía en el suelo una tela negra (“Tlilquemiltl”), “tomándola por las esquinas, tendíala en el suelo, y sobre ella se ponía de rodillas la novia, luego la tomaba acuestas”. Las otras mujeres encendían antorchas y se marchaban en procesión a los predios del esposo, seguidas de la algarabía de vecinos y curiosos (Sahagún I, 1829, 82; II, 1829, 157; Anton, 24; Garza Tarazona, 100). Garza Tarazona plantea la posibilidad factible de que si la familia de la novia era la pudiente, entonces sería el novio quien se iría a vivir con los padres de la novia, mientras podían independizarse económicamente (100-101).

Una vez en casa del novio, Clavijero agrega que a la doncella “la incensaba el marido y ella le correspondía con el mismo obsequio y, tomándola de la mano, la introducía a la sala o pieza que tenían dispuesta para las bodas” (196). La anciana casamentera extendía una estera junto al hogar e invitaba a los novios a sentarse en ella asidos de las manos, “la mujer a mano izquierda del varón, y este a la mano derecha”, explica Sahagún (Historia II, 1829, 158). Entonces la suegra le entregaba a la novia las donas, y la vestía con un “vipil muy galano”, y le ponía a los pies un cueitl o “enaguas muy labradas”. Por su parte, la madre de la novia cubría con “una manta muy gallarda a su yerno”, se la ataba y le ponía “un maxtli (“atapador de sus bergüenças”, taparrabos) muy labrado a los pies” (Sahagún, I, 1829, 82-83; II, 1829, 158). Acabado ese ceremonial, las casamenteras (titizi) ataban simbólicamente “la esquina de la manta del mozo con la falda del vipil de la moza” (I, 1829, 83; II, 1829, 158; Anton, 24; Garza Tarazona, 102). Clavijero explica que quien efectuaba la ritual atadura era el sacerdote o sacerdotisa (196). A continuación, el novio y la novia paseaban alrededor del fuego y al cabo de siete vueltas, él la restituía a la estera, desde donde ambos ofrecían copal a sus dioses, según Clavijero (196). La madre del novio le “lavaba la boca a su nuera, y ponía tamales [con salsa, llamados tlatonilli] en un plato de madera junto a ella; y también uno con molli (mole). [...] Luego daba de comer a la novia cuatro bocados; después daba otros cuatro al novio”. [202] En seguida, las casamenteras echaban a los novios en la estera de una habitación donde los dejaban encerrados, mientras las “ministras del

matrimonio” –como las llama el fraile franciscano– permanecían todas las noches haciendo guarda durante cuatro días. Entretanto los invitados bebían y bailaban, la pareja permanecía en la estera los cuatro días, en oración y ayuno; no se movían más que para hacer “sus necesidades naturales; porque el faltar a esta ceremonia se tenía [...] por cierto el castigo del cielo” (Clavijero, 196).[203] Sigue Clavijero dando la descripción de las dos esteras nuevas utilizadas esa noche:

[eran] de enea cubiertas con unas pequeñas sábanas con plumas en medio y una piedra chalchihuitl. En los cuatro ángulos de la cama ponían unas cañas verdes y unas púas de maguey para que los novios se sacasen sangre de la lengua y de las orejas en honra de los dioses. Los mismos sacerdotes eran los que aderezaban el lecho para santificar el matrimonio. Todo este tiempo salían los novios al oratorio a media noche a incensar a los ídolos y a ofrecerles comestibles, e incensaban también las cañas verdes (Clavijero, 196).

Resulta interesante revisar con detenimiento todo lo que significan estos objetos colocados en la estera de los recién casados. Las plumas con la piedra chalchihuitl nos remite de inmediato a la retórica utilizada entre los aztecas al referirse a la criatura que lleva la madre en el vientre; eso se puede apreciar en los discursos de padres, parientes y partera, los cuales celebran con júbilo el embarazo de la recién casada diciendo “N., mosa y recién casada, ha puesto dentro de ella una piedra preciosa, y una pluma rica, puesto que ya está preñada la mosuela” (Historia II, 161), lo que connota la procreación tan importante para los aztecas y la mayoría de los pueblos de la antigüedad, porque ello representa el aumento del capital humano. También ambos objetos se relacionan, en diversos pasajes de los códices y de la crónica de Sahagún, con el hijo, la hija o ser muy querido; sirva de ejemplo lo que la madre dice a la hija al dirigirse a ella: “tú eres nuestra piedra preciosa, nuestra pluma de quetzal, nuestro objeto máspreciado” (Sahagún, Historia II, 1829, 192-193); esto pondera el valor de los hijos en la economía doméstica. Así, sugerimos que ambos símbolos rituales conjugan el amor de los recién casados con el que ha de engendrar su progenie a favor de la economía de la familia y del Estado. En cambio, las “cañas verdes” nos remiten al sentido universal de los colores, entre los que el verde, que califica las cañas, connota la vegetación y por ende, la naturaleza y la vida; pero además de apuntar a la vida, es color de la muerte y la lividez extrema; por eso el verde es puente entre la vida animal y la descomposición, la muerte (Cirlot, 136

y 138). De nuevo, en este símbolo de las cañas verdes nos encontramos ante el fantasma de la muerte que proyectó entre los aztecas su sombra sobre la vida, aún en la celebración de nacimientos, matrimonios y otros momentos de júbilo, como lo estamos viendo a lo largo de estas páginas.

4.2. El matrimonio en algunas comunidades nahuas

Una vez consumado el matrimonio y hecha la visita al templo, los recién desposados tomaban un baño ritual sobre unas esteras de espadañas, el cual, según sus creencias, propiciaba tener muchos hijos. Garza Tarazona aclara que aunque Motolinía dice que se bañaban pudorosamente, en los códices se ve que eso no es así, pues los sacerdotes eran los que les echaban agua (103-104).

Entre los nobles de Michoacán, según Cervantes de Salazar, los padres del novio primero acordaban con quién casarían a su hijo, y luego

enviaban un mensajero al padre de la que pretendían casar con su hijo, y juntamente enviaban dones, y joyas, y el mensajero decía que fulano, caballero e príncipe, quería a su hija para mujer de su hijo. Los padres de ella respondían: ‘Así se hará’. Con esto se volvía el mensajero, y en el entretanto ellos, con los parientes de la moza, tractaban del casamiento (Cervantes, 139).

La Relación de Michoacán, por su parte, habla muy extensamente acerca de cómo en esa región se casaban los señores o dignatarios: cuando uno de ellos se enteraba de que una doncella vivía con sus padres, enviaba a un emisario con obsequios para pedir la mano de ella para su hijo. Además, la Relación recoge en detalle el largo diálogo entre el emisario y el padre de la joven; la respuesta de este último era que estaba de acuerdo y que la enviaría acompañada de alguien. Enseguida el padre de la doncella llamaba a sus concubinas y les preguntaba qué hacer al respecto; la respuesta de las mujeres era: “¿Qué podemos decirte? Tú eres el único que manda”. Él respondía que “¡así sea!” (Relación, 238-239). A partir de ese momento, le preparaban a la novia el ajuar que consistía de telas, camisas para su pretendiente, hachas para los bosques del templo, las joyas,

petacas,[204] algodón para hilar y otros trebejos. Engalanaban a las mujeres que la iban a escoltar y la doncella partía con ellas, sus padres y algunos sacerdotes. En la casa de su futuro esposo todo estaba listo, hasta la torta de bodas que consistía en tamales muy grandes cubiertos de frijoles molidos. En los graneros había también calabacitas, maíz, pimientos, cereales, frijoles, etcétera. La joven hallaba ahí faldas y vestidos para ella. Sus acompañantes saludaban al sacerdote, y la depositaban a ella en el centro de la habitación. Entonces comienzan los padres del mancebo un largo discurso pidiendo a los dioses que el padre de la joven no sea deshonrado, y que los novios sean generosos, dándose unos a otros ropas; asimismo, que no haya desvergüenzas ni adulterio en esa casa y sean buenos esposos, evitando actos de lujuria; terminaba el discurso advirtiendo

que nadie ponga en vuestra garganta el mazo que da la muerte, ni os apedreen por algún crimen”. Luego se dirigía a la novia: “Vigila que no te vean hablando con otro hombre en el camino, porque te prenderían y nosotros seríamos objeto de la venganza del pueblo. Condúctete con decoro, porque te he asignado esta casa para tu residencia” (Relación, 240).

En esa anónima Relación se consigna que entonces el sacerdote se dirigía al pretendiente, diciéndole: ”y tú, señor, si descubres que tu mujer ha cometido adulterio, sé magnánimo y envíala a su casa, sin hacerle daño, puesto que nadie más que ella misma, que actúa mal, cargará la falta” (240). Seguían los retóricos discursos y al terminar, todos cenaban y comían los tamales. Terminada la comida, el suegro mostraba a los recién casados los campos que les daba para sembrar, entregaba telas al sacerdote y a las mujeres que habían acompañado a la esposa; por último, daba un obsequio al padre de la novia. En este grupo etno-histórico se casaban siempre con la parentela de su linaje, o sea, eran endogámicos (Relación, 239 y 241). Es interesante observar cómo entre los pipiltzin de la región michoacana, la mujer, la madre en especial, no tenía derecho alguno de opinar ni siquiera acerca del matrimonio de su propia hija (Relación, 86-87). En contraste, entre los mexicanos el matrimonio de la hija lo tramitaban por igual el padre y la madre.

Respecto a la benevolencia que debe mostrar hacia su mujer adúltera el marido michoacano, la Relación recoge la extensa narración del señor Tariácuri, cuya esposa “iba a menudo a Curinguaro, sin permiso, [y] sus amigos la llevaban borracha a la Casa de los Grandes Sacerdotes. Y un día, se fue para no volver”

(87). La reacción del marido fue la de ir a buscarla a casa de su padre y llevarla con él a sus dominios sin reproches ni reclamos. Sin embargo, en una ocasión, mientras su esposo estaba recogiendo leña para el templo, la mujer pasó la noche bebiendo con dos visitantes a los que se entregó con pasión lujuriosa (Relación, 92-94). Tariacuri simuló que la mujer estaba enferma y se fue a la montaña a buscar leña para el templo. No quería comer y no se atrevía a castigar a su esposa, por lo mucho que su padre la amaba y por el temor de que por eso el suegro le hiciera la guerra, pues era su vecino y algo más poderoso que él (Relación, 95-96). A quienes castigó fue a los dos lujuriosos amantes de su esposa, cortándoles las orejas como era costumbre entre ellos, según lo consignamos arriba, al tratar el adulterio (Relación, 96). A partir de entonces y a sabiendas de que ella no solo era una adúltera, sino también lo había traicionado divulgando la mentira de que él quería matar a toda su parentela, Tariacuri sufrió tanto, que dejó de comer hasta ponerse flaco y pálido (Relación, 97-98). Para curarle su mal, Zurumban le dio dos de sus hijas, por lo que se enfureció su suegro, y la guerra comenzó (Relación, 103-108).

A continuación, la Relación anónima aborda los matrimonios entre los plebeyos o “maceguals” de Michoacán, contando que los padres del que se debía casar, hablaban con los de la doncella, y entre ellos decidían, sin participación alguna de los sacerdotes. Otros se casaban por amor, sin dar parte a sus padres, o ya estaban prometidos para casarse desde temprana edad; además, había unos que preferían casarse con la madre cuando la hija era pequeña, pero cuando esta era mayor de edad, abandonaban a la suegra y se casaban con la hija; como solía ocurrir en otras comunidades. También se casaban con la cuñada cuando ella quedaba viuda. El marido repudiaba a la mujer para tomar otra, cuando ella no le tejía o cuando había cometido adulterio (Relación, 242 y 245).

A diferencia de los nobles, los plebeyos michoacanos efectuaban un ceremonial menos complicado, pues cuando el varón se quería casar, llevaba a costas una carga de leña que depositaba a la puerta de la que él pretendía; si ella tomaba la carga y la metía en la casa, “era hecho el matrimonio, y si no, él buscaba otra por la misma vía con quien se casase” (Cervantes, I, 139). Los de bajos medios económicos se contentaban con tratarlo entre sí para efectuar el casamiento; solo llamaban a sus parientes para la fiesta y quedaban casados al momento en que anudaban sus ropas. No intercambiaban dones ni participaba el sacerdote en la ceremonia, solo

el esposo daba alguna cosa a la esposa y ella rescibía él algo, y así. Sin otras

palabras, por mandarlos sus padres, se juntaban, y el padre de la esposa decía: “Hija, en ninguna manera dejes a tu marido en la cama de noche y te vayas a otra parte; guarte no hagas maleficio, que serás para mí mal agüero y no vivirás muchos días sobre la tierra; antes, si mal hicieres, matarán a mí y a ti” (Cervantes, I, 140).

Cuando una pareja se acababa de casar, le entregaban a ella el ajuar y el padre de la joven la amonestaba diciéndole:

no abandones durante la noche el tálamo de tu marido para ir a cometer adulterio. Vela por conducirte bien, y no cometer faltas. Tú misma sellarás tu propio destino y no vivirás largo tiempo, pues tú sola buscaste tu muerte. [...] Has de saber que yo, tu padre, no me he comportado así, y tú me harás derramar lágrimas al asociarme a tu crimen. Así, no te matarán a ti sola, también a mí me matarán contigo” (Relación, 241). [205]

Terminado el discurso, enviaban a la joven a la casa de su marido. Este debía permanecer cuatro días recogiendo leña para los templos antes de tener contacto sexual con su mujer, aunque algunos no esperaban tanto tiempo. Entretanto, la recién casada barría su vivienda y gran parte del sendero que conducía a su morada; esto lo hacía como símbolo de la vida que emprenderían juntos. Si ella era una dama de la nobleza, sus servidores los cubrían con una manta; pero si ella era de baja condición, el marido demandaba a su mujer que lo tapara. Y así consumaban el matrimonio (Relación, 242).

La Relación de Michoacán dice que nunca se le preguntaba a la mujer si ella consentía casarse con aquel pretendiente, pues eran los padres o familiares, los que decidían por ella. Es por eso que cuando un joven y una doncella se habían enamorado y querían casarse, el hombre enviaba a un pariente o a otra mujer a pedir la mano de la joven. La respuesta del padre, quien se sentía deshonrado, [206] era que si se casaban, el yerno debería sembrar un campo para alimentarla, y por tanto, tendría que hacerse cargo de él porque ya estaba muy viejo. Tres o cuatro veces el pretendiente enviaba mensajeros pidiendo permiso para casarse con la doncella. Tanto el padre como la madre reprendían a su hija, temerosos de que la joven había perdido la virginidad; entonces, para deshonrar al

pretendiente, le sacaban de su casa todos los enseres que encontraban. Si ambos jóvenes eran del mismo distrito, los dejaban casarse, pero si no, no había matrimonio (Relación de Michoacán, 243-245).

Clavijero explica que el matrimonio entre los mexicanos se consumaba durante la noche del cuarto día, pues si se hacía antes, se consideraba infausto. Al día siguiente los recién casados tomaban un muy recatado baño y se vestían ropas nuevas; en seguida los circunstantes adornaban los cabellos de la novia con plumas blancas y los pies y manos con plumas rojas. ¿Por qué esos dos colores tan contrapuestos? Si analizamos la simbología de ambos, observamos que el blanco es la síntesis de todos los colores, por lo que evoca nociones de totalidad, pureza y perfección.[207] Según Cirlot, en diversas culturas el blanco suele ser el matiz femenino, el cual al combinarse en este rito de iniciación con el rojo (sangre, fuego, vida animal) que sugiere pasión, sentimiento, principio vivificador y actividad per se, se asimilan ambos, lo cual apunta al principio creador (Serrano y Pascual, 35-36; Cirlot, 135-137). Dicha ceremonia concluía con el obsequio de vestidos a los convidados.

El mismo día se llevaban al templo las sábanas, las esteras, las cañas y la comida que se había ofrecido a los dioses. Si en las sábanas se reconocía algún indicio de la virginidad, daban los parabienes al novio y a los padres de la novia; si faltaba, hacía notable sentimiento el marido y echaba en cara a la mujer su oprobio (Clavijero, 196).

El jesuita padre Clavijero comenta que tal práctica era buena porque servía de freno a las doncellas para mantenerse vírgenes (196-197). Al cabo de los cuatro días, sacaban al patio la estera donde habían dormido los novios “y allí la sacudían con cierta ceremonia, y después tornaban a ponerla en el lugar donde habían de dormir” los recién casados (Sahagún, II, 1829, 158).[208]

Por su parte, Sahagún continúa explicando que los festejos duraban cuatro días, [209] durante los cuales las parientas del novio seguían amonestando a la muchacha así: “esforzáos, hija y no os aflijáis por la carga del casamiento que tomáis acuestas. Aunque es pesada, con la ayuda de nuestro señor la llevaréis [...]. Trabajad, hija, y haced vuestro oficio mugeril sola: ninguno os ha de ayudar” (Sahagún II, 1829, 159-160; Anton, 24). Además, le advertían que el novio le enviaba cinco mantas para que fuera al mercado a hacer el trueque por chile, sal, ocote y leña y, con eso, guisara las comidas. La suegra también le advertía al recién casado que había dejado de ser un adolescente pues ya era un

hombre casado y como tal, debía dejar las locuras y los placeres del solterón y sobre todo, que no visitara los burdeles.

A partir de ese momento la muchacha quedaba bajo la autoridad de su marido – como antes estuvo bajo la autoridad de su padre– y la supervisión de la suegra. El sometimiento de ella a su madre política no cambiaba hasta que no hubiese dado a luz por lo menos cuatro hijos (Navarro, 11-12). Cuando la tensión entre la nuera y la suegra era grande, la joven podía abandonar a su marido y regresar a su casa, informan Vail y Stone, haciendo hincapié en los códigos que mencionan la agresividad sexual y lo imprevisibles que son las mujeres en lo que toca a la lealtad; esto se ve en la Diosa I, captada como “la esposa (atan)” (“Representations”, 223).

Cervantes explica que durante cuatro días los novios no se ocupaban de otra cosa que tomar un baño en la mañana y otro a medianoche. Este rito de purificación era otra de las costumbres aztecas que ponía en relieve el rigor de ese sistema patriarcal: los novios no se unían hasta el quinto día (I, 138). Según Eliade, entrar en las aguas es volver a entrar en la condición pre-cósmica de no-ser, pues el agua simboliza el caos; y es que toda iniciación (en este caso la iniciación matrimonial) implicaba, en efecto, una experiencia de reintegración al orden cósmico (Myths, 216-218).[210]

Obsérvese cómo en dichos rituales y en otros, abunda la mención del simbólico y sagrado número cuatro de los aztecas, el cual tiene connotaciones cósmicas que aluden a las cuatro estaciones, los cuatro puntos cardinales, las cuatro edades de la vida, los cuatro elementos, a saber, tierra, agua, aire y fuego y los cuatro soles nahuas. Representa el cuadrado y el cubo, el teocalli y la casa azteca. El cuatro tiene un carácter estático y severo que significa organización y construcción, lo cual contrasta con la actividad y el dinamismo del tres y los números impares (Cirlot, 156; Serrano y Pascual, 75). Es de observar que la Biblia menciona que la construcción de la nueva Jerusalén, tendría la forma de “un cuadrado perfecto”; el comentarista indica que esto connotaba una ciudad ideal” (Apocalipsis 21, 1-13, n. 6). Resulta curioso comprobar la universalidad espiritual que tienen el cuadrado y el número cuatro.

Por otra parte, una vez casados, explica Zorita que los tlaxcaltecas “antes de ayuntarse estaban en penitencia y ayunaban cuatro días y no salían en ellos del aposento, y en algunas partes ayunaban y estaban encerrados veinte días [...]. Si la novia no estaba doncella, quexábase el novio a sus padres como personas que

debieran guardarla” (Zorita, 61). El sexto día, los padres de la novia tornaban a llamar a parientes y amigos y repartían entre ellos el pan en unos cestillos, pero uno de ellos no tenía fondo. Al que le tocaba el cestillo desfondado y el pan sobre el regazo, entendía luego el negocio y haciendo que se espantaba, lo echaba de sí juntamente con el pan. Luego, todos a una, levantándose, reprendían a la novia por la mala cuenta que de sí había dado, y enojados, se despedían. Por esto muchas veces los novios repudiaban y desechaban sus mujeres (Cervantes, I, 138; Acosta, 173). Sin embargo, si todos los cestos estaban intactos, el más anciano de los convidados hacía una larga plática en la que alababa a la novia por “la buena cuenta que había dado de sí” (Cervantes, I, 138-139).[211] Vemos en este rito ordálico la doble connotación que conllevan los símbolos del pan y los cestos: por un lado, y relacionando el pan con lo sexual, el cesto roto, por su forma metonimia del útero sugiere el rompimiento del himen. Por el otro, el pan tiene además un sentido universal relativo a la fecundidad y la perpetuación. Así, al ser repudiada la novia que no fue hallada doncella, se produce no solo la anulación del matrimonio, sino también el rompimiento de la perpetuación de la familia, del clan, de la comunidad y del cosmos.

Cervantes sigue contando que, cuando los nativos de Michoacán se casaban en secreto, fuesen nobles o plebeyos, la novia le decía al novio: “tú me labrarás la heredad para mí e yo texeré ropa para tu vestido y te coceré el pan que comas y serviré en lo nescesario” (Cervantes, I, 140). Otra manera de realizar su unión legítima, explicó este cronista, era que sin palabras ni ceremonias y “mirándose amorosamente el uno al otro, se juntaban, y después de muchos años que estaban juntos sin hablar en casamiento, decía el varón a la mujer: [...] ‘huélgome de haberte tomado por mujer’. Ella respondía algunas veces [...] ‘así sea’, aunque algunas veces callaba”. Actuaban así cuando el hombre había tenido a otra, que estaba viva, o ella había tenido otro marido, que estaba muerto, o cuando los parientes se enteraban de que habían estado juntos por mucho tiempo (I, 140).

En Michoacán, continúa Cervantes, la novia, acompañada de varias criadas, llevaba ricas ropas para su novio y preciosos obsequios; además, aportaba su ajuar, lo necesario para cuidar de la casa, un hacha de cobre para partir la leña que se habría de quemar en los templos y una estera para sentarse. El hacha, que arriba connotaba la separación del novio de la comunidad, aquí sugiere que la joven se separa de la familia y de su comunidad, para integrarse a las del novio. Al llegar a la casa del novio, el sacerdote entregaba las donas de la novia al novio y las de este a ella y los exhortaba diciéndoles: “plega a los dioses os

hagan buenos casados y que uno al otro os guardéis siempre lealtad” (I, 139). Contraído de esta manera el matrimonio, los padres de los desposados les hacían las mismas recomendaciones, y sobre todo, que se amaran mucho y no cometieran adulterio. En especial, recomendaban a la novia: “mira que no te hallen en la calle hablando con otro varón, porque nos deshonrarás” (I, 139). Por su parte, el sacerdote le aconsejaba al novio: “si hallaras a tu mujer en adulterio, déxala, y sin hacerle mal, envíala a la casa de su padre, donde llore su pecado” (I, 139). En seguida los convidados disfrutaban con los novios de un banquete; después de la comida, el padre les ofrendaba a los novios una heredad para que la trabajaran (I, 139).[212] Es de observar un contraste entre las rígidas costumbres nahuas y las más flexibles y comprensivas de la región de Michoacán; lejos del boato y el aparato ceremonial, predomina aquí una actitud igualitaria entre los contrayentes que los dignifica y apela al mutuo respeto. En todo caso, tan pronto como se casaban, los empadronaban con los demás casados, para los tributos y otros deberes, pues se guardaba rigurosa memoria de todos, chicos y grandes (Zorita, Los señores, 69).

Por su parte, Clavijero cuenta que en Ichcatlan, México, el que se quería casar se presentaba ante los sacerdotes, quienes lo subían al templo, le cortaban parte del cabello ante la imagen del dios y “desde aquella altura lo mostraban al pueblo diciendo: ‘este hombre quiere casarse’”. Una vez abajo, debía tomar por esposa a la primera mujer libre o soltera que encontrara, haciéndole ver que ésa era la que “los dioses le deparaban. La mujer que no lo quería por marido, tenía el derecho de rechazar a aquel hombre “y así este matrimonio no tenía de particular más del modo” (Clavijero, 197).

Sigue comentando Clavijero que antes de casarse, los otomíes tenían libertad de tratar a todas las solteras que quisieran; cuando uno de ellos se casaba, “si en la primera noche reconocían algún defecto de la mujer, podían al día siguiente desecharla; pero si en aquel día se declaraban contentos, la tomaban de por vida y ya no podían dejarla” (Clavijero, 197). Una vez ratificado el contrato, debían hacer penitencia durante veinte o treinta días por los pasados desórdenes de su soltería; dicha penitencia consistía en sacarse sangre, abstenerse de placeres de los sentidos y realizar ciertas abluciones (Clavijero, 197). Mientras, continúa el jesuita, entre los mixtecos no solo les ataban los extremos de sus ropas, sino también “les cortaban parte de sus cabellos, y el marido hacía la ceremonia de cargar a sus espaldas por un breve rato a la mujer” (Clavijero, 197).

Las fiestas nupciales o tornabodas duraban unos pocos días; sin embargo, ha

quedado en los anales nahuas que la boda de Nopaltzin príncipe chichimeca, quien marchó con los ejércitos para someter a los aculhuas toltecas y la princesa Azcatlxóchitzin o Azaxúchitl, hija legítima del príncipe Pochótl y nieta de Topiltzin, último rey tolteca, se celebró con tanto regocijo que los festejos “duraron tiempo de seis meses”. A la novia la criaba su madre “en el pueblo de Tlaximaloya, treinta leguas más o menos de [...la] ciudad de México, a la parte del poniente”. Ella se había quedado oculta en aquel lugar después de “la destrucción y acabamiento de los de su familia”, pues su madre temía que al ser de sangre ilustre y noble, los chichimecas podrían matarla por miedo de que ella recuperara “su señorío, si el número de su gente crecía”. Cuando el rey chichimeca Xólotl se enteró de su existencia y alcurnia, consideró favorable a su poderío casarla con su hijo Nopaltzin. La extensa festividad en dicha boda, se debió a que tal acontecimiento consagraba la fusión de tres linajes, a saber, toltecas, chichimecas y Acolhúas (Torquemada, Lib. I, cap. XXIX, 35-36; Alva Ixtlilxóchitl, I, 298, 401, 423, 426 y II: 18). Obsérvese de nuevo cómo, por la unión matrimonial, la mujer desempeñó un papel político de histórica trascendencia al facilitar la alianza territorial.

4.3. Enlaces matrimoniales con mujeres toltecas dieron origen al linaje noble de los mexicanos

En el minucioso texto sobre Los reyes aztecas, Susan S. Gillespie explica que “tres mujeres representaron un gran papel en la fundación, ennoblecimiento y sostén de la estirpe dirigente de los aztecas” (18). De manera significativa, en algunos relatos se dice que las tres, por derecho, fueron reinas o tuvieron derecho a reinar. Pese a que ellas no aparecen en las listas de los reyes, afirma la autora, su contribución a la dinastía fue crucial. Lo interesante es que cada una de ellas estuvo asociada, la primera, al primer rey azteca, la segunda, al del medio, y la tercera, al último. Gillespie menciona la teoría de Zantwijk de que los aztecas posiblemente aplicaron ciertos principios estructurales en la historia dinástica de México-Tenochtitlán.

Respecto a la primera mujer, Gillespie se refiere a Iláncueitl (“falda de anciana”), que fue la esposa del primer rey, Acamapichtli. La segunda, Atotoztli (“ave acuática”), quien heredó el trono de Moctezuma I, Ilhuicamina, en lugar de

su hermano.[213] Lo extraordinario es que en apariencia, lo mismo ocurrió al morir Moctezuma II, pues su hija menor, bautizada Isabel, no fue coronada reina porque los españoles habían acabado con la sucesión dinástica; sin embargo, todo indica que Cuauhtémoc “legitimó su derecho a gobernar al casarse con ella” (Gillespie, 18-19). Aunque en muchos textos no se la menciona por su nombre de origen, Clavijero la llama “Tecuichpotzin, viuda del rey Cuitlahuatzin e hija de Moctezuma” (Clavijero, 378 y 416). Antes mencionamos que Cortés tuvo con ella una hija y que luego la casó con el hidalgo Alonso de Grado (Díaz del Castillo, 520).

Presenta Gillespie como prueba de lo anterior la reproducción de una pintura tomada del Codex Mexicanus, en la cual se muestra el árbol genealógico de la dinastía mexicana, el cual duplicamos en parte aquí:

Se cree que estas tres mujeres tuvieron el derecho a gobernar, mas lo cedieron a sus maridos o hijos. El papel de estas princesas en la dinastía tenochca, comenzó desde su fundación, con el matrimonio de Acamapichtli e Iláncueil: a la caída del reino tolteca, se cuenta que los mexicanos y algunos chichimecas nómadas, cuando se establecieron en el Valle de México, no eran civilizados y por lo mismo, no tenían herencia nobiliaria como los toltecas; debido a eso, decidieron que casándose con alguna mujer del linaje tolteca, ellos podrían establecer su propia nobleza. En cambio, los de Culhuacan, pueblo agrícola y sedentario, “mantenían una fuerte tradición de ser los descendientes de los toltecas” (Gillespie, 20). En efecto, los colhúas se pueden llamar con legítimo derecho los sucesores de los toltecas, afirma Gillespie, pues la raíz de su nombre es la palabra “colli” que significa “antepasados”. Tezozomoc lo confirma diciendo que “colhúas son los que tienen antepasados” (“Glosario”, 506). Gillespie entonces hace la observación de que el poder ennoblecedor de las mujeres también se observa en otras culturas (Gillespie, 21-22).[214]

A este respecto conviene revisar la versión de Torquemada, ya que él afirma que las primeras familias reales de México-Tenochtitlán fueron legitimadas por el parentesco con la dinastía de Cohuatlichan, y no lo que afirma Acosta de que era de Culhuacan (Torquemada, 68). El entronque de la dinastía tenochca con la de Cohuatlichan, lo realiza la princesa Iláncueil, quien en algunas fuentes aparece como madre, y en otras, como esposa de Acamapichtli (Gillespie, 21-22). Clavijero también cuenta que Acolmiztli, señor de Coatlichan, le dio a Acamapichtli por esposa “a su hija Iláncueil, la cual llevaron en triunfo a México y con singular regocijo celebraron los desposorios” (Clavijero, 74-75).

Torquemada narra al respecto que el primer rey mexicano, Acamapichtli[215] mozo y soltero, hizo sendas peticiones de mano a las hijas de señores de las comarcas de Tlacupan, Azcapultzalco y Tezcoco, pero cada vez que enviaba su embajada, fue rechazado rotundamente. Solo el monarca de Coahuatlichan escuchó su humilde petición y al enterarse de que al joven lo habían hecho rey los mexicanos, “envióle una de sus hijas llamada Iláncueil, cuya llegada a México fue muy festejada y [ella fue] entregada con grandes acompañamientos que trajo y mucha solemnidad a su marido” (Torquemada, Lib. II., Cap. XIII, 66). Sin embargo, pese a que Acamapichtli “hizo vida con esta señora algunos años [...no tuvo] hijos ni esperanzas de tenerlos” (Torquemada, Lib. II., Cap. XIII, 67; Clavijero, 78). El hecho de que la reina fuera estéril, inquietó mucho a los mexicanos, por lo que “hicieron con el rey que la repudiase y enviase a su tierra”. En seguida se dirigieron a Tetepanco a pedir a la señora Tezcatlamiáhuatl, “la cual luego, al primer año se hizo preñada y parió un hijo” al que pusieron de nombre Tlatolzacca, que quiere decir “hombre que trae nuevas; este, en naciendo, lo prohió Iláncueil y lo crió como propio; el segundo se llamó Chimalpopoca y el tercero, Itzcuahtzin” (Torquemada, Lib. II., Cap. XIII, 67; Clavijero, 78).[216] Hay que considerar aquí, según Clavijero, que en la historia dinástica de México-Tenochtitlán existen tres versiones: la que menciona a la princesa de Culhuacan, Atotoztli (recordar que Torquemada la llamó Tezcatlamiáhuatl), como madre de Acamapichtli, y la que habla de Iláncueil, como su esposa.[217] Además, en los relatos acolhuas aparecen ambas como hermanas, hijas de Achitometl de Culhuacan (Gillespie, 26-27). A continuación intentaremos resolver este asunto con el testimonio de Torquemada como sigue:

A. Fue verdad lo de Iláncueil y también lo de la Atotoztli, la otra esposa; Iláncueil fue estéril y Atotoztli fue la que le dio el primer hijo a Acamapichtli. Sin embargo, el fraile franciscano niega con mucho acierto, que la primera haya sido repudiada, ya que aunque “no fuera provechosa para dar hijos a Acamapichtli, éralo para darle mucha honra por ser hija del rey Acolmiztli de Coahuatlichan, que era hombre muy esclarecido en sangre y pujante en poder y fuerzas”, de lo cual se valía Acamapichtli en sus guerras con los enemigos, pues si él hubiese repudiado a Iláncueil, el suegro habría sufrido una “grande injuria y afrenta” (Torquemada, Lib. II., Cap. XIII, 67-68).

B. La princesa Iláncueil no vino de Culhuacan, sino de Coahuatlichan y era hija de Acolmiztli. El problema es que se la está confundiendo con la hija de Achitometl de Colhuacan, la cual fue sacrificada para consagrarla como

diosa Toci. Además, Torquemada clarifica que el error ocurre porque Martínez y Herrera “tomaron a la letra las palabras de Acosta y si no, de su libro [... pues] es el mismo romance y estilo que los tres en sus escritos ponen” (Torquemada, 69-70). Por su parte, Gillespie especula ampliamente sobre estas dos geografías (42-45).

C. Si a la primera doncella la entregó Acolmiztli, señor de Coatlichan y a la otra, el señor de Tetepanco, no podían ser hermanas.

D. Ambas mujeres juntas fueron consideradas reinas, mientras las demás solo fueron concubinas. Una de estas concubinas, explica Clavijero, fue una esclava en quien Acamapichtli “tuvo al célebre Itzcoatl, uno de los mejores reyes que hubo en Anáhuac” (Clavijero, 76). Itzcoatl (“Serpiente de obsidiana”) y cuarto gobernante de Tenochtitlán (Tezozomoc, 517).

Sin embargo persiste el problema de que aunque Torquemada llama Tezcatlamiáhuatl a la segunda señora, la de Tetepanco (Lib. II., Cap. XIII, 67) – Culhuacan en la versión de Clavijero– este la cita en partes como Atotoztli, y en otras, como Atozoztli;[218] como Atotoztli la menciona Gillespie en su libro *The Aztec Kings* (27). Clavijero atribuye a Torquemada los anacronismos que abundan en este pasaje de la historia azteca (83).

Más adelante encontramos otras complicaciones en relación con este tema: Gillespie menciona a la pareja de Iláncueil y Tezozomoc, quienes, según su versión, concibieron a Axayácatl, Tizoc y Ahuizotl; estos “heredaron el trono directamente de su madre tlatoani, y no de su padre” (Gillespie, 102). Aunque Tezozomoc era hijo del gran tlatoani Itzcoatl, “no tenía derecho a gobernar, sino a servir como consorte de una mujer tlatoani y padre de sus tres sucesores” (Gillespie, 102; Motolinía, 4). Los textos consultados por Gillespie explican que ya que Moctezuma I Ilhuicamina no tuvo hijos varones legítimos, el derecho de gobernar recayó en su hija, y de ella pasaría a sus hijos; así, la princesa se casó con Tezozomoc para afianzar en su familia el derecho a gobernar, el cual fue establecido por Acamapichtli (Gillespie, 103). El Códice Mendosino confirma que Moctezuma I Ilhuicamina “tuvo una hija llamada Atotoztli, la cual fue madre de los tres señores de México, Axayácatl, Tizoc y Ahuizotl” (Chavero en Alva Ixtlilxóchtli, *Historia*, 129, n. 3; O’Gorman en Motolinía, n. 15, 4). Habría que agregar a esas mujeres, la señora de la provincia de Tula, gracias a la cual Pedro Moctezuma recibió la sucesión al trono de su padre, según Solís. Esta señora se llamó en el bautismo doña María Mahuoxóchtli, que significa “flor de

la espiga de maíz” (Solís, 249). Es difícil aceptar esta versión, pues el autor llama a dicha señora reina y ella en realidad se distinguió por su brillante inteligencia y sabiduría; además, su relación fue con el rey chichimeca Nezahualpilli. Solís continúa comentando que don Pedro recibió título de conde Moctezuma, y reinó “diez y siete años: undécimo en el número de aquellos emperadores: segundo en el nombre de Moctezuma” (249). Otro error de Solís es que si en realidad Pedro Moctezuma hubiese reinado, sería el tercer Moctezuma de esa estirpe. Respecto a la señora de Tula, hablaremos más ampliamente en el apartado 4.10. Literatura, arte, artesanías, festejos, pasatiempos y otros.

Desde este punto de vista, según algunos cronistas, los nahuas se casaban por el servicio que sus mujeres les debían hacer y las ropas que les tenían que tejer; “faltando esto, faltaba el amor, y así, fácilmente las dexaban y tomaban otras. Por esta causa, lo que ninguna nación hace, no tenían cuenta con que fuesen feas ni hermosas, ni de baxo ni alto linaje, antes, [...] muchos caciques casaban sus hijas con hombres baxos [o plebeyos] para servirse dellos y de sus haciendas” (Cervantes, I, 140). Esto destaca la típica idea del matrimonio como una prestación de servicios ligada a derechos fundiarios.

Ya antes vimos cómo las guerras expansionistas acabaron en algunas regiones nahuas con el paralelismo interdependiente de los géneros arraigado entre los nativos. Fue así como gracias al poderío bélico, por medio del matrimonio la mujer azteca pasaba de la autoridad del padre a la del esposo. En esas regiones, con el fin de mantener el sistema patriarcal del calpulli, solo los hijos varones o los hermanos del padre podían reclamar la herencia mientras se les negaba ese derecho a las mujeres. Al respecto, Muñoz Camargo, después de trazar el recorrido de la estirpe de los chichimecas desde los comienzos hasta la llegada de Hernán Cortés, explica que Maxicatzin, el último chichimeca que recibió el señorío, tuvo solo dos hijas; por ser mujeres, no heredaron la sucesión, porque las hijas de los mayorazgos, “se casaban con Señores y personas que no tuviesen necesidad, y ansí no les daban dotes, ni menos los mayorazgos por ellos vinculados, jamás se dividían, pues tan solamente eran obligados a alimentar a todos los hermanos y parientes de aquella casa” (Muñoz Camargo, 78).[219] Otra forma de discriminación se practicaba cuando no permitían que las vírgenes comieran con los caciques (Cervantes, I, 145); a esto hay que agregar que en algunos festines las mujeres tenían que comer aparte (Sahagún, I, 2000, 256 y 414); se trataba de una ley que ordenaba a “los hombres, aunque fuesen hermanos, que no comiesen con las mujeres antes de ser casadas” (Zorita, Los

señores, 64).

Este nuevo orden patrilineal entroncó sin tropiezos con el orden patriarcal de los cristianos. No solo eso, sino también en la mayoría de las regiones, se les arrebató a las mujeres el derecho a heredar, comparecer en los juicios y servir de testigos. Mientras bajo el nuevo régimen español, se intensificó la exigencia de virginidad en las doncellas, en general, las leyes no aplicaban la misma medida a los hombres, lo cual subrayaba más la marcada discriminación contra las nativas.

4.4. Divorcio y sodomía

En la sociedad azteca el divorcio de la esposa legítima podía obtenerse autorizado por una sentencia del tribunal establecido con ese fin “después de oír detenidamente a los solicitantes” (Gómara, 440). Los divorcios eran pocos, pues los jueces procuraban que las partes se reconciliaran “y reñían ásperamente al que era culpado, y les decían que mirasen con cuánto acuerdo se habían casado, y que no echasen en vergüenza y deshonor a sus padres y parientes que habían entendido en casarlos, y que serían muy notados del pueblo porque sabían que eran casados”; en resumen, les trasmitían toda clase de razonamientos para que hicieran las paces (Zorita, Los señores, 52). En esa sociedad la mujer podía reclamar sus derechos igual que los hombres y requerir el divorcio; así, Alva Ixtlilxochitl explicó que si una mujer se quejaba de su marido y quería “descasarse”, los hijos quedaban con la madre y los bienes se repartían por partes iguales (Obras, I, 239; Garza Tarazona, 110). López de Gómara expuso que si el hombre abandonaba a la mujer sin causa ni mandato de los jueces, como afrenta y señal de “que no tenía seso”, al hombre le chamuscaban los cabellos en la plaza (Gómara, 440). Aquí vale recordar que, en la simbología universal, la abundancia de cabellos es manifestación energética y de fertilidad (Cirlot, 111; Serrano y Pascual, 42); su destrucción por el fuego no tiene nada de purificador, sino más bien de castigo en tanto apunta a una pérdida forzada o castración simbólica.

Respecto a los divorcios, Zorita hace ver que los religiosos se quejaban de que bajo la sujeción de los españoles se había perdido el orden y obediencia a las reglas y costumbres tradicionales, por lo que eran frecuentes “los pleitos y los

divorcios, y todo anda[ba] confuso”. A un señor natural le preguntaron por qué había tantos pleitos y vicios entre ellos, y él respondió, entre otras cosas, lo siguiente: “Nos habéis quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que nos habéis puesto no la entendemos, y así anda todo confuso y sin orden y concierto” (Zorita, *Los señores*, 52). Ante el desmoronamiento de su mundo, es obvio que los indígenas estaban consternados y confusos, y lo que ocurrió como resultado inmediato de la invasión extranjera, desafortunadamente se arraigó sobre todo en los bajos estamentos sociales.

La esposa nativa tenía derecho a pedir divorcio por abandono del hogar del cónyuge, por abuso físico, o porque él no mantenía debidamente a la familia (Navarro, 11-12). Hay que agregar a estos motivos de divorcio el que la esposa fuera pendenciera, impaciente, descuidada, ociosa; pero la mayor causa era la esterilidad, pues si resultaba estéril, la mujer era repudiada (Gómara, 440; Prescott, 24). Páginas atrás explicamos que Acamapichtli, el primer rey o tlatoani de los aztecas, fue impelido por sus súbditos para repudiar a su primera esposa, Iláncueitl, porque resultó ser estéril; sin embargo, Torquemada aclara que en realidad el rey no la rechazó pues ella formaba parte de una alianza matrimonial muy “provechosa para darle mucha honra por ser hija del rey [...] de Coahuatlichan, que era hombre muy esclarecido en sangre y pujante en poder y fuerzas”. Solo tomó una segunda esposa, la cual comenzó a darle hijos al cabo de un año (Torquemada, 65-67). Sahagún dejó escrito que entre los otomíes, “si cuando dormía el hombre con la muger no tenía cuenta con ella diez veces, desconectábase la muger, y apartábase el uno del otro; y si la muger era flaca para sufrir hasta ocho o diez veces, también se desconectaban de ella, y la dejaban en breve” (Sahagún, *Historia III*, 1829, 128).

Los bienes muebles del marido y la esposa –casas, tierras, joyas, mantas y atavíos– permanecían separados y por eso se hacía un inventario de lo que cada uno llevaba al matrimonio, para recuperarlo en caso de divorcio. Dicho inventario lo guardaban en la memoria los respectivos padres o parientes (Acosta, 173; Anton, 25-26). Cuando alguno pretendía divorciar o “repudiar a su mujer se presentaba en juicio y exponía sus motivos. Los jueces le aconsejaban la paz con su consorte; pero si él persistía y sus motivos eran justos”, le decían que hiciera según su parecer, “sin autorizar jamás con sentencia final el repudio” (Clavijero, 218). Una vez divorciados, las leyes mandaban, y cumplían con la pena de muerte, cuando el ex-marido y la ex-esposa se volvían a juntar (Acosta, 173).

Se hace preciso observar que mientras Clavijero menciona el divorcio o repudio solo de parte del marido a la mujer, empero, el padre Acosta se refiere al repudio de él a ella o de ella a él (Acosta, 173). Podríamos suponer que tan drástica medida amenazaba la estabilidad de las instituciones matrimoniales y la noción de orden tan importante para los aztecas.

En Michoacán, la pareja desavenida presentaba su querrela ante el gran sacerdote llamado Petamuti, el cual les recomendaba reconciliarse; el divorcio o repudio tenía lugar si por tres veces seguían peleando y quejándose ante el sacerdote. Si en esa región el marido andaba con otras mujeres y no quería vivir con su esposa, los padres de ella se la llevaban y la casaban con otro. Cuando alguno tenía una segunda esposa, pero no vivía con ella, si esta se quejaba, a los dos los encerraban en la prisión pública y no les permitían divorciarse (Relación, 244).

En algunas regiones, al divorciarse la pareja, los hijos varones pasaban al padre y las mujeres quedaban con la madre (Anton, 25-26). Además, si ellas quedaban viudas, sobre todo en edad de tener hijos, se les animaba a volverse a casar, pero a menudo quedaban de concubinas de sus cuñados (Navarro, 12) para salvaguardar el patrimonio del difunto y en una alianza que servía en la cohesión y equilibrio del grupo (Lévi-Strauss, 33).

Otro motivo de divorcio consistía en que los hombres “frecuentaban el pecado de la sodomía, que entre los otros pecados, por su fealdad se llama contra natura” (Cervantes, I, 130). Bien podría considerarse este un comportamiento misógino de hombres que se escudaban en el matrimonio y ninguneaban a las mujeres como lo siguen practicando hoy en día, sobre todo si este acto se le considera dentro del sistema de vida patriarcal de los aztecas. Sin embargo, antes de juzgar, se hace preciso que consideremos lo siguiente: por un lado, fray Bartolomé idealizó y disculpó a los indígenas del Nuevo Mundo con un discurso utópico, al explicar que muy avanzadas culturas como la griega, romana, egipcia y otras, realizaron prácticas semejantes. Por el otro, Fernández de Oviedo y Cervantes de Salazar entre otros, los describieron con el discurso sancionador y moralizante, muy propio de una ortodoxia sexual judeo-cristiana. Fernández de Oviedo comentó que “la lujuria con las mujeres tenían por gentileza, e con los hombres eran abominables sodomitas” o “cuilones”. Díaz del Castillo explica también que los de Cempoal “tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio” (81). Por esa inclinación, y “por no perder ellas tiempo en sus vicios y libidine” algunas esposas los dejaban (Oviedo, II, 116; IV, 421; Cervantes, I, 130). Sin embargo, como antes dijimos,

entre las ordenanzas de Nezahualcoyotzin, está la de dar la pena capital a los sodomitas, según Alva Ixtlilxóchitl, (Obras I, 238).

Entre las leyes de los mexicanos Gómara recogió la que ordenaba matar a “la mujer que anda[ba] como hombre, y al hombre que anda[ba] como mujer” (442).

4.5. Embarazo, parto y cuidado de los hijos

Uno de los gozos de la mujer nahua casada era tener hijos. Los padres de la criatura, después de insistir en que no sabían cuál destino le esperaba a su hija a lo largo de la vida, le decían entre muchas otras cosas:

bienvenida, hija, nos regocija tu venida, tú eres nuestra piedra preciosa, nuestra pluma de quetzal, nuestro objeto máspreciado [...]. No solloces, no llores por haber venido. Sin embargo, te espera trabajo agotador porque este es el deseo de nuestro Señor y su decisión de que todo lo que necesitamos para vivir, lo hemos de obtener solo con sudor, solo con esfuerzo... (Códice Tro-Cortesianus citado por Anton, 19; Sahagún, Historia II, 1829, 192-193).

En silencio, sumisa, sin proferir una queja, la recién casada aceptaba con resignación el pesado fardo de sus obligaciones. Octavio Paz habla del mito de la “sufrida mujer mexicana” y afirma que “por obra del sufrimiento, las mujeres se vuelven como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas” (40). Por lo mismo, no es posible aceptar que fueran solo los españoles los únicos que moldearan en ellas tales actitudes de sometimiento y pasibilidad, que de rebote, las conforman como sujetos subalternos.

Tenía tanta importancia la procreación en el mundo azteca, que la noticia del embarazo era celebrada como un evento especial. Los inacabables y retóricos discursos que padres y parientes dedicaban a la que anunciaba su embarazo, ponen de relieve esa importancia. Lo subraya más el hecho de que, según fray Bartolomé y otros cronistas, a quien causara un aborto se le daba pena de muerte (IV, 265; Gómara, 442). Además, ya lo explicamos antes, las mujeres que morían

durante el parto, eran canonizadas como temibles diosas llamadas Civapipilti o Cihuapipilti que inoculaban enfermedades a los niños (Sahagún, Historia I, 1829, 8-9).

También, las que morían durante su primer parto, recibían parecida gloria e igual tarea a la de los guerreros caídos en batalla: estos, con sus rodela y armas, “iban delante [... de Tonatiuh, el dios Sol] peleando, con pelea de regocijo, y llevábanlo así hasta el puesto de mediodía. [...] Las mugeres que morían en la guerra, y las que del primer parto fallecían [...iban] a la casa del sol, y [...residían] en la parte occidental del cielo” (Sahagún, Historia II, 188). Estas heroicas mujeres (mochhuaquetzque), haciendo fiesta, acompañaban al Sol, desde el mediodía hasta poniente; allí salían a recibirlo los del infierno, pues según sus creencias, cuando comenzaba a anochecer, en el infierno comenzaba a amanecer. Ellas, las difuntas parturientas, en señal de subordinación y humildad, iban al otro mundo acompañadas del huso y los trebejos para tejer (Sahagún, Historia II, 188-189; Anton,19).

A diferencia de la mujer inca que generalmente paría sin ayuda alguna, los informantes comunicaron a Sahagún que entre los aztecas la partera (ciuatl temixiuitl) no solo participaba en el parto y era consultada desde los primeros meses del embarazo, sino también fungía como una especie de sacerdotisa; esta seguía a la parturienta a manera de guía para su iniciación, pues la acompañaba a tomar un baño tibio y después le hacía masajes invocando la protección de la diosa Tlazolteotl, diosa de la tierra y el amor (Sahagún, II, 1829, 161; Anton, 18).[220] En este caso, esta deidad se presenta con sus atributos positivos de diosa de la fertilidad y protectora de las parturientas. A la preñada no se le permitía ayunar, hacer trabajos pesados, ni alzar objetos voluminosos. Además, la partera le aconsejaba cohabitar moderadamente con su marido durante el embarazo, ya que se creía que todo exceso podría hacer daño al feto que nacería “manco, o lisiado de los pies, de las manos”,[221] o cualquier otro defecto o minusvalía (Sahagún, Historia II, 1829, 167-168; Anton, 18).[222]

Poco antes del parto se intensificaban más los cuidados de la comadrona, explica Sahagún; cuando comenzaban los dolores, le daba a la parturienta un baño llamado temascal[223] y le administraba la raíz molida de una hierba que tenía la virtud de empujar a la criatura hacia afuera. Si no paría, la hacía beber medio dedo de la cola de un animal llamado tlaquatzin (zarigüeya), con capacidad aún mayor de empujar que la raíz. Sin embargo, si no paría, creyendo que iba a morir la parturienta, todos comenzaban a llorar. La comadrona la levantaba

tomándola con ambas manos por la cabeza, la meneaba, la palmoteaba en la espalda, exhortándola a esforzarse y comportarse como “mujer varonil” (Historia II, 1829, 184-185; Garza Tarazana, 65-66). Si el bebé estaba puesto de lado o atravesado, la partera lo palpaba y lo enderezaba; pero si ella veía que estaba muerto dentro de su vientre, pues no se movía, le metía la mano “y con una navaja de piedra, cortaba el cuerpo de la criatura y sacábalo a pedazos”; si los padres de la paciente se oponían a que lo despedazara, la comadrona la encerraba en una habitación y dejaba que sola continuara el parto (II, 1829, 185-186).

Sahagún continúa explicando que en los partos sin complicaciones, a la hora de parir –a la cual llamaban “hora de la muerte”– nacía la criatura después del baño y los bebedizos que le suministraba la comadrona a la parturienta; entonces “la partera daba unas voces a manera de los que pelean en la guerra; esto significaba [...] que la paciente había vencido varonilmente, y que había cautivado un niño”. Este constante paralelismo entre parto / guerra, parturienta / guerrero y recién nacido / cautivo, persiste en otros discursos, como el que le hace la comadrona a la recién parida, en el cual la adoctrina de la siguiente manera:

hija mía muy amada, muger valiente y esforzada, habeislo hecho como águila y como tigre: esforzadamente habéis usado en vuestra batalla de la rodela, e imitado a vuestra madre Cioacoatl y Quilaztli, por lo cual nuestro señor os ha puesto en los estrados y sillas de los valientes soldados (Sahagún, Historia II, 1829, 199-200).

Además, es interesante observar que la relación entre parturienta y guerrero no se aplica solo a ese momento, ya que la mujer que lograra ser diestra en su oficio, “como el soldado en el ejercicio de la guerra”, era estimada “como si estuviera en los estrados de los que por sus hazañas en la guerra merecieron honra”, y entonces la parturienta podría presumir de la rodela “como los buenos soldados” (Sahagún, II, 1829, 124).

A continuación sigue una serie de ceremonias relacionadas con el nacimiento de la criatura, las cuales interpreta Kellogg como la culminación de una serie de ritos y festejos que según ella, pueden dividirse en tres complejos ritos; estos podrían considerarse como la conexión del niño tenochca a progresivos ritos.

El primer ritual tenía lugar inmediatamente después del parto y consistía en una

ceremonia privada que realizaba la partera. Sahagún recogió el largo discurso de bienvenida que ella le daba al recién nacido para cortarle el cordón umbilical (Sahagún, Historia II, 1829, 191-192). Este discurso lo pronunciaba la comadrona con variantes, según iba dirigido a hembrita o a varoncito; enterraba la placenta en un rincón de la casa y el ombligo lo ponía a secar. Si el recién nacido era un varón, el ombligo lo entregaba a un soldado valiente para que lo llevara a enterrar a un campo de batalla; esto se hacía con otro discurso que ponía en relieve el hecho de que la casa donde había nacido era solo una “posada”, pues estaba destinado al “campo donde se hacen las guerras” (II, 1829, 193-194). Si era una niña la recién nacida, la partera le decía entre otras cosas:

habéis de estar dentro de la casa, como el corazón dentro del cuerpo; no habéis de andar fuera de ella; [...] habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar [...]; en este lugar os entierra nuestro señor: aquí habéis de trabajar, y vuestro oficio ha de ser traer agua, y moler el maíz en el metate (II, 1829, 196-197; Kellogg, 89).

La partera le advertía a la niña en su discurso que conforme creciera debería aprender a preparar la comida y bebida, a hilar y tejer. Dicho eso, la partera enterraba junto al hogar el ombligo de la pequeña (Sahagún, II, 1829, 196-197). Kellogg interpreta los lugares de los entierros del ombligo como espacios simbólicos de donde los niños de ambos sexos habrán de realizar sus primeras respectivas actividades: el campo de batalla y el hogar (89). Al cortar el ombligo de la pequeña, encomendándola a la diosa de los nacimientos, la partera hacía una oración que decía así:

tú, que eres madre de todos, que te llamas Yoaltíctli,[224] que tienes regazo para recibir a todos: ya ha venido a este mundo esta niña, que fue criada en lo alto, donde residen los dioses soberanos, sobre los nueve cielos; ha venido, porque la envió nuestra madre y nuestro padre, el gran señor y la gran señora, a este mundo para que padezca fatigas y trabajos, y en tus manos se encomienda y se pone, porque tú la has de criar, porque tienes regazo, [...] y la ha enviado nuestra madre y nuestro padre (Sahagún, II, 1829, 198; Garza Tarazona, 59).

Seguían los segundos ritos, explica Kellogg, los cuales incluían darles el baño y el nombre a las criaturas (89); Sahagún lo explica diciendo que mientras rezaba a la diosa Chalchiuhtlicue (dama de la falda de jade),[225] la comadrona lavaba a los recién nacidos (varones o hembras) e iba soplando dentro del agua, para purificarlos “de la suciedad que ha[bían] sacado de sus padres” y traían consigo “desde antes del principio del mundo”. En algunas regiones de Mesoamérica esta ceremonia se efectuaba al nacer la criatura, y en otras, a los cuatro u ocho días (Sahagún II, 1829, 218; Garza Tarazana, 60). En algunas comunidades zambullían a las criaturas en fuentes, ríos o tinajas el día en que nacían para “les endurecer el cuero y la carne, o quizás para lavarles la sangre, hedor y suciedad”, que sacaban del vientre de la madre (Gómara, 440).

Sahagún cuenta que si el recién nacido era un varoncito, después de pedir un lebrillo con agua, la partera, de cara al occidente, tomaba al niño con ambas manos y le decía: “¡oh águila!, ¡oh tigre!, ¡oh valiente hombre nieto mío! [...], júntate con tu madre la diosa del agua que se llama Chalchiviltlycue” y agregaba que esa agua había de limpiar su corazón (Sahagún II, 1829, 218-219). Una vez practicada una serie de ritos y discursos, la partera le presentaba “una rodelita y un arquito, y sus saetas pequeñas en número de cuatro, una de las cuales miraba al oriente, otra al occidente, otra al mediodía, y la otra al norte o septentrión” (Codex Tro-Cortesiano citado por Anton, 18; Sahagún, Historia II, 1829, 217; Zorita, 97-98; Garza Tarazana, 60).[226] Gómara también informa que tan pronto bañaban al recién nacido, si era un varoncito, le ponían una saeta en la mano derecha, y si hembra, un huso o una lanzadera, con lo que denotaban que “se habían de valer, él por las armas y ella por la rueca” (437-438), o sea, guerra y oficios domésticos y labores manuales.

Terminado el baño, en seguida la partera le daba a la recién nacida a beber una gota de agua, le mojaba el pecho, el cuello y la cabeza y finalmente la sumergía en el líquido, la secaba y la envolvía bien[227] (Sahagún, II, 1829, 198-199; II, 2000, 622; Clavijero, 194; Anton, 18; Garza Tarazona, 60).[228] Siguiendo con las ceremonias del llamado “bautizo”, celebradas en Anahuac, se sabe que se festejaban con un convite a parientes, amigos y “los niños de todo el barrio. Bautizábanle a la salida del sol en casa de su padre: hacía esta operación la partera diciendo muchas oraciones, y haciendo muchas ceremonias sobre la criatura” (Sahagún, Historia II, 1829, 222-223). Las fiestas para las recién nacidas relacionadas con esta ceremonia se extendían hasta el momento en que la pequeña era colocada en la cuna por la partera; esta entonces le decía a la cuna: “¡oh madre suya!, recibe a esta niña que te entregamos” (Sahagún, Historia

II, 1829, 222-223). Muñoz Camargo aclara que todo ese ceremonial y festejo duraba “más de cuarenta o cincuenta días, hasta que la parida se levantaba, y lo mismo hacían con las hijas hembras, aunque con más solemnidad se celebraba el nacimiento de los hijos” (Muñoz Camargo, 149).

Mendieta explica que los españoles llegaron a comparar estas abluciones con el bautismo (Mendieta, I, 117). Además, el concepto de pecado original llevó a los cronistas a suponer que los aztecas tenían algunas nociones cristianas (Anton, 18-19).

Al final de ese rito, “ponen nombre al niño de alguno de sus antepasados” (Sahagún, II, 1829, 220).[229] Motolinía menciona que recibían el nombre al séptimo día de haber nacido y explica que cuando los presentaban en el templo, recibían un segundo nombre de alguna deidad; se les adjudicaba un tercer nombre, sin dejar los otros, a los hijos de señores, siendo niños, jóvenes u hombres, el cual era un “nombre de dignidad o de oficio [...] o después de muerto el padre, heredaba[n] el mayorazgo y el nombre de la dignidad que el padre había tenido” (Motolinía, 30). Continúa Durán exponiendo que si era noble, le daban “nombre exquisito, ejemplo: ‘Motecuhzoma’, que quiere decir ‘señor enojado’. [...] Si era macehual y de baja condición, poníanle el nombre del día en que había nacido” (Durán, Historia, I, 252; Motolinía, 30). Obsérvese cómo hasta en la onomástica el sistema social hacía diferencias. Además del nombre del día, se les daba el de algún pariente, deidad u objetos animados e inanimados del mundo natural (Códice Florentino, citado por Kellogg, 90).[230] Se sabe también, según Garza Tarazona, que ese nombre podía “ser cambiado o aumentado por alguna hazaña que realizara en su vida, como la conquista que la señora 6 Mono [Quechquemtl[231] de Serpiente] hizo y le valió que su sobrenombre de Serpiente cambiara a Quechquemtl de Guerra” (Garza Tarazona, 62). Alva Ixtlilxóchitl cuenta que Nezahualcoyotl tuvo tres nombres y

cada uno [con] significación de su valor. El primero, Nezahualcoyotl, que quiere decir Lobo ayunado, porque fue muy deseado de sus vasallos con las grandes persecuciones y trabajos que habían tenido después de la muerte de su abuelo Techotlalatzin. El segundo, [...] Brazo de León, porque con su valor y brazo sujetó y recobró casi toda la tierra que había muchos años estaba rebelada con las tiranías de los Reyes de Azcaputzalco” (309-313).

Para justificar ese segundo nombre, el cronista dedica varias páginas a detallar las peripecias vividas por Nezahualcoyotl con el fin de recuperar el poder que le había arrebatado el tirano a su estirpe acalhúa y no da el tercer nombre del soberano, por lo que el lector ajeno al sistema nahua se pregunta si el título honorario de Chichimecatl Tecuhtli fue su tercer nombre.

Acabadas esas ceremonias, según Sahagún, los chiquillos del barrio entraban en la casa y robaban la comida que les tenían preparada, la cual se llamaba “ombligo del niño” y salían con ella huyendo (II, 1829, 221), en señal de júbilo y celebración por el nacimiento del niño. Era obligación de los padres anunciar el nacimiento de la criatura a todos sus parientes y amigos, porque ser excluido era una gran afrenta (Muñoz Camargo, 149; Garza Tarazana, 64).

Una vez habían recibido sus nombres, celebraban las terceras ceremonias relacionadas con el nacimiento, tal como las clasifica Kellogg; estas eran las más públicas, porque participaban en ellas los sacerdotes y oficiales del telpochcalli o del calmecac y parte de ellas se celebraba en esas instituciones (Kellogg, 91). Este ritual se centraba en la dedicación de un crío al telpochcalli o al calmecac y tenía lugar a partir de los veinte días del nacimiento (Códice Mendoza, citado por Kellogg, 91).

Kellogg considera que la sucesión de esos ritos celebrados a raíz del nacimiento indican que a partir de ese momento el género era reconocido como crucial para la identidad y las futuras experiencias de los individuos. Esos ritos asimismo sugieren, según la autora, la naturaleza paralela de los roles masculino y femenino a finales de la época prehispánica. A su vez el género provee una base simbólica que estructura las instituciones, ceremonias y el liderazgo dentro de las estructuras sociales (Kellogg, 91).

Los aztecas celebraban una fiesta de “purificación de las mujeres paridas y como circuncisión de niños”, relata Durán. Para ese festejo las paridas reunían toda clase de ofrendas, como mantas, camisas de mujeres, bragueros, etc. Una india llevaba al niño a cuestas mientras un indio acarreaba el hachero de tea encendido para iluminarles el camino a las paridas, pues estas debían recorrer todos los santuarios de la ciudad y dejar en ellos una ofrenda; “de este modo andaban todas las paridas toda la ciudad tan llena de hacheros y lumbradas que era cosa de ver”. Al llegar al gran templo, entregaban la ofrenda principal al sacerdote, el cual, después de ciertas ceremonias y discursos, dejaba a la mujer limpia del parto (Historia, I, 251-252).[232]

Fray Bartolomé dejó constancia de que entre los totonacas, por ley, “en pariendo la mujer, a los veinte y ocho días, o veinte y nueve, [siendo la criatura] varón o hembra, los llevaban al templo, y el sacerdote summo y el segundo tomaban la criatura y tendíanla encima de una piedra, y tomando el capullito del miembro secreto [del varoncito], se lo cortaban cercén con cierto cuchillo de pedernal” (Las Casas, IV, 143; Durán I, 151-152), a manera de circuncisión; lo que cortaban lo quemaban hasta hacerlo ceniza. Lo más interesante y diferente en cuanto a ritos sexuales, ocurría con las niñas recién nacidas. A estas, dichos sacerdotes, “con sus propios dedos [...] las corrompían, mandando a las madres que habiendo las niñas seis años renovasen con sus manos o dedos dellas el mismo corrompimiento que ellos habían comenzado” (Las Casas, IV, 143).

Al saber que alguna mujer había parido, según Sahagún, las amigas, vecinas y parientas, la visitaban para ver al recién nacido. “Antes que entrasen en aquella casa, restregábanse las rodillas con ceniza, y también frotaban las rodillas [y todas las coyunturas del cuerpo] a sus niños que llevaban consigo”; decían que “con esto entonaban las coyunturas para que no se aflojasen”; y si no lo hacían, afirmaban que “aquellas criaturas, quedarían mancas de las coyunturas, y que todas ellas les crugirían cuando las moviesen” (Historia I, 1829, 330-331; II, 21). Toda la parentela y amistades traían a la recién nacida toda clase de obsequios, desde ropas, aves, joyas, etc. (Muñoz Camargo, 149).

Gómara comenta que era costumbre generalizada no dar de mamar a los recién nacidos durante el día que nacían “porque con hambre tomasen después la teta de mejor gana y apetito” (438). Clavijero explica también que “los niños mexicanos se criaban todos a los pechos de sus propias madres, y era esto tan general que ni las reinas se dispensaban por su grandeza de criar ellas mismas a sus hijos”. Ni por enfermedad ni por otra causa la madre dejaba al bebé en manos de una nodriza hasta no haber examinado la calidad y fluidez de la leche en la uña del pulgar (Clavijero, 201; Zorita, Los señores, 63). Por su parte, Gómara sigue contando que, además, las mujeres evitaban quedar embarazadas mientras estaban criando. Después de paridas, en Pánuco las mujeres no dormían con sus maridos durante dos años; esto daba motivo para que ellos tuvieran muchas mujeres. Las viudas recién paridas no se casaban hasta que su pequeño quedase destetado, so pena de castigo si no lo cumplían (Gómara, 438; Zorita, Los señores, 63).

Las madres les daban de mamar a los niños durante cuatro, o hasta doce años, dependiendo de la región (Gómara, 438; Mendieta, 74). Según Gómara, ellas se

echaban a los bebés “sobre las espaldas, con una mantilla que les toma[ba] todo el cuerpo [...] y les da[ba]n la teta por el hombro”. Esto lo podían hacer porque en general tenían y presumían de lucir grandes y largos pechos (Gómara, 438). Al respecto, la fijación por los senos por parte del cronista López de Gómara, es posible que lo conduzca inconscientemente a exagerar esa parte anatómica, lo cual contrasta con la representación arquetípica de la maternidad con el niño en brazos en el mundo occidental. El contraste es obvio; la indígena es captada de manera grotesca a causa de la desproporción de su cuerpo. No obstante, podríamos agregar que tal costumbre (dar de mamar cargando al niño en la espalda) se justifica por las largas y pesadas jornadas de trabajo que debían cumplir las mujeres.

Clavijero, quien basa su opinión en los códices explica que “desde la infancia los acostumbraban a sufrir el hambre, el calor y el frío (201-202). Mendieta también dice que a los chicos les daban “poco de comer, y mucho trabajo y ocupación de día y de noche, y estaban en el templo hasta que se casaban, o eran llevados a las guerras, si eran mancebos de buenas fuerzas” (Mendieta, 74), tal vez para adaptar sus cuerpos a un régimen disciplinario impuesto por el sistema imperial.

Según Gómara, era costumbre que en la comunidad michoacana saludaran al recién nacido diciéndole: “¡Oh criatura! ¡Ah chiquito! Venido eres al mundo a padecer; sufre, padesce y calla”. Enseguida le ponían “un poco de cal viva en las rodillas, como quien dice: ‘Vivo eres, pero morir tienes, o por muchos trabajos has de ser tornado polvo como esta cal, que piedra era’. Regocijan aquel día con bailes y cantares y colación” (Gómara, 437-438; Motolinía, 30). Para Cirlot, “la piedra rota en muchos fragmentos [simboliza] el desmembramiento, la disgregación psíquica, la enfermedad, la muerte y la derrota” (362), y la cal connotaría el peso y el trabajo oneroso que le correspondería vivir al recién nacido. En la anterior oración azteca por el nacimiento, la piedra se transforma en polvo, de manera que ésta contiene en potencia el polvo, así como la vida lleva en potencia la muerte. La cal viva, puesta en el cuerpo, y también con reminiscencias judeo-cristianas, forma parte de un rito que evoca la permanencia del dolor a lo largo de la vida, haciendo que vida y muerte sean realidades inseparables.

Esa referencia a la cal hecha piedra, nos lleva a considerar la metáfora que aplicaban, tanto al feto, como al recién nacido, en los diversos discursos de la partera, parientes y amigos. Por ejemplo, cuando era anunciado que la joven esposa estaba preñada, explica Sahagún, un anciano de la familia del marido,

decía: “N., mosa y recién casada, ha puesto dentro de ella una piedra preciosa, y una pluma rica, puesto que ya está preñada la mosuela” (Historia II, 1829, 161); en otro discurso, el orador afirma que la divinidad les ha dado muestras de que les “quiere dar una piedra preciosa y una pluma rica: esto es, la criatura que nuestro señor ha comenzado a poner en el vientre de la mozuela recién casada” (II, 1829, 163-164); el niño recién nacido es “como una piedra preciosa y pluma rica que ha brotado en nuestra presencia” (II, 202); y más adelante, en términos aún más poéticos, una oradora concibe a dicha criatura como “un manojito de plumas ricas que se llama quetzalli, de perfecta hechura y color” (II, 202).[233] El quetzal se llamaba quetzalli en náhuatl y Kuk en maya quiché. Este pájaro vive en los nubosos bosques tropicales de Mesoamérica. Se caracteriza por su plumaje azul-verdoso iridiscente y la larga cola de los machos que algunas veces alcanza el largo de una yarda; esto hizo que fuera el ave más preciada en toda esa geografía, tanto, que se utilizaba en rituales sagrados. Es famoso el tocado que se dice haber sido de Moctezuma II Xocoyotzin, pues está hecho de quinientas plumas de quetzal. A los cazadores se les prohibía matarlos, por lo que los atrapaban con cerbatanas, les arrancaban las plumas de la cola y los dejaban ir. En la poesía nahua la pluma de quetzal se menciona metafóricamente a menudo (Miller y Taube, *The Gods and Symbols*, 40-41) considerándola el ave más bella de Mesoamérica.

Por todo lo anterior, los opuestos binarios, piedra preciosa / cal-piedra-polvo, remiten a la oposición de vida /muerte; la pluma rica, bien podría asociarse con la peligrosa levedad de la vida; también, acompañando a la piedra con sus múltiples referencias al feto y al recién nacido, y siguiendo el simbolismo de la pluma como parte integral de las aves (Cirlot, 91, 350), connotan continuamente, en poéticas metáforas, que toda criatura está constituida de materia/cuerpo y espíritu. Además, la comparación con el quetzal no es gratuita en el imaginario mesoamericano, pues esta ave representa “la transitoriedad de la vida en la tierra” (Miller y Taube, *The Gods and Symbols*, 141).

Sahagún cuenta que dondequiera que fueran los teuchichimecas, llevaban consigo a su mujer

y cuando ella estaba preñada, el marido le daba calores con fuego por las espaldas, y le echaba agua, diciendo que le servía aquello por baño: y después que ella había parido, dábale el marido dos ó tres cozes en las espaldas, porque acabase de salir la sangre. Hecho esto tomaban la criatura, y metíanla en un huacalejo, y echábala luego acuestas la muger, y caminaban hasta donde les

anochecía, y allí dormían, y lo mismo hacían cada día hasta que llegaban [... al término de] su viaje (Historia III, 1829, 119).

Si nacía una niña, cuando esta cumplía “cuatro o cinco años, la daban luego a otro muchacho de su edad, el cual la recibía y andaba con ella”; por el contrario, si era varón, al cumplir un año, le ponían en las manos arco y flecha para que aprendiera a tirar; “y no le enseñaban ningún juego sino solamente este” (Historia III, 1829, 119-120). “En llegando a los cinco años [... a los nobles aztecas] los entregaban a los sacerdotes para que los educasen en los seminarios”, pero si se criaban en casa de sus padres, estos les inculcaban los fundamentos de su fe y los llevaban a menudo a los templos para aficionarlos a las prácticas religiosas (Clavijero, 201-202).

El “bautizo” de las niñas se efectuaba igual que el de los varoncitos, revela Sahagún. Cuando la partera lavaba a la criatura, iba diciendo en voz muy baja una oración, “a las manos porque no hurt[ase], y al cuerpo, e ingles, porque no [...fuese] carnal, y así de las demás partes” (Historia II, 1829, 222; Garza Tarazona, 60). En seguida la iniciaban en los quehaceres femeninos mostrándole lana y lo necesario para “tejer e hilar, como huso, rueca, lanzadera, su petaquilla y vaso para hilar [...]; también su vipilejo y sus enaguas pequeñas” (II, 1829, 218). Motolinía expone que después del baño, le entregan a la niña una escoba pequeña, “un huso y un palo de tejer, en señal de que había de ser hacendosa y casera, buena hilandera y mejor tejedora” (Motolinía, 30; Garza Tarazona, 62). Garza Tarazona agrega que esa ceremonia se sigue celebrando hoy en día en algunas comunidades mexicanas (62). Es interesante observar que en la simbología universal, tejer representa “la creación y la vida, sobre todo ésta en sus aspectos de conservación y multiplicación o crecimiento”, explica Cirlot. Este sentido, sigue el autor, era conocido y aplicado con fines mágicos y religiosos en Egipto y en las culturas precolombinas del Perú (426). La expresión “trama de la vida” expresa con elocuencia el simbolismo del tejido. Este no solo se liga e incrementa al mezclar dos elementos: trama y urdimbre, pasivo y activo; también el acto de tejer es equivalente a crear; sin embargo, para cierta intuición mística de los fenómenos, el mundo dado aparece como un telón que oculta la visión de lo verdadero y profundo (Cirlot, 428-429). Eliade dice que tejer es crear algo utilizando sustancia propia como lo hace la araña cuando teje su telaraña. Mediante la actividad de tejer, la mujer medita y va forjando, proyectando su propio destino (Eliade, Patterns, 125; Serrano y Pascual,

“Tejido”, 287-288).

Todo ese complejo ritual desde la concepción hasta el nacimiento, conjetura Susan Kellogg, es índice de que el género era crucial para identificar a los individuos y para sus futuras experiencias vitales. El género proveía una base simbólica a la estructuración de instituciones, ceremonias y liderazgo. Ya vimos antes, en la sección dedicada a las divinidades femeninas, que las mujeres y los hombres ejercían paralelos o complementarios papeles: ambos tenían puestos administrativos en las cuicacalli, o casas del canto, en los Tlaxilacalli, o recogimientos, y en los tianquiztli, o mercados. Ese paralelismo también se puede apreciar en los dominios de la religión, donde los templos tenían sacerdotisas y sacerdotes, y los tenochcas veneraban deidades femeninas y masculinas. No obstante, en las áreas de política, economía y religión los hombres tenían las posiciones más elevadas y en la vida diaria, las responsabilidades y ceremonias fueron estructuradas de modo que las mujeres tenían un limitado acceso a puestos de autoridad (Kellogg, 91-92). Además, conviene considerar que Anton presenta un enorme contraste entre el trato afectuoso que los nahuas daban a los varoncitos, y el indiferente que daban a las niñas (18). Sahagún, en cambio, muestra una muy tierna relación entre las madres y sus hijas: en el pasaje de los consejos a la doncella en edad de merecer, la primera llama a la segunda, por ejemplo, “hija mía muy amada, muy querida palomita”; más adelante, en medio de un largo discurso, le dice: “hija muy tiernamente amada y palomita mía...” (Sahagún, II, 1829, 126 y 130, respectivamente).[234]

Los cronistas compararon las abluciones y los ritos del nacimiento y del nombre con el bautismo cristiano, según explicamos arriba. Parece que los indígenas siguieron celebrando este festín en tiempos de Sahagún, durante el siglo xvi (I, 1829, 81).[235] Del mismo modo, la interpretación de la condena al dolor y al sufrimiento, que está en el Génesis como castigo al primer pecado humano, mediatiza el imaginario de los nativos que confeccionaron algunos códices durante las primeras etapas de la conquista.

4.6. Educación

Garza Tarazona recoge de las Relaciones geográficas del siglo xvi el dato de que haciendo una comparación con España, en el Nuevo Mundo “se prefiere a las niñas, teniéndose por más rico y dichoso el padre que tiene hijas que el padre que tiene hijos” (Garza Tarazona, 71); comenta la autora que esta preferencia estaba basada en el hecho de que el linaje se transmitía por la línea femenina. Además, las mujeres podían heredar el cacicazgo (Garza Tarazona, 71). Hay que agregar que ellas representaban con su trabajo, como vimos antes, un copioso aporte a la economía de las comunidades, con lo que se pagaban los altos tributos impuestos por los gobernantes, mientras los hombres cumplían con sus deberes bélicos.

Clavijero analiza las pinturas 49 hasta la 56 del Códice Mendoza en las que él rastrea “el sistema de educación que daban a sus hijos los mexicanos y el sumo cuidado con que velaban sobre sus acciones”. Después de captar los deberes de los varoncitos de cinco años, la pintura 50 alude a “una niña de la misma edad que comienza a hilar”. En la 51, relacionada con castigos a los indóciles, figuran un niño de nueve años, el cual es pinchado por todo el cuerpo por su padre, además de “una niña de la misma edad a quien también punza su madre, pero no más de las manos; un niño y una niña de diez años a quienes azotan sus padres con una vara porque no quieren ocuparse en lo que se les ordena”. Otros castigos a los once años –según la pintura 52– consistían en darle en las narices el humo del chile o atarlo para “dejarlo tendido un día entero en un lugar inmundo”; a una pequeña de esa edad, la “obliga su madre a barrer de noche toda la casa y parte de la calle” (Clavijero, 202; Garza Tarazona, 74); Garza Tarazona comenta que la alusión de barrer de noche se debe a que para los indígenas era una mala costumbre dormir mucho; tanto, que la madre le aconseja a la hija: “mira que no seas dormidora, despierta y levántate a la media noche... que de noche te levantes y veles, [...] toma de presto la escoba para barrer, barre con diligencia, no te estés perezosa en la cama” (Garza Tarazona, 75-76).

Continúa Clavijero explicando que según el Códice Mendoza, a una muchacha de trece años, su progenitora la compele a moler maíz, confeccionar tortillas, atoles, tamales, y todos los guisados y bebidas que solían consumir; y a una doncella de catorce años la “emplea su madre en tejer”; tejer y cocinar se les enseñaba a todas las mujeres de todos los estratos sociales (Clavijero, 202; Garza Tarazona, 76). En lo que respecta a las comidas, Garza Tarazona recogió del Códice Mendocino el dato de que “los niños y las niñas no podían comer más de media tortilla a los tres años, a los cinco, una, de los seis a los 12 una y media y de los 13 a 14, dos tortillas” (73).

Es obvio que cuando hablan de los pueblos nahuas los cronistas, se refieren a un antes de la Conquista y a un ahora relacionado con la Colonia en ciernes. Muñoz Camargo cuenta, por ejemplo, que los toltecas y tlaxcaltecas criaban a sus hijos con muy buenas costumbres y les inculcaban la doctrina, como vimos antes. Eran entonces muy educados y respetuosos los menores de los mayores y viceversa y eran buenos oradores (Muñoz Camargo, 142); “y había entre ellos personas hábiles y de gran memoria”. Sin embargo, “agora con la libertad” bajo el gobierno de los españoles, según Muñoz Camargo, esos nativos se caracterizaron solo por defectos, entre los que menciona que los hombres eran muy celosos de sus mujeres, y estas, de ellos; asimismo, el cronista los califica de pusilánimes, crueles, simples, carentes “de razón y de honra”, borrachos, “grandes mentirosos y tramposos” (Muñoz Camargo, 142-143). También Sahagún reconoce que hubo un cambio radical a la llegada de los españoles, quienes “derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a las maneras de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas”; solo les reconoce el mérito de haberlos convertido al cristianismo y sacado de la idolatría (Sahagún, Historia, II, 2000, 922).

Por su parte, Zorita dice que “las hijas de los señores eran criadas con mucha disciplina y honestidad, y con gran solicitud y cuidado de sus madres y amas y de sus hermanos mayores”. Las disciplinaban “en el hablar y el andar, y en la vista y recogimiento” y no las dejaban andar ociosas; el cronista agrega, además, que muchas doncellas nunca salían de su casa hasta que se casaban. No obstante, a veces algunas iban al templo “por haberlas sus madres prometido en el parto o en alguna enfermedad”, pero iban acompañadas de unas viejas, y cumpliendo con la obligación de no alzar los ojos del suelo, y si los alzaban o miraban para atrás, “las castigaban cruelmente”. En el templo solo decían sus oraciones y no se les permitía hablar; cuando comían, también habían de permanecer en total silencio; además, ellas no salían a pasearse por la huerta o vergel sin guardas, y si daban un solo paso fuera de la casa sin permiso, “las castigaban ásperamente y más si eran de diez o doce años (Zorita, Los señores, 64-65; Mendieta, 74).

Dicho recatado comportamiento contrasta con el que practicaban en la región andina las doncellas en “sus casas e monasterios de mujeres dedicadas al sol”, pues según Fernández de Oviedo, pese a que debían guardar castidad, “las que dellas remanecían preñadas, decían que el sol las había empañado” (V, 102).

Hay que agregar que a esas doncellas nahuas les enseñaban a hablar y honrar a

las ancianas y a los mayores “y si topándolas por casa no les saludaban y se les humillaban, quejábanse a sus madres o amas, y eran castigadas. En cualquiera cosa que se mostraban perezosas o malcriadas, el castigo era pasarles por las orejas unas púas como alfileres gordos, porque advirtiesen a toda virtud” (Mendieta, 74). A partir de los cinco años no les permitían andar ociosas “y a la que se levantaba de la labor fuera de tiempo, atábanle los pies, porque asentase y estuviese queda”. A la doncella que decía “atabal suena, ¿a do cantan?, o cosa semejante, la castigaban reciamente, y reñían y encarcelaban a las amas porque no las tenían bien criadas y enseñadas a callar” (Mendieta, 74), pues consideraban que la joven que dijera eso, “mostraba ser de liviano corazón y tener mal mortificados los sentidos”. Asimismo, tenía que lavarse “con mucha honestidad” de dos a tres veces al día, porque si no, la llamaban “sucía y perezosa” (Mendieta, 74).

En contraste con la sociedad incaica, la educación en la sociedad azteca era obligatoria para todos, nobles o plebeyos, y quizás uno de los privilegios que gozaban las mujeres. Cuando se estipularon leyes y reglamentos en el imperio, Durán agrega que también “ordenaron que hubiese en todos los barrios escuelas y recogimientos” (Durán, Historia II, 213); unos eran “de muchachos de a ocho y a nueve años, y otras, de mancebos ya de diez y de ocho y veinte años, adonde, los unos y los otros, tenían ayos, maestros y prelados que les enseñaban y ejercitaban en todo género de artes” (Durán, II, 213). En esas escuelas aprendían religión, penitencia, ayunos, disciplinas, sacrificios, buenas costumbres, trabajos corporales y, para los varones, prácticas castrenses, y astrología, pero sobre todo, lo importante era que no estuvieran ociosos. Con ese sentido de educación y disciplina impartían la enseñanza por medio de “grandes y hermosos libros de pinturas y caracteres de todas estas artes” (Durán, I, 191 y II, 213). En Tenochtitlán, Tezcoco y otras ciudades había hombres sabios llamados tlamatinime, quienes estudiaban el antiguo pensamiento religioso de los toltecas. Estas ideas fueron transformadas por Tlacaelel –sobrino y consejero del rey Itzcoatl– en una exaltación mística de la guerra y el culto a Huitzilopochtli (León Portilla, *The Broken Spears*, “Introduction”, xix-xxii).[236] Esto se hacía para el progreso de esa civilización, elevar la moral de los súbditos y entrenar ciudadanos útiles a la sociedad.

Además, Sahagún explica que había dos tipos de escuelas para chicos y chicas. Por un lado, estaba la pública, o Telpochcalli (Casa de la Juventud), era una especie de escuela primaria bajo la protección del Estado y de carácter obligatorio para chicos y chicas: “todos los padres, en general, tenían cuidado de

enviar a sus hijos a estas escuelas, o generales [...] y eran obligados a ello”. Por otro lado, la escuela privada o elitista, o Calmecac, “que es la casa de penitencia y lágrimas, donde se crían los señores nobles” para servir como ministros o Tlamacazques y en los puestos militares (Sahagún, Historia I, 1829, 274; II, 227 y Suma indiana, 87; Torquemada, 113; Las Casas, IV, 286-289; Anton, 21).[237] Según el Códice Mendoza, los jóvenes de ambos sexos, de doce a los quince años (otras fuentes mencionan una edad más temprana),[238] entraban a estas escuelas públicas, donde residían hasta que tuvieran edad para casarse.[239]

Resulta interesante reproducir la “exhortación de un padre a su hijo al dejarlo en la escuela superior (Calmécac)”:

están aquí tu padre y tu madre, por cuyo medio has venido al mundo. Y aunque de ambos has resultado, mucho más compete al padre darte la instrucción y abrirte los ojos, destaparte los oídos. [...] Eres tiernecito y te dedico al Calmécac, yo padre y yo madre te entrego. Aquí tendrás que barrer, que recoger lo barrido por amor a Quetzalcóatl (Garibay, La literatura, 128).

En efecto, el aprendizaje de los varones abarcaba esencialmente los deberes cívicos y el manejo de las armas. Los muchachos eran empleados en algunos oficios como limpiar los canales de irrigación y las calles (Anton, 21); Sahagún explica que además de recoger leña en los montes, hacían “barro, o edificios, labranza de tierra o zanjas o acequias” (I, 269). León-Portilla aclara que a los macehualtin no se les enseñaba a leer, escribir, astrología, ni ninguno de los legados culturales de los toltecas; a ellos los entrenaban solo en la agricultura y la guerra (The broken Spears, “Introduction”, xxiv). A la medianoche regresaban al Telpuchcali “y los que eran amancebados ibanse a dormir con sus amigas” (Sahagún, I, 1829, 268 y 270). En cambio, las doncellas eran cuidadas y guardadas con celo (Anton, 21). Díaz del Castillo cuenta que en el gran cu o templo de Tlatelolco había unos aposentos

a manera de monasterios, adonde estaban recogidas muchas hijas de vecinos mexicanos, como monjas, hasta que se casaban; y allí estaban dos bultos de ídolos de mujeres que eran abogadas de los casamientos de las mujeres, [... a los que ellas] sacrificaban y hacían fiestas por que les diesen buenos maridos (Díaz del Castillo, 163).

En otros cúes, había otros ídolos, los cuales eran “abogados de los casamientos de los hombres” (Díaz del Castillo, 163).

Cuando los padres de la niña decidían enviarla al Telpuchcali, relata Sahagún, hacían un banquete, en el cual la matrona que estaba a cargo de la escuela, recibía en brazos a la niña, en señal de que ya estaba integrada en la religión, aunque ella permanecía en su hogar. Con el fin de asegurar su virginidad, a las niñas se les hacía entrar al Calmecac entre los cuatro y seis años de edad aproximadamente; más adelante, ellas podían decidir si querían quedarse al servicio de los templos o salir para casarse (Sahagún, Historia I, 1829, 23); ya “grandecilla[s], había[n] de aprender a cantar y danzar” al servicio de Tezcatlipuca (II, 1829, 224).

Durán informa que en todas las ciudades había junto a los templos “unas casas grandes [llamadas cuicacalli o casa de canto], donde residían maestros que enseñaban a bailar y cantar” tanto a mozos como a mozas. Si faltaban a esas clases, los castigaban porque ofendían con su ausencia al dios de los bailes, el cual se veneraba en algunas provincias. Para seleccionar y recoger a esos muchachos, había ancianos elegidos, llamados teanques, que significa “hombres que andan a traer mozos”. En cuanto a las mozas, las recogían unas “indias viejas, señaladas por todos los barrios, a las cuales llamaban cihuatepixque, que quiere decir ‘guarda mujeres’, o amas” (Durán, I, 188-189). Estos ancianos y ancianas supervisaban a los jóvenes y tenían el deber de regresarlos a sus respectivos colegios o a la casa de sus padres, cuidándose mucho de que “entre ellos no hubiese ninguna deshonestidad [...] porque si en alguno o alguna la sentían, los castigaban ásperamente”(Durán, I, 188-189).

En los bailes o areitos, relata Sahagún, de un lado iban los tenochcas y del otro lado, los tlatelolcas; estos, no bailaban, pues solo iban alumbrando la fiesta y vigilando “con diligencia si alguno hacía deshonestidad, mirando o tocando a alguna mujer. Y si alguno era visto hacer algo de esto, el día siguiente, o después de dos días le castigaban reciamente, atizoneándole, dándole de porrazos con tizones, tanto que le dejaban por muerto” (Sahagún, I, 2000, 216).

Una hora antes de que el sol se pusiera, comenzaban a tañer los instrumentos en medio del patio donde los mozos tomaban de la mano a las doncellas y “bailaban hasta buen rato de la noche, donde, después de haber cantado y bailado, con

mucho contento y regocijo”, se marchaban a sus respectivos lugares (Durán, I, 190). Durán preguntó a los informantes si había ocurrido entre ellos “algunos males” y la respuesta que recibió era que si alguno se hubiese aficionado a alguna de aquellas jóvenes fuera de su barrio, allí mismo le prometía “que llegado el tiempo de poderse casar, que se casaría con ella” (Durán, I, 190-191). [240] Esta era una forma de socializar, de mantener la disciplina y preparar a futuros cónyuges.

Si la niña entraba en el Calmecac, según Sahagún, permanecía “allí hasta que se casase sirviendo a Tezcatlipuca” (“Espejo humeante”), dios supremo que regía los destinos. Entonces las mujeres que servían en el monasterio, llevaban a la pequeña en presencia de Quetzalcoatl, ministro del templo, y le rogaban que la recibiera entre las “vírgenes que se llama[ban] Tlamacazqui”, las cuales llevaban los cabellos cortados de manera especial, hacían penitencia y servían en el templo. “Si la mosuela era grandecilla, sajabánla las costillas y el pecho en señal de que era religiosa, y si era aún pequeña, echábanle un sartal al cuello, que se llama[ba] yacualli”. Estas menores residían con sus padres hasta el momento en que tuvieran edad de entrar al que los españoles dieron en llamar “convento”; entretanto, llevaban ese collar en señal de que habían sido ofrecidas al dios (Durán, II, 224-225; Motolinía, 43). Llegado el momento de entrar al Calmecac, se efectuaban nuevos rituales y discursos dirigidos a la hija (Durán, II, 226-227); el de las muchachas, se centraba en el tejido y en realizar “preciosos bordados de mantos, con plumas” (Sahagún, I, 1829, 269; Motolinía, 43).

También Sahagún dejó consignado que los integrantes de la nobleza nahua ofrecían sus hijos al Calmecac; estos mancebos debían barrer y limpiar a las cuatro de la mañana, y conforme crecían, iban primero a recoger hojas de maguey, y los más grandecitos, leña. Como los maceguals, ellos trabajaban el barro, hacían zanjas o acequias, etcétera; pero a diferencia de esos, a la medianoche se levantaban y se bañaban para hacer oración. Mantenían los ayunos; hacían voto de castidad, comían con templanza, eran veraces, vivían devotamente y temían a su dios (Sahagún I, 1829, 275). Es obvio que la educación reforzaba la disciplina y el trabajo, imagen que contrasta con el estereotipo racista del “indio” vago y taimado que muestran algunos cronistas. Precisamente Sahagún explica que al comprobar la excelente educación que recibían en esas escuelas los nativos, como experimento se comenzaron a hacer conventos y recogimientos para las mujeres, con el fin de ver si con el tiempo guardarían castidad y serían buenas monjas y religiosas cristianas. Continúa el fraile diciendo que fueron instruidas en lo concerniente a la espiritualidad y

algunas de ellas aprendieron a leer y escribir; otras, muy bien instruidas, las hicieron preladadas de las otras, pero reconoce que se equivocaron, pues

como no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían y como demanda la condición de dubriosa sensualidad, y también comían mejor de lo que acostumbraban [...] porque ejercitábamos con ellas la blandura y piedad que entre nosotros se usa, comenzaron a tener bríos sensuales y a entender en cosas de lascivia. [...] ahora vemos indicios que este negocio se pueda efectuar (Sahagún, 1829, III, 161-162).

De nuevo observamos situaciones de un “antes” indígena y un “ahora” colonial, en el que se observa cómo hubo un deterioro de las costumbres bajo la influencia hispano-cristiana. Sin embargo, contrariamente a lo que expuso Sahagún, Motolinía dedica el capítulo 15 de su libro a las niñas indígenas, “las cuales, a lo menos las hijas de los señores, se recogieron en muchas provincias de [...] Nueva España, y se pusieron so la disciplina y corrección de mujeres devotas españolas que para el efecto de tan santa obra envió la emperatriz, con mandamiento y provisiones para que se les hiciesen casas adonde las recogiesen y enseñasen” (Motolinía, 182). A estas niñas se les enseñaba para ser casadas, por lo que la obra y doctrina duraba diez años; al cabo de ese tiempo, muchas de ellas, acompañadas de sus maestras o de alguna nativa vieja cristianizada y devota, “salían a enseñar, así en los patios de las iglesias, como en las casas de las señoras y convertían a muchas a se bautizar y a ser devotas cristianas y limosneras, y siempre han ayudado mucho a la doctrina cristiana” (Motolinía, 183).

Clavijero reportó que a los reyes y señores principales los disciplinaban ayos. Antes de que siendo jóvenes “pudiesen entrar en la posesión de la corona o del señorío se les confería regularmente el gobierno de alguna ciudad o estado menor para que se ensayasen en el arte difícil de gobernar. Esto comenzó a practicarse desde los primeros reyes chichimecas” (Clavijero, 207). En Acolhuacán, el rey Nopaltzin dejó el gobierno de la ciudad de Tezcoco a Tlotzin, su primogénito. Cuiclahuac, penúltimo rey de México, “antes de ocupar el trono fue señor de Iztapalapa, y su hermano Moctezuma fue antes [...] señor de Ehecatepec” (Clavijero, 207). Sobre este sólido fundamento de la educación azteca, sigue explicando Clavijero, los mexicanos levantaron el sistema político de su reino: desde el comienzo con Acamapichtli, “establecieron que fuese la

corona electiva, para lo cual crearon después cuatro electores, en cuyo parecer se refundieron los sufragios de la nación (Clavijero, 207).

Sahagún suministró el dato de que en el Calmecac les enseñaban a niños y niñas “a hablar bien, y saludar y hacer reverencia”, además recitaban los versos de los “cantos divinos”, captados en los ideogramas de los códices. Por lo demás, los instruían en la “astrología indiana, y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años” (I, 1829, 76). Anton consigna, además, que aprendían lo relativo al país, a escribir e interpretar pictografía, oráculos, y reglas del calendario; asimismo agrega que “el curriculum incluía historia, tradiciones de las tribus y ritos religiosos y laicos” (Anton, 23).

A los mozos que iban a entrar en el Calmecac, explica Sahagún, los padres les aconsejaban templanza, abstinencia, ayunos y no apetecer “las cosas de la carne” (Sahagún, II, 1829, 226-228). A las doncellas que iban a integrarse al grupo de las “hermanas de penitencia” o vírgenes, los padres les decían: “hija mía muy amada, [...] ve aquí lo que has de guardar: nunca te has de acordar ni has de llegar a tu corazón, ni jamás has de revolver dentro de ti ninguna cosa carnal; ha de ser tu voluntad, deseo y corazón como una piedra preciosa, y como un zafiro muy fino” (Sahagún, II, 230-231).

Quetzalcoatl era patrón de la academia de los nobles, en la cual “entrenaban a los líderes guerreros, sacerdotes y jueces de la administración nahua-azteca” (Nicholson, 106). En cambio, el dios Tezcatlipoca presidía la escuela de los muchachos y muchachas plebeyos; Tezcatlipoca estimulaba las actividades sexuales, recibía las confesiones de los enamorados y era dueño y señor de las posesiones materiales de este mundo, que él dispensaba a su capricho –por lo cual, se convertía en amigo de los poderosos, tanto como de los esclavos (Nicholson, 106-109).[241] Cuando se manifestaba este dios “aparecía en forma hermosa de mancebo con el cabello cortado sobre las orejas a manera de coleta, [...] y muy galana y curiosamente vestido”; durante los rituales, sus seguidores se aderezaban y vestían de igual forma que él. Aunque permanecían en casa de sus padres, parientes o deudos tenían una casa en cada barrio donde se reunían al ocaso de cada día a tañer, cantar y bailar “asidos de las manos mozos y mozas hasta la medianoche”, por supuesto, en loor de su dios. Estos mancebos y doncellas tenían maestros que presidían sus reuniones y “los enseñaban muy religiosa y sabiamente” (Torquemada, Lib. IX, Cap. XXX, 114-115).

Las doncellas efectuaban su aprendizaje con una maestra llamada

Ichpochtlatoque. Entre las doncellas y mancebos imperaba una rigurosa ley que les prohibía intimar, de modo que “si pecaban cometiendo algún yerro, morían ambos por ello sin excusa ni redención”. Cuando los padres ofrendaban un hijo o una hija a Tezcatlipoca, el maestro tomaba en brazos al niño, y si era niña, la maestra la acogía. Levantando los ojos al cielo, suplicaban al dios que le protegiera y que le hiciera “de buena vida en el mundo”. Torquemada explica que estos maestros y maestras “poseían al niño o niña hasta que se casaban, ocupándolos en solo lo dicho a las horas acostumbradas” (Torquemada, Lib. IX, Cap. XXX, 114-115).

4.7. Vírgenes aztecas

Los padres ofrendaban al culto de Quetzalcoatl algunos niños y niñas desde la edad de seis años y menos aún (Las Casas, IV, 287). El sacerdote que recibía a una pequeña la presentaba a la divinidad haciendo la siguiente oración:

Señor y Dios invisible, cuya luz se esconde entre las sombras de los nueve apartamientos del cielo, causa de todas las cosas, defensor y amparador del universo; el padre y la madre de esta niña, que es la piedra preciosa que más estiman, y la antorcha resplandeciente que ha de alumbrar su casa, te la vienen a ofrecer con humildad de corazón, porque es tu hechura y efecto de tus manos, para que viva y sirva en este lugar sagrado y casa de penitencia. Suplícote, Señor Dios, la recibas en compañía de las otras, tus bien disciplinadas y penitentes vírgenes, y la favorezcas para que sea de buena vida (Sigüenza y Góngora, “Apéndice documental” en Ixtlilxóchitl, 274).

A partir de los ocho años, los parientes coronaban a la niña de flores y vestida galanamente, la conducían al templo, donde era recibida por el sumo sacerdote. A continuación adoraban a sus dioses, los incensaban y les sacrificaban un número determinado de codornices. En seguida, bajaban a la niña al lugar de recogimiento para advertirle, delante de otras doncellitas, que ese es un “lugar de espinas y dolores” en donde ha de hacer penitencia por los suyos, “que andan vagando por el mundo, distraídos y enmarañados en las cosas necesarias para la

vida, y por toda la república, necesitada de los favores del cielo”. La amonestaba diciéndole también que en ese encierro, había de olvidar su casa, a sus padres y los regalos de su niñez; asimismo le informaba lo siguiente, que hace pensar en la rigidez de los conventos cristianos:

no vienes a [...este encierro] para ser preferida a las que en él hallares, sino a sujetarte a la menor de todas. Con este presupuesto, determínese desde ahora tu corazón a sufrir con alegría la hambre de los ayunos, y a practicar los mandatos de esta venerable vieja, tu nueva madre, la cual te enseñará a desechar el sueño y la pereza, para que te levantes a adorar al Señor de la noche, y a barrer estos patios por donde suele pasar Dios invisible, sin que lo acompañe otro alguno sino el silencio. Y cuando llegares a la edad en que la sangre se enciende, mira hija muy preciosa, cómo cuidas de tu pureza, pues solo con que tengas deseo de pecar, ya habrás pecado, y por eso serás privada de tu buena fortuna, y castigada rigurosamente con que tus carnes se pudran (Sigüenza y Góngora, “Apéndice documental” en Ixtlilxóchitl, 275).

Dicho lo anterior, la despojaban de los ricos vestidos que había llevado al recogimiento y le cortaban el cabello, ceremonia con la que la joven quedaba constituida en una cihuatlamacazque o sacerdotisa. A partir de ese momento, la superiora, una especie de abadesa, disculpándose de no saber expresarse tan bien como lo hizo el sumo sacerdote, por ser ella mujer que “no tiene oficio de ejercitarse en meditar las palabras”, comienza otro discurso. Por ese medio le recordaba a la neófita que debía regocijarse porque con las otras doncellas podía cantar alabanzas a los dioses de día y de noche. Además, le advertía que debía mantenerse casta, penitente y “Purísima en cuerpo y alma, porque las vírgenes de corazón y cuerpo son en todos tiempos las más llegadas a Dios”. Por último le recordaba que su obligación era cuidar de “los braseros divinos, [...] barrer todos los grandes patios del convento y templo, hilar y matizar las vestiduras sagradas y guisar las comidas que se ponen en el altar para primicias del día”. Por último, le insistía en que “la obediencia representa[ba] la buena crianza y nobleza de los antiguos”, con lo que dejaría de ser “desvergonzada y liviana”, al tiempo que le recomendaba huir de la compañía de aquéllas en las que hubiera observado una “nota de infamia” (Sigüenza y Góngora, “Apéndice documental” en Ixtlilxóchitl, 275).

Según Torquemada,

Luego que nacían las ofrecían sus padres a los dioses. [...] Y siendo de cuarenta días, las llevaban los padres a los templos en brazos y poníanles en las manos un manojuelo de yerba, a manera de escoba, en señal y demostración de que habían de barrer en el templo en llegando a edad suficiente para ello (Torquemada, 118; Motolinía, 42).[242]

Además, la madre entregaba al ministro un incensario de barro con incienso o copal. A partir de entonces cada veinte días debía llevar al templo esa ofrenda, nos informa Torquemada, pero “cuando la niña tenía edad de andar, ella misma llevaba su ofrenda y alguna manta [...]. Y en llegando a edad que se requería para servir, iba al templo y quedábase en él en compañía de las otras que en él servían” (Lib. IX, Cap. XIV, 118). Durán explica que entraban “doncellas, de doce a trece años, a las cuales llamaban ‘las mozas de la penitencia’. Eran otras tantas como los varones, sin haber más ni menos”. El traje que vestían a diario, era “todo de blanco, sin labor, ni color ninguna” (Historia, I, 26); dicha simpleza de vestimenta y color eran para simbolizar su arraigo y votos al dios. Conviene aquí considerar que el blanco corresponde al centro espiritual, pues “simboliza la totalidad y la síntesis de lo distinto, de lo serial”, según Cirlot; se relaciona con “el estado celeste” y expresa una voluntad de acercamiento a ese estado; la nieve, por ejemplo, es una clase de “tierra transfigurada”. Lo curioso es que el color blanco simbólicamente no se asimila a la plata, sino al oro (Cirlot, 101-102).

Fray Bartolomé explica que los mancebos y doncellas mantenían una vida de penitencia dedicada de lleno a Quetzalcoatl. Los varones “vivían en congregación como los sacerdotes y colegiales, y las doncellas, en recogimiento, como las sacerdotisas”. Ambos llevaban una vida muy devota, honesta y sacrificada (IV, 287; Durán, Historia, I, 26); esta práctica, llamada tlamacazcáyotl (vida de penitencia), fue practicada por Quetzalcoatl, quien se la enseñó a sus discípulos. Tenían rituales muy estrictos como bañarse

a medianoche, sin faltar jamás a esta ceremonia; velaban hasta las dos de la mañana, orando y cantando a su dios cantos y alabanzas. Derramaban sangre de su cuerpo al punto de la medianoche, de diversas partes y miembros de donde se punzaban con las puntas del maguey (Las Casas, IV, 287; Durán, Historia, I, 26-27).

Estos mozos y mozas debían proceder de seis barrios que para esta finalidad, habían sido designados “y no podían ser de otros barrios”, según Durán. Servían en el templo durante un año, al cabo del cual salían y los señores de los seis barrios “tenían ya apercebidos a los que aquel año habían de entrar a comenzar su servicio del ídolo”. Vivían en pobreza y de limosna, pues no tenían “rentas, ni tierras, ni patrimonio”, pero nunca les faltaban alimentos, pues los recibían en abundancia como tributo a su dios, de modo que los excedentes se daban a los necesitados. Dos días antes de los festejos de la divinidad, las doncellas preparaban una masa especial con la que hacían una estatua que luego vestían los señores. Llegada la fecha de la fiesta, en andas, antes de amanecer, la sacaban “todas estas doncellas [llamadas ‘hermanas de Huitzilopochtli’], vestidas de blanco, con camisas y naguas nuevas” y con guirnaldas de maíz tostado y reventado (momochitl). En el patio las esperaban los mancebos “muy galanos” y recibían con gran reverencia la procesión y juntos desfilaban hasta el pie de las gradas del templo. Entonces el pueblo entero se humillaba “y tomando tierra del suelo, poníanla en la boca”. Con la misma masa de la que estaba modelado el ídolo, las mozas habían preparado por anticipado cuatrocientos huesos –que llamaban “los huesos de Huitzilopochtli y la carne”–[243] los cuales entregaban ellas a los mancebos para que los pusiesen a los pies de la imagen del dios que había sido colocada en lo alto del templo. Esto lo hacían “porque en ninguna manera se permitía entrar mujer ante el ídolo, ni administrar cosa ninguna ante él, ni aún subir a las gradas arriba”. Terminada esta ceremonia, comenzaban los cruentos sacrificios (Durán, Historia, I, 27-30, 147 y 275).

Detrás de los principales templos había una sala apartada para las doncellas vírgenes de vida devota. Estas hacían votos para servir de por vida en el templo; otras, por devoción prometían lo mismo, pero solo por un período corto de uno, dos, o tres años; “estos votos hacían por diversas causas, o porque estaban enfermas y por recibir salud de sus dioses, o porque les diesen buen marido, o hijos y otras cosas semejantes”. A estas vírgenes las llamaban cihuatlamacazque o cihuaquaquilli, que quiere decir “sacerdotisa”. Había también unas ancianas que querían morir allí llevando vida recogida. Estas ancianas eran una especie de “abadesas” o “prioras” de esos calpules, donde, además de guardas de doncellas, las “gobernaban, doctrinaban y corregían en sus negligencias”. Tan pronto entraban las jóvenes en dicho encierro, las trasquilaban y las hacían dormir en comunidad, vestidas por honestidad y para estar siempre listas a servir a los ídolos del templo. (Torquemada, Lib. IX, Cap. XIV, 118-119; Motolinía, 42-43).

Tengamos presente que los cronistas explicaban la realidad de los templos según sus esquemas de vida conventual; esto no es de extrañar, pues detrás de la estructurada religión azteca es válido pensar también en una organización capaz de hacer funcionar la maquinaria religiosa y la disciplina de sus comunidades religiosas.

Torquemada declara que la ocupación de las jóvenes consistía en “levantarse a las diez de la noche, a media noche y a la madrugada para ir [en fila] a poner incienso en los braseros”. Los sacerdotes también iban en fila por otro extremo del templo; así, en dos alas, hacían sus ofrendas con mucha devoción, con los ojos fijos en el suelo, atizaban los fuegos y quemaban incienso, realizando estas ceremonias sin hablarse sacerdotes y sacerdotisas y supervisados por sus respectivos maestros (Torquemada, Lib. IX, Cap. XIV, 119). Eliade explica que mantener el fuego encendido sin interrupción en las sociedades arcaicas, formaba parte de un rito de iniciación para las neófitas (Eliade, Myths, 216). Además, Eliade explica que el fuego y el calor “en el plano de la fisiología mística, indica el despertar de un poder mágico-religioso” (146). Aquí vale comentar que no es pura casualidad que la comida preparada por las jóvenes y destinada para los sacerdotes y sacerdotisas, era la carne de aves, pues según Eliade, el pájaro representa el alma, y por tanto, es una imagen que apunta a la vida espiritual. Con su vuelo, se evoca la ascensión mística propia de la experiencia religiosa que practicaban los chamanes, (Eliade, Myths, 105; Cirlot, 91),[244] y entre los aztecas, esta la practicaban los sacerdotes y sacerdotisas.

Quizás por eso, cada mañana las doncellas ofrendaban a los dioses el calor y vaho de la “comida caliente de pan y de ave guisada, o otras cosas”, la cual comían después los sacerdotes, según Torquemada (120). Ellas ayunaban “comiendo una vez al día y no antes del mediodía”, omitiendo la carne de sus refacciones. Por otro lado, a cargo de ellas estaba barrer todas las piezas de la planta baja del templo y cuando barrían, “siempre iban hacia atrás, por no volver a los dioses las espaldas” (Torquemada, 120). Durante los días festivos se regocijaban y bailaban, sobre todo cuando se agasajaba a Quetzalcoatl. “Después de que se desocupaban de los sacrificios y servicio del templo, [su tarea] era hilar y tejer mantas” y echar incienso en los braseros para los dioses. “Vivían muy honesta y religiosamente y en gran silencio, modestia y recogimiento, los ojos en tierra” (Torquemada, 120) y ayunaban todo el tiempo.

Bañábanse a medianoche, sin faltar jamás a esta ceremonia; velaban hasta las dos de la mañana, orando y cantando a su dios cantos y alabanzas. Derramaban

sangre de su cuerpo al punto de la medianoche, de diversas partes y miembros donde se punzaban con las puntas del maguey (Torquemada, II, Lib. IX, Cap. XXXI, 120).

Si alguna de ellas cometía pecado “en violación y quebrantamiento de la castidad, temía que sus carnes habrían de podrirse, por lo cual hacía grandes penitencias” para que los dioses encubrieran su falta y no fuese difamada; “pero si era sabido, o llegaba a ser público, no menos pena tenía que las vestales romanas” (II, Lib. IX, Cap. XXXI, 120), o sea, que la enterraban viva y a su pareja también (Acosta, 602).

Por lo arriba expuesto, es de observar que a menudo los cronistas comparan a estas vírgenes aztecas con las vestales romanas; en realidad, es muy interesante observar el paralelismo entre unas y otras: ambas tenían el deber de conservar el fuego sacro, se consagraban a sus dioses a muy corta edad, de seis a diez años, y cumplidos los treinta, quedaban en libertad de dejar el templo y de casarse, pero si rompían su voto de castidad, las enterraban vivas; entre las vestales, “trece sufrieron este castigo en el espacio de once siglos” (Luis Grégoire, Diccionario enciclopédico, 1098-1099).

Las prohibiciones para las doncellas nahuas no solo se destinaban con tanto rigor a los plebeyos o súbditos de caciques y señores, sino también a los propios hijos de la nobleza. Fray Bartolomé explica que las ancianas que guardaban a las doncellas en su retiro, para aleccionarlas sobre el fin que les esperaba si no cumplían con los preceptos y enseñanzas recibidos desde niñas, les contaban el trágico final que tuvieron dos hijas del rey Nezahualpilli de Tezcoco: un mancebo, hijo de un señor principal saltó el muro donde vivían las hijas del rey de Tezcoco para ver y hablar con una de ellas; y solo porque “lo vieron hablar con la doncella, el mancebo fue avisado cómo lo habían visto y de presto púsose en salvo; pero a la doncella, puesto que el rey la amaba mucho y era hija de señora principal, mandó que la ahogasen” (Las Casas, IV, 288-289; Zorita, 58), para dar ejemplo y sirviera de escarnio público. Ese mismo rey antes había condenado a muerte a otra hija suya por adúltera, pese a que el marido de ella la había perdonado y hasta llegó a suplicarle al rey que no la ejecutara (Las Casas, IV, 288-289; Zorita, 58).

A diferencia de los vírgenes incas, según Torquemada, una vez llegadas a edad

de casarse, las doncellas aztecas podían dejar el recogimiento con permiso de la anciana o sacerdotisa encargada de su cuidado. Al quedar concertado el casamiento, parientes y principales del barrio, obtenían codornices, patos u otro tipo de ave, incienso blanco y un brasero. A continuación preparaban “una buena comida y componían y aderezaban a la moza de nuevos y buenos vestidos. E iban con ella todas las parientas, y llevaban toda aquella ofrenda que habían aparejado, y ofrecíanla [... a la sacerdotisa] del templo a cuyo servicio estaba dedicada” (Torquemada, Lib. IX, Cap. XIV, 120).

Torquemada comenta que una vez en el templo, ante el ídolo mayor, la doncella tendía una manta grande, donde colocaba las ofrendas en unos platos de madera primorosamente pintados y barnizados; “en uno de ellos ponían tres tamales o bollos de masa de maíz, y en otro cinco, y luego escudillas de barro de tres pies (que llaman molcajetes) llenos de chillmulli, [salsa picante para acompañar carnes o legumbres] y ave cocida [...]. Y hecha esta ceremonia, se despedía la moza del monasterio y servicio del templo y se iba a casar” (120-121). Estas costumbres, con más o menos variantes, se practicaban en otras provincias del Imperio Azteca “por más de ochocientas leguas” (Lib. IX, Cap. XIV, 120-121). Observemos cómo en esa ceremonia se ofrendaban también, con los tamales, solo aves, en vez de reptiles, perros o pescado, alimentos básicos de esos nativos. Como las aves se relacionan con el alma y aluden a la espiritualidad, tal como se explicó arriba (Eliade, *Myths*, 105; Cirlot, 91), esta fue la meta de la larga preparación recibida por dichas jóvenes recluidas en el templo, durante todos esos años. Así, es obvio que todo este ritual abarca una gama de simbolismos relativos a la preparación de las doncellas para cumplir, con la misma devoción, sus futuras tareas de esposas. Vale aquí considerar también que los tamales o “panes son símbolos de fecundidad y de perpetuación”, lo cual va asociado al matrimonio. Cirlot interpreta el número tres como el resultante armónico del conflicto planteado por el dualismo, o sea, la conjunción de dos en uno y la unión de la pareja (329). En cambio, sigue aclarando Cirlot, el número cinco sugiere “los cuatro miembros regidos por la cabeza, como los cuatro dedos regidos por el pulgar, [...] los cuatro puntos cardinales más el centro” (330); en suma, “la quintaesencia actuando sobre la materia” (354).[245]

Esto último nos remite a la extensa ascesis durante la cual las jóvenes aprendían a dominar sus instintos y necesidades físicas para purificar, perfeccionar y elevar su espíritu a sus dioses, sometiéndose con humildad a las demandas de su religión. A partir del momento en el que abandonaban el templo para casarse, Motolinía explica que no dejaban salir del recogimiento a las pupilas sin

endilgarles una homilía, exhortándolas a que se comportaran como buenas siervas de los dioses y a no olvidar todo lo que habían aprendido en la escuela. Además, se les amonestaba, sobre todo a las hijas de los señores y dignatarios, para que los tres principales preceptos guiaran sus vidas: servir a los dioses, ser castas y someterse con la misma devoción y obediencia a las demandas del marido, del matrimonio, de la familia y de la comunidad, para el beneficio de todos, especialmente, del sistema imperial (Motolinía, Memoriales, 255; Gillespie, 174).

4.8. Oficios y labores

En cuanto a la educación de los niños, según algunas fuentes, su castigo correspondía a los padres y el de las hijas, a las madres. Los pobres enseñaban a sus hijos sus propios oficios; en cambio los ricos y señores, repetimos, a los cinco años los enviaban al templo en donde eran instruidos por maestros (Gómara, 438 y 440). Algo interesante que señala Kellogg es que al parecer, los maridos tuvieron un limitado control respecto a los trabajos de sus esposas (94). A las niñas de cinco años les comenzaban a enseñar a labrar la tierra, hilar y tejer; si alguna dejaba la labor sin licencia de sus madres, aunque fueran pequeñas, las castigaban; y a las amas que descuidaban su crianza y disciplina, las encarcelaban (Zorita, 65; Mendieta, 74).

Para cumplir con sus deberes, a las doncellas que permanecían en los recogimientos de los templos las obligaban a madrugar con el propósito de que no se volvieran ociosas. Si alguna era acusada de que había descuidado alguno de sus deberes, juraban al mayor de sus ídolos negándolo y diciendo: “¿por ventura no me ve nuestro señor dios?”, con lo que le creían y quedaba libre, ya que “no había quien osase jurar falso, porque temían ser castigados con grave enfermedad del dios por quien juraban” (Zorita, 65; Mendieta, 74).

Contrastan con lo anterior las noticias que suministran los historiadores acerca del comportamiento de las doncellas encerradas en las casas de mujeres en las regiones andinas; según Fernández de Oviedo, en todas las provincias y pueblos había esos recogimientos donde las mujeres eran encerradas y vigiladas por guardas a la puerta. “Si algún indio t[enía] parte con alguna dellas, m[oría] por

ello”. Unas de estas casas eran para el sacrificio del sol y otras del Inca padre de Atahualpa. El cronista cuenta que en otras casas de los caciques comarcanos guardaban doncellas “para cuando pasa[ba] el señor de la tierra saca[ba]n de allí las mejores para presentárselas; e sacadas aquéllas met[ía]n otras tantas”, las cuales debían hacer chicha para cuando pasara la gente de guerra (Fernández de Oviedo, V, 88). Diego de Molina explica que a esas vírgenes las guardaban eunucos “capados de todo punto”; y al referirse a las mujeres en esos recogimientos, explica que lo de que eran castas, era burla, pues “las que dellas remanecían preñadas, decían que el sol las había empreñado” (Fernández de Oviedo, V, 92 y 102).

En México-Tenochtitlán “poder, salud, posición social, educación, vestimentas, y hasta la comida, separaban a los pipiltzin [pipiltzin o nobles][246] de los macehuales, los plebeyos”. Estos, bajo el poder de Moctezuma II Xocoyotzin, tenían que pagar interminables tributos demandados por la nobleza o por los gobernantes de Tenochtitlán. Lo interesante es que según Garza Tarazona, “la administración de los bienes de la familia estaba a cargo de la mujer”, razón por la que la mayor parte de esos tributos[247] eran pagados con el trabajo de las mujeres; sirva de ejemplo el que las casadas debían realizar tareas domésticas muy pesadas que consistían en preparar el maíz para el consumo, lo cual representaba un largo proceso (cocerlo, deshollejarlo, molerlo en el metate, lavarlo y hacer las tortillas y tamales), preparar guisados, bebidas y cumplir con los tejidos obligatorios que demandaban la familia y los mandatarios.

Es interesante observar que el Códice Florentino distribuye a las mujeres según cuán trabajadoras ellas son: la “buena mujer” es la plebeya con gran capacidad de trabajo. La “buena madre”, la “mujer de mediana edad” (iiolloco cioatl) y “la mujer madura” (omacic cioatl) es la que se vive trabajando continuamente. A las nobles (cihuatecuhtli) se las conoce no solo como muy hacendosas y económicas, sino también porque gobiernan y son dirigentes (citado por Kellogg, 94-95). Todos los deberes que realizaban las mujeres, se debían a las largas ausencias de los maridos ocupados en interminables guerras.[248] Landa reconoce que las mujeres

son grandes trabajadoras y vividoras[249] porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de sus casas y educación de sus hijos y paga de sus tributos, y con todo esto, si es menester, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos. Son a maravilla granjeras, velando de noche el rato que de servir sus casas les queda, yendo a los mercados a

comprar y vender sus cosillas (Landa, 57; López de Mariscal, 109).

En lo que respecta a las varias labores que las nativas ejercían, las vamos enumerando a lo largo de este subcapítulo. Alva Ixtlilxóchitl comenta que las hilanderas, tejedoras, costureras y bordadoras hacían

mantas muy galanas de mil colores y figuras, las que ellas querían, y tan finas como las de Castilla, y tejían las mantas de muchas maneras, unas que parecían de terciopelo y otras como de paño fino, otras como damasco y raso, otras como lienzo delgado, y otras como lienzo grueso como ellas querían y tenían necesidad (I, 1965, 40; Garza Tarazona, 31, y una interpretación del Códice Mendocino, 73).

También tejían las llamadas quachtli,[250] que eran unas mantitas pequeñas que se usaban como moneda. Las doncellas que en los templos elaboraban los tejidos, bordados y mantas proveían de los mismos a los reyes y a la nobleza. Es por eso que bien podríamos conjeturar que tales encierros de doncellas equivalían a verdaderas fábricas artesanales que representaban una fuente grande de inversión y sobre todo de ganancias para el estado, pues esos productos se utilizaban tanto para el trueque, como para el intercambio de regalos, con el fin de establecer relaciones diplomáticas con otros pueblos y para premiar las hazañas bélicas o de otro tipo. Por lo anterior podemos deducir que esos recogimientos de doncellas eran solapados centros de explotación de mujeres.

Según Garza Tarazona, “el hilado y el tejido eran de los trabajos que más trascendencia tenían en la economía indígena. A los pueblos sojuzgados se les exigían como tributo miles de mantas y su elaboración correspondía solo a las mujeres” (Garza Tarazona, 31). La autora continúa comentando que los hombres comenzaron a elaborar textiles a partir de la conquista, probablemente a los comienzos, cuando los europeos trajeron a este continente los telares de pie, pues las mujeres utilizaron hasta entonces el telar de cintura. Como dicho trabajo no era remunerado, la antropóloga conjetura que al realizarlo, se les eximía de llevar a cabo otras tareas (Garza Tarazona, 31-32). Vale aquí agregar que en algunas regiones las mujeres se ayudaban unas a otras en el hilado y tejido y se pagaban entre ellas estos trabajos, como en la geografía maya, según Landa

(1966, 57). Garza Tarazona manifiesta que había también pintoras, especialistas en la confección de primorosos bordados de plumas, mujeres dedicadas a la joyería y alfareras (Kellogg, “From Parallel”, 127; Burkhart, 25-26; Garza Tarazona, 32), maestras y trasmisoras de lengua y cultura (Garza Tarazona, 39); sustenta esto Motolinía en el siguiente pasaje de su crónica: “Cuando habían de bailar en las fiestas solemnes, [...] por la mañana luego venían pintores y pintoras a el tianguetz, que es el mercado, con muchas colores y sus pinceles, y pintaban a los que habían de bailar, los rostros y brazos de la manera que ellos querían o la solemnidad y ceremonia de la fiesta lo requería” (Motolinía, 42; la cursiva es del texto). La crónica de Alva Ixtlilxóchitl menciona al aya Zacaquimiltzin, señora de Tepepulco, con muchas otras mujeres principales de diversas regiones y de diversas lenguas, con las que, como era costumbre, el príncipe tezcocano, futuro monarca, aprendía (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 294), tal como lo mencionamos antes.[251] Todas esas actividades eran una fuente de independencia económica para las mujeres, según Kellogg (“From Parallel”, 127), lo cual contrasta enormemente con la sumisión que impusieron el sistema de vida patriarcal, las leyes españolas y las enseñanzas de la Iglesia.

El mercado o tianguetz, donde se intercambiaban las noticias más importantes del día, era del dominio de las mujeres, (tal como vimos entre los chorotegas y habitantes de Tehuantepec). Según Durán, les gustaba tanto a ellas ir al tianguetz, que si les daban a escoger entre irse al cielo o al mercado, preferían este último (Durán, 1967, I, 178).[252] En los mercados las mujeres no solo vendían y compraban, expone Kellogg, sino también administraban; este puesto lo compartían con los hombres e implicaba vigilar que los precios fuesen justos, supervisar la producción de provisiones de guerra y asignar los tributos; así, las administradoras tenían a su cargo controlar algunas tareas productivas de las mujeres (Kellogg, 97).

Durán menciona una ceremonia que se celebraba para incrementar el número de víctimas que se ofrendaban a la diosa Cihuacoatl. Este rito requería enviar en una cuna un cuchillo de obsidiana “a la más principal joyera”; esta, a su vez los llevaba a “la más principal mercadera”, lo cual, según Kellogg, alude a que había jerarquías en los puestos que ocupaban las mujeres (Durán, citado por Kellogg, 98). Dicho rito, que menciona también Sahagún, quedó consignado arriba, entre las ceremonias relacionadas con esa diosa (Sahagún, I, 1829, 4-5).

Otros puestos administrativos de importancia en los cuicacalli como parte del palacio o adyacentes a los templos mayores, eran ocupados por mujeres como

vimos antes. Sin embargo, observa Kellogg, esa estructuración paralela de géneros no se extiende a los altos niveles de la administración o del gobierno; tampoco las mujeres ocupaban puestos relacionados con la guerra, ni con la jerarquía bélica. Sin embargo, como ya vimos, a lo largo de los textos relacionados con la vida prehispánica y de la Conquista, comprobamos con López de Mariscal que así como algunas nativas lucharon a favor de los españoles, hubo muchas que tomaron las armas y pelearon cuerpo a cuerpo contra los enemigos y los españoles (Kellogg, 91). En los últimos días de la grandeza mexicana Alva Ixtlilxóchtli relata, por ejemplo, que el último emperador azteca,

Cuahutémoc, determinó de no mostrar su flaqueza ni cobardía, antes queriendo dar a entender que no le faltaba gente y fuerza para se defender, hizo vestir a todas las mugeres de la ciudad con todas las armas y rodela y espadas en las manos y [ordenó] que luego de mañana subiesen a las azoteas de las casas (Códice Florentino, 60, citado por López de Mariscal, 99).

En la defensa de Tlatelolco, durante las finales batallas de la Conquista, informa Garibay que “también lucharon y batallaron las mujeres de Tlatelolco. Lanzando sus dardos dieron golpes a los invasores; llevaban puestas insignias de guerra [...]. Sus faldellines llevaban arremangados, los alzaban por arriba de sus piernas, para poder perseguir a los enemigos” (Garibay, 53). Los mexicanos y tlatelolcas fueron vencidos, pues murieron todos los capitanes, guerreros y guerreras, y la tierra se cubrió de cadáveres, marcando así el final del Imperio Azteca . Es impresionante lo que al respecto le refiere a Cortés el soldado español Francisco de Aguilar: “vinieron tanta multitud de mujeres con hachas encendidas y braseros y lumbres [...] a buscar a sus maridos y parientes que en los portales estaban muertos [...] y comenzaban una gritería y llanto tan grande, que ponía espanto y temor” (Cortés, Cartas, 79).

López de Mariscal manifiesta que “la participación de las mujeres no parece ser un hecho fortuito o improvisado por las circunstancias”; la autora se basa en textos anteriores a tales sucesos, en los que se mencionan mujeres guerreras. Sustenta su aserto la mención que hace Chimalpahin en sus Relaciones originales de Chalco Amecameca al “canto guerrero de las soldaderas chalcas”, el cual “era una maravilla”; los amecameques y chalcas lo entonaron en México-Tenochtitlán al señor Axayacatzin (101-102; Chimalpahin, 214). La autora hace

referencia a lo que expuso García del Pilar,[253] cronista de la jornada de Nuño de Guzmán, respecto a la provincia de Tonalá, donde salieron dos indios a decirles “que la señora de aquella provincia estaba de paz, e todos ellos querían servir como servían los demás; excepto que una hija suya con otros prencipales e pueblos a ella sujetos estaban levantados en un cerro” (García del Pilar, Relación, 252, citado por López de Mariscal, 103). Juan de Sámano[254] informa que muy cerca de Cuynan, el Capitán Cristóbal de Oñate se enfrentó a “un escuadrón de indios, e mujeres e muchachos” (Sámano, 264, citado por López de Mariscal).

Entre los oficios que desempeñaban las mujeres, Garza Tarazona incluye también el de guerreras (45).[255] Además, dice la autora que “en los códices genealógicos que nos relatan la vida política de la Mixteca se encuentran muchas mujeres en actitud de pelea, unas triunfantes y otras derrotadas. En los manuscritos indígenas, cuando se representa una persona sujetando por los cabellos a otra, esto significa sumisión” (Garza Tarazona, 43). La autora continúa explicando que en la conquista de Chiapas, basándose en un pasaje de la crónica de Bernal Díaz del Castillo; este explica que los chiapanecas

traían en medio de sus escuadrones una india algo vieja y muy gorda, y, según decían, aquella india la tenían por su diosa y adivina, y les había dicho que así como ella llegase donde estábamos peleando, que luego habíamos de ser vencidos, y traía en un brasero unos sahumerios y unos ídolos de piedra y venía pintada todo el cuerpo y pegado algodón a las pinturas, y sin miedo se metió entre los indios nuestros amigos [los tlaxcaltecas] que venían hechos un cuerpo con sus capitanías y luego fue despedazada la maldita diosa (Díaz del Castillo, 389-390; Garza Tarazona, 43).

Sigue la antropóloga mencionando que en el Cuauxicalli de Moctezuma Ilhuicamina, recientemente descubierto en la ciudad de México, hay un panel que capta la conquista del Cerro Torcido, Colhuacan; este era gobernado por una mujer, a la cual se la ve defendiendo a su pueblo, aunque fue derrotada por el dios Tezcatlipoca, o sea, por Moctezuma I (Garza Tarazona, 45-46). También agrega a la lista a Xóchitl y a las otras matronas que pelearon valientemente al lado del joven rey tolteca Topiltzin, su hijo, y de su anciano padre, contra los mexicanos, al final del poderío tolteca (Garza Tarazona, 43-44), suceso que mencionamos más adelante en detalle, en relación con la creación del pulque por

Xóchitl. Otra participación de la mujer en situaciones bélicas, agrega la antropóloga, consistía en servir como pochteca tlatoque, el más alto grado entre los comerciantes, pues actuaban como espías (Garza Tarazona, 45); Tezozomoc los define como “los del lugar de la Ceiba” que se dedicaban a la exportación e importación (“Glosario”, 530). La Relación de Michoacán, por ejemplo, cuenta que en el enfrentamiento entre los chichimecas y los de Curinguaro, fue una vieja quien se allegó a los chichimecas para averiguar si estaban gravemente heridos de los flechazos con los que los otros les atacaron o si habían muerto (Relación, 83-85). Además, las mujeres proporcionaban armas para las batallas, “como en [...] el sitio de Tenochtitlán” (Garza Tarazona, 45). Hay que agregar que las mujeres acompañaban a las tropas para prepararles sus diarios alimentos. (Garza Tarazona, 45). El espíritu bélico de esas mujeres en aquellos tiempos se proyecta en las soldaderas que participaron poniendo la carne en el asador durante la Revolución Mexicana; entre muchas otras, se destacaron, según expedientes, la travestida Amelia Robles, Rosa Padilla Camacho (coronela), María Arias Bernal (del grupo de mujeres que acompañaron el cortejo fúnebre de Madero), Leonor Villegas de Magón (organizadora de las voluntarias), y la muy conocida Adelita de la canción.

Por último aquí conviene mencionar que cuando Gómara explica los motivos por los que los mexicanos se mantenían en estado de guerra especialmente contra Tlaxcala, Pánuco, Michoacán y Tehuantepec, expone lo siguiente: antes de declarar la guerra, primero daban parte al pueblo “y aún dicen que entraban en la consulta mujeres viejas, que, como vivían más que los hombres, se acordaban de cómo se habían hecho las guerras pasadas” (Gómara, 442). Lo anterior es prueba del respeto que se les tenía a las ancianas en Mesoamérica.

Otra observación importante de Kellogg, quien intenta reforzar la idea del paralelismo genérico, es que aunque no se admitían mujeres en los más altos puestos de gobierno, el monarca recibía el título de Tlatoani y su segundo en comando y consejero recibía el título de Cihuacóatl (mujer serpiente) (Kellogg, 99-100; Garza Tarazona, 45). En el glosario de vocablos nahuas de la edición de la Historia de Durán, Garibay aclara que el cihuacóatl “es el representante del principio femenino. De ahí su nombre que puede traducirse ‘Mujer serpiente’ o mejor ‘Comparte femenino’. Es el que sustituye al rey, como la mujer al marido en casa” (Durán, Historia II, 584).[256] Doris Heyden, traductora al inglés y anotadora de la crónica de Durán, explica que los altos funcionarios con ese título, en algunas ocasiones vestían trajes femeninos (Durán, The History, 91, n. 6).

Las mujeres también servían de molenderas y cocineras, las cuales ofrecían variedad de productos preparados; otras, llevaban la mercancía a vender, ofreciendo diversidad de verduras, animales vivos y muertos, peces, pescados, plantas medicinales, teas, leña, plumas, oro, esclavos, etcétera. Las pulqueras o taberneras surtían el pulque octli. A veces, algunas mujeres tenían que cocinarles a los sacerdotes y a los soldados que iban a la guerra (Sahagún, citado por Navarro, 12-13; Garza Tarazona, 31 y 45). Garza Tarazona explica que además, las mujeres hacían trabajos de albañilería, lo cual se puede “juzgar por las escenas que se ven en el Códice Azcatitlán, [en las que] las mujeres ayudaban en la construcción de sus casas” (Garza Tarazona, 34). Alva Ixtlilxóchitl cuenta que en la época de Nezahualcóyotl, debido a las muchas guerras, quedaban pocos hombres, por lo que las mujeres de Chalco fueron las que tuvieron que pagar tributo, construyendo no solo los palacios y templos, sino también el acarreo de los materiales de construcción (Alva Ixtlilxóchitl, 1965, II, 229-230).

A todo lo anterior hay que agregar lo que la antropóloga Garza Tarazona llama el trabajo social de las mujeres: estas, ya lo vimos, actuaban como medianeras entre las familias cuando llegaba el momento de casar a un hijo; ellas eran de cierta edad y de conducta intachable. Explica la autora que “esta ocupación existe aún en la actualidad entre la mayoría de los grupos indígenas” (Garza Tarazona, 34).

A lo largo de estas páginas hemos ido mencionando, además, los servicios que prestaban las sacerdotisas en los diversos rituales, especialmente en los de algunas diosas. Garza Tarazona explica que las sacerdotisas al servicio de Tlazolteotl en su advocación de Cihuateteo, es probable que fueran seleccionadas desde el nacimiento; ese aserto, está basado en el hecho de que tenían una deformación craneal que se practicaba solo en los recién nacidos. Un hallazgo arqueológico de cincuenta y un cráneos femeninos deformados trilobularmente en Veracruz, sustenta la hipótesis de la antropóloga (Garza Tarazona, 35-36). Tal como hemos ido mencionando a lo largo de estas páginas, las sacerdotisas participaban en muchas otras ceremonias importantes.

En esa sociedad había ocupación hasta para las mujeres con malformaciones, corcovadas, cojas y enanas, desempeñaban el trabajo de criadas y además recreaban a las señoras cantando y tañendo un tamborín pequeño llamado huehuetl (Sahagún, 1956, II, 315; Garza Tarazona, 33). Por supuesto, también ejercían las mujeres el oficio de parteras y médicas, lo cual hemos visto a lo largo de este libro, sobre todo en su participación en los cuidados prenatales de

las parturientas, el parto y el cuidado postnatal de los niños. A este respecto, Sahagún hace diferencia entre la médica mala que él llama hechicera porque tenía “pacto con el demonio” y la médica buena, la cual es

conocedora de las propiedades, de las yerbas, y raíces, árboles y piedras, y en conocerlas tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. [...] Sabe bien curar a los enfermos, y por el beneficio que les hace casi los vuelve de muerte a vida [...] con las curas que hace. Sabe sangrar, dar la purga, echar melecina, [...] concertar los huesos, sajar y curar bien las llagas, la gota, el mal de los ojos (Historia III, 1829, 36).

Sahagún menciona que era tal el saber de las médicas y médicos aztecas, que en 1570 el rey Felipe II nombró protomédico general de todas las tierras descubiertas y conquistadas por los españoles, al médico Francisco Hernández (Sahagún, 1829, III, 37; López Austin, 40). El doctor Hernández residió en la Nueva España de 1571 a 1577 con dicho cargo, tiempo que ocupó recorriendo gran parte de la Nueva España en busca de noticias acerca de las propiedades terapéuticas de plantas, animales y minerales. Además de realizar dicha recolección, experimentó con los productos recogidos. Todo esto lo incluyó en su Historia natural de Nueva España (López Austin, 40-41).[257]

Las médicas curaban –explica el franciscano– gran diversidad de enfermedades y males como gota, tos, caspa, sarna, lepra o xiotl, postemas, mordeduras de serpiente, quebraduras de huesos, fiebres, lesiones físicas y mucho más (III, 2000, 933-948, 995; 1042-1043, 1071-1072, 1074). Las curas las realizaban de diversas maneras y medios, expone Garza Tarazona: “con cataplasmas, tés, infusiones, masajes, soplando al enfermo para quitarle la enfermedad, baños de vapor (muy criticados estos últimos por los frailes, porque se acostumbraba que lo tomaran juntos hombres y mujeres), etcétera” (Garza Tarazona, 39). Estas mujeres practicaban algunas veces la cirugía y la trepanación del cráneo, lo cual ha sido comprobado en excavaciones arqueológicas (Garza Tarazona, 39). También adornaban los dientes incrustándoles jade, turquesa y oro (Sahagún, Historia, 1829, III, 37).

El religioso franciscano continúa mencionando a las malas médicas o curanderas, las cuales hacían maleficios para dañar a la gente, por lo que las llamó brujas y hechiceras, aplicándoles el modelo europeo del cristianismo

(Historia, III, 1829, 36). Estas hacen creer a los enamorados que con sus conjuros y brebajes el ser deseado caerá rendido de amor. Uno de los conjuros para este efecto dice así: “en el lugar del cerro del espejo, en el lugar del encuentro, / yo llamo [a la] mujer, yo canto por [la] mujer./ aquí me aflijo; vengo a afligirme...” y así sigue instando a que se realice lo apetecido inmediatamente (“Conjuros médicos” por Hernando Ruiz de Alarcón en López Austin, 144-145). [258] Sahagún explica que la bruja “engaña a las gentes con su hechicería, soplando a los enfermos, [...] mirando en el agua, echando los granos gordos del maíz, [... y] diciendo que por ello suele conocer las enfermedades y las entiende” (Historia, III, 1829, 36). Además, el fraile consigna en su Historia que era tradicional atribuir a estas “brujas” la capacidad de transformarse en diversas formas y animales (III, 1829, 36). Un ejemplo de esto lo recogió Chavero en su libro, *Los mexica*, fundación de México, al relatar la leyenda de la bruja Quilaztli,[259] quien “por arte del Demonio, dicen que se transformaba en la forma que quería” (Chavero, *Los mexica*, 56). Esta mujer iba con los aztecas que peregrinaban en busca de un lugar donde establecerse. En ese peregrinaje ella retó a lidiar a dos caudillos del grupo, pero ellos respondieron:

“si tú eres tan valerosa como te has pintado, nosotros no lo somos menos; pero eres muger, y no es razón que se diga de nosotros que tomamos armas contra mugeres”; y sin hablarla más, se apartaron de ella, afrentados de ver que una muger los desafiara, y callaron el caso, porque no se supiese en el pueblo (Chavero, *Los mexica*, 57).

Las astrólogas y nigromantas se encargaban de revelar los buenos y malos augurios en las fechas importantes en la vida de los indígenas, desde el nacimiento hasta la muerte (Sahagún, 1956, I, 319); según los nativos, eran los dioses Ometecutli y Omecihuatl los inspiradores de esas revelaciones (Garza Tarazona, 40).

Desde los comienzos de la etnohistoria, se observa que las mujeres eran líderes en la mitología nahua, como lo fue Chimalma, madre de Quetzalcoatl y una de los cuatro cabecillas que guiaron a los aztecas en su peregrinar. Según la lectura que hizo Chavero de una pintura pictográfica este dato también se recogió en la tradición nahua; este autor explica que según el Códice Aubin, en ese peregrinaje Chimalma era quien “lleva[ba] a cuestras a Huitzilopochtli” (Chavero, *Los mexica*, 58-59; Garza Tarazona, 41). Entre los tarascas, explica

Garza Tarazona, Ticátame y su mujer condujeron a su pueblo y portaron también sus dioses (41).[260] Esta antropóloga dice que asimismo había gobernantas en diversas partes de Mesoamérica, en donde hay ejemplos de mujeres que desempeñaban este puesto en “Oaxaca, Chiapas, Veracruz, en el Altiplano Central y la Huasteca”; esto hace pensar que era una costumbre más generalizada de lo que se cree (Garza Tarazona, 43).

Arriba mencionamos en este texto a varias cacicas como Orocomay, Conori, y a otras que eran dirigentes en regiones solo habitadas por mujeres. También en la isla Española ya aludimos a la taína Anacaona, en quien tanto fray Bartolomé como Fernández de Oviedo reconocieron su ingenio y dotes de dirigente (I, 308-309; Fernández de Oviedo, Historia I, 120).[261]

Otras, fueron las cacicas mixtecas, de las cuales hablamos ampliamente en la sección 1.2. Vestigios matriarcales en algunas comunidades prehispánicas; ahora repetimos que entre las más prominentes del siglo xvi están Catalina de Peralta, Ana Sosa[262] y María de Saavedra[263] (Spores, 188-193). Otra de menor región, fue Tlacotepec, ubicada en la Mixteca central y gobernada por Juana de Rojas; esta, estuvo casada con Jerónimo de Rojas, cacique de Ocoteppec y obtuvo el cacicazgo de Tlacotepec, después de un largo litigio durante el cual su esposo murió, por lo que a Juana se le otorgó el liderazgo de Tlacotepec y de Ocoteppec (193).[264]

Otras cacicas fueron María Cocuahu, Francisca de Mendoza, Inés Rojas, Inés de Osorio, María de Guzmán, Ychique Yatonatle Suchi (Catalina de Zárate), Juana de Santa María, María de Osorio y Ana de la Cueva. Spores agrega que el auge del cacicazgo de las mujeres ocurrió entre 1550 y 1620 y declinó después de mediados del siglo xviii. No obstante, en algunas regiones persistió dicho cacicazgo hasta la Independencia; empero, las mujeres de casta noble continuaron ocupando posiciones prominentes hasta muy avanzado el siglo xix, sobre todo en el norte de Oaxaca, el sur de Puebla (“Mixteca”, 186-188).

Las prerrogativas alcanzadas por las mujeres antes y después de la Conquista podrían explicar el hecho de que durante la Colonia muchas mujeres fueron encomenderas. Carrasco dice que a lo largo del siglo xvi abundaron los matrimonios entre mujeres aborígenes y españoles (muy pocos entre nativos y españolas), con lo que las posesiones territoriales aumentaban. Según la costumbre hispana, las posesiones las heredaban los primogénitos, pero en ausencia de hijos, podían pasar a las hijas. Los bienes de los que morían

intestados pasaban a la viuda o a los hijos o las hijas. El autor recoge el caso de la cacica de Tepeaca, D^a María de la Cruz, quien en 1568 se casó con un noble indígena, don Francisco de Guzmán, con quien tuvo un hijo. En 1578 murió intestado su marido y después murió su hijo, de modo que de ambos ella recibió todas las propiedades, trabajadores y otros bienes procedentes de esos cacicazgos. Pasado el tiempo, ella contrajo matrimonio con un español, Álvaro Pérez de Navia, quien le ayudó a ganar el juicio contra otro español, Pedro Alonso Cortés, el cual se había apropiado de terrenos que a le pertenecían por herencia (Carrasco, 97-99). Por medio de esos matrimonios con nativas, los españoles fueron enriqueciéndose y ensanchando sus posesiones.

En el capítulo 7, dedicado al poderío adquirido por la mujer durante el régimen español, Powers informa que en 1583 ya se habían otorgado sesenta encomiendas a mujeres durante el Virreinato de Perú, las cuales contaban con un total de 239 856 indios. Aunque la mayoría de esas encomiendas pasaron a manos de españolas, cuatro de ellas fueron concedidas a nobles señoras indígenas: D^a Jordana Mexía, D^a Lucía de Montenegro, D^a Florencia de Sandoval y D^a Mayor de Berdugo (Powers, Mujeres, 170). La autora explica que esas mujeres tendían a apoyar más que los hombres, las instituciones de beneficencia, como hospitales, escuelas, orfanatos, y otras establecimientos sociales que han durado por más de 300 años. La autora pone como ejemplo el caso de D^a Florencia de Sandoval, quien dolida por la miserable condición de vida de sus indios encomenderos, relevó de tributos a siete de sus poblaciones; además, con los ingresos de los textiles y de su hacienda, estableció una fundación para mitigar la pobreza de los nativos en sus regiones (Powers, Mujeres, 170-171).

En Mesoamérica se destaca el caso, arriba mencionado, de Malintzin, “la lengua” de Cortés, casada con Juan Jaramillo, la cual tendría unos veinticinco años cuando se le otorgaron los pueblos de Olutla y de Jaltiplán, por sus numerosos méritos de guerra (Prescott, 553). Arriba informamos de otras importantes encomiendas asignadas a nativas durante la Colonia, como fue el caso de Cuitlahuatzin amante de Cortés por poco tiempo y esposa de dos emperadores aztecas; a ella se le dio la encomienda de Tacuba (Carrasco, “Indian-Spanish”, 92; Aizpuru, 47). Asimismo, tenemos el asunto ya mencionado de doña Leonor de Moctezuma, hija de Moctezuma II, quien de su primer matrimonio con D. Juan Páez de Valderrama recibió la encomienda de Ecatepec (Carrasco, “India-Spanish”, 93). Doña Ana, hija del mandatario de Tezcoco Nezahualpilli, a su matrimonio con el conquistador Juande Cuéllar

aportó varias regiones de Acolhuacán (Carrasco, 93).

La Relación de Michoacán es la crónica que provee más información respecto a quienes servían en la casa del rey o Cazonci: todo el trabajo lo hacían solo hijas de príncipes que vivían en un lugar secreto de la casa real; ellas solo salían de su encierro para los festejos y bailes en honor de su dios Curicaueri, pues se decían ser esposas de esa deidad, pero lo irónico es que el Cazonci tenía con ellas muchos hijos; además, el Cazonci casaba a algunas con dignatarios. A una de ellas, llamada Yreri (la que habita) se le delegaba el poder de mando para distribuir las labores a las otras y estaba más familiarizada con el rey. Una de ellas tenía a su cargo el cuidado de las joyas y se le llamaba Chuperipati (de “chuperi”, tesoro). Otra era la camarera, junto con las que le servían de pajes. Había una que guardaba todos sus atuendos de guerra, hechos de algodón y de plumas, pero la que llamaban Siquapu uri, se cuidaba de las telas finas. La cocinera, con otras mujeres, preparaba las viandas y otra mujer se las servía como maestresala, mientras la llamada Iyamati le preparaba sus salsas.[265] La que servía de paje copero se llamaba Atari; de la sal que se mantenía en los graneros, también se hacía cargo una mujer; todas aquellas que le servían al Cazonci llevaban los pechos sin cubrir. La llamada Pezapeme era la que mandaba a todas las esclavas. A la mujer que las custodiaba a todas ellas la llamaban Quapimaqua, y finalmente esta y las demás eran vigiladas por un anciano (Relación, 214-216).

En la sociedad michoacana el Cazonci asignaba una casa a cada uno de sus hijos que comenzaba su educación y al mismo tiempo les concedía hombres y mujeres esclavos para sembrar sus campos. También los dignatarios ocupaban en sus sembradíos a prisioneros de guerra, a los que habían comprado por un puñado de maíz en las hambrunas, o a los que habían atrapado robando en sus campos y a aquellos que habían comprado a los mercaderes o a algún pariente (Relación, 216).

Cuando un señor nahua deseaba ver a sus hijas, explica Zorita, ellas iban como en procesión, siguiendo como guía a una matrona. En la recámara del padre, este las hacía sentarse; mientras ellas permanecían en perfecto silencio; entonces la matrona saludaba y hablaba al padre en nombre de todas, le entregaba los obsequios que eran flores, frutas, mantas de algodón y las primorosas labores que ellas habían tejido para él. Por su parte, el señor agradecía los presentes y les daba muy buenos consejos (Zorita, Los señores, 66).

Sahagún recogió los discursos que los señores nobles daban a sus hijas adolescentes aleccionándolas para que aprendieran a “hacer cacao, o moler el maíz, o a hilar, o a tejer”, lo cual el padre llamaba “oficio de las mujeres” (Sahagún, Historia II, 1829, 122).[266] Además, el progenitor les recordaba las diferencias que separaban a ellas, descendientes de familias de alcurnia, de las que pertenecían a los otros rangos sociales. Enseguida les advertía que no se adecuaba a su alcurnia “andar a coger yerbas, y vender leña, o a vender axí verde, o sal, o salitre a los cantones (o esquinas) de las calles [...] porque eres generosa y descienes de gente noble e hidalga” (Historia II, 123; Suma, 165; Navarro, 10). A las mujeres del pueblo no se les permitía ejercer los oficios asignados a los hombres plebeyos; ellas solo podían desempeñar unos quince de los treinta y cinco oficios que desempeñaban los varones (Sahagún, Historia III, 1829, 3-69; Navarro, 13). En el estamento llano,

junto con el hombre, la mujer precolombina sembraba el campo, recogía cosechas, atendía a los animales, tejía en los telares o a mano, teñía lanas y algodones, confeccionaba prendas de vestir y vendía productos en el mercado tras haberlos transportado, al igual que el hombre, sobre su propia espalda cuando no llevaba sobre ella a un hijo o hermano” (Bonifaz, 2).

Asimismo, algunas eran curanderas, comadronas, mediadoras matrimoniales (Sahagún, Historia II, 1829, 34-36); Navarro agrega a la lista, el papel de transmisoras de la tradición oral (Navarro, 13). Y como si eso fuera poco, comenta Bonifaz, ofrecían “sus hijos, su labor y su misma sangre, para recabar víctimas que satisficieran a los terribles dioses, que no eran más que el imperialismo y extorsionismo azteca”. Concluye el antropólogo puertorriqueño que por su productividad, la mujer representa “un factor socio-económico de suma importancia y un agente cultural” (3).

4.8.1. Mujeres deificadas por su eficiencia y descubrimientos

La productividad e industria de las mujeres aztecas dieron motivo para que algunas de ellas fueran deificadas, debido a que descubrieron, inventaron o

crearon algo muy útil para la comunidad y fueron protectoras de oficios y del saber ancestral (Sahagún, I, 1829, 5; Garza Tarazona, 122). Entre ellas, Sahagún y Durán mencionan a Chicomecóatl. A esta diosa, Sahagún la equipara a la diosa Ceres, pues “era la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe” (I, 1829, 5); de ella decían los nativos que hacía diversas comidas. Por eso Sahagún concluye que “debió ésta ser la primera muger que comenzó a hacer pan, y otros manjares y guisados” (I, 1829, 5). Durán dedica todo el capítulo XIV a los diversos festejos, ceremonias, ayunos y sacrificios humanos (que ellos llamaban divinos), los cuales hacían en honor de Xilonen (Historia, I, 135-141), conocida también como Centeotl, pues cambiaba de nombre según el estado en que se hallaba el maíz (Clavijero, 173, 183, 187). [267]

La que llamaban Centeotl o “madre de los dioses, corazón de la tierra y nuestra abuela”, explica Sahagún, era venerada por curanderos, parteras y chamanes como diosa de las medicinas y las hierbas curativas. Durante sus festejos, compraban para sacrificarla, a una mujer a la que arreglaban con los ornamentos de la diosa, la halagaban y regalaban para que no se entristeciese por su inminente muerte. Una vez muerta, ya se relató arriba, “la desollaban y un sátrapa vestíase su pellejo, y traíalo vestido por todo el pueblo”, haciendo toda clase de impertinencias (Sahagún, Historia I, 1829, 6-7). Este sacrificio reúne ambos principios, vida y muerte, propios de los ritos ancestrales (Clavijero, 187).

También veneraban a la diosa Tzaputlatena, “porque fue la primera [mujer] que inventó la resina del pino, que aprovecha para sanar muchas enfermedades” como sarna, laringitis, grietas en los pies y labios, etc. Los que vendían este aceite de resina, llamado uxitl, el cual era sacado del ocote por destilación, la veneraban con festejos y sacrificios. Asimismo los que se dedicaban a la medicina la veneraban, pues la consideraban su protectora e inventora de secretos medicinales muy útiles (Sahagún, I, 1829, 7-8; Clavijero, 157, 264, 573).

En la misma línea de pensamiento de Sahagún, la deidad Cihuacoatl debió haber sido una mujer que dio a los hombres el azadón y la banda ancha que se pasaba por la frente y por encima de los hombros para acarrear objetos pesados en la espalda. Se la representaba toda vestida de blanco; su cara estaba pintada, la mitad roja y la otra mitad negra. Iba gimiendo y suspirando durante la noche, anunciando guerras y miserias (Nicholson, 112-113). Por su parte, Clavijero

explica que Cihuacoatl fue la “primera mujer que parió en el mundo y que siempre paría mellizos” (150). Prescott la llama “la primera diosa de la creación y por quien el pecado vino al mundo” (599), por lo que se la puede comparar con la Eva de la Biblia. Tanto que según Prescott, los antiguos intérpretes de los Códices Vaticano y Teleriano aseguran que el pecado y los males vinieron al mundo por haber arrancado la rosa prohibida (*Antiquities of Mexico*, Vol. VI, 409, citado por Prescott, 600).

Celebraban con fiestas y sacrificios, además, a Vixtocioultl o Huixtocihuatl, diosa de la sal (iztatl en náhuatl) y de los que la trabajaban, según Sahagún.[268] A la mujer que “inventó la sal, de la manera que ahora se hace con tinajas, y con amontonar la tierra salada, [...] la honraban y adoraban los que trataban en sal”. Las que hacían sal, viejas, mozas y muchachas, bailaban un areyto, en el que iban “todas trabadas con unas cuerdas, cada una en el cabo de la cuerda”. La que llevaba los atavíos de la diosa, y había de morir, danzaba en medio de todas ellas (Sahagún, *Historia I*, 1829, 127-128).

La diosa Ilamatecuhtli (señora anciana) fue la primera mujer que molió maíz (Códice Borgia; Garza Tarazona, 28). Sus festejos se celebraban el día tercero del mes XVII, que comenzaba el 12 de enero (Clavijero, 158). Para esa fiesta escogían a una mujer que representara a la deidad, la vestían con el traje de la diosa y la hacían bailar sola “al son que le cantaban unos sacerdotes ancianos y le permitían entristecerse por la muerte que le esperaba, lo cual no se tenía a bien en otras víctimas”, según Clavijero (191). La sacrificaban como era costumbre y enseguida le cortaban la cabeza; esta la tomaba uno de los sacerdotes y comenzaba una danza acompañado de los otros sacerdotes por las escaleras del templo. “Al día siguiente se divertía la chusma del pueblo con un juego semejante a las lupercales de los romanos, corriendo por las calles y dando golpes a cuantas mujeres encontraban con unas talegas llenas de heno” (Clavijero, 191). Miller y Taube explican que se referían a ella como Cihacoatl y Quilastli y era una deidad azteca de la tierra, la muerte y la Vía Láctea. Vestía de blanco y llevaba una falda festoneada de conchas o de estrellas, las cuales sugerían la Vía Láctea (98).

El hecho de que casi la mitad del calendario azteca haya sido dedicado a divinidades femeninas hace sospechar que esas diosas quedaron como vestigio de la alta estima y posición adjudicadas a las mujeres en otros tiempos. Sin embargo, pese a su importancia en la religión azteca, las mujeres solo desempeñaron un papel secundario en los rituales religiosos, ya que ese puesto

fue asignado al sacerdocio masculino (Navarro, 13-14). Resulta interesante comprobar que los toltecas, antecesores de los aztecas, como vimos antes, adoptaron una conducta muy distinta: se dice, por ejemplo, que “durante ese período, las mujeres desempeñaban un papel político activo en la ciudad y que era probable que la sociedad tolteca se caracterizara por una descendencia matrilineal” (Nash, 1978, 462).

Puesto que arriba hablábamos de mujeres que inventaron, crearon o descubrieron productos que favorecieron a las comunidades indígenas, valga mencionar aquí la historia del pulque, pues según Sahagún, “era muger la que comenzó y supo primero ahugerar los magueyes para sacar la miel de que se hace el vino” (Sahagún, Historia III, 1829, 142). Esta bebida, muy apreciada por los mexicanos, y hoy en día por otras naciones, representa un fuerte ingreso en las arcas del país, tiene su origen en la era de los toltecas. Sahagún comienza la historia contando que “Tecpantcaltzin, el octavo monarca de esa avanzada cultura”, recibió como regalo de uno de los señores del reino un jarro de pulque (III, 1829, 114).[269]

Para que este relato se apege a la realidad histórica, pasaremos primero a aclarar que entre los nueve reyes toltecas ninguno lleva el nombre de Tecpantcaltzin. Además, el octavo mandatario tolteca fue la reina Xiuhtzaltzin, quien murió a los cuatro años de reinar. Antes explicamos que según las leyes de esa monarquía, era costumbre que cada soberano reinara durante un siglo tolteca (52 años); a la muerte de la reina, la “substituyó la nobleza y reinó los restantes 48 años” (Clavijero, 49). Esto nos obliga a concluir que el llamado Tecpantcaltzin y padre de Topiltzin, era uno de dichos nobles regentes en el poder durante esos cuarenta y ocho años. Para probar lo anterior, damos aquí la lista de los soberanos toltecas que suministra Clavijero: “Chalchiutlanetzin reinó en el 667; Ixtlicuechahuac, en 719; Huetzin, en 771; Totepeuh, en 823; Nacaxoc, en 875; Mitl, en 927; Xiuhtzaltzin (reina), en 979; y Topiltzin, en 1031” (Clavijero, 49).

Aclarado lo anterior, sigue Sahagún contando que Tecpantcaltzin,

recibió como regalo de uno de los señores del reino un jarro de pulque cuya confección con agua miel acababa de inventar una hija [... del súbdito,] llamada Xóchitl, que era la portadora del obsequio, y joven de extraordinaria belleza. El rey gustó mucho de la bebida; pero mucho más de la niña que la llevaba, a quien encargó que le repitiese el obsequio cuando pudiese (Historia I, 1829, 246; Alva

Ixtlilxóchtli, Obras, I, 43-44).[270]

Tiempo después ella le volvió a llevar otra jarra de pulque, y en esa ocasión el rey la sedujo y tuvo un hijo con ella, llamado Topiltzin. Más adelante, el rey quedó viudo, se casó con Xóchitl y legitimó la prole, pero el pueblo se negó a reconocer su voluntad. Entonces los régulos de Jalisco le declararon la guerra; esta duró tres años con dos meses y perecieron en ella de ambas partes, unas 5 200 000 personas, por “lo que acabó la monarquía tolteca, habiendo existido 307 años [...]. Xóchitl murió con gloria en la campaña batiéndose con sus enemigos, a la cabeza de un cuerpo de señoras que la acompañaron”, mientras su marido se refugió en una cueva para salvar la vida (Sahagún, I, 1829, 247 y III, 1829,114-115; Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 44-46).

4.8.2. Mujeres guerreras y rebeldes

Lo anterior nos lleva a reconocer que las mujeres también participaban de diversas maneras en las campañas bélicas. Sabemos, además, que la hazaña militar de Xóchitl no fue la única, pues otras mujeres no se quedaron atrás, ya que participaban en los combates, por lo menos hasta el siglo xi D.C. La tradición tolteca relata la historia de “la Princesa Guerrera”, quien luchó contra los enemigos de su padre a los que venció; entonces ordenó que a los prisioneros les arrancaran el corazón del pecho en su presencia (Navarro, 8). Siglos después, durante las cruentas y desesperadas batallas contra los españoles, en los Anales históricos de Tlatelolco el autor indígena anónimo dejó consignado que “pelearon las mujeres de los tlatelolcas. Golpearon al enemigo, portaron armas de guerra, se arremangaron las faldas, se las levantaron todas para perseguir duro a los enemigos”. En el margen de este pasaje, el narrador escribió en español: “Aquí fenece la guerra, esto escribió el que la vio” (Baudot, Relatos aztecas, 198).

Hay que tomar en cuenta que algunas mujeres, españolas e indígenas, sobre todo tlaxcaltecas, acompañaban al ejército cristiano, muchas de las cuales murieron en la huida de la “Noche Triste”; se salvaron Malitzin y doña Luisa, hija del

anciano Xicoténcatl y esposa de Pedro de Alvarado. En ese trágico pasaje de la Conquista, merece que se mencione a doña María de Estrada, castellana, quien “peleó con lanza a caballo como si fuera uno de los más valerosos hombres del mundo” (Historia de Tlaxcala en Baudot, Relatos, 291; Clavijero, 368; Prescott, 381).[271] Prescott suministra otros datos sobre esta heroína: “casó con Pedro Sánchez Farfán, y diéronle en encomienda el pueblo de Tetela” (nota 11 de Joaquín Ramírez Cabañas, 381, en Díaz del Castillo, 266, 343). Díaz del Castillo menciona de nuevo a Sánchez Farfán como capitán de Tezcoco y ya viudo de “la buena y honrada mujer doña María de Estrada” (Díaz del Castillo, 266).[272] Clavijero dice de ella que “armada de lanza y rodela, corría por entre los enemigos hiriendo y matando con una intrepidez muy ajena a su sexo” (Clavijero, 368). Prescott, basandose en la opinión de Torquemada también explica que esta mujer, “con una espada y una rodela en las manos, hizo hechos maravillosos, y se entraba por los enemigos con tanto corage, y ánimo, como si fuera uno de los más valientes hombre del mundo, olvidada de que era muger” (Prescott, 381, n. 11 del Cap. III, Libro V). Obsérvese cómo el régimen patriarcal de los españoles atribuye a esas mujeres una fortaleza masculina, sin tomar en cuenta las variadas formas de fortaleza mostradas por las mujeres que se enfrentan a diario a diversas situaciones.

Doña María de Estrada la única española que se destacó en esas acciones bélicas; Clavijero explica que algunas memorables mujeres “habían seguido voluntariamente a sus maridos a la guerra, y con los continuos trabajos que padecían y los ejemplos de valor que tenían diariamente [...] habían cobrado bríos militares. Hacían a veces sus guardias, marchaban con sus maridos armadas de cota de algodón, de espada y de rodela, y se arrojaban con intrepidez a los mayores peligros” (411). Una nota de Mariano Cuevas, el editor del texto de Clavijero, agrega al nombre de doña María, los de Beatriz Bermúdez de Velasco, Juana Martín, Isabel Rodríguez y Beatriz de Palacios (Clavijero, n. 39, 411); sin embargo, Díaz del Castillo dice que fuera de doña María Estrada, no había entre ellos otras mujeres de la Península Ibérica (239).

Durán da noticias de una destacada española que se distinguió por su valentía en la batalla de Tetela, donde luchó al lado del ejército español. Su nombre se desconoce, pero según el cronista, fue mujer de Martín Partidor. Durán cuenta que

por consejo de algunos del ejército, [esta mujer] tomó un caballo y una lanza y adarga y fue a pedir al Marqués licencia para salir a los indios y probar el valor

de su persona. El Marqués concediéndoselo púsose [ella] en delantera y picando el caballo salió contra los indios, invocando a voces el nombre de Santiago y a ellos, tras ella empezaron a correr algunos de los del campo, a la cual, cuando los indios vieron venir, empezaron a huir y otros a despeñarse por las barrancas [a]baxo y tomaron el pueblo, cuyos principales vinieron con las manos cruzadas a ofrecerse al Marqués (Durán, *The History*, 1994, 561; López de Mariscal, 73).

Sigue Durán diciendo que al comprobar Cortés la valentía de esa mujer, en nombre del emperador Carlos V le dio de encomienda los dos pueblos de Tetela y Hueyapan (*The History*, 1994, 561).[273]

Además, Cervantes y Salazar menciona algunas heroínas “de varonil ánimo y consejo”, entre las que cuentan, Juana Martín, Isabel Rodríguez, una “que después se llamó doña Joana, mujer de Alonso Valiente” (Cervantes, II, 209). Cervantes y Salazar dice de la “piadosa mujer, Isabel Rodríguez”, que en medio de una batalla socorrió al mal herido soldado español Magallanes, quien murió con la garganta atravesada por una lanza (II, 208). Además, se sabe que en las diversas refriegas que confrontaban los españoles, esa mujer

lo mejor que ella podía les ataba las heridas y se las sanctiguaba [...] e acontecía que aunque tuviesen pasados los muslos, iban sanos otro día a pelear, [... lo cual parecía] prueba de que Dios era con los nuestros, pues por mano de aquella mujer daba salud y esfuerzo a tantos heridos. [...] También aconteció con españoles llevar abiertos los cascos y ponerles [ella] un poco de aceite y sanar en breve, porque no había otras medicinas (Cervantes, II, 207-209).

El espíritu bélico de esas mujeres en aquellos tiempos se proyecta en las soldaderas que participaron poniendo la carne en el asador durante la Revolución Mexicana; entre muchas otras, se destacaron, según expedientes, la travestida Amelia Robles, Rosa Padilla Camacho (coronela), María Arias Bernal (del grupo de mujeres que acompañaron el cortejo fúnebre de Madero), Leonor Villegas de Magón (organizadora de las voluntarias), y la muy conocida Adelita de la canción.

Entre las que se destacaron en la parte sur del continente, está Inés Suárez, quien acompañó a su amante, Pedro de Valdivia, en la conquista de Chile. Cuando el

fuerte español fue atacado por los indígenas, protegida por la armadura, ella se lanzó a exhortar a los guerreros a luchar y ayudó a evacuar a los heridos. Durante esa batalla, ella concibió un arriesgado plan que consistía en cortarles la cabeza a seis caciques que tenían cautivos; cuando los soldados le preguntaron cómo había que matarlos, ella desenvainó una espada y sin misericordia decapitó a los seis; los cuerpos mutilados y las cabezas los echaron a la multitud de los enemigos que atacaban el fuerte. Horrorizados al ver el final de sus líderes, los nativos hicieron la retirada (Powers, *Women*, 169).

En 1536, en la expedición para fundar la ciudad de Buenos Aires, Pedro de Mendoza llevaba unas mujeres, la mayoría de ellas, parientas de las tropas; Entre ellas estaban Elvira Pinedo, Catalina de Valdillo, Mari Sánchez, Elvira Gutiérrez e Isabel de Guevara. Esas mujeres que durante la hambruna se dedicaban a buscar comida y cuidaban de los heridos, también entraron en batalla contra los indígenas, al lado de los hombres (Powers, *Women*, 169-170; Gálvez, 65-71). Sabemos de estos sucesos por la carta que Isabel de Guevara envió con el fin de reclamar la injusticia que se había hecho con ella, según dice en esa carta, “sin que de mí y de mis trabajos se tuviese ninguna memoria y me dejaron de fuera sin me dar indios ni ningún género de servicios”. Pide al final que se le dé un repartimiento perpetuo y para su marido, don Pedro de Esquivel, solicita “algún cargo conforme a la calidad de su persona” (Gálvez, 70).

El calificado “espíritu viril” de las mujeres indígenas se puede observar en el hecho de que en los comienzos de la Colonia, cuando los misioneros trataban de hacer una realidad la cristianización por medio de los niños al separarlos de sus padres, fueron las mujeres quienes pusieron obstáculos a esas prácticas, con lo que dificultaron el proceso de evangelización (Deeds, “*Indian Women...*”, 261).

Durante la Colonia algunos expedientes dan prueba de diversas formas utilizadas por las mujeres como medios de rebelión contra las nuevas normas impuestas por las autoridades y la Iglesia. Se conoce, por ejemplo, el caso de Juana Mendoza, a la que los alcaldes mixtecas acusaron de desobediencia, pues incitaba a rebelión, vendía pulque, cometía adulterio con un hombre casado y exhortaba a la comunidad a no ir a misa. Adujo en defensa suya que ella trató de convencer a las mujeres de la comunidad a no obedecer debido al aumento de tributo, que les estaba resultando muy oneroso; este consistía en que en vez de las cuatro nativas que solían tejer un manto para la festividad del santo patrono, tres tenían que dar el mismo rendimiento (Sousa, “*Women and Crime...*”, 208-209). Además de Juana Mendoza, se destacaron por su rebeldía, María Catalina

y Juana María. La autora de este ensayo, al ver que esas mujeres salen en defensa del mantenimiento de trapiches para preparar tepache, como una costumbre de hombres y mujeres nativos para sus celebraciones, concluye que esas indígenas se rebelaban contra el sistema colonial para mantener los valores y costumbres comunitarios y forzar cambios en las exigencias opresivas del nuevo gobierno (Sousa, 210).

Esta rebeldía de las mujeres está documentada hasta el siglo xviii, época durante la cual una cuarta parte de los casos revisados revela que las mujeres realizaron ataques y fueron muy agresivas contra la autoridad. Sus protestas eran en defensa de los derechos, del mantenimiento de las tradiciones de comunitarias y contra el excesivo tributo que se debía pagar, pues ellas tributaban igual que los hombres; solo a las viudas se les exigía la mitad del tributo (Sousa, 209).

Las estrategias de subversión utilizadas por los indígenas, hombres y mujeres sometidos y abusados por los cristianos, consistían en negarse a suministrarles sustento y a no cumplir sus demandas; cunden los ejemplos de cómo a los conquistadores se les rechazaba de esa manera. También consistían en motines, especialmente de mujeres, debido a la gran influencia que ellas tenían en asuntos comunitarios, y a su poder de convocatoria de masas que podían amotinarse por cualquier descontento (Sousa, 209). Los oficiales españoles comentaban que aún en presencia de sus esposos ellas no tenían pelos en la lengua. Se destaca entre esas mujeres la viuda Josefa María de Tepoztlán, a quien se le llamó “la rebelde profesional”, por ser tenaz, agresiva y la más sediciosa de todos y un peligro para el orden social (Haskett, “Doña Josefa”, 155).

Para castigar a esas mujeres, los oficiales y clérigos repetían que ellas no habían pagado tributo y además, no iban a la iglesia. Por tanto, a quienes pertenecían a esas facciones, les denegaban sus títulos de nobleza, las llamaban vagas, agitadoras, perturbadoras comunales. Para asesinar el carácter de doña Josefa, pusieron énfasis en su relación adulterina con don Miguel Francisco, y decían que era ella quien lo había seducido, por lo que la tildaban de “depravada”; asimismo, hubo testigos que la acusaron de ser muy agresiva hasta el punto de hacer uso violento de piedras y de un chocante lenguaje vulgar para intimidar a las autoridades (Haskett, 158).

Algunos estudios demuestran que los nahuas precoloniales tenían una elaborada ideología del género, la cual incluía rasgos ideales para el hombre y para la mujer de los diversos estratos sociales. El Códice florentino requiere, por

ejemplo, que la buena mujer noble sea amante y protectora de su gente, tierna, humilde, agradecida, irreprochable y sin faltas (Haskett, 158). En su ensayo, Haskett saca las siguientes conclusiones: doña Josefa y otras activistas en el repartimiento de Taxco y las mujeres que hicieron esfuerzos en Cuernavaca durante el siglo xviii, para deshacerse del infame sacerdote, así como las que hablaban en público, aún en presencia de sus maridos, probablemente fueron herederas y continuadoras de una tradición similar. A ellas, bajo la nueva autoridad impuesta, aunque fueran cacicas, se las acusó de insubordinadas pues no solo eran “indias”, sino también mujeres, lo cual no se aceptaba, pues “ellas se entrometieron directamente en asuntos del gobierno”. En vez de juzgarlas como se hacía con los hombres en un rol político, los españoles “optaron por atacar su honor y feminidad al poner énfasis en sus fracasos como mujeres” (Haskett, 161-162). Por lo mismo, algunas mujeres de Tepoztlán, influenciadas por la ideología española, no pudieron admitir que una noble indígena como doña Josefa representara un rol político, y menos “una mujer agresiva, moralmente corrupta, madre inepta y que ponía a las esposas contra los maridos, lo cual destruía la fibra de la familia cristiana” (Haskett, 162).

En suma, Burkhart comenta que, por medio de alianzas matrimoniales, fueron las mujeres de la familia real un instrumento político esencial para ganar preeminencia y legitimidad en Anahuac. No obstante, al final, se optó por un sistema de parentesco patrilateral, el cual daba derecho real a los varones para practicar la poliginia; esto, junto con la importancia que se le daba a la guerra en la sociedad azteca, debilitó el papel de las mujeres nobles, y se puso énfasis en su capacidad reproductiva (Burkhart, “Mexico”, 26; Navarro, 10). Con esto se perturbaba “la cohesión y el equilibrio del grupo”, según lo expuso Lévi-Strauss (Antropología, 33).

A diferencia de la costumbre incaica de heredar los descendientes directos de la mujer, Gómara explica que los aztecas “heredaban unos hermanos a otros, y tras ellos el hijo del primer hermano”, en términos de una consanguinidad patrilateral que fundaba alianzas entre hermanos (Gómara, 434). A lo anterior, declara Navarro, hay que agregar que el sistema de parentesco azteca establecía que la autoridad, tanto de hombres como de mujeres, se consideraba “genealógica y estructuralmente equivalente”, ya que la línea de descendencia de los individuos se establecía sin discriminación alguna (Navarro, 10). Dado que para los aztecas privaba el derecho de los hermanos o del hijo del hermano mayor, el sistema aseguraba la cohesión del clan de forma colateral y alrededor de la línea primogénita, según lo explica Lévi-Strauss (Antropología, 71).[274]

4.9. Supersticiones

Sahagún explica que los nativos tenían muchos malos agüeros que predecían el futuro; entre ellos estaba el bramido de una fiera o un ruido en los montes; el canto del búho, de la lechuza o de un ave que llamaban oaccli, y el ruido nocturno de alguien que cortaba leña; estos y muchos otros, según ellos, tenían un poder premonitorio y les anunciaban muerte, enfermedades, tragedias, etc. (Historia II, 1829, 1-17; Suma, 57-71). A continuación detallamos solo aquellos que se relacionan con la mujer precolombina.

Los adivinos no se regían por los signos de las estrellas, sino por unas instrucciones que les había dejado Quezalcoatl. Esa forma de tratar tales asuntos era arbitraria y peligrosa, sobre todo en lo que atañe al futuro de las personas, cuyo signo astrológico las marcaba negativamente; este es el caso del signo Cecalli, el cual pronosticaba “mala muerte” y un “mal fin”; peor aún en lo que se refería a las mujeres (Bustamante, “Introducción” a Sahagún, Historia, I, 1829, 279-280). Sahagún explica que “si era muger la que nacía en este signo [...] no era para nada, ni para hilar, ni para tejer, y boba y tocha risueña, soberbia, [...] chismosa, infamadora, [...] holgazana, perezosa, dormilona, y con estas obras vendrá siempre a acabar en mal, y a venderse por esclava” (Sahagún, Historia I, 1829, 224-225).

Así, para realizar algún acto importante en sus vidas –nacimientos, “bautizos”, bodas, confesiones, viajes– los aztecas consultaban a los adivinos o Tonalpouqui. Los principales, nobles y mercaderes ricos, “cuando les nacía un hijo o hija, tenían gran cuenta con el signo en que nacía, y el día y hora”, lo cual informaban a los “astrólogos judiciales, y a preguntar por la fortuna buena o mala de la criatura que nacía; y si el signo era próspero, luego le hacían bautizar, y si era adverso, buscaban la más próspera casa de aquel signo para bautizarle” (Sahagún, Historia I, 1829, 81). El fraile franciscano continúa explicando que si bajo ese signo adverso nacía una niña, esta “sería deslenguada y maldiciente: su pasatiempo sería decir mal y avergonzar a todos, y también sería atrevida para apuñar y arañar las caras a otras mugeres, remedar a todos, y rasgar los vipiles de las otras” (I, 1829, 330). Se trata de un trágico final en una sociedad regida por una cosmovisión saturada de determinismo respecto al destino de la

humanidad. Se sabe que el tirano Maxtlaton, estaba resuelto a quitarle la vida al príncipe Nezahualcoyotl, como el déspota Tezozomoc se la quitó al monarca Ixtlixóchitl, padre del joven príncipe; empero, Maxtlaton no lo mataba “por respeto a ciertos agüeros de los sacerdotes” (Clavijero, 91).

Además, los últimos cinco días del año, llamados nemontemi (días baldíos), [275] “teníanlos por aciagos y de mala fortuna”, por lo que durante ese lapso de tiempo, los mexicanos no hacían nada más que visitarse, evitaban reñir, pues según ellos, los que peleaban “se quedaban siempre con la costumbre”, por lo que era de “mal agüero tropezar con ellos”. Decían que los que nacían en esas fechas “tenían muchos malos sucesos en todas sus cosas, y eran pobres y míseros”; a estos, si eran hombres, los llamaban Nenoquich, y si eran mujeres, Nencioatl (Sahagún, I, 1829, 76; Durán, Historia, I, 293).[276]

Arriba explicábamos que durante los festejos dedicados a Teteuinna o Teteoinan, diosa de las médicas y parteras, estas y las mujeres se dividían en dos escuadrones para pelear

delante de aquella que había de morir en esa fiesta, por regocijarla, [...] porque tenían por mal agüero si esta muger que había de morir, estaba triste o lloraba, pues decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto, o de resultas de él (Sahagún, I, 1829, 149; Durán, Historia, I, 145).

También en los festejos a los dioses del agua, ya vimos que cuando los niños y niñas que iban a sacrificar, lloraban mucho, los nativos se alegraban porque para ellos eso era signo de que “llovería presto. Y si topaban en el camino algún hidrónico, teníanlos por mal agüero y decían que ellos impedían la lluvia” (Sahagún, I, 2000, 178).

Sahagún cuenta que aquellos que habían olido mucho la flor llamada Omixuchitl, parecida al jazmín, o que la hubiesen orinado o pisado, contraían “en las partes inferiores de los hombres y de las mugeres”, una enfermedad parecida a las almorranas. Igualmente, la enfermedad llamada cuetlaxuchitl, ubicada en el clítoris de las mujeres, decían los supersticiosos que la habían adquirido por haber olido o pisado, o por haberse sentado sobre la flor que llevaba el mismo nombre de la enfermedad (II, 1829, 19; I, 2000, 460). Cuenta

Muñoz Camargo que entre los tlaxcaltecas, el que hubiese tocado u obtenido la flor del árbol Xochitlicacan era dichoso y fiel enamorado; y es que asociaban este árbol con la diosa Xochiquetzal, pues así llamaban al cielo donde habitaba esa diosa (155).

También tenían supersticiones relacionadas con el maíz, sigue explicando Sahagún: resollaban sobre el maíz “como dándole ánimo para que no tem[iera] la cochura” Asimismo decían que si se derramaban granos de maíz por el suelo, el que o la que los veía tenía que recogerlos, porque si no, “hacía injuria al maíz, y el maíz se quejaba dél delante de Dios, diciendo: ‘Señor, castigad a este que me vio derramado y no me cogió, o dad hambre porque no me menosprecien’” (Sahagún, II, 1829, 20; I, 2000, 460). Cuando se pegaban los tamales en la olla, advertían que el que los comía, “si era hombre, nunca bien tiraría en la guerra las flechas [...]. Y si era mujer, que nunca bien pariría. [... pues] se le pegaría el niño dentro”. Aseguraban también que las mozas que comían de pie “no se casarían en su pueblo, sino en pueblos ajenos” (II, 1829, 23; I, 2000, 461). Cuando alguien había terminado de construir su casa y quería entrar a vivir en ella, celebraba una ceremonia al dios de las casas, pues si no lo hacía así, gozaría poco de su vivienda y se moriría; para evitarlo, el día del estreno, durante siete u ocho días, lo celebraban con bailes y banquetes, para lo cual invitaban a mucha gente, según Muñoz Camargo. También, lo hacían para que la deidad de la borrachera “no les fuese contraria [...] cuando probaban los nuevos vinos” (Muñoz Camargo, 149-150; Sahagún, I, 2000, 468).

Tan pronto como la mujer quedaba embarazada se apoderaba de ella un temor ancestral, cuenta Sahagún, ya que los aztecas creían que todo individuo estaba expuesto a poderes mágicos y arbitrarios. Por eso ellas practicaban una serie de medidas de precaución y tabúes: cuando la mujer llevaba de uno a tres meses de embarazo, la comadrona le recomendaba tener relaciones con su marido “templadamente, porque si del todo se abstuviese del acto carnal, la criatura saldría enferma y de pocas fuerzas cuando naciese. Ordenaba también que cuando se aprocsimara el tiempo de parir, que se abstuviesen del acto carnal” (Sahagún, II, 1829, 181). Cuando salían de la casa, por ejemplo, se echaban cenizas dentro de la blusa para evitar ser asustadas por fantasmas. También creían que si miraban el sol durante un eclipse, podrían abortar; temían asimismo que el bebé naciera con labio leporino (II, 1829, 23; I, 2000, 464-465; Anton, 17), o que se volviera ratón: y “para remedio de esto tomaban un pedazo de iztle en la boca o poníanlo en la cintura, sobre el vientre” (Sahagún, Suma, 175).

Continúa Sahagún con las abusiones relacionadas con los embarazos y los partos, contando que para evitar que se “escalentase o tostase el feto” y no naciera bien, la partera ordenaba no solo que no se bañara la preñada en agua muy caliente, ni tampoco se calentase al fuego “ni la barriga ni las espaldas, ni tampoco al sol, por [...] peligro de que no se tostase la criatura”; asimismo le impedía dormir durante el día, “porque no fuese disforme en la cara el niño que había de nacer” (II, 1829, 180). Evitaban que la preñada viese a un ahorcado, porque decían que el niño nacería “con una soga de carne en la garganta” (II, 1829, 23). Además, creían que si la mujer preñada mascaba teztli (chicle), la criatura padecería de asfixias de las que podría morir, o incurriría en el peligro de que “se [le] hiciese el paladar duro, y las encías gruesas, porque no podría mamar y moriría” (II, 1829, 24 y 180-181). Mandaban también que se le satisficiesen todos los antojos a la preñada, pero que no ayunase ni comiese tierra ni tizatl (tiza, gres) “porque nacería enferma la criatura o con algún defecto corporal, porque lo que come y bebe la madre, aquello se incorpora en la criatura, y de aquello toma la sustancia”. Las embarazadas vestían una camisa especial; esto permitía que fueran reconocidas como tales para evitar comer o tocar lo que ellas guisaban (Gómara, 437-438, 440; Anton, 18).

Sahagún dejó consignado que durante cuatro días continuos “ardía el fuego en casa de la recién parida, y guardaban este tiempo con mucha diligencia, [...pues si alguien apagaba el fuego,] decían que así quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido” (Historia I, 1829, 331). En la casa donde había una recién parida, no quemaban los escobajos que son “mazorquillas que quedan después de desgranado [el maíz], que llaman olotl”, pues si lo hacían, pensaban que la cara del recién nacido sería pecosa y llena de hoyos (II, 1829, 23; I, 2000, 464). Clavijero informa también que en una de las fiestas dedicadas a la madre de los dioses, efectuaban “la ridícula ceremonia de alzar a los niños por las orejas, creyendo que así serían muy altos” (I, 1829, 192).

Arriba detallamos varias ceremonias y creencias relacionadas con las mujeres que morían durante el parto, porque esa conjunción de los principios de vida y muerte, recuerda los miedos ancestrales. Vale agregar que así como los soldados le cortaban a la difunta un dedo y el cabello, los cuales guardaban como reliquias que los protegía en los campos de batalla, los hechiceros trataban también de robar el cadáver para cortarle el brazo y la mano izquierda; según ellos, tenía poderes para paralizar a los que estaban en la casa donde iban a robar (Sahagún, II, 1829, 167; Garza Tarazona, 67).

A propósito de eclipses de sol o de luna, Muñoz Camargo menciona que los tlaxcaltecas los tenían por mala señal y que en esos tiempos reñían y peleaban; por eso “daban grandes gritos y voces y lloros, porque entendían que se llegaba el fin del mundo”. Si el eclipse era de sol “sacrificaban [...] hombres bermejós” y si era la luna, “sacrificaban hombres blancos y mujeres blancas [albinos/as], las que llamaban adivinas”. Los cometas también producían malas señales “de mortandades, guerras, hambres [...] y calamidades”; decían que esos cometas “eran saetas de las estrellas, y que mataban las cazas de los campos y de los montes” (Muñoz Camargo, 132).

Cuando los ratones le roían las enaguas a una mujer casada, el marido interpretaba que ella le era infiel, mientras la mujer pensaba lo mismo de su esposo, cuando los ratones le habían roído su manta. Además, aquella que comía lo que los ratones habían roído, fuera “pan, queso, u otra cosa, que le levantarían falso testimonio, de hurto, de adulterio, o de otra cosa” (Sahagún, II, 1829, 25 y 26, respectivamente). Lo mismo, según Durán, ocurría en las casas que alojaban a las vírgenes:

en viendo entrar o salir un ratón en el oratorio del ídolo, o algún murciélago, o si hallaban roída alguna manta del templo, o agujero que hubiese hecho el ratón en la pieza, luego decían que algún pecado se había cometido y que alguna injuria se había hecho a su dios [...] y andaban muy sobre aviso para saber quién era la causa de tan gran desacato y [falta de] reverencia. Hallado el delincuente, por muy aventajado que en dignidad fuese, luego le mataban y vengaban con aquello la injuria [tetlazolmictiliztli] que a su dios se había hecho (Historia, I, 27).

Siguiendo el esquema especulativo de la escoba (llamada Tlazolteuctli: “dios de la ira”), era costumbre dejar la escoba afuera para evitar que la mugre que podría acarrear, metiera discordias en la casa. Por eso, a los niños se les prohibía jugar con ella. El hombre que quisiera seducir a una mujer, recogía las pajas que cayeran de la escoba mientras ella barría; una vez acumulaba veinte pajas, podía desviar, como si fuera un sortilegio que aprisionara la voluntad, el poder de la escoba hacia su dueña y forzarla a someterse a sus deseos. Era tan fuerte el agüero atribuido a la limpieza como medio de mantener el orden y evitar el caos, que un hombre ausente de su hogar, no solo estaba satisfecho con haber ordenado a su esposa e hijos que barrieran, sino que también encargaba a sus parientes que se lo recordaran para estar seguros de que cumplían sin fallar

(Burkhart, 35, 38).

A diario las familias presentaban tanto ofrendas de comidas y bebidas como celebraban diversos ritos domésticos a los dioses, en especial, al fuego. Durán expuso que existía una multitud de supersticiones en relación con los ruidos que emitían el fuego y las brasas, y el humo que emanaba de ambos. Las familias acomodadas celebraban el onomástico del fuego con banquetes ofrendándole papel, codornices y pulque. Otros menos pudientes le dedicaban incienso de pobre calidad; y los pobres quemaban hierbas aromáticas (Durán, Historia, I, 168-169; Burkhart, 40).

Para beneficiar y proteger a los maridos que estaban en la guerra, el tiempo que esta duraba, o hasta que ellos regresaran, las esposas, “en señal de tristeza y luto, nunca desde aquel día se lavaban las caras”, aunque se bañaban del cuello para abajo. En un rito semejante al que realizaban los guerreros, a la medianoche, y después de encender la lumbre y de barrer, seguidos de otros actos rituales, las mujeres ofrecían incienso y oraban por la seguridad de sus esposos. Entonces sacaban los fémures de los que en otras guerras fueron cautivos de sus maridos, los cuales yacían enterrados en la casa y eran llamados malteotl[277] o “deidades prisioneras”, los envolvían en papel, los colgaban de una viga de la casa y con un brasero encendido, los sahumaban con incienso mientras rezaban por la vida de sus cónyuges. Hecha la oración, se volvían a acostar, pero al amanecer “tornábanse a levantar y a barrer la calle. Lo mismo hacían al mediodía, y lo mismo a la hora que se pon[ía] el sol” (Durán, Historia, I, 164-165; Burkhart, 41). También colgaban el manto de sus maridos, a modo simbólico de su presencia en el hogar y asociada a las reliquias de sus victorias (Burkhart, 40-41).

Era tan fuerte la creencia en los agüeros y presagios entre los aztecas, que en los últimos años de su reinado, Moctezuma II Xocoyotzin vivió torturado por malos augurios de la inminente caída de su imperio; a partir de las primeras señales, se pasaba consultando a los adivinos y escuchando sueños premonitorios de la próxima venida de unos invasores. Entre esos muchos avisos, una década antes de la llegada de los españoles apareció en el cielo un cometa o rastro luminoso que permaneció visible un año entero, según algunos, pero Sahagún asegura que “dejó de aparecer dicho resplandor o señal cuatro años antes de la venida de los españoles”. [278] Asimismo, se habían visto en 1510 otras evidencias de futuros desastres, como la del incendio inexplicable de las torres del templo mayor de Tenochtitlán, el cual, cuanta más agua le echaban para extinguirlo, flameaba aún

más. El año anterior, sin viento ni terremoto alguno, las aguas de la laguna se levantaron en olas que destruyeron algunas casas de la ciudad. Además, a veces, en las noches, se oían los gemidos de una mujer que exclamaba: “¡Mis muy queridos hijos, ya llega vuestra partida! Mis muy queridos hijos, ¿adónde os llevaré?”. También ocurrieron muchos otros fenómenos inexplicables (Códice Florentino en Baudot, 59-62; Historia de Tlaxcala, 245-248; Durán, Historia, 305; History, 460-461).[279]

Ha quedado consignado en especial un prodigio que recogieron Torquemada y Betancourt. Clavijero lo reprodujo en su crónica como sigue: la princesa Papantzin, hermana de Moctezuma y viuda del gobernador de Tlatelolco, murió en 1509; fue enterrada en una cueva que daba al jardín donde ella solía pasearse. A los cuatro días, Papantzin apareció sentada en las gradas de la fuente, lo cual alarmó a todos; sin embargo, ella los tranquilizó diciéndoles que no había muerto y que quería hablar con su hermano para comunicarle un mensaje que traía del más allá. Una vez en presencia de Moctezuma y del rey de Tezcoco, Nezahualcoyotzin, les explicó que mientras yacía muerta tuvo un sueño[280] en el cual un bello joven con alas y vestido de blanco, le mostró un río donde había “unos barcos y en ellos unos hombres de color y traje muy diferente” al de los aztecas; el joven le explicó que aquéllos eran los que se iban a apoderar del reino y que traerían para ellos noticia del Dios verdadero, y cuando se promulgara “el lavatorio, con que se borran los pecados”, ese Dios la instaba para que “fuera la primera en recibirlo y guía con [...su] ejemplo a los de [...su] nación”. Dicho eso, el joven desapareció y ella volvió a la vida. “Papantzin vivió después muchos años en grande recogimiento y abstinencia”. Sigue Clavijero contando que ella “fue la primera que el año de 1524 recibió el santo bautismo en Tlatelolco y se nombró desde entonces María Papantzin”. Concluye el historiador explicando que la princesa vivió el resto de su vida como “un perfecto modelo de virtud” cristiana (Clavijero, 139-141, 351; Bustamante, en Sahagún, 1829, Historia II, 270).[281]

La nota 11 del texto de Clavijero aclara que dicho suceso fue tomado por los cronistas “de los escritos de los primeros apostólicos religiosos, que conocieron y trataron a aquella princesa” (Clavijero, n. 11, 139). Por otra parte, el Códice Ramírez menciona que Yacotzin, madre de Ixtlilxóchitl, fue la primera que recibió el santo bautismo en Tlatelolco” y además, para mayor coincidencia, le dieron de nombre cristiano el de María (Códice Ramírez en Baudot, 224; León-Portilla y Garibay, Visión, 60-61).[282] Puesto que en el texto de Clavijero Papantzin fue “la primera que el año de 1524 recibió el santo bautismo en

Tlatelolco” y además la bautizaron con el nombre cristiano de María (Clavijero, 142, 143, 145), queda preguntarse si Papantzin se llamaba también Yacotzin. Aquí conviene que nos detengamos, ya que hay confusión de nombres: el Códice Ramírez llama a la madre de Ixtlilxóchitl, Yacotzin; Clavijero la llama Cocotzin (142, 143 y 145); y el mismo fraile cronista la llama Xocotzin (Clavijero, 120). Todo parece ser un problema fonético al traducir del náhuatl al español.

El Códice Aubin confirma que fue en el “año Seis Pedernal-1524 cuando comenzó a existir la creencia en la divinidad, y los padres empezaron entonces a enseñar[les] la doctrina cristiana” (Baudot, Relatos, 215). La confusión con los nombres recibidos por los nativos se debe a que eran bautizados en montones, como manadas de animales, sin tomar en cuenta su individualidad ni sus gustos; por ejemplo, en Tlaxcala y otras provincias se seguía el siguiente orden al bautizar a los nativos: un día, a todos los hombres les daban el nombre de Juan; otro día, el de Pedro; un día, todas las mujeres “se llamaban Anas [... y] otro, Marías, de modo que venían por días los nombres” de hombres o de mujeres; estos recibían una cedulita para que recordaran cómo se llamaban (Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, 274).

4.10. Festejos, pasatiempos, literatura, arte, artesanías y otros

En general, cuando los cronistas hacen referencia a los festejos, cantos, bailes y diversiones, no especificaban si las mujeres participaban en esas actividades. En cambio, Sahagún, y a veces Durán, explican cómo, durante algunas festividades, las mujeres danzaban y cantaban junto con los hombres; así el lector comprueba que la monótona y ocupada vida de las nativas, siempre frente al fogón, el telar, la escoba, cumpliendo con sus múltiples deberes, era compensada por gratos momentos como los que disfrutaban en los “areytos”, los cuales aprendían en el Cuicacalli o escuela de canto y danza que se hallaba dentro del cerco que rodeaba al templo mayor o cú. Arriba, basándonos en Durán, explicábamos el orden, concierto y respeto con el que se preparaban los mancebos y doncellas en ese plantel educativo; y cuando alguno de esos jóvenes “no acertaba a hacer los contrapasos, a son y compás, lo enseñaban con mucho cuidado” (Durán, Historia, I, 188-189; Garza Tarazona, 82-83).

En los festejos en honor de Huitzilopochtli hombres y mujeres “juntos comenzaban estos cantares [y bailes] a la tarde, y acababan cerca de las diez” de la noche durante veinte días; al noveno, efectuaban grandes ceremonias para preparar a los que serían sacrificados durante esos festejos y “hacían un areyto con ellos, en el cual iban una mujer y un hombre pareados cantando y bailando” (Durán, Historia, I, 71).[283] A los diecinueve días “comenzaban a hacer unas danzas en que iban asidos todos de las manos, hombres y mujeres y danzaban culebreando” (Durán, Historia, I, 71). Después comenzaban los sacrificios de esclavos y cautivos: cuando mataban a cada uno, tocaban los instrumentos musicales; tan pronto terminaba el sacrificio, “comenzaban a bailar y cantar, a comer y beber, y así se acababa la fiesta” (Durán, Historia, I, 71).[284]

Gracias a Sahagún, hoy podemos tener una idea de otros festejos en los que la mujer participaba, como los que se dedicaban a Vixtocioatl –así la llama el fraile franciscano– o Huixtocihuatl, diosa de la sal. Este festejo se celebraba el séptimo mes que comenzaba el 26 de junio. La víspera de la fiesta celebraban todas las mujeres “que hacían sal, viejas, mozas, y muchachas”, con una gran danza en círculo, asidas de una cuerda de muchas y diversas flores, y en los cabellos con coronas de Iztauhyatl o ajeno mexicano, que los nativos llamaban “estafiate”. Mientras bailaban, cantaban, dirigidas por dos sacerdotes ancianos. El centro del círculo lo ocupaba una cautiva ataviada con el traje de la diosa, la cual sería sacrificada al día siguiente. Así, alternándose los grupos de mujeres, bailaban y cantaban desde la tarde hasta la medianoche. La cautiva bailaba y cantaba sobre todo la noche antes de su muerte, pues debía pasarla “sin dormir ni reposar” (Sahagún, I, 126-127; Clavijero, 187). Al día siguiente solo bailaban los sacerdotes llevando las flores amarillas llamadas “claveles de las Indias”. Al ocaso, se sacrificaba a la cautiva y todo terminaba en opíparos convites. Durante ese mes “eran frecuentes los bailes y las recreaciones en los jardines, las poesías que cantaban eran todas de amores y de caza” (Clavijero, 187).

Otros festivales documentados por Sahagún se celebraban durante veinte días; en ellos participaban, además de soldados viejos y otros bisoños, “mugeres matronas que querían [bailar], y las mugeres públicas” (Historia I, 1829, 95). En las celebraciones a Toci, no cantaban ni bailaban, solo caminaban “levantando y bajando los brazos al compás del atambor”. Las mujeres lloraban y decían que si pronto se pregonaba guerra, sus hijos estarían obligados a cumplir con su deber y quizás no los volverían a ver más (Sahagún, I, 1829, 154-155).

Durante el octavo mes que comenzaba el 16 de julio, se hacía una solemne fiesta

en honor de la diosa Centeotl, bajo el nombre de Xilonen, nombre que recibía la diosa cuando a la mazorca de maíz la llamaban xilotl o elote. Este festejo se llamaba huei tecuilhuitl, que quiere decir “la gran fiesta de los señores” En el templo de la diosa, por ocho días las mujeres, jóvenes y viejas, “hacían areito”, pero ningún hombre las acompañaba. Todas iban ataviadas de fiesta, con plumas rojas en brazos y piernas, y “afeitadas las caras con color amarillo y marcasita” (Sahagún, I, 2000, 219-220). Las mujeres llevaban los cabellos sueltos “en significación de los del maíz” (Clavijero, 187). Después de que los sacerdotes y los señores daban de comer y beber al pueblo, y los sacerdotes danzaban durante cuatro horas, el “último día era la danza de los nobles y militares, entre los cuales danzaba una cautiva que representaba a la diosa y, después de la danza, era sacrificada juntamente con otros prisioneros” (Clavijero, 187-188). Una vez realizado el sacrificio de quien la había representado, en honor a esa deidad, podían comer xilotos (elotes), tortillas y cañas de maíz, lo cual no podían hacerlo antes de ese festejo (Sahagún, I, 2000, 219-220).

Además, Durán cuenta que se celebraba una “fiesta grande de los señores” y una fiesta pequeña “de señorcillos, o fiestezuela de ellos”, a la que también llamaban “tlaxochimaco, que quiere decir repartimiento de rosas”; durante esta última, lo “que se hacía era presentarse rosas los unos a los otros y convidarse los unos a los otros”. En ese día salían a la calle las concubinas “con guirnalda de flores en las cabezas y a los cuellos”; los caballeros y gente principal las festejaban y requebraban; terminado el paseo, “había baile y canto entre ellas y los galanes, [...] y acabados, se iban cada una a su palacio donde eran sujetas” (Durán, Historia, I, 1829, 263-264). Al respecto, según Sahagún, tenían hasta dos o tres concubinas, “la una tenían en su casa, y las otras estaban en las de sus familias” (I, 1829, 264).

También participaban las mujeres públicas en las danzas y cantos en honor a Huitzilopochtli durante tlaxochimaco, en las calendas del noveno mes; los bailarines iban asidos de las manos, una mujer entre dos hombres y un hombre entre dos mujeres; los que se habían distinguido en la guerra iban adelante y le pasaban el brazo por la cintura de la mujer, “como abrazándola”; los otros, no tenían derecho de hacer esto (Sahagún, I, 2000, 221-222).

En los festejos de las calendas del décimo mes, agrega Sahagún que las mujeres principales también participaban brindándoles jícaras de chocolate a los que traían el árbol llamado xócotl (I, 2000, 223).[285]

La fiesta y sacrificio dedicados a la diosa Toci se hacían en el décimoprimer mes que se llamaba ochpaniztli (barrimiento). Después de los primeros cinco días de ese mes, comenzaban a bailar el nematlaxo, que duraba ocho días; en él danzaban sin cantar, ordenados en cuatro hileras, sin menear los pies ni el cuerpo, solo las manos que levantaban y bajaban al son del atabal, llevando racimos de flores que se llamaban cempoalxúchitl.[286] Comenzaban este baile en la tarde y lo terminaban al ponerse el sol. Pasados los ocho días de danzas, las mujeres médicas, mozas y viejas comenzaban la simbólica pelea que relatamos arriba en relación con el rito dedicado a Toci; pasados diversos juegos en los que los mancebos perseguían a la gente con escobas cubiertas de sangre, los guerreros recientemente armados hacían un areito por el estilo del que antes se describió, en el patio de la diosa Toci; las mujeres que observaban esto, se decían: ““estos nuestros hijos que van ahora tan ataviados, si de aquí a poco apregonan la guerra, ya quedan obligados a ir a ella. ¿Pensáis que volverán más? Quizá nunca más los veremos”. Desta manera se acuitaban las unas y las otras, y se angustiaban por los hijos”. Entonces, sigue contando Sahagún, el hombre que representaba a la diosa Toci, sus devotos y las médicas iban bailando y cantando “en tiple muy alto” (Sahagún, I, 2000, 229-235). En las crónicas se ven otras ceremonias en las que las mujeres participaban bailando y cantando.

Entre los tarascas, al día siguiente de una ceremonia, las mujeres se reunían alrededor del fuego, “tostaban maíz y hacían cacalote,[287] y lo comían allí todas emborrachándose y tomaban aquel maíz tostado y echábanlo en miel, y entraban luego unos que bailaban un baile llamado parácata-uaraqua” en el patio o en las casas de los papas[288] (Anónimo, Relación, 30).[289]

Asimismo se tiene noticia de que las mujeres participaban en actividades deportivas y rituales como el juego de pelota (tlac, tlachtli) o batey, el cual se jugaba con los hombros y el trasero. Al referirse a la isla Española, Fray Bartolomé explica que daba gusto ver a los nativos jugar dicho juego, “y mucho más cuando las mujeres, unas con otras, jugaban, las cuales, no con los hombros ni las nalgas, sino con las rodillas [...] rebatían [la pelota] y creo que con los puños cerrados” (Las Casas, IV, 241; Oviedo, I, 146). Fernández de Oviedo confirma lo anterior y sugiere la probabilidad de que en otras regiones del Nuevo Mundo, como en el Imperio Azteca, las mujeres practicaran este juego. No obstante, la descripción de tal deporte que suministran los cronistas, parece que en el Caribe se jugaba de manera diferente a la de los aztecas,[290] quienes tenían que pasar la pelota por un aro macizo colocado en la pared; este no se menciona en las páginas que tratan de los taínos. Fernández de Oviedo continúa

suministrando más detalles: el juego de la pelota lo juegan

hombres contra hombres, o mujeres contra mujeres, y algunas veces mezclados ellos y ellas; y también acaesce jugar las mujeres contra los varones, y también las casadas contra las vírgenes. [...] Y es cosa mucho de admirar ver la velocidad e presteza que tienen en el juego, y cuan sueltos son ellos y ellas (Oviedo, I, 146).

Los aztecas, como los nativos de Las Antillas, celebraban también juegos con las mujeres, los cuales a veces resultaban grotescos, macabros o pesados, como el que practicaban al día siguiente del festejo dedicado a Ilamateuctli, diosa de la vejez. Al día siguiente del sacrificio de la mujer que representaba a la diosa, “se divertía la chusma del pueblo con un juego semejante a los lupercales de los romanos, corriendo por las calles y dando golpes a cuantas mujeres encontraban, con unas talegas llenas de heno” (Sahagún I, 1829, 74; Clavijero, 191). También los chiquillos les daban a las niñas tales talegazos que las hacían llorar (Sahagún, I, 1829, 74).

En cuanto a las artes y artesanías, en la sección 4.8. Oficios y labores nos referimos a la especializada labor de los tejidos. Garza Tarazona suministra un informe detallado sobre las pintoras que eran muy solicitadas para las fiestas solemnes o para la guerra, porque en esas ocasiones los nativos se pintaban el cuerpo y la cara. Ellas realizaban esta labor en el tianguetz. Agrega la autora que “la pintura corporal, el corte de pelo, la forma del peinado y las insignias eran muy importantes, ya que marcaban el nivel social de las personas y nadie estaba autorizado a portar lo que no le correspondiera” (Garza Tarazona, 32).

La plumaria era otro oficio muy cotizado, que efectuaban hombres y mujeres para cumplir con los tributos y adornar los trajes de guerreros, penachos, rodela, pendones, etcétera (Garza Tarazona, 32, 79). Hay que agregar que las mujeres también participaban en la confección total o parcial de joyas (32). En algunas regiones, la alfarería la hacían las mujeres, y en otros lugares, la cerámica ritual era hecha exclusivamente por ellas. Como ocurrió con los textiles, “la introducción del torno en la época colonial, la alfarería pasa a ser ocupación masculina, quedando las mujeres a cargo del resto del proceso de la manufactura de la cerámica no torneada, como se acostumbraba”, explica Garza Tarazona (33). Sin embargo, continúa la autora, en la actualidad, en muchas regiones de

México, las mujeres trabajan la cerámica tradicional en la totalidad o en parte del proceso (33). También la cestería, especialmente la manufacturada con fibras suaves, con las que elaboraban variedad de objetos de uso cotidiano, era del dominio de las mujeres (Garza Tarazona, 33-34).

Había, asimismo, mujeres escritas, las cuales pintaban en los libros eventos etnohistóricos, mapas, la vida cotidiana, y el recuento de los días y de las fiestas. Garza Tarazona deduce lo anterior al examinar las estatuillas de carácter realista que se hallaron en la isla Jaína en Campeche, entre las cuales hay una de “una mujer que tiene en la pierna izquierda un rectángulo y sobre este apoya la mano. De ahí que deduzca la probabilidad de que el rectángulo sea un libro y que al tener apoyada la mano sobre este se escenifique a una escribana”; eso lleva a la estudiosa a conjeturar que los restos a los que les pusieron esa ofrenda, hayan sido de una mujer que ejercía dicho oficio (37-38).

En el campo intelectual se sabe que hubo maestras encargadas de educar a las pupilas en las escuelas. También hubo trasmisoras de lengua y cultura; de esto da prueba San Antón Muñón Chimalpahin, quien “encontró una mujer de Culhuacán para que enseñara a un príncipe Texcocano la lengua y costumbres nahuas”, informa Garza Tarazona (39). Alva Ixtlixóchitl lo confirma diciendo, y repito lo arriba dicho, que al príncipe Ixtlixóchitl le dieron por aya a “Zacaquimiltzin, señora de Tepepulco, con muchas otras mujeres principales de diversas partes y de diversas lenguas, para que el niño, como era costumbre, aprendiera de todas ellas (Alva Ixtlixóchitl, Obras, I, 294; II, n. 168).

Respecto a la creación literaria, Toro Montalvo hace un detallado análisis de la poetica nahua y explica que los aztecas se complacían en el ejercicio de la poesía, la cual era muy preciada por su notable prestigio, tanto en el Calmecac, como en la corte y en el pueblo. Para ellos el cuicatl era “un vocablo que denominaba al poema y su representación gráfica, simbolizada por una voluta adornada de flores; era la ‘palabra florecida’; es decir, ‘música con palabras’ ”. La poesía de los nahuas era de origen colectivista, coral y emotivo; eso quiere decir que “era cantada en grupos, o en conjuntos donde la tonalidad, sentimientos y ritmos le daban el efecto de actividad comunitaria. Estaba regida por una métrica exigente de acuerdo a la melodía que representase”. A esto se unía la voz del tlamatinime, “el que sabe algo”, aquel que medita sobre el hombre y sus enigmas en el cosmos, en la tierra y era maestro de retórica (Toro Montalvo, 23-24).

De ahí la adoración de los aztecas al dios del canto, la danza y la poesía, Xochipilli. La importancia de los “cantos florecidos” se puede captar en el hecho de que en sus códices han quedado pictografiados los nombres y los poemas de los más destacados poetas de ese imperio, como Nezahualcóyotl, Nezahualpilli, Tececepounqui, Cuaucauhtzin, y Motenehuatzin, pues la mayoría son anónimos (Toro Montalvo, 24-25). León-Portilla, basándose en datos suministrados por Alva Ixtlilxóchitl, las Relaciones de Chimalpahin, los Anales de Cuahutitlan y el manuscrito de Cantares mexicanos,[291] agrega otros nombres a la lista de poetas y poemas, e informa que hubo mujeres nahuas que cultivaron la poesía, de lo cual hablaremos más adelante.[292] Toro Montalvo recoge los variados tipos de poemas con la lista de los nombres de las diversas composiciones como sigue:

Teocuicatl, himno religioso o “canto divino”. Melahuacuícatl, “canto franco” o de efecto histórico. Yoacuícatl, “canto de guerra” o poesía eepica. Cuauhcuícatl, “canto de águila” o poesía heroica. Cuecuechcuícatl, “canto heroico” o impúdico. Xochicuícatl, “canto de flores”. Icnocuícatl “canto de desolación, de orfandad; también era “canto de placeres del amor y de la bebida”. Xochincuáhuítl, “cantos de tiempos de verdor florido” o del “árbol”. Huehuetlatolli, “discurso de los ancianos”. Italoca, “lo que se dice de algo o de alguien”. Xiuhámatl, “anales, libro de los años” (Toro Montalvo, 26).

A la lista anterior hay que agregar el cozolcuícatl o canción de cuna.

Entre los poetas aztecas, Chimalpahin menciona en su Tercera relación (fol. 92v.-93r.), a una mujer, “la señora de Cohuatlichan, de nombre Axolohua, que vivió hacia mediados del siglo xv”. León-Portilla transcribe uno de los poemas de esta poeta, el cual dice así: “Fui a ver a Tláloc, / me llamó él y me dijo: / ha padecido grandes trabajos, / ha llegado mi hijo Huitzilopochtli. / Aquí habrá de ser también su casa, / digno es él de veneración. / Así habremos de vivir en la tierra / porque somos los dos iguales...” (Trece poetas, 155). También León-Portilla habla de una bella canción de cuna o cozolcuicatl “dirigida al pequeño Ahuitzotl que más tarde sería señor de los aztecas”:[293] explica que se sabe que la escribió una mujer, porque a menudo alude a sí misma diciendo: “yo soy doncella mexicana... yo doncellita he concebido mi canto en el interior de la casa de las flores...” (Trece poetas, 156). Desgraciadamente se ignora quién la escribió; tampoco hay dato alguno de ella. Entre textos anónimos como este,

León-Portilla menciona con justa razón “los consejos llenos de poesía que da la madre a su hija pequeña, las palabras de la partera a la que va a dar a luz, los discursos de las ancianas pronunciados en distintas ocasiones, son patente confirmación de lo dicho” (Trece poetas, 156).

Se sabe que la concubina que más privó con el rey Texcocano Nezahualpilli, fue la poeta Señora de Tula, de la cual se tienen más datos, aunque no se conoce su poesía. Ella recibió ese título, “no por su linaje, pues era hija de un mercader”, sino por lo erudita que era. Esta mujer se llamó después, en el bautismo, doña María Mahuoxóchitl, que significa “flor de la espiga de maíz” (Solís, 249). En una nota al pie, Prescott sacó del capítulo 57 del manuscrito de Alva Ixtlilxóchitl el siguiente dato: la Señora de Tula

era hija de un mercader; y era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino, y era en la poesía muy aventajada, que con esas gracias y dones naturales tenía al rey muy sujeto a su voluntad, de tal manera, que lo que quería alcanzaba de él, y así vivía sola por sí con grande aparato y magestad en unos palacios que el rey le mandó edificar (Prescott, 94; Garza Tarazona, 79).

Garza Tarazona toma la noticia de que esta dama de tan elevado rango era hija de un mercader para explicar que en el Imperio Azteca los conocimientos estaban al alcance de todos, sin distinción de clase social (79). Fue esta concubina la que mantuvo correspondencia poética con el hijo mayor del rey, el príncipe Huexotzincatzin, heredero de la corona, en el cual el padre cifraba grandes esperanzas. Prescott explica que se ignora si dicha correspondencia era amorosa, pero considera que de todos modos la falta era capital, y fue la causa de que al príncipe lo sentenciaran a muerte (94). Otros cronistas afirman que el mancebo insultó a la concubina con palabras soeces, lo cual se castigaba con la pena capital.[294] León-Portilla aclara que el príncipe Huexotzincatzin era también un buen poeta, por lo que le compuso a la concubina de su padre una sátira; ella le respondió y a partir de entonces se entabló una correspondencia poética entre ellos, por lo que se sospechó que el príncipe flirteaba con ella; por tratarse de una traición al rey, el asunto se llevó a juicio, se le encontró culpable y se le dio la pena capital (Fifteen Poets, 115). León-Portilla sigue explicando que existe un testimonio de lo ocurrido, el cual se incluyó en un huehuehlahtolli, o “Discurso de los Ancianos”, la tradición de “El mundo antiguo”, en el que un anciano sobreviviente de la Conquista cuenta dicho episodio diciendo que él mismo vio cómo ahorcaron al señor Huexotzincatzin porque había compuesto cantos a la Señora de Tula, su madrastra y una de las concubinas del rey. Este

testigo agrega que después de muerto su hijo, el rey Nezahualpilli se retiró al que él llamaba “Palacio de la Tristeza”, y ahí lloró durante cuarenta días la muerte de su amado hijo (León-Portilla, *Fifteen Poets*, 115-117; Clavijero, 143). El rey Nezahualpilli fue quien aplicó la ley y aprobó la sentencia de su hijo, aduciendo que si se hacía una excepción con los nobles, habría que hacerla con todos, y entonces dejaría de ser ley (Clavijero, 143).

Entre los poetas contenidos en el libro de León-Portilla, está una mujer, la señora Macuilxochitzin, “oriunda de México-Tenochtitlán, donde nació hacia 1435 y vivió probablemente buena parte de los años restantes del siglo xv”, época del mayor esplendor del Imperio Azteca (*Trece poetas*, 156-158). Fue hija de Tlacaélel, el famoso consejero de los reyes aztecas, quien tuvo doce hijos, de los cuales, dos fueron mujeres, Macuilxochitzin, la octava, y Tollintzin, la séptima de ellos. El nombre de esta poeta, que significa “5-Flor”, lo recibió probablemente porque nació en esa fecha; además, León-Portilla explica que ese nombre era uno de los términos para invocar al dios de las artes, del canto y de la danza. Antes vimos que los nahuas consideraban que había unos días propicios y otros nefastos, de modo que “al tratar de la fecha 5-Flor y de las fiestas en honor de Macuilxóchitl, repiten con insistencia que quienes nacían en ese día, tenían por destino llegar a ser forjadores de cantos” (*Trece poetas*, 157). El texto de ella, que el autor incluye en la antología, es un poema épico en el que la voz poética expresa su intención de dar gracias al dios supremo de los aztecas por la victoria de su pueblo, y preservar para la posteridad ese grandioso suceso (*Trece poetas*, 160); el poema trata de una de las más importantes y últimas conquistas que instigó el padre de la princesa Macuilxóchitl y llevó a buen término el rey Axayacatzin, quien sobrevivió solo por breve tiempo a esa victoria.[295] La voz lírica dice que con sus cantos alegra al Dador de la vida. Se dirige entonces al rey: “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”[296] (*Trece poetas*, 161 y 165). Una vez evocada la hazaña del rey azteca y descrito los arreos de guerra, Macuilxóchitl en ese poema se dedica a evocar “la actuación decisiva de un grupo de mujeres otomíes que con sus súplicas a Axayácatl salvaron la vida del capitán [matlatzinca] que lo había herido [en una pierna]” (*Trece poetas*, 160). El capitán otomí, Tlilatl, cayó prisionero y ordenó a sus mujeres que atendieran al herido Axayácatl. Una vez recuperado el rey azteca de su herida, ordenó: “¡Que venga el otomí / que me ha herido en la pierna! / El otomí tuvo miedo, / dijo: / ‘¡En verdad me matarán!’ “De obsequio, le llevó al rey mexicano “un grueso madero / y la piel de un venado, / con esto hizo reverencia a Axayácatl. / Estaba

lleno de miedo el otomí. / Pero entonces sus mujeres / por él hicieron súplica a Axayácatl” por lo que el rey le perdonó la vida”. (Trece poetas, 161-162 y 167-169).

Conclusiones

A lo largo de este libro, la revisión de la realidad social y cotidiana en la que se inserta a las nativas antes de la Conquista deja ver lo siguiente: a partir de la Colonia, al aplicar una perspectiva monoteísta y por tanto, ajena a la realidad prehispánica, el discurso masculino manipula, disminuye y hace desaparecer la presencia e importancia de las mujeres. Esto ocurría sobre todo en aquellos espacios en los que ellas se destacaban dentro de sus comunidades indígenas. Los datos que hasta el presente hemos podido recoger de los códices, crónicas, historias, archivos judiciales y otros documentos, abren áreas en las cuales se perciben situaciones que niegan, entre los aborígenes, la posición machista. Sin embargo, antes de la llegada de los españoles ya vimos que las guerras expansionistas del Imperio Azteca pusieron énfasis en la exaltación de los guerreros muertos en batalla, al asignarles un lugar mítico privilegiado: en el diario recorrido del sol, con sus rodelas y armas, ellos lo acarreaban hasta el mediodía. En cambio, solo aquellas mujeres que morían en la guerra y en el primer parto, con el huso y los trebejos para tejer, llevaban al sol desde el mediodía hasta poniente. Todo lo anterior preparó un terreno fértil para que el llamado hoy en día paralelismo genérico interdependiente nahua poco a poco quedara reducido a una simbología verbal representada en la mitología, juntas de gobierno y ceremonias oficiales.

Las áreas legales que desfavorecieron a las mujeres de la Colonia, hasta mediados del siglo xx, se pueden apreciar al consultar el libro de María Gabriela Leret de Matheus, que lleva el revelador título de *La mujer, una incapaz como el demente y el niño* (según las leyes latinoamericanas), el cual se abre mostrando al lector que no fue sino en la IX Conferencia Internacional Americana que se celebró en Colombia en mayo de 1948, cuando en el artículo 1º se estableció que los estados americanos otorgaban “a la mujer los mismos derechos civiles de que goza[ba] el hombre” (Leret de Matheus, 14-15). En la “Exposición de motivos” para publicar dicho libro, la autora recuerda que en algunas culturas era una calamidad “el advenimiento de una niña a la familia, y todavía lo sigue siendo para muchos, a pesar de vivir en el siglo xx” (7). A diferencia de esto, más arriba expusimos lo que Garza Tarazona recogió de las Relaciones geográficas del siglo xvi acerca de que los indígenas preferían a las niñas, y se consideraba más rico y

dichoso el padre que tenía hijas que hijos. Comenta la autora que esta preferencia se basaba en el hecho de que en algunas etnoculturas el linaje se transmitía por la línea femenina. Además, las mujeres podían heredar el cacicazgo (71). Hay que agregar que ellas representaban con su trabajo, un copioso aporte a la economía de las comunidades, con lo que se pagaban los altos tributos impuestos por los gobernantes, mientras los hombres cumplían con sus deberes bélicos.

Por su parte, Leret de Matheus recalca que en las Leyes de Toro (1505) se especifica que durante el matrimonio la mujer no podía hacer contrato alguno, ni presentarse a juicio ni aceptar una herencia o repudiarla, sin licencia del marido. Además, le debía obediencia a él, y este tenía derecho de corregirla, si era preciso, por la fuerza física (Leret de Matheus, 54; Powers, “Introducción”, Mujeres, 8). Estas leyes, comenta Leret de Matheus en 1975 –fecha en la que se publicó su libro– son las que aparecen incorporadas a los códigos latinoamericanos. Unos las han derogado, pero otros las mantienen vigentes” (54-55).

Quizás algo que recalca y da la medida de la independencia y capacidad de liderazgo de las indígenas durante la época precolombina, se puede observar en los numerosos documentos que se conservan de litigios ocurridos a principios de la Colonia, y en los que participaron las indígenas para reclamar derechos y propiedades. Se destaca en especial el comentario que recogió Kellogg de un jurista español del siglo xvi, acerca de lo siguiente: “cuando tienen una disputa, los indios, por importantes y hábiles que ellos sean, no aparecen en la corte sin sus esposas” (Kellogg, “Tenochca”, 136); estas son las que hablan, informan y dicen lo que hay que decir, mientras el marido permanece callado; y si la corte le pregunta algo a él, este responde: “aquí está mi mujer que lo sabe”; y hasta ha ocurrido que cuando se le pide el nombre a un indígena, es ella, la esposa, la que se adelanta a decirlo. “Ellos son hombres sometidos a sus mujeres” (Kellogg, “Tenochca”, 136), termina declarando el jurista, que como buen español saturado de ideas machistas y principios de honor, no podía comprender tal comportamiento y menos la ideología del género en el mundo azteca. Se proyecta esa actitud en el hecho de que durante el siglo xvi, declara Kellogg, todavía los litigios eran iniciados igualmente por hombres y mujeres. Estas nativas “testaban, participaban como testigos en testamentos (de hombres y de mujeres, aunque más a menudo de mujeres), compraban, vendían, heredaban propiedades y actuaban como tutoras de hijos y hasta de nietos cuando no había ni padres ni parientes para cuidarse de ellos” (Kellogg, “Tenochca”, 137). Esa

situación cambió a partir de 1585 y durante el siglo xvii, hasta nuestros días, el cambio fue radical.

A continuación procederemos a señalar la posición de la mujer en el entorno azteca, en contraste con la situación que desde la Colonia sufrió al ser sometida, anulada y considerada una inepta por las leyes españolas y después por el Código Napoleónico, hasta aproximadamente las primeras décadas del siglo xx.

Ya vimos que no se ha probado todavía que en efecto hubiese existido en el Nuevo Mundo el matriarcado, o sea, que hubiese habido una etapa de la etnohistoria caracterizada por un absoluto predominio y poderío de la mujer. Si hubiese existido, Eliade aclara que eso no significaría supremacía de las mujeres (176-177). Lo que lleva a algunos expertos a continuar considerando la posibilidad de reconstruir residuos del supuesto matriarcado en la América Prehispánica, son los siguientes datos: primero, los conquistadores, en especial Fernández de Oviedo, testificaron que hubo poderosas reinas o cacicas como Ocoamay y Conori, que aunque tuvieron maridos, mandaban en sus posesiones y participaban en las guerras. Esto fue lo que dio pie a la leyenda de las Amazonas en nuestro continente. (Fernández de Oviedo, V, 241-242).

En segundo lugar, algunos estudiosos han hallado vestigios matriarcales en las regiones andinas, pues ahí, en la geografía del Pacífico, predominó el sistema matrilineal que se aplicaba a la sucesión al trono y en los testamentos. Si observamos privilegios, libertades y derechos que tenía la mujer en esos tiempos, vale considerar la teoría propuesta por Laurette Séjourné; esta antropóloga conjetura que además de los chorotegas, existieron otros grupos etnohistóricos, entre los que incluye los del Golfo de Urabá, en Castilla del Oro, los de Tehuantepec, y regiones colindantes a la costa del Pacífico, en los que han quedado verdaderas secuelas de un sistema matriarcal, originario, posiblemente, del Perú (Séjourné, 148-149).

Por otra parte, para explicar la presencia y poderío de esas cacicas, hay que observar entre los aztecas el fenómeno denominado hoy paralelismo interdependiente de los géneros, el cual es motivo de observación de antropólogos y estudiosos de esas culturas. Kellogg expone al respecto:

la base del paralelismo genérico se apoya tanto en las formas de cultura y pensamiento mexicanos, como en las creencias y estructuras mexicanas del parentesco. Aquéllos abarcan en especial dualidades y complementariedades, las

cuales a veces ponen énfasis en contrastes y oposiciones (92).

El sistema del parentesco nahua, sigue exponiendo Kellogg, estaba arraigado en una ideología que preservaba la descendencia. Y es que los aztecas creían que la madre y el padre suplían fluídos corporales para formar el feto, y al recién nacido lo consideraban descendiente de antepasados relacionados con el padre y la madre (92). Bajo el sistema de descendencia, tanto el hombre como la mujer “podían adquirir propiedades hereditarias” (93). Según testamentos de la temprana Colonia revisados por la autora, los hombres y las mujeres aztecas tenían aproximadamente los mismos derechos hereditarios en tres categorías: casas, terrenos e inmuebles, y los hermanos, varones y hembras, recibían iguales porciones de propiedades que hubieran pertenecido a sus padres y madres. El hecho de que las mujeres poseían recursos independientes de los de sus maridos, de cierto modo era índice de la autosuficiencia con la que ellas actuaban (93). Lo anterior se puede asimismo comprobar en lo que el padre José de Acosta dejó consignado como costumbre en las bodas de los nativos: cuando llevaban a su casa a los recién casados,

ponían por memoria todo lo que él y ella traían de provisión de casas, tierras, joyas, atavíos y guardaban esta memoria los padres de ellos, por si acaso se viniesen a descasar, como era costumbre entre ellos, y, no llevándose bien, hacían partición de los bienes, conforme a lo que cada uno de ellos trajo, dándoles libertad que cada uno se casase con quien quisiese, y a ella le daban las hijas y a él los hijos (173).

A diferencia de lo anterior y como secuela de la legislación española impuesta en el Nuevo Mundo, Leret de Matheus revisa cuidadosamente las leyes de los diversos países de nuestro continente. Por ellas sabemos que el Fuero Juzgo y sobre todo Las siete partidas, moldearon los conceptos aplicados en esas legislaciones. Por ejemplo, en ellas cobra realidad el principio de que “el marido es como señor e cabeza de la mujer. Ley XII, título XXIII, Part., I” (Leret de Matheus, 55). Además, aplicado durante la Colonia, según las Leyes de Toro, Leret de Matheus explica que todavía, durante las primeras décadas del siglo xx “la mujer casada es incapaz de obrar, hallándose sometida a la potestad del marido”; este es el jefe y cabeza de la comunidad conyugal, y en cuyas “manos

se concentran todos los bienes del matrimonio. [Él] administra la sociedad conyugal, con carácter absoluto” (Leret de Matheus, 55). La autora se dedica entonces a revisar los códigos que rigen en la sociedad marital en algunos países como Colombia, donde hasta 1932, la administración de la hacienda matrimonial competía únicamente al marido; este “ostentaba la calidad de dueño de los bienes sociales, como si éstos y sus bienes propios formaran un solo patrimonio” (210). Más adelante, “en el artículo 1749, se lee que “el marido es jefe de la sociedad conyugal, y como tal administra libremente los bienes sociales y los de su mujer”, como si ambos formasen un solo patrimonio (212-213). Entre los países revisados por la autora está Chile con leyes relacionadas con casos curiosos y extremos, como el de un menor de edad casado con una mujer adulta; en este asunto, la ley estipula que “el marido menor de edad necesita de curador para la administración de la sociedad conyugal. Art. 1º , Ley N° 7612” (Leret de Matheus, 212-213). Con la imposición del Código Napoleónico en nuestro continente, se impone que la mujer “todo puede hacerlo, con autorización del marido. Nada puede hacer, sin autorización del marido”, lo cual, según la autora, resaltó más “la incapacidad de las mujeres casadas” (Leret de Matheus, 58).

A partir de la Colonia hasta comienzos del siglo xx, la incapacidad de de las mujeres casadas lleva a Leret de Matheus a comparar el estado de sumisión de ellas, frente a las prerrogativas, libertades y derechos que tienen las concubinas de la Edad Moderna (155). Además de las concubinas, las solteras, viudas o divorciadas “son personas capaces”, pero al contraer matrimonio, se convierten en “incapaces” (65). La autora explica que para disolver el matrimonio se requiere de un largo y costoso juicio legal, mientras que la concubina “no está obligada a ser fiel, y si no está conforme con el comportamiento de su compañero (soltero o casado con otra), o este le es infiel, tranquilamente lo abandona sin fórmula de juicio” (155). Lo anterior lleva a Leret de Matheus a predecir que se vislumbra la amenaza de que el matrimonio desaparezca cuando la mujer comprenda que es mucho mejor para ella el estado de concubina que el de esposa (155). Por nuestra parte observamos que las concubinas de los tiempos precolombinos no gozaron de tantas ventajas pues estaban sometidas a la autoridad del rey o del cacique, a la esposa legal y a una celadora exigente.

Recordemos también que las leyes aztecas sentenciaban a pena de muerte por igual al hombre como a la mujer adúlteros, sin distinción alguna de sexo. Eso contrasta con los códigos hispánicos en los que se hace obvia la discriminación contra la mujer. Esto se puede apreciar en Las Siete Partidas,[297] y en las Leyes de Toro que moldearon los códigos civiles españoles e hispanoamericanos,

además de la legislación napoleónica, los cuales solo aplicaban sanciones a la mujer casada, a la que se le calificaba de adúltera y se le castigaba, mientras que a los hombres casados únicamente se les tildaba de infieles. Llama la atención que en 1975 el artículo 171 del Código Civil vigente todavía en Chile, se dispone lo siguiente: “si la mujer hubiere dado causa al divorcio por adulterio, perderá todo derecho a los gananciales”. Por su parte, la autora comenta que “si el divorcio hubiera sido por adulterio del marido, no existe ninguna sanción similar” (69). Es interesante observar que el Derecho Canónico igualó a ambos cónyuges en el adulterio “e introdujo en las legislaciones civiles el concepto de adulterio del marido, pero no estableció sanción para el hombre, con lo que las cosas quedaron iguales” (Leret de Matheus, 109). Al final de su libro, la autora enumera algunos países hispanoamericanos que no decretan discriminación alguna en perjuicio de la mujer en lo referente al tema de la fidelidad, como sigue: Argentina, Bolivia, Costa Rica, Ecuador, México y Perú. En México, por ejemplo, el Código Penal provee igual tratamiento para ambos conyuges que cometan adulterio, dándoles prisión hasta de dos años y privación de los derechos civiles hasta por seis años” (117). En los otros países de la lista, el tratamiento es parecido, solo con leves variantes de tiempo en la cárcel y privación de derechos civiles. Estas leyes contemplan también el castigo a quienes mantengan relaciones ilícitas con una casada o un casado (116-120).

Lo irónico es que hay quienes se atreven a calificar a la mujer de inferior al hombre. Al tratar el uxoricidio –“muerte de la esposa a manos del cónyuge” en defensa del honor– Leret de Matheus observa que “la posibilidad inversa, muerte del marido a manos de la esposa, ni remotamente” la imaginaron los legisladores, pues según ella, esos códigos solo reconocen el honor del varón y “la esposa no es titular de honor alguno”, como aparece en el Código Penal Venezolano (110).

Volvamos a los aztecas: Kellogg agrega que el paralelismo genérico descansaba también en parte en una división utilitaria en la que existían dos dominios, el masculino de actividad bélica, campos de batalla y formas de trabajo viril, y el femenino centrado en la casa y los trabajos domésticos (Kellogg, 93). Si se consideran los múltiples y variados trabajos que realizaban las mujeres, según lo apuntamos arriba, dice esa autora, ellas, como los hombres, proveían el sustento de la familia y pagaban los tributos; sobre todo durante los largos períodos de guerras, en ausencia de sus esposos, las diarias demandas que pesaban sobre ellas, eran incontables (96). Basándose en lo que consignó Motolinía, la autora concluye con él que por lo valioso que era el trabajo de las mujeres, se hizo muy

difícil erradicar la poligamia durante la Colonia (Kellogg, 94; Motolinía, 131-132).[298] En resumen, las aztecas adultas eran mujeres autónomas que no dependían ni vivían subordinadas al hombre. Ellas ocupaban el mercado o tianguiz, no solo como compradoras y vendedoras, sino también en funciones administrativas, lo que prueba su independencia económica y vital (Kellogg, 97).

Detengámonos a observar la situación de la mujer que vivió desde la Colonia hasta principios del siglo xx bajo la autoridad del marido: la legislación peruana, por ejemplo, estipula que la esposa “puede ejercer cualquier profesión o industria, así como efectuar cualquier trabajo fuera de la casa común con el consentimiento expreso o tácito del marido” (Leret de Matheus, 82). Por tanto, el artículos 6 y 7 del Código de Comercio, decreta lo siguiente: “la mujer casada que ejerza el comercio, se presume autorizada por el marido; y el artículo 9 establece que el marido puede revocar la licencia que hubiera concedido tácita o expresamente” (82). Debido a esto, Leret de Matheus se queja de que bajo los códigos hispanoamericanos, cuando la mujer participaba en el trabajo productivo era solo para completar el sueldo del marido y a la sombra de él, lo cual la autora lo interpreta como la “atrofia de la capacidad mental e intelectual femenina” y un lastimoso desperdicio del capital humano (16).

Así como el campo de batalla era para los aztecas un espacio propio de los hombres, el hogar azteca era un sagrado espacio doméstico, el cual calzaba adecuadamente en el esquema mítico-religioso azteca (Burkhart, 25). Se trataba de un ámbito simbólico y social separado de los hombres, aunque complementario del de ellos. Esto no tiene nada que ver con la subordinación de la mujer al hombre. Los oficios domésticos, que comúnmente se consideran “trabajo de mujeres”, se conceptuaban sagrados como los que ejercían los hombres en el campo de batalla.

Una ideología complementaria de hombre-mujer se mantuvo después a través de un simbolismo doméstico de la guerra, no solo como metáfora, sino también como vía directa al frente de batalla. El nacimiento de un bebé, por ejemplo, repetimos, era simbólicamente militarizado: un parto feliz equivalía a la captura de un enemigo, mientras la muerte en el parto equivalía a ser capturada o matada. Así, el hogar constituía ser “un frente doméstico” y las mujeres eran su ejército (Burkhart, 25-27).

El paralelismo genérico se aprecia a partir de la ideología y las creencias religiosas de los nahuas, quienes concebían el cosmos gobernado por parejas de

deidades en las que se completaba la unidad hombre/mujer, tal como interpretó la relación amorosa de las parejas la antropóloga Quezada (La religión, 36). Esta explica que en la cúspide del poder celestial, estaban la diosa Tonacacíhuatl y el dios Tonacatecutli, a los cuales los nativos invocaban conjuntamente, como dos dioses en uno. Estos y otras parejas de dioses, en principio constituyeron el modelo vital de las parejas humanas de Mesoamérica, con las que compartían sus múltiples quehaceres.

En cambio, el monoteísmo judeo-cristiano que venera un dios masculino todopoderoso y omnipotente, proyectó un modelo con la supremacía del varón. Sumado a eso la Iglesia Católica concibió para la mujer el modelo de la Virgen María, pura, obediente, sumisa y madre ejemplar. Asimismo, el Derecho Canónico impuso la norma de que el matrimonio “fue instituido para la procreación de los hijos, el alivio a la concupiscencia y la ayuda y auxilio entre marido y mujer” (Leret de Matheus, 46). Estas obligaciones moral-religiosas eliminaron la costumbre del sexo lúdico que se practicaba en algunas regiones de Mesoamérica y el Caribe y también el extendido amancebamiento. Y para reforzar más el sistema patriarcal, tiempo después, se impuso en el continente la legislación napoleónica.

Asimismo, conviene tomar en cuenta que en el sistema político y gubernamental azteca, se puede apreciar ese paralelismo al considerar que el puesto de máxima autoridad después del monarca, lo ejercía un hombre cuyo título era cihuacóatl, que quiere decir mujer serpiente, gemelo femenino y como aclaró Durán, “es el que sustituye al rey, como la mujer al marido en casa” (Durán, 584). Además, recogimos ejemplos en los que en determinadas ceremonias, el Cihuacóatl vestía de mujer. Según interpreta Garibay, el término nahua significa “representante del principio femenino” (en Durán, Historia, II, 584).[299]

A partir del monarca azteca y de cihuacóatl, su correspondiente en el poder, se aprecia una casi rigurosa correspondencia de las funciones de hombres y mujeres que reproducen las que cumplían las parejas sagradas en el Cosmos. Por otra parte, Navarro expresa sospechas de que los nombres de “Madre del Pueblo” y “Mujer serpiente”, asignados a dos de los tres integrantes del concejo de ancianos de los “calpullec” connotan la participación política de las mujeres en los orígenes de los aztecas. Si fue así, lo único que quedó fueron los nombres.

Pese a que la mujer azteca compartía con el hombre el hogar, este simbólicamente se construía como espacio femenino; lo sustenta el hecho de

que, tal como explicamos antes, el cordón umbilical de las niñas era enterrado al lado del metate, cerca del fogón, porque las sujetaban así al corazón de la casa; de ahí que la conducta inmoral de la mujer se asociaba a la tendencia a no permanecer en la casa y andar por las calles y mercados. En cambio, ya lo vimos, el ombligo de los varoncitos lo enterraban en el campo de batalla para indicar que estaban destinados a ser guerreros (Burkhart, 28). Además, en el suelo de tierra pisada, yacían enterradas las placentas de cada uno de los hijos nacidos ahí y las cenizas de los ancestros (Burkhart, 33).

Ya sabemos que la casa (calli), de adobe o de piedra, consistía de una o más habitaciones cuadradas sin ventanas y con una apertura en el centro del techo. Los portales se abrían a un patio (ithualli) rectangular. Alrededor de este patio otras casas eran ocupadas por parientes de la mujer, si ella era soltera. Si estaba casada, las ocupaban los de su marido. Entonces “la familia” era concebida como un grupo de personas que compartían un conglomerado residencial (cemithualtin) (Burkhart, 33).

Exalta también a la mujer azteca la forma cuadrada del hogar mexicano, igual que la de los templos, como modelos que representaban simbólicamente no solo el cosmos e imagen de la tierra (Burkhart, 30-31), sino también un elemento de carácter femenino en oposición al carácter masculino que se observa en el círculo y el triángulo. Debido a su perfil estático y severo, el cuadrado se utiliza con frecuencia en la organización y construcción; asimismo, alude a nociones de estabilidad y finitud, y si la creación es finita, también es mortal (Cirlot, 156; Serrano y Pascual, 74-75).

Durante la Colonia el sistema hispano no solo separaba y hacía distinción entre las esferas relativas al género, sino también producía un extremo desbalance al atribuirle al varón superioridad y poder. Kellogg informa que entre 1521 y 1700 la familia y el parentesco aztecas cambiaron gradualmente. Las estructuras de parentesco entonces emergieron como una reacción contraria a las nuevas circunstancias sociales (Kellogg, 185-187). La familia azteca extendida gradualmente se fue simplificando y eliminando las grandes categorías de parentesco, pues se inició un nuevo énfasis en la relación marital, la cual llegó a concentrarse en la familia nuclear. Al respecto, Kellogg identifica cuatro transformaciones fundamentales de la familia extendida. Aquí interesa observar que el cuarto cambio consistió en un patrón mixto de matrimonios “virilocales” y “uxorilocales” (el novio pasa a la casa de la familia de la novia) y neolcales (la pareja establece una nueva residencia (187-188)).

Acentúa más aún la importante misión que cumplía la mujer en el hogar y en el diario vivir de los aztecas, al considerar el simbolismo de esas estructuras cuadradas y que ahí, en ese interior ahumado, los niños aprendían que el espacio era cuadrado, tenía un punto central y requería de mucha atención y cuidados para que no se deteriorase y acabase (Burkhart, 29-32). Ahí, el poderío de la mujer provenía de la ejecución meticulosa de las tareas impuestas a su género, las cuales trascendían el lugar común para ordenar la totalidad del mundo y el mantenimiento del cosmos (Schroeder, 16).

La limpieza era tan importante para el mantenimiento del cosmos, que el día comenzaba para la mujer azteca con advertencias de padres, maridos y parientes de que debía levantarse temprano, “tomar la escoba y barrer”. Asimismo, la tarea principal de los sacerdotes era la de barrer el templo, lo cual se ejecutaba como un rito de purificación. Aquí vale recordar la importante función de la escoba en el hogar, donde era un arma de defensa y ataque del ama de casa contra la suciedad y el desorden invasores, fuerzas periféricas que, como los enemigos del estado, amenazaban el mantenimiento del orden, del centralismo y del cosmos. Debido a eso, cuando los hombres iban a la guerra, sus esposas y parientas se dedicaban a barrer con especial diligencia. Barrían a la medianoche, al amanecer, al mediodía y al ocaso –los cuatro pasos de la ruta solar (Burkhart, 33-41).

Conviene recordar que desde los comienzos de la dinastía azteca los nahuas eran tribus nómadas que andaban en busca del lugar donde establecerse. Entonces eran rechazados, pues otras comunidades indígenas los consideraban “salvajes”. Cuando se establecieron en el Valle de México, todavía no eran civilizados y por lo mismo, no tenían herencia nobiliaria como los toltecas. Susan D. Gillespie informa que en el Códice Mexicanus quedó consignado en la pintura del árbol genealógico de la dinastía mexicana que dos mujeres toltecas, quienes tenían derecho a reinar, fueron las que transmitieron el linaje noble a los aztecas. La primera, Ilancueil (“falda de anciana”), fue la esposa del primer rey nahua, Acamapichtli. La segunda, Atotoztli (“ave acuática”), heredó, en lugar de su hermano, el trono de Moctezuma I, Ilhuicamina. Por último y mucho tiempo después, al morir Moctezuma II, Cuauhtémoc “legitimó su derecho a gobernar al casarse con [...Tecuichpotzin]”, hija menor de Moctezuma II, viuda del rey Cuitlahuatzin y bautizada Isabel (Gillespie, 18-19).

Pone aún más en relieve la importancia y reconocimiento a las mujeres en las comunidades aztecas, el hecho de que las que descubrieron, inventaron, o iniciaron algo que favoreciera a la sociedad, según Sahagún, eran deificadas

(Sahagun, I, 1829, 5). Entre ellas están: Vixtociuhtl o Huixtocihuatl, diosa de la sal (iztat) porque descubrió la sal y supo cómo amontonarla. La diosa Ilamatecuhtli (señora anciana) fue la primera mujer que molió maíz. La diosa Tzaputlatena, fue la primera que extrajo del pino el aceite de resina (uxitl) que se aprovechaba para sanar muchas enfermedades y Sahagún cuenta que los que se dedicaban a la medicina la consideraban su protectora e inventora de secretos medicinales muy útiles. Muchas otras deidades o mujeres que beneficiaron a las comunidades figuran en esta lista (Sahagun, I, 1829, 135-141). Puesto que casi la mitad del calendario azteca fue dedicado a divinidades femeninas, explica Navarro, se presta a sospechar que esas diosas quedaron como vestigio de la alta estima y posición adjudicadas a las mujeres en otros tiempos (13-14).

A lo largo de estas páginas, insistimos, hemos visto ya que en los comienzos del Imperio Azteca predominó el paralelismo genérico interdependiente. Sin embargo, tan pronto como se dedicaron los aztecas a expandir el imperio haciendo la guerra a diversos pueblos, ese paralelismo se fue disolviendo hasta quedar en una ideología representada por actos simbólicos como el de la presencia en el gobierno del Imperio del ministro Cicohátl, el nacimiento de los hijos, y muchos otros más.

Una enseñanza valiosa que practicaron los aztecas como base de su diaria filosofía ponía énfasis en que todo –sexo, comida, bebida, etc.– debía hacerse con moderación. Esta moderación –procedente de los toltecas– por la que durante siglos persistió el paralelismo genérico en práctica fue abruptamente interrumpida a la llegada de los apasionados españoles que no conocían la medida de sus actos. Fue así como ese encuentro o choque de las dos etnoculturas en el Nuevo Mundo dio una nueva sociedad que en vez de compartir virtudes y defectos de españoles y aborígenes, comprobamos que absorbió en especial los defectos de los europeos. Para hacer mayor la tragedia, esas fallas (borracheras, lujuria, hipocresía, abuso de poder, fanatismo, rechazo de la capacidad femenina, y muchas otras) fueron reforzadas por las leyes patriarcales importadas de ultramar. Hay que reconocer que la conducta de los aztecas estaba ligada a su cosmovisión y obedecía a los principios de un ritual de larga tradición religiosa que justificaba los sacrificios y el consumo de carne humana. En cambio, la de los europeos constituía una manera personal y hasta desatinada al interpretar las enseñanzas cristianas y los códigos legales.

Y para cerrar, pedimos al lector que revise en detalle los diversos aspectos que hemos presentado a lo largo de este libro y hemos resumido en estas últimas

páginas, y trate de responder por su propia cuenta de dónde procede el marcado machismo tan arraigado en nuestra América. Llama la atención observar que el vocablo “macho” que se había venido aplicando a los animales, apareció por primera vez aplicado a seres humanos en el siglo xviii, en el clásico *El Lazarillo de ciegos caminantes* de Concolorcorvo, seudónimo de Alonso Carrió de la Vandra, asturiano, quien habitó en Perú.

Bibliografía

1. Códices, crónicas, cartas de relación

Acosta, José de. Obras. Madrid: B.A.E. Ediciones Atlas, 1954. Este texto abarca las siguientes obras del autor: Historia natural y moral de las Indias: 1-248, Escritos menores (cartas, memoriales, informes, relaciones, y otros): 249-386, y De Procuranda indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias: 387-608.

Alvarado, Pedro de. Relaciones a Hernando Cortés en Historiadores primitivos de Indias. Madrid, B.A.E.: Ediciones Atlas, 1946: pp. 457-470.

Anónimo. Códice Ramírez - Manuscrito del siglo XVI. México: Editorial Porrúa, S. A., 1975.

Anónimo. Historia de Tlaxcala. Germán Vázquez Chamorro, Ed. México: Editorial Dastin, 2002.

Anónimo. Relación de las cerimonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechoacán, hecha al ilustrísimo señor don Antonio de Mendoza, virrey y gobernador desta Nueva España por su majestad. Leoncio Cabrero Fernández, Ed. Madrid: Editorial Dastin, S. L., 2002. Conocida como Crónica de Michoacán.

Anónimo. Relación de Michoacán. Leoncio Cabrero Fernández, Ed. Madrid: Editorial Dastin, 2002.

Anónimo. Relation de Michoacan. Le Clézio, J. M. G., Ed. Paris: Gallimard, 1984.

Betanzos, Juan de. Narrative of the Incas, traducido al inglés y editado por Roland Hamilton y Dana Buchanan del manuscrito de Palma de Mallorca. Austin: University of Texas Press, 1996.

_____. Suma y narración de los incas. María del Carmen Martín Rubio, Ed. Historiadores primitivos de Indias. Madrid: B.A.E., Ediciones Atlas, 1946.

Bobadilla, fray Francisco de, en Fernández de Oviedo. Historia general y natural de Indias, vol., IV. Madrid: B.A.E., Ediciones Atlas, 1959: 366-384.

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Relación de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo de Narváez, en Historiadores primitivos de Indias. Enrique de Vedia, Ed. Madrid: B.A.E., Ediciones Atlas, 1946.

Casas, fray Bartolomé de las. Historia de las Indias, 5 Vols. Madrid: B A E, Ediciones Atlas, 1958.

_____. Los indios de México y Nueva España - Antología. México: Editorial Porrúa, S. A., 1966.

Cervantes de Salazar, Francisco. Crónica de la Nueva España, 2 Vols. Madrid: B.A.E. Ediciones Atlas, 1971.

Chavero, Alfredo, Ed., en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Obras Históricas, México: Editora Nacional, 1965: 5-9.

Chimalpaín, don Fernando de San Antón M. Relaciones originales de Chalco Amecameca. Paleografía y traducción de S. Rendón. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón. Annals of His Time. James Lockhart, et Al., Eds. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.

_____. Codex Chimalpahin.[300] Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Tezcoco, Culhuacan, and other Nahua Altepetl in Central Mexico, 2 Vols. Arthur J. O. Anderson and Susan Schroeder, Eds., and Trs., from nahuatl.

Cieza de León, Pedro de. The Discovery and Conquest of Peru. Durham and London: Duke University Press, 1998. UST: F 3442. C66313 1998.

Clavijero, Francisco Javier. Historia antigua de México. Mariano Cuevas, Ed.

México: Editorial Porrúa, S. A., 1971.

Cobo, Padre Bernabé. Historia del Nuevo Mundo en Obras del P. Bernabé Cobo, 2 Vols. Francisco Mateos, Ed.. Madrid: Atlas-B.A.E., 1956.

_____. History of the Inca Empire - An Account of the Indians' Customs and Their Origin Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Social Institutions. Tr. y Ed. por Roland Hamilton del manuscrito hológrafo de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. Austin y Londres: University of Texas Press, 1979.

_____. Inca Religion and Customs. Tr. y Ed., Roland Hamilton. Austin: University of Texas Press, 1990.

Códice Chimalpopoca - Anales de Cuautitlán y leyenda de los Soles. Primo Feliciano Velázquez, Tr. del Náhuatl. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Colón, Cristóbal. Diario de Colón. Prólogo de Gregorio Marañón. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1972.

Cortés, Fernando. Cartas de Relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España en Historiadores primitivos de Indias. Madrid: B.A.E., Atlas, 1946.

Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Reproducción facsimilar de la primera edición de Madrid, 1632. México: Manuel Porrúa S. A., 1977.

_____. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. "Introducción" y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. Mexico: Editorial Porrúa. S.A., 1960.

Díez de la Calle, Juan. Memoriales y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales. México: Bibliófilos mexicanos, 1932.

Durán, Fr. Diego. Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme. Ángel M^a Garibay K., Ed. 2^a Ed. México: Editorial Porrúa, S.A., 1984. (Edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid) (U.H. F 1219 .D944 1984).

_____. The History of the Indies of New Spain. Doris Heyden, traductora y anotadora. Norman y Londres: University of Oklahoma Press, 1994.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias, 5 Vols. Madrid: B A E., Ediciones Atlas, 1959.

_____. Sumario de la natural historia de Indias. Salamanca: Ediciones Anaya, S. A., 1963.

_____. Sumario de la natural historia de Indias en Historiadores primitivos de Indias. Enrique de Vedia, Ed. Madrid: B.A.E.: Ediciones Atlas, 1946: 471-515.

García del Pilar. Relación de la entrada de Nuño de Guzmán, que dio García del Pilar, su intérprete, en Colección de documentos para la historia de México, II. Joaquín García Icazbalceta, Ed. México: Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1866.

Garcilaso de la Vega (El Inca). Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega, 4 Vols. P. Carmelo Sáenz de Santa María, S. I. Ed. Madrid: B.A.E., 1963-1965.

Godoy, Diego. Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en Historiadores primitivos de Indias. Enrique de Vedia, Ed. Madrid: B.A.E., Ediciones Atlas, 1946: 466-476.

Gómez de Castrillo. Carta de Gómez de Castrillo et al., a S. M. enterándole de los agravios hechos por el Alcalde Mayor y otros varios asuntos. Mérida, 15 de marzo de 1563. Biblioteca Nacional de México. Sección de Manuscritos, I vol. 15-4-160: 158-165.

Herrera, Antonio de. The General History of the Vast Continent and Islands of America commonly call'd West-Indies, from the Discovery Thereof: With the best Account the People Could Give of Their Antiquities, 5 Vols. John Stevens, Tr. 2nd Edition. Londres: Impreso para Wood and Woodward in Paternoster-Row, 1740. Reimpreso en New York: AMS Press, Inc. 1973.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. Obras históricas. Alfredo Chavero, Ed. México: Editora Nacional, 1965.

La conquista de México según las ilustraciones del Códice Florentino, con

textos adaptados por Marta Dujovne y montaje gráfico de Lorenzo Amengual.
México: Editorial Nueva Imagen, 1978.

Landa, fray Diego de. Relación de las cosas de Yucatán. México: Robredo, 1938.

_____. Yucatan – Before and After the Conquest – With other Related Documents, Maps and Illustrations. William Gates, Tr. y notas. New York: Dover Publications, Inc., 1978.

Lasso de la Vega, Gabriel. Mexicana. José Amor y Vázquez, Ed. Madrid: B.A.E., Ediciones Atlas, 1970.

León Pinelo, Antonio. Relación que en el Consejo Real de las Indias hizo sobre la pacificación y población de las provincias de Manché y Lacandón, en Scholes, France B., y Eleanor B. Adams, Eds. Relaciones histórico-descriptivas. Guatemala: Editorial Universitaria, 1960.

López de Cogolludo, fray Diego. Los tres siglos de la dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia. 2 Vols. Graz, Austria: Akademische Druck- ii Verlagsanstalt, 1971.

López de Gómara, Francisco. Hispania Victrix. - Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias en Historiadores primitivos de Indias. 1ª Parte, pp. 155-294 y 2ª Parte, pp. 295- 455. Madrid: B. A. E.: Ediciones Atlas, 1946.

Mártir de Anglería, Pedro. Décadas del Nuevo Mundo. Edmundo O’Gorman, Ed. Agustín Millares Carlo, Tr. México: Editorial Porrúa, S. A., 1964.

Mendieta, fray Jerónimo de. Historia eclesiástica indiana, 4 Vols. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.

Motolinía, fray Toribio de Benavente. Historia de los indios de Nueva España - Relación de los ritos antiguos, ideologías, idolatrías de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado. México: Editorial Porrúa, S. A., 1973.

Muñoz Camargo, Diego. Historia de Tlaxcala. México: Oficina de la Secretaría de Fomento, 1892.

_____. Historia de Tlaxcala. Germán Vázquez Chamorro, Ed. Madrid:

Dastin, S. L., 2002.

Murúa, fray Martín de. Historia general del Perú, 2 Vols. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1964.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. Ver Cabeza de Vaca.

Poma de Ayala, Felipe Guaman [Waman Puma]. Nueva corónica i buen gobierno, 3 Vols. 1ª Ed. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A., 1980.

Rumeu de Armas, Antonio, Ed. Libro copiadador de Cristóbal Colón – Correspondencia inédita con los Reyes Católicos sobre los viajes a América, I. Estudio histórico-crítico. Madrid: Testimonio Compañía Editorial, S.A., 1989.

Sahagún, Fr. Bernardino de. Florentine Codex - General History of the Things of New Spain. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Eds. e introducciones. 13 Vols. Santa Fe, Nuevo Mexico: Monographs of the School of American Research, 1982.

_____. Historia general de las cosas de Nueva España. 2 Vols. Carlos María de Bustamante, Ed. México: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1829.

_____. Historia general de las cosas de Nueva España - Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. 3 Vols. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3ª Ed. México: Cien de México, 2000.

_____. Suma Indiana. Mauricio Magdaleno, Ed. México: UNAM, 1992.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. Historia Índica en Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega, IV, “Apéndice”. P. Carmelo Sáenz de Santa María, S.I., Ed. Madrid: B. A. E.: Ediciones Atlas, 1965.

Sigüenza y Góngora, Carlos. Parayso Occidental. México: Juan de Ribera Editor, 1684.

Solís, Antonio. Historia de la conquista de México. México: Editorial Porrúa, 1967.

Tezozómoc, Fernando Alvarado. Crónica mexicana. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Eds. Madrid: Dustin, S. L. Polígono Industrial Europolis, 2001.

Torquemada, fray Juan de. Los veinte i un libros rituales i monarquía indiana, con el origen i guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista, etc. 3 Vols. in folio. México: UNAM, 1978.

Torquemada, fray Juan de. Monarquía indiana. México: UNAM, 1975-1983 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5. Instituto de Investigaciones Históricas).

Tovilla, Martín Alfonso. Relación histórica descriptiva de las provincias de Verapaz y del Manché, año de 1635, en France B. Scholes y Eleanor B. Adams, Eds. Relaciones histórico-descriptivas. Guatemala: Editorial Universitaria, 1960.

Vázquez, Sebastián. Información hecha por Sebastián Vázquez, escribano de su magestad sobre los atropellos cometidos y tolerados por el doctor Diego Quixada, alcalde de las provincias de Yucatán. Documento número uno, adjunto al texto de fray Diego de Landa. Mérida, marzo de 1565. Biblioteca Nacional de México, Sección de Manuscritos, I vol. 15-4-160: 143-157.

Vega, Garcilaso de la (El Inca). Ver Garcilaso de la Vega.

Zorita, Alonso. Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España en Colección... de García Icazbalceta, Ed. Ver García Icazbalceta.

2. Textos críticos e informativos, historias, relaciones, diccionarios y otros

Aguilar, Carlos H. Religión y magia entre los indios de Costa Rica de origen sureño. San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1965.

Aizpuru, Pilar Gonzalbo. Las mujeres en la Nueva España – Educación y vida cotidiana. México: Centro de Estudios Históricos – El Colegio de México, 1987.

Anderson, Arthur J. O. "Aztec Wives" en Susan Schroeder et al. *Indian Women of Early Mexico*: 55-85. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1997.

_____. "Sahagún: Career and Character" en *Florentine Codex*, I: 29-41.

Anton, Ferdinand. *Woman in Pre-Colombian America*. New York: Abner Schram, 1973. Esta edición tiene la ventaja de que corrige datos erróneos o exagerados de la primera que se publicó en Detroit: Wayne University Press, 1963.

Arellano, Jorge Eduardo. *Voces indígenas y letras coloniales de Nicaragua y Centroamérica*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2002.

Aubin, J.M.A. *Histoire de la Nation Mexicaine depuis le départ d'Aztlan jusqu'à l'arrivée des conquérants espagnols*. Paris: E. Leroix ed., 1893.

Báez Díaz, Tomás. *Trilogía - La mujer aborigen - La mujer en la Colonia - La mujer dominicana*. 2ª Ed. Santo Domingo: Editora de Colores, S. A., 1998.

Baudin, Louis. *Daily Life in Peru*. Londres: 1960.

Baudot, Georges. "Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal". *Cuadernos Americanos*. México, Nueva Epoca 40, 1993.

_____. "Política y discurso en la Conquista de México: Malintzin y el diálogo con Hernán Cortés". *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla: vol. XLV, 1988.

Baudot, Georges y Tzvetan Todorov. *Relatos aztecas de la Conquista*. México: Grijalbo, 1990.

Blanco, Iris. "Participación de las mujeres en la sociedad prehispánica" en *Essays on La mujer*. Rosaura Sánchez y Rose Martínez Cruz, Eds. Los Ángeles: UCLA, Chicano Studies Center, 1977: 48-81.

Block, Sharon. *Rape and Sexual Power in Early America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

Bonifaz de Novelo, M^a Eugenia. La mujer mexicana - Análisis histórico. México: Talleres de Litoarte S. de R. L., 1978.

Borges, Analola. “La mujer pobladora en los orígenes americanos”. Anuario de Estudios Americanos. Vol. XXIX, 1972: 389-444.

Boturini de Benaducci, Lorenzo. Idea de una nueva historia general de la América septentrional. Madrid: 1746.

Boxer, C. R. “Spanish and Portuguese America” en Women in Iberian Expansion Overseas -1415-1815. New York: Oxford University Press, 1975: 35-62.

Burkhart, Louise M. “Mexican Women on the Home Front - Housework and Religion in Aztec Mexico”: 25-54 en Susan Schroeder et al., Indian Women of Early Mexico. Norman y Londres: University of Oklahoma Press: 1997.

Carrasco, Pedro. “Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony” en Indian Women of Early Mexico. Susan Schraeder et al., Eds. Norman y Londres: University of Oklahoma Press: 87-103.

_____. “Royal Marriages in Ancient Mexico” en Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth through Eighteenth Centuries. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Caso Barrera, Laura. “Vida cotidiana de los itzaes antes de la conquista hispana de 1697” en Colonial Latin American Review 1, junio, 2005: 3-25.

Chapman, Anne M. Los nicarao y los chorotega según las fuentes históricas. San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1974.

Chavero, Alfredo. Los azteca o mexica - Fundación de la ciudad de México Tenochtitlán. México: Biblioteca mínima mexicana, Vol. 3: 1955.

Chinchilla Aguilar, Ernesto. La Inquisición en Guatemala. Guatemala: Editorial Universitaria, 1999.

Cirlot, Juan-Eduardo. Diccionario de símbolos. Barcelona: Editorial Labor S. A., 1982.

Corominas, J. Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana. 4 Vols.

Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1954.

Costigan, Lúcia Helena. "The Impact of Gender, Ethnic and Cultural Studies on Colonial Latin American Research." *Colonial Latin American Review*, 2, diciembre de 1997: 225-233.

Deeds, Susan M. "Indian Women in Jesuit Missions" en Schroeder et al., *Indian Women*: 254-272.

Dibble, Charles E. "Sahagún's Historia" en *Florentine Códex*, I: 9-23.

Eliade, Mircea. *Myths, Dreams, and Mysteries – The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. New York: Harper Torchbooks, 1967.

_____. *Patterns in Comparative Religion*. Rosemary Shedd, Trad. Cleveland: World Publishing, 1958.

Fages, Jean-Baptiste. *Para comprender a Lévi-Strauss*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

Fernández Guardia, Ricardo. *Historia de Costa Rica - El descubrimiento y la conquista*. 4ª Ed. San José, Costa Rica: Librería Lehmann & Cía., 1941.

Fernández, Justino y Edmundo O'Gorman. *Santo Tomás More y "La utopía de Tomás Moro en la Nueva España"*. México: Alcancía, 1937.

Ferrero, Luis. *Costa Rica precolombina – Arqueología, etnología, tecnología, arte*. San José: Editorial Costa Rica, 1975.

Ferro Calabrese, Cora. "Mujeres indígenas hacen teología" en *Ístmica - Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional*. San José, Costa Rica: UNA, 2, 1995.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *Historia de Guatemala o Recordación Florida en Obras históricas*. Madrid: B.A.E. - Ediciones Atlas, 1969.

Gagini, Carlos. *Diccionario de costarriqueñismos*. "Prólogo" de Rufino J. Cuervo. San José: Editorial Costa Rica, 1975.

Gálvez, Lucía. Mujeres de la Conquista. Las fascinantes trayectorias de las mujeres que contribuyeron a forjar nuestra historia en su época fundacional. 4ª Ed. Buenos Aires: Editorial Planeta, Argentina, 1994.

Garibay K., Ángel M., Ed. La literatura de los aztecas. 5ª Ed. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1978.

_____. Panorama literario de los pueblos nahuas. México: Editorial Porrúa, S. A., 1971.

Garibay K., Ángel María y Miguel León-Portilla. Visión de los vencidos – Relaciones indígenas de la Conquista. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 2006. Texto traducido al inglés bajo el título de The Broken Spears – The Aztec Account of the Conquest of Mexico: Boston: Beacon Press, 1966.

Garza Icazbalceta, Joaquín, Ed. Colección de documentos para la historia de México, 2 Vols. México: Librería de J. M. Andrade, 1858.

Garza Tarazona, Silvia. La mujer mesoamericana. México: Editorial Planeta Mexicana, 1991.

Gillespie, Susan D. The Aztec Kings – The Construction of Rulership in Mexico History. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

González Peña, Carlos. Historia de la literatura mexicana desde los orígenes hasta nuestros días, 10ª Ed. México: Editorial Porrúa, S. A., 1969.

Grégoire, Luis. Diccionario enciclopédico, 2 vols.. París,: Librería de Garnier Hermanos, 1891.

Gutiérrez, Ramón A. When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Haskett, Robert. “Activist or Adulteress? The Life and Struggle of Doña Josefa María de Tepoztlán” en Susan Schroeder et al. Indian Women of Early Mexico: 145-163.

Herren, Ricardo. La conquista erótica de las Indias. Colombia: Editorial Planeta, 1991.

Hoch-Smith, Judith and Anita Spring. *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York: Plenum Press, 1978 (U.S.T. BL458.W65).

Horn, Rebecca. "Gender and Social Identity: Nahuatl Naming Patterns in Postconquest Central Mexico" en Susan Schroeder et al. *Indian Women of Early Mexico*: 105-143.

Icaza, Francisco A., de. *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*. Madrid: 1923.

Kellogg, Susan. *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press, 1995.

_____. "From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal – Tenochca Mexica Women, 1500-1700" en Susan Schroeder et al. *Indian Women of Early Mexico*: 123-143. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1997.

Konetzke, Richard. *América Latina: II. La época colonial*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

_____. "La emigración de las mujeres españolas en América durante la época colonial". *Revista Internacional de Sociología*, 1945: 123-150.

León-Portilla, Miguel. *Aztec Thought and Culture - A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Jack Emory Davis, Tr. Norman: University of Oklahoma Press, 1990.

_____. *Códices – Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. México: Aguilar, 2003.

_____. *Fifteen Poets of the Aztec World*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.

_____. "Introducción general" en *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*: vii-xxx. México: Imprenta Universitaria, UNAM, 1959.

_____. *Trece poetas del mundo azteca*. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Leret de Matheus, María Gabriela. La mujer, una incapaz como el demente y el niño (según las leyes latinoamericanas). México, D. F.: B. Costa-Amic Editor, 1975.

Lévi-Strauss, Claude. Antropología estructural. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.

Lizana, Bernardo de. Historia de Yucatán. Félix Jiménez Villalba, Ed. Madrid: Historia 16, 1988.

López Austin, Alfredo. Textos de medicina náhuatl. México: UNAM, 1975.

López de Mariscal, Blanca. La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista. México: El Colegio de México, Consejo para la Cultura de Nuevo León, 2004.

Mauricio Magdaleno, “Introducción – Un franciscano del siglo dieciséis” a fray Bernardino de Sahagún. Suma Indiana: vii-ix.

Mariátegui, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima: Empresa Editora Amauta, 11ª Ed., 1967.

Martínez de Paula, Emilio. El drama de México – ¿Cuauhtémoc o Cortés? México: Editorial EDAMEX, 2001.

Mártir de Anglería, Pedro. Décadas del Nuevo Mundo. Edmundo O’Gorman, Ed. Agustín Millares Carlo, Tr. México: Editorial Porrúa, S. A., 1964.

Mason, J. Alden. Las antiguas culturas del Perú. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Meneses, Georgina. Tradición oral en el imperio de los incas – Historia, religión, teatro. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992.

Miller, Francesca. Latin American Women and the Search for Social Justice. Hanover & London: University of New England, 1991.

Miller, Mary y Karl Taube. An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. London: Thames and Hudson Ltd., 1993.

Moliner, María. Diccionario de uso del español, 2 Vols. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

Moraña, Mabel, editora. Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana. Pittsburgh: Biblioteca de América, 1996.

Moreno, Manuel M. La organización social y política de los aztecas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.

Morley, Sylvanus. La civilización maya. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 5ª Ed., 1965.

Moro, Tomás. Utopía. Río de Janeiro: Editorial Tor, S.F.

Nash, June. "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance." *Signs* 2, 1978: 349-362.

Navarro, Marysa. "Women in Pre-Columbian and Colonial Latin America and the Caribbean", en *Women in Latin America and the Caribbean – Restoring Women to History* (5-57) por Marysa Navarro et al. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1999.

Nicholson, Irene. *Firefly in the Night. A Study of Ancient Mexican Poetry and Symbolism*. London, 1959.

_____. *Mexican and Central American Mythology*. London: Paul Hamlyn, 1967.

Osorio, Alejandra. "Seducción y conquista: una lectura de Guaman Poma." *Allpanchis* 35-36 (1), 1990: 293-327.

Paul, Lois. "Careers of Midwives in a Mayan Community" in Judith Hoch-Smith and Anita Spring, *Women in Ritual and Symbolic Roles*. Nueva York y Londres: Plenum Press, 1978.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Porras Barrenechea, Raúl. *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima: Editorial PEISA, 1974.

Powers, Karen Vieira. "Conquering Discourses of 'Sexual Conquest': Of Women, Language and Mestizaje". *Colonial Latin American Review* 1, 2002.

_____. *Women in the Crucible of Conquest - The Gendered Genesis of Spanish American Society, 1500-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.

Prescott, William H. *Historia de la conquista de México*. José María González de la Vega, Tr. México: Editorial Porrúa, S. A., 1970.

Quezada, Noemí, et al., Eds. *Religión y sexualidad en México*. México: UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1997.

_____. "Religión y sexualidad. Amor y erotismo" en *Religión y sexualidad en México*: 36-52. México: UNAM, 1997.

Ramos, Carmen M^a de Jesús Rodríguez et al. *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*. México: El Colegio de México, 1987.

Rivas Ríos, Francisco. "El Corregimiento o Alcaldía Mayor de Nicoya", II: 76-78 en *Historia general de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Euroamericana de Ediciones Costa Rica, S. A., 5 Vols.

Rodríguez, María. *La mujer azteca*. México: UNAM, 1997.

Ruz Lhuillier, Alberto. *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: Universidad Autónoma de México, 1991.

Salas, Alberto. *Crónica florida del mestizaje, hombres y cosas de estas Indias*. Buenos Aires: Losada, 1960.

_____. "Crónica del mestizaje en Yucatán y Nueva España". *Cuadernos Americanos* (noviembre-diciembre) 1958: 141-172.

Scholes, France B., y Eleanor B. Adams, Eds. *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manché y Lacandón, en Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1960.

Schroeder, Susan, Stephanie Wood, and Robert Haskett, Eds. *Indian Women in*

Early Mexico. Norman y Londres: University of Oklahoma Press, 1997.

Séjourné, Laurette. América Latina - Antiguas culturas precolombinas, 8ª Ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1978.

_____. Burning Water – Thought and Religion in Ancient Mexico. Nueva York: Grove Press, Inc., 1960.

Silverblatt, Irene. Moon, Sun, and Witches: Class and Gender Ideologies in Inca and Spanish Peru. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Soustelle, Jacques. Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest, Patrick O'Brian, Tr. del francés. Stanford: Stanford University Press, 1971.

Sousa, Lisa Mary. "Women and Crime in Colonial Oaxaca" en Susan Schroeder et al. Indian Women of Early Mexico: 199-14. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1997.

Spores, Ronald. "Mixteca Cacicas – Status, Wealth, and the Political Accommodation of Native Elite Women in Early Colonial Oaxaca" en Susan Schroeder et al. Indian Women of Early Mexico: 165-82. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1997.

Stavig, Ward. Amor y violencia sexual: Valores indígenas en la sociedad colonial. Lima: IEP/University of South Florida, 1996.

_____. The World of Túpac Amaru - Conflict, Community and Identity in Colonial Peru. Lincoln & Londres: University of Nebraska Press, 1999.

Taube, Karl. The Legendary Past – Aztec and Maya Myths, 3ª Ed. Austin: University of Texas Press, 1997.

Thompson, J. Eric S. The Rise and Fall of Maya Civilization. Norman: University of Oklahoma Press, 1977.

Toro Montalvo, César. "Estudio preliminar": 7-90 y y Recopilador de Poesía precolombina de América Vol.1. Lima: Editorial San Marcos, 1996.

Wood, Stephanie. Sexual violation in the Conquest of the Americas. En Sexuality in Early America. Merril D. Smith, Ed. New York: New York

University Press, 1998: 9-34.

_____. “Matters of Life at Death – Nahuatl Testaments of Rural Women, 1589-1801” en Susan Schroeder et al. *Indian Women of Early Mexico: 165-82*. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1997.

Zavala, Magda y Seidy Araya. *Literaturas indígenas de Centroamérica*. 2ª Ed. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2008.

Notas

[1] El padre José de Acosta (cronista) aclara que al principio los españoles llamaron “isleños o antillanos” a los nativos de América (“De Procuranda”, en Obras, 392); eso se explica porque los conquistadores conocieron primero a los habitantes de las islas del Mar Caribe. Fray Bernabé Cobo observa que los españoles dieron a los indígenas del Nuevo Mundo tres nombres: indios, nativos y américos; este último, aclara él, no se usa mucho; respecto a los otros dos, comenta que los españoles utilizaban el vocablo “indios” cuando hablaban entre ellos, pero como ya en su tiempo dicho término era derogatorio, al hablarles a los indígenas, utilizaban “nativos” (History, 8-9). En su Relación Diego Godoy (cronista) los llama “indianos” (465-470). Asimismo algunos cronistas los llamaron “naturales”. Mártir de Anglería (cronista) (primer cronista del Nuevo Mundo) dice que en los comienzos de la Conquista a muchas cosas nuevas no se les había puesto nombres. Así, al referirse a los indígenas, por ejemplo, durante las cuatro primeras “Décadas”, sobre todo a los de las islas del Caribe, los llama “hombres desnudos” u “hombres descalzos”; en esos tiempos, por ejemplo, al chocolate,(bebida) de origen azteca, todavía no se le había asignado nombre, por lo que le aplicaban el genérico de “bebida” (Mártir de Anglería, II, 531).

[2] El vocablo “códice” en general se refiere a un manuscrito raro; no obstante eso, en Mesoamérica se aplica a los textos nativos que se conservan hoy en museos o importantes bibliotecas del mundo. Los códices aztecas son tabletas hechas de láminas finas de piel de venado, o de corteza del amate (una higuera) machacada, y llenas de pictogramas o pictoglifos. Estas láminas están unidas en largas tiras y cubiertas con tapas de madera. Al doblar las hojas del manuscrito, cada doblez muestra dos páginas opuestas una a la otra, de modo que los pictogramas se deben interpretar de izquierda a derecha, atravesando un lado para regresar de izquierda a la derecha en la otra página. Aunque ya existían esos códices durante el período clásico maya, los que se conservan intactos y han sobrevivido hasta nuestros días, corresponden a los períodos Postclásico y principios de la Colonia. De unos veinticinco que se conservan, dieciocho pertenecen a los tiempos de la pre-Conquista (Miller y Taube, 65). Cuentan, entre otros, el Códice Florentino, Borgia, Chimalpopoca, Tro-Cortesianus, Zuche-Nuttall, Ramírez. La palabra amoxtli, literalmente significa “hojas de

papel pegadas”; se dice que el tlamatini, “el que sabe”, o sea, el sabio, es el que poVer el amoxtli y las tintas negra y roja (León-Portilla, Fifteen Poets, 15; Visión, XXIV). Pese a que se dice que era el tlahcuio o escriba indígena el que conocía el arte de los pictoglifos, llama la atención lo que cuenta Motolinía: una cuaresma en la ciudad de los Ángeles llegaron tantos a confesarse, que él no daba abasto, por lo que decidió decirles que solo confesaría “a los que trajeren sus pecados escritos y por figuras, que esto es cosa que ellos saben [hacer] y entender”, con lo que logró confesar a muchos; “y de esta misma manera –sigue explicando Motolinía– se confesaban muchas mujeres, de las indias que son casadas con españoles” (95). ¿Lo anterior prueba acaso que los indígenas de los diversos estamentos sociales precolombinos habían aprendido el arte de los pictogramas? León-Portilla explica que al transcribir los textos orales a la escritura, se perdió su espontaneidad, musicalidad y hasta su sagrado o profano desarrollo, ya que la expresión oral emplea otro tipo de lenguaje. Así, hay quienes consideran que en la conversión de la oralidad mesoamericana de los textos al alfabeto lineal, estos fueron totalmente alterados. Además, agrega el autor, algunos pocos estudiosos creen que los escritos indígenas están contaminados de influencia euro-cristiana (Fifteen Poets, 11-12). Para más detalles sobre los “libros pintados”, ver León-Portilla (Fifteen Poets, 5-56 y Códices).

[3] Puesto que se sabe bastante de los otros cronistas, a partir de aquí haré preferentemente referencia a aquellos menos conocidos como son los que siguen. El erudito José Fernando Ramírez afirma que el dominico fray Diego Durán, hijo de español e indígena, nació unos diecisiete años después de la Conquista de México-Tenochtitlán; fray Diego fue un gran investigador y conservador de tradiciones y monumentos históricos. Además, dedicó su vida a propagar el evangelio. Su Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme se salvó del olvido gracias al meticuloso trabajo del erudito Ramírez, quien mandó sacar copias de los originales que se guardaban en Madrid, “puso en orden, aderezó y pulió la bárbara prosa; y habiendo publicado el primer tomo de la obra en México en 1867, ésta no se vino a concluir hasta 1880” (González Peña, 40). Dicho texto lo terminó fray Diego en 1581 y lo dividió en tres partes o tratados; se afirma que además de otras crónicas, está a la base de su texto el llamado Códice Ramírez, escrito por un nativo. “Lo evidente es que los materiales que el fraile empleó en su libro fueron casi exclusivamente mexicanos, tomados de viejas pinturas históricas de los indios, tanto como de las memorias que escribieron cuando les fue dable usar los caracteres alfabéticos; y que Durán se nutrió también en la tradición oral tanto de mexicanos como de

españoles que habían sobrevivido a la Conquista. El erudito Ramírez reconoce que esa crónica “es una historia radicalmente mexicana con fisonomía española” (González Peña, 41).

[4] Diego Muñoz Camargo fue un tlaxcalteca intérprete de los españoles y gran investigador de las antigüedades de su tierra. Nació en los primeros años de la Conquista (1526 o 1530) y murió muy anciano, a fines del siglo xvi. Su Historia de Tlaxcala, trunca, se publicó en México con notas de Chavero en 1892 y así ha llegado hasta nosotros (González Peña, 45).

[5] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (cronista del siglo xvi) nació hacia 1568 y murió “por el año de 1648, a los ochenta de edad”. Fue nativo de Tezcoco y descendiente, por línea directa, de Nezahualpilli. Desempeñó el oficio de intérprete del virrey, pues era versado en el náhuatl y el español. Poseía una amplia biblioteca y se mantenía en contacto con personas muy ancianas, de alto rango, que habían conocido a los españoles en los comienzos de la Conquista, las cuales tenían grandes colecciones de códices “que liberalmente franquearon al escritor”. Además de haber sido maestro de los cantos y de las tradiciones de sus antepasados, descifró los pictogramas indígenas, y con esa información escribió varios textos que fueron recopilados bajo el título de Relaciones; de ellos, la Historia chichimeca es la más completa de la serie (Prescott, Historia, 96-97; Chavero, Ed., en Alva Ixtlilxóchitl, Obras, 5-9).

[6] Hernando de Alvarado Tezozomoc era nieto, por parte de su madre, y sobrino-nieto, por parte de su padre, de Moctezuma II Xocoyotzin. Vivió durante la segunda mitad del siglo xvi y principios del xvii. Por su alto linaje, a él le hubiese correspondido el gobierno de los indígenas de la Ciudad de México, pero por razones no aclaradas, el puesto fue ocupado por su cuñado, un plebeyo educado por los misioneros españoles. Tezozomoc conservó “un riquísimo corpus de relatos históricos, genealogía y poemas que vertió al papel en dos obras de título semejante”: la Crónica mexicana, escrita en castellano hacia 1598, y la Crónica mexicayotl en náhuatl (“Introducción” de Díaz Migoyo y Vázquez Chamorro, Eds., en Alvarado Tezozomoc, Crónica mexicana, 5-51).

[7] La antropóloga Silvia Garza Tarazona de González recomienda tomar en cuenta, para evaluar los datos suministrados por esas fuentes, el estudio que realizó Robert Barlow, quien plantea la existencia de una crónica a la que llamó Crónica X; de dicha crónica, según el autor, fueron copiadas todas las narraciones que actualmente son consultadas para el Centro de México (Garza

Tarazona, 12). También remitimos al lector al ensayo de Ignacio Bernal que va como apéndice al texto en inglés de la crónica de Durán con el título de “Durán’s Historia.

[8] Persiste la costumbre equivocada de llamar a doña Marina “la Malinche”, cuando en realidad este apelativo, que significaba en náhuatl “Dueño de la Marina” se le daba a Cortés. “Malintzin”, en cambio, significa “Venerable Marina” y se le aplicaba a ella (Díaz del Castillo, 120; Solís, 65). Mártir de Anglería llama correctamente a Cortés en uno de los pasajes de las Décadas, relacionado con los mayas: a los caciques que recibieron algunos intérpretes enviados por Pedro de Alvarado, les preguntó “si venían de parte del gran Malinge, que así llaman al héroe invicto y poderoso, bajado del cielo a aquellas tierras, según su creencia” (Anglería, II, 681). Por su parte, Díaz del Castillo explica que Cortés era muy temido de los naturales, tanto, que “hasta los pueblos de Olancho, [...] llamábanle en todas aquellas provincias el capitán Huehue de Marina, lo que quiere decir es: el capitán viejo que trae a doña Marina” (Díaz del Castillo, 449). Díaz del Castillo comenta que en todos los pueblos por donde Cortés pasaba, los nativos lo llamaban Malinche; le pusieron este nombre porque Malintzin “estaba siempre en su compañía, especial[mente] cuando venían embajadores o pláticas de caciques [...] le llamaban Malinche” (120). Con gran acierto López de Mariscal explica la aplicación moderna de dicho vocablo diciendo que “la relación de doña Marina y Cortés se hace tan estrecha que termina en una identificación entre ambos personajes; ellos se funden en una sola entidad que toma el nombre de Malinche” (López de Mariscal, 77).

[9] La traducción es mía. A partir de ahora, las traducciones al español de este y otros textos en inglés y francés, son mías.

[10] Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1625). Desempeñó el puesto de Cronista de Indias y de Castilla durante los reinados de Felipe II, III y IV. Su comúnmente conocida como Historia general de Indias se publicó en Madrid en 1601 en cuatro tomos, con el título de Décadas o Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano; esta crónica abarca desde el descubrimiento del Nuevo Mundo hasta 1554 (Prescott, 264; Gregoire, Vol. I, 1096). Herrera nunca estuvo en América, de modo que para componer su obra utilizó en especial la Crónica de la Nueva España de Cervantes de Salazar (González Peña, 26; Gregoire Vol. I, 1096). Fue un historiador prolífico que además publicó una historia relacionada con Escocia e Inglaterra durante el reinado de María Estuardo (1591), una Historia de lo sucedido en Francia desde

el año 1585 que comenzó la Liga Católica hasta 1594, y cinco libros de historia de Portugal; entre 1601 y 1612 publicó tres tomos de la Historia general del Mundo del tiempo del señor rey D. Felipe el segundo (Gregoire, Vol. I, 1096).

[11] En una nota a Muñoz Camargo, dice Alfredo Chavero que la verdadera ortografía de Moctezuma debe ser Motecuhzoma o Moteczuma (117). Este cronista explica que el nombre de Mochtecuizomatzin quiere decir “Señor sobre todos los Señores y el mayor de todos, y señor muy severo y grave y hombre de coraje y sañudo, que se enoja súbitamente con liviana ocasión” (Muñoz Camargo, 218). En el Códice Florentino se lee que “Motecuhzoma era su nombre de señor, pero Jefe-de-los-Hombres era su nombre de gobernante” (Baudot, 63). Nosotros hemos preferido utilizar la ortografía moderna de su nombre. El Códice Chimalpahin consigna el 14 de abril de 1502 (el año diez conejo) como la fecha en la que Moctezuma II Xocoyotl fue coronado rey de México Tenochtitlán (I, 157).

[12] En ninguno de los textos que revisamos se da el nombre de esa hija de Moctezuma. A lo largo de estas páginas iremos suministrando datos de las hijas que se mencionan en los diversos códices y crónicas, como Chalchiuhnenetzin, Papantzin, Tecuichpotzin, una de la que no se da el nombre, la cual pereció en la huida de México durante la trágica Noche Triste y dos hijas tenidas con su segunda esposa, la princesa Acatlan; estas en el bautizo recibieron los nombres de María y Leonor; la primera murió sin sucesión y la otra se casó con el español D. Cristóbal Valderrama. Según Prescott, en su lecho de muerte, Moctezuma suplicó a Cortés que protegiera a sus hijos, especialmente “a tres hijas que había tenido con sus dos mujeres [... y] suplicó se interesase a favor de ellas con su señor el emperador y procurase que no se les dejara abandonadas, sino que se les concediera una parte de su herencia legítima” (Prescott, 373). Según las notas 25 y 36 del libro de Prescott estas hijas se casaron y “les señaló el gobierno muy regulares dotes” (Prescott, 373).

[13] Bernal Díaz del Castillo (1492? - después de 1580). Nació en Medina del Campo y en 1514 llegó al Nuevo Mundo como soldado de Pedrarias Dávila, gobernador y capitán general de Darién. Permaneció algún tiempo en Cuba y después participó en expediciones de Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva y por último, se alistó al servicio de Hernán Cortés, con quien participó y fue testigo de las guerras de la Conquista. Intervino en ciento diez batallas. Se retiró a la ciudad de Santiago de Guatemala, donde ocupó el cargo de regidor y donde vivió el resto de sus días. A los setenta años, basado solo en su memoria

comenzó a escribir su Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, que terminó en 1568.

[14] En nota a la Historia de Prescott, Lucas Alamán informa que Moctezuma II tuvo dos mujeres legítimas; de la primera, llamada Tezalco, tuvo dos hijas; la mayor pereció en la huida de México, y la menor, llamada Tecuichpo, en la pila bautismal recibió el nombre de Doña Isabel Moctezuma. Esta estuvo casada con el emperador Cuahuctemotzin, pero era tan corta su edad, que no cohabitó con él. Viuda, se casó con D. Alonso de Grado, de quien no tuvo hijos. Después “estuvo casada sucesivamente con Pedro Gallego, Juan Cano y Juan Andrade (Prescott, 377). De su segunda esposa, la princesa Acatlan, Moctezuma dejó dos hijas, las cuales recibieron nombres cristianos de María y Leonor. La primera esposa, según Clavijero, sobrevivió a la Conquista y se bautizó con el nombre de María Miahuaxóchitl, pero no dejó descendencia; la otra se casó con D. Cristóbal de Valderrama, de quien descendió la familia Sotelo de Moctezuma (Prescott, n. 36, 376). Aquí se puede observar un dato contradictorio: Prescott dice que ella era “su segunda esposa”, mientras Clavijero afirma que ella fue “la primera esposa”. Parece que Clavijero confunde esta princesa con la Miahuxóchitl, quien se casó con el rey Huitzilihuitl y era hija del señor de Cuauhnauac; el hijo de esta pareja real, nacido en tiempos muy anteriores a la Conquista, fue “Moctezuma Ilhuicamina [I], el rey más célebre que tuvieron los mexicanos” (Clavijero, 77). A lo largo de estas páginas trataremos de resolver este error.

[15] Miahuaxóchil fue hija de Ixtlilcuechahuac, señor de Tula (Clavijero, 353). “Niagua Suchil” es como Solís escribe el nombre de esta princesa (Solís, 173).

[16] Antonio de Solís (1610-1686) ocupó el puesto de cronista de Indias. Escribió la Historia de la conquista de México, obra que, según García Icazbalceta, es “una hermosa pieza literaria, si se quiere; pero nunca la historia de la conquista de México que la nación española deseó en vano durante largos años” (González Peña, 26).

[17] Tecuichpo, hija del primer matrimonio de Moctezuma, y viuda del rey Cuitlahuatzin, esposa legítima de Cuauhtenictzin, su primo, cuando este subió al trono, fue “celebrada por sus contemporáneos por la gracia de su persona” (Prescott, 415, 514; Díaz del Castillo, 341; Clavijero, 378). Ella estaba con su marido, Cuauhtenictzin, cuando cayeron prisioneros de los españoles en las canoas en las que pretendían huir. En presencia de Cortés, al rendirse a los

españoles Cuahutémoc pidió que lo matara a puñaladas; asimismo pidió que se respetara a su esposa y a las otras mujeres que iban con ellos (Prescott, 514; Cortés, “Relación tercera”: 300; Díaz del Castillo, 339-340). Así, en el momento de la rendición de Cuahuctemoc, Cortés recibió a doña Isabel “amistosamente, mostrándole las respetuosas atenciones consiguientes a su rango” y a continuación envió a los prisioneros a Coyoacán, pues en México-Tenochtitlán las venenosas miasmas de los innumerables cadáveres insepultos, eran una amenaza para la salud de los sobrevivientes (Prescott, 514-515). Una nota de Lucas Alamán a la Historia de Prescott, informa que Tecuichpotzin abrazó el cristianismo y fue bautizada con el nombre de Isabel; sobrevivió mucho tiempo a su marido, Cuauhtenictzin, y se casó sucesivamente con tres caballeros castellanos de noble estirpe. “De dos de éstos, D. Pedro Gallego y D. Juan Cano, descienden las ilustres familias de Andrade y Cano Moctezuma” (Prescott, n. 36, 376; Clavijero, 363). A Tecuichpotzin “la describen tan instruida en la fe católica, como cualquiera mujer de Castilla y como muy graciosa de un aspecto seductor, y que contribuyó grandemente con su ejemplo, y por el respeto que infundía a los aztecas, a la tranquilidad del país conquistado. Este halagüeño retrato, será muy conducente indicar que fue hecho por su marido D. Juan Cano” (Alamán, n. 15 en Prescott, 514, 551 y “Apéndices”, parte II, n. 11: 632-637).

[18] En este texto seguimos llamando a estos personajes importantes “caciques”, título de origen jamaquino, que los cronistas españoles utilizaron predominantemente en el Nuevo Mundo. Sin embargo, los nahuas los llamaron tecuhtli. Soustelle explica que ellos gobernaban pueblos o ciudades, en su nombre llevaban el sufijo “tzin” y vestían ropas y joyas distinguidas. Vivían en un teccalli, o palacio más o menos modesto o lujoso, según el caso, mantenido por las gentes de su pueblo; a él se le asignaba un trozo de tierra para que la labrara; además, el emperador le hacía ricos obsequios, ropas y provisiones, cuando comparecían a su llamado. El tecuhtli primero representaba a la gente bajo su cuidado, la defendía, si era necesario, contra tributos excesivos, o le ayudaba a resolver algún problema con su tierra. En segundo lugar, juzgaba los pleitos legales, cuya apelación se efectuaba en México o Tezcoco. En tercer lugar, en su calidad de militar, debía proveer los contingentes requeridos para las guerras. Por último, mantenía el orden, supervisaba los cultivos, sobre todo los que estaban destinados para pagar el tributo al calpixque o recaudador de la administración imperial (Soustelle, 39).

[19] Díaz del Castillo llama a Xicoténcatl “Xicotenga”. En este pasaje fue Xicoténcatl, el anciano ciego, bautizado con el nombre de Lorenzo Vargas, quien

brindó amistad y alianza incondicional a los españoles. No debe confundírsele con su hijo, el joven general tlaxcalteca, temido y admirado por sus enemigos, el cual se opuso firmemente a la alianza con los españoles. Debido a eso, hubo rumores entre los tlaxcaltecas que su padre hizo saber a Cortés “que aquel su hijo era malo, y que no se confiase de él, y que procurase de matarle” (Díaz del Castillo, 307). Así, con la aprobación de su padre y del senado de Tlaxcala, los españoles ahorcaron a este joven general por rebelde y desertor del ejército que marchaba a la conquista de México-Tenochtitlán (Clavijero, 396; Díaz del Castillo, 307, 328; Prescott, 469). Díaz del Castillo deja ver en su crónica que Alvarado intervino, en vano, para evitar que ahorcaran a Xicotécatl, probablemente a pedido de doña Luisa, Techquiuhatzin, hermana de este último y mujer de D. Pedro de Alvarado (Díaz del Castillo, 307).

[20] Ver también la “Declaración de Bernal Díaz del Castillo en la probanza de servicios del adelantado D. Pedro de Alvarado, hecha a petición de su hija, doña Leonor de Alvarado” (Díaz del Castillo, 585-586). Clavijero deja saber que al número reducido de las tropas de Cortés, los tlaxcaltecas les agregaron dos mil guerreros (Clavijero, 357).

Primitivamente Tlaxcala se llamó Texcalan, Texcalla o Texcallan. Texcalla significa “despeñadero o lugar rascoso y lleno de peñascos”, lo cual corresponde a la topografía de la región; sin embargo, Tlaxcallan significa “lugar de las tortillas de maíz” (“Glosario” en Tezozomoc, 542 y 554), lo que prueba que este nombre es una corrupción del primitivo, ya que los antiguos pueblos solían “poner a las ciudades nombres que se relacionasen con sus accidentes topográficos” (Alva Ixtlilxochitl, Obras, I, 271-272, n. 1). A los nativos de Tlaxcala, se les llamaba en otro tiempo texcaltecas (Baudot, 83).

[21] A partir de aquí, a quienes de Vern conocer las fuentes de los datos suministrados por Lucía Gálvez, les recomendamos consultar “Fuentes primarias y secundarias” de la “Bibliografía” del libro de Lucía Gálvez, titulado Mujeres de la conquista - Las fascinantes trayectorias de las mujeres que contribuyeron a forjar nuestra historia en su época fundacional; abundan entre esas fuentes los testamentos, probanzas, actas de cabildos, cartas, papeles eclesiásticos y otros documentos (Gálvez, 207-208).

El ensayo titulado “Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony” de Pedro Carrasco (87-103) proporciona abundantes e interesantes datos relacionados con uniones de nativas con españoles.

[22] Baudot explica en una nota que “chichimeca” significa “Linaje de perro”, e interpreta esto diciendo que “es probable que fuera un nombre totémico que designaba a los nómadas cazadores y guerreros de las planicies del norte”. Había varios tipos de chichimecas: los teochichimecas o “chichimecas divinos”, o “verdaderos chichimecas”, los cuales erraban de una región a otra; los zacachichimecas o “chichimecas silvestres” eran los que habitaban las praderas. Y los terceros eran los tamime chichimecas o “los que lanzan flechas”. “En los siglos xv y xvi las ciudades del centro de México los consideraban sus ancestros y estaban orgullosos de ellos. Así, la dinastía de Tezcoco se enorgullecía de descender del jefe chichimeca Xólotl que había llegado probablemente en 1224 al altiplano central”. Los aztecas también se enorgullecían de tenerlos como antepasados cuatro siglos antes (Baudot, 195).

[23] Chichimecatl Tecuhtli quiere decir “rey de los hombres” (Alva Ixtlilxochitl, Obras I, 393).

[24] Tenuchcas llama Muñoz Camargo a los habitantes de Tenochtitlán. Hay que tomar en cuenta que dependiendo de la región de origen del hablante, la “o” que quedó en la traducción al español, se traduce en “u” ”.

[25] Los xochimilcas se refieren aquí al truco que utilizaron los mexicanos para comenzar la guerra contra los tepanecas al hacer ahumadas de pescado e yzcahuitle (gusano acuático), las cuales “les daua a los de Cuyuacan el olor en las narizes del buen olor, y esto de cada día, que holgaran ellos comello”; y tanto fue el deseo de todos de comerlo, que comenzaron a adolecer y morir; tanta fue la mortandad, que los tepanecas decidieron invitar a un festín a los principales mexicanos con el fin de matarlos a traición (Tezozomoc, 91). Más adelante damos detalles de cómo los mexicanos sometieron bajo su poderío a los tepanecas.

[26] Garibay explica lo siguiente: “Coyolxauh. Es la hermana de Huitzilopochtli. El nombre se suele dar en pleno Coyolxauhqui. ‘La que tiene la faz con una pintura de cascabeles’. La maravillosa estatua que hay en el Museo de Arqueología e Historia nos hace ver cómo estaban los cascabeles en su faz” (Garibay en Durán, Historia II, 584).

[27] Chimalma, significa “escudo”. Era un nombre femenino muy común entre los nahuas. Fue una de los cuatro sacerdotes que condujeron a los aztecas en su peregrinación (Garza Tarazona, 138).

[28] Leoncio Cabrero Fernández, editor de esta crónica anónima, explica que a lo largo del manuscrito original se lee “Mehuacan”, pero “en los documentos coloniales –incluso del siglo xvi– figura Michoacán, nombre que ha prevalecido hasta la actualidad” (Relación, 26, n. 2). El autor anónimo habla de los tarascas como seres sin más virtud que la liberalidad, pues a las demás virtudes como castidad, templanza, caridad, no les tienen nombre propio. Además, “carescía esta gente de libros” (Cabrero Fernández, 26).

[29] El editor del texto en francés de la anónima Relación dice que la civilización de Michoacán, “una de las más bellas y misteriosas de América Central, habría desaparecido totalmente sin dejar huellas –pues esos pueblos [...] no construían monumentos durables– si no existiera este libro, este testamento escrito en español cerca de 1540, en el que se consignan la historia de ese pueblo, sus creencias, su fe, los nombres de sus dioses y de sus héroes” (Le Clézio en Relation, 12). El manuscrito original se titula Relación de las Ceremonias y Ritos y Población y Gobierno de los Indios de la Provincia de Mehuacan (manuscrito C IV 5 de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, Madrid) 140 folios y 44 ilustraciones. Se conservan copias del manuscrito original en la Real Academia de la Historia, en Madrid, en la Biblioteca Nacional de Madrid, en la Colección Peter Force de la Biblioteca del Congreso en Wáshington y en la Colección Obadiah Rich de la Biblioteca Pública de Nueva York. Existen cinco ediciones que van de 1869 hasta 1980, esta en francés y una en inglés de Eugene Chaine y Reginald Reindrop. El editor de la francesa, J.M.G. Le Clézio, comenta que el franciscano fray Jacobo de Testera estuvo en Michoacán cerca de 1530, dato importante porque existe la posibilidad de que él haya podido participar con los ancianos del último rey o Cazonci asesinado, a elaborar la versión en castellano de la Relación (312-315). Para más detalles de las varias ediciones, revisar la “Bibliographie” de la Relation de Michoacan hecha por J.M.G. Le Clézio, 313-314).

[30] En 1530 Pedro de Vadilla dejó grandes sumas de dinero en su testamento para la dote de algunas nativas y una mestiza de su familia; asimismo, a un sobrino bastardo le dejó dinero “para comida, ropa, libros, educación por diez años, con el fin de que adquiriera el título de abogado” (Wood, Sexual Violation, 22-23).

[31] A partir de entonces, y quizás porque muchos de los españoles aceptaron a esas mujeres como sus compañeras, los tlaxcaltecas llamaron a Cortés chalchiuh capitán, lo cual quiere decir “capitán de gran estima y valor”, pues lo

compararon con el chachihuitl, piedra muy valiosa entre ellos porque tiene el mismo color que las esmeraldas. A don Pedro de Alvarado, el lugarteniente de Cortés, lo llamaron Sol (Tonatiuh) porque decían que era hijo del sol por su cabello rubio deslumbrante (Muñoz Camargo, 192; Códice Aubin en Baudot, 210, n. 12). Alba Ixtlilxóchitl menciona que su lejano pariente Ixtlilxóchitl dio a los cristianos dos de sus hijas: una, llamada Tecuiloatzin y la otra Tolquequetzaltzin y en ese mismo pasaje da los nombres de otros señores tlaxcaltecas, los cuales, siguiendo la sugerencia del anciano Xicoténcatl, obsequiaron sus hijas a los españoles para que “las recibiesen por mujeres y esposas” (Ixtlilxóchitl, II, 214).

[32] Bernal Díaz del Castillo básicamente cuenta los mismos hechos que Muñoz Camargo, pero aunque menciona que las mujeres eran obsequiadas por los caciques como muestra de amistad y alianza de los tlaxcaltecas a los españoles, nunca suministra el dato de que el número fuera de 300 mujeres (Díaz del Castillo, 122-124).

[33] Quauhtémoc, o Cuahutémoc, sobrino de Moctezuma, fue señor de Tlatelolco, “sacerdote mayor de sus ritos y idolatrías y hombre de mucho valor y terrible” (Códice Ramírez en Baudot, 236). Reinó del 25-29 de enero hasta el 13 de agosto de 1521, fecha de su rendición en Tlatelolco y de la caída de México en poder de Cortés y sus huestes. Sucedió a Cuitláhuac, quien reinó solo durante ochenta días, del 7 de septiembre al 25 de noviembre de 1520, fecha en la que murió de las viruelas. Cuahutémoc fue ahorcado por órdenes de Cortés el 26 de febrero de 1525 (Códice florentino en Baudot, 151 y 237). Durante la demanda de Cortés de que le entregaran todo el oro que se quedó en los canales a la huida de la “Noche Triste”, fue cuando le quemaron los pies a Cuauhtémoc (Anales históricos de Tlatelolco en Baudot, 204). Este relato se halla en la quinta sección de los Anales históricos de la nación mexicana, que lleva el título de Historia de Tlatelolco desde los tiempos más remotos y fue “redactada [en náhuatl] en 1528 por un indígena anónimo de Tlatelolco; abarca los manuscritos 22 y 22v de la colección Goupil-Aubin de la Biblioteca Nacional de París (Baudot, 185). En su crónica, Díaz del Castillo llama a Cuauhtémoc, Guatemuz.

[34] En su crónica, Fernández de Oviedo llama a Atahualpa “Atabaliba”. Fray Martín de Murúa, de la orden de la Merced Redentora de Cautivos, declara “auer seguido [...] con el maior cuidado que a sido posible, la verdad y la relación más sierta que [...] los yndios viejos, con sus quipus y memorias” le dieron (Murúa, II, 3). Los quipus eran las cintas de diversos colores y nudos con las que los

incas guardaban el recuento de todo lo que ocurría en el imperio incaico.

[35] Murúa explica que entre las que se salvaron estaban “doña Elvira Chuna, hija de Canac Capac, y doña Beatriz Caruamay Huay, hija del s[eñ]or de Chinchay Cocha, y doña Juana Tocto y doña Cathalina Vsica, madre de don Carlos Ynga”, las cuales se convirtieron al cristianismo y fueron bautizadas (I, 169). Al final del volumen I de su historia, además de detalles de otros descendientes, Murúa afirma que de ese linaje quedó doña Beatriz Clara Coya de Mendoça, hija legítima de Saire Topa y nieta del Inca Manco, a la cual el virrey casó con el capitán Martín García de Loyola (I, 272-274).

[36] Los chorotegas eran descendientes de los habitantes de Chiapas, México, los cuales se establecieron en esa reducida región de la Gran Nicoya, hacia el siglo xiv D.C. (Fernández Guardia, 5). Clavijero cuenta que “al llegar a Xoconusco,[los chiapanecas] se dividieron, yendo unos a poblar Nicaragua y quedaron los restantes en Chiapas (Clavijero, 62). Prescott explica que los ejércitos de Moctezuma plantaron el pabellón azteca “en las remotas regiones de Nicaragua y Honduras” (Prescott, 143 y 195). La Gran Nicoya constituía un puente entre el norte y el sur y, por tanto, el entrecruce de varias culturas, como las de Colombia en el año 1000 D.C., otra de México, cincuenta años después de la chorotega y la de los caribes de Venezuela, en 1400 D.C. (Fernández Guardia, 5). La influencia de todas ellas sobre los chorotegas se puede apreciar en algunas de las costumbres, en especial las de los aztecas, pues practicaban, como ellos, la antropofagia ritual.

[37] Cuando llegaron los conquistadores y durante varios siglos después, la Península de Nicoya formaba parte del territorio de Nicaragua. A partir de 1602 la península tuvo algunas etapas de completa autonomía, pero en 1824 los habitantes de los pueblos de Santa Cruz y Nicoya efectuaron un plebiscito por medio del cual decidieron la anexión del Partido de Nicoya a Costa Rica (Rivas Ríos, en Historia general, II, 76-78). Esto explica que Fernández de Oviedo mencione siempre a Nicaragua al referirse a la Gran Nicoya. El término Nicaragua procede de “Nic-Anahuac” que sugiere el sentido de “el Anahuac de aquí” (Ferrero, 111). Al discutir en su “Sétima disertación” los “Confines y población de los reinos de Anahuac”, Clavijero expresa dudas de que los dominios mexicanos se extendieran abarcando Guatemala, Honduras y Nicaragua; aclara que Tliltotl, general de los ejércitos del rey Ahuitzotl “llevó sus armas victoriosas hasta Guauhtemallan; pero [...] no se sabe que quedase entonces aquel país sometido a la corona de México” (Clavijero, 159).

Torquemada menciona la conquista de Nicaragua por el general mexicano, arriba mencionado; y también habla de un “ejército mexicano en tiempos de Moctezuma II” (Lib. 2, Cap. 81; Lib. 3, Cap. 10; Clavijero, 159 y 559); después habla más bien de “una colonia salida muchos años antes, por orden de los dioses, de las inmediaciones de Xoconochco” (Clavijero, 159). Muñoz Camargo es el único cronista que habla más en detalle al respecto y confirma que en realidad el Imperio Azteca llegaba hasta Nicaragua y cuenta que esta, a diferencia de otras regiones, puso mucha resistencia a los ejércitos mexicanos, tanto que les ocasionaron grandes pérdidas; entonces los mexicanos fingieron amistosamente que “querían pasar adelante y no parar allí, pues no los querían tener por amigos ni por vecinos e que ellos habían perdido mucha gente [... y] que les diesen cinco o seis mil tamemes [indios cargadores] para que les pasasen sus equipajes y hato a los pueblos de adelante”. Los habitantes de Nicaragua condescendieron a esta demanda, por lo que “sin resistencia alguna se entraron en esta provincia y alzaron con ella, bien descuidados los Nicaraguas de tan inaudita traición” (Muñoz Camargo, 119-120); recordar que dicha provincia estaba habitada por los Nicaraos y los chorotegas. Al someterse las gentes de Nicaragua y Verapaz a los mexicanos, tuvieron que pagar tributo en oro y plumería verde, pedrería, esmeraldas, turquesas y cacao. El cronista concluye que “fue por esta orden y maña y astucias [...] que] Mochtezuma [fue] muy gran Señor de la mayor parte de este Nuevo Mundo” (Muñoz Camargo, 121).

[38] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557) “participó en la toma de Granada, guerreó en Italia a las órdenes del Gran Capitán, y en Indias, desde 1513 luchó como soldado y fue alcalde de la fortaleza de Santo Domingo, en la Isla Española” (González Peña, 27). De avanzada edad recibió el título de cronista de Indias y escribió su Historia general y natural de las Indias. La primera parte fue publicada en 1535; en cambio, las dos restantes las publicó Amador de los Ríos entre 1851 y 1855. Pese al inmenso acopio de datos útiles, la crítica histórica “le niega valor”, según González Peña (27). El puesto de cronista mayor de Indias era muy importante pues su responsabilidad consistía en instrumentar y ordenar la información que llegaba del Nuevo Mundo para que el Consejo de Indias emitiera las leyes pertinentes a esa geografía. Sus titulares fueron historiadores, geógrafos y cosmógrafos, quienes al cumplir con la labor encomendada, publicaron sendas crónicas en las que recogieron la información obtenida. Lo interesante es que muchos de estos cronistas nunca pisaron el nuevo continente. Además, antes de que se estableciera ese puesto oficial, aparecieron publicadas varias crónicas, entre ellas, la que escribió por propia iniciativa, Pedro Mártir de Anglería (López de Mariscal, “Introducción”, 13-14).

[\[39\] Fernández de Oviedo explica, además, que con el consentimiento de sus padres las hijas solteras “dánse a quien se les antoja por precio o sin él: e aquella que es más deshonesta e impúdica, \[...\] más. gayones o enamorados tiene e mejor los sabe pelar, ésa es la más hábil y querida de sus padres. Y en aquel oficio sucio gana el dote e con que se case e aún sostiene la casa del padre” \(Fernández de Oviedo, IV, 421\).](#)

Estos tianguéz “los instalaban debajo de ceibas” (Ceiba pentandra) (Ferrero, 120). Una variedad de la Ceiba en México se llama pochote (Bombax ellipticum), del náhuatl “pochotl”, que significa viruela o grano (Gagini, 180).

[\[40\] Se horroriza Fernández de Oviedo contando que una vez al año “en cierta fiesta muy señalada y de mucha gente que a ella se junta, es costumbre que las mujeres tienen libertad, en tanto que tura la fiesta \(que es de noche\), de se juntar con quien se lo paga o a ellas les placen, por principales que sean ellas e sus maridos. \[Esto lo hacen\] con voluntad e licencia de los maridos; ni se sigue castigo ni celos ni otra pena por ello”. El cronista termina comparando a estas mujeres con las bacanales romanas \(Fernández de Oviedo, IV, 421-422\). Sin embargo reconoce el cronista algo digno de alabar en esta sociedad, y es que “después que sembraban el maíz, hasta lo coger, vivían castamente, e no llegaban a sus mujeres e dormían apartados dellas en tanto que turaba la sementera”; además, guardaban ayuno y se abstenían de bebidas embriagantes \(Fernández de Oviedo, IV, 420\).](#)

[\[41\] Fernández de Oviedo notifica que los chorotegas hablaban “una lengua diferente a la de \[sus vecinos\] los nicaraos y a la de México \[...\] y son más varones y hombres de guerra que los nicaraos” \(Fernández de Oviedo, IV, 347\).](#)

Existe una hipótesis que fue adoptada por la escuela histórico-cultural, según la cual, las sociedades secretas de hombres surgieron como consecuencia del ciclo matriarcal: el objetivo de dichas sociedades consistía en disfrazarse de demonios para aterrorizar a las mujeres y así eliminar el poderío de ellas, producto del matriarcado. Eliade dice que no hay prueba de eso y que más bien “las sociedades secretas de hombres se derivan de los misterios de iniciación tribal”; las de las mujeres, en cambio, tienen su origen en algunos ritos de iniciación durante la pubertad, conectados con la primera menstruación (Eliade, Myths, Dreams, 201-202).

[\[42\] Huipil, hueipil \(huipilli\): “colgajo grande”. Especie de camisa larga o](#)

camisola usada por las mujeres del centro de México (Tezozomoc, “Glosario”, 515).

[43] Francisco López de Gómara, nació en 1511 en Gómara, pueblo de la provincia de Soria, y allí falleció en 1566. Profesó la cátedra de retórica en la Universidad de Alcalá de Henares; se ordenó de sacerdote y después de su visita a Roma, entró al servicio de Hernán Cortés como capellán de su familia, cuando el conquistador estaba de regreso en España, por el año de 1540. Probablemente para lisonjearlo, Gómara comenzó a escribir su Historia General de las Indias. Acompañó a Cortés en la expedición de Argel y después de muerto el conquistador, siguió al servicio de su hijo, Martín. Nunca estuvo en América, por lo que para escribir su libro se valió de las relaciones de Cortés, los textos de otros conquistadores y datos de navegantes y personas conocedoras de los hechos. Bernal Díaz del Castillo le señala a esta historia el defecto de tener inexactitudes y de exaltar desmedidamente a Cortés sin considerar que los que lucharon al lado de él, también merecían su reconocimiento. La primera edición de su libro apareció en 1552 (González Peña, 25).

[44] Pedro Mártir de Anglería (Milán, 1457 - Granada, 1526). Recibió la protección de los Reyes Católicos y de Carlos V, quienes lo nombraron cronista de Indias en 1510. Su obra se titula De Orbe Novo y en español, Décadas del Nuevo Mundo, la cual comprende ocho décadas o libros; se publicaron completas por primera vez en 1530, cuatro años después de su muerte. Aunque él nunca llegó al Nuevo Mundo, su trato personal con navegantes y conquistadores le permitió escribir un documento muy importante para la historia del Nuevo mundo. Fray Bartolomé reconoce el valor de esa obra, aunque contiene, según él, “algunas falsedades”, y contradicciones, debido posiblemente a la distancia y a que “nunca quería limar ni corregir [sus Décadas,] porque no las destinaba a la luz pública” (González Peña, 24-25).

[45] Según Durán, al morir Nezahualpilli, diez años antes del arribo de los españoles, tenía cinco hijos en edad para suceder a su padre; así, primero reinó el príncipe Quetzalalacxoyatl por muy poco tiempo y murió “sin hacer hazaña ni cosa notable”. Le sucedió su hermano Tlauitoltzin pero también, como el primero, gozó del poder muy pocos años. Entonces se eligió “otro hermano suyo, llamado Coanacochtzin, en cuyo reinado vinieron los españoles a esta tierra”. Los otros hijos fueron Ixtlilxóchitl y Tociapochiuh (Durán, II, 198, 475-477).

[46] [Fernández de Oviedo describe la región como sigue: “la comarca es muy gentil e de mucha fertilidad de maizales e frésoles, e melones cetoris, e algodonaes; e hay mucha caza \[...\], e muchas fructas”.](#) Continúa el cronista oficial explicando que desde Cihuatán a Temistitlán hay trescientas leguas a las que Nuño de Guzmán les puso el nombre de la Nueva Galicia (Oviedo, Historia IV, 284).

[47] [Fernández de Oviedo asegura que él habló en España con Nuño de Guzmán, quien afirmó que no era cierto, pues cuando él volvió al sitio, halló a algunas casadas “e que lo tienen por vanidad” \(Oviedo, Historia I, 193\).](#) Sin embargo, [López de Mariscal afirma que esta noticia “no está en absoluto reñida con la forma en que se describe la organización social de las mujeres de Cihuatlán \(un pueblo que aún hoy lleva este nombre, situado en el estado de Jalisco, muy cercano a la frontera con Colima\). Ellas reciben a los mancebos de la comarca a su entera conveniencia \(López de Mariscal, 42\).](#) Por su parte, [Cristóbal Colón dice lo mismo respecto a las mujeres que habitaban la isla Matinino del Caribe: “si parían niño enviábanlo a la isla de los hombres, y si niña, dejábanla consigo” \(Colón, Diario, 168\).](#)

[48] [En las crónicas abundan los pasajes en los que se mencionan regiones gobernadas por cacicas; una de ellas fue la del pueblo llamado Jalameco; esta cacica recibió al gobernador Hernando de Soto con fastuosidad. Fernández de Oviedo cuenta que la “trujeron principales con mucha auctoridad en unas andas cubiertas de blanco \(de lienzo delgado\) y en hombros, e pasó en las canoas, e habló al gobernador con mucha gracia y desenvoltura. Era moza y de buen gesto, e quitóse una sarta de perlas que traía al cuello e echóse la al gobernador por collar e manera de se congradiar e ganarle la voluntad” \(Oviedo, Historia, II, 167\).](#)

Mártir de Anglería menciona que le contaron que en la región Coluacana había unas “vírgenes cenobitas a las que agrada[ba] vivir retiradas [...]. En determinadas épocas del año se traslada[ba]n los hombres a su isla, no con objeto de cohabitar, sino movidos de piedad, para arreglarles sus campos y huertos, con el cultivo de los cuales [... pudieron] vivir” (Anglería, I, 408). También Mártir de Anglería dejó consignado que, aunque él tenía sus dudas, Alfonso Argüello, secretario del emperador para los asuntos de Castilla, afirmó, “después de haber recorrido aquellas tierras, que [...] es histórico y no favuloso”, el hecho de que la isla Matinino, en el Caribe, estuviese habitada por Amazonas (Anglería, II, 631; Colón, 168). Además, los indígenas de la Amazonía

colombiana notificaron al gobernador Jorge Espira que había “una nasción de amazonas o mujeres que no t[enían] marido y que en cierto tiempo del año [...iba] a ellas otra nasción de hombres, e t[enían] con ellas comunicación” para luego tornarse a su tierra (Mártir de Anglería, 42-43; Cristóbal Colón, Diario, 144). López de Mariscal cita lo que Colón escribió en su famosa carta a Luis de Sant’ Angel, en la cual describe a las amazonas del Nuevo Mundo así: “ellas no usan exercicio femeníl, salvo arcos y flechas, como los susodichos de cañas, y se arman y cobijan con láminas de alambre de que tienen mucho” (López de Mariscal, 38). Otros españoles también obtuvieron información de que en el Nuevo Reino de Granada había una pequeña provincia que caía “sobre el río Grande de Sancta Marta, de mujeres amazonas”, que se gobernaban por una señora de aquella tierra, la cual se llamaba Jarativa; los hombres que ellas tenían, eran “sus esclavos, que ellas compr[ab]an para su comunicación y conversación carnal” y ellas peleaban. Empero, el licenciado Gonzalo Jiménez afirmó que eso no lo creía, pues los indígenas lo contaban de diversas contradictorias maneras (Oviedo, III, 123-124). Es difícil aceptar esa forma de desacreditar fabulaciones por cuanto remiten a versiones contradictorias.

[49] Es obvio que los conquistadores llegaron a América saturados de las fantasías de los libros de caballería, por lo que la exuberancia que hallaron en América, el clima y las rarezas de esas comunidades los llevaron a concebir como reales los mitos antiguos, como el de las Amazonas y las Sirenas. Cristóbal Colón dijo, por ejemplo, que había visto tres sirenas, “pero no eran tan hermosas como las pintan, las cuales en alguna manera tenían forma de hombre en la cara” (Las Casas, I, 210).

[50] Tupa Inca Yupanqui decidió continuar expandiendo el imperio que heredó de su padre, por lo que él mismo fue en persona a luchar contra los diversos pueblos rebeldes que se resistían a someterse a su poderío imperial; a la cabeza de sus ejércitos luchó y venció a los salvajes indios chunchos, y a los mojos, además de muchos otros pueblos rebeldes como los de las provincias de Carangas, Paria, Cochabamba, Amparaes y los fronterizos a Charcas (Cobo, History, II, Cap. 14, 142-145; Murúa, I, 57-62).

[51] Los panches eran muy salvajes y feroces, tanto, que a sus enemigos muertos en las batallas, “se los com[ían] luego en el campo por venganza, e lo que les sobra[ba] de la carne, llevá [ba]nla a sus casas, para la comer en compañía de sus mujeres e hijos”. Además, llevaban al campo muchos hombres muertos, pues “así como los muertos no han de huir, [...] así a [...los guerreros] les sería gran

vergüenza hacerlo o desamparar aquellos memorables huesos”. El cronista oficial dice que no se sabe cómo conservaban enteros a los muertos (Oviedo, Historia general III, 127).

[52] Tlatelolco, significa “el lugar de los montículos” y era la ciudad gemela y rival de Tenochtitlán (“Glosario” en Tezozomoc, 552).

[53] Como los tlatelolcas se habían refugiado en acequias y carrizales para salvar sus vidas, Axayácatl ordenó que ahí mismo cantasen “como tordos y graznasen como urracas, y que arremedasen a los patos y ánsares”. Tan pronto como fue recibida tal orden, los vencidos se pusieron a imitar a esas aves, “de lo cual los mexicanos levantaron risa grande y burla” y a partir de entonces los apodaron “graznadores” (Durán, II, 264). Puesto que a los ochenta días debían pagar el tributo acordado en esclavos, y se excusaron de hacerlo, en castigo les mandaron que todos los principales “se quitasen las mantas ricas y usasen mantas viles de nequén, como gente vil y apocada”, y que no usasen calzado, ni orejeras, ni plumas y “como mujeres estuviesen recogidos en sus casas y les durase esta penitencia y castigo hasta los ochenta días del segundo tributo” (Durán, II, 265).

[54] Powers comenta que la escoba para los nahuas es a la vez un arma defensiva y ofensiva, la cual se equiparaba a la espada del hombre (Powers, Women, 26). Esto explica la acción de esas mujeres, así como la de las que lanzaron las escobas en el mercado o tianguiz.

[55] Las concubinas nativas eran predominantemente hijas de nobles.

[56] Más adelante, el cronista se detiene a mencionar esas indígenas como sigue: a la sobrina del cacique, que “era muy fea”, se le bautizó con el nombre de doña Catalina, y a la que le dieron a Alonso Hernández Puerto Carrero, hija del cacique Cuesco, que “era muy hermosa”, la llamaron Francisca; las otras, cuyo nombre cristiano no recuerda Díaz del Castillo, “Cortés las repartió entre los soldados” (83).

[57] Los caciques tlaxcaltecas obsequiaron a los españoles, hijas y sobrinas, “las más hermosas que tenían, que fuesen doncellas por casar”. Entonces Xicoténcatl el Viejo dijo: “Malinche: porque más claramente conozcáis el bien que os queremos y deseamos en todo contentaros, nosotros queremos dar nuestras hijas para que sean vuestras mujeres y hagáis generación, porque queremos teneros por hermanos, pues sois tan buenos y esforzados” (Díaz del Castillo, 122).

[58] Los nativos dudaban de que aquellos extranjeros fueran teules (dioses), pero si fueran estos últimos, Xicoténcatl el viejo, declaró: “démosles mujeres para que de su generación tengamos parientes” (174).

[59] Betanzos aclara que en realidad el vocablo “inca” significa “rey” “y así llaman a todos los orejones del Cuzco”. Para distinguir entre los orejones y el rey Inca, (y cuando hablan con este último), lo llaman Çapa Inca, que significa “único rey”. Pero si se desea darle todavía mayor categoría al rey, lo llaman “Capac”, lo cual sugiere un rango superior; Betanzos explica que los que traducen “Capac” por “mancebo rico”, tendrían razón si se escribiera solo “capaa”, sin la ce final. Y por último, cuando querían llamarlo emperador o monarca, le decían “capaccuna” (Betanzos, Suma, 132).

[60] Acosta llama a este rey Vitzlovitli. El cronista Tezozomoc llama al segundo rey mexicano Huitzilihuitl (“Glosario”, 516).

[61] Acosta menciona que de este matrimonio nació Chimalpopoca (Rodela que echa humo), el tercer rey de los mexicanos. “Ayauchigual” es como escribe este autor el nombre de la princesa (Acosta, 219), mientras los otros autores la llaman Ayauhcihuatl, nombre que según el cronista Tezozomoc, significa “mujer de niebla” o “mujer neblinosa” (“Glosario”, 495). Por su parte, Clavijero explica que Chimalpopoca era el hermano del rey y dice que con Ayauhcihuatl el rey huitzilihuitl tuvo el primer año un hijo llamado Acolnahuacatl, “pero deseando ennoblecer más su nación con nuevas afinidades, pidió y obtuvo del señor de Cuauhnahuac una de sus hijas nombradas Miahuaxóchitl (“espiga florida”), en la cual tuvo a Moctezuma Ilhuicamina, el rey más célebre que tuvieron los mexicanos” (77). La nota 28 al texto de Clavijero, Mariano Cuevas suministra el dato de que Miahuaxóchitl “sobrevivió a la Conquista y se bautizó con el nombre de doña María Miahuaxóchitl. Además, aclara Clavijero que al morir dicho rey “fue electo en su lugar su hermano Chimalpopoca, y desde entonces quedó establecido por ley entre los mexicanos que la elección se hiciese de uno de los hermanos del difunto rey, y a falta de hermano, de uno de sus sobrinos” (Clavijero, 79, 81). En su “Segunda disertación Clavijero explica en detalle los errores cometidos al respecto por Acosta y otros cronistas en relación con esto (Clavijero, 450).

[62] Clavijero cuenta que cuando Ayauhcihuatl llevó a presentar a su hijo al abuelo Tezozomoc, le rogó que bajara los tributos a los tenochcas; entonces el rey llevó el asunto al concejo, pero solo obtuvo que fuera eliminada una parte de

los tributos, la más pesada, de modo que quedaron reducidos a pagar anualmente dos ánades y algunos peces (Clavijero, 79). Después de varios años de gozar ese privilegio, Ayauhcihuatl, protectora de los tenochcas, murió. Durán encontró entre las pinturas de los libros, que Huitzilihuitl, el rey viudo, murió un año después de su esposa, lo que niega lo que otros afirman de que Huitzilihuitl se volvió a casar y tampoco hay evidencia de que tuviera otros hijos de ese segundo matrimonio. El monarca reinó solo trece años, pues murió a la edad de treinta años y pico. Además, el fraile dejó constancia de que este soberano reinó en paz y con sabiduría, por lo que fue muy amado por su pueblo (Durán, History, 1994, 63-64).

[63] López de Mariscal manifiesta que los hombres también eran donados como ofrenda; no obstante, ellos no desempeñaron un papel tan trascendental como el de las mujeres, pues los daban para servir como tamemes o cargadores, mensajeros, guías o “indios de guerra” (56-58). La autora sigue explicando que como ya explicamos, los mayas no reputaron dioses a los españoles, cuando capturaron a Jerónimo Aguilar y a Guerrero los prendieron para servir como esclavos (59).

[64] John Hemming informa que mientras los indígenas veían a esos extranjeros como dioses, en Brasil y también en Florida, representaba un honor que sus huéspedes durmieran con sus mujeres; sin embargo, al comprobar que los españoles no se comportaban como dioses, cesaron esas prácticas, como se vio en Nuevo México (Wood, “Sexual Violation”, 20-21 y 31, nota 54).

[65] Kellogg saca ese informe de expedientes del Archivo General de la Nación – Ramo de Tierras, 95-98, 1613, fol.1, 4r.

[66] Según Gómara, quienes salieron en busca de bastimentos fueron Pedro de Alvarado, Alonso de Ávila y Gonzalo de Sandoval (Gómara, 308).

[67] La autora dice, y repito, que en 1613, la capullana doña Francisca Canapaynina presentó una petición en las cortes españolas para que se le diera el liderazgo de su ejido, “insistiendo en que las mujeres eran capaces de gobernar antes de la invasión española”. Fue evidente que ella perdió el caso, ya que su esposo, don Juan Temoche, aparece en otros documentos firmando como curaca y gobernador del ayllu, del cual su esposa tenía el título. Otros ejemplos como ese los suministra Powers (Powers, Women, 46).

[68] Una nota de Chavero al texto de Muñoz Camargo aclara que doña Marina se llamaba Malinalli Tepenal, era huérfana del cacique Oluta y hablaba el maya y el náhuatl (Muñoz Camargo, 179). Los padres de doña Marina eran caciques del pueblo de Painala y de otros pueblos sujetos a ellos. Muerto el padre, la madre se casó de nuevo y tuvo un hijo con su segundo marido. Ambos decidieron darle el cacicazgo a este hijo y para que no hubiera estorbos, vendieron a Malintzin a unos mercaderes de Xicolango (provincia entre Tabasco y Campeche); entonces a la comunidad le anunciaron que la niña había muerto. Fue ahí, en Xicolango, que ella aprendió la lengua maya; como sabía el náhuatl, le traducía a Aguilar en lengua maya, quien a su vez lo traducía al español, durante el tiempo en el que ella no había aprendido la de los conquistadores. Los mercaderes que la habían comprado, la dieron a los de Tabasco y a su vez, ellos a Cortés. En una ocasión en la que Cortés reunió a los caciques de Guazacualco, entre ellos llegaron la madre y el medio hermano de doña Marina. Al ser reconocidos por ella, ambos lloraban, pues temían por sus vidas. Ella los consoló, tranquilizó, perdonó y “les dio muchas joyas de oro y ropa y que se volviesen a su pueblo”. Les explicó que todo fue para su propio bien, pues gracias a ellos dejó de adorar ídolos y se convirtió al cristianismo. Díaz del Castillo compara esta historia con la del bíblico José y los hermanos que lo vendieron. A lo largo de las páginas de su Historia, Díaz del Castillo se refiere a ella con respeto y admiración, reconociendo que “desde su niñez fue gran señora y cacica de pueblos y vasallos”. Más adelante da crédito al hecho de que ella facilitó en mucho la conquista de ese imperio (Díaz del Castillo, 56-57).

[69] Es curioso observar que en esos tiempos todo acto de esfuerzo y proeza se medía según el modelo masculino, de tal suerte que la famosa Monja Alférez doña Catalina de Erauso aparece mencionada entre y como uno de los Varones ilustres, manuscrito anónimo del siglo xvii, que se halla en la Biblioteca Nacional de México.

[70] No solo Díaz del Castillo, Fray Bartolomé de las Casas y otros españoles reconocieron las cualidades y sobre todo el don de mando de Malintzin, sino también los cronistas indígenas y mestizos; estos últimos insinúan en sus escritos una cierta admiración hacia ella.

[71] Cuando los cempoaltecas se negaron a destruir los ídolos, por su propia cuenta y con gran eficacia, doña Marina agregó a las órdenes y amenazas de Cortés, que si ellos no destruían esas imágenes, los españoles se aliarían a Moctezuma y a los mexicanos, sus enemigos mortales, en contra de ellos. No

acababa de decirlo, cuando con relucencia y protestas, les dieron permiso para demolerlos (Clavijero, 310; Díaz del Castillo, 81).

[72] Doña Marina les explicó que entre los indígenas era costumbre “proveer espontáneamente y sin interés alguno, de hombres de carga a todas las personas distinguidas que transitaban de paz por sus ciudades” (Clavijero, 307).

[73] Malintzin avisó a los españoles del ataque que preparaban los enemigos, cuando la anciana azteca que la pretendía para esposa de su hijo, le comunicó los preparativos para ejecutar dicha agresión por orden de Moctezuma, aquella histórica y fatal “Noche Triste” (Díaz del Castillo, 136).

[74] En realidad son muchos los pasajes en los que resalta la voz y la presencia de Malintzin en el Códice florentino, en los Anales históricos de Tlatelolco, en el Códice Ramírez y en otros (Baudot, Relatos, 126, 181, 196, 201, 227, 237, 243, 248, 251, 252, etc.).

[75] La mayoría de los diccionarios relaciona “chingar” con “estropear una cosa”. J. Corominas dedica un largo espacio en este vocablo, diciendo que es de origen jergal y que en su uso primitivo parece haber sido “pelear, reprender”. En resumen, chingar equivale a “fastidiar a (una persona), estropear (una cosa)”. Concluye el autor diciendo: “claro está que todas estas acepciones están íntima e inseparablemente enlazadas, y que desde ‘fastidiar, estropear’ es fácil llegar hasta ‘emborrachar’”. El autor remata ese artículo señalando el sentido peyorativo de esas voces, por lo que “fácilmente reconoceremos que el origen de todas estas varias acepciones puede hallarse en la de ‘fornicar’, que tiene chingar en el caló español [...]; y que es usual y callejera en el habla de México”. Además, observa el autor que se puede sospechar que se origine en el quechua boliviano chinga con la idea de “haberse perdido o desaparecido algo”(Corominas, II, 56-57).

[76] El rechazo a doña Marina por los nativos se puede observar ya en tiempos de Cortés, pues entonces corrieron rumores de que un señor, cuyo nombre se calla Díaz del Castillo, afirmaba, delante de testigos, que vivía espantado porque “andaban en los patios de Tezcoco unas cosas malas, y que decían los indios que era el ánimo de doña Marina y la de Cortés” (Díaz del Castillo, 455). Por su parte, Prescott dice que el nombre de doña Marina será siempre recordado con gratitud por los españoles por los importantes servicios que les prestó durante la conquista de México; agrega el historiador que también los mexicanos la

recordarían “por su benevolencia, y la simpatía que les mostró, mitigándoles sus infortunios”. El autor menciona, además, que hay varios romances de los nativos que mencionan sus virtudes. También dice que se les aparece su ánima vagando en las noches por los bosques y grutas de Chapultepec (Prescott, 554).

[77] Martín Cortés, a quien reconoció Hernando Cortés como hijo legítimo, heredó el título de marqués, como su padre, y fue comendador de Santiago (Díaz del Castillo, 514). Se sabe que estuvo casado con doña Bernardina de Porras. Además, se le formó un proceso por conspiración, por el que se le torturó y condenó a pagar una multa y exiliarse en España, pero parece que esta sentencia no se cumplió y él permaneció en Nueva España hasta su muerte (Prescott, 557).

[78] En “Una nota al capítulo III”, Prescott menciona en su Historia de la conquista de México que después de revisar los libros del cabildo del Ayuntamiento de México y otros documentos antiguos, se enteró que Juan Jaramillo no solo había comandado uno de los bergantines en el sitio de México, sino después también desempeñó varios puestos en el Ayuntamiento y fue “apoderado de este para representar a la ciudad de México en las juntas a que concurrían los procuradores de las demás ciudades de Nueva España, y su primer alférez real” (556).

[79] El dato de que doña Marina murió en 1550 anula las noticias de quienes afirmaron que Doña Marina había muerto en 1527 en la ciudad de México, a los veinticinco años (Díaz del Castillo, 520). En febrero de 1539 todavía Díaz del Castillo llamó viudo a Juan Jaramillo, quien fungía entonces como alcalde ordinario en Guatemala; es extraño que no se haya informado al respecto, ya que en esa ocasión el conquistador y cronista presentó ante Jaramillo su probanza de méritos y servicios para que se le hiciera justicia, pues las encomiendas que se le habían concedido, se las habían quitado (Díaz del Castillo, 574).

[80] Hemos tratado de localizar a Matlalcihuatzin en el Códice Chimalpahin, pero no lo logramos. En cambio Clavijero informa que ella era una princesa hija de Acamapichtli, y madre de Nezahualpilli (Clavijero, 83). Más adelante el cronista cuenta que el monarca Nezahualcoyotl, quien tenía muchas mujeres, “y en ellas muchos hijos, a ninguna hasta entonces había concedido el honor de reina, por ser todas ellas o hijas de vasallos o cautivas”; decidió entonces casarse con la princesa Matlalcihuatzin; esta era “joven, bella y modesta, hija del rey de Tlacopan”. Las bodas se celebraron por espacio de ochenta días en Tezcoco y al año le nació a la pareja un hijo, Nezahualpilli, quien sucedió a su padre

(Clavijero, 107). Más adelante el cronista explica que aunque Nezahualpilli “era el menor [de sus hijos] fue preferido, tanto por ser nacido de la princesa de Tlacopan, Matlalcihuatzin, como por su notoria rectitud y singular talento (Clavijero, 115).

[81] Tampoco pudimos localizar a Xihualtzin en el Códice Chimalpahin. El único nombre que se le aproxima en dicho texto es el de Xiuhtoztzin, madre del noble chichimeca Miccacalcatl Tlaltetecuintzin, quien gobernó en Chalco (Códice, I. 153, 157).

[82] Ver la ilustración 11 del texto de fray Diego Durán, sobre la “guerra entre los tepanecas de Coyoacan y los aztecas de Tenochtitlán, en la cual los aztecas salieron victoriosos” (Durán, 71). López de Mariscal afirma que la valiente guerrera que contribuyó a ganar la batalla en Tetela y de la que habla Durán, era una indígena al servicio de los españoles; hay que aclarar, con Durán, que se trataba de una española (Durán, 71; López de Mariscal, 84). Más adelante nos referiremos a las españolas que participaron en las guerras de la Conquista y daremos los pocos datos que localizamos de ellas.

[83] La necesidad de poblar llegó a ser tal, que en los anales de la historia ha quedado consignado en 1550 el caso de cuatro hidalgos españoles que organizaron un motín; al descubrirlos, la sentencia que les correspondía, podía haber sido la pena de muerte; sin embargo, por intercesión del padre Francisco de Andrade, se les conmutó la sentencia con tal de que se casaran con cuatro mestizas; así, Gonzalo de Mendoza, originario de Baeza, los andaluces Riquelme de Guzmán y Francisco Ortiz de Vergara, y el vasco Pedro de Segura Zavala, se casaron respectivamente con Isabel, Úrsula, Ginebra y Marina, hijas de Domingo de Irala (Gálvez, 97). No confundir a este cacique con el capitán vizcaíno don Domingo de Irala, quien participó en las expediciones del Río la Plata (Ver Oviedo, Historia, II, 369, 372, 374-381, 383-386).

[84] Las primeras españolas vinieron al Nuevo Mundo en el tercer viaje de Colón (1498), un año después de que los Reyes Católicos expidieron autorización para que viajaran las mujeres a la isla Española, o sea, seis años después del descubrimiento; ellas eran solo treinta entre trescientos treinta ocupantes de la carabela. Transcurrieron diez años, comprendidos entre el Descubrimiento y la llegada del gobernador Ovando a la isla con dos mil quinientas personas, pertenecientes a “73 familias. De esta cantidad, en pocas semanas murieron más de mil, y 500 quedaron enfermos, con hambre y

necesidades” (Báez Díaz, 43). En 1537 la ciudad de los Reyes de Lima comenzó su población con trescientos ochenta hombres y catorce españolas; gracias a los incentivos de diversos tipos que ofrecía la corona española, continuaron viniendo las mujeres en lenta, reducida emigración: de 1509 a 1538 (29 años) llegaron 1091 mujeres y 12 198 hombres. Las primeras fundaciones de Tucumán y Cuyo, al sur del continente, no contaban con españolas ni criollas, de modo que esos hogares, algunos muy estables, fueron mestizos; varias de esas indígenas eran autóctonas de la región y otras venían acompañando a su pareja (Lucía Gálvez: 20-21). Sobre este tema recomendamos revisar el capítulo 3, “Españolas, indias, criollas y otras más” contenido en Las mujeres de la Nueva España de Pilar Gonzalbo Aizpuru, pp. 41-61.

[85] Entre esas concubinas se menciona, en especial, una de la región del Guayro, a la que Cobo llama Señora Guayro, “de extremada hermosura, a la cual [...Topa-Inca Yupanqui] amaba y favorecía más que a su legítima mujer, y tenía en ella un hijo igualmente amado que su madre; y no había fiestas y regocijos que no llevase consigo a madre y hijo” (Fernández de Oviedo, Historia II, 86).

Fernández de Oviedo llama a este Inca “Guainacaba” y dice que “tuvo trescientos hijos e hijas en diversas mujeres” (V, 102)

[86] El anciano Xicoténcatl “fue el primer cristiano [tlaxcalteca] que recibió el bautismo en Tlaxcala y se llamó don Lorenzo Xicoténcatl” (Muñoz Camargo, 84).

[87] Clavijero y Herrera, que mencionan esto, no aclaran si se trata del Xicoténcatl padre o hijo. (Clavijero, 396; Herrera, II, 297). Muñoz Camargo dice que el hijo de Xicoténcatl, Ayacatzin, le sucedió en el poder. Aquí se hace preciso aclarar que su hijo, el que se vio obligado a servir como general en las filas tlaxcaltecas junto a los españoles, llevaba el mismo nombre de su padre y no le sucedió en el poder; además, joven aún, murió ahorcado en Tezcoco, porque desertó a raíz de una riña entre su primo Pilteucli y un soldado español; sin embargo, su desertión no tiene nada que ver con amores romanticoides, como lo expone Muñoz Camargo, quien dice que en tres ocasiones abandonó el ejército porque estaba enamorado de una cacica y no podía “sufrir tan grande ausencia” (Muñoz Camargo, 84-85). La verdad es que el general Xicoténcatl odiaba a los españoles, contra quienes combatió en enfrentamientos bélicos y hasta sufrió la humillación del senado tlaxcalteca por haber estado a favor de formar una liga de comunidades nahuas contra los cristianos; cuando su padre, el

anciano y ciego Xicoténcatl, y los otros líderes decidieron aliarse a los cristianos, el joven general no tuvo otra alternativa que servir a esos ejércitos contra su propia voluntad; entonces, al mando del ejército que le asignaron, él participó en el sometimiento de diversos pueblos nahuas (Clavijero, 396). Clavijero dice que cuando el joven general tlaxcalteca murió por mandato de Cortés, su hacienda, además de oro, plumas y ropas finas de algodón, abarcaba solo treinta mujeres (Clavijero, 396; Herrera, II, 297); este dato nos permite deducir que quien tuvo quinientas concubinas fue el padre.

[88] De la tradición azteca, Gómara y otros cronistas mencionan a otra Iláncueitl, quien tuvo con su marido seis hijos, “todos de diversa lengua, [...] los cuales fueron progenitores de otras tantas naciones que poblaron el país de Anáhuac” (Clavijero, 431). Esta alegoría, según Clavijero, tiene que ver con el origen de un tronco común de las diversas lenguas de la región, todas muy diferentes entre sí, a saber, la mexicana, la otomí, la tarasca, la maya y la mixteca (Clavijero, 431).

[89] En compensación por las desdichas y trabajos padecidos por Garay, entre otros favores, Cortés le ofreció la mano de su hija “que se decía doña Catalina Cortés o Pizarro”, para un hijo de Garay (Díaz del Castillo, 372).

[90] Tecuichpo era hija de Moctezuma II. Cuando subió al trono su primo Cuahutémoc, la hizo su esposa legítima, aun que todavía ella era una adolescente (Clavijero, 514). Prescott explica que era la viuda del monarca mexicano Cuitlahuatzin, y “apenas había llegado a la edad de poderse llamar mujer” (Prescott, 515; Clavijero, 378).

[91] A lo largo de la crónica de Díaz del Castillo aparece mencionado Alonso de Grado, a menudo en situaciones incómodas relacionadas con Cortés. Sin embargo, ambicioso y zalamero, siempre se las arreglaba para estar cerca de Cortés y hasta logró de él que lo enviara a Villa Rica a cuidarse de la fortaleza, pero una vez allí, se dedicó a la buena vida de gran señor, sin cuidarse para nada de la fortaleza; además, en unos treinta pueblos que mandaba, abusaba de los pobladores exigiéndoles “joyas de oro e indias hermosas”(172-173, 262, 363, 382, 395, 396 y 423).

[92] Según Charles E. Dibble, el franciscano fray Bernardino de Sahagún comenzó a realizar su Historia a partir de 1530, un año después de su llegada a Nueva España. A partir de entonces se dedicó a la selección y entrenamiento de

[los jóvenes nativos que llegarían a ser sus colaboradores. Participó en la fundación y dirección de las primeras escuelas elementales y en la enseñanza de la juventud; en ellas se impartía, además de la doctrina cristiana, lectura, escritura, predicación, canto, latín y náhuatl. De los quinientos o seiscientos estudiantes, se escogieron los setenta chicos más capaces y que dominaban el latín y la escritura del náhuatl para traducir sermones y textos a su lengua nativa. En 1547 comienzan a verse los inicios de ese extraordinario proyecto, cuando recogió el material que más adelante formó parte del “Libro VI”; al final de este libro se lee: “Esto fue traducido al español por el susodicho padre fray Bernardino de Sahagún, en el año de 1577, treinta años después de haber sido escrito en el lenguaje mexicano. Para quien le interesen más datos al respecto, el texto de Dibble suministra valiosos detalles relacionados con Sahagún y su obra \(Florentine Codex, I, 9-23\). Anderson cuenta que Sahagún envió al rey Felipe II el manuscrito de su Historia, pero no volvió a saber nada de él, ni lo vio publicado. Anderson reconoce que “Sahagún produjo un increíble y precoz trabajo etnográfico al aplicar métodos antropológicos, cuando los estudios de humanidades en universidades como la de Salamanca estaban confinados a la filosofía, gramática \(latín\), historia y retórica” y el resto de Europa no tenía interés en el Nuevo Mundo. El autor de este artículo dice que “Sahagún “es único como etnógrafo” \(Anderson, Florentine Codex, I, 29-41\).](#)

Aquí vale aclarar que el verdadero apellido de este religioso era Ribeira, pero como religioso usó el nombre de su villa natal en León, Sahaguun. Muy joven tomó los hábitos en el convento de San Francisco, en Salamanca. Llegó con otros diecinueve frailes a Nueva España en 1529 y murió el 5 de febrero de 1590. Una vez en tierra azteca se consagró al estudio del nahuatl, lengua que aprendió a la perfección. En el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en 1536, ocupó la cátedra de latín que impartió a los jóvenes indígenas de familias privilegiadas. Años más tarde se ocupó de la enseñanza y administración de ese establecimiento. Su abundante obra permaneció ignorada durante un par de siglos; en 1779 el historiógrafo de Indias, D. Juan Bautista Muñoz localizó la versión castellana de doce libros atribuidos a Sahagún. La primera edición de Historia general de las cosas de Nueva España la efectuó D. Carlos María de Bustamante (González Peña, 34-37). Esta la consultamos, además de otras contemporáneas, en la realización de este texto.

[\[93\] Según Betanzos, durante su ausencia del Cuzco, mientras hacía inspección del reino, Yamque Yupanqui, junto con su primo, el Inca Guayna Capac, recibió la grata noticia de que su esposa había parido una hija, Tan pronto el Inca oyó](#)

esto, dijo que quería la niña para su hijo Atahualpa. De regreso a la corte, y al cabo de los cuatro días durante los cuales la madre y la criatura debían permanecer aisladas, el Inca le hizo una fiesta a la niña y al año cumplido del nacimiento della, Guayna Capac y los demás señores y señoras le hicieron la fiesta, la trasquilaron y le ofrecieron sus dones y “Guayna Capac dijo que [...ella] había de ser Piviguarmi de Atagualpa, su hijo”, o sea, su mujer legítima y principal. Ambos eran primos hermanos de parte de las madres que eran hermanas (197-198). He aquí un ejemplo de cómo en ciertas ocasiones, eran casados o prometidos en matrimonio desde muy temprana edad y cómo, en algunas regiones, era permitido el matrimonio entre primos hermanos. Betanzos cuenta que después de vencer los ejércitos del Inca Huáscar, hermano y adversario de Atahualpa, este hizo el ayuno requerido, “tomó la borla” que le ofrecieron sus súbditos, se la puso en la cabeza y ocupó el trono del Inca. Hecho esto, “trujeron allí a Cuxirimay [...] Ocllo vestida y aderezada en la manera que allí se requería [... ella y sus] deudos y parientes que allí eran, rogaron al Ynga Atagualpa, según que era su uso y costumbre, que la quisiese rescibir por su piviguarme mamanguarme que dice mujer principal”; él contestó que sí la recibía, y para celebrarlo, hicieron sacrificios y festejos; estos duraron dos meses (220).

[94] Es obvio que Tomás Moro escribió su Utopía basado en una serie de costumbres y leyes de los indígenas, sobre todo de los aztecas, pues el autor hace mención en su libro de “las crónicas del Nuevo Mundo” y a lo largo de las páginas, a menudo hay referencias a ese Nuevo Mundo (Moro, 48); en especial se observa tal influencia en el “Libro segundo” relacionado con “lo mejor de las repúblicas utópicas”: en ellas, según el narrador ficticio, no existe “la propiedad privada, donde mídese todo por el dinero”, lo cual impide la justicia y la prosperidad de las naciones (Moro, 46-48). El narrador alaba a los utópicos también por su apego a la tierra y su dedicación a la agricultura como los aborígenes (Moro, 54-55). Menciona cómo esas gentes siguen en general los oficios de sus padres (Moro, 60-61). Los habitantes de Utopía “acostumbran asistir a unos cursos públicos” (Moro, 62); en relación con la enseñanza obligatoria para todos por igual, es obvio que Moro se inspiró en los aztecas, ya que entre los incas se les negaban los estudios a los plebeyos. Sigue el narrador tratando de los trajes (Moro, 65), de cómo las mujeres casadas pasan a la heredad del marido (Moro, 66). Y entre otros aspectos que remiten al Nuevo Mundo, describe también los mercados (Moro, 68). Todo lo anterior parece una idealización neoplatónica de lo que se lee en las crónicas, como podremos apreciar a través de lo que iremos exponiendo en este texto sobre las nativas de

este continente.

[95] Arellano, editor y recopilador de los textos contenidos en su libro Voces indígenas y letras coloniales de Nicaragua y Centroamérica, aclara que lo transcrito arriba no fue concebido como texto poemático, pero él lo considera como tal “por su expresión directa acumulativa” (Arellano, 47). Conviene observar aquí en apoyo de la observación de Arellano, que algunos relatos nahuas, contenidos en los códices, los cuales fueron transcritos al castellano, en esta lengua mantienen constantemente ese ritmo poético, de modo que por esa construcción acumulativa y la repetición sinonímica, el náhuatl se escucha como una lengua muy rítmica.

[96] Según Fernández de Oviedo, en 1503 la provincia de Xaraguá “estaba en secretoalzada por consejo de [la cacica] Anacaona, la cual, para ello, estaba confederada con otros muchos caciques. E certificado desto el gobernador [Ovando] mandó que un domingo los cristianos jugasen a las cañas, e que los caballeros viniesen apercebidos no solamente para el juego, mas para las veras e pelear si así conviniese. [...] E súpose la verdad de la traición e fueron sentenciados a muerte: e los quemaron a todos dentro en un buhío o casa, salvo a la dicha Anacaona, que desde a tres meses la mandaron ahorcar por justicia” (Oviedo, I, 83).

[97] Fernández de Oviedo da testimonio de que en el Golfo de Urabá, ubicado en la región de Castilla del Oro, las mujeres principales de los espaves –las cuales se destacaban por la belleza de sus pechos– igual que las de Quisquilla, para que no se les cayera el busto, “se ponían una barra de oro atravesada en los pechos, debajo de las tetas, que se las levanta[ba...], todo de oro fino; que por lo menos pesaba ciento e cincuenta e aun doscientos pesos una barra destas” (Oviedo: Historia, III, 313).

[98] A menudo se acusó a los religiosos de “explotar en demasía a los indios”. En los archivos inquisitoriales de Guatemala existe constancia de que “el capitán don Juan de Mesa Altamirano, alcalde mayor de Chiapas (...acusaba) a los religiosos dominicos, por la demasías de éstos con los indios porque los maltrataban y abusaban de su estado”, por ejemplo, “se acusó al fraile Bartolomé Bonilla, porque no confesaba a los indios hasta que no le entregaban cierta cantidad de cacao y huevos y les cobraba multa si se confesaban con otros clérigos” (Chinchilla Aguilar, La Inquisición, 207-208).

[99] En Guatemala un fraile fu denunciado “por haber hecho azotar a Diego González y a su mujer Dominica de la Cruz, ambos indígenas, porque denunciaron algo contra los religiosos de Guatemala” (Chinchilla Aguilar, La Inquisición, 208).

[100] Otros expedientes hablan de los abusos cometidos contra Ana Aycarantar y otras nativas (Pardo, 180) y recogen declaraciones de que a los hombres los hacían trabajar tanto labrando maíz y caña dulce, como moliendo en el trapiche “todos los días de la semana desde la madrugada hasta después de ponerse el sol”. Además, ellos fabricaban hormas de barro para el melado, hacían casabe, sembraban yuca, cacao y caña dulce, sin más pago que la camisa que llevaban puesta; y como si eso fuera poco, los indígenas debían comprarse las herramientas de trabajo con su poco dinero. A las mujeres que trabajaban “en cojer y desgranar maíz, rallar yuca y hacer casabe”, el encomendero no les pagaba. Además, una ley ordenaba que no se diera a las indias “más de cinco libras de algodón a cada una” para tejer y otro tanto para ellas; no obstante, el encomendero las hacía hilar veinticinco libras y no les daba nada a ellas (Pardo, 181).

En una ocasión, durante la conquista de los mariches de Venezuela, al enterarse de la llegada de los españoles, los indígenas abandonaron sus pueblos y se ocultaron entre los breñales; en la huida, una criatura de unos ocho o diez meses de edad quedó abandonada; un soldado de apellido Tapia lo encontró y “bárbaramente cruel, olvidado de las piedades de humano y de las obligaciones de católico, cojiéndola por un pie, y diciendo: yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo, la arrojó en medio del río”, donde murió el bebé (Oviedo y Baños, 22).

[101] Fernández de Oviedo da mayores detalles sobre estos episodios de antropofagia practicada por los onquistado-res. Además, en este último pasaje dice que eran siete indios y no cuatro, como exponen los otros cronistas, y que solo uno fue devorado y los otros seis lograron escapar con vida.

[102] Tlaltecaltzin de Cuauhchinango es uno de los poetas o “forjadores de cantos” nahuas de los que León-Portilla ha recogido poemas en náhuatl y castellano. En ellos el poeta canta al “placer, la mujer y la muerte” (27). En otros versos la voz lírica dice: “Dulce, sabrosa mujer, / Preciosa flor de maíz tostado, / solo te prestas, / serás abandonada, / tendrás que irte, / quedarás descarnada [...] / Yo solo me aflijo, / digo: / que no vaya yo / al lugar de los descarnados, / mi

vida es cosa preciosa / yo solo soy, / yo soy un cantor (León-Portilla, Trece poetas, 33 y 35).

[103] En un pasaje anterior y refiriéndose a la cacica Anacaona, Fernández de Oviedo explica que las mujeres “desta isla [la Española] aunque con los indios eran buenas o no tan claramente lujuriosas, fácilmente a los cristianos se concedían y no les negaban sus personas” (Oviedo, I, 119). ¿Se habrán preguntado los lectores si esta era una entrega por amor, por propia voluntad, o por miedo al vencedor? Con la misma actitud de rechazo de Poma de Ayala, el cronista español agrega más adelante que aunque había algunas buenas, las mujeres de esta Isla eran “las mayores bellacas e más deshonestas y libidinosas que se han visto en estas Indias” (Oviedo, I, 119).

[104] No olvidar que la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo puso fin al paralelismo interdependiente de las sociedades indígenas e impuso en algunas regiones inmediatamente y en otras, paulatinamente, el sistema patriarcal en el que imperaba la superioridad de los hombres hasta en las relaciones sexuales. Los puritanos también impusieron dichos principios en el mundo anglosajón, tanto que Benjamín Franklin, uno de los llamados padres de los Estados Unidos de América y de su independencia, proclamó que “a las mujeres se les asignó la misión de satisfacer las pasiones de los hombres” (Block, 19). En general predominó en esa geografía y en el resto del mundo, la idea de que por disposición de Dios, de la naturaleza o por designio biológico, la mujer fue creada para responder y servir al hombre (Block, 19).

[105] El estudio de Stavig se concentra especialmente en las comunidades de Quispicanchis, Canas y Canchis.

[106] La violación de la mujer casada a veces la denominan “adulterio forzado”, con lo que quizás se denotaba que la víctima era casada (Stavig, The World, 34).

[107] Cristóbal Colón relata al respecto que “dende a cierto tiempo bino este Cahonaboa, y de noche puso fuego en la villa, la cual quemó toda, que no quedó nada, [sin ninguna] piedad porque otra población tan grande ni de tan hermosas casas [h]e visto en todas las Yndias; a lo qual tiempo huió Ocanaguari con toda su gente, hombres, mujeres y niños y requirió a los christianos que fuesen con él”, pero no quisieron y se ahogaron en el canal; tres de ellos “murieron durmiendo, según después pareció por las feridas” (Libro Copiador, 133). Antes de la matanza y destrucción del fuerte La Navidad, algunos de esos hombres, se

[fueron a buscar oro y “cada uno tomó quatro mugeres, allende de las quales tomavan en la villa las moças que querían” \(Libro Copiador, 132\).](#)

Según lo expuesto por Colón en esa carta a los reyes Católicos, es verdad el aserto de Guillermo Coma, quien comenta que esos españoles tenían hasta cinco mujeres para saciar su concupiscencia; según él, esto fue lo que despertó la cólera de hermanos y esposos ofendidos, quienes se unieron para vengar tal insulto y ultraje (Corma, citado por Wood, “Sexual Violation”, 12). A lo largo de la carta de Colón se repite lo del abuso cometido con las indígenas como causa del exterminio de la fortaleza La Navidad. Lo que no es cierto es que el Almirante no hubiese revelado nada al respecto.

En otra misiva que abarca del 3 de febrero al 24 de abril de 1494, dirigida a los reyes Católicos, Colón se detiene a contar los planes para capturar al régulo Cahonabe que consistían en lo siguiente: “enviar una persona con dies [h]ombres que sean muy discretos, que vayan con un presente [...], halagándole y mostrándole que tengo mucha gana de su amistad [...], hasta que el dicho Cahonaboa esté asegurado [... y sin temor de que se le haga daño]; y después tener la forma para prendelle” (Libro Copiador: 184). Alonso de Hojeda, fue quien lo prendió, pero el caudillo tahino se ahogó después “en los navíos que se perdieron en el puerto de la Isabela, estando para partirse a España” (Las Casas, II, 31, 151). Aunque Colón escribe el nombre de este cacique Cahonaboa, otros cronistas lo escriben como sigue: Cahonabo, Caonabo y los historiadores de nuestros tiempos lo escriben Cahonabe.

[\[108\] Es interesante observar que fray Bartolomé dedica el resto del capítulo CC de su Historia a revisar los diversos pueblos antiguos que practicaron esas conductas “indignísimas de hombres”; entre ellos menciona griegos, romanos, egipcios, persas, medos y otros \(IV, 222-226\). Sin embargo, no menciona para nada personajes bíblicos; por ejemplo, respecto al concubinato, se sabe que el rey David al principio solo tenía tres mujeres, Micol, Ajinoam y Abigail \(II Samuel, 2: 2 y 3: 13\); empero, cuando fue ungido soberano de toda Israel, tomó más concubinas con las que tuvo muchos hijos e hijas \(II Samuel, 5: 13-16\).](#)

[\[109\] Topiltzin significa “Nuestro príncipe, nuestro hijo”. Se le daba ese trato “a los reyes, a los sacerdotes sumos y al dios Quetzalcoatl, como por antonomasia” \(Durán, “Vocabulario”, 589\). Alfredo Chavero, aclara en varias notas que en la relación anterior el autor llama Tecpancalzin, a Iztaccaltzin, y Xóchitl, a Quetzalxótlitl. Dicho editor sigue explicando que “es irreconciliable \[el año 882\]](#)

con la cronología anterior que fija el año 987” (71, n. 2, 3 y 4).

[110] Betanzos, en su crónica Suma y narración de los incas, explica que en quechua “Ocllo” significa “doña” o “señora” (Suma, 198).

[111] El doctor Alonso de Zorita permaneció veinte años en el Nuevo Mundo, tiempo durante el cual, en su capacidad de oidor, recorrió Santo Domingo, las provincias de Cartagena y Santa Marta, el Nuevo Reino de Granada, y el distrito de la Audiencia de los Confines, que abarcaba Mesoamérica. Ramírez Cabañas, editor de su crónica de Zorita explica que aunque él utilizó a veces otras fuentes como Olmos, Motolinía, López de Gómara y Fernández de Oviedo, es obvio que en su texto hay noticias de primera mano y observaciones originales. Dicho editor explica que su opinión contrasta con la de Cervantes de Salazar y es porque “este escribía sin libertad, como Cronista del Ayuntamiento de México, a salario de conquistadores y de hijos de conquistadores” (Ramírez Cabañas en Zorita, viii-xi).

[112] Zorita sigue mencionando casos de pruebas de humildad, paciencia y largos ayunos de los naturales escogidos para gobernar; entre ellos menciona el ayuno que debía cumplir el que ocuparía el señorío en la costa de Cabo la Vela; este ayuno lo llamaban coyma, “y lo guardaban inviolablemente”. Un sacerdote de Guatemala le cuenta al cronista que aquellos que él indoctrinaba hacían continuas oraciones y ayunos y “se levantaban de noche muchas veces a rezar, y que para no descuidarse con el sueño, los que eran más devotos y los viejos dormían los pies cruzados para en cansándose despertar y levantarse a rezar” (Zorita, 20-21).

[113] Quetzalcoatl era un hombre “justo, santo y bueno” que trató de enseñar a esos hombres “el camino de la virtud” (Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 20), lo que denota en él una formación espiritual obtenida a base de prácticas místicas. Quetzalcoatl significa serpiente de plumas preciosas y en “sentido alegórico, varón sapientísimo” (Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 21).

[114] La presencia de la cruz en tierras del Nuevo Mundo llevó a algunos cronistas a conjeturar que los indígenas ya habían sido indoctrinados antes de la llegada de los conquistadores. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que desde la más remota antigüedad aparecen cruces desde África a América; hindúes, taoístas, budistas y otros grupos espirituales le dieron variados significados. “En Centroamérica las cruces precolombinas se asociaron a las imágenes del Árbol

de la Vida y a la unión de los grandes cuaternarios (como los cuatro vientos)”. Este símbolo universal connota “el centro, que se abre gráficamente hacia cada una de las cuatro direcciones posibles”; se trata de un símbolo totalizador y “una manifestación de cómo de ese centro nace el mundo a partir de la acción de fuerzas metafísicas” (Serrano y Pascual, 71-72).

[115] En cambio, Fernández de Oviedo explica que unos días antes de ir a la guerra entre los nativos de Venezuela, era costumbre ayunar “así como le hace el indio, le hacen juntamente sus mujeres e hijos e todos los de su casa” con edad adecuada para casarse (Fernández de Oviedo, Historia, III, 58).

[116] Los aztecas creían que el sol (Teotl) y la luna (Metztli) aparecieron cuando los dioses Tecuciztecatl y Nanahuatzin se inmolaron en un gran fuego en Teotihuacán. Los mayas y otros grupos étnicos mesoamericanos creían que el fuego era una vía para comunicarse con los dioses. Los aztecas, por su parte, utilizaban la metáfora “agua-fuego” para connotar “guerra” (Miller y Taube, The Gods, 88). Eliade se concentra en los chamanes de arcaicas sociedades como los araucanos, los cuales dominaban el fuego; tragar carbones ardientes, tocar el hierro al rojo vivo y caminar sobre brazas, explica que para el imaginario popular esos chamanes son espíritus que se distinguen de los hombres por ser incombustibles, o sea, invulnerables al fuego; de aquí se deriva la condición purificadora del fuego (Eliade, Myths, Dreams, 70-71).

[117] Cobo aclara en su Historia del Nuevo Mundo que algunas chichas embriagan más que el vino. Además, explica que los cronistas en general abarcan todas las bebidas de los indígenas “con nombre de chicha, las cuales hacen comúnmente de maíz y de otras semillas y frutas, como el pulque, en la Nueva España, de maguey; en Tucumán hacen chicha de algarrobas; en Chile, de fresas; en Tierra Firme, de piñas de la tierra”; en el reino del Perú, además de la de maíz, “la hacen también de quinua, de ocas, de las uvillas del molle, y de otras cosas. (las cursivas son del autor); en otras regiones “usan por vino cierto licuor que mana del cogollo de las palmas, después de cortadas; en otras, del guarapo hecho del zumo de cañas dulces”. No celebran suceso alguno alegre o triste que no sea con bailes y borracheras”, sea el entierro de alguien de la familia, o el nacimiento o bodas de sus hijos (Cobo, I, 21). Al referirse a la región circuncaribeña, Mártir de Anglería menciona las bebidas con el término de “vinos” que en esa geografía, como en el sur, se hacen de maíz y otras frutas; entre ellas menciona en particular la que obtenían “de ciertas almendras que a ellos les servían de moneda”; o sea, se trata del cacao del que se saca el

chocolate; más adelante llama al cacao “almendras monetarias” y la bebida, para él, es “digna de un rey” (Cobo, II, 457, 470 y 477).

[118] Además de hacer oraciones y ayunos para que sus dioses se apiadaran de ellos en las calamidades y guerras o los colmaran de bendiciones, los sacerdotes indígenas enseñaban las doctrinas de su religión y ejecutaban sacrificios. Antes de consumir los sacrificios, decían a los ídolos y piedras que estaban en el templo, lo siguiente: “Tomad, rescebid esto que os dan los caciques” (Oviedo, IV, 380-381), lo cual hace pensar en el rito de la comunión católica.

[119] Durán explica que la mayor reverencia mostrada a la tierra, consistía en “poner en la tierra el dedo y llevarlo a la boca y chupar aquella tierra” (Durán, I, 169). Entre los incas, “cuando quieren que los crean, juran por el sol e por la tierra: este es el mayor juramento que tienen, besan la tierra e alzan las manos al sol” (Fernández de Oviedo, V, 101).

[120] El tzoalli, según Durán, era un pan preparado con “semilla de bledos y maíz, amasado con miel negra”; era comido por los aborígenes después del baño que lavaba sus culpas y representaba la carne del dios Huitzilopochtli, a la manera de la comunión cristiana (I, 156). Clavijero cuenta que durante los festejos en honor de Huitzilopochtli, que comenzaban el 15 de diciembre, los sacerdotes hacían con una masa una estatua de ese dios; a la víctima le sacaban el corazón y se lo presentaban al soberano para que lo comiera; “en seguida, el resto del cuerpo lo dividían en cuatro partes” para los cuatro cuarteles de la ciudad, y cada parte se dividía en menudas partículas que se distribuían entre todos los individuos del sexo masculino. Esta ceremonia la expresaban con la palabra Teocualo, comer a Dios. “Las mujeres no probaban de esta sagrada masa por [...] no pertenecer a su sexo el empleo de la guerra” (Historia antigua, 190-191). Según Miller y Taube los mesoamericanos reconocían el corazón como el elemento vital del cuerpo y como tal, era manjar de los dioses. El corazón, que seguía latiendo después de haber sido arrancado del cuerpo, era la ofrenda suprema, sobre todo para el Sol y las deidades solares; no hay evidencia de que así lo fuera para los olmecas. En las pinturas aparece como un órgano trilobulado, que en general está goteando. Los aztecas se referían metafóricamente al corazón del sacrificio como “precioso fruto del cactus-águila” y a los frutos del cactus como una metáfora cuando connotaban el corazón humano (Miller y Taube, The Gods, 91-92). Cirlot explica que el corazón era el único órgano que los egipcios dejaban en el interior de la momia, como centro necesario del cuerpo para la eternidad; además, el corazón está

relacionado con el centro; en el sistema analógico antiguo, pues “al cerebro corresponde la luna y al corazón el sol”; según Aristóteles, “todo centro es símbolo de la eternidad” (Cirlot, Diccionario, 145).

[121] Más adelante, Durán repite que este pan “lo recibían en nombre de la carne del dios y comulgaban con ello, todas las veces que se lavaban primero por mandato de los sacerdotes”. Además, explica que en sus tiempos ese pan había perdido su sentido ritualístico y se comía como golosina (Durán, Historia, I, 156).

[122] Llamaban xipe al que llevaba la piel del desollado como vestido (Durán, Historia, I, 315). Según Clavijero, Xipe era el dios de los placeres, muy temido porque creían que castigaba con enfermedades como sarna, mal de ojo y de cabeza, a los que eran negligentes con su culto; por eso “se excedían en la crueldad de los sacrificios que hacían a su honor” (Clavijero, 157).

[123] Esos muchachos recogidos por los franciscanos aprendieron a leer, escribir, latín y los dogmas católicos (Landa, 32).

[124] Muñoz Camargo incluyó este suceso en su Historia de Tlaxcala, pero con algunas variantes: en su texto, el apellido del padre es Acxotécatl. Este, después de haber abrazado el cristianismo, “tornó a idolatrar, y por no ser sentido puso a su hijo con los frailes en el monasterio de Tlaxcalla, para que fuera doctrinado e instruido en las cosas de Nuestra Fe, y fue Nuestro Señor servido de que en muy breve tiempo fuese tan buen cristiano que no había más que desear. [...Cristobalito] viendo que su padre todavía servía al demonio y a dioses de piedra y de palo” rogó a su madre que lo ayudase a que su padre abandonara esas creencias; ella, al tratar de cumplir con la petición de su hijo, recibió de respuesta la muerte. Como el niño siguió amonestando e insistiendo para que su padre abandonara la idolatría, el señor Axotecatl “recibió grande enojo y terrible coraje contra Cristobalito, su hijo”, le reclamó que lo que él pedía iba contra su voluntad y creencias y le dio de porrazos, con una porra que traía de palo, con que le hizo pedazos la cabeza, y le mató. Después de muerto, le mandó echar en una foguera y finalmente lo enterró en su propia recámara con su madre”. Cuando se descubrió el crimen, Axotecatl fue ahorcado por orden de Cortés. Los religiosos mandaron desenterrar los restos de Cristobalito y de su madre, los cuales fueron llevados al monasterio de Tlaxcala como unos de los primeros mártires cristianos del Nuevo Mundo (Muñoz Camargo, 245-247).

[125] Reproduce Stavig lo que se dijo en el Sínodo Arzobispal de Lima en 1613 contra esa costumbre andina y con la intención de terminar con ella de una vez por todas, pues representaba “una ofensa contra Nuestro Señor” y “un pecado abusivo y grave” que ameritaba ser castigado severamente. Sin embargo, en el Cuzco rural, los sacerdotes que comprendían las necesidades de sus parroquianos de una manera más personal, fueron tolerantes y comprensivos. Además, cuando los curas imponían a la fuerza el matrimonio para terminar con el amancebamiento, se producía una gran tensión entre los naturales y el clérigo. La forma de forzar el matrimonio consistía en encerrar a los nativos en la iglesia bajo siete llaves hasta que consintieran casarse, lo cual iba contra los preceptos de la Iglesia de que el matrimonio debía hacerse por mutuo consentimiento (The World, 44-45). Sin embargo, recoge Stavig lo que un observador moderno relata sobre cómo se lleva a cabo el cortejo en esas comunidades y afirma que cuando se vuelve un asunto serio, comienzan los enamorados a experimentar practicando el sexo, y “si los padres de ambos aprueban la relación, no interfieren. Por otro lado, si no la aprueban, tratan de finalizar el cortejo. Si la joven queda embarazada, apresuran el final de ese cortejo” (Stavig, The World, 43-44 y 46).

[126] Eran tan meticulosos los manuales de la confesión, según Stavig, que uno de 1631, el cual regulaba el comportamiento sexual, tenía 236 preguntas y agregaba que muchas otras se podían preguntar (Stavig, The World, 29).

[127] Debe recordarse que los israelitas también mantenían esa costumbre y concretamente aquí podemos mencionar el caso de la Virgen María. Otro ejemplo en la Península Ibérica es el de los esponsales de las hijas del Cid con los infantes de Carrión.

[128] Durante la Conquista, explicamos antes, los matrimonios se realizaban en edad muy temprana, o sea, entre los 13 y 14 años, “costumbre que prevalece hasta nuestros días en los sectores rurales” de México. Dicho cambio ocurrió por varias causas: la gran mortandad que asoló a los indígenas, debido a enfermedades, a matanzas y a trabajos forzados que les impusieron los conquistadores (Garza Tarazona, 93).

[129] A la celebración religiosa dedicada a la diosa Toci, por ejemplo, se le llamó “fiesta barrendera”, pues “este día barrían todas sus casas y pertenencias, y calles y los baños y todos los rincones de las casas, sin quedar cosa por barrer”; esto se hacía, porque aquel día se llamaba ochpaniztli, que quiere decir “día de

barrer” (Durán, Historia, I, 149 y 275). Para los sacerdotes aztecas, barrer los templos era un servicio esencial, pues representaba un rito de purificación (Burkhart, “Mexica Women”, 33). Recordar que Moctezuma II estaba barriendo las gradas del templo cuando le llevaron la noticia de que había sido elegido rey de los mexicanos.

[130] Los tributos que pagaban los tlaxcaltecas a los reyes mexicanos, por ejemplo, eran productos de la tierra, oro, plata, cobre, algodón, sal, plumas, resinas, maíz, cera, miel, pepitas de calabaza y una o dos veces al año, pescados, conchas marinas, fieras, monos, papagayos y toda clase de aves. Los pobres que no tenían nada para tributar, pagaban con piojos; esta costumbre se realizó más en la provincia de Michoacán, en el reino de Cazonci. El mandato era que “ninguno quedase sin pagalle tributo, aunque no tuviese sino piojos; y no fue fábula ni lo es, porque en efecto pasaba así” (Muñoz Camargo, Historia, 139). Una nota al pie de Alfredo Chavero explica que esta historia “procede de la relación de Alonso de Ojeda, que habiéndose introducido furtivamente en el tesoro de Motecuhzoma [...] dice halló en uno de sus aposentos muchos costalejos de á codo llenos y bien atados; y que abriendo uno halló que estaba lleno de piojos: que preguntados Marina y Aguilar lo que quería decir cosa tan nueva, respondieron, que era tan grande la sumisión que al Rey hacían todos, que el que de muy pobre o enfermo no podía tributar, estaba obligado a espulgarse cada día y guardar los piojos para en señal de vasallaje”. Chavero aclara que otros cronistas como Díaz del Castillo, Gómara y Zurita, no mencionan esta forma de tributar. Entonces agrega que si hay algo de verdad en esta anécdota, habría que recurrir a lo que apunta Herrera, de que se trataba de “gusanillos o menuda langosta que crían algunos cereales y que también se llaman vulgarmente piojos. Quizá se obligaba a los vagos a recoger la que se producía en los campos que se cultivaban, para proveer con su producto a los gastos del gobierno y del culto (Muñoz Camargo, Historia, 139-140).

[131] Según Clavijero, Ixtlilxóchitl I, rey de los chichimecas, reinó en 1406; entre este monarca y el reinado de su hijo Nezahualcóyotl, pasaron veinte años, durante los cuales ocuparon el trono de Acolhuacán los tiranos Tezozomoc y Maxtlaton (Clavijero, 60).

[132] Fueron los conquistadores quienes les dieron el nombre de tarascas a los michhuacas; ese término, según Le Clézio, procede del vocablo “taraskue”, que significa suegro, “debido a las mujeres que los españoles les habían arrebatado” (Anónimo, Relation, 12). Clavijero explica que los tarascas ocuparon el “rico y

florido reino de Michoacán”. Sus reyes fueron émulos de los mexicanos, con los que tuvieron algunas guerras. Se distinguieron como excelentes artífices. Don Vasco de Quiroga, conocido entre los nativos como Tata Vasco, fue el primer obispo español, de incomparable y muy grata memoria. Este reino se agregó a la corona de España por libre y espontánea cesión de su soberano (Clavijero, 61). Chavero dice que el reino tarasco era poderoso y muy poblado; “era una gran faja de terreno que separaba las dos civilizaciones del Norte y del Sur” (Chavero, 25). El narrador anónimo de la Relación comenta que no ha encontrado en esas gentes ninguna virtud más que la generosidad, “pues en su tiempo los señores consideraban una deshonra ser avaros (Relación, 50). Contrariamente a lo que Clavijero afirma, Chavero dice que “eran bravos y sanguinarios y su culto era una sucesión de sacrificios humanos: y naturalmente debieron los mexica, como los más débiles, recibir la influencia tarasca” (Chavero, 20 y 25).

[133] En su crónica, Durán se refiere a Moctezuma siguiendo la etimología de su nombre. Durante el reinado de su padre, Moctezuma había sido tlacochcácatl (Aquel-de-la-Casa-de-las-Flechas), o sea, alto magistrado; se trataba, según Baudot, de “un militar de muy alto rango, responsable de los arsenales, a menudo escogido entre los parientes del soberano y que podría a su vez reinar” (Baudot, Relatos, 66, n. 18). El Códice Ramírez cuenta que por lengua de Malintzin y Aguilar, después de escuchar Moctezuma los principios cristianos, según opinión de algunos, “luego se bautizó y se llamó don Juan; otros dicen que no, sino que murió sin bautismo” (en Baudot, Relatos, 229). Respecto a la muerte de Moctezuma hay también opiniones encontradas; en los anales históricos ha predominado la versión siguiente: debido al ataque de los españoles al mando de Alvarado, estos fueron presos por los mexicanos; a su regreso después de haber terminado el asunto con Narváez, Cortés rogó y amonestó a los caciques mexicanos para que aplacasen su ira contra sus soldados, y los dejasen libres, pues habían cometido el gran error de rebelarse contra los mexicanos; les explicó que por eso él venía a castigarlos; sin embargo, sus ruegos no dieron ningún resultado; entonces “el propio Moctheuzoma un día se subió en persona a un terrado, desde donde les mandó que aplacasen su ira”; la reacción de sus súbditos fue amotinarse contra su rey “llamándole bujarrón y de poco ánimo, cobarde, con otras palabras deshonestas, vituperándole con deshonestidad; y teniéndole en poco le comenzaron a tirar con tiros de varas tostadas y flechas y hondas, [...] de suerte que le tiraron una pedrada con una honda y le dieron en la cabeza, de que vino a morir el desdichado Rey” (Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, en Baudot, Relatos, 283-284). La versión que da el Códice Ramírez es que un día Moctezuma amaneció muerto, según decían, de la pedrada que le

habían dado; “mas aunque se la dieron no le podían hacer ningún mal porque había más de cinco horas que estaba muerto” (en Baudot, Relatos, 234). En nota 77 a este asunto, Baudot dice que el Códice Florentino no menciona absolutamente nada acerca de la muerte de Moctezuma. Concluye el editor diciendo que los relatos indígenas de la conquista “acusar a los españoles de haber asesinado al emperador azteca, ya sea apuñalándolo o dándole un espadazo en el bajo vientre, por orden de Cortés. Con la misma unanimidad todos los relatos españoles de la conquista declaran que fueron los mexicanos mismos, encolerizados, quienes lapidaron a su soberano” (Códice Florentino en Baudot, Relatos, 120-121). Muerto Moctezuma, su cadáver fue llevado por Apanécatl, pero allá donde lo llevaba, solo iban a verlo y en Necatitlan “le dispararon flechas”, por lo que Apanécatl se dirigió a Acatliyacapan, donde comentó: “¿Qué pobre desgraciado es Motecuhzoma! ¿Que me voy a pasar la vida cargándolo en las espaldas?” Entonces ahí sí fue recibido el cadáver, e incinerado (Códice Aubin, en Baudot, Relatos, 212-213).

[134] El sufijo “Tzin” que a veces aparece en los nombres de los nobles aztecas equivale al “don” y “doña” que en otros tiempos se les daba como tratamiento especial a los aristócratas del mundo hispánico.

[135] El editor Chavero revisa el origen de Xólotl y observa que, en la leyenda de la creación del Sol y la Luna de Teotihuacán, “Xólotl es uno de los antiguos dioses, que por huir de la muerte se transforma en Mexolotl o maguey doble, y después en el pez Axolotl”. En el diccionario Remi Simeón, “Xolotl significa también la caña o tallo del maíz”; Chavero dice que tiene sentido que se le haya dado “el nombre de Xólotl al primer Tecuhtli, porque fue el tallo de la mazorca chichimeca” (Alva Ixtlilxochitl, Obras, I, 275, n. 1). En el volumen I de Obras históricas, Alva Ixtlilxochitl llama a la esposa de Xólotl, Tomyauh, y dice que era “Señora de las provincias de Panuco, Tampico y Tomiyauh” (I, 277).

[136] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl da mayores detalles al respecto: en primer lugar, escribe el nombre de la infanta como “Azcatl Xuchitl, hija legítima del príncipe Pochotl y nieta de Topiltzin”. A esta doncella la trajeron de Toluca; la boda se celebró con grandes festejos. Una vez casados, comenzaron a tener hijos, uno de los cuales fue Tloltzin Pochotl, tercer rey chichimeca (Ixtlilxóchitl, Obras I, 96). Otro dato que suministra el cronista es que “chichimeca” quiere decir “los águilas [...], los hijos de los chichimecas habidos en las mujeres tultecas” (Ixtlilxochitl, Obras, II, 15). En las traducciones al castellano del vocablo “xóchitl” y otros vocablos que han pasado al castellano con “o” se

observa que según determinadas regiones, igual los escriben con “o” como con “u”, lo cual ya lo expusimos antes.

[137] Los toltecas se destacaron por su cultura y por ser sinónimos de artistas; en el siglo xiii dos de sus ciudades-estados del valle de México, Culhuacan y Azcapotzalco alcanzaron gran esplendor; la primera debió en gran parte su grandeza al hecho de que la mayoría de sus habitantes eran toltecas; los otros fueron guerreros y administradores y llegaron a ser más poderosos que los de Culhuacan (León-Portilla The Broken Spears, “Introduction”, xii).

[138] En el volumen I de Obras históricas de Alva Ixtlilxochitl, el nombre de la infanta mayor aparece como Cuetaxuchil; ahí se consigna que con esa ciudad de Azcapotzalco, le dio a Aculhua, “el más principal” de los pretendientes, “otros muchos pueblos y lugares donde poblasen los que él traía consigo, que eran los Tepanecas”. Y le dio su hija menor a Chiconcuauh, “señor de los Otomites [...] con la ciudad de Xaltocan y otras muchas tierras pobladas y por poblar”. Al más joven de los tres, “Señor de los Aculhuas, le dio Cohuatlichan con muchos otros pueblos y lugares donde los suyos poblasen como los demás sus compañeros” y lo casó con una señora descendiente de los toltecas llamada Quatetzin (Alva Ixtlilxochitl, Obras, I, 269-271).

[139] Abundan las contradicciones y confusiones en el texto de Alva Ixtlilxóchtl; en este caso comprobamos que unas páginas más adelante afirma que los toltecas fueron los terceros pobladores de esa geografía, pues los segundos fueron los olmecas y xicalancas (Alva Ixtlilxóchtl, Obras, 28).

[140] Chavero –igual que especialistas en antropología, etnología y arqueología– al mencionar a los aztecas y otros grupos étnicos nahuas elimina el plural español para regirse por el plural del náhuatl; así, en lugar de “los aztecas”, da “los azteca”, y a los mexicanos los llama “los mexica”, etcétera. En su libro, Los mexica, fundación de México, explica que se llamaban aztecas porque eran originarios de Aztlan y para formar los nombres de los habitantes de un pueblo, suprimían la última sílaba del nombre de este, y agregaban “tecatl”, que quiere decir persona; de Tlascállan se forma tlaxcatécatl y en plural, tlaxcalteca, de Aztlan, aztécatl, y en plural, azteca. El autor en seguida procede a revisar el significado de Aztlan: según algunos, ese vocablo quiere decir “lugar de blancura” y según otros, “lugar de garzas”; Chavero considera más apropiado este último (8).

[141] León-Portilla expone que esta riqueza y poderío militar de los aztecas se debió a Itzcoatl, que reinó de 1428 a 1440, pero quien introdujo importantes reformas socio-político-religiosas y económicas en la estructura del gobierno fue su sobrino y consejero, Tlacaélel; este se valió de todos los recursos culturales heredados de los toltecas, para lograr su propósito: reformó el sistema judicial, el ejército, el protocolo de la corte, organizó los pochtecas, o mercaderes viajeros y hasta creó un jardín botánico en Oaxtepec (Morelos); pese a que los nobles le ofrecieron hacerlo rey, él prefirió continuar siendo el poder detrás del trono. Siguiendo los consejos de su sobrino, Itzcoatl consideraba que su misión era unificar todas las naciones bajo el servicio y protección de Huitzilopochtli (León-Portilla, The Broken, Spears, “Introduction”, xix-xxii). Torquemada trata el tema en el libro II, capítulos IX, X y XI de su Monarquía indiana (55-64).

[142] En su Historia de Tlaxcala Muñoz Camargo cuenta que el reino de Tlaxcala fue “uno de los mayores que ovo en estas partes del Nuevo Mundo” y tenía buenas relaciones comerciales y políticas con las comarcas vecinas procedentes de los Olmecas (106).

[143] Según Durán, las chinampas o jardines flotantes consistían en “un armadijo de madera, sobre el cual se ha colocado tierra y limo para sembrar y plantar. [...] Flota sobre el agua y puede ser removido”(Durán, Historia, II, 585). Soustelle dice que estas chinampas provienen de los tiempos en los que los mexicanos sin tierras se vieron obligados a crear sus propios terrenos al apilar el barro del fondo del lago en balsas de mimbre (Soustelle, “Introduction” a Daily Life, xvii).

[144] Aquí conviene aclarar que cuando las crónicas mencionan el garrote, hay que tomar en cuenta que no se refieren al palo con una ligadura que retorcían los españoles con el fin de ejecutar a los condenados a la pena capital. En relación con los tiempos prehispánicos, los cronistas se refieren más bien a un palo o leño rollizo y pesado que los indígenas utilizaban como arma para golpear a a los delincuentes hasta dejarlos exánimes.

[145] Durán precisa que para que se conociese que “eran esclavos, tenían al cuello unas colleras de palo o de metal, con unas argollas pequeñas, por las cuales tenían metidas unas varas atravesadas atrás”. con el fin de hacer una buena y rápida venta, los mercaderes los hacían bailar y cantar, de modo que los que tenían aptitudes artísticas, pronto encontraban amo. También se requería que fuesen muy sanos y sin ninguna deformidad y esto lo comprobaban

desnudándolos para revisarlos pues estos eran los que sacrificaban en representación de sus dioses (Durán, Historia, I, 181-182).

[146] Clavijero aclara que hasta 1352 el gobierno de los mexicanos lo representaba un cuerpo formado de veinte nobles, los más distinguidos de esa geografía; fue así como decidieron convertir su gobierno en monarquía. Entonces “fue electo de común acuerdo Acamapichtli [...] uno de los más nobles y prudentes” para regir como primer rey de México (Clavijero, 74). Según O’Gorman, Acamapichtli gobernó de ¿1350?, a ¿1403? (Motolinía, 4, n. 10).

[147] El Códice Chimalpahin explica que es un error decir que Itzcoatl fue hijo de Acamapichtli, el primer soberano azteca, y de una esclava y que eso no impidió que fuera nombrado rey de esa nación. El Códice Chimalpahin informa que Ylancueytl, la esposa legítima de Acamapichtli era estéril, por lo que el monarca “no tuvo hijos ningunos en ella, [...] salvo de vna muger que vino de Azcaputzalco a bender berduras que [h]vuo vn hijo que fue llamado Ytzcohuatl y de aquí en él vienen los Reyes`y Emperadores y Príncipes de la casa de Mexico Tenuchtitlan, y del por línea masculina de padre a hijo descende Don Pedro Tesifon de la Cueba de Muteccuma, cauallero del [h]auito de S[an]tiago” (Códice Chimalpahin, I: 36). Más adelante se insiste en la idea de que esos monarcas mexicanos no descienden “de muger esclava, ni [son] hijos bastardos. [...] El dicho Acamapichtli el monço entró en [... México Tenochtitlán] con su muger Ylancueytl, Reyna en el año de nuestra redempcion de 1367” (Códice Chimalpahin, I, 36).

[148] Prescott realza la exactitud de esas pinturas diciendo que “todos los pleitos de propiedades, eran recibidos como buenas pruebas en los tribunales españoles, mucho después de la conquista; y aun se estableció en México en 1553 una cátedra para su estudio e interpretación” (Prescott, 22).

[149] Tezozomoc explica que los tiacanes eran “balerosos soldados, capitanes con sobrenombre” (98): parece que era costumbre, después de una victoria, no solo repartirles la tierra de los vencidos a esos valientes, sino también darles a cada uno un sobrenombre; por ejemplo, en la posesión y repartición de Cuyuacan, apodaron a Tlacaeleltzin, Tlacochealcatl (“señor de la casa de dardos”), por ocupar un altísimo rango militar; a Moctezuma II se le llamó Tlacateccatl (“el que cercena hombres”, “El del lugar del gobierno”, o “El del Tlacatecco”, alto mando militar; y así Tezozomoc da una extensa lista de capitanes con sus respectivos sobrenombres (98, 548, 549). El vocablo procede

de “tiacauh”, que significa “el que va adelante”, “guía”; nombre genérico que se daba a los jefes de los ejércitos y a los responsables de los distritos o divisiones territoriales de Tenochtitlán (Tezozomoc, “glosario”, 543).

[150] Lévi-Strauss explica que la prohibición del incesto representa “el advenimiento de un orden nuevo” pues con dicha prohibición se efectúa el pasaje de la naturaleza (espontaneidad y universalidad) a la cultura (la ley, la regla); es “la cultura que emerge de la naturaleza” (citado por Fages, 44-45). Dicha interdicción se rige, según Lévi-Strauss, por el principio del intercambio de mujeres que implica la norma universal de reciprocidad. (Fages, parafraseado, 45).

[151] Esto podría explicar por qué la reina Cuauhtzihuatzin, esposa de Quinatzin (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 312, 402; II, 27, n. 1, 32) al cual dieron el título de “Tlatecatzin” por ser uno de los Príncipes más valerosos y grandes guerreros que ha tenido esta tierra, abandonó a su marido con sus cuatro hijos: Quinatzin había escogido por sucesor a su hermano menor Techotlalatzin. Los cinco se fueron a Tlaxcala con Xiuhquetzaltzin, tío de los jóvenes y señor de esa región. “De ellos descendieron los que después fueron Señores de Tlaxcala” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 290). Hay que tomar en cuenta aquí que Clavijero explica que recibió “la corona Techotlalla, su hijo” (Clavijero, 60). Repito que es difícil seguir la crónica de Alva Ixtlilxóchitl, pues tiene muchas contradicciones.

[152] Cacamatzin murió estando preso de los españoles. Coanacotzin fue también rey de los Acolhuas y murió ajusticiado por Cortés. Lo irónico es que Ixtlilxóchitl “se alió con los españoles contra los mexicanos y fue bautizado con el nombre y apellido del marqués de Oaxaca” (Clavijero, 120).

[153] Podríamos concluir que las normas aztecas estaban mucho más adelantadas que los códigos civiles españoles e hispanoamericanos, de origen napoleónico, en los que se estipulaba que el adulterio solamente lo cometían las mujeres casadas, y a los hombres únicamente se les aplicaba el concepto de infidelidad. Por ejemplo, en el Código penal español, de 1848, “comete adulterio, la mujer casada que yace con varón que no sea su marido”. También debe consultarse el excelente y documentado libro de María Gabriela Leret de Matheus, La mujer, una incapaz como el demente y el niño (según las leyes latinoamericanas), 151-157).

[154] Estos teuchichimecas eran nómadas que vivían muchos años, pues eran

muy “sanos y recios”; su rudeza y crueldad se puede observar en el hecho de que si alguno enfermaba y no sanaba en el término de tres o cuatro días, lo mataban dándole un flechazo por la garganta; “y los que eran muy viejos y viejas los mataban así mismo con flechas, diciendo que con aquello les despenaban, porque no penasen más en el mundo, y los enterraban con muy gran regocijo” y festejos que duraban varios días (Sahagún, Historia III, 1829, 119). Muñoz Camargo califica a los chichimecas de “sediciosos y crueles” (24) y “grandes hechiceros y nigrománticos” (31).

[155] Los Incas tomaban “muger legítima para que la sucesión de su estado se fuese continuando en sus hijos legítimos, porque aunque los yngas tenían [...] ynfinitas mugeres, solos los que eran de la coya y Reyna eran los que tenían al reyno y a la sucesión y [a] los que más respetauan y temían, que los demás eran tenidos por bastardos” (Murúa, Historia general, I, 121).

[156] Motolinía explica cómo hicieron los religiosos para no dar a nadie una concubina en lugar de su mujer legítima; el franciscano explica que “había en cada parroquia quien conocía a todos los vecinos, y los que se querían desposar venían con todos sus parientes, y venían todas sus mujeres, para que todas hablasen y alegasen en su favor, y el varón tomase la legítima mujer y satisficiese a las otras, y les diese con qué se alimentasen y mantuviesen los hijos que les quedaban. [...] Muchos de ellos traían un ható de mujeres y hijos como de ovejas”. A los nativos que conocían bien todo lo concerniente al “matrimonio y la práctica del árbol de la consanguinidad”, lo españoles los llamaban licenciados. El fraile reconoce que también hubo indígenas “determinados de no conocer otra mujer sino la con quien legítimamente se han casado después que se convirtieron” (99).

[157] Dicho decreto ordenaba que “el mancebo o doncella, si antes de tiempo [de 30 años o 40] conocía varón o el varón a la hembra”, fueran apedreados. Si era señor y heredero del reino, podía tener relaciones íntimas después de haber “vencido a cuatro capitanes, en guerras”. Y el mismo castigo recibía el hombre que no era viudo aunque fuera valeroso, si conocía a “mujer viuda”, y a esta también le daban la misma sanción (Alva Ixtlilxóchitl, Obras, I, 325).

[158] Llama la atención que los treinta años fueran en esas sociedades una edad clave para reconocer la capacidad y madurez de las personas, como se ha visto arriba: antes de hacerse cargo de un importante puesto de gobierno, sobre todo el de mandatario del imperio, el candidato debía haber servido durante treinta años

como general de los ejércitos mexicanos; asimismo, los tlaxcaltecas habían de tener esa edad para que se les permitiera beber con moderación en bodas y fiestas; vemos, pues, que los desposados solo podían consumir su matrimonio a partir de los treinta años. Aquí solo podríamos especular un poco pensando en el valor simbólico y ritual del número tres, relacionado con los niños, (que en este caso, por supuesto, había de ser multiplicado por diez), pues este número alude a la perfección y al orden de lo acabado; en algunas ocasiones el tres “rompe el equilibrio inmóvil que puede representar la pareja, [... pues] “el sentido del tres deriva del conjunto vital básico (padre, madre e hijo)” Serrano y Pascual, 297-298).

[159] Cuando las crónicas mencionan el garrote, hay que tomar en cuenta que no se refieren al palo que retorcían los españoles con una ligadura con el fin de ejecutar a los condenados a la pena capital; los cronistas se refieren más bien a un palo o leño rollizo y pesado que entre los indígenas se utilizaba como arma para golpear a los delincuentes hasta dejarlos exánimes.

Este caso nos permite recordar que los poderes que integraban la triple alianza nahua, a saber, México-Tenochtitlán, Tezcoco y Tlacopan, daban su veredicto y lo aplicaban según sus leyes en los casos de los pilpitzin.

[160] En esta segunda versión, además de que Chalchiuhnenetzin tenía mal aliento, “era flacucha, sin carnes, y por esto su esposo nunca quiso verla. Todos los regalos que le enviaba a ella su hermano Axayácatl, se los daba a sus concubinas. La princesa Chalchiuhnenetzin sufría mucho, pues se la hacía dormir en un rincón contra la pared, cerca del metlatl, y solo se cubría con un burdo manto raído” (Tezozómoc, citado por Soustelle, The Daily Life, 185-187).

[161] En la crónica de Durán se menciona a la hermana de Axayácatl, pero no se da su nombre, y se repite que estaba casada con Moquiuixtli, rey de Tlatelolco. En este texto ella es la mujer con sentido común que intenta disuadir a su marido de llevar a cabo la innecesaria guerra contra los mexicanos. ¿Es esta la cenicienta abandonada por su esposo, el rey Moquiuixtli de la Crónica Mexicayotl? ¿O acaso la lujuriosa casquivana de la primera crónica? Este caso es un ejemplo, entre muchos otros, de las contradicciones halladas en las crónicas de Ixtlilxóchitl y en otros autores.

[162] Frazer explica que toda suspensión en el espacio participa de un aislamiento místico relacionado con la idea de levitación o de vuelo onírico.

“Por otra parte, la posición invertida simboliza de por sí la purificación”, pues se subvierte el orden terreno o natural (50, citado por Cirlot, 59).

[163] Es interesante observar las varias instancias que se recogen a lo largo de las crónicas de paralelismos entre el dogma cristiano y las creencias indígenas. Durante los veinte días, en los que Cortés estuvo en Tlaxcala, por ejemplo, según Alva Ixtlilxóchitl, los españoles levantaron una cruz y una imagen de la virgen santísima en el lugar donde cada día celebraban misa; al ver la cruz, quedaron muy “admirados los tlaxcaltecas, viendo que los cristianos adoraban al dios que ellos llamaron Tonacaquahuitl, que significa árbol del sustento” (Sahagún, II, 214).

[164] Por esa atrevida forma de presentar el amor, no sorprende leer la nota que a finales del siglo xix puso a este relato el editor Bustamante, en la que explica que este capítulo tuvo que recortarlo porque el padre Sahagún utilizó “la más sucia e impúdica” fraseología que podría ofender al lector; así, los pasajes u oraciones que cortó los reemplazó por puntos suspensivos (Bustamante, en Sahagún, Historia I, 1829, 250), con lo cual no le hizo ningún favor al libro; por eso echamos mano de Suma indiana para restaurar esos pasajes.

[165] Este relato parece formar parte del bagaje de leyendas y mitos indígenas; empero, Tezozomoc explica que en realidad Huemac (en la mano grande) fue “uno de los dos gobernantes de la legendaria Tollan” o Tula (“Glosario”, 515). El relato continúa diciendo que los toltecas criticaron muy duramente la boda con el Tobeyo, por lo que el señor Huemac decidió enviar a su yerno con los toltecas a luchar contra el enemigo, con la idea de deshacerse de él; junto con pajes, enanos y cojos, ocultaron al Tobeyo. En dicha batalla los toltecas fueron vencidos, por lo que regresaron al señor Huemac para informarle que el Tobeyo había sido matado por el enemigo; esto no ocurrió, pues él más bien venció a los que lo atacaron. Por tal hazaña, el señor Huemac y los toltecas lo recibieron “bailando y tañendo las flautas, y cantando con los dichos pajes con mucha victoria y alegría”. Fue así como el señor Huemac y los toltecas quedaron satisfechos y aceptaron al Tobeyo (Sahagún, Historia I, 1829, 250).

[166] Prescott aclara que “el título de Rey con el que los escritores españoles distinguen a los primeros príncipes aztecas, se sustituyó con el de Emperador en los últimos reinados, queriendo dar a entender, tal vez, su superioridad sobre las monarquías confederadas de Tlacopan y Tetzaco” (Prescott, 19).

[167] En las ceremonias que en 1486 se dedicaron al templo de Huitzilopochtli, los prisioneros que se habían reservado por años con ese objeto, colocados en fila, formaron “una procesión de cerca de dos millas de largo”, por lo que se emplearon varios días en esos rituales (40). En cuanto a los fieros tlaxcaltecas, Muñoz Camargo dice que Moctezuma fácilmente pudo haberlos destruido, pero no lo hacía “porque no se perdiera el ejercicio de la guerra, y porque tuvieran en qué emplearse los hijos de los Señores, y también para tener de industria gentes con que sacrificar y servir a sus ídolos y falsos dioses”. Era tal el odio entre tlaxcaltecas y mexicanos, que “jamás trabaron parentesco ninguno [...] ni por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron”, de modo que en esa “perpetua guerra”, lo honorable era morir peleando para gozar de la gloria de sus dioses; así, cuando tenían algún prisionero que se había destacado por su valentía, sigue relatando Muñoz Camargo, lo ataban en medio de una plaza para que con las armas que le suministraban luchara contra cuatro hombres, hasta morir peleando “mientras se cantaban cantares tristes y dolorosos”. Uno de esos guerreros, fue Tlahuicole, quien por su esfuerzo y valentía, cuando cayó prisionero y llevado a presencia de Moctezuma a México, “le fue hecha mucha honra y se le dio libertad, [...] cosa jamás usada con ninguno”, para volverse a su tierra o quedar de capitán de los ejércitos de Moctezuma; como esto habría sido una traición a su patria y lo otro una afrenta para él, escogió morir; vivió tres años en México, al cabo de los cuales su muerte fue solemnizada durante ocho días con grandes festejos y en uno de los banquetes “le dieron a comer ¡cosa vergonzosa [...]!, la natura de su mujer guisada en un potaje” (Muñoz Camargo, 123-126).

[168] “Maxtle o máxtlatl (“mandil”): prenda de vestir varonil. Era una banda de tela que pasaba sobre la cintura y entre las piernas para cubrir los órganos genitales y el ano” (“Glosario” en Sahagún III, 2000, 1290).

[169] Otras formas de llamar a ese dios, entre muchas más, se pueden apreciar en los discursos y amonestaciones de los padres a los hijos, transcritos por Sahagún, tales como: “señor nuestro, humanísimo, bondadosísimo, y preciosísimo”; “humanísimo y nuestro emperador invictísimo”; “sois el que nos dais vida y sois invisible, y no palpable”; “señor valerosísimo, amparador de todos, señor de la tierra, gobernador del mundo y señor de todos” (Sahagún, Historia II, 1829, 35-38; Suma Indiana, 93, 98, 104).

[170] “Mictlan” quiere decir “lugar de muerte sin fin” y equivale al infierno, opuesto al Ilhuicatl. Alva Ixtlilxóchitl, menciona que a la hora de su muerte el rey Nezahualcoyotl, después de recomendar a sus hijos y deudos que trataran de

mantener la paz entre ellos y que tuvieran “caridad con los pobres”, rechazó la idea de tributar culto al sol y a la luna, pues estas “eran cosas creadas que se movían por la voluntad de Dios”; este, según él, es el “Creador del cielo y de la tierra, por quien viven las criaturas, y un solo Dios que creó las cosas visibles e invisibles” (Alva Ixtlilxóchitl, Obras I, 323-324).

[171] Entre muchos otros ejemplos, los súbditos rogaban a dios por el señor recién elegido, diciendo: “V[uestra] M[ajestad] sabe lo que le ha de acontecer de día y de noche en su oficio [...]. Sabemos que nuestros caminos y obras no están en nuestra mano como en la mano del que nos mueve. Si alguna cosa aviesa o mal hecha hiciere en la dignidad que le habéis dado, y en la silla en que lo habéis puesto que es vuestra [...]; lo que este electo hiciere mal hecho con que provoque vuestra ira e indignación, [...] no será de su alvedrío o de su querer, sino de vuestra permisión [...] por lo cual os suplico [...] que guíes] a este pobre electo; no tanto por lo que es él, sino principalmente por aquellos a quien ha de regir y llevar acuestas. Suplico que ahora desde el principio le inspiréis lo que ha de hacer en su corazón, y el camino que ha de llevar” (Sahagún, Historia II, 1829, 48; Suma, 108-109).

[172] Quezada dedica el resto de su ensayo a revisar la cosmovisión católica de un dios único masculino que los españoles intentaron implantar entre los nativos, fueran indios, negros, mestizos o mulatos; esa creencia impuso una dicotomía entre las relaciones conyugales bendecidas por la Iglesia y aseguradas por la virginidad de la mujer, frente a las relaciones extraconyugales que vivían los varones, como el amancebamiento o concubinato. Dicha cosmovisión judeo-cristiana estableció relaciones asimétricas en los grupos sociales y en los sexos.

[173] León-Portilla explica que los tlamatinime o sabios aztecas buscaban “la única verdad” y en esa búsqueda llegaron a la cumbre del pensamiento abstracto. Ometéotl Moyocoyotzin, el dios dual que habita en Omeyocan, el lugar metafísico de la dualidad, se autoinventó y como dios supremo reinó más allá de los cielos y del tiempo. Por medio de sus poderes generativos y conceptivos, como ser dual, engendró hijos y a partir de entonces fue “madre y padre de los dioses”. Para los hombres corrientes los hijos de Ometéotl, llamados Tezcatlipocas (espejos humeantes) continuaban multiplicándose y creciendo en número. Sin embargo, los sabios creían que todas las parejas de dioses (hombre y mujer) eran manifestaciones del dios dual; durante el día su fuerza se acumula y brilla en el poder solar de dar vida. Además de ser Tona-tíuh, cuyo paso a través del cielo hacía el día, también era Ipalnemohuani, el Dador de Vida y

muchos otros dioses más; en su relación con la luna era Tezcatlipoca. Por último, como símbolo de su intangibilidad y encarnación del saber y de la única verdad en la tierra, a Ometéotl se le personificó en la legendaria figura de Quetzalcóatl (León-Portilla, 97-98).

[174] A lo largo de su crónica, Sahagún denomina “sátrapas” a los chamanes o sacerdotes. Sin embargo, el diccionario de María Moliner arroja el significado de “gobernador de una provincia de la antigua Persia [...] Se aplica a veces a alguien que gobierna o manda despóticamente. [...] Persona que se maneja con astucia” (11-13). Es probable que Sahagún haya querido expresar con este término el poder tiránico que ejercían esos chamanes en el gobierno teocrático azteca.

[175] Clavijero aclara que la diosa Chalchiuhcueye o Chalchihuitlicue es sin duda la diosa del agua y compañera de Tláloc, pero Torquemada la llama “Xochiquetzal, y Boturini, Acuiloxóchiquetzalli” (Clavijero, 154).

[176] Durán explica que los sacerdotes acostumbraban aconsejar el baño para “purificarse de sus culpas”, como parte del tratamiento de enfermedades de los feligreses; el resto consistía en recomendarles que moliesen la semilla de bledos y la amasasen con maíz molido y miel y que lo comiese (Durán, Historia, I, 156).

[177] Algunos, como Eduard Seler, investigador alemán del siglo xix, dicen que eran ciclos de horas (Nicholson, 46).

[178] El mito cuenta que al final de la creación Quetzalcoatl viajó a Mictlan para sacar los huesos de seres humanos de eras pasadas, con el fin de generar una nueva raza humana. Aunque al principio Mictlantecuhtl accedió a entregarlos, después se negó; entonces persiguió a Quetzalcoatl, quien escapó con los huesos, pero en la fuga se le cayeron unos y otros se le rompieron, lo que originó una raza humana de variados tamaños (Miller y Taube, The Gods, 113; Taube, Aztec and Maya Myths, 38-39).

[179] Herbert Kühn, L'Ascension de l'Humanité (citado por Cirlot, 112). Cuando mataban al enemigo, según Mártir de Anglería, después de despedazado el cadáver, la cabeza, “limpia de carne y engastada de oro, se la reserva de trofeo su matador, mandándose hacer tantas cabecitas de oro con la boca abierta, cuantos son los enemigos que ha matado e inmolado; ese adorno se lo ponen al

cuello, y en cuanto a los miembros es fama que se los comen (II, 545). En Nicaragua (Nicoragua la llama Mártir de Anglería) reparten en pedazos el cuerpo del sacrificado como sigue: al cacique se le dan las manos y los pies; a los sacerdotes y a las mujeres e hijos, [...] el corazón; a los nobles las piernas, y el resto se le reparte al pueblo en pedacitos; las cabezas, empero, se cuelgan a manera de trofeo, de las ramas de ciertos arbolillos. [...] Cada reyezuelo cultiva en un campo próximo sus correspondientes árboles, que llevan los nombres de cada región enemiga, en los cuales suspenden las inmoladas cabezas de los prisioneros. [...] Tiénese por de mal agüero el año que transcurriese sin participar de un pedacillo de víctima enemiga” (Anglería, 572).

[180] Las pencas del maguey las llamaban teumetl. Con el aguamiel de esas pencas hacían el pulque, el cual, mezclado con vinagre, según sus creencias, confortó a Quetzalcoatl en una de sus enfermedades. Además, del maguey sacaban el papel como el de estraza, utilizado para sus códices; asimismo, de las hojas del maguey la gente muy pobre preparaba techos impenetrables que cubrían sus escuálidas viviendas; sus fibras les proporcionaban el fuerte mecate y una especie de hilo con el que se tejían unas telas; de las púas, hacían agujas y alfileres; y hasta aprovechaban la raíz sazónada para hacer deliciosas y nutritivas comidas; con los tallos del maguey asados fabricaban un bálsamo para las heridas (Herrera, II, 299-300).

[181] “Colhúas o Culhúas: habitantes de Colhuacan, nombre que designaba varias ciudades famosas en los anales de los antiguos mexicanos. Una de ellas, cerca de Chalco y de Tezcoco, había sido la sede de un pequeño y renombrado reino”. No deben confundirse con acolhúas, los cuales eran pueblos “llegados a lo alto de la altiplanicie central a finales del siglo xii y que fundaron el reino de Colhuacan, cuya capital era Tezcoco” (Baudot, Relatos aztecas, 226).

[182] Mártir de Anglería se refiere siempre a Tenochtitlán como “Tenustitán” y a sus habitantes los llama “Tenusitanos”; además, explica que Tenochtitlán está formado de tres vocablos: “ten” que significa “divino”, “nucil”, “al fruto” y “titán” “a lo que está en el agua”, o sea, “fruto divino puesto en el agua” (II, 338). El Códice florentino y otras crónicas, llaman a los habitantes de Tenochtitlán “tenochcas”. Muñoz Camargo aclara que “Tenochtitlán” se deriva del nombre “nochtli”, que es el fruto de la que por influencia de Cuba y Santo Domingo, los españoles llamaron “tuna”. Explica, además, que por nacer la planta de la tuna “sobre un peñasco seco, y sin humedad y sin tierra, los naturales [...] lo tuvieron por caso de admiración”; por esta causa, desde que

vieron nacer esa planta en un peñasco seco, “de allí en adelante llamaron a la ciudad [...]México-Tenuchtitlan; y así tuvieron este caso por pronóstico de que la población de México había de ser eterna y permanente” (Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala en Baudot, Relatos, 296). Por su parte, Gómara dice que los tenochcas tomaron su nombre de Tenuch o Tenoch, quien pobló la región; además, era el segundo de seis hijos de Iztacmixcoatl, nacido de Iláncueitl, una de sus dos mujeres (Gómara, 432; Chimalpaín, 125). Baudot aclara que el vocablo “México” proviene de “Méxitl”, otro nombre que se le daba al dios azteca Huitzilopochtli, cuyo símbolo era un águila; “la etimología de México puede provenir también de meztli (‘la luna’) y de xictli (‘el centro’) y por lo tanto significaría: ‘La ciudad al centro (de la laguna) de la luna’” (Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, n. 28 en Baudot, Relatos, 297). Tezozomoc dice que Tenochtitlán es la “tierra de la tuna dura” (“Glosario”, 537) y aclara que México-Tenochtitlán comprendía el territorio habitado por los mexica o mexicanos y abarcaba dos ciudades: Tenochtitlán y Tlatelolco (Tezozomoc, “Glosario”, 521).

[183] Clavijero aclara que a esta diosa también se le llamaba Tozitzin (nuestra abuela), la cual fue confundida por los españoles con la diosa Tonantzin (nuestra madre); esta fue venerada por los aztecas en el monte Tepeyac, donde se asienta el santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe (Clavijero, 157-158), la cual se le apareció al indio Juan Diego (beatificado en el año 2004) en ese preciso lugar. Ver más sobre los festejos a esta diosa en este texto, en la sección 4.9. Literatura, arte, artesanías, festejos, pasatiempos y otros.

[184] Los Calpulli “eran como iglesias de los barrios donde se juntaban todos los del mismo, así a ofrecer, como a otras ceremonias”. Las mujeres y doncellas casaderas ofrecían comida, mantas, aves, mazorcas de maíz, chian, frijoles y flores” (Sahagún, Historia, I, 1829, 211). Calpulli (grupo de casas) o Chinancalli (casas cercadas) eran la base de la sociedad azteca. Este sistema consistía en ser la propiedad común de cierto número de familias que la compartían para explotarla de acuerdo con ciertas leyes. Bajo el mando del calpullec, un jefe elegido, tenía una administración autónoma y su propio templo. Se sabe que el deber principal del Calpullec era el de mantener y si era necesario, revisar los manuscritos pictográficos que mostraban su distrito y la subdivisión entre las familias (Soustelle, The Daily Life, 6 y 13).

[185] Se creía que el volcán Iztaccíhuatl era la mujer de su vecino volcán-dios Popocatepetl. A este –llamado por los españoles “el gran volcán”– la tradición lo

consideraba “la mansión de las almas de los malos gobernantes, cuyas terribles agonías [...] ocasionaban los espantosos bramidos y convulsiones [...] en tiempo de erupción”. Estas supersticiones habían investido al volcán “de un horror misterioso que hacía que los nativos huyeran de toda tentativa de ascender, lo cual, por causas naturales, era una empresa de gran dificultad” (Prescott, 243). Sin embargo, Gómara cuenta que dos españoles se atrevieron a llegar a la cumbre, y como regresaron “vivos y sanos, vinieron muchos indios a besarles las ropas y a verlos, como por milagro o como a dioses” (Gómara, II, 338).

[186] Sahagún explica que este rito dedicado a Xilonen se celebraba dando de comer a “hombres y mugeres, chicos y grandes ocho días continuos antes de la fiesta. [...] Esto lo hacían los señores por consolar a los pobres”. Durante ese tiempo las mujeres, con el cabello suelto, bailaban y cantaban (I, 1829, 59-61).

[187] Es interesante observar que hoy en día, en algunas regiones mineras de México las noticias de los medios de comunicación hablan de la fe que los mineros tienen en la muerte, a la que invocan con el sincrético nombre de Santa Muerte, para que los proteja. En mayo del 2010 comencé a escuchar que los narcotraficantes también invocan a la Santa Muerte.

[188] Aquí vale observar cómo en otros sitios del continente los ritos fúnebres variaban de una región a otra; por ejemplo, Fernández de Oviedo cuenta que en Venezuela, cuando muere algún señor o cacique de los nativos llamados caquitios, después de llorar al difunto, al día siguiente queman el cuerpo y antes de que se consuman los huesos, los apartan de las cenizas para molerlos y hacer “un brebaje que ellos llaman mazato, que es muy espeso, como mazamorra o puches [...] y este mazato es algo acedo, y tiénenlo por muy excelente brebaje; y echan en [...] él] los huesos del difunto molidos, y revuélvenlo mucho y bébenlo todo. Esta es la mayor honra y solemnidad de obsequias que entre ellos se puede hacer (Historia, III, 31). Los indígenas de Venezuela llaman diao al señor que tiene muchos caciques como súbditos; cuando muere el diao le practican otras obsequias que consisten en colgarlo en el aire a unos seis o siete palmos del suelo, sobre una hamaca de “su casa principal” y le ponen debajo muchas brasas; estas las mantienen vivas por varios días hasta que el cadáver quede enjuto, “de manera que no le queda sino el cuero y los huesos”; a partir de ese momento ponen su cuerpo en una hamaca nueva, donde parece un hombre que duerme; cuando la hamaca envejece, lo pasan a otra nueva y proceden así, sucesivamente, hasta que el cuerpo comienza a descoyuntarse. “Entonces hacen llamamiento general por toda su tierra e señorío [...] haciendo saber a sus vasallos y vecinos y

[amigos y aliados, cómo quieren beber los huesos del diablo”; y todos, engalanados y embijados, beben durante dos o tres días el mazato con los huesos molidos del diablo, el cual se describió antes \(Fernández de Oviedo, Historia, III, 33-34\).](#)

[\[189\] Cervantes de Salazar continúa contando cómo enterraban a los capitanes con la misma solemnidad y cantos que exaltaban sus hazañas, y los convertía en modelos a seguir \(145\). Explica también el entierro de los mercaderes, a los cuales les echaban piedras preciosas, vasos de oro y plumajes envueltos en muchas pieles finas, pues ellos trataban en especial con pieles de tigre y de venado \(145\). A los mancebos los aderezaban con lo mejor que tenían y como creían que iban a tener necesidad de comida, “echábanles en la sepultura muchos tamales, frisoles, xícaras de cacao \[chocolate\] y otras comidas” \(Cervantes, 145\).](#)

Resulta interesante traer aquí a colación la forma como reaccionaban los indígenas de La Florida durante el entierro de sus muertos: cuenta Cabeza de Vaca que ante la muerte inexplicable de ocho de esos nativos, “ningún sentimiento hicieron, ni los vimos llorar, ni hablar unos con otros, ni hacer otra ninguna muestra, ni osaban llegar a ellos [...]; porque una [mujer] lloró, la llevaron muy lejos de allí, y con unos dientes de ratón agudos la sajaron desde los hombros hasta casi todas las piernas”. Al preguntarles por qué lo hacían, “respondieron que para castigarla porque había llorado” delante de Cabeza de Vaca (741).

En la isla Española ha quedado constancia de que como era costumbre en la isla, cuando murió su hermano, Anacaona mandó que Guanahattabenechena, una de las esposas de su hermano, la cual “no tenía par en belleza en toda la isla”, fuese sepultada viva con él; durante esas exequias Anacaona pretendía que fueran muchas más mujeres las que corriesen la misma suerte, pero con ruegos, un par de frailes franciscanos la disuadieron de hacerlo. En relación con las ceremonias fúnebres, Mártir de Anglería cuenta que en esa isla a cada uno de los enterrados vivos “le pon[ía]n en su sepulcro una cántara de agua y un trozo de pan de cazabi” (Fernández de Oviedo, I, 371-372).

[\[190\] Dicha costumbre de ofrendar alimentos a los difuntos sigue siendo una tradición en México, la cual se practica el 2 de noviembre, día de los muertos. Remitimos al lector al capítulo del Laberinto de la soledad, titulado “Todos los santos - Día de los muertos”, en el cual Octavio Paz efectúa un análisis muy interesante sobre la manera apasionada de vivir y celebrar su muerte los mexicanos de hoy. Conviene aquí señalar cómo, según Paz, el advenimiento del](#)

catolicismo modifica radicalmente el concepto de la muerte de los antiguos aztecas, pues “el sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales. [...] Para los antiguos aztecas lo esencial era asegurar la continuación de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres. Para los cristianos el individuo es lo que cuenta. [...] La muerte de Cristo salva a cada hombre en particular” (Paz, 49-69).

[191] Durán dejó constancia de que los mexicanos, con el fin de capturar prisioneros para sacrificarlos en el festejo preparado en honor del séptimo rey llamado Tizocitatzin, emprendieron el ataque contra Metztlán. Salieron vencedores en esa batalla, de modo que después de todo el habitual ceremonial y de rendirle pleitesía al rey, los ancianos, cada uno por separado, daban “el pésame a las viudas, cuyos maridos habían quedado en la guerra muertos y presos, haciéndoles pláticas consolatorias prolijas y largas”; en agradecimiento, las viudas les daban de comer y vestir, según la costumbre (Historia, II, 305-306).

[192] La Relación de Michoacán es rica en detalles acerca de cómo amortajaban a los cazonci para ir al otro mundo (246-250).

[193] Muñoz Camargo detalla cómo entre los tlaxcaltecas se incineraban los cadáveres de los caciques, o señores, o reyes, como sigue: después de amortajar al muerto con todo género de rica ornamentación, los principales de la comunidad lo llevaban en “andas de mucha riqueza y plumería, [...] y lo llevaban hasta una gran foguera que estaba hecha, acompañado de sus hijos y mujer, lamentando su fin y acabamiento, e iban otros pregoneros de la República pregonando sus grandes hechos y hazañas, trayendo a la memoria sus grandes trofeos, y allí públicamente le echaban en la foguera, y con él se arrojaban sus criados y criadas y los que le querían seguir y acompañar hasta la muerte”; le llevaban comidas y bebidas para el pasaje por la otra vida; “después de quemado recogían sus cenizas y las guardaban amezadas con sangre humana” (Muñoz Camargo, 147). A otros señores no los quemaban, sino que les daban sepultura. Una vez incinerado o sepultado, parientes y amigos iban a casa del difunto donde festejaban con grandes comilonas, “bailes y cantares, y gastaban veinte o treinta días en comidas y bebidas sus haciendas después de muertos” (Muñoz Camargo, 147-148).

[194] Garza Tarazona afirma que en general los nahuas eran endógamos, o sea

que escogían a su esposa entre las mujeres de su comunidad (94); esto nos hace ver que, tal como lo explicamos arriba, en el párrafo anterior, hubo regiones en las que predominaba la exogamia, sobre todo entre los mexicanos y sus vecinos.

[195] Durán dice que los mozos se tenían que casar entre los veinte y veintiún años, si no querían dedicarse al sacerdocio; tampoco se obligaba al que “prometiese castidad” (I, 191).

[196] Ver Relaciones geográficas: del siglo xvi, 1985, VI, 264.

[197] En cambio Zorita explica que si pasaban esa edad sin querer casarse, “le despedían de la compañía, en especial en Tlaxcala”, por lo que muy pocos dejaban de casarse (Los señores, 68).

[198] Ixtlilxochitl revela el significado del vocablo “chichimeca”, que quiere decir “la gente o nación áspera y amarga, porque es una nación de las más crueles y valerosas que tiene el mundo”; asimismo explicó que eran procedentes de una ciudad llamada Chichén y que descendían de un señor llamado Zichen (Obras históricas I, 12, n. 2 y 3); sin embargo, más adelante pone que “descienden por línea recta de su primer rey y poblador Chichimecatl” (Obras históricas I, 16-17); Alfredo Chavero, editor de este texto, explica que Ixtlilxochitl no tiene “la menor noción de la etnografía de los pueblos”, pues confundió las razas e inventó un rey que no existió, el cual no incluyó él mismo en su lista de los monarcas toltecas (Obras históricas I, 17, n. 1). Se trata del rey Tecpantcaltzin, error que mencionamos más adelante en la nota 270.

[199] Durán habla más bien de “viejos casamenteros que no tenían más oficio sino casar y pedir las mozas a sus padres para los mozos que se querían casar”; a estos casamenteros los llamaban tecihuatlanque, que quiere decir “pedidores de mujeres” (Historia, I, 191). Sahagún y la mayoría de los cronistas hacen mención de mujeres ancianas que cumplían esa función.

[200] Para un conocimiento más detallado de cómo los sacerdotes interpretaban y aplicaban los signos en relación con el destino de cada individuo y el control personal que se podía ejercer con el fin de sobreponerse cada uno a lo señalado por dichos signos, véase Aztec Thought and Culture de León-Portilla (116-125).

[201] Serrano y Pascual señalan que el sol, la luz y el oro influyen sobre el simbolismo de este color que ha sido asociado a emperadores, grandes reyes, héroes y hasta santos. Los autores continúan observando que “es también

símbolo de la tierra madura y la cosecha, ya que sus tonos son los que predominan durante el verano y el otoño” (16). Entonces bien podemos concluir que este matiz en el cuerpo de la doncella que se va a casar, sugiere que ella ha alcanzado la madurez que completa el rito de iniciación requerido para celebrar su boda.

Cirlot explica que, por regla general, “el color amarillo –el color del sol que de tan lejos llega, surge de las tinieblas como mensajero de la luz y vuelve a desaparecer en la tenebrosidad– es el color de la intuición, es decir, de aquella función que, por decirlo así, ilumina instantáneamente los orígenes y tendencias de los acontecimientos” (136). Ver también la nota 140 de este texto, donde se explica más concretamente el significado del amarillo entre los pueblos mesoamericanos.

[202] Cervantes cuenta este suceso así: “Hecho esto, el padre del novio, o si no el pariente más cercano, daba de comer con sus propias manos a la novia, sin que ella tocase con las suyas a la comida, la cual había de ser guisada en casa del mismo padre del novio; luego, por consiguiente, la madre de la novia, o la parienta más cercana daba de comer al novio” (I, 138). Por su parte, Clavijero dice que una vez entregadas recíprocamente las donas, seguía el banquete, durante el cual “los novios comían en la estera dándose uno a otro los bocados” (196).

[203] Se sabe que en otros grupos indígenas la penitencia prenupcial duraba veinte días y durante esos días se auto-sacrificaban con púas de maguey y no se bañaban, explica Garza Tarazona. Una vez consumado el matrimonio después de transcurrido ese tiempo, los novios llevaban las ropas, esteras y ofrendas de comida al templo. Allí, si encontraban carbón o cenizas, significaba que su vida sería corta, pero si hallaban una semilla, vivirían mucho tiempo (103).

[204] Las petacas eran “una manera de cesta muy bien fecha, e algunas forradas en cuero de venado, e con sus atapadores, que cabe tanto como media arca o caja de ropa; e hácenlas del tamaño que quieren” (Fernández de Oviedo, IV, 272). En algunas regiones de México todavía se utiliza dicho vocablo para referirse a cierta clase de maletas.

[205] El autor anónimo de la Relación aclara que era costumbre entre esas gentes, que por el crimen de uno solo se debía castigar también a los padres y a toda la familia (Relación, 241).

[206] Se trata de un largo discurso en el que el padre le dice a la hija entre muchas otras cosas: “Me has ofendido mucho. [...] No me atreveré a mostrarme más entre la gente ni a mirarlos a los ojos, pues todos me embarrarán la cara y me ofenderán por lo que tú has hecho (Relación de Michoacán, 243).

[207] Serrano y Pascual explican que por tener dicha connotación, el tono blanco “aparece en los vestidos de las vestales romanas, de los ángeles y papas de la Iglesia, de Cristo, de los druidas celtas y de los individuos que van a ser sacrificados” (35).

[208] Ferdinand Anton explica esto así: en seguida la agente tomaba un trozo de pastel de maíz y les daba a comer a cada uno cuatro bocados, con lo que la boda quedaba hecha. A continuación, conducía a la pareja a una recámara donde los dejaba solos mientras ella, afuera, montaba guardia durante toda la noche (24). Carlos María de Bustamante, comentarista del texto de Sahagún, puso al pie la siguiente nota: “el pudor de las jóvenes mexicanas era tal que jamás decían sí cuando se les preguntaba si querían casarse, ellas mostraban su voluntad y deferencia con otros actos; (dice Veytia) pero jamás decían sí paladinamente” (II, 1829, 158).

[209] En relación con los tlaxcaltecas, Muñoz Camargo cuenta que estas fiestas duraban muchos días “en juegos, bailes y pasatiempos, según la calidad de las personas que se casaban”; las parentelas se gastan en esas bodas “cuanto tienen”; y además tenían suntuosos banquetes con diversidad de comidas (148).

[210] Eliade comenta que las ceremonias de iniciación en las culturas arcaicas tienen lugar en un río. Además, resulta interesante consignar aquí la interpretación que dio San Juan Crisóstomo al explicar el bautismo, la cual se equipara a la de Eliade: el agua “representa la muerte y la sepultura, la vida y la resurrección”. Cuando sale del agua –elemento femenino como la tierra– el hombre nuevo aparece súbitamente: la muerte afecta solo al hombre natural, mientras que el nuevo nacimiento es del hombre espiritual (Cirlot, 55).

[211] Por su parte, Durán hace mención de lo mucho que valoraban la virginidad los aztecas y a continuación explica la ceremonia de los cestos con la que se recibía a la recién casada que había ido al matrimonio desvirgada, así: “si parecía no estar virgen, para que se conociese su mal recato, así de ella como de sus padres, horadaban todos los cestillos por abajo, con los que daban de la comida del banquete, y horadaban los platos y las escudillas, y así conocían todos los

[invitados haber ido novia al tálamo. Lo cual sentían mucho los padres y lloraban. Empero, si estaba como había de estar, había ofrendas a los dioses y gran banquete: uno en casa de ella y otro en casa de él” \(Historia, I, 57; Garza Tarazona, 107\). De estas dos versiones parece más factible la de Cervantes de Salazar que recogimos arriba.](#)

[\[212\] Cervantes de Salazar recogió estos datos en su libro, Crónica de la Nueva España, según se lo contó fray Alonso de Veracruz, su maestro. Se sabe que las donas son regalos de” boda hechos por el novio a la novia” \(Moliner, 1035\), pero este cronista aplica el término también a los que le obsequia la novia al novio.](#)

[\[213\] Hay que aclarar que esta princesa Atotoztli no tiene nada que ver con la reina que compartió amigablemente el trono con Iláncueitl como segunda esposa del primer soberano de México-Tenochtitlán, Acamapichtli. Gillespie anota que en las historias de los franciscanos no aparece el nombre de la única hija de Moctezuma I, pero sin embargo le dan mucha importancia; en esos textos se declara que no solo la línea de liderazgo pasaba a ella, sino también que ella heredó el trono y gobernó como reina, pues cuando Moctezuma I fue nombrado tlatoani \(gobernante supremo o rey\), no tenía hermanos legítimos para sucederle; así, su único descendiente legítimo, “su hija \(innombrada\), heredó su trono y reinó como una mujer tlatoani, o reinó conjuntamente con Tezozomoc, su esposo” \(Gillespie, 102\). Agrega la autora que esto la hace ser la quinta Tlatoani y novena monarca de Tenochtitlán; el o los autores franciscanos explican la ausencia de ella en los libros diciendo que se trataba de prejuicios de los escribas contra las mujeres que reinaban \(102\). Los documentos franciscanos consultados por Gillespie son Origen de los mexicanos y Relación de la genealogía.](#)

El Códice Chimalpahin habla de otra Atotoztli como “hija del rey de Culhuacán” y que “quando allí, dentro del pueblo de Culhuacán estuuieron por veinte y cinco años los dichos Mexicanos, entonces se casó con [Opuchtli Yztahuatzin,] vno de los dichos Mexicanos capitanes famosos chichimecos que venían a fundar de la gran ciudad de México”. Agrega el autor que de esa pareja nació Acamapichtli el mozo, “segundo de este nombre de los rreyes de Culhuacán”, porque los ancianos mexicanos sabían que descendía “de alto linaje de parte de la madre [...] señora de Culhuacán y aunque por vía del Padre, no” (Códice Chimalpahin, I, 34).

[\[214\] Para más detalles en relación con este tema, remitimos al lector al libro de Susan S. Gillespie, The Aztec Kings - The Construction of Rulership in Mexica](#)

History.

[215] Acamapichtli, según O’Gorman, en la nota 10 de la crónica de Motolinía, significa “manejo de cañas agarrado por una mano (Acatl, caña, Maitl, mano y pachoa, agarrar o asir), por lo que el sello distintivo de ese primer soberano azteca, consistió en la representación de esos elementos. El mismo editor concreta que este monarca gobernó de ¿1350? Al ¿1403? (Motolinía, 4, n. 10; Prescott, 724).

[216] Otro dilema consiste en que basándose en la autoridad de Sigüenza y Góngora, Clavijero dejó consignada la versión de que Acamapichtli “era hijo de Opochtli, nobilísimo mexicano, y de Atozotli (Sic), joven princesa de la casa de Colhuacan”. Parece que en esta instancia Sigüenza y Góngora habla del segundo hijo de la pareja, quien llevaba el mismo nombre del padre, Acamapichtli (Clavijero, 74-75).

[217] Al respecto Guillespie expone que además de ser Iláncueil la fundadora de la dinastía azteca “en un acto de ‘incesto real’ con su marido-hijo, ella demostró que el poder de los reyes supera el de sus súbditos (capítulo 7). Y como la última generatriz, ella era la manifestación de la madre tierra” (26). Esta interpretación nos lleva a preguntarnos si la autora no tomó en cuenta que Iláncueil solo hizo el papel de esposa y como tal prohibió al hijo de Acamapichtli y Atotoztli, la otra reina.

[218] Conviene aclarar que durante el reinado de Nopaltzin, segundo rey chichimeca, Clavijero menciona a una hermosa princesa llamada Atotoztli, por la que, como en Troya, Yacazozotl, señor de Tepetlaoxtoc inició una guerra contra Huitzin, señor de Coatlichan y Yacazozotl (Clavijero, 58). Es obvio que esta señora no tiene nada que ver con la Atotoztli de los comienzos de la dinastía azteca. Más adelante el autor se refiere a ella en relación con Acamapichtli, pero utiliza la ortografía de Atozotli; empero, ya planteamos la conjetura de que se tratara del segundo hijo suyo (Clavijero, 74-75). Porque en las crónicas predomina “Atotoztli”, seguimos utilizando este.

Aquí se hace preciso explicar la función del tlatoani: este era un gobernante orientado por un concejo de cuatro hombres, incluido el cihuacoatl. Literalmente el vocablo significa “aquel que habla”; se trata del supremo poder azteca en asuntos políticos y en algunas ocasiones, religiosos. En la práctica, los nuevos gobernantes eran siempre escogidos entre hermanos, hijos o nietos de un previo

tlatoani (Miller y Taube, 168).

[219] Muñoz Camargo explica que a la muerte en España de don Lorenzo Maxixcatzin, sucesor de Maxixcalcin Tianquiztlatoatzin, quien fue a dar obediencia al emperador don Carlos, le sucedió en el reinado su hermano, don Francisco Maxixcatzin Acuacuatzin; a este le sucedió un sobrino, don Juan Maxixcatzin, hijo de su hermana, quien dejó a su muerte esas dos hijas (78).

[220] Ya antes vimos a Tezolteotl como diosa de la lujuria. También con los nombres de Tlaelquani, comedora de excrementos, y como tal, la identificamos con la confesión y purificación; la mancha oscura alrededor de los labios probablemente alude a ese desagradable pero necesario deber (Taube, 33). El vocablo nahua tlazolli se refiere a ambos vicios; en su papel de purificadora, curaba en particular enfermedades causadas por excesos sexuales; como tal, se la captaba con una escoba (Miller y Taube, 168).

[221] El editor Bustamante cortó la lista de las calamidades que podría sufrir el feto, apelando “a la decencia”; en varias partes del texto hace lo mismo, explicando que esos pasajes “contienen varias expresiones, que solo pueden tolerarse en la candorosa pluma del P. Sahagún” (Historia II, 1829, 168 n. a).

[222] Según el Códice Florentino, explica Kellogg que durante los primeros meses, el coito repetido era preciso para que el semen formase al bebé, pero una vez formado, al tercer mes, el coito debía cesar, pues si no, el bebido nacería cubierto de una membrana blanca que sería indicio de que sus padres se habían excedido en actividades carnales (Kellogg, 164-165).

[223] Durán explica que durante el éxodo de los mexicanos en busca de la tierra prometida por Huitzilopochtli, en un lugar llamado Temazcaltitlán, edificaron un baño para la parida, pues era costumbre “al quinto o sexto día, bañar a las paridas en un baño caliente” (Historia, II, 44). Del discurso de la familia del marido que Sahagún transcribió, se deduce que este baño, bajo la protección de Yoalticitl, diosa de los baños, también se les daba a las mujeres preñadas de tres a cuatro meses para ayudarlas a tener un buen embarazo (Historia II, 174-175). El baño caliente, conocido como temascal, era propio de algunas regiones de Mesoamérica, adonde la gente acudía a curarse, descansar y mantener el cuidado de su salud. La ciudad maya de Piedras Negras tenía por lo menos ocho de esos baños al servicio de esa localidad, algunos adyacentes a los palacios reales. Esos baños eran muy importantes en el cuidado de las embarazadas y parturientas, las

cuales, una vez inmersas en el baño, les daban azotes con hierbas y palos; sin embargo, a las embarazadas a veces no les aplicaban ese tratamiento. Después del parto regresaban para que la partera les hiciese masajes de recuperación, lo cual interpretan los autores que eran “para reducir el útero” (Miller y Taube, 158-160).

[224] Yoaltícitl o Yohualticitl (médico nocturno) diosa de las cunas y madre de los niños; a ella “encomendaban [...] a los niños para que velase en su conservación, especialmente en las horas de la noche” (Clavijero, 155). Todos los recién nacidos fueron encomendados a su cuidado por los supremos dioses. Parte de la oración que le dirigían decía: “recibe este que te ofrezco para que en tu seno lo calientes y lo guardes”; y al mismo tiempo pedía a Yohualteuctli, dios de la noche, que le diese sueño (Clavijero, 194). El dios Yohualteuctli, dios de la noche, fue considerado por Clavijero como “el mismo Meztli o Luna”; otros especulan al respecto. A los niños los encomendaban a este dios para que les diese sueño (Clavijero, 155).

[225] Ichiuhtlicue es la consorte de Tlaloc, dios de la lluvia y como tal es la diosa de los ríos y los lagos, pues rige lo acuático, en los orígenes del mundo ella ocasionó el diluvio que cubrió toda la tierra (Nicholson, 31, 46, 112). Tiene varios nombres que captan los diferentes movimientos y ondulaciones del agua, “los diversos efectos que producen las aguas, y [...] los diferentes visos y colores que hacen en su movimiento (Clavijero, 154).

[226] Clavijero aclara que si “era labrador o artífice preparaba algunos instrumentos propios de su arte proporcionados al cuerpo del infante” (194). Antón sitúa este ceremonial inmediatamente después de haber nacido la criatura, diciendo así: si el primogénito era un varón, lo acogían con mayor alegría y festejos. Entonces el ritual exigía que la partera le cantara alabanzas arrullándolo: “Eres un colibrí [...] y estás destinado a refrescar el sol con la sangre de tus enemigos y alimentar la tierra Tlatecuhtli con sus cadáveres” (Anton, 18). Esta era no solo una metáfora que ornamentara el discurso de la partera, pues en la cultura azteca el colibrí connotaba la sangre y la guerra: los cruentos sacrificios “eran comúnmente comparados con el colibrí que extrae néctar de la flor”. Como este pájaro es muy agresivo, y se sabe que ataca criaturas de mayor tamaño que él, “quizás por eso se le identificó con el más feroz y belicoso dios, Huitzilopochtli, patrón de los aztecas. En náhuatl Huitzilopochtli significa ‘colibrí a la izquierda’ o ‘colibrí del sur’; en las pinturas aztecas que captan la imagen de Huitzilopochtli, se acostumbra mostrarlo con el

tocado de un picudo colibrí” (Miller & Taube, An Illustrated Dictionary, 98). Muñoz Camargo explica que si el recién nacido era un varoncito, “entraba el saludador y decíale que fuese bien nacido y venido al mundo a padecer trabajos y adversidades, y ahí le traía a la memoria los hechos de sus antepasados”; terminado el discurso, le entregaba los regalos que le traía (149).

[227] Sahagún cuenta que si el recién nacido era un varoncito, después de pedir la partera un lebrillo con agua, de cara al occidente, tomaba al niño con ambas manos y le decía: “¡oh águila!, ¡oh tigre!, ¡oh valiente hombre nieto mío! [...], júntate con tu madre la diosa del agua que se llama Chalchivitlycue” y agregaba que esa agua había de limpiar su corazón (Sahagún II, 1829, 218-219). Una vez practicada una serie de ritos y discursos, la partera le presentaba “una rodelita y un arquito, y sus saetas pequeñas en número de cuatro, una de las cuales miraba al oriente, otra al occidente, otra al mediodía, y la otra al norte o septentrión” (Codex Tro-Cortesianus citado por Anton, 18; Sahagún, Historia II, 1829, 217; Zorita, 97-98; Garza Tarazona, 60).

[228] Según Gómara, en otros pueblos del Anahuac los bañaban “a los siete días y en otros a los diez que nacieron” y les ponían a él una rodela en la mano izquierda y una flecha en la derecha. “A la mujer ponían una escoba, para entender que el uno ha[bía] de mandar y el otro obedecer” (438), según la interpretación machista de Gómara que no conocía otro sistema de vida. .

[229] Durán acota que se le daba nombre inmediatamente que le practicaban al varoncito la circuncisión (Historia, I, 252). Entre los mayas se les daba el nombre después de lograda la deformación craneana; esta era más frecuente entre las mujeres y se efectuaba cuando los niños tenían las suturas del cráneo sin cerrar (Garza Tarazona, 63).

[230] En su ensayo titulado “Nahua Naming Patterns” Rebecca Horn anota que al abrazar los nahuas el cristianismo adoptaron algunos nombres españoles y otros sacados del santoral. A principios del siglo xvii, predominó entre ellos, tanto hombres como mujeres, un pequeño número de santos asociados al santo patrono del lugar, al día en el que nacía el niño o la niña, o en menor escala, el nombre del padre o de la madre, según el sexo de la criatura (Horn, 121). La diferenciación en el rango social era evidente en el contraste entre el doble nombre típico de los macehuales y los diversos apellidos propios de los nobles, incluyéndolos en náhuatl y que pasaban a la familia, mientras que los apellidos nahuas de los macehuales usualmente no pasaban a futuras generaciones. A lo

largo del tiempo se observa cómo la discriminación genérica se pronunciaba, pues los hombres llevaban más variados apellidos que las mujeres; el estado social de ellas se derivaba de su asociación con los hombres, fueran esposos o padres (Horn, 122). Un ejemplo de lo anterior está en el nombre del cronista indígena Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin.

[231] Quechquemitl: tela en forma triangular que usan las mujeres en la parte superior del cuerpo (Garza Tarazona “Glosario”, 139).

232 Durán aclara que una vez en el templo, el sacerdote tomaba al niño y con una navaja de piedra que le entregaba la madre, le cortaba “la puntica del capullito de su miembrecito”; esto motivó que se interpretara este acto como la práctica de la circuncisión. De la manera como explica Durán la presentación del niño en el templo, parece sugerir que los aztecas seguían el patrón hebreo (Historia, I, 151-152). Cogolludo explica que “los de Yucatán, los Totonacas de Nueva España, los de la isla de Acuzamil se circuncidaban (I, 248).

[233] En los textos de Sahagún es consistente y abundante la representación de “piedra preciosa y pluma rica” relacionada con el feto y el recién nacido. Ver Historia II, 165-166, 168, 173, 202-203, 206, 210 y otras.

[234] Anton presenta un enorme contraste entre el trato afectuoso que daban a los varoncitos, y el indiferente que daban a las chiquilinas (18). En cambio Sahagún muestra una muy tierna relación entre las madres y sus hijas; en el pasaje de los consejos a la doncella en edad de merecer, la primera llama a la segunda, por ejemplo, “hija mía muy amada, muy querida palomita”; más adelante, en medio de un largo discurso, le dice: “hija muy tiernamente amada y palomita mía...” (II, 1829, 126 y 130, respectivamente).

[235] Se sabe que Sahagún llegó a México con diecinueve franciscanos, en 1529, y murió en esa ciudad en 1590 (Mauricio Magdaleno, “Introducción - Un franciscano del siglo dieciséis”. Fray Bernardino de Sahagún. Suma Indiana, vii-ix). Garza Tarazona explica que “este rito aún hoy se acostumbra en algunas partes de México”. En Yucatán se le llama hetsmet, término que significa cargar al niño a horcadas sobre la cintura. Esta ceremonia en lengua maya, la preside un sacerdote llamado Men, y son los padrinos del bebé los que le entregan las insignias (62).

[236] Ver la nota 141 en este volumen.

[237] Telpochcalli o Casa de jóvenes es la escuela donde los muchachos plebeyos recibían instrucción militar, según Tezozomoc (“Glosario”, 536; Garibay, Panorama, 143). “Tlamacasque es el sacerdote que hace ofrendas a los dioses. Sus funciones se corresponden con las del diácono cristiano (Tezozomoc, “Glosario”, 552). La fecha de cuando se introdujo dicho progreso en esta cultura, no se sabe de buena fuente. Sin embargo, al comparar la avanzada educación azteca con la de los europeos de la Edad Media, cuya educación se limitaba a los nobles y ricos. Anton reconoce que esto representaba uno de los más grandes logros de ese imperio (21). Por su parte, fray Bartolomé procedió a comparar “estas indianas naciones” con otras antiguas que se destacaron por la buena formación y entrenamiento que dieron a sus jóvenes: lacedemonios, espartanos, cretenses y persas y reconoció que los aztecas “a muchas de las [naciones] del mundo, como en otras cosas en que las hemos comparado, hicieron mucha ventaja”; al final, repite que no “fueron postreras [...] pero se igualaron [a esas naciones] y a algunas sobrepusieron en cosas sustanciales, aunque fueron tenidas por bien políticas” (IV, 297-300).

[238] Torquemada y fray Bartolomé afirmaron que entraban a esas escuelas “desde la edad de seis años hasta la de nueve” (Torquemada, 113; Las Casas, IV, 286-289).

[239] Al principio, al mancebo “dábanle cargo de barrer, limpiar la casa, poner lumbre y hacer los servicios de penitencia a que se obligaba”. Más adelante, los mayores lo llevaban al monte a acarrear leña; una vez bien entrenado en esa tarea, le entregaban las rodelas para que las llevara a cuestras; ya más crecido, lo elegían para regir y castigar a los otros mancebos. Aunque iban a comer a su casa, los castigaban cuando no llegaban a la escuela a dormir. Ahí llevaban una vida áspera (Sahagún, I, 1829, 269).

[240] Contrasta mucho con la versión de Durán lo que Sahagún dice de la Casa del Canto o Cuicacalli, adonde, al final de cada día y como premio especial por sus estudios y trabajos, los varones iban; esa casa era residencia de las auianime; ahí bailaban hasta pasada la medianoche (Durán, Historia, I, 275). Tezozomoc llama a ese sitio “cuicoyan o cuicayan, lugar de los cantares. alegría grande de las mujeres. Lugar de reunión para alumnos del telpochcalli y soldados de rango cuachic (“Glosario”, 505).

Una nota en relación con las mujeres que después de la matanza de la Noche Triste, ya muertas, fueron sacadas de los canales y echadas a tierra desnudas y

“embarradas de amarillo”, Baudot explica lo siguiente: “la moda femenina en México, y muy particularmente la moda entre las auianime (plural de auiani, “aquella que hace gozar, que proporciona alegría”) era pintarse de amarillo (Códice Florentino, 126-127). La auiani servía de compañera a los guerreros solteros y tenía como diosa protectora a Xochiquétzal. Baudot aclara que traducir ese término por “mujer pública”, como lo interpretó Durán, y también Sahagún, implicaría una connotación peyorativa que no tiene (Baudot, Códice Aubin en Relatos aztecas, 209). En realidad eran cortesanas que velaban por la recreación de los jóvenes guerreros y se pintaban la tez de color amarillo claro como artificio de belleza. Para ello las mujeres utilizaban una tierra amarilla, el tecozáuitl, o hasta un ungüento amarillo, el axin. El uso de esos maquillajes parecía estar reservado a las mujeres ligeras, y [...] las mujeres de la nobleza lo desaprobaban. Los informadores indios de Sahagún incluso parece asociar esas recetas de belleza al ejercicio de la prostitución. Hablando de la auiani, de la cortesana, su texto precisa: ‘se maquilla con un ungüento amarillo llamado axin, que le da una tez resplandeciente, y a veces se pinta también el rostro, porque es una mujer ligera y perdida’” (Baudot, Códice florentino, 126-127). En los Anales históricos de Tlatelolco se les llama a esas mujeres “alegradoras” y se hace mención de que a la llegada de los cristianos, “murieron las alegradoras que iban a ser las jovencitas de Motecuhzoma” (Baudot, 209). También el Códice florentino explica que en las últimas embestidas bélicas, “los españoles se llevaban, escogían a las mujeres bonitas, a aquéllas cuyo cuerpo era amarillo. Y algunas mujeres [...] se cubrían con lodo el rostro y se ponían [...] harapos mugrientos” (Baudot, Códice florentino, 179).

[\[241\] Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, hijos de Ometéotl, representaron un papel especial en la mitología azteca de la creación. Algunas veces fueron aliados y otras adversarios. El primero fue identificado con la fertilidad y por extensión, con la vida. Además, lo representaban como benevolente héroe cultural y se le identificaba con balance, armonía y vida. En cambio Tezcatlipoca representaba conflicto y cambio. El “espejo humeante” alude al cristal negro de obsidiana y a la vez evoca su naturaleza misteriosa que cambiaba constantemente \(Taube, 31-32\). Este dios se enamoró de Xochiquetzal, diosa de las flores y del amor, la cual vivía rodeada de duendes, músicos y doncellas bailarinas; quizás por eso a Tezcatlipuca se le asociaba con las deidades más alegres; cantos y flores representaban la palabra del dios, la que se evidenciaba solo por revelación \(Nicholson, 107-108\).](#)

[\[242\] Esta cita, palabra por palabra, se lee en los dos textos sin aclarar quién](#)

copió a quién, si fue Torquemada a Motolinía, o viceversa. A primera vista se podría afirmar que el texto original es el de Torquemada, pues este da detalles muy específicos en los datos que siguen a continuación; se sabe que ambos estudiaron varias lenguas indígenas y compilaron manuscritos y códices. Hay que considerar aquí que Los veintidós libros rituales y monarquía indiana, se publicaron en 1615, mientras Historia de los indios de la Nueva España apareció en 1565, cerca de medio siglo antes. Empero, hay que tomar en cuenta las conclusiones que sacó Edmundo O’Gorman en relación con la obra de Motolinía: “Historia [...] no fue escrita por Motolinía”, sino que fue compuesta en España por una persona “que, en todo caso, se revela ajena a los acontecimientos narrados y desconocedora del idioma náhuatl”; sin embargo, dicho texto “se deriva en su totalidad de la obra histórica de Motolinía, hoy desaparecida”, la cual se conoce como Memoriales. Por eso O’Gorman manifiesta que ese texto no debe desecharse para comprender el pasado indígena, ya que es una fuente primaria y muy valiosa (O’Gorman, xix). Lo anterior nos lleva a deducir la probabilidad de que Torquemada se basara en Los memoriales de Motolinía, al consignar los minuciosos datos contenidos en su libro.

[243] Nos preguntamos si esta ceremonia de cierta manera representa un rito relacionado con los orígenes de la humanidad, ya que evoca el mito de la creación de los nuevos pobladores de la Tierra; recordemos que en ese mito Quetzalcoatl (y no Huitzilopochtli) bajó a los infiernos en busca de los huesos de pasadas generaciones, como lo relatamos arriba. El mito continúa contando que una vez Quetzalcoatl se apoderó de los huesos, los llevó al “milagroso lugar de los orígenes”; ahí, la diosa Cihuacoatl molió los huesos hasta hacer con ellos una masa en la cual los otros dioses derramaron gotas de su sangre, de donde “nació la actual raza humana” (Taube, Aztec and Maya Myths, 37-39).

[244] Eliade explica que la experiencia del “vuelo” “constituye una profunda dimensión de espiritualidad, lo cual se observa en la siguiente historia del simbolismo de la ascensión. “Recordemos la importancia asumida por los símbolos del alma como un ave, de ‘las alas del alma’, etc., y las imágenes que apuntan a la vida espiritual como una ‘elevación’, la experiencia mística como una ascensión, etc. [...]. Es probable que el tema ‘ave-alma-vuelo extático’ existía ya en el paleolítico. [...] El ‘vuelo’ significa inteligencia, comprensión de lo secreto y las verdades metafísicas” (Eliade, Myths, Dreams, 105).

[245] En la filosofía antigua y medieval, la quintaesencia equivalía a la última

substancia de la que se creía que los cuerpos celestiales estaban compuestos, diferenciados de los cuatro elementos (aire, fuego, agua y tierra) (Webster's New World Dictionary of American English, 3rd Ed. Victoria Newfelt, Ed. Cleveland y Nueva York: Simon & Schuster, Inc., 1984, 1104).

[246] Según Zorita, los pipiltzin constituyen el cuarto grupo de señores, “no porque tengan señorío ni mando, sino por linaje”. El vocablo Pipiltzin, significa “principales o caballeros” hijos de los señores supremos a quienes llaman tlacopipiltzin; y los nietos y bisnietos eran los pipiltzintl (Zorita, Señores, 36).

[247] Fray Diego de Landa, cronista de los mayas, afirma que las mujeres tenían obligación de pagar el tributo” (1956, 57).

[248] Basándose en diversas fuentes, Susan Kellogg menciona que para cumplir con las múltiples tareas a su cargo, además de la de tener hijos, las tenochcas compraban comidas preparadas o semi-preparadas con carnes y diversidad de condimentos, las cuales se vendían en los mercados y se designaban como tianquiztlaqualli (Susan Kellogg, 97).

[249] En este pasaje del padre Landa, “vividoras” no se les aplica a las mayas en términos negativos de “personas sin escrúpulos”, sino más bien en la acepción de “persona que sabe manejarse en la vida y aprovecharse de las circunstancias” (Moliner, 1543).

[250] Durán lo escribe “cuechtli”, el cual “era un paño labrado que se usó como moneda” (“Vocabularios”, 585).

[251] Estas labores las detallamos en la sección 4.10. Literatura, arte, artesanías, festejos, pasatiempos y otros. Además de los oficios domésticos, debían labrar y sembrar el campo junto con su marido para poder pagar el exorbitante tributo demandado por los pipiltzin (Durán, History, 1994, 178; Garza Tarazona, 32). Entre los chontales de la costa oriental y gobernación de Nicaragua (Fernández de Oviedo, I, 299) toda la familia se ocupaba del cuidado y cosecha del cacao, y en las regiones lacustres, “las mujeres auxiliaban a los hombres remando mientras ellos pescaban, según Garza Tarazona (32-33).

[252] Garza Tarazona dice que en el México de hoy las comerciantes oaxaqueñas son una reminiscencia de ese pasado prehispánico (30).

[253] Relación de la entrada de Nuño de Guzmán, que dio García del Pilar, su

intérprete, en Joaquín García Icazbal-ceta, Colección de documentos para la historia de México, II. México: Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1866.

[254] Relación de la conquista de los teules chichimecas, que dio Juan de Sámano en Joaquín García Icazbalceta. Colección de documentos para la historia de México, II. México: Antigua Librería, Portal de Agustinos, 1866.

[255] Aquí vale recordar lo que consignamos antes, que las mujeres no llegaban a ocupar puestos en la alta jerarquía militar, ni alcanzar el alto nivel que se les designó a los magistrados con el nombre de Cihuacóatl, que significa mujer serpiente (Kellogg, 99-100).

[256] En el “Vocabulario” de Durán, se aclara que el término tiene grafías variadas de ciuacoatl, cihuacoatl y cihuacohuatl; “es el funcionario segundo en categoría; sigue al tlacatecuhtli y es el representante del ‘principio femenino’. De ahí su nombre que puede traducirse ‘mujer serpiente’ o mejor ‘comparte femenino’. Es el que sustituye al rey, como la mujer al marido en casa” (Durán, 584; Tezozomoc, “Glosario”, 497). En el “Glosario” de Crónica mexicana de Tezozomoc aparece el término Cihuacoatl con el significado de “Serpiente hembra”, “Mujer serpiente” o “Gemelo femenino”; “Título de Tenochtitlan que seguía en jerarquía al máximo gobernante” (497).

[257] López Austin declara que esta obra “se caracteriza por ser la visión de un hombre de ciencia europeo que, ante la riqueza natural de un mundo no antes conocido, cataloga e investiga con categorías inflexiblemente occidentales” (41). El autor notifica que en el siglo xvi hubo otros textos de medicina náhuatl, como el de Fray Bernardino de Sahagún incluido en el Códice Florentino, cuya parte escrita en castellano se conoce como Historia general de las cosas de Nueva España. Asimismo está el del médico indígena Martín de la Cruz, titulado Libellus de medicinalibus indorum herbis, el cual “es uno de los documentos más útiles para el estudio del pensamiento médico prehispánico (López Austin, 38-41). Hay que recordar que los médicos de Tlaxcala curaron a Hernán Cortés de una grave herida en la cabeza que recibió en la batalla de Otumba (López Austin, 184, n. 8).

[258] Hernando Ruiz de Alarcón, cura párroco de Atenango reunió en 1620 los Conjuros médicos de los nahuas; lo hizo a petición del arzobispo de México, Francisco Manso de Zúñiga, con el fin de instruir a los religiosos de las “prácticas diabólicas” que realizaban los nativos. El autor tradujo del náhuatl al

castellano los que le transmitieron algunos indígenas que los habían memorizado. Entre esos conjuros los hay “Para destruir la ira de la persona enemiga”, “Para provocar amor”, “Para las enfermedades provenientes de los deseos ilícitos y de las transgresiones sexuales ajenas”, “Para descubrir el causante del mal”, “Para el parto” , y muchos más (Ruiz de Alarcón en López Austin, 42, 141-175).

[259] Quilaztli significa “la que llega a hierba comestible” y es uno de los nombres de la diosa madre Cihuacóatl (“Glosario” en Sahagún, III, 2000, 1309). En esa leyenda, la bruja revela que ella tiene otros cuatro nombres.

[260] Como sustento del liderazgo de las mujeres desde los comienzos de la mitología, Garza Tarazona trae a colación la historia del nacimiento de Huitzilopochtli: su hermana, Coyolxauhqui encabezó a los Centzonhuitznahua (cuatrocientos surianos) para matar a su madre Coatlicue porque estaba preñada sin saber quién era el padre; esto ocurrió, pues mientras hacía penitencia barriendo, la madre encontró una pelotita de plumas y al guardársela en el seno, quedó embarazada (41).

[261] Recordar que Anacaona con su hermano Behechío, rey de Xaraguá, en La Española, era una reconocida y temida cacica, no solo en su comunidad, sino también en los pueblos circunvecinos (Fernández de Oviedo, I, 371-372). Esta cacica dominaba el arte de componer areitos o ritmos bailables, para los que ella misma creaba la respectiva coreografía; se sabe que para celebrar la visita de fray Nicolás de Ovando, gobernador de la isla o “guamiquina” (el señor grande de los cristianos), Anacaona presentó un inolvidable areito “de más de trescientas doncellas, todas criadas suyas, mujeres por casar; porque no quiso que hombre ni mujer casada o que hobiese conocido varón, entrasen en la danza o areito” (Oviedo, Historia I, 114).

En cuanto al final de Anacaona, arriba mencionamos cómo todos los caciques de la región murieron dentro de un bohío quemados por los españoles, y se perpetró una cruel y criminal matanza de los nativos, sin distinción de mujeres, hombres, ancianos y niños; a ella, “por habelle honra, la ahorcaron” (Las Casas, Historia II, 27-30; Oviedo, I, 83). A la hermosa hija de Anacaona, Higueimota, don Hernando de Estepa la tomó como manceba suya y la hizo bautizar; Francisco Roldán “hobo mucho enojo” pues él ya la tenía por amiga, por lo que se armó entre ellos un sonado escándalo (Las Casas, Historia I, 448-450).

[262] Ana de Sosa fue la cacica de Tututepec, en la costa pacífica de Oaxaca, la

cual fue considerada, tanto por los españoles como por los nativos, como una de las regiones más ricas y productivas de Mesoamérica; además, fue escenario de una de las más feroces batallas entre los mixtecas y las tropas de Pedro de Alvarado en 1522. (Spores, 188). “En 1601 Isabel de Alvarado, una nieta de Ana Sosa, fue confirmada cacica de Tututepec y Juquila por el virrey y la audiencia de Nueva España” (Spores, 189).

[263] Arriba explicamos que doña María de Saavedra no tuvo hijos, por lo que a mediados de 1590 acabó el linaje de Tlaxiaco. Fue así que el gobierno de sus propiedades pasó a la comunidad. En 1717, doña Manuela Pimentel y Guzmán recibió de su padre, don Francisco Pimentel Guzmán, el cacicazgo de Achiutla, Tlaxiaco y otros señorios (Spores, 192-193). Por la afición indígena de adoptar apellidos de prominentes españoles (Spores, 118), nos atrevemos a pensar que probablemente esta cacica esté relacionada con Nuño de Guzmán, destacado presidente de la Segunda Audiencia.

[264] A finales del siglo xviii, una descendiente de Juana y Jerónimo Rojas fue la rica y “muy ladina” doña Pascuala Feliciano de Rojas, cacica de Santo Tomás de Ocotepec, Santa Cruz Nundaco y otras comunidades en la Baja y Alta Mixteca. Para defender sus posesiones tuvo que confrontar múltiples retos de su propia comunidad y de la vecina cacica de Cuquila. Pese a las invasiones a su propiedad y juicios legales, ella continuó en posesión de vastos terrenos; estos eran alquilados a españoles, indígenas y a otras comunidades con fines agrícolas, de modo que, según Spores, “sus herederos continuaron en posesión de sus tierras hasta muy avanzado el período post-revolucionario” (193-194).

[265] Al tratar del servicio de mesa, el autor y quizás el copista del texto aclara que ellos no comían sentados a la mesa (Relation, 214).

[266] Eliade dice que en algunas regiones se presta especial importancia a ciertas labores femeninas que son enseñadas a las neófitas durante el período de encierro propio del rito de iniciación en los comienzos de la pubertad. Hilar o tejer se destacan porque forman parte de numerosas cosmogonías: la Luna hila el Tiempo y es la que “teje” las vidas pues las diosas del destino son tejedoras. Durante esa etapa iniciadora, además del arte de hilar, las ancianas enseñan los cantos y danzas rituales femeninas. Hay una relación secreta entre las iniciaciones femeninas, el hilado y la sexualidad (Eliade, Myths, Dreams, 211-212). Cuando Silverblatt trata la compleja interacción entre la jerarquía política y el género tal como los incas primero, y después los españoles, consolidaron su

mandato, comenta que “Luna, Sol y brujas son ideologías de género, las cuales han sido conformadas y conforman a la mujer y al hombre andinos, cuyo universo social fue escindido por la clase social ” (Silverblatt, “Introduction”, xix), Según Garcilaso, los incas se consideraban descendientes directos, los hombres del Sol y las mujeres de la Luna (Garcilaso, II, 46-48).

[267] Más adelante se verá la diosa Xilonen en sus dos momentos.

[268] Clavijero menciona a Huixtocihuatl, como el “dios de la sal” (156), pero más adelante la reconoce como hembra (187).

[269] La monarquía tolteca duró cuatro siglos y acabó en 1052 D.C. (Clavijero, Historia antigua, 51). La caída de los toltecas fue pronosticada por Quezalcoatl o Hueman; este predijo que habría varias señales y una de ellas ocurrió durante el reinado de Topiltzin junto con Cuauhtli y Maxtlatzin. La señal consistió en que Topiltzin “cometió pecados muy graves, y con su mal ejemplo toda la ciudad de Tula [...] y tierras de Tultecas” también los cometieron: “las señoras iban a los templos y [...] a los] santuarios [...] a romerías, y se revolvían con los sacerdotes, y hacían otros pecados graves y abominables”, ya que estos sacerdotes debían guardar castidad. Una señora tuvo un hijo con uno de ellos y a partir de entonces ella permaneció como matrona en el templo hasta que fue destruido (Alva Ixtlilxóchtli, Obras, I, 47).

[270] Es interesante observar que así como en el primer tomo de esta edición Sahagún atribuye el descubrimiento del pulque a Xóchitl, en el tercero, se lo atribuye a Maiael; además, explica que el que “halló primero las raíces que echan en la miel se llamaba Pantecatl”. Una nota del editor Bustamante dice que Veytia atribuye el descubrimiento a Xóchitl, “hija de Papantzin” (Sahagún, Historia III, 1829, 142).

[271] Clavijero dice de ella que “armada de lanza y rodela, corría por entre los enemigos hiriendo y matando con una intrepidez muy ajena a su sexo” (368). Es de observar cómo Prescott también hace énfasis en que el heroísmo de esa mujer la llevó a olvidar “que era muger” (381). El nombramiento de capitán del viudo Sánchez Farfán era para que impidiese que los mexicanos se acercasen a don Hernando, hijo de Nezahualpilli, cuando se le subió al trono de Tezcoco (Díaz del Castillo, 266).

[272] El nombramiento de capitán del viudo Sánchez Farfán era para que

impidiese que los mexicanos se acercasen a don Hernando Ixtlilxóchitl, hijo de Nezahualpilli, cuando se le subió al trono de Tezcoco (Díaz del Castillo, 266).

[273] Observar que el pueblo de Tetela también se le concedió a doña María de Estrada, según dice Prescott (381, nota 11 de Joaquín Ramírez Cabañas). Por eso estuvimos tentados a pensar que la innominada heroína mencionada por Durán era doña María de Estrada; sin embargo, hay varios datos que no apoyan esto, pues la primera luchó durante la “Noche Triste” y estuvo casada con Pedro Sánchez Farfán, mientras que la innominada luchó en Tetela y su marido fue Martín Partidor. Así, habría que desechar el dato del texto de Prescott. Arriba aclaramos que equivocadamente López de Mariscal afirma que la valiente guerrera que contribuyó a ganar la batalla en Tetela y de la que habla Durán, era una indígena al servicio de los españoles; hay que aclarar, con Durán, que se trataba de una española (Durán, The History, 71; López de Mariscal, 84).

[274] Este tipo de estructura de parentesco se caracteriza por la subdivisión en clanes y linajes (Lévi-Strauss, Antropología, 72-73).

[275] Durán escribe este término así: nen on temi y lo traduce como “días demasiados” y “sin necesidad”, o sea, “días sin necesidad ni provecho” (Historia, I, 293). En nuestro calendario, esos cinco días abarcaban “los cuatro últimos de enero y el primero de febrero” (Sahagún, I, 1829, 76).

[276] En Clavijero se lee: “si era hombre le llamaban Nemoquichtli, si mujer, Nemocihuatl; hombre o mujer inútil” (Clavijero, 192).

[277] Tezozomoc llama a estas deidades “Malteteo (dioses de las guerras), “Dioses de los cautivos” (“Glosario”, 519).

[278] En el Códice Florentino se capta este fenómeno “como una llama, como una hoja de fuego, como una aurora. Parecía llover a gotitas, como si perforara el cielo; en su base se agrandaba, en la cima se afilaba. Hasta el medio del cielo, hasta el corazón del cielo llegaba, hasta lo más profundo del corazón del cielo alcanzaba. De esta manera se veía, allá, en el oriente” (Baudot, 59-60). Cervantes de Salazar explica ampliamente los pronósticos que desde muy lejanos tiempos anunciaban la llegada de “hombres barbudos y muy valientes, los cuales, por fuerza de armas, aunque no sean tantos como vosotros, os vencerán y sujetarán, puniéndooos debaxo del imperio y señorío de otro mejor y más provechoso señor que yo”, les decía a sus súbditos un caudillo “de la

antigua México” (Cervantes de Salazar, I, 146). Más adelante, dice el cronista que un sacerdote del dios Ocilophelitli, poco antes de morir anunció que vendrían de occidente “por la mar, en unos acales [canoas] muy grandes, y, después que estén en tierra, pelearán en unos grandes animales, muy mayores que los venados, y serán sus armas más fuertes que las nuestras” (Cervantes de Salazar, I, 47). Es interesante observar que Cervantes de Salazar introduce en esta crónica un sinónimo náhuatl españolizado, de “canao”, “acal” (acalit>atl, agua+ Cali, casa).

[279] En la Relación de Michoacán quedaron consignados también ciertos pronósticos que ocurrieron en esa región antes de la llegada de los españoles. Uno de ellos fue que los templos se partían de arriba a abajo en dos; los intentos por reconstruirlos fueron en vano. Asimismo, se vieron dos cometas y la gente comenzó a tener sueños que anunciaban la inminente llegada de unos extranjeros con animales ajenos a su fauna doméstica, como eran los caballos (257-258).

[280] Clavijero da al respecto los siguientes detalles de la visión de Papantzin: cuando ella cayó en el letargo que aparentemente la privaba de la vida, se vio repentinamente en una llanura y ante un caudaloso río que ella quiso atravesar, pero entonces se le apareció “un hermoso joven de buena estatura, vestido de un hábito largo, blanco como la nieve y resplandeciente como el sol con esta señal en la frente (y poniendo el dedo pulgar sobre el índice, formó la señal de la cruz) y con alas formadas de vistosas plumas”. El joven la tomó de la mano y le dijo que aún no había llegado el tiempo de atravesar ese río [¿la muerte?], y agregó que Dios la quería mucho, aunque ella no lo conocía. Vio entonces en el río muchos cráneos y huesos y escuchó grandes “gemidos tan lastimeros que movían a compasión”. En seguida ella vio el río y lo que arriba contó a Moctezuma (Clavijero, 139). Esos cráneos, huesos y gemidos provenientes del río, ¿acaso anticipaban las masacres durante el asedio y rendición de México?

[281] En una nota al texto de Prescott, José Fernando Ramírez expone lo siguiente: de sus muchas mujeres, Moctezuma tuvo una abundante descendencia; empero, la mayor parte de ellos, durante la Colonia cayeron en el olvido. Solo dos de sus descendientes, un hijo y una hija que abrazaron el cristianismo, fueron los fundadores de nobles casas de España. El hijo, de nombre cristiano Pedro, fue engendrado en una de sus concubinas. Se sabe que Moctezuma tuvo dos esposas legítimas; de la primera de ellas, llamada Tezalco, tuvo una hija que pereció durante la huida de México, y otra hija, llamada Tecuichpo, de la cual hemos hablado ampliamente; esta, –ya sabemos– como cristiana se llamó Isabel

y muy joven se casó con su primo Cuahutémoc. Doña Isabel sobrevivió a su marido mucho tiempo, durante el cual celebró tres matrimonios con nobles españoles. “De dos de éstos, D. Pedro Gallego y D. Juan Cano descienden las ilustres familias de Andrade y Cano Moctezuma” (376). La princesa Acatlan, la segunda esposa –sigue explicando Ramírez– le dio a Moctezuma dos hijas que se llamaron María y Leonor. La primera murió sin sucesión. Leonor se casó con un noble español, don Cristóbal de Valderrama; de esta pareja procede la familia Sotelos de Moctezuma (Prescott, n. 36, 376). El comentarista sigue explicando que entre los manuscritos de Juan Bautista Muñoz existe un memorial sin fecha, en el que unos descendientes de Moctezuma reclaman propiedades como herencia de parte de sus respectivas madres (n. 36, 376). En su Essai Politique Humboldt informa que un vástago de esa progenie azteca, don José Sarmiento Valladares, conde de Moctezuma, gobernó como virrey de Nueva España desde 1697 a 1701 (citado por Ramírez, en Prescott, n. 37, 376).

[282] Cuando se convirtió al cristianismo, el príncipe Ixtlilxóchitl explicó a Yacotzin, su madre “que iba por ella para bautizarla”; ante su rechazo, el príncipe acolhúa le dijo que si “no fuera su madre, la respuesta fuera quitarle la cabeza de los hombros [... pues] que importaba la vida del alma”. Ella decidió pensarlo, de modo que al día siguiente aceptó; su padrino de bautizo fue Hernán Cortés. “La llamaron doña María por ser la primera cristiana. Y lo propio hicieron a las infantas sus hijas que eran cuatro y muchas otras señoras” (Códice Ramírez en Baudot, 224-225).

[283] En otro pasaje de su libro, más adelante, Sahagún agrega que “iban asidas de las manos una mujer entre dos hombres, y un hombre entre dos mugeres” (I, 1829, 140).

[284] Miller y Taube comentan que ese festejo consistía en un intercambio de ropas y flores (179).

[285] “Xócotl” significa “fruto”. En esos festejos se refiere al tronco de árbol muy derecho, por donde trepaban para alcanzar el premio atado en la punta (Sahagún, III, 2000, 1346). Podemos decir que equivale a la cucaña. En algunos países de influencia nahua, este vocablo castellanizado dio “jocote”.

[286] Cempoalxóchitl o Cempoalxúchitl significa “veinte flores”. Es una flor amarilla llamada también flor de muerto. El nombre científico es tagetes erecta (Sahagún, III, 2000, 1255).

[287] El editor y comentarista de la Relación aclara que el cacao solo lo utilizaban los tarascas en las fiestas religiosas. La clase dirigente estimaba en mucho la miel, tanto que había un funcionario encargado de controlar el tributo de la miel y su almacenamiento (Relación, 30, n. 6).

[288] Germán Vázquez Chamorro, el editor del texto que consultamos, comenta que en náhuatl se designa genéricamente el cabello por “tzontli”, pero existen diversas voces para designar los diferentes peinados; papatli, por ejemplo, se traduce como cabellos enmarañados y largos de los sacerdotes nahuas. Los conquistadores fueron los que les impusieron el nombre de papas, ya que al preguntarles por qué llevaban los cabellos enmarañados, muy largos, sucios y llenos de sangre, los ministros respondieron “papa”. Era por las “crines [que] los llamaban papas y no por sacerdotes supremos, que al sacerdote o sacerdotes mayores los llamaban Texpanachcauhtzin Teopixque que quiere decir ‘los mayores del templo’ o los ‘guardas de los dioses’ o ‘guardas de los templos’”. Este vocablo fue frecuente en las crónicas de la Conquista, pero posteriormente no fue aceptable para los católicos, por lo que se eliminó (Muñoz Camargo, 2002, 161, n. 225; 1892, 144-145, n. 2).

[289] Se sabe que para su pasatiempo el Cazonci en Michoacán tenía personas que le recitaban poesía y le contaban cuentos, pero el autor anónimo de la Relación no especifica si entre ellos figuraban mujeres (216).

[290] Fernández de Oviedo da detalles de cómo se practicaba el juego de la pelota y dice que “algo parece este juego, en la opinión o contraste al de la chueca; salvo que en lugar de la chueca es la pelota, y en lugar del cayado, es el hombro o cadera del jugador con que la hiere o rechaza. Y aún hay otra diferencia [...] y es que, siendo el juego en el campo y no en la calle, señalada está la anchura del juego; y el que la pelota echa fuera de aquella latitud, pierde él e los de su partida, e tórnase a servir la pelota, [...] desde donde se había servido antes que la echasen fuera del juego” (Oviedo, I, 145).

[291] El manuscrito de Cantares mexicanos, explica León Portilla, es una compilación de diferentes composiciones, hechas por uno o varios indígenas que trabajaron para un religioso durante la última parte del siglo xvii. A veces la misma canción o parte de ella aparece en más de una interpretación escrita –a veces con algunas variantes– lo cual es prueba de que son textos básicamente fiables que pasan por esa clase de revisión crítica (Fifteen Poets, 13).

[292] En edición posterior de su libro en inglés con el título de Fifteen Poets of the Aztec World, León-Portilla explica que Fray Andrés de Olmos, Fray Bernardino de Sahagún, Chimalpahin, Alvarado Tezozomoc y otros insisten haber obtenido estas transcripciones de la tradición oral, la cual estaba íntimamente ligada a los pictoglifos de los libros; entre esas pinturas o libros con pictoglifos estaban los llamados cuicamatl (“papeles de cantos”). El autor agrega en seguida que en su Crónica mexicana Alvarado Tezozomoc dice que los textos que él transcribe, incluyendo algunas canciones, pudieron ser recordados gracias a los ancianos, hombres y mujeres, que los contaron, los repitieron y los pintaron. Explica que las canciones fueron aprendidas en el Calmecac; un cantor o cantora lo expresó así: “Yo canto las pinturas de los libros, / y los siento muy conocidos, / yo soy un precioso pájaro / pues hago hablar a los libros, / allá, en la casa de los libros pintados” (Fifteen Poets, 4-5).

[293] Ahuizotl reinó en México de 1482 a 1502, según Clavijero (450). Bajo su mandato el Imperio Azteca alcanzó la máxima extensión, al llegar hasta Nicaragua. Fue en sus tiempos cuando se dedicó el gran templo de Huitzilopochtli con grandes festejos en los que se sacrificaron setenta mil prisioneros; empero, el Codex Tel Remensis, escrito cincuenta años después de la Conquista, reduce el número a veinte mil (Prescott, 16-42). Mientras Prescott acusó a Ahuizotl de “intrépido y sanguinario” (16), hubo quien lo consideró “un hombre de templada y benigna condición” (Prescott, 42, n. 29).

[294] Entre las leyes que Clavijero recogió de los tiempos de Nezahualpilli en su Historia antigua está la que prohibía en el reino, so pena de muerte, desmandarse en el palacio en palabras soeces. Dicha ley la violó su primogénito, mancebo de “singulares prendas”, e hijo predilecto, pues fue concebido en Cocotzin, la amada concubina del rey. Clavijero no menciona a la Señora de Tula y solo se refiere a ella como la concubina que le confirmó al monarca la falta de Huexotzincatzin; entonces el rey preguntó si hubo testigos de la situación; el hecho fue confirmado, lo cual hizo que Nezahualpilli diera orden “de que prendiesen al príncipe, y en el mismo día pronunció contra él sentencia de muerte” (Clavijero, 143). La corte entera se consternó por lo extremo de la sentencia, la madre del mancebo suplicó que le perdonara la vida, pero no valieron los ruegos de nadie ni del mismo Moctezuma II, tío del condenado. Su respuesta fue la siguiente: “mi hijo ha quebrantado la ley; si le perdono se dirá que las leyes no se han hecho para los domésticos, sino solo para los extraños. Entiendan todos mis vasallos que a ninguno se perdonaría la trasgresión, puesto que no la perdono al hijo que más amo”. Después de que por cuarenta días

desahogó su dolor, el rey mandó tapiar las puertas de la vivienda de su hijo (Clavijero, 143).

[295] Ver en Trece poetas la nota 85 de León-Portilla, en la que explica en detalle por qué él considera que ese poema fue concebido por la joven princesa Macuilxochitzin (160). El autor informa que ese poema se halla incluido en la Colección de la Biblioteca Nacional de México, en fol. 53v (160).

El poema trata de la guerra de los mexica contra los tlatelolcas, cuando estos perdieron su poderío y el monarca pasó a ser un simple gobernador. Respecto a la herida que recibió Axayácatl, Clavijero afirma que luego que sanó el rey de la herida, [...] quedo cojo lo restante de su vida (119).

[296] Tlacotépec significa “en la mitad del monte”. Topon, localidad del señorío de Colocan.

[297] Motolinía plantea la dificultad que tuvieron los religiosos para eliminar la poligamia así: a los nativos “se les hacía muy dura cosa dejar la costumbre carnal. [Además,] tenían con ellas [las mujeres] mucha granjería y quien tejía y hacía mucha ropa y eran muy servidos, porque las mujeres principales llevaban consigo otras criadas” (131).

[298] Entre las Voces Nahuas de “Vocabularios” en la Historia de fray Diego Durán, Ángel M^a Garibay presenta la siguiente interpretación: “ciuacoatl, cihuacuatl, cihuacohuatl. Grafías variadas. [...] Es el funcionario segundo en categoría; sigue al tlacatecuhtli, y es el representante del ‘principio femenino’. De ahí su nombre, que puede traducirse ‘Mujer serpiente’ o mejor ‘Comparte femenino. Es el que sustituye al rey, como la mujer al marido en casa” (Durán, II, 584).

[299] Respecto a la autoridad del marido, la ley XII, título XXIII, parte I de Las Siete Partidas dice que “el marido es como señor e cabeza de la mujer” (citado por Leret de Matheus, 55). Es obvio que esto es una interpretación de la Epístola a los Efesios de San Pablo que dice: “las casadas estén sujetas a su marido como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia [...] y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo” (Efesios, 22-24).

[300] El manuscrito original en español y náhuatl (MS374, vol. 3) del material que los editores y traductores trasladaron al inglés bajo el título de Codex

Chimalpahin se conserva en la Biblioteca Newberry de Chicago
("Acknowledgments" en Codex, Schroeder, vii).

Las mujeres aztecas en los códices indígenas y las crónicas de la Colonia

© Rima de Vallbona

© Editorial Costa Rica

Correo electrónico: produccion@editorialcostarica.com

www.editorialcostarica.com

Edición aprobada en la sesión N.º 2778 del Consejo Directivo de la Editorial Costa Rica. Derechos reservados conforme a la ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos. D.R. Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Dirección editorial y producción: Marianela Camacho Alfaro

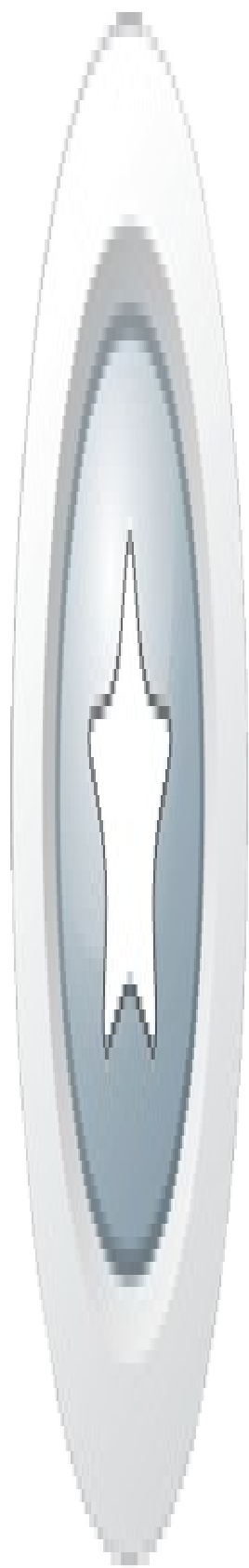
Diseño libro electrónico: Felipe Fernández

Imagen de portada: “Mujer azteca soplando maíz antes de ponerlo en la olla”.
Códice Florentino (ca. 1575-1577)

CR861.44

R845m

ISBN 978-9930-580-43-1

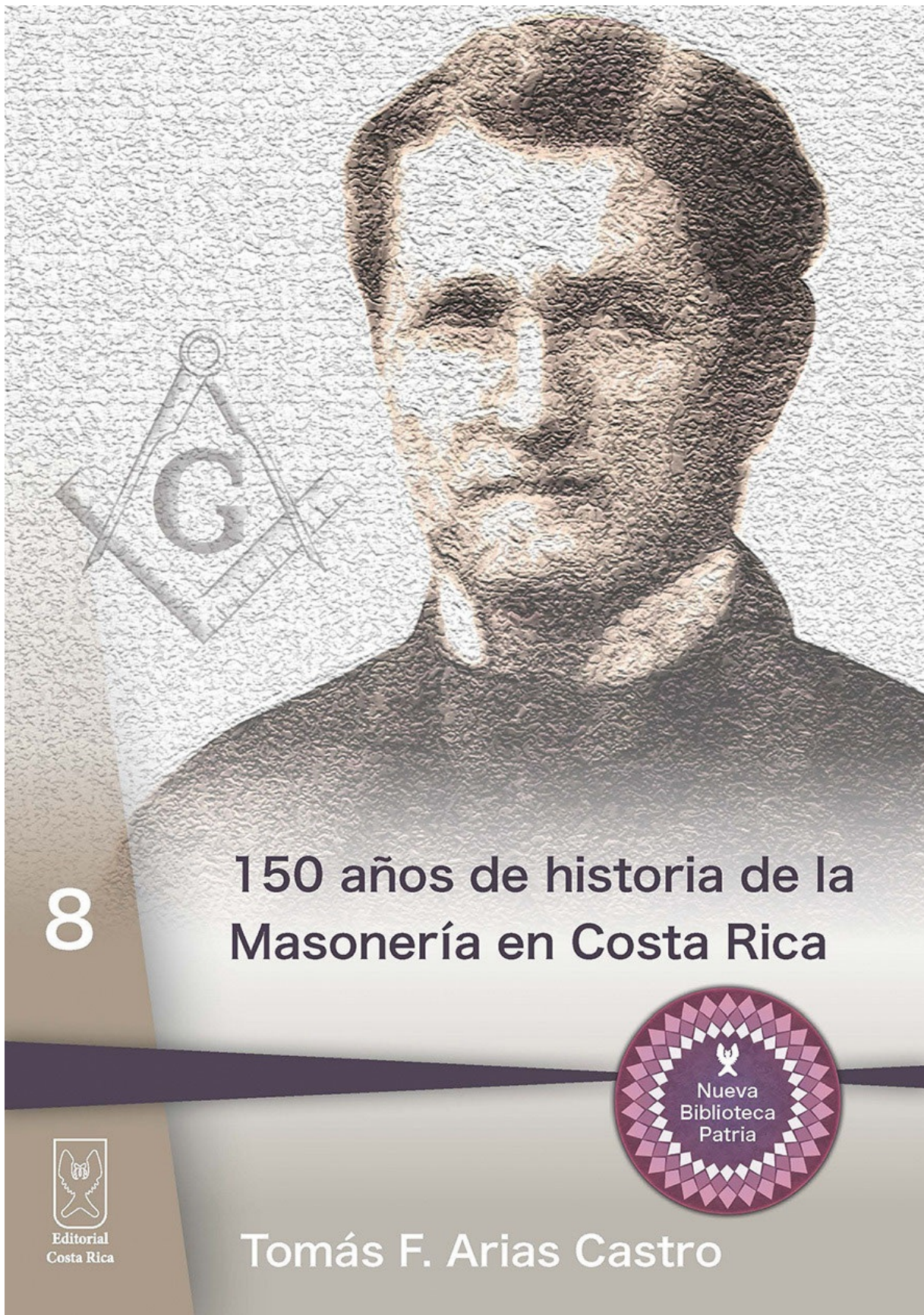


[Valore esta obra](#)



[Comente esta obra](#)

Libros recomendados



8

150 años de historia de la Masonería en Costa Rica



Tomás F. Arias Castro

[150 años de historia de la Masonería en Costa Rica](#)

Tomás Federico Arias Castro

Arte costarricense
del siglo XX:
Historia crítica

Carlos Francisco Echeverría



Editorial
Costa Rica

[Arte costarricense del siglo XX: Historia crítica](#)

Carlos Francisco Echeverría

Breve historia de la literatura costarricense

Álvaro Quesada Soto



ENSAYO



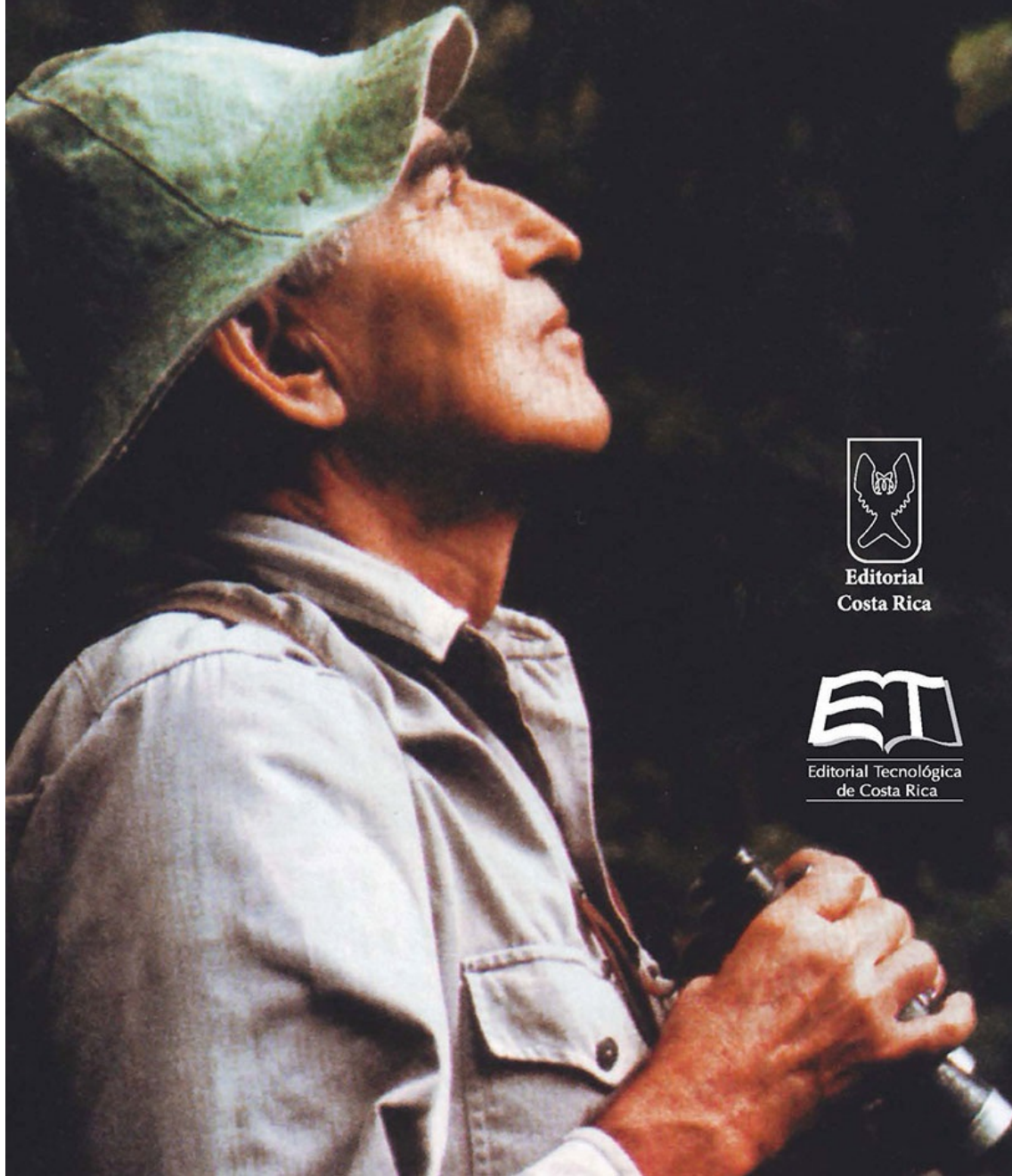
Editorial
Costa Rica

[Breve historia de la literatura costarricense](#)

Álvaro Quesada Soto

El ascenso de la vida

Alexander F. Skutch



Editorial
Costa Rica



Editorial Tecnológica
de Costa Rica

[El ascenso de la vida](#)

Alexander F. Skutch