

# Cosmovisión, espacio y género en México antiguo

Patricia Zuckerhut

Departamento de Antropología Cultural y Social

Universidad de Viena

Dirección electrónica: Patricia.zuckerhut@univie.ac.at, Patricia.zuckerhut@tele2.at

Zuckerhut, Patricia. 2007. "Cosmovisión, espacio y género en México antiguo". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21 N.º 38, pp. 64-85.

Texto recibido: 29/10/2006; aprobación final: 05/02/2007.

**Resumen.** En México antiguo había una fuerte relación entre cosmovisión, conceptos de tiempo y espacio y de los géneros. Aquí se muestran las relaciones muy complejas entre y en los géneros, solo comprensibles desde el punto de vista múltiple que significa el estudio de las diversas representaciones de la cosmovisión mexicana antigua.

*Palabras clave:* México, mexica, cosmovisión, relaciones de género, dualidades.

**Abstract.** In Ancient Mexico there was a close relation between cosmovision, and concepts of time, space, and gender. In this article, I explore some of the very complex, and sometimes contradictory relations between cosmovision, gender, and the concept of space. I want to show how the complexity of the relations within and between gender(s) are expressed in the cosmovision and the concept of space on one hand, and the relevance of gender for an understanding of cosmovision and the concept of space on the other.

*Keywords:* México, mexica, cosmovision, gender relations, dualities.

Este artículo es parte de mis investigaciones en el proyecto "Households at the crossroads of hierarchy and agency", sobre las relaciones de género en sus intersecciones con otras relevantes "marcas diferenciales" como clase, edad, ocupación, etc., en la sociedad mexica en México prehispánico. "Mexica" se refiere a los habitantes de Tenochtitlan-Tlaltelolco antes de la conquista castellana, en el principio del siglo XVI, aunque las fuentes estudiadas corresponden a una región más amplia: toda la mesa central de México. Punto de partida es la cosmovisión vertical como está representada en el Códice Fejérváry-Mayer (un códice precolombino de México central), así como los relatos transmitidos sobre la cosmovisión horizontal (aquí me refiero sobre todo a la literatura moderna). Esos textos se complementan con informaciones de otros códices, de los cronistas, especialmente de Bernardino de Sahagún —fuentes

de la época precolonial así como de los primeros años de la época colonial—, pero también con interpretaciones de los estudios mesoamericanistas interdisciplinarios e internacionales (en lenguas alemana, inglesa y española).

En virtud de unos pocos ejemplos voy a discutir unas dualidades aparentes fijadas con sus designaciones genéricas en la cosmovisión mesoamericana; pero no se trata de negar la existencia de una dualidad en sí en el pensamiento mesoamericano, sino de enfocar la flexibilidad de esa dualidad en sus designaciones eventuales. Primero voy a presentar unas consideraciones teóricas sobre el concepto “cosmovisión”, y después me dedicaré a una cosmovisión específica: la cosmovisión mesoamericana del siglo XVI. Comienzo con el concepto horizontal que está estrechamente vinculado con los cinco rumbos, y una vez haya demostrado la complejidad en las designaciones genéricas dadas a esos rumbos mostraré que en el concepto vertical tampoco hay simples dualidades, como por ejemplo arriba:abajo::hombre:mujer, según aparece en algunas escrituras científicas dedicadas al tema (véase López Austin, 1984). Por último me concentraré en la concepción del centro, que deja ver muy bien la vinculación del concepto de espacio con el de tiempo; cómo el centro se presenta como el quinto mundo, como el tiempo de los mexica. En ninguna de esas direcciones y espacios hay una asociación estrecha con un género; más bien, la asignación siempre depende de la situación, del contexto. Sin embargo, “género” es una categoría muy importante en la cosmovisión mesoamericana, que siempre es trazada por dualidades cuyo contenido cambia dependiendo de la situación.

### Algunas notas sobre el concepto de *cosmovisión*

El concepto *cosmovisión*, en el sentido de la palabra alemana *Weltanschauung*,<sup>1</sup> fue introducido por Johanna Broda en 1979, en el Congreso de Americanistas en Vancouver, concebido como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1996a: 428). Broda acentúa en su definición la relación entre las nociones de medio ambiente y cosmos. Hacia los años ochenta esta idea gana más y más importancia, pero al mismo tiempo pierde su especificidad original y se aproxima al concepto alemán de *Weltbild*, que tiene un sentido más amplio. Cosmovisiones, en la significación de *Weltbilder*, como representaciones colectivas de la realidad, determinan las prácticas y el pensamiento

---

1 La *Weltanschauung* como la entiende Johanna Broda no es el mismo concepto filosófico de Wilhelm Dilthey (1919, 1970; véase también Haller [2005: 233] sobre la importancia que tiene Dilthey para la formulación del concepto *Weltanschauung* en el sentido de una orientación básica cultural de individuos, grupos y culturas que se expresa en sus normas, valores etc.). *Weltanschauung* no solo es un concepto filosófico o antropológico: también es un término alemán muy común para designar la interpretación del mundo en su diversidad, relacionado con el concepto de vida individual (Brockhaus, 1984: 354).

de los humanos; su disposición interna interviene estructurando la práctica simbólica y real (Gingrich y Mader, 2002; Mader, 2002: 183). Hay una interacción fuerte entre la cosmovisión y la práctica social, la cosmovisión y la sociedad: la cosmovisión es determinada por las estructuras socioeconómicas, pero, al revés, también está reaccionando sobre ellas. Por eso, en una sociedad (en un complejo ideológico) pueden existir distintas cosmovisiones, con funciones y contenidos diversos que incluso pueden ser antagonicos, de acuerdo con López Austin (1984: 22). Este autor, sin embargo, acaba consignando una base común en la Mesoamérica prehispánica, “una religión extensa, fragmentada en múltiples matices regionales” que “creaba una cosmovisión aceptada, con variantes de más o menos consideración” (López Austin, 1998: 51); para entonces ya no está hablando de distintas cosmovisiones, como antes —1984—, sino de variantes de una cosmovisión.

Partiendo de una cosmovisión mesoamericana común con diferencias regionales y otras variantes, y partiendo, igualmente, de cosmovisiones diferentes, coexistentes pero vinculadas, puede considerarse en todo caso que las cosmovisiones mesoamericanas (o variantes de una cosmovisión común) que se han transmitido son, en el fondo, hegemónicas, porque en muchas esferas las ideas dominantes coinciden con las ideas de los dominantes. Están, primero, las ideas de los dominantes tal cual los cronistas las habían transmitido en los códices. Los escribanos y las escribanas de los códices habían obtenido su educación en el *calmécac*, en la escuela del templo que estaba destinada principalmente para los *pipiltin*, los hijos y las hijas de los nobles. También los informantes de uno de los más importantes cronistas, Bernardino de Sahagún, estaban afiliados con las clases altas. Sin embargo, no se puede olvidar que al lado de las cosmovisiones hegemónicas siempre existen otras cosmovisiones que integran otros aspectos, contenidos e ideas, aunque difícilmente puedan suponerse a partir de las fuentes existentes.

En otro sentido, debe considerarse la cosmovisión mesoamericana prehispánica como se presenta en las fuentes existentes para el México central, con la ya aludida restricción de su autenticidad sobre todo a la clase dominante de la sociedad indígena en la época precolonial y en los primeros tiempos después de la conquista.<sup>2</sup> Posiblemente el mejor término en ese contexto sea *cosmología*, que se refiere a la teoría del universo como un sistema arreglado,<sup>3</sup> en lugar de *cosmovisión*, porque básicamente me refiero

---

2 En los primeros años después de la conquista castellana muchos aspectos esenciales de la cosmovisión mesoamericana se conservaron —como podría enseñar Werner Stenzel (2000) en su estudio sobre el cambio cultural en los primeros años de la Conquista en México— por más que estuvieran prohibidas las grandes ceremonias públicas, ante todo los sacrificios humanos, y se condujeran bautizos masivos.

3 Véase Barnard y Spencer (1996: 129-132) así como Haller (2005: 233) para ese concepto, aunque estos autores admiten que *cosmovisión*, *cosmogonía* (las creencias y relatos sobre el origen del mundo y del cosmos) y *cosmología* muchas veces se usan como sinónimos.

a los aspectos del orden del espacio con sus connotaciones sociales en el sentido de diferencias jerárquicas tanto de género como de grupos sociales. En las obras relevantes para mis consideraciones (Broda, 1996a; López Austin, 1984 y 1996) principalmente se habla de la *cosmovisión mesoamericana*, por lo que también aplicaré ese término, pero, a pesar de él, también me refiero a asuntos relacionados con los conceptos cosmogónicos así como a rituales que iluminan ciertos aspectos de las relaciones sociales, incluyendo los de los géneros, y también a la división del trabajo como expresión de la vida cotidiana. Por eso también me parece conveniente hablar de *cosmovisión* en lugar de *cosmología*, pues es un concepto amplio que incluye las representaciones colectivas de la realidad como se presentan en el pensamiento —así como en mitos, relatos, etc.— y en las prácticas —al igual que en rituales y actividades cotidianas.

### La cosmovisión mesoamericana y las dualidades inherentes

Refiriéndose a la variabilidad contextual de la asignación de significado, León-Portilla muestra una duplicación en la cosmovisión mesoamericana:

Al igual que otros pueblos nahuas, también los mexicas, individual y socialmente, concebían su existencia inmersa en la realidad de un universo dual en sí mismo. Por una parte, atisbando el misterio, distinguían entre *Topan*, “lo que está por encima de nosotros” (los estratos superiores, las realidades luminosas de los astros y los dioses) y *Mictlan*, “la región de los muertos” (los pisos inferiores, tenebrosos y, por tanto, objeto de temor). Pero ese universo del más allá, del que sólo se conocen sus manifestaciones en la tierra, se contrapone también, en reiterada dualidad, al mundo en el que todo cambia y se destruye [...], *Tlalticpac*, “lo que está sobre la tierra” (1983: 16).

Por duplicación y reduplicación se obran naturalezas muy diferentes, a veces contradictorias, reduplicaciones que remiten a lo que ha encontrado Pierre Bourdieu (1979) en el simbolismo de la sociedad árabe de los kabyles. No obstante, en las investigaciones de la cosmovisión mesoamericana muchas veces había y hay tendencias que indican asignaciones de significado más o menos fijas, que en muchos aspectos evocan modos de pensar euroamericanos. En este sentido, López Austin<sup>4</sup> (1984: 58; 1990) habla de una división del cosmos en partes celestes masculinas —los estratos superiores del cielo, asociados con lo luminoso, caliente y seco— y partes terrestres femeninas —los pisos inferiores, el inframundo, connotados con oscuro, frío y húmedo—. Noemí Quezada (1996) sigue desarrollando este concepto de López Austin y distingue entre una dualidad cósmica y una dualidad cotidiana en su análisis de las relaciones de género entre los mexica (véanse tablas 1 y 2), y deduce que la dualidad cósmica permite una complementariedad igualitaria en mu-

4 El autor distingue entre dos grandes grupos de oposiciones, la de la materia caliente-luminosa-alta-masculina-viva-seca y la de la materia fría-oscura-baja-femenina-muerta-húmeda (López Austin, 1996: 478).

chos aspectos de la vida cotidiana. Vistas de cerca, esas coordinaciones se muestran válidas solo en ciertas relaciones. Para aclarar eso elaboraré algunos ejemplos de la dualidad cósmica.<sup>5</sup>

**Tabla 1.** Atributos en lo cósmico según Noemí Quezada (1996: 23)

<b>Femenino</b>	<b>Masculino</b>
Diosa creadora	Dios creador
Diosas	Dioses
Tierra-inframundo*	Cielo*
Luna*	Sol*
Muerte*	Vida*
Energía negativa	Energía positiva
Abajo*	Arriba*
Viento*	Fuego*
Oscuridad	Luz
Noche	Día
Occidente*	Oriente*
Fría	Caliente
Blanco	Rojo

\* Solo me refiero a esos aspectos de la dualidad cósmica.

**Tabla 2.** Atributos en lo cotidiano según Noemí Quezada (1996: 23)

<b>Femenino</b>	<b>Masculino</b>
Mujer	Hombre
Madre	Padre
Sacerdotiza	Sacerdote
Guerrera-parturienta	Guerrero en el campo de batalla
Responsable en el proceso reproductivo	Responsable en el proceso reproductivo
Educadora de las hijas	Educador de los hijos
Monogamia	Poliginia
Placer en el matrimonio	Placer en el matrimonio
Hilander y tejedora	Gobernante, sacerdote
Mercader	Artesano, mercader
Sembrar la milpa	Trabajo agrícola
Curandera-partera	Curandero
Hechicera	Hechicero

5 Me concentro apenas en unos aspectos de la dualidad cósmica (véase tabla 1). Para la elaboración de las complejas dualidades y jerarquías en la vida cotidiana, véase Zuckerhut (2007). No voy

## El concepto del cosmos horizontal

En el Códice Fejérváry-Mayer<sup>6</sup> se presenta el mundo como una flor con un centro y cuatro pétalos que representan los cuatro puntos cardinales (véase figura 1). Es una representación de cómo se concibe el cosmos en su extensión horizontal, con sus enlaces a los pisos verticales (Köhler, 1990: 222-224):

Los rumbos del universo no son los puntos cardinales, sino los lados de un rectángulo hipotético, que convergen en los cuatro puntos solsticiales y que se complementan con un centro o eje que atraviesa el plano terrestre del cielo al inframundo [...], tienen gran importancia en la cosmovisión mesoamericana. Cada sector está asociado con un signo calendárico, con un color y con uno o varios árboles y dioses. En cada esquina del universo se encuentra un “sostenedor” del cielo que recibe diferentes nombres (González Torres, 1991: 147).

En el centro se encuentra el dios del fuego, el dios viejo, ombligo (*xictli*) y centro del mundo, que comunica con los mundos superiores e inferiores. En el pétalo de arriba está *tlapcopa*, el “lugar del alba” o “lugar de la luz” (el Oriente), asociado con la salida del Sol, el color rojo y el signo del día<sup>7</sup> *acatl* (“caña”); en el de abajo, *cihuatlampa*, “rumbo de las mujeres” (el Occidente), relacionado con la puesta del Sol, el color blanco o azul y el signo del día *calli* (“casa”); a la derecha *mictlampa*, el “rumbo de los muertos” (el septentrión), connotado con el color negro o amarillo y el signo del día *tecpatl* (“pedernal”); y finalmente, a la izquierda, *huitztlampa*, el “lugar de espinas” (el mediodía), asociado con el color azul o verde y el signo del día *tochtli* (“conejo”), y por eso con inestabilidad (véase Sahagún 1989: t. II, 486). Entre esas regiones del mundo corren cuatro “hojas estrechas”, diagonales, que tienen en su término los símbolos de los cuatro “portadores de años”: *tochtli* (“conejo”), *calli* (“casa”), *tecpatl* (“pedernal”) y *acatl* (“caña”), que preceden los ciclos de trece años del círculo calendario (en suma 52 años) (Sahagún, 1989: t. I, 276). Esos cuatro portadores de años también representan los cuatro soles que se han adelantado al mundo presente (véanse Clendinnen, 1998: 336; López Austin, 1984: 65).

---

a investigar, por ejemplo, las asociaciones genéricas de los colores blanco y rojo, pero Edith Galdemar (1992) en su artículo sobre pinturas faciales muestra lo que significan los colores en sus diferentes contextos; de todos modos, el simbolismo de los colores también depende de quien los aplica: si es hombre o mujer, si es mujer casada o no, etc.

- 6 Este se cuenta entre los códices central-mexicanos del grupo Borgia, que esencialmente transmiten información sobre el mundo de las deidades, la disposición de las regiones cósmicas y el ritual (Köhler y König, 1990: 36). Una fotografía de este códice puede observarse en [http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary\\_mayer/img\\_fm01.html](http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary_mayer/img_fm01.html).
- 7 Cada uno de los 20 días del mes mesoamericano tiene su signo, y a cada signo se atribuyen ciertas propiedades. En la Mesoamérica antigua —al contrario que en Europa contemporánea con su concentración al eje Norte-Sur—, el Este está representado arriba y el Oeste abajo. Ello está relacionado con el recorrido del Sol.

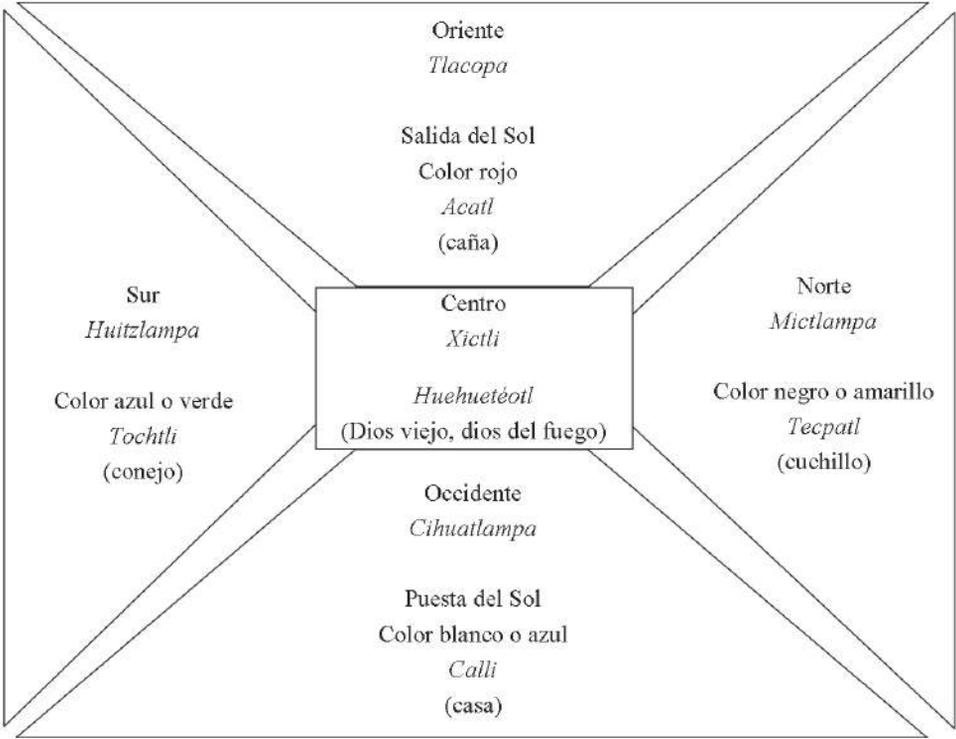


Figura 1. Los rumbos del mundo según el Códice Fejérváry-Mayer

En la coordinación del pedernal al Norte, la casa al poniente, el conejo al Sur, y de la caña al Oriente, Garibay ve “una doble oposición de muerte-vida (Norte-Sur, con los símbolos de la materia inerte y de movilidad extrema) y hembra-macho (Oeste-Este, con los símbolos sexuales de la casa y de la caña), como si el eje cielo inframundo se hubiese proyectado en dos giros de 90°, perpendiculares entre sí, sobre el plano de la superficie terrestre, distribuyendo dos de sus pares de oposición” (en López Austin, 1984: 65). No se puede asignar tan fácilmente esas dualidades, y otras mencionadas arriba, a los puntos cardinales particulares, pues contienen matices especiales y diferenciaciones como voy a mostrar en lo que sigue.

Consideremos en primer lugar el Este (*tlapcopa*) —la región de donde sale el Sol— y el Oeste (*cihuatlampa*) —la región de la puesta del Sol—, dos direcciones que

parecen claramente asociadas con la dualidad macho y hembra:<sup>8</sup> en México antiguo había la idea de que el Sol, en su camino, está acompañado por los guerreros (muertos en el campo de batalla o sacrificados), desde el momento de su nacimiento en el Este, hasta al mediodía, y después está acompañado por las mujeres (muertas en el parto), hasta llegar al inframundo en el Oeste. El Oeste es —como indica el nombre *cihuatlampa*— la morada de esas mujeres deificadas, las *cihuateteo*, también llamadas *cihuapiltin* (“mujeres nobles”) y *mocihuaquetzque* (“la que se levanta como mujer”, “mujeres valerosas”, palabra compuesta por *cihuatl* (“mujer”) y *quetza* (*ninoquetza*, “levantarse”)) (Sahagún, 1989: t. 1, 409; Siméon, 1977: 282). Por tanto, pareciera que pudiéramos verificar una dualidad del tipo Occidente:Oriente::femenino:masculino. Cuando vemos más cuidadosamente podemos constatar que el Occidente no está relacionado con lo femenino en el sentido del concepto unificado “mujer” o “mujeres”, sino en el de mujeres específicas: las mujeres “deificadas”, las mujeres “nobles”, las mujeres muertas en su (primer) parto. Eso remite al simbolismo de la mujer como guerrera: en la concepción de los mexica, una mujer que da a luz a un niño o a una niña es una guerrera, y el niño o niña su prisionero o prisionera (Sahagún, 1989: t. 1, 409 y ss.). Y también se señala una etapa especial, un estado transitorio, pues el nacimiento del primer hijo o hija es —después del matrimonio— el último paso en la “producción” de la mujer verdadera, de valor entero, aceptada como persona adulta por la sociedad mexica (véase Zuckerhut, 2003a). Por el hecho de haber muerto en esa etapa transitoria, relacionada con una condición marginal o liminal, tal vez se explica la peligrosidad de que se asignen a las *cihuapiltin* (Sahagún, 1989: t. 1, 42). Van Gennep (1986), conocido por sus fundados análisis de rituales, ve marginalidad en el tránsito de un estado al otro, pues la persona marginal está indeterminada entre ambos. Ese estado del tránsito había sido elaborado por Victor Turner (1968), quien desarrolla el concepto de la liminalidad como una etapa en que una persona no está viva ni muerta, sino que está en una fase de “adentro estructural” (véase Petermann, 2004: 993) muy peligrosa tanto para la persona en sí misma como para lo que está inmediato a ella. Si consideramos el parto en el sentido de un estado de tránsito, acompañado con ritos para asegurar la salud de madre e hijo, en el caso de los *cihuapiltin* tal proceso está interrumpido en su fase crítica. Las mujeres se quedan en esa condición crítica marginal y peligrosa, y no se pueden transfigurar en verdaderas personas adultas. Pero este estado liminal al mismo tiempo contiene una fuerza grandísima, y es la que hace que, de una mujer difunta, los ladrones traten de obtener el brazo izquierdo con la mano y los guerreros

8 Joan Scott (1988) define “género” —respectivamente “hembra” y “macho”, “mujer” y “hombre”, “feminidad” y “masculinidad”— como una categoría que es al mismo tiempo “vacía” y “rebotante”, porque si por un lado su contenido parece muy claro, por otro los conceptos poseen contenidos diferentes, a veces contradictorios y exclusivos. “Género” se refiere a cuatro campos: el de los símbolos, el de las normas y valores, el de la identidad, y el definido por economía, estructura social y parentesco.

el dedo de medio de la mano izquierda, así como los cabellos de la cabeza. Las reliquias protegen a los ladrones en sus robos, y del mismo modo dan fuerza y vigor en la lucha a los guerreros (Sahagún, 1989: t. 1, 410). Una cita de Sahagún también se refiere a la no realización como mujer, lo cual hace que las mujeres, después de la muerte de la gestante, busquen sus “cosas femeninas”:

Y tomando al Sol del Infierno, las mujeres que le habían llevado hasta allí luego se esparcían, y descendían acá a la tierra, y buscaban sus husos para hilar, y lanzaderas para tejer, y petaquillas y todas las otras alhajas que son para tejer y labrar. Y esto hacía el Diablo para engañar, porque muchas veces aparecían a los dacá del mundo en forma de aquellas mujeres que se llaman *mocihuaqzetzque*, y se representaban a los maridos dellas, y les demandaban naos y huipiles, y todas las alhajas mujeriles (Sahagún, 1989: t. 1, 411).

La designación de esas mujeres como “mujeres nobles” (*cihuapipiltin*) marca otro aspecto interesante, por un lado asociado con la mujer guerrera y por otro llamando la atención sobre la significación específica de la diferenciación de clases en la sociedad mexicana. El estatus de guerrero, como una característica esencial de los hombres nobles, en el contexto de parir está atribuido a las mujeres de todas clases. Por tanto, en este periodo breve todas las mujeres son nobles. Después de la batalla afortunada, es decir, cuando la madre y su niño o niña están bien y con salud, y se han hecho los rituales esenciales, la condición original está restablecida. En el caso de la parturienta primeriza, la mujer se ha establecido como adulta y es, con valor pleno, miembro de la sociedad. Esto implica, sobre todo, su entera estimación en términos económicos, pues en el caso de las *macehualtin* su actuación no está limitada al hogar y a la educación de los niños y niñas:<sup>9</sup> también alcanzan gran significación las diferencias de clase y la ocupación entre las mujeres. Como ya se dijo, ese proceso se interrumpe por la muerte de la mujer, quien se queda con el estatus de la guerrera, esto es, mujer noble, que se expresa en la designación *cihuapilli*.

Queda claro que hay distinciones dentro del concepto de mujer y, por ende, también en el de lo femenino. Solo considerando todos esos matices podemos confirmar la coordinación del Occidente con lo femenino, con la mujer en sus diferentes formas (la mujer en la etapa transitoria a su última perfección, la guerrera, la mujer noble).

Considérese también el Oriente y su asociación con lo masculino. Otra vez tenemos que diferenciar: el Este no está relacionado con lo masculino en términos generales sino, específicamente, con el guerrero masculino que murió en la ejecución de su profesión. La guerra es un atributo masculino, pero no es un rasgo característico de todos los mexicanos masculinos: es el atributo de los nobles y de algunos distinguidos *macehualtin* que podían contraer méritos. Los jóvenes que no pueden —primeramente con la ayuda de otros, más tarde sin ayuda— hacer prisioneros en

9 Las mujeres participan activamente en muchos oficios, desde la producción de sal y el comercio distante, hasta las labores de médica y de partera. Sobre la importancia de las mujeres en los grupos de los diferentes oficios de la sociedad mexicana, véase Zuckerhut (2000).

la guerra, son retirados del servicio militar y se les prohíbe llevar vestidos y atributos reservados a los guerreros (Sahagún, 1989: t. II, 535). Tampoco se dan a todos los niños, después de su nacimiento, armas pequeñas para hacerlos guerreros valerosos: muchas veces, en su lugar, les dan instrumentos del oficio de su padre a los recién nacidos masculinos, para que sean afortunados en el ejercicio de su trabajo (Cooper, 1938: 89; Codex Mendoza, 1938: fol. 57). Eso se corresponde con el hecho de que la última etapa en la producción de la persona masculina esté caracterizada porque el hombre adulto, después de su matrimonio, tenga que cumplir sus tareas en la guerra, en la agricultura, en el comercio, en la artesanía o en el oficio, es decir, en aquello que, con independencia de todo lo demás, es su profesión.

En resumen, tenemos la coordinación del Oriente con lo masculino, pero con lo masculino específico del hombre guerrero, del hombre noble, así como el Oeste está ligado a la guerrera femenina y, en ese mismo sentido, a la mujer noble.<sup>10</sup> De ahí que lo más correcto sea decir Occidente:Oriente::mujer noble guerrera:hombre noble guerrero (o también: Occidente:Oriente::feminidad noble guerrera:m masculinidad noble guerrera) en vez de Occidente:Oriente::femenino:m masculino.<sup>11</sup>

Si concentramos nuestra atención en el rumbo del Norte podemos constatar que, en la representación del mundo plasmada en el Códice Fejérváry-Mayer, el septentrión, con el dibujo de la figura del dios *Mictlantecuhli*<sup>12</sup> (“señor de los muertos”), de hecho parece íntimamente ligado con la muerte. Pero enfrente de *Mictlantecuhli* se encuentra el joven dios del maíz, *Cinteotl*, esto es, una figura que en virtud de su juventud y la importancia del maíz como alimento más bien estaría asociada a la vida, o por lo menos representando igualmente la vida y la muerte.<sup>13</sup> Ni la deidad del maíz ni la de la muerte es unívocamente masculina o femenina.<sup>14</sup> Al frente de

10 Por cierto, se podría argumentar que, desde el punto de vista de los nobles —que son quienes nos dejan esas informaciones—, “hombre” y “mujer” solo se pueden pensar en ese sentido. Sin embargo, esta perspectiva (de los nobles) no concede el estado de humanidad a los *macehualtin* —una interpretación que no corresponde a la realidad mexicana (véase Zuckerhut, 2003a: 88, n. 11).

11 De todos modos, tendríamos la coordinación Occidente:Oriente::femenino:m masculino si nos referimos a los signos de los años casa y caña, aunque la asociación de la caña con lo masculino no sea tan segura como la de la casa con lo femenino.

12 Nowotny (1961: 12), al mismo tiempo, ve en esta lámina del Códice Fejérváry-Mayer la representación de un rito con nueve sacerdotes. Las retratadas deidades, entonces, tendrían que corresponder a estos sacerdotes —representándose en nuestro caso la deidad respectiva, *Mictlantecuhli*.

13 En un mito de Chalco se relata que *Cinteotl* desciende de la unión de *Xochiquetzal* (“flor de quetzal”) y *Piltzintecuhli* (“señor niño”). *Cinteotl*, después de su nacimiento, se metió debajo de la tierra, y de sus cabellos creció el algodón; de las orejas y la nariz crecieron diferentes alimentos; de los dedos *camote* (un tubérculo); de las uñas una especie del maíz, y del resto del cuerpo las otras frutas (González Torres, 1991: 39).

14 Quezada (1996: 23), así como López Austin, liga la muerte con la esfera femenina.

*Mictlantecuhtli* (aunque no se vea la diosa en el Códice Fejérváry-Mayer), señor de la región de los muertos y las muertas, se encuentra *Mictlancíhuatl*, la señora de los muertos, ambos unidos en la figura de *Mictlantéotl* (“deidad de los muertos”). *Cintéotl* puede ser masculino o femenino (González Torres, 1991: 39), lo que también indica el concepto *téotl* —“dios, diosa”—<sup>15</sup> (Siméon, 1977: 490). Y hay otra diosa del maíz, *Xilonen*, “mazorca de maíz” (González Torres, 1991: 199), o “la que vive como mazorca tierna” (Sahagún, 1989: t. II, 918), que normalmente está representada como mujer pero que, a veces, también puede ser una entidad masculina (González Torres, 1991: 199). El Norte es también la región de los antepasados, como indica Laura Ibarra (1999: 290); a ellos hay que dirigirse, casi siempre, con términos asexuales —*mintontli*— o bisexuales —*tonantzin*, *totatzin*—, “nuestras madres, nuestros padres” (como un solo término). Así, en el espacio del Norte, pero también en el concepto de la muerte, tenemos aspectos femeninos y masculinos juntos, del mismo modo como vida y muerte están íntimamente relacionadas en la representación simultánea de *Mictlantéotl* y *Cintéotl*.<sup>16</sup>

El Sur, *huitzlampa* —“lugar de espinas” (Molina, 1571: 158)—, es asociado con la vida por Garibay (en López Austin, 1984: 65), y la vida, según Quezada (1996: 23), está relacionada con lo masculino. De nuevo, en la representación del Códice Fejérváry-Mayer se encuentran dos deidades juntas, *Tlaloc*, el dios de las lluvias, y *Tepeyollotl*, “corazón de la montaña” (Clendinnen, 1998: 336), ambos íntimamente relacionados con el agua. Las montañas se perciben como grandes vasijas llenas de agua, como muchas veces ha acentuado Johanna Broda (1998; véase también Sahagún, 1989: t. I, libro III, y Sahagún, 1989: t. II, libro IX). Broda también pudo demostrar (1988: 103) que *Tlaloc* es un aspecto masculino de la tierra (que, por su parte, es concebida simultáneamente como femenina y masculina).<sup>17</sup> Adicionalmente, existen dos diosas del agua muy importantes: *Chalchiuhtlicue*, “su falda es de chalchihuite” (Sahagún, 1989: t. II, 880), la diosa de las aguas corrientes (González Torres, 1991: 59), y *Huixtocihuatl*, “mujer de la sal”, la diosa de la sal (Sahagún, 1989: t. II, 886) y del agua salada, en cuyo honor se hacen sacrificios en el templo de *Tlaloc* (Sahagún, 1989: t. I, 86);<sup>18</sup> ambas son hermanas mayores de *Tlaloc* o de los *tloaques* (Sahagún, 1989: t. I, 86 y 102) y, a veces, *Chalchiuhtlicue* es mencionada como su esposa. *Tepeyollotl* es una de las deidades de las montañas. Las representantes de las montañas, hechas de masa de amaranto (Sahagún, 1989:

15 En el náhuatl no hay un género gramatical. Por eso el término *téotl* puede referirse a diosas así como a dioses.

16 Sobre la discusión de la pareja de oposiciones mujer:hombre::muerte:vida, véase Zuckerhut (2003b).

17 Esa interpretación tiene su origen en Sullivan (1972).

18 El templo de *Tlaloc* se encuentra en el centro de Tenochtitlan, contiguo al que pertenece al patrón tenochcano *Huitzilopochtli*, lo que indica su importancia extraordinaria en el panteón mexica.

t. I, 96; Sahagún, 1989: t. II, 905), sufren un sacrificio simbólico, recortándose su “corazón” (una piedra que está adentro de la masa) con la lanzadora de tejedor, un símbolo importante del trabajo femenino. El sacrificio es conducido por mujeres, pues se exponen la feminidad y las actividades femeninas de tejer, aunque las deidades sacrificadas podrían ser masculinas. Las deidades representadas en el Sur, de nuevo, están vinculadas con aspectos masculinos y femeninos, así como las deidades de las lluvias, que ciertamente están más asociadas con lo húmedo que con lo seco.<sup>19</sup> En otro artículo nuestro que no se puede, exclusivamente, asignar la vida a lo masculino, ni respectivamente lo masculino a la vida (Zuckerhut, 2003b).

### El concepto del cosmos vertical

Hay 13 pisos encima del mundo (cielos) y nueve pisos abajo de ello (inframundos) (López Austin, 1984: 60; Köhler, 1990: 222) (véase tabla 3).<sup>20</sup> Cada piso está asociado con deidades, colores y signos específicos. El cielo más alto, *Omeyocan* (“lugar de la dualidad”), es la habitación de la deidad creadora primordial *Ometéotl* (“deidad de la dualidad”), una figura igualmente femenina y masculina,<sup>21</sup> así como la ya mencionada deidad dual *Mictlantéotl* (“deidad de la muerte”) —o *Mictlante-cuhтли* y *Mictlancihuatl* (“señor” y “señora de la muerte”)— tiene su domicilio en el inframundo más bajo, el *Mictlan*, la región de los muertos. Mientras de *Ometéotl* vienen los recién nacidos (Matos y Vargas, 1972; López Austin, 1984: 335) —que aún no tienen género—<sup>22</sup>, los hombres y las mujeres de todas clases que naturalmente han muerto —y que ya no tienen género—<sup>23</sup> se van a *Mictlan*. Todos los muertos, hombres y mujeres de todas clases, cuya muerte está relacionada con el agua,<sup>24</sup> se

19 Véanse las asignaciones de López Austin (1996: 478), quien distingue entre dos grupos grandes en que lo femenino está junto con lo húmedo y lo masculino con lo seco.

20 López Austin se refiere al Códice Vaticano Latino 3738, así como al Codex Florentino. Köhler (1990: 222) encuentra en el Códice Mixteca Selden Röll, lámina 1, unas capas superpuestas, lo que interpreta como una copia inexacta del concepto de 13 pisos del cielo y nueve del inframundo. Las fuentes para las esferas celestes son la “Histoyre du Mechique” (1905: 24) y la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (1891: 228 y 230). Para el cosmos vertical en general, véase también Báez-Jorge (2000: 120), Berdan (1982: 122 y 124), Caso (1953: 85), Coe (1981: 161), Katz (1975: 295), Köhler (1990: 23), López Austin (1984: 60, 63 y 381) y Zuckerhut (2000: 280).

21 *Ometecuhтли* y *Omecihuatl* (“señor” y “señora de la dualidad”).

22 Ya he mencionado que se refiere a los muertos con el término asexual *mintontli* (equivalente en español tanto para “antepasadas” como para “antepasados”).

23 Ya no son realmente humanos, y por ello no tienen sexualidad (véase Zuckerhut, 2003a: 89).

24 A la gente muerta por tempestades, ahogamiento e hidropesía no se la quema —como a los que han tenido una muerte “normal”— sino que se la entierra: se la pone directamente en la tierra, como la siembra de una planta (López Austin, 1984: 266), y se la adorna con caucho, color azul y amaranto (Sahagún, 1989: t. I, 222).

van a *Tlalocan*, concebido como un paraíso lleno de flores, árboles, colores y placer de la vida. *Tlalocan*, el paraíso de las deidades de la lluvia en la reconstrucción de López Austin (1984: 63),<sup>25</sup> se encuentra en el primer piso del cielo. Los pisos bajos del cielo no solo son el lugar de *Tlaloc* y los *tlaloques*, las deidades de las lluvias, sino también de las diosas acuáticas *Chalchiuhtlicue* —que reside en el tercer cielo— y *Huixtocihuatl* —ubicada en el cuarto— (Báez-Jorge, 2000: 120). Además, *Tlalocan* no solo es el lugar de las deidades del agua y las nubes asociadas con ellas, sino también el espacio de la Luna, por eso también llamado *Ilhuícatl Meztli* (“cielo de la luna”) (Báez-Jorge, 2000: 120). Allí, Báez-Jorge localiza a *Tlazoltéotl*<sup>26</sup> en su advocación de *Ixcuina*.<sup>27</sup> En el mito sobre el nacimiento de *Huitzilopochtli*, el dios titular de los mexica, la Luna se describe como la hermana de *Huitzilopochtli*, *Coyolxauhqui*, “la de los cascabeles en la cara” (González Torres, 1991: 49), quien se convierte en este cuerpo celeste según una interpretación de Eduardo Seler (en Krickeberg, 1979: 210). En otra leyenda, la de la creación del quinto mundo o sol, por el contrario, se describe la creación de la Luna por un dios masculino, *Tec[u]ciztécátl*, “el del caracol grande” (Sahagún, 1989: t. II, 479, 903). En la asamblea de las deidades para la recreación del mundo, *Tec(u)ciztécátl* se mete en el fuego después de *Nanáhuatzin* (“el buboso”, que se transforma en el Sol) y se transfigura en la Luna, surgiendo al firmamento tan brillante como el Sol.

Los pisos bajos del cielo, entonces, están asociados con deidades y entidades femeninas así como masculinas. Por tanto, podemos ver que no hay una dualidad masculino-femenino unívoca ni del cielo más alto (*Omeyocan*) ni del inframundo más bajo (*Mictlan*), ni de las primeras esferas del cielo (trátese tanto de *Tlalocan* como la región de *Chalchitlicue* y *Ilhicatl huixtotlan*, el cielo de *Huixtocihuatl*) (véase tabla 3), y tampoco de la Luna, a quien se le atribuye tanto feminidad como masculinidad. Especialmente, Luna, lluvia y agua muestran muy bien la complejidad y el entrelazamiento del mundo imaginario de los mexica, en el que no hay asignaciones fijas, siendo posible que un aspecto pueda tener un sentido en un contexto, u otro en otra conexión. Coordinaciones de género fijadas con validez universal<sup>28</sup> serían contradictorias con estas fluctuaciones.

25 Esa reconstrucción se funda en las láminas I y II del Códice Vaticano 3738.

26 *Tlazoltéotl* significa “Diosa de la basura” y de ella se dice que consume los pecados de los humanos; es la diosa del placer sexual así como del parto (Báez-Jorge, 2000: 122). Una asociación entre *Tlazoltéotl* y la Luna ha sido propuesta por María de los Angeles Ojeda Díaz (s. f.), para quien *Tlazoltéotl* es al mismo tiempo diosa de la Luna y de la fertilidad.

27 Nowotny, aquí, no vio un aspecto específico de la deidad de la Luna, sino una designación más antigua: “Tlaçolteotl wird in alten Quellen meist Ixcuina genannt” (Nowotny, 1961: 23). De acuerdo con Sahagún, *Ixcuina* es un nombre referido a cuatro hermanas: la mayor *Tiacapan*, la segunda *Teicu*, la tercera *Tlaco* y la más chica *Xucótzin*; “Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto sexual” (Sahagún, 1989: t. I, 43).

28 “Universal” se refiere, aquí, al universo mesoamericano.

**Tabla 3.** El cosmos vertical

13	Región de <i>Ometéotl</i> : <i>Ometecuhtli</i> e <i>Omecihuatl</i>	<i>Omeyocan</i>
12	Región de <i>Ometéotl</i> : <i>Ometecuhtli</i> e <i>Omecihuatl</i>	<i>Omeyocan</i>
11	Región de la deidad roja ( <i>teotl tlatlahuca</i> ) y del color rojo	
10	Región de la deidad amarilla ( <i>teotl cozauhca</i> ) y del color amarillo	
9	Región de la deidad blanca ( <i>teotl iztaca</i> ) y del color blanco	
8	Región de las tempestades y de los cuchillos de obsidiana	<i>Itzapalnacazcayan</i>
7	Cielo del polvo, del color azul o verde y del dios <i>Huitzilopochtli</i>	<i>Ilhuicatl xoxouhca</i>
6	Cielo de los aires, del color negro	<i>Ilhuicatl yayauhca</i>
5	Cielo de las cometas y serpientes de fuegos	<i>Ilhuicatl mamalhuacoca</i>
4	Cielo de Venus y de las aves Región de la diosa de las aguas salinas <i>Huitztocihuatl</i>	<i>Ilhicaltl huixtollan</i>
3	Cielo del Sol Sitio de <i>Chalchiutlicue</i> *	<i>Ilhuicatl Tonatiuh</i>
2	Cielo de las estrellas Sitio de <i>Citlalinicue</i> Sitio de <i>Xiuhtli</i> (diosa de la tierra)*	<i>Ilhuicatl Citlalinicue, Citlaco</i>
1	Cielo de la Luna y de la formación de nubes Cielo de <i>Tlaloc</i> y los <i>tlaloques</i> así como sitio de la diosa <i>Tlazoltéotl</i> , una diosa lunar, en su advocación de <i>Ixcuina</i>	<i>Ilhuicatl Tlalocan</i> <i>Ilhicaltl Metztli</i>
	Región del mundo, de los verdaderos humanos (también el primer piso del inframundo)	<i>Cem Anáhuac</i>
1	"La tierra" como capa más externa del inframundo	<i>Tlalticpac</i>
2	"El pasadero del agua"	<i>Apanohuayan</i>
3	"El lugar donde se encuentran los cerros"	<i>Tepetl Monanamicyan</i>
4	"El cerro de obsidiana"	<i>Itztepetl</i>
5	"El lugar del viento de obsidiana"	<i>Itzehecayan</i>
6	"El lugar donde tremolan las banderas"	<i>Pancucuetlacayan</i>
7	"El lugar donde es muy flechada la gente"	<i>Temiminaloyan</i>
8	"El lugar donde es comida la gente"	<i>Teyollocualoyan</i>
9	"El sitio de obsidiana de los muertos" o "el sitio sin orificio para el humo" Región de <i>Mictlantéotl</i> : <i>Mictlantecuhtli</i> y <i>Mictlancihuatl</i>	<i>Mictlan-Itzmitctlan apochcalocan</i>

\* Según una fuente del siglo XVI, que Garibay 1965 atribuye a Olmos (véase Báez-Jorge, 2000: 120).

Fuentes: *Codex Vaticanus A.* (1979), para los pisos del inframundo; "Histoyre du Mechique" (1905: 24), para los pisos celestes; "Historia de los mexicanos por sus pinturas" (1891: 228 y 230), para los pisos celestes.

### El "rumbo" más importante, el centro

La aludida complejidad señala con particular claridad el "rumbo" más importante: el centro que junta los cielos y los inframundos así como los cuatro rumbos. Dicho

centro también es concebido como ombligo (*xictli*) y representado como una piedra verde preciosa (Burland y Forman, 1978: 27; López Austin, 1984: 65), y se le da el significado de algo perfecto. También el quinto mundo o sol, el mundo de los aztecas, el mundo más perfecto del hombre verdadero, es asociado con el centro: es el centro del cosmos, y por eso Tenochtitlan se considera como el centro del mundo (véase Hill Boone, 1998: 36; Broda, 1996b: 131), y en el centro se encuentra el templo mayor; según las palabras de Wayne Elzey (en Gillespie, 1999: 221), “es el lugar ‘estable’, la fuente de toda creación, renovación, poder, pureza y conocimiento”. En el centro se producen el tiempo y el cambio (López Austin, 1984: 67), y por eso, de acuerdo con la opinión de Miguel León-Portilla (1997: 110), el centro también está relacionado con el principio primordial *Ometéotl* (que vive en los pisos 12 y 13 del cielo), la dualidad femenino y masculino. Además, en el centro vive *Huehuetéotl*, el dios viejo, dios del fuego (*Xiuhtecuhtli*), el señor de la piedra preciosa, el señor de los cuatro rumbos, el señor del año (*xihuitl* = piedra preciosa, turquesa; año; yerba).<sup>29</sup> Como se podrá sospechar, el fuego como deidad no solo tiene aspectos masculinos sino también femeninos: se le llama “madre y padre de los dioses” (Sahagún 1989: t. I, 44). *Ilamateutli*, “noble vieja”, es la componente femenina del dios viejo, del dios del fuego. Además, también hay —como algunas otras ya mencionadas deidades— una diosa del fuego, *Chantico*, “adentro de la casa”, la diosa del hogar que se encuentra “al centro” de la casa.

En la asimilación del fuego con el centro se muestra que no solo el cosmos, el mundo y el dominio mexica tienen su centro, sino que cada *altepetl* o pueblo lo tiene en el fuego de su templo mayor, que siempre se encuentra en el centro de la cabecera, y cada *calpulli* o barrio tiene su centro en el fuego de su templo, y también cada palacio, cada casa, cada choza tiene su centro en el fuego de su hogar. En el fuego del hogar otra vez es obvio el aspecto femenino del fuego y, por tanto, el aspecto femenino del centro. El centro no es asociado con lo femenino o lo masculino, sino con lo femenino y masculino, igualmente que la asignación exclusiva de lo masculino al fuego se muestra incompleta si se examina más de cerca. Mientras el fuego del hogar es claramente asociado con el dominio femenino, acaso se puede relacionar el fuego del templo con el masculino.<sup>30</sup>

### Algunas noticias como conclusión

Todos esos ejemplos muestran que en la Mesoamérica antigua no hay una simple dualidad en lo que tiene que ver con el género. Por eso no es aceptable la dualidad

29 Limón Olvera (2001: 52) encuentra una relación entre *Ometéotl* y *Xiuhtecuhtli*.

30 Tampoco la leyenda de la creación del quinto sol, creado por el autosacrificio de un dios, permite una clara asignación masculina al Sol: el dios se echa al fuego y emerge como Sol, pero no es el fuego.

elaborada por Noemí Quezada de un dominio femenino y un dominio masculino en la cosmovisión y la vida cotidiana en una forma estricta y fija, aunque estoy de acuerdo con ella, en general, a propósito de la hipótesis de una complementariedad en la cosmovisión así como en la vida cotidiana. Hay dualidades que determinan el pensamiento mesoamericano que son complementarias y que no tienen que ser necesariamente jerárquicas, pero esas dualidades no tienen en todos los contextos las mismas clases de parejas de oposiciones.

En otro lugar (Zuckerhut, 2007) pude enseñar la complejidad en las relaciones de género en la vida cotidiana de los mexica, lo cual abarca al mismo tiempo relaciones de una complementariedad más o menos igualitaria con aspectos muy jerárquicos. El poder, en el sentido de margen de acción, en el sentido de estipular dominios de influencia entre los y las partícipes (Lenz, 1990), no solo está vinculado con instituciones, oficios y posiciones sociales formalizadas: también lo está con las potencialidades y capacidades de personas, y por eso hay variaciones con la edad y el género, el estado del parentesco y el matrimonio y otras no institucionalizadas “marcas diferenciales”.

Aquí me he limitado a algunas significaciones de género en la cosmovisión, en el espacio simbólico: he entendido conceptos como “género”, “feminidad” y “masculinidad”, pero también nociones como “abajo”, “arriba”, “Este”, “Oeste”, etc., y en el sentido promulgado por Joan Scott (1988), quien acentúa que, fuera de los contenidos hegemónicos de los símbolos —aquellos que parecen los únicos válidos—, siempre hay significaciones marginales que a veces contradicen a las dominantes. El contenido de un concepto nunca tiene una significación definitiva, pues se puede entender “género”, “feminidad”, “masculinidad”, “abajo”, “arriba”, “Este” u “Oeste” como términos “polytheticos” que reúnen al mismo tiempo cualidades diferentes o con poca comunidad (Needham, 1975). Esa aproximación, muy abierta a los conceptos mesoamericanos, nos permitió focalizar los aspectos marginados en las interpretaciones tradicionales de la dualidad en la cosmovisión y el pensamiento mesoamericano, haciendo evidente una complejidad llena de contradicciones. En ese sentido, este estudio no se contrapone a las interpretaciones tradicionales de León-Portilla, López Austin y Quezada, entre otras, sino que las complementa.

La exposición de Garibay ya mencionada al principio, de la “doble oposición de muerte-vida [...] y hembra-macho [...]” (en López Austin, 1984: 65) es al mismo tiempo correcta e incorrecta (o mejor: es insuficiente). En la cosmología (la teoría del universo como sistema arreglado) hay esa doble oposición de muerte-vida y hembra-macho, pero no es una oposición solo complementaria sino también intercambiable (véase figura 2). El centro, asociado con el fuego, une los rumbos horizontales así como los pisos verticales; así, siempre está en contacto directo comunicándose con todos los aspectos y entidades del universo. El fuego es el ombligo que se encuentra en el centro del mundo, en el centro de cada *altepetl*, en el centro de los templos y en el centro de cada casa; y también es una expresión de la complementariedad

hembra y macho, así como de muerte y vida, en su fuerte relación con la deidad dual *Ometéotl* y en su designación como “padre y madre de los dioses”. Del fuego viene la vida,<sup>31</sup> pero el fuego también toma la vida y destruye el fertilizador que ayuda a la tierra (en su aspecto femenino) a su tarea reproductiva, como se ve en el sistema de roza y quema en la agricultura (Limón Olvera, 2001: 55; este autor, además, indica que en el Códice Mendoza la conquista de un pueblo está representada por un templo quemándose; es decir, el dios del fuego en su aspecto masculino es un dios de la fertilidad y de la regeneración [57]). En su apariencia femenina, como *Chantico*, el fuego muestra sus capacidades transformativas: transforma el maíz (y otras cosas) en algo comestible para los humanos y humanas, contribuyendo así a la vida de la gente. Como *Chantico* también da luz y calor a los y las habitantes de la casa (un aspecto importante teniendo en cuenta el frío invernal en la altura del altiplano de México).

También se encuentra la doble oposición hembra-macho y muerte-vida en *Tlacopa* (Oriente), el rumbo de los guerreros muertos en el campo de batalla. Su muerte es necesaria para la existencia del mundo: daban su vida para que los dioses y, en especialmente el quinto sol, puedan existir. Sin embargo, necesitan ayuda femenina para esa tarea, como muestra Louise Burkhart (1997) en un excelente artículo sobre la participación de las mujeres en los éxitos guerreros de sus maridos. Al contrario, los hombres tienen que ayudar a sus esposas en su campo de batalla, el parto (otra contribución a la vida). Si mueren las mujeres en esa lucha van a *Cihuatlampa* (Occidente), donde completan como mujeres nobles el acompañamiento del Sol en su camino sobre el firmamento de los guerreros. Unas partes específicas de su cadáver (el dedo medio de la mano izquierda y los cabellos de la cabeza) ayudan a los guerreros (que ya no son necesariamente sus maridos) en su tarea, razón por la cual ellos tratan de robar los cadáveres. Otra vez tenemos una complementariedad de mujer (noble como muerta en su parto) y hombre (noble como guerrero vivo) así como una dualidad de muerte y vida.

Mientras las actividades guerreras de hombres y mujeres son actividades complementarias (y no intercambiables) para asegurar la continuidad de muerte y vida (la muerte es una precondition para la vida y viceversa, de modo que es, esta sí, una dualidad intercambiable), los aspectos de género asociados con los rumbos *Mictlampa* (Norte) e *Huitztlampa* (Sur) son aún mucho más ambivalentes. *Mictlantéotl*, la deidad de los muertos, es una deidad dual, al mismo tiempo femenina y masculina, pero también puede aparecer en uno de esos aspectos aislados: como *Mictlancihuatl* —lo femenino— o como *Mictlantecuhтли* —lo masculino—. Mientras *Mictlantéotl* representa la muerte, la otra deidad que está a su lado, *Cintéotl*, la deidad del maíz, representa la vida (pero al mismo tiempo también la muerte). En

---

31 El quinto sol fue creado por un dios que se metió al fuego; la gente verdadera fue creada por la ceniza de la gente del mundo anterior (Lehmann, 1938: 330-338).

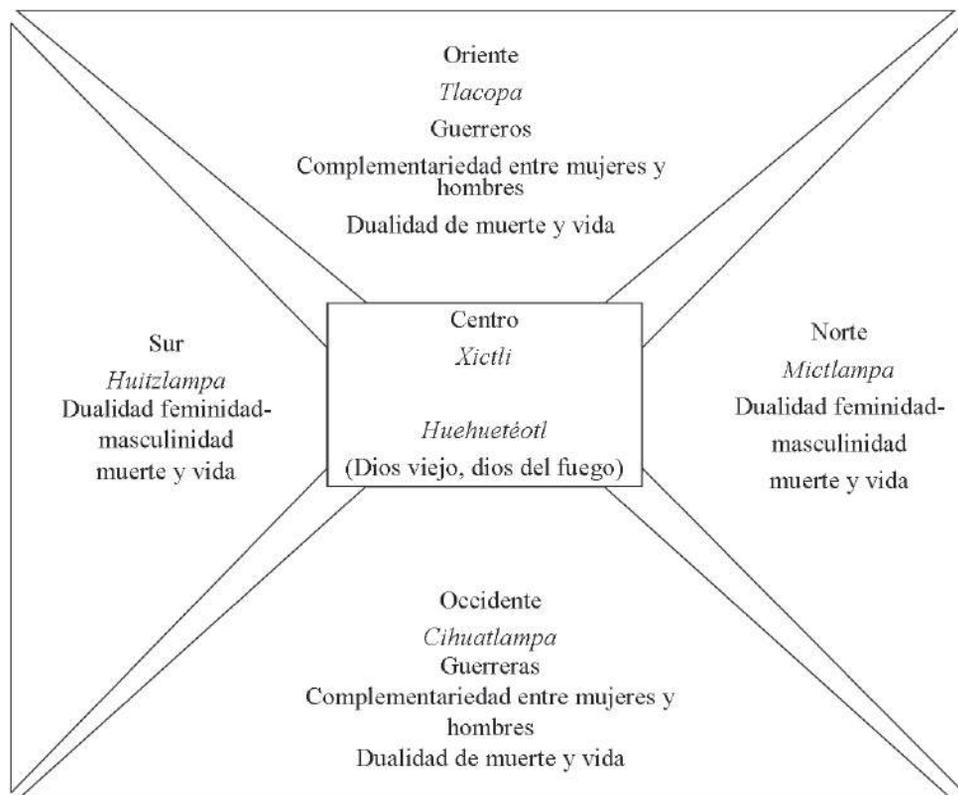


Figura 2. Los rumbos del mundo en sus significaciones duales

*Huitztlampa* también se ve una dualidad de vida y muerte: *Tlaloc*, el dios de la lluvia, y *Tepeyollotl*, una deidad de los montes, poseedores ambos de aspectos femeninos (como también *Cintéotl*, según se ha visto). Aquí también se encuentra la dualidad de género, expresada en el sacrificio (en general una actividad masculina) de los representantes de los montes a manos de las mujeres, con la lanzadora de tejedor, el símbolo de feminidad (véase McCafferty y McCafferty, 1989).

En los estratos más altos y en los pisos más bajos, en *Omeyocan* y en *Mictlan*, donde se puede ver una expresión tanto del principio como del fin —el ciclo de la vida—, otra vez tenemos una dualidad e intercambiabilidad de género: la dualidad de las deidades así como la asexualidad de los niños que vienen de *Ometéotl* y pueden transformarse tanto en machos como en hembras, así como una asexualidad de los

muertos que se quedan en *Mictlan* y que durante su vida fueron mujeres u hombres. En muchos modos la cosmovisión mesoamericana explica la importancia de la muerte para la vida, de la vida para la muerte, así como las contribuciones femeninas y masculinas para la existencia de la vida humana y del cosmos.

### Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix (2000 [1988]). *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Barnard, Alan y Spencer, Jonathan (eds.) (1996). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, Londres.
- Berdan, Frances (1982). *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*. Holt-Rinehart-Winston, Nueva York.
- Bourdieu, Pierre (1979). "Das Haus oder die verkehrte Welt." En: Bourdieu, Pierre. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main, pp. 48-65.
- Brockhaus, F. A. (1984). *Grosses Universallexikon in zehn Bänden*. Lizenzausgabe Fackelverlag, Stuttgart, Vol. 10.
- Broda, Johanna (1998). *Maiskult und Regenbitte. Aztekisches Ritual und rezente Ethnographie der Nahuas von Guerrero*. Ponencia presentada el 26 de mayo de 1998, KSA, Viena.
- \_\_\_\_\_ (1996a). "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza". En: Lombardo, Sonia y Naldak, Enrique (coords.). *Temas mesoamericanos*. INAH-Conaculta, México, pp. 427-469.
- \_\_\_\_\_ (1996b). "Paisajes rituales del Altiplano central". En: *Arqueología Mexicana*. INAH-Raíces, México, Vol. iv, N.º 20, pp. 40-49.
- \_\_\_\_\_ (1988 [1987]). "Templo Mayor as Rituals Space". En: Broda, Johanna; Carrasco, David y Moctezuma, Eduardo Matos (eds.). *The Great Temple of Tenochtitlán Center and Periphery in the Aztec World*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, pp. 61-123.
- Burkhart, Louise M. (1997). "Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico". En: Schroeder, Susan; Wood, Stephanie y Haskett, Robert Stephen (eds.). *Indian Women of Early Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman, pp. 25-54.
- Burland, Cottie y Forman, Werner (1978 [original inglés 1975]). *Gefiederte Schlange und Rauchender Spiegel. Götter und Schicksalsglaube im alten Mexiko*. Herder, Freiburg-Basel-Wien.
- Caso, Alfonso (1953). *El Pueblo del Sol*. F. C. E., México.
- Clendinnen, Inga (1998 [original inglés 1991]). *Los Aztecas. Una Interpretación*. Patria-Nueva Imagen, México D. F.
- Codex Fejérváry-Mayer* (s. f.). En: Pohl, John (ed.). *Mesoamerica. Ancient books: Highland México Codices*. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. —FAMSI [En línea] [http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary\\_mayer/img\\_fm01.html](http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/fejervary_mayer/img_fm01.html), consulta: 19 de diciembre de 2006.
- Codex Mendoza* (1938). Cooper Clark, Londres.
- Codex Vaticanus A*. (1979). *Codex Vaticanus 3738* (Cod. Vat. A, Cod. Ríos). Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Coe, Michael D. (1981). "Religion and the Rise of Mesoamerican States". Jones, Grant D. y Kautz, Robert R. (eds.). *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 157-171.

- Cooper, Clark J. (1938). *The Mexican Manuscript known as the Collection of Mendoza and Preserved in the Bodleian Library*. Oxford, Londres, Vols. I-III.
- Dilthey, Wilhelm (1970 [1914]). *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- \_\_\_\_\_ (1919). *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen*. Reischl, Berlin.
- Galdemar, Edith (1992). "Peintures faciales de la femme Mexica: système chromatique des cosmétiques". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, México D. F., Vol. 22, pp. 143-165.
- Gillespie, Susan D. (1999 [original inglés 1989]). *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*. Siglo XXI, México.
- Gingrich, Andre y Mader, Elke (2002). "Der Elefant im Garten. Einleitende Bemerkungen". En: Gingrich, Andre y Mader, Elke (eds.). *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Böhlau, Wien-Köln-Weimar, pp. 7-30.
- González Torres, Yolotl (1991). *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Larousse, México.
- Haller, Dieter (2005). *Dtv-Atlas Ethnologie*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Hill Boone, Elizabeth (1998). "Cartografía azteca: presentaciones de geografía, historia y comunidad". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, México D. F., Vol. 28, pp. 17-38.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas" (1891). En: García Icazbalceta, Joaquín (ed.). *Nueva colección de documentos para la historia de México (siglo XVI)*. S. E., México, Vol. III, pp. 228-263.
- "Histoyre du Mechique" (1905). En: Jonghe, Eduard de (ed.). *Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S.*, París, N.º 2, pp. 1-46.
- Ibarra, Laura (1999). "El concepto prehispánico del espacio. Una explicación desde la teoría histórica genética". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, México D. F., Vol. 29, pp. 288-306.
- Katz, Friedrich (1975). *Vorkolumbische Kulturen - Die großen Reiche des alten Amerika*. Magnus, Essen.
- Köhler, Ulrich (1990). "Kosmologie und Religion". En: Köhler, Ulrich (ed.). *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Dietrich Reimer, Berlin, pp. 221-240.
- Köhler, Ulrich y König, Viola (1990). "Bilderhandschriften". En: Köhler, Ulrich (ed.). *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Dietrich Reimer, Berlin, pp. 133-143.
- Krickeberg, Walter (1979 [1956]). *Altmexikanische Kulturen*. Safari, Berlin.
- Lehmann, Walter (ed.) (1938). *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko. Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas I*. S. E., Stuttgart-Berlin.
- Lenz, Ilse (1990). "Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte". En: Lenz, Ilse y Luig, Ute (eds.). *Frauenmacht ohne Herrschaft: Geschlechterverhältnisse in nicht patriarchalischen Gesellschaften*. Orlanda Frauenverlag, Berlin, pp. 17-74.
- León-Portilla, Miguel (1997 [1956]). *La filosofía náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- \_\_\_\_\_ (1983). "Cuicatl y Tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, México D. F., Vol. 16, pp. 13-108.

- Limón Olvera, Silvia (2001). "El dios del fuego y la regeneración del mundo". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, México D. F., Vol. 32. [En línea] [http://www.ejournal.unam.mx/cultura\\_nahuatl/ecnahuatl32/ECN03205.pdf](http://www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/ecnahuatl32/ECN03205.pdf), consulta: 19 de diciembre de 2006.
- López Austin, Alfredo (1998 [1973]). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- \_\_\_\_\_ (1996). "La cosmovisión mesoamericana". En: Lombardo, Sonia y Naldak, Enrique (eds.). *Temas mesoamericanos*. INAH-Conaculta, México, pp. 471-507.
- \_\_\_\_\_ (1990). "El cosmos según los mexicas". En: Manzanilla, Linda y López Luján, Leonardo (comps.). *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse, México, pp. 168-173.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Autónoma de México, México.
- Mader, Elke (2002). "Die Macht des Jaguars: Natur im Weltbild der Shuar und Achuar in Amazonien". En: Gingrich, Andre y Mader, Elke (eds.). *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Böhlau, Wien-Köln-Weimar, pp. 183-222.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Vargas G., Luis Alberto (1972). "Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana". En: Litvak, J. y Castillo, N. (eds.). *Religión en Mesoamérica*. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 295-298.
- McCafferty, Sharisse D. y McCafferty, Geoffrey G. (1989). "Weapons of Resistance: Material Metaphor of Gender Identity in Postclassic México". Ponencia presentada en el simposio "Material Culture and Power", *Annual Meeting of the American Anthropological Association*. Washington, D. C.
- Molina, Fray Alonso de (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Colección de Incunables Americanos, Madrid.
- Needham, Rodney (1975). "Polythetic Classification: Convergence and Consequences". En: *Man*, Londres, Vol. 10, N.º 3, pp. 349-369.
- Nowotny, Karl Anton (1961). *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften Stil und Inhalt*. Gebr. Mann, Berlín.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles (s. f.). *The Goddesses of the Borgia Group Codexes: the Archetypes of the Postclasic Women*. [En línea] [www.arts-history.mx/diosas/home2.html](http://www.arts-history.mx/diosas/home2.html), consulta: 2 de febrero de 2004.
- Petermann, Werner (2004). *Geschichte der Ethnologie*. Edition Trickster im Peter Hammer Verlag, Wuppertal.
- Quezada, Noemí (1996). "Mito y género en la sociedad mexicana". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, México D. F., Vol. 26, pp. 21-40.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1989). *Historia general de las cosas de Nueva España*. CIEN de México, México, tomos I y II.
- Scott, Joan Wallach (1988). *Gender and the Politics of History*. Columbia University Press, Nueva York.
- Siméon, Rémi (1977 [original francés 1885]). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. Siglo XXI, México.
- Stenzel, Werner (2000). *Das Kortesische Mexiko. Die Entstehung der epimesoamerikanischen Tradition*. Habilitation, Wien.

- Sullivan, Thelma D. (1972). "Tlaloc: A New Etymological Interpretation of the God's Name and What it reveals of His Essence and Nature". En: *Atti del XL Congresso Internazionale Degli Americanisti*, Vol. II, pp. 213-221.
- Turner, Victor (1968). *The Drums of Affliction. A Study of Religious Porcesses among the Ndembu of Zambia*. Oxford University Press, Oxford.
- Van Gennep, Arnold (1986 [1909]). *Übergangsriten*. Campus, Frankfurt am Main.
- Zuckerhut, Patricia (2000). *Macht-Autorität-Herrschaft Produktionsverhältnisse im Alten Mexiko*. Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien.
- \_\_\_\_\_ (2003a). "Männer sind Krieger – Frauen sind Hausfrauen und Mütter? Zwischen Gleichwertigkeit und Hierarchie: Geschlechterrollen und Geschlechtsidentität bei den Nahuatl im zentralen Mexiko des frühen 16. Jahrhunderts". En: Zuckerhut, P.; Grubner, B. y Kalny, E. (eds.). *Pop-Korn und Blut-Maniok. Lokale und wissenschaftliche Imaginationen der Geschlechterbeziehungen in Lateinamerika*. Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, pp. 81-104.
- \_\_\_\_\_ (2003b). "Der Krieg der Männer ist das Gebären der Frauen? Die ganz andere Seite des Krieges". En: Neissl, J.; Eckstein, K.; Arzt, S. y Anker, E. (eds.). *(Männer-) Krieg & (Frauen-) Frieden. Geschlechterdimensionen in kriegerischen Konflikten*. Promedia, Wien, pp. 119-133.
- \_\_\_\_\_ (2007). "Dualität und Differenz im Alten Mexiko". En: *Wiener Ethnohistorische Blätter*. En prensa.