

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA
Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia

Manuscrito Recepcional
Programa de Profundización en Campo de
Procesos en Psicología Clínica

LA MUJER PREHISPÁNICA Y LA IDENTIDAD FEMENINA
ACTUAL

Reporte de Investigación Teórica

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A:

ERNESTO REYES VERGARA

DIRECTOR: LAURA EDITH PEREZ LABORDE

VOCAL: RICARDO SÁNCHEZ MEDINA

SECRETARIA: GUSTAVO DE JESÚS RAMÍREZ ARAMBURU

SUPLENTE: ARGELIA GÓMEZ ÁVILA

SUPLENTE: SANDRA IVONNE MUÑOZ MALDONADO

Los Reyes Iztacala Tlalnepantla, Estado de México, 02 de junio del
2023





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Resumen

Introducción

Capítulo 1 la mujer mesoamericana

1.1 Cosmovisión y cosmogonía en Mesoamérica

1.2 La mujer mesoamericana en la cosmogonía

1.2.1 Rostro femenino de dios

1.3 El rol de la mujer y el discurso apreciativo

1.3.1 La mujer en la guerra

1.3.2 La mujer en la vida política

1.3.2.1 Malintzin

1.4 La esclavitud en Mesoamérica

Capítulo 2 La invasión y la colonización

2.1 Dominación occidental

2.2 Consecuencias socioculturales

2.3 La mujer en la colonia y la implantación de la inferioridad como discurso

2.4 Guadalupe Tonantzin

Capítulo 3 La mujer mexicana en la actualidad

3.1 La construcción de género como medio de sometimiento

3.2 Implicaciones sociales

3.3 Violencia de Género

Conclusiones

Bibliografía

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo analizar los aspectos sociales que definían la figura de la mujer en la cultura prehispánica de Mesoamérica, y cómo estos se modificaron súbitamente en el periodo de la invasión y colonización llevada a cabo por la civilización occidental en el siglo XVI. Las interacciones sociales que existían se vieron sometidas a una destrucción sistemática, dejando atrás los grandes valores civilizatorios que poseía la cultura mesoamericana, cuya existencia data de hace miles de años y que para varios autores, fue una cultura que no recibió ningún tipo de influencia externa hasta la llegada de Colón a finales del siglo XV, es decir, era un pueblo con una estructura social determinada, con lenguas definidas, una cosmovisión propia y una riqueza filosófica única en el mundo.

La llegada de los invasores significó la ruptura de este proyecto civilizatorio milenario y con ello la degradación profunda de la cultura y de la mujer. Los habitantes fueron obligados a hablar una lengua que no les pertenecía, a desarrollar roles que no conocían y a someterse a una religión y cultura basada en el sexismo y en el racismo.

Hace más de 500 años fue implantado a sangre y fuego un paquete civilizatorio basado en la negación física, psicológica y social de los pueblos de la Mesoamérica prehispánica, dejando como resultado el mayor etnocidio y genocidio que el mundo a conocido. Y entre una de las múltiples consecuencias sociales, el supuesto de que existen seres “superiores” y seres “inferiores”. Premisa anacrónica en las que se basa, el actual sexismo y racismo.

Después de cinco siglos, las implicaciones siguen latentes en los pueblos Latinoamericanos, y en especial en sus poblaciones vulnerables; ser mujer es una condición catalogada en la cultura occidental como ser inferior, misma que forma parte de una

conjugación que agrava la existencia sociohistórica en el mundo occidental: ser mujer y ser indígena.

Palabras clave: **Mujer, Mesoamérica, occidental, degradación, revalorización, modificación de la interacción social, psicosocial.**

INTRODUCCIÓN

En tiempos recientes hemos vivido en México cambios innegables en la cultura con respecto a los conceptos de género, derechos, inclusión, paridad y equidad; temas de vanguardia, revolucionarios, que no se habrían pensado algunas pocas décadas atrás.

Hace menos de 70 años las mujeres estaban excluidas totalmente de las decisiones políticas de México. En este sentido la paridad de género ha ido avanzando de manera muy significativa y progresivamente en los últimos años, y surge una pregunta legítima: ¿Desde cuándo ha estado subyugada la mujer en la sociedad mexicana?

Y es en ante esta pregunta que podemos hacer uso de la psicología social como disciplina para explicarnos cómo es que las relaciones sociales históricas y contemporáneas nos podrían acercar a una explicación de nuestra realidad cultural actual. Adentrarse en las conductas, en los procesos cognitivos de las culturas que nos antecede es el reto que se presenta a los investigadores. La información por un lado es limitada, por el tipo de destrucción sistemática de conocimientos a la que fue sometida una civilización entera, por ejemplo, con la quema de códices mayas efectuada por el misionero cristiano Diego de Landa en 1562. Lo cual significó la pérdida de la identidad de la población originaria de Mesoamérica y del sentido de pertenencia hacia su cultura matriz. Los efectos de esta condición de sometimiento, en la mayoría de las ocasiones instrumentado por la violencia

física, verbal y psicológica de índole social, repercute sin lugar a duda en la vida anímica de los individuos.

Las consecuencias de tener toda una población bajo un esquema de sometimiento van desde el recinto más íntimo de la vida humana como la propia identidad del individuo, hasta aspectos económicos, políticos, religiosos y culturales. En palabras de Bonfil: “los suicidios colectivos, el aborto sistemático y la abstinencia conyugal denotan un desgane vital: porque estos indios son imaginativos y al verse desarraigado se van a los montes y se mueren de puro pesar y tristeza.” (1987, p.129)

El propósito de esta investigación es argumentar que la psicología social es una disciplina que nos permite explorar las implicaciones sociales que surgieron en torno a la mujer en Mesoamérica a partir de la invasión e implantación violenta de la cultura occidental. El cambio en el proyecto civilizatorio significó una modificación, dando como resultado en muchos casos la degradación de conceptos sociales establecidos. Para la mujer mesoamericana esta modificación representó también un cambio en su existencia. El desarrollo de este estudio está basado en una metodología de investigación histórica e interpretación del impacto a través del análisis de las figuras literarias de la época relacionadas con la cosmovisión y cosmogonía mesoamericana enfocada en la figura de la mujer con sus posteriores consecuencias en el ser y en el estar en el mundo de la mujer mexicana actual.

Para hablar del concepto de mujer, habrá entonces que abordar el tema desde la mayoría de las aristas competentes que sugieren contrastes entre los conceptos que poseían los mesoamericanos de esta figura y los que se implantaron por la cultura de occidente, a fin de analizar ambos. Abordar los aspectos específicos como el núcleo familiar, la participación económica, política-religiosa, educativa y las consecuencias que probablemente surgieron en la identidad y salud psicológica de la figura femenina posterior a su anulación social y

devaluación acarreada a la llegada de la civilización occidental y cómo estos efectos han actuado de manera anacrónica después de más de 500 años en lo que ahora conocemos como México.

Las preguntas entonces que se convierten en prioridad para conocer el origen de las perspectivas anteriores son: ¿desde cuándo se adoptó este sistema de sometimiento y maltrato hacia la mujer?; ¿cómo era el papel de la mujer en la sociedad mesoamericana antes de la llegada de la cultura europea?; ¿Cuáles fueron las consecuencias para la mujer prehispánica?; ¿Qué pasaría con su interacción en la sociedad si ésta construcción regulada por la comunidad y por el individuo de manera progresiva y coherente se ve en un periodo de tiempo muy corto totalmente destruida, transformada y aparentemente degradada?

Capítulo 1 La mujer mesoamericana

1.1 Cosmovisión y cosmogonía en Mesoamérica

Antes de que esta tierra fuese conocida como México, había una civilización milenaria que no tuvo contacto con otras culturas hasta finales del siglo XV. Esta civilización estaba conformada por un grupo de culturas que compartían ciertos rasgos en común, pues como muchos antropólogos sugieren, entre ellos Bonfil (1987) que todas ellas se derivaron de una cultura madre: la Olmeca.

Restrepo (1998) define la cosmovisión como un sistema cognoscitivo, componente de la estructura básica del pensamiento y la cultura, es un tipo de conocimiento emocional e intuitivo, cuyo sentido es esencialmente simbólico y que permea toda la actividad humana, sea productiva o reflexiva. La cosmogonía, podríamos entenderla como la narración mítica

que da respuesta al origen del universo y del hombre. Almanza, et. al, (2017) describe que el lenguaje simbólico surge de la construcción y agrupamiento del relato mítico de los elementos que lo conforman.

Para comprender más las simbolizaciones que giraban en torno a la figura de la mujer en la época prehispánica, se debe profundizar en la cosmovisión de estas sociedades, pues a través de un acercamiento a la perspectiva que tenían del universo, es posible también un acercamiento a todos los significantes que daban estructura a su realidad y a su mundo, como lo menciona Restrepo (1998): la cosmovisión está presente en toda la actividad humana, incluyendo la reflexiva.

Por consiguiente, analizar sus estructuras religiosas y sus aspectos artísticos, puede ser un método eficiente a la hora de acercarse hacia las definiciones de los conceptos humanos, y compensar así, la falta de textos fidedignos y relatos históricos prehispánicos que pudieron ayudar a la conservación de su estructura histórico-social. Hablar de las culturas mesoamericanas significa abordar aspectos múltiples que engloban la descripción de una civilización, sin embargo, el presente trabajo busca delimitarse al concepto social de la mujer en la antigua Mesoamérica.

Tenemos registros de algunas civilizaciones que describen el origen de la humanidad tal cual la conocemos, entre ellas se encuentra la civilización mesoamericana que data de hace 7, 500 años aproximadamente, a partir la domesticación del maíz (Bonfil, 1987), este hecho inicia la agricultura, y es reconocido en la cosmovisión de los pueblos, adherida a la mitología que la conformaba y un ejemplo es el conservado en el libro Quiche-maya, *Popol Vuh*:

“[El humano] ...Sólo lo podrá hacer (como lo hemos visto) en cuanto tenga el maíz en sus manos, lo coma y lo siembre. El grano tiene como objeto alimentar al hombre a fin de cerrar el círculo de reciprocidad hacia las deidades; el maíz humaniza a la criatura, termina

de darle el "ser" y convertirlo en un hombre cabal, pues toma conciencia de su papel dentro del universo." (Cruz, 2000, p. 28)

Después de un mejoramiento en la técnica de la agricultura comienza a establecerse en el sur de Veracruz la cultura Olmeca, considerada por muchos antropólogos e historiadores como la cultura madre. Entonces, el asentamiento y el florecimiento de la cultura Olmeca como iniciadora de los pueblos del Anáhuac que en náhuatl significaba "cerca del agua", (hoy conocido como Mesoamérica) dio paso a un periodo conocido como periodo preclásico el cual abarcaba desde el año 2000 a.c hasta el 200 d.c De este periodo surgen tecnologías y conocimientos como el sistema calendárico el cual se perfeccionará en las culturas posteriores que lo adoptaron.

Un ejemplo conocido es el Tonalpohualli, un almanaque el cual en palabras de Díaz Álvarez (2013) consiste en un nombre genérico aplicado a la cuenta (total) del tiempo; un tiempo que abarca los trece numerales (treceñas) y veinte signos (veintenas) generando a su paso un metalenguaje cuyas combinaciones imprimen cualidades al devenir; cifrado en su desfase ordenado del tonalli. Ésta es la cuenta única cuyo ritmo combinatorio permite hacer proyecciones al pasado y al futuro, reproduciendo un esquema cronológico cuya dinámica y longitud temporal no coincide con nuestra experiencia.

Este hecho sugiere que a través de un proceso complejo de esparcimiento se sientan las bases que propiciaron el surgimiento de nuevas culturas a lo largo del territorio mesoamericano, cada cual, diferenciada en aspectos particulares, pero conservando los cimientos de la cosmovisión primigenia. Dicha cosmovisión se encontraba fundamentada en una estrecha relación humano-naturaleza. En todas las zonas arqueológicas actuales encontramos testimonios de esta relación humano-naturaleza, fuertemente arraigada a la cosmogonía prehispánica.

Para León-Portilla (1980) cuyo estudio se centra en aspectos de la cultura náhuatl, en el caso particular del pueblo Mexica, afirma que se heredó un paquete cultural que divide en nueve secciones, las cuales analiza exhaustivamente: la historiografía prehispánica; el pensamiento mítico; las ideas de número; tiempo, espacio; los ideales de educación; literatura; la organización social; el comercio; la minería y la metalurgia. Todos estos temas conforman un eje que los mexicas lo conocieron como Toltecayotl o toltequidad. La Toltecayotl era un término abstracto para referirse entonces al conjunto de creaciones e instituciones creadas por los toltecas.

La conclusión dicha por León-Portilla en su texto *Toltecayotl* (1980) es que el término en su naturaleza encuadra una equivalencia a lo que hoy podríamos nombrar civilización. En esta civilización se abarcaban diferentes artes, así como símbolos cuyos significantes nos ayudan a acercarnos para tener una interpretación de su filosofía y su cultura.

Los nahuas poseían dos términos clave para entender la transmisión y preservación de su conocimiento:

- Topializ: “lo que corresponde a nosotros preservar o guardar.”
- Yuhcathiliztli: “que se traduce como la acción que lleva a vivir de un modo determinado.” (León-Portilla, 1980, pág 17)

Aquí el antropólogo León Portilla deduce entonces que el pueblo nahua prehispánico concebía sus conocimientos como algo valioso, y una prioridad para ellos era su conservación, es decir, tenían una identificación y posesión de una herencia (topializ), de plena significación cultural (yuhcathiliztli). Algo de lo que significó para el hombre náhuatl sentirse dueño de un patrimonio de cultura y civilización que él mismo debía enriquecer y preservar, concluye el autor.

Los antiguos mesoamericanos tenían un aprecio por los conocimientos, valoraban significativamente las instituciones formadas, las artes se refinaban en cada generación, se

aprecia visualmente el avance entre periodos, pues las esculturas, los tallados, las representaciones iconográficas poseían más elementos, mejor diseñados, elaborados con técnicas que se actualizaban constantemente. Así mismo, también poseían una cosmovisión única en el mundo, pues no existen hallazgos contundentes de que estas culturas tuvieran influencias del exterior, es decir, era una civilización completamente aislada de lo que sucedía en el mundo exterior hasta finales del siglo XV.

Por consiguiente, podemos preguntarnos en el propio pensamiento nahua: ¿Qué acciones llevaban a existir a las mujeres de Mesoamérica en un modo determinado? ¿Cuál era esa yuhcatiliztli que las regía? León-Portilla (1980) afirma que existe un discurso que niega la historia del México antiguo y de las culturas prehispánicas en el continente americano y evita incluirla como un capítulo independiente de la historia universal. Este discurso es rastreable en los principales filósofos de la Europa occidental en los siglos posteriores a la conquista y colonización. En el caso de Federico Hegel en su obra *Prelecciones sobre la Filosofía de la Historia*

América es, por consiguiente, la tierra del futuro en la que, en los tiempos que habrán de venir, tal vez haya de manifestarse la realidad de la historia universal en una posible lucha entre las porciones norte y sur del continente. Es ésta la Tierra añorada de todos aquellos a quienes aburre el arsenal histórico de la vieja Europa [...] América ha estado separada del campo en el que hasta hoy se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora ha sucedido en ella es solo eco del Viejo Mundo, expresión de formas de vida que le son extrañas. Y como Tierra del futuro, América no es aquí de nuestro interés [...] Dejando así a un lado al Nuevo Mundo y a las fantasías que están ligadas con él, nos fijamos en el Viejo Mundo, es decir en el escenario verdadero de la historia universal [...] (1831, pág 129)

Hegel ya mostraba el poco interés y el nulo aprecio por parte de la academia Europea en el siglo XIX por la civilización originaria de América, y es un reflejo de lo que se vivió y se sigue viviendo gracias al ninguneo de esta estructura montada en el discurso socio-histórico llamada “universalidad” la cual, en años recientes académicos como Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel (2013) denuncian a partir de una teoría denominada “decolonialismo” en la cual el racismo y el sexismo son dos de los pilares que mantienen esta figura de

“universalidad” dentro de las instituciones académicas que poco ha cambiado desde los textos de Hegel y que hoy en lugar de contemplarse como un discurso hegemónico de la cultura dominante, se contempla como la realidad única y verdadera.

1.2 La mujer mesoamericana en la cosmogonía

La cosmovisión permite dilucidar los simbolismos plasmados esencialmente en la mitología como divinidades y/o representaciones naturales que son un reflejo de la vida anímica y los aspectos psicosociales de estos pueblos, por ello se proponen interpretaciones, logrando así correlacionarse con ciertos conceptos sociales y culturales que permeaban a las instituciones y a los individuos que comprendían estas sociedades mesoamericanas.

Prueba de ello la encontramos en las cosmogonías de la antigüedad. Por ejemplo, en la cultura náhuatl se concebía como un doble principio creador, masculino y femenino del que provienen por generación las otras deidades. De Ometeotl se deriva Ometecuhtli, que en su traducción significa “Señor” y Omecíhuatl que es “Señora” y ambos residen en Omeyocán “Lugar.” (Caso, 1953, p. 19) Otro ejemplo es el concebido por la cultura Maya, en su libro sagrado *Popol Vuh* cuyos creadores del mundo fueron Gucumatz y Tepeu, una dualidad que fue la encargada de concebir también al hombre de maíz. (Recinos, 1947, p. 29)

Por lo tanto, la base de su religión estaba representada por ambos sexos, había una dicotomía que engloba a la mujer, a lo femenino como parte esencial de la creación del mundo y del Universo. Y este es un aspecto cultural que no relegaba a la mujer a un papel imprescindible o secundario como sí lo logra asentar la cultura occidental en su cosmogonía cristiana, basándose únicamente en un creador, el cual, inobjetablemente siempre ha sido masculino.

La cosmogonía de los pueblos de Mesoamérica estaba basada en una dualidad femenina y masculina, que obviamente no era propia de estos pueblos, sino de pueblos que antecedieron mucho tiempo atrás a estas culturas, muy posiblemente desde aquella raíz Olmeca, que es lo más lejos (en sentido temporal) que se ha podido rastrear esta cosmovisión Mesoamericana, que logra preservarse y evolucionar a través de los milenios.

Por ello se puede plantear el concepto de mujer como una construcción que fue evolucionando; León Portilla (1980) revela que los vestigios arqueológicos sugieren en una etapa temprana del desarrollo de la civilización que no había ni siquiera una diferencia en la repartición de trabajos, es decir, que se sometían a los mismos esfuerzos que el sexo masculino. Conforme la cultura Mesoamericana se fue enriqueciendo se desarrollaron también los conceptos que poseían de sus respectivos géneros, así como los ideales a los que estos aspiraban.

Como lo menciona Bárcena (2015) en su artículo *La mujer gobernante en la época prehispánica*, las deidades femeninas eran consideradas constructoras, protectoras, educadoras y bastión de la sociedad, cuya figura materna jugó un papel determinante en el mundo prehispánico. La autora menciona en su texto a las deidades como Xochiquetzal, Tonantzin, Coatlicue, Chicomecóatl, Teteoinan, Chalchiuhtlicue, Coyolxauhqui y Xilonen del panteón azteca y comenta que éstas diosas no rivalizaban con deidades masculinas, sino que existían complementando el equilibrio del universo con lo que transparentaban la dualidad característica de su cultura.

A partir de estos análisis podemos ir vislumbrando la idea que poseían las culturas prehispánicas del equilibrio, de aquella dualidad en la esencia de las cosas del mundo y de la vida humana. No se excluía ninguna función o competencias de la figura femenina, ni se buscaba una dominación por parte de un género, al contrario, se clasificaban los nombres y atributos de deidades cuya presencia poseía también rasgos femeninos o masculinos para nombrarlos y poder precisar las funciones y competencias de cada Dios.

Por lo tanto, no se podría afirmar que el panteón mexica era original o estático, sino más bien, que era una mezcla de identidades divinas que se iban anexando de otros pueblos cuyos atributos crecían y se relacionaban con otras deidades. Cada entidad, podía poseer entonces, varias aristas y competencias, como es el caso de las figuras divinas extraídas del panteón mexica relacionadas con el maguey y el pulque: Pahtécatl, a quien se le atribuyen cualidades de sanación, plantas medicinales, entre otros fenómenos, así como el que se encargaba de la fermentación del pulque; en cambio, su equivalente femenino es Mayáhuel, diosa del maguey (Caso, 1953, p. 67). Ambas entidades son relacionadas con esta planta sagrada, pero comienzan a diferenciarse entonces por sus atributos relacionados con sus respectivos géneros, sin embargo, no se deja de lado, que ambas conservan el estatus de divinidad.



Izquierda: Pahtécatl, deidad del pulque. Códice Borbónico, lám. 11. Derecha: Mayáhuel, diosa del maguey. Códice Borbónico, lám. 8

1.2.1 Rostro femenino de Dios

Para León Portilla (1980) el “rostro de las cosas” como referían los nahuas, era una forma de “búsqueda” de perfil, de significación y validez; para los nahuas, proporcionar un “rostro”

equivale a querer encontrar en las “cosas” o fenómenos un lugar y un sentido propios, vinculados y comprendidos siempre por lo humano.

El autor aborda, el sentido del rostro femenino y lo encuadra en el mito de la “Faldellín de Estrellas”, un “rostro” femenino de la entidad dual que se inventaba a sí misma y del cual todo procede:

A la Faldellín de estrellas,
a la que hace lucir las cosas;
a la Señora de nuestra carne,
al Señor de nuestra carne;
la que viste de negro,
el que se viste de rojo;
la que es raíz de la tierra,
el que le da su calor [...] (Portilla-León, 1980, p. 426)

La dualidad está implícita en el texto, hay una existencia de los dos géneros, se complementan, se diferencian en ciertos rasgos, madre es la raíz, la tierra y padre es el sol, el calor, ambos conforman la “tinta negra y roja” la cual hace referencia al conocimiento sagrado.

Continuando con el análisis de la cosmogonía, en el mito de la “Faldellín de Estrellas” o Citlalinicue, uno de los orígenes cósmicos de estas culturas, tenemos a una diosa llamada Tlalteu, que simbolizaba la tierra; para que esta fuera fértil, los dioses debían darle su semilla. Esta diosa poseía ojos y bocas en todas partes, con las cuales mordía como bestia salvaje. Las representaciones divinas de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl son los encargados de partir a esta diosa en dos, para que una mitad fuera la tierra y la otra hiciera el cielo. Algo queda de esta representación metafórica que nos describe a una mujer dual: mitad terrenal, corpórea, carnal, y la otra como el cielo, espiritual, inmaculada, limpia e intocable.

Para compensar el daño que los dioses habían causado a esta diosa, se le dio el don de la fertilidad y la vida, de ella brotaban árboles y flores, de sus ojos, pozos de agua, de la boca cavernas y de su espalda las grandes montañas. (Portilla-León, 1980, p. 414) La diosa lloraba por las noches, deseando comer corazones de hombres y no se quería callar, más que

con aquellos que se le habían entregado, tampoco quería dar su fruto sí no era regada con sangre de hombres.

La figura metafórica nos revela una posición otorgada a la feminidad en la espiritualidad, y he aquí una explicación probable: en el mito se describe lo que desea y requiere una mujer para ser madre: un hombre que se entregue, una sociedad que la provea, que ella pueda poseer sus “corazones”, hombres que “rieguen” con trabajo y amor (representado por la sangre) a sus compañeras para poder embarazarse, porque esas mujeres saben, consciente o inconscientemente de su incomparable “Don” en contraste con la figura masculina, dar vida.

Por eso llora y clama la diosa, porque dar vida es sujetar a un ser nuevo, ahuecarse, estar en falta y dejarse comer para que ese nuevo ser quede provisto de cuidados y atenciones, un espacio, un tiempo que requiere para su existencia y permanencia en el mundo. dar alimento y energía, perderse. Esa es la madre que conocemos en Mesoamérica y como la describió León Portilla: “generosa en los partos, avara y hambrienta, absorbiendo todo y queriendo comer corazones y ser regada con sangre de hombres.” (1980, p. 415)

Es ella también quien recibe en la mitología los huesos preciosos recuperados por Quetzalcóatl y la que les infunde amor y ternura para darle vida a los nuevos hombres. “Nuestra madre es monstruo y milagro, vida y muerte, amor y terror, alumbramiento y absorción [...] Los mortales la buscan y se impresionan, pero al mismo tiempo le temen. Quién alcanza a comprender el ritmo vital, enderezó ya el corazón.” (1980, p. 415)

La frase impacta a quién iba dirigida: aquellos hombres que buscaban una compañera de vida. Y una interpretación podría ser que aquel (hombre) alcanza a comprender la potencia y el valor de una mujer como fuerza creadora y destructora, endereza su vida, yergue su espíritu; por tanto, ahora es capaz y digno para construir una familia. Es decir, había una exigencia hacia el hombre como pareja, como compañero había

que entender lo que un hombre requería en esa sociedad si es que quería vincularse con la mujer y formar una familia.

León Portilla (1980) hace alusión a un “rostro” más de la mujer: como medicina purificadora:

Se llamaba devoradora de inmundicias,
porque ante su rostro se decían,
ante ella se cantaban las acciones de la carne.
En su cara se decían, se enderezaban
todas las obras del placer,
por muy espantosas que fueran,
por muy depravadas,
nada se escondía por vergüenza,
todo en su cara se aclaraba, se decía [...]
El polvo y la basura,
las obras de la carne,
Tlalzoltéotl las provocaba, las encendía,
Tlalzoltéotl las fomentaba.
Y sólo ella descargaba,
ella purificaba, aliviaba,
ella lavaba, bañaba,
en sus manos estaban las aguas
las de color verde, las de color amarillo...
Ante ella se conocía el corazón,
ante su rostro se purificaba
la movilidad de la gente [...] (Portilla-León, 1980, p. 420)

1.3 El rol de la mujer y el discurso apreciativo

Para Bonfil (1987) el núcleo familiar era el ámbito más sólido para reproducir la cultura en los pueblos. La mujer tenía un papel fundamental, apreciado, pues a ella le correspondía la crianza de los niños y la transmisión de los elementos culturales, a las hijas, por ejemplo, para desempeñarse adecuadamente en el grupo. Significaba entonces que el papel que jugaba en la familia era el de formadora humanizada e integraba normas, valores y palabras a las generaciones contiguas que quedaban a su cargo. Las mujeres eran las que daban continuidad aquella rica cultura que hoy los arqueólogos denominan mesoamericana y cuyas prácticas y conocimientos orales aún perduran en la actualidad.

La interpretación que hace Bonfil (1987) acerca del diseño de las casas prehispánicas, generan un acercamiento a la vida cotidiana, permite reconocer el significado de un cumulo

de intercambios e interacciones entre los participantes de la familia. “Las casas mismas, en la distribución interna de los espacios [...] desgranar el maíz, una tarea cotidiana que involucra a todos los miembros de la familia y da ocasión para intensificar las relaciones domesticas; habrá ocupado un sitio principal del hogar, el fogón y el metate para elaborar las tortillas, el alimento base, imprescindible: allí pasan mucho tiempo las mujeres desde antes de que despunte el alba y allí se reúne la familia para comer, charlar, discutir los trabajos y los días.” (p. 37)

León Portilla (1980) también nos narra como la mujer nahua tenía ciertas virtudes en función de su etapa de desarrollo: para la niña joya preciosa; para la mujer madura; la portadora del rostro femenino; la madre un buen corazón vigilante, e incluso existía un gran aprecio por las ancianas o abuelas la cual era tomada cómo ejemplo, el corazón del hogar.

Y es que, no sólo se idealizaban las virtudes de estas etapas de la mujer; se describían las características que debían poseer, además se puntualizaba en los cantos y relatos orales lo que era contrario a aquellas atribuciones socioculturales que requería la comunidad de la mujer para la protección de su cultura y heredar de este modo aquellos logros alcanzados, es decir la mujer como transmisora y protectora del legado cultural de la civilización mesoamericana.

Textos recopilados por Sahagún (1972) nos ayudarán a describir estas etapas a las que se referían los nahuas, por ejemplo, a la niña pequeña como un tesoro al que había que cuidar:

La niña

La niñita; criaturita,
tortolita, pequeñita,
tiernecita, bien alimentada...
Como un jade, una ajorca,
turquesa divina,
pluma de quetzal,
cosa preciosa,
la más pequeñita,
digna de ser cuidada,

tierna niña que llora,
criaturita que aparece limpia y pura. (Sahagún, 1972, p. 181-182)

La carga simbólica otorgada a la niña era especial dentro de la sociedad, eran consideradas como “chalchihuites” un término nahua que se utiliza para nombrar piedras preciosas, para joyas, que poseían más valor que los metales como el oro o la plata. Las niñas también eran comparadas con plumas de quetzal, que no eran simples adornos que pudiese portar cualquier individuo, eran elementos de los atavíos que portaban los gobernantes, los sacerdotes y la nobleza. Es decir que finalmente, la parte del texto que versa “digna de ser cuidada [...] criatura que aparece limpia y pura” son frases que dibujan a la niña como una figura inmaculada cuyo deber de la sociedad era apreciar y proteger.

La siguiente etapa de la mujer que encontré en los textos del código Martíncese referenciados por el maestro León-Portilla (1980) hace referencia a la mujer adulta:

La mujer adulta

La mujer ya lograda,
en la que se ponen los ojos
digna, no es objeto de diversión,
la feminidad está en su rostro.
Trabaja, no se está ociosa,
emprende cosas, tiene ánimo.

La mujer adulta de mala condición:
lleva una vida inútil,
dispuesta a los placeres, lasciva.
Obra como mujer pública, no sosiega,
no reposa, anda vestida con vanidad,
bebe casi hasta morir, anda embriagada. (Portilla-León, 1980, p. 305-306)

Referente a este segundo texto, se tiene nuevamente un evidente aprecio en las frases, se puede observar en la traducción de las palabras, y es que, en el idioma náhuatl, una de las características es que se puede ser altamente respetuoso, tanto que en las traducciones parece ser redundante, pero esto es simplemente un prejuicio que se tiene desde el idioma español.

Y como es de esperarse, en cualquier cultura se tenía un marco de referencia entre un “bueno” y un “malo”, es decir a lo que se aspira de lo que debe evitarse, tenemos la representación de la moral prehispánica, a través de normas que se generan en el uso de contrastes, la “buena” y la “mala” mujer.

La subjetividad no deja de estar presente en las metáforas que se ocupan para describir a la mujer “la feminidad está en su rostro.” Hay que considerar el uso de la metáfora como una de las herramientas lingüísticas que por excelencia manejaban los pueblos prehispánicos de Mesoamérica, pues dicha figura literaria junto con la analogía les servían para plasmar lo que hoy conocemos como códices prehispánicos de Mesoamérica, cuya construcción se basaba en pictografías elaboradas por los Tlacuilos cuya traducción en náhuatl significa los que escriben pintando es decir, que las metáforas eran utilizadas como vehículo para lograr plasmar de manera escrita sus costumbres, sus leyes su cosmovisión y también su historia.

El uso de las metáforas para representar a través de las pictografías, ya permiten vislumbrar un alto grado de refinamiento artístico y lingüístico. Jacques Derrida (1982) indica: “Sólo hay metáfora cuando alguien supone manifestar mediante una enunciación un pensamiento que en sí mismo permanece desapercibido, oculto o latente. El pensamiento cae sobre la metáfora, o la metáfora alcanza al pensamiento, cuando el sentido intenta salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua.” (p. 16)

Retomando entonces el uso de esta figura literaria aplicada a la mujer Mesoamericana podemos afirmar que el “rostro” en el caso del concepto de mujer simbolizaba la presentación, la expresión, el medio de contactar con el otro, con el mundo, la imagen que representa su ser, su identidad, lo que la identifica y también lo que la diferencia.

De manera enigmática y abierta a la especulación quedan muchos conceptos, pero sin duda existe manera de acercarse de manera significativa a través de los relatos orales y los pocos códices que se conservaron. Y aquí es importante aclarar que salvo 18 códices de los 64 son considerados realmente prehispánicos. El número restante se trata de códices novohispanos escritos ya con un sesgo europeo-cristiano. (Martínez, 2015)

Continuando, la conciencia que se tenía en este pueblo acerca de los atributos femeninos que se buscaban como ideal y el contraste del segundo párrafo de las características indeseadas de una mujer, lasciva, pública, vestida inadecuadamente, embriagada, son concepciones que complementan así los 2 polos por un lado lo ideal, por el otro lo repudiable, estableciendo entonces 2 ejes, los cuales probablemente (como en muchas otras culturas) sencillamente eran concepciones abstractas de caminos que eran transitados por aquellas mujeres cuyas vidas iban buscando encajar en uno, o cayendo irremediabilmente en otro, construyendo estas identidades, los rostros femeninos basándose en estas construcciones sociales.

Un reconocimiento especial se llevaban las madres, cuyo aprecio por su labor tenía un paralelismo con un guerrero nahua. Como lo relata la autora Cossich en su artículo “Guerreras femeninas y tejidos masculinos”:

“Es bien sabido que el parto era una guerra donde la mujer libraba una batalla con agentes y fuerzas de diferentes planos de existencia. Era de tal importancia esta labor beligerante y este tipo de combate cuerpo a cuerpo que, si las mujeres fallecían en su primera batalla, su destino después de esta vida sería a la Casa del Sol (Tonátiuh Ilhuícac), y era considerada la manera más respetable de morir; este honor sólo lo compartían con los varones mexicas que fallecían en manos enemigas.”

Fujigaki A. (s/f) recupera una cita del *Códice Florentino* que expresa el discurso que pronunciaba la partera a la embarazada de manera póstuma:

“¡Oh, mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, habéis os esforzado y trabajado como valiente; habéis vencido; habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacoatl o Quilaztli; habéis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacoatl Quilaztli [...] Levantaos, hija mía, y componeos. Id aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el Sol [...] Hija mía, habéis adquirido la gloria de vuestra victoria y de vuestra valentía [...] La buena muerte que moristeis se tiene

por bienaventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos [...]” (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXIX:613-614 en López 2013:454).

Fujigaki afirma que el parto también era considerado una “batalla”, en donde la parturienta y la partera eran las guerreras; una batalla de vida y muerte, la cual merecía el reconocimiento y los “honoros” que cualquier otra batalla (en la definición tradicional) merecería.

Otra perspectiva acerca de la madre es la que nos ofrece el maestro León-Portilla (1980) en otra recopilación de relatos nahuas del *Códice Matritense* que dice lo siguiente:

La madre

La madre de familia: tiene hijos, los amamanta.
Su corazón es bueno, vigilante,
diligente, cava la tierra,
tiene ánimo, vigila.
Con sus manos y su corazón se afana,
educa a sus hijos,
se ocupa de todos, a todos atiende.
Cuida de los más pequeños.
A todos sirve,
se afana por todos, nada descuida,
conserva lo que tiene,
no reposa. (Códice Matritense, fol. 88)

Notamos que hay características consistentes, que aún se preservan y se relacionan con lo maternal. Es una entrega como pérdida, como sacrificio, alguien que de su carne nutre al otro. Involucra tensiones, vigilancia, un “no reposo” para que ese ser engendrado por la madre sobreviva, el fruto de esa madre no moriría por la inacción o pasividad. Ayudaban estos cantos y relatos a comprender el rol al que estaban sometidas las mujeres como madres. Una situación que no cambia mucho respecto a otras culturas y otros tiempos, es ese sacrificio que se considera “obligatorio” ante la sociedad.

Otros textos de informantes de Sahagún nos revelan también las palabras de un padre nahua al hablar con su hija pequeña, al aconsejarle. La niña nahua tenía maestros

encargados de su educación, sus padres eran el primer contacto con la realidad y con el mundo:

“Aquí estás... mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana[...] (le dice un padre nahua a su hija) Escucha bien, mira con calma (le dice señalando a su esposa), he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno, te desprendiste, brotaste. Como si fueras una yerbita, una plantita, así naciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.

Escuchar mucho te he dado entender que eres noble. Mira que eres cosa preciosa, aun cuando ahora solo eres una mujercita. Eres piedra fina, eres turquesa. Fuiste forjada, tienes la sangre, el color, eres brote y espina, cabellera, desprendimiento, eres de noble linaje [...]

He aquí tu oficio, lo que tendrás que hacer, durante la noche y el día, conságrate a las cosas de Dios, muchas veces piensan lo que es como la noche y el viento, hazles súplicas, llámalo, invócalo...

Y hecho esto [...] ¿cómo cumplirás con tus deberes de mujer? ¿Acaso no prepararás la bebida, la molienda? ¿No tomarás el huso, la cuchilla del telar? Estas cosas que de algún modo se llaman las que pertenecen a las personas, son las que corresponden a las señoras [...]

Abre bien los ojos para ver cómo es el arte tolteca, cuál en la parte de las plumas, cómo bordar en colores, cómo se entreveran los hilos, cómo los tiñen las mujeres, las que son como tú, las señoras nuestras, las mujeres nobles [...] (*Códice Florentino*, fol. 110)

El discurso apreciativo se genera cuando se tiene reconocimiento por el otro, cuando hay una identificación de pertenencia y una consciencia social respecto al valor de la comunidad. En palabras de Bilbao (2020) “la identificación al prójimo y el conocimiento de lo concreto, suponen una cierta articulación entre la sensibilidad y el pensar. Esta visión comprende la transformación que el pensar sufre en el espacio de la sensibilidad, toda vez que se comprende que es en este espacio donde se realiza la identificación al semejante. La transformación operada en el yo propio por el reconocimiento del otro, es también una forma de identificación a lo vivo y lo natural.” (p. 56-57)

El equilibrio y la dualidad son rasgos característicos en la idea nahua de feminidad, tal como lo menciona León-Portilla (1980) en un texto recopilado del *Códice Florentino* cuya referencia explica qué es lo que dejó dicho la madre mexicana al amonestar a su hija pequeña: “Por lugar difícil caminamos, andamos aquí en la tierra. Por una parte, el abismo, por la otra un barranco. Si no vas por en medio, caerás de un lado o del otro. Sólo en medio se vive, sólo en medio se anda... Eres cosa preciosa... Vive con calma y en paz sobre la tierra el tiempo

que habrás de vivir... Aprende a ser feliz, ¡acércate al Señor Nuestro, al del cerca y del junto!”
(*Códice Florentino*, lib. VI)

1.3.1 La mujer en la guerra

Los oficios y tareas estaban claramente divididas de acuerdo al género construido para la mujer y el hombre prehispánicos, esto no impedía que las mujeres y hombres se adaptaran a ciertas tareas asociadas con el género opuesto, como lo mencionan Cossich y Fujigaki, nos indican que existen evidencias para concluir que los hombres conocían la técnica del tejido y la utilizaban en un acto ritual y que las mujeres participaban en la guerra, pues se han encontrado esculturas con atavíos propiamente femeninos y con armas como lanza dardos, Un ejemplo mencionado por los autores de la mujer, se encuentra en la representación pictográfica conocida como “Mural de la Batalla”, en donde se pueden observar y diferenciar a las mujeres, guerreras ave, gracias al largo de sus faldas y el uso de huipiles.

1.3.2 La mujer en la vida política

Otra característica que existe al comparar la participación social de las mujeres en la vida pública es su papel e importancia en la política de la cultura Maya. En un texto de Rivera se afirma que hubo mujeres gobernantes las cuales llegaron a tener más poder en comparación con sus esposos y también pudiendo establecer una descendencia matrilineal que dotaba a las mujeres de gran importancia y trascendencia. Como ejemplo se coloca a la señora Wak Chan Lem, hija de B’ahlaj Chan K’awiil quien la envió desde Dos Pilas hasta Naranjo (136 kilómetros de la frontera guatemalteca con Chiapas, hasta la frontera con Belice), para establecer allí un linaje afín a sus intereses políticos en oposición a otra entidad enemiga que controlaba la región. Kruell (2019) afirma que “los gobernantes mesoamericanos podían

tener diferente “sexo”, ser hombres o mujeres, pero también podían presentar diferente “género”, es decir que a nivel político había hombres que podían tener un papel femenino y mujeres que podían fungir como varones.” (p.4)

1.3.2.1 Malintzin

Una de las figuras que puede representar de manera más fehaciente el papel de la mujer en la guerra y su participación en la política es Malintzin. Una mujer emblemática que ha sido sometida a juicios sumarios propios de la época y cuyo eco aún perdura hasta nuestros días. Una cita de Núñez (2019) de la obra *La Malinche: de la historia al mito*, ejemplifica estos juicios en forma de crítica:

Malinalli-Tenepal, Malinche, Malintzin, doña Marina, mujer e indígena, madre y puta, traidora y útero simbólico de la nación mexicana, personaje ambiguo y desconocido, así es como se nos presenta a la Malinche. No sabemos a ciencia cierta ni su nombre, ni su origen, ni su vida, a excepción de momentos en que sirve de “lengua” y de “vagina” al conquistador, macho y fecundador de la Nueva España. (p. 8)

Entre los relatos e historias más sonadas, nos encontramos con el relato de Doña Marina, Malintzin o Malinche, es ella quien ejerce un papel en el periodo de la conquista, se torna fundamental si se logra dimensionar de manera adecuada.

Las narraciones nos hablan de su origen, primero de un ennoblecimiento, esto para justificar o embellecer de cierta manera la figura de Malintzin, la cual posteriormente se descubrió que era una esclava. Salmerón (2021) en su libro *La batalla por Tenochtitlan* le dedica un capítulo al análisis del personaje histórico, más bien para hacer una crítica desde una perspectiva de género y las conclusiones a las que llega, citando a diversos autores como Fernanda Núñez Becerra (2019) una antropóloga social, sostienen que Malintzi fue y sigue siendo víctima de una degradación del papel histórico que tomó en el periodo de la batalla

por Tenochtitlan. Comenzando por el ninguneo que intentó Hernán Cortés en *Cartas de relación* (1519) al no mencionar a Malitzin en sus escritos.

Un papel más cercano a los hechos, si consideramos como referencia a Luis Barjau, etnólogo (2019) sugiere que Malitzin es considerada la pieza de inteligencia fundamental a la que tenía acceso Cortés en su campaña, esto significa que Doña Marina no sólo se limitaba a ser una traductora, sino más bien a concebir de manera política los hechos bélicos que presenciaba, y es probable que tomara partido sobre ellos directamente. En conclusión, es ella la figura clave más crítica en el desarrollo de la batalla que propició la caída de Tenochtitlan. Barjau (2019) también elabora un resumen de las circunstancias bibliográficas de La Malinche:

1. Superó su situación, determinada como una forma de esclavitud, desde su salida de Tabasco.
2. Fue el primer personaje indígena que se convirtió al cristianismo.
3. Asumió responsabilidades militares.
4. Fungió como traductora clave.
5. Como guía de los españoles en el conocimiento del mundo indígena.
6. Como primera catequizadora indígena.
7. Como enlace político entre indios y españoles.
8. Como terrateniente al lado de su esposo español Jaramillo. Una posición que las demás indígenas unidas a españoles en contadas ocasiones asumirían. En su caso excepcional se debió a sus servicios en la Conquista, a su posición personal de dueña de tierras y a su papel de autoridad frente a pueblos indígenas. (p. 23)

“La palabra y la diplomacia fueron sus armas y su camino” concluye en un texto la historiadora Alcántara Rojas (2019)

1.4 La esclavitud en Mesoamérica

En uno de los muchos intentos de adecuar a la experiencia occidental los conceptos sociales que se tenían en el continente de América, se intentó buscar la semejanza entre la forma de servidumbre de los mesoamericanos con la esclavitud practicada en Europa. Existían varios tipos de cautivos, entre ellos los mencionados por Izquierdo (1984) que dependían de si eran considerados “criminales” o cautivos de guerra, e incluso servidumbre. La situación jurídica

de cada uno de ellos era asignada por la población. No había distinción entre géneros respecto a este tipo de castigos, aplicaba tanto para hombres como para mujeres.

Kruell (2019) en su artículo “*Reinas y esclavas en la historia mesoamericana*” explica como es que las mujeres esclavas estaban sujetas a una institución social conocida entre los nahuas como “tlacoyotl” que significa servidumbre, y estas se podían liberar si era saldada la deuda que habían contraído. Estas podían ser “intercambiadas” o “delegadas” a diversos “amos” dependiendo del comportamiento de dicha servidumbre.

Capítulo 2 La invasión y la colonización

2.1 Dominación occidental

Un inconveniente para poder analizar de manera fehaciente los hechos, son las estructuras académicas que actualmente están basadas en el racismo/sexismo epistémico. Para Grosfoguel (2013), esta estructura de conocimiento moderno occidental comenzó con cuatro eventos históricos:

- La filosofía Cartesiana
- La conquista sobre Al-Ándalus
- La conquista en el continente americano
- El genocidio/epistemicidio de las mujeres indoeuropeas.

El autor menciona que esta serie de eventos, logran encauzar y articular una destrucción y negación de fuentes de conocimiento “no-occidentales”, es decir, existía ya una relación cuya base consideraba como “superior” su “visión del mundo” mientras que las otras “visiones” se consideraban inferiores; a la destrucción y negación de estos

conocimientos se le denominó epistemicidio, y este término acuñado por Grosfoguel (2013) básicamente corresponde a la destrucción sistemática del sistema de saberes de un pueblo, principalmente, para implantar la cosmovisión occidental.

Este epistemicidio es trasladado al continente americano en el siglo XVI, ya con las ideas que giraban en torno a la raza, religión e imperio; ejes que exacerbaban el imaginario de superioridad de la cultura europea. No es de extrañar que bajo estos preceptos se justificaran las matanzas, la esclavitud, la recolección y quema de códices. Los registros de estas justificaciones comienzan en los diarios de Colón con declaraciones del 11 de octubre de 1492: “[...]me pareció que eran gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y yo creí y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían.” (p. 12)

Lo que hoy podríamos entender simplemente por ateísmo, en aquel momento tenía otra dimensión, el “no tener religión” significaba entonces que no tenías alma, te retiraba en automático la categoría de ser humano, pues si bien, podían adorar a un “Dios equivocado” en otras religiones, el “no tener Dios” te relegaba a una categoría de subhumano, más cercano a un animal. (Grosfoguel, 2013)

Uno de los discursos discriminatorios que sostuvieron y avalaron la conquista del continente americano fue el debate de sí tenían o no alma. Aquel suceso justificó por mucho tiempo los maltratos y las matanzas; por un lado, si no poseían alma, era justificable su esclavitud, y su asesinato; por el otro, si es que tenían alma había que convertirlos al cristianismo, y eliminar todo rastro de las adoraciones a Satanás y a sus “Dioses equivocados.”

El debate termina setenta años después con el famoso evento de Bartolomé de las Casas contra Ginés Sepúlveda, se presentan de manera condensada los argumentos de

ambas partes de un resumen que elabora Aguerre (2018) de las formulaciones de Demócrates II (1951):

- 1ero. Que, por Derecho natural, la naturaleza bárbara de los pueblos de América implica que éstos deban obedecer a quienes son respecto de ellos superiores; en caso de oponerse, se los debe obligar por la fuerza de las armas.
- 2do. Que la guerra contra los indígenas de América es justa, ya que tiene como objetivo erradicar los crímenes de la antropofagia, la idolatría y los sacrificios humanos.
- 3ero. Que la guerra contra los indígenas de América es justa, ya que es perpetrada para salvar a los inocentes victimizados por estas prácticas.
- 4to. Que la guerra contra los indígenas de América es justa, ya que es una vía para allanar el camino hacia la propagación de la religión cristiana.

Los argumentos de Sepúlveda son de dominación cultural justificada y sostiene indudablemente el planteamiento de Grosfoguel (2013) sobre la lógica de una cosmovisión “superior” a las otras y, en este caso, permitía y fomentaba la dominación instrumentalizada en forma de epistemicidio.

Bartolomé de las Casas entonces, expone las respuestas a Sepúlveda sobre estos cuatro argumentos en una recopilación que también elabora Aguerre (2018):

- 1era. Respuesta a la lógica de la dominación cultural: la insuficiencia de la imputación de barbarie para justificar la subordinación natural
- 2da. La inviabilidad del argumento de la superioridad cultural
- 3era. Los argumentos en rechazo al uso de la fuerza en el marco de la predicación cristiana (De las Casas, 1998)

Si bien es verdad que las intenciones de fray Bartolomé de las Casas era detener los excesos cometidos hacia los pueblos originarios de América, como consecuencia se condensó un concepto de universalidad en torno al debate, y mucha de la sustancia fue aportada por el fraile dominico. La hermenéutica que se utilizó para el análisis de la conquista y sus discusiones siguientes fueron centradas en esta visión filosófica de la universalidad.

Delimitando los argumentos e incluso las figuras sometidas a escrutinio a un discurso de un modelo civilizatorio imperialista. Como lo menciona Aguerre (2018) en sus conclusiones resumidas de su texto *Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51)*:

- Superioridad cultural, y legitimación de poder: La validez universal de los discursos con pretensión de hegemonía.
- Esencialismo cultural y ejercicio de poder: Otorga una “superioridad” y privilegios a los miembros del grupo dominante. El grupo interiorizado por la subordinación puede ser entonces “instruido”.
- Universalidad y justificación de la intervención cultural: La pretensión de universalidad de la cultura justifica la “misión civilizatoria”. Es designada a la cultura expansionista como sede de “lo universal” y habilita su propagación. (p. 343-344)

2.2 Consecuencias socioculturales

Los conceptos de esta civilización eran diferentes a los que conocemos hoy en día. El antropólogo Bonfil Batalla, en su obra *México Profundo* (1987) plantea una diferenciación entre dos proyectos civilizatorios confrontados en un mismo territorio: el México profundo y el México imaginario. El México profundo es, en síntesis, el proyecto fundado por la cultura prehispánica hace milenios, que hoy encarnan los pueblos indígenas los cuales tienen formas de expresar la continuidad y supervivencia de esta civilización en distintos ámbitos de la cultura nacional actual. El México imaginario es el proyecto instaurado a partir de la invasión y posterior colonización de los pueblos originarios, cuyo objetivo se centra en la visión occidentalizada del mundo, una cultura basada en el racismo/sexismo epistémico (Grosfoguel, 2013).

Bonfil sostiene que el conflicto comienza cuando estos conceptos se contraponen, generando una especie de “esquizofrenia social”, es decir, que la concepción de la verdad se ve disociada con la realidad sociocultural. Se denota también, el grado de tecnología e intelectualidad, incluso de reflexión de las civilizaciones prehispánicas en un intento de

deshumanización y desvalorización cultural. Sin olvidar la construcción de argumentos que desarrolló occidente para justificar el genocidio acompañado del saqueo de las tierras en la época colonial.

En unos pocos años, absolutamente toda la realidad que conocían los habitantes de las tierras de Mesoamérica cambió, y no es una exageración esta afirmación, pues la modificación violenta que se experimentó en toda una población fue un suceso que significó el punto de inflexión de la historia de la humanidad. Varios autores consideran este contacto como inevitable, incluso como beneficioso para Europa (y el mundo), si tomamos como modelo histórico el eurocentrismo o la universalidad en la que está basada la academia. ¿Es justificable el epistemicidio cometido?; ¿Qué consecuencias tuvo para la población dominada y saqueada?; ¿Cuáles son las metodologías adecuadas para analizar estos hechos?

Las respuestas derivan a todos los campos sociales y tecnológicos humanos conocidos, este hecho no se puede minimizar ni restarle importancia: fue el cruce violento de dos civilizaciones, una de ellas, estuvo a punto de erradicar a la otra. La civilización junto con su gente se transformó en poco tiempo y con ello, de manera abrupta la vida de la mujer mesoamericana se vio degradada de manera radical, su entorno social; su hogar se convirtió en el lugar hostil donde ha sido expulsada; excluida o demonizada.

En la actualidad, pareciera que el tema de la mujer se ha desatendido por mucho tiempo y por muchas disciplinas, entender las construcciones sociales que giran en torno a un concepto que define o describe a un sexo es adentrarse a un tema muy fértil por lo inexplorado que está, también es un campo con mucha maleza debido al descuido y al ninguneo que ha recibido esta figura de manera histórica en las sociedades occidentales.

La destrucción radical del proyecto civilizatorio que imperaba en Mesoamérica atrajo consecuencias inimaginables y sin precedentes para la población indígena, basta con consultar las estadísticas de cambios demográficos en el territorio invadido. Investigaciones de Cook y Borah (1960) llegan a estimar que la población originaria en la cuenca de México

en 1519 se aproximaba a los 25 millones de habitantes, para 1523, 16.8 millones, en 1548, 2.6 millones y para 1605, un millón.

Los problemas sociales no fueron menores, la comunidad, las estructuras familiares y religiosas se vieron cercenadas en unas pocas décadas. La cultura se vio sepultada gracias a una sistematización del epistemicidio, además la aplicación del término “indio” había terminado de manera instantánea la gran diversidad de culturas que poblaban el territorio mesoamericano desde hacía miles de años.

2.3 La mujer en la colonia y la implantación de la inferioridad como discurso

Es lógico que existan pocos estudios e investigaciones acerca del rol de la mujer indígena, la reflexión histórica nos permite vislumbrar un campo (histórico-social) dominado por ejes culturales contrapuestos al reconocimiento de la mujer. Son campos académicos dominados por los hombres occidentales.

Inclusive, el interés de las investigaciones occidentales sobre las mujeres y la conquista gira en torno al papel que tuvieron cierto grupo minoritario de mujeres que de algún modo participaron directa o indirectamente en el “descubrimiento de América” o vanagloriándose de su actuación conquistadora y “creadora” con títulos de artículos como: “Mujeres que también hicieron las Américas”. Los grupos originarios de mujeres no se conciben como figuras históricas relevantes, ni como víctimas de violencia, de este modo, y a través de ciertos modelos históricos, se ha buscado encubrir la violencia ejercida hacia las mujeres y su posterior degradación sociocultural.

Para Bohórquez (2022) en su texto *La mujer indígena y la colonización de la erótica*, la cultura occidental cataloga a la mujer como ser inferior. Y esto se agrega a la condición que concibe la cultura occidental como seres de ínfima categoría a partir de la invasión del

continente americano: los indios. “La conjugación de ambas condiciones se constituye en dificultad de no poca monta en el intento de construir una historia del ser femenino indígena.” (p. 13)

Como ejemplo, Alberti (1989) encontró que de 808 artículos publicados en la *Revista de Indias* sólo 7 se referían específicamente a la mujer indígena. Se reduce el papel femenino a la nada, se ningunea, es anulado y pasa al no-ser histórico. Es así como se pone en marcha sistemáticamente la estructura sexista que encuentra las bases de su línea discursiva en el sometimiento y anulación de la identidad, degradando así el concepto de mujer.

Un texto de Colón citado por Bohórquez (2022) nos revela que la desnudez de la población mesoamericana permitió justificar en la moral cristiana las vejaciones y violaciones. “Colón ya no es capaz de percibir hermosos cuerpos, ni mujeres que se acercan para dar gracias al Cielo por haber enviado a tan valientes cristianos allí, sino que lo que está ante sus ojos son dos muchachas muy ataviadas. La más vieja no sería de once años y la otra de siete, ambas con tanta desemboltura (sic), que no serían más unas putas” (p. 23)

Parafraseando las conclusiones de la autora, la “falta de recato” fue la justificación que permitió la construcción de un discurso que permitió silenciar la violencia real contra la mujer, la aniquilación de modelos y normas institucionales redefinieron completamente la feminidad, la condena a sus referencias míticas y la constatación de la miseria de su vida le retiraron la condición humana a la mujer “india”. (Bohórquez, 2022: 77-79)

2.4 Guadalupe Tonantzin

“En las tareas de evangelización los religiosos no actuaban en un mundo inocente sino en sociedades que tenían una religión formalmente establecida, arraigada al paso de los siglos y profundamente imbricada a todos los aspectos de su vida” (Bonfil,1987:133) La iglesia se encargó de justificar ideológicamente la dominación de los pueblos mesoamericanos, fue la

encargada de ejercer un control a manera de doctrina sobre el pensamiento originario. En este sentido, la iglesia terminó por socavar el orden moral que imperaba en Mesoamérica. Tomado como una misión divina, los frailes se encargaron de la destrucción sistemática de todo el conocimiento filosófico, social, científico y religioso de la cultura mesoamericana. Todo esto respaldado con la figura de la evangelización. Tan sólo entre los años de 1524 a 1536 fray Pedro de Gante aseguraba haber bautizado a 5 millones de “indios” en la Nueva España.

Pese a los intentos por “cristianizar” el continente hubo resistencia por parte de los pueblos originarios, como lo narra Bonfil (1987) los castigos contra la “idolatría” eran ejemplares: “[...] un celebre cacique de Tezcoco, ex alumno del colegio de Tlatelolco fue condenado a muerte por la Inquisición convicto de propagar la idolatría y obstaculizar el triunfo de la santa fe.” (p. 133)

Tonantzin era la madre de todos los dioses, cuya representación hoy conocemos como Coatlicue o Chicomecoatl (siete-serpiente) (Sahagún, 1992: 898). Cuyo simbolismo está asociado a la fertilidad. En palabras de Graulich “la Coatlicue esta decapitada porque representa a la Tierra desgarrada en el origen del tiempo, a la tierra que reclama sangre y corazones como lo simboliza la falda de serpiente, la Tierra que devora los hombres, como lo indican los brazos levantados y las garras amenazadoras, el cuerpo listo a saltar, el collar de trofeos; manos corazones y cabezas de muerte. La diosa muere dando vida; es por tanto una mujer heroica vestida de insignias propias de los guerreros. Si los flujos de sangre brotando del cuello se transforman en serpientes, es porque las serpientes son la vida que se renueva, la fertilidad.” (Graulich citado en Ortiz, 2014, p. 17)

En México la Virgen de Guadalupe representa un caso excepcional de resistencia, un sincretismo ampliamente estudiado por algunos autores, entre ellos Bernete (2016) el cual afirma que, a pesar de las represiones implacables por parte de los conquistadores, las

antiguas tradiciones y ritos (de la población Mesoamericana) subsistían y se mezclaban con la religión cristiana.

Textos recogidos de la Historia *general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1576) hacen referencia a la “idolatría” que se tenía por Tonantzin en el cerro del Tepeyac:

“Cerca de los montes hay tres ó cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejanas tierras. El uno de estos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeacac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los Dioses, que ellos la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre. Allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejanas tierras, de más de veinte leguas de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas: venían hombres y mujeres y mozos y mozas

Era grande el concurso de gente en estos días; y todos decían "vamos a la fiesta de Tonantzin"; y ahora que está allí edificada la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomando ocasión de los predicadores, que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto; pero esto sabemos de cierto, que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua; y es cosa que se deberá remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios, Señora nuestra, no es Tonantzin sino Dios y Nantzin. Parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre Tonantzin y vienen ahora á visitar á esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes; la cual devoción también es sospechosa porque en todas partes hay, muchas Iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin como antiguamente” (Vol. IX)

Guadalupe-Tonantzin es sin duda, una figura muy parecida, a aquellas divinidades femeninas que protagonizaban la cosmogonía en las historias del Anáhuac. Es un símbolo de reverencia y respeto hacia las atribuciones femeninas, que goza de una devoción sin precedentes dentro de la religión cristiana. La historia que la enmarca explicaría que esa dualidad femenina y masculina en la religiosidad Mesoamericana tuvo una continuidad que ha sobrevivido durante siglos. Aún a pesar del sexismo que fomenta y promueve la iglesia católica con el “Dios Padre”, el “Dios único”.

Bernete (2016, p.42) recupera una cita de Gavilán (2005) “la exaltación de la imagen no es otra cosa que la glorificación de la propia cofradía en el símbolo que la representa.” Es posible que, frente al fenómeno destructivo de los frailes cristianos frente a la religiosidad

mesoamericana, surgiera en la comunidad la necesidad de llenar el vacío que se había generado en el sitio que le correspondía a la “divina feminidad” y que nada de lo ofrecido (o impuesto) por el cristianismo pudiera suplantar en ese momento. Y parafraseando a Benrete (2016) la religión es una proyección que refleja y expresa los fenómenos sociales. “Las cosas religiosas no son sino el producto de sentimientos colectivos.” (p.42)

Tampoco es fortuito el simbolismo posterior que prevaleció en la guerra de independencia en México en 1810 en torno a la Virgen de Guadalupe, pues fue estandarte de la emancipación de los “indios” y “criollos” del yugo de la Corona Española. La Virgen fue tomada como un símbolo nacional, una protectora y madre de la nación que surgía y clamaba su libertad. “La Virgen de Guadalupe, sobre la cual se volcaban las esperanzas de salvación más profundamente mexicanas, se convirtió aún más en la diosa-madre de todos los mexicanos” concluye un texto de Lafaye. (1977:182)

Capítulo 3 La mujer mexicana en la actualidad

3.1 La construcción de género como medio de sometimiento

Existe una diferencia entre sexo y género. Barbera (1998) afirma que el sexo alude a características biológicas específicas de hombres y mujeres. La investigación empírica lo operativiza como una variable dicotómica que como consecuencia es excluyente, es decir, que el sexo se delimita de manera exclusiva a una ciencia descriptiva como lo es la biología, en donde puede o no encajar la característica específica observada.

Barbera y Martínez-Benloch (2004) se encargan de describir al género y lo denominan el conjunto de factores culturales y psicosociales (rasgos, roles, aficiones,

habilidades, etcétera) que se le atribuyen, de manera diferenciada a los sexos. Barbera considera una variable que puede admitir grados y mayor diversidad.

Para la antropóloga Marta Lamas (1994) el género es el conjunto de creencias, prescripciones y atribuciones que se construyen tomando la diferencia sexual como base. Es decir, que la diferencia de sexo es la base donde se cimenta la construcción sociocultural que da forma al género. El género por tanto funciona como una herramienta la cual clasifica derechos, obligaciones y oportunidades de acuerdo con las ideas culturales en ese momento y en ese lugar geográfico.

Se establece entonces un sistema de inclusión y exclusión dependiendo de lo que se haya clasificado en la categoría “mujer” y en la categoría “hombre”. Todo esto se engloba a partir de un pensamiento simbólico, como afirma Marta Lamas, el cuál es la raíz de aquello que llamamos cultura. A nivel individual hombres y mujeres aceptan y adoptan actitudes y comportamientos adecuados a su sexo según las normas establecidas. (Cala y Barbera, 2009.)

Lamas, (1994) también sugiere en su texto que cada cultura es responsable de construir estos esquemas de género, y de acuerdo con su simbolización la diferencia de géneros también habrá de construirse; afirma: “el habla posee una estructura que está fuera del control del hablante individual, el lenguaje es un elemento fundante de la matriz cultural.” (p.1)

La autora hace referencia a la existencia de un “encuadre” anterior al individuo que por sí mismo no es capaz de dominar. No obstante, para Cala y Barbera (2009) el papel de los “actores sociales” no es pasivo ya que ellos mismos construyen la realidad social, y el lenguaje, siendo capaces de modificarlo a nivel interpersonal.

Se considera que la construcción del género está siempre en continua negociación y recreación. Parafraseando a Páramo P. (2008) afirma que gracias al lenguaje podemos orientar nuestro propio comportamiento e influenciar a los demás. El autor concluye que el

lenguaje nos “construye” como personas; a través de este creamos las condiciones para identificarnos entre nosotros y también para reconocernos y diferenciarnos de los demás. Es decir, la creación de una identidad propia, así como de una identificación con la comunidad a la que se pertenece. El lenguaje que forma como individuo, en este caso la identidad de mujer es el mismo que esta usará para explicarse la realidad, así misma y su papel dentro de la comunidad.

“La sociedad fábrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres. El género atribuye características femeninas y características masculinas a las esferas de la vida [...] Muchos niños entre 2 y 3 años no registran la diferencia anatómica, pero son capaces de diferenciar la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio de niños y de lo que es propio de niñas” (p.2) sostiene la antropóloga Lamas (1994).

Teniendo en cuenta el hecho de que el género es una construcción social, se puede afirmar su concepción dinámica, la cual puede sufrir modificaciones dependiendo del tiempo y del lugar. El género será redefinido de acuerdo con la estructura social, y siempre actuará como un lente o un filtro que ordenará la información y la configurará de acuerdo con las necesidades y demandas culturales.

Es por ello, que este sistema de construcción sexo/género atraviesa ciertas etapas que reacomodan los conceptos una y otra vez, su complejidad recae en un estudio que involucra a más de una disciplina y es entonces donde podemos afirmar que el género como sistema posee una multi dimensionalidad, es decir un concepto móvil, dinámico y además con varias aristas dispuestas a ser estudiadas.

Cala y Barbera (2009) en su estudio “*Evolución de la perspectiva de género en psicología*” sugieren que el sistema sexo/género puede ser concebido como un proceso de construcción psicosocial, modelo que puede funcionar para la investigación del concepto *género*, así como el diseño de instrumentos específicos para su estudio.

Entonces, partiendo de la concepción del sistema género como una construcción psicosocial que nos genera una flexibilidad a la hora de explicar los rasgos masculinos y femeninos definidos en la normativa social de cada cultura en un determinado momento histórico; podemos enfocarnos en el análisis del sistema género de la civilización mesoamericana para describir su sistema de significados y analizar como estos organizaban sus relaciones sociales.

Aplicando la misma metodología, se puede concluir que en la civilización occidental existe otro tipo de construcción del concepto de mujer, un concepto más “degradado”, ninguneado y anulado en comparación con las sociedades ancestrales que habitaban el continente americano. La modificación violenta de estas construcciones sociales aún repercute en el contexto sociohistórico de la mujer y esto sigue generando riesgos psicosociales al género femenino en su cotidianeidad.

3.2 Implicaciones psicosociales

Lo psicosocial busca generar una correlación entre lo socio-cultural (exterior) y la realidad psicológica (interior) del sujeto. Dicho en palabras de Medina et. al. (2007:185) citadas por Quintana et. al. (2018) “(...) el paradigma de lo psicosocial establece interdependencia entre lo psicológico y lo social, en la perspectiva psicológica se ubican los recursos internos de la persona, como proyecto de vida, la creatividad, el sentido del humor, la inteligencia, la experiencia, la motivación al logro, entre otros. Desde lo social se hallan las interacciones entre los diferentes ámbitos de socialización”

Las implicaciones psicosociales resultantes en el proceso de colonización sobre la mujer mexicana abarcan todos los espectros de su vida cotidiana, su relación con el mundo cambió dramáticamente. En México el simple hecho de ser mujer implica la exposición a la violencia de género, de salarios desiguales a pesar de realizar las mismas funciones,

expresiones misóginas y tratos sexistas, acoso sexual; acceso limitado a servicios de salud y educación pública; el acto que condensa la expresión máxima del odio hacia la mujer: el feminicidio.

Las desigualdades económicas entre hombres y mujeres se reflejan comenzando con la participación laboral. Una investigación realizada por la Doctora Eva Arceo en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) revela que en 2015 la tasa de participación laboral femenina (41%) es sustancialmente menor a la masculina (73%). Esto también engloba el hecho de que el trabajo fuera del hogar es una opción aún limitada.

Arceo y Campos (2014) determinan que las mujeres reciben menos salario en promedio que los hombres, esto repercute en la participación y aportación económicas de las mujeres en el hogar. El Instituto Mexicano de Competitividad (IMCO, 2020), establece esta brecha salarial en un 14%, es decir, que por cada 100 pesos que recibe un hombre en promedio por su trabajo de manera mensual, la mujer recibe 86 pesos, y si bien, la brecha no es tan significativa, un 70% de esas mujeres ganan en promedio menos de dos salarios mínimos, y es poco probable que estas mujeres accedan a puestos mejor remunerados, pues no poseen crecimiento en su trayectoria profesional.

Este es un hecho que podría contribuir a la hora de la toma de decisiones importantes dentro del núcleo familiar de manera análoga, reduciendo a la mujer a un sitio de sometimiento e inferioridad, pues, se transfiere aquella figura dando origen al clasismo: la clase dominante o explotadora, la generadora de recursos y la clase explotada, una que no cuenta con los recursos y que debido a esto, es sometida, limitando la participación y capacidad de negociación en la toma de decisiones en la sociedad, en este caso al hogar.

La relación que tiene el sistema económico con los conceptos sociales no es fortuita. Para Bernal (2010) existe una correlación entre la moral, que incluye las normas sexuales y las relaciones de producción. El concepto de propiedad desarrolla estructuras dicotómicas que permean en cualquier vínculo social. La propiedad y el propietario son exclusivos del

sistema económico implantado por la cultura occidental hace poco más de 500 años, antes de eso, en Mesoamérica no existía nada parecido a los conceptos de moneda, propiedad o acumulación de riqueza como lo conocemos actualmente. Hay entonces, una relación entre los conceptos del “tener” y “no tener” con el “puedo” (derechos sexuales exclusivos) y el “no puedo” (restricción de derechos sexuales). Y es con este argumento que el autor correlaciona también el concepto de matrimonio (cristiano) con un contrato legal de un establecimiento de propiedades y propietarios en ambos sentidos.

El autor concluye que “la orientación de propiedad en el plano psicológico no sólo es un deseo de poseer, sino también un deseo de ser poseído” (p. 11). El acto económico de poseer, de la propiedad, fue incluido dentro del proyecto cultural occidental. Teniendo en cuenta que la brecha salarial entre hombre y mujeres en México es sustancial, esta fisura se ensancha colocando a las mujeres indígenas en el foco y comparándolas con mujeres no indígenas en México.

Es innegable que actualmente en México, las condiciones de vida de la mujer indígena son de las más afectadas por la pobreza, el maltrato, la discriminación, las privaciones y los duros trabajos a los que se enfrentan las poblaciones marginadas. Un informe del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES, 2021) explica que hasta el año 2020 habitaban 64.5 millones de mujeres en México, el 51.2% de la población total del país, y de estas, 6 millones son consideradas indígenas, es decir, que una de cada 10 mujeres que residen en el país, tiene condición de indígena.

INMUJERES (2021) realiza un estudio exhaustivo basado en datos sociodemográficos, señalando que la mujer indígena en comparación con las mujeres no indígenas está colocada en una situación desfavorable y señala lo siguiente: “En cuestión económica, los ingresos monetarios que produce la mujer indígena son más bajos en promedio en comparación a las mujeres que no son indígenas a nivel nacional.” (p. 19)

Otra de las variables que podrían explicar las causas de la brecha salarial y la poca participación en trabajos remunerados de las mujeres es el grado de escolaridad que poseen en comparación con los hombres. El INEGI ofrece datos estadísticos que muestran que en las últimas dos décadas la tendencia de la brecha es hacia la reducción.

Y datos proporcionados por INMUJERES (2021:11-16) compara estos años de escolaridad de mujeres no indígenas con mujeres indígenas, revelando que las mujeres indígenas tienen en promedio tres años menos de escolaridad respecto a sus congéneres no indígenas. En el fenómeno del analfabetismo encontramos datos más contrastantes, pues mientras que en la población considerada como mujeres no indígenas se tiene un 4% de las mujeres con esta condición, en las mujeres indígenas el 20% son analfabetas.

Otra de las causas relacionadas con la construcción social del género femenino es la exclusión de la vida pública y la participación en actividades recreativas o culturales por su rol de madres y esposas. Es inherente al pensamiento occidental cotidiano el pensar que una mujer debe dedicar su energía completa al cumplimiento de este rol. Como lo explica la autora Lagarde (1996) “Ser madre y ser esposa consiste para las mujeres en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser (para y de) otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarnado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones.”

De acuerdo con los datos del INEGI, hasta el año 2020, el 77.7% de la población mexicana expresó profesar la religión católica. Es decir, que la religión católica/cristiana es por excelencia el referente moral para la sociedad mexicana, con todas las implicaciones que esto conlleva, entre ellas, el discurso de la mujer en el mito religioso cristiano.

Álvarez-Cordón (2017) afirma que, en los mitos babilónicos, griegos y judíos, no interviene ninguna potencia femenina en el orden del Cosmos, como si lo hiciera la mitología mesoamericana, por ejemplo. El autor comenta que el cristianismo se basa en tres claves: “varón, Caos, la palabra crea y salva”.

Parafraseando a Álvarez (2017), “varón” se refiere a que en estas mitologías en las cuales está basado el cristianismo, las fuerzas creadoras, el símbolo de la inteligencia, del logos, depende de un hombre (Zeus, por ejemplo) cuya misión es “ordenar” el “Caos”, lo irracional (Pandora, como ejemplo). Lo irracional y el “Caos” están representados por la mujer. El dios masculino entonces debe luchar contra las fuerzas femeninas por el bien de todos. Continuando con su argumentación “la palabra crea y salva” se refiere a la creación ontológica de Heidegger (2000, citado por Álvarez, 2017), cuya premisa es “El lenguaje es la casa del ser.” (p. 11) En otras palabras, lo que no está “dentro” del lenguaje, no existe. Y con esta base teórica, Álvarez (2017) afirma lo siguiente:

“Para la mentalidad semita, que impera en el Antiguo Testamento, dar el nombre a algo es pasar a ser su dueño. Por ello, al poner los nombres a las cosas del mundo, Dios pasa a ser su dueño. Dios manda a Adán poner los nombres, haciéndole el guardián del mundo. Y es Adán quien pone el nombre a Eva, convirtiéndose en su amo.” (p.10)

La mujer en la religión cristiana queda excluida, no es posible que participe en la predicación, el conocimiento y su transmisión queda limitado a los varones, a los sacerdotes; en el mito es la mujer (Eva) aquella que “corrompe” el paraíso comiendo de la manzana prohibida, es aquella mujer la que en un acto de soberbia busca el conocimiento de Dios. ¿Será por ello por lo que a las mujeres de ciencia y conocimiento se les consideraba “brujas”?

“No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, silencio y plena sumisión” (San Pablo citado en Álvarez, 2017, p. 16)

Conclusiones

Las conclusiones que se pueden extraer del análisis de los contextos socio-históricos presentados en los capítulos anteriores son múltiples. Abordar el tema desde una perspectiva psicosocial nos permite conocer los diferentes mecanismos que nos construyen y a los que estamos sometidos irremediamente como individuos. El malestar cultural deviene cuando, como sociedad, no comprendemos nuestro pasado, nuestra historia nos es ajena y no tenemos la certeza del cuándo y cómo llegamos a ser lo que somos.

Vivimos en el “México imaginario” que nos describiera Bonfil-Batalla (1987), las relaciones, los vínculos con los Otros, con nosotros mismos, están basados en una realidad social que nos es extraña, que nos fue impuesta y, por lo tanto, no nos comprende, aunque tampoco alcanzamos a comprenderla. No entendemos del todo de donde surgen aquellos atisbos que se asoman de la cosmovisión de la sociedad ancestral.

Existe una “disociación” generalizada de los conceptos occidentales impuestos en contraste con los que se cimentaron en la cultura mesoamericana, es decir, aquel “México profundo” se rehúsa a desaparecer. Muchos de estos ejemplos de sincretismo existen en la sociedad mexicana actual, extensamente documentados desde la sociología. ¿Y los sincretismos abordados desde la psicología?

La construcción de roles de género, ha sido y sigue siendo un instrumento usado por las sociedades para el sometimiento de la mujer, en este caso el papel documentado fielmente a su subordinación frente a los valores sexistas/racistas de la cultura occidental. El contraste que se genera al exponer los dos proyectos civilizatorios es evidente, y más allá

de los juicios de valor generados entre uno y otro, la intención de mostrar los fenómenos psicológicos y humanos de ambas civilizaciones es exhibir la importancia del análisis de las estructuras que conforman las realidades culturales y las afectaciones que se generan a partir de la imposición y modificación de los conceptos sociales sobre una población.

Es innegable que la imposición cultural siga estando vigente hasta nuestros días, las implicaciones sociales y psicológicas son fenómenos registrados en estadísticas, el discurso que permea la cultura mexicana machista, intolerante, racista sigue en pie. Ser mujer en un país como México es una tarea complicada; ser mujer y ser indígena, lo es aún más.

Los estigmas de una vida indigna son evidentes en la sociedad mexicana actual: la anulación en la participación de la vida pública; el cambio en el discurso religioso; la desvalorización de la mujer como identidad creadora; la incredulidad de la sociedad ante una mujer portadora de conocimientos; la degradación del concepto de mujer a un papel subordinado, reducido y domesticado por el varón blanco occidental. Al mismo tiempo, los procesos cognoscitivos quedan enmarcados en la estructura opresiva, la mujer queda sometida a una conjugación Dusseliana del “ego conquistador”: “me conquistan”, “yo conquisto”, “me hago conquistar”.

El análisis de las perspectivas tiene como objetivo desarrollar una consciencia de las sociedades ancestrales que nos anteceden y que nos ayuda a generar una memoria histórica, el elemento constitutivo de la identidad, beneficiando así a la sociedad y a sus integrantes con un sentimiento de pertenencia y revalorización histórica. Esta revalorización debe ser un proceso ético, de sensibilización y reflexión de la estructura dicotómica que conforma el concepto de dominación: el dominador y el dominado. Es imprescindible alejarse del sentimiento de identidad nacionalista exacerbado.

Adicionalmente se exhibe la falta de literatura dedicada al tema de la mujer en este contexto socio-histórico. En contraste con los textos enfocados a las operaciones militares, rebeliones, afectaciones tecnológicas, económicas o políticas. Esto significa una limitante

para investigar los alcances que tuvo el choque cultural en la vida anímica y social de la mujer mesoamericana. Por lo tanto, se debe recurrir a metodologías que permitan reinterpretar la revisión documental desde una perspectiva de género, asimismo se busca reconocer que la investigación en el campo de estudio psicosocial, es una tarea multidisciplinaria, y se debe hacer uso de este enfoque para minimizar las restricciones en los diseños posteriores.

Referencias

- Aguerre, L. (2019) Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51). *Revista de Filosofía*. Instituto de Filosofía. No. 57. pp. 307-347
- Alberti, P. (1989) La mujer indígena americana en Revista de Indias. *Revista de Indias*. No. 187, pp. 683-690.
- Alcántara, B. (s/f) Marina – Malina – Malintzin – Malinche. Su origen, su lengua, su nombre. *Noticonquista*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.
- Almanza K., Almanza R., Pimienta S. (2017) Reflexiones sobre la cosmovisión y cosmogonía de la etnia Wayúu: Relevancia para la práctica educativa.
- Álvarez, E. (2017) *Las mujeres y la religión cristiana*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Valladolid.
- Barberá, E. (1998). *Psicología del género*. Barcelona, España: Ariel.
- Barberá, E. & Martínez-Benlloch, I. (2004). *Psicología y género*. Madrid, España: Pearson Prentice Hall.
- Barbosa, A. (1994) La violación como método de la conquista española. *Sexo y Conquista*. Universidad de México.

Barjau, L. (2019) *La mujer de la discordia. El conflicto entre mexicas y culúas*. Secretaría de Cultura/INAH.

Bernete, F. (2016) *La resistencia de la Diosa: la Virgen de Guadalupe. Trama y fondo: revista de cultura*. No. 41. Pp. 33-43

Bohórquez, C. (2022) *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Venezuela.

Bonfil, B. (1987) *México profundo: una civilización negada*. Secretaría de Educación Pública. México

Cala, M., Barbera E. (2009) *Evolución de la perspectiva de género en psicología. Revista Mexicana de Psicología*. Vol., 26 No. 1, pp. 91-101

Caso, A. (1971) *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular.

Codex Borbonicus (1974) Comentario de Karl Anton Nowotny, Graz.

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuautitlán y leyenda de los soles. (1992) UNAM.

Colón, C. (1992) *Los cuatro viajes*. Testamento, edición de Consuelo Varela, Madrid, Alianza.

Cook, S. y Borah, W. (1960) *The Indian population*. o. c. p. 48.

Cortés, Hernán (1992) *Cartas de relación*; nota preliminar de Manuel Alcalá. México, Porrúa.

Cossich, M., Fujigaki, A.(s/f) Guerreras femeninas y tejidos masculinos. *Noticonquista*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

Cruz, N. (2000) Los hombres de barro y los hombres de maíz. *Estudios Mesoamericanos*. No. 1. UNAM

De las Casas, B. (1951) *Historia de las Indias*. México: FCE.

De Sepúlveda, J. (1951) *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Boletín de la Real Academia de Historia. Vol. 21, pp. 257-369

Derrida, J. (1982) La mitología blanca (La metáfora en el texto filosófico), en *Márgenes de la filosofía*, México, Siglo XXI.

Dussel, E. (1994) 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Conferencias de Frankfurt. UMSA

Díaz, A. (2013) Tonalpohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas. *Estudios de la cultura náhuatl*. No. 46. pp. 159-197.

Fallilone, E. (2017). Buscar y forjar una identidad latinoamericana desde el aula. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, Vol. 22(1), pp. 231-251.

Fujigaki, A. (s/f) Parto y guerra mexicana. La captura femenina y masculina de cuerpos enemigos. *Noticonquista*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

Grosfogel, R. (2013) Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo del siglo XVI. *Tabula Rasa*. University of California. No. 19; pp. 31-58.

INMUJERES. (2021) *Las mujeres indígenas en el centro de la transformación*. Cuadernillo 2021

Kruell, G. (s/f) Reinas y esclavas en la historia mesoamericana. *Noticonquista*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

Izquierdo, A. (1984) *La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad*. Biblioteca jurídica Virtual UNAM

Lagarde, M. (1996) La perspectiva de género. *Género y feminismo*. Desarrollo humano y democracia, Ed. horas y HORAS., pp. 13-38.

Lamas, M. (1994) *El género es cultura*. Carta Cultural Iberoamericana.

Lafaye, J. (1977) Guadalupe, emblema nacional. En *Quetzalcóatl y Guadalupe*. FCE. México.

Marcos J. (2020) Problemáticas contemporáneas de la Liber-acción propuesta por Enrique Dussel: caducidad y violencia. Vol. 17 No. 42. Pp.- 335-355

Márquez O. (s/f) Coatlicue, la diosa de la falda de serpientes: raíces, tierra y agua. *Estudios Digital*.

Martínez B. (2003) Los efectos de las asimetrías de género en la salud de las mujeres- *Anuario de Psicología*. Vol. 34 No. 2 pp. 252-266

Martínez C. (2015) *Los códices prehispánicos y novohispanos en Mesoamérica como objetos de la escritura*. No. 11. pp 32-49

Núñez, B. (2019) *La malinche de la historia al mito*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortiz-García, E. (2014). La Coatlicue y su simbolismo. *Proyecto Diez periodismo con memoria*.

Paramo, P. (2008) La construcción psicosocial de la identidad y del self. *Revista Latinoamericana de Psicología*. Vol. 40. No. 3. pp. 539-550

Portilla-León, M. (1980) *Toltecayotl: Aspectos de la cultura náhuatl*. Fondo de Cultura Económica. México.

Quintana, I. Mendoza R., Bravo, C., Mora, M. (2018) Enfoque Psicosocial. Concepto y aplicabilidad en la formación profesional de estudiantes de psicología.

Restrepo, R. (1998) Cosmovisión, pensamiento y cultura. *Revista Universidad Eafit*. pp. 33-42

Ricaurte I., Ricaurte A. (2015) Sobre el impacto de la conquista de América en el ser humano latinoamericano. *Ambiente Jurídico*. No. 19. pp. 107-127

Sahagún, B. (1972) *Primeros memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Salmerón, P. (2021) *La batalla por Tenochtitlan*. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular.

Levi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques I, Le cru et le cuit*. Plon.

Levi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Plon.

Zinni, M. (2013) De la metáfora náhuatl: construcción de la divinidad en dos textos Sahaguntinos. *NRFH*. No. 2. pp. 629-646