



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**LA VIDA RITUAL DE LAS MUJERES ENTRE
LOS ANTIGUOS NAHUAS**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
**MAESTRA EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS**
P R E S E N T A:
ANNA MARIA GUZENDA

DIRECTORA DE TESIS:
Dra. Mari Carmen Serra Puche



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.

Esta tesis
corresponde a los estudios realizados
con una beca otorgada por la
Secretaría de Relaciones Exteriores
del Gobierno de México

Este espacio está dedicado para agradecer a todos y cada uno que de una u otra forma participaron en el proceso de elaboración de este trabajo. Gracias a todos los maestros por su apoyo y generosidad, por las herramientas que me dieron para poder realizar esta investigación, a mi familia por su amor y por acompañarme en todo momento a pesar de las distancias, a mis amigos por darme el cariño y la fortaleza para seguir adelante con entusiasmo.

Quiero expresar también mi especial gratitud por su tiempo y ayuda a todos los que me dieron la bienvenida en México, me enseñaron como vivir aquí, compartieron conmigo sus experiencias y me hicieron sentir en casa desde el primer momento.

A todos mi mayor reconocimiento y gratitud.

Chciałabym podziękować na tym miejscu wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej pracy. W szczególności dziękuję moim profesorom za przekazaną wiedzę i za życzliwość, mojej rodzinie za miłość i wsparcie niezależnie od dzielącej nas odległości, przyjaciołom i znajomym za okazaną bezinteresowną pomoc i za to, że wciąż dodawali mi sił potrzebnych do zrealizowania tego projektu.

Bez Was wszystkich ukończenie tej pracy nie byłoby możliwe.

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denen bedanken, die bei der Entstehung dieser Arbeit direkt und indirekt mitgeholfen haben. Ich will vor allem meinen besten Dank an die Professoren richten, für ihre freundliche vielfältige Unterstützung bei meinem Vorhaben. Ein besonderer Dank geht an meine Familie für Liebe und Unterstützung, und an alle meine Freunde, die die ganze Forschungsarbeit miterlebt haben und immer dabei waren, um mir zu helfen. Ich bin sehr dankbar dafür.

Ohne Euch wäre es unmöglich, diese Forschung zu Ende zu führen.

INTRODUCCIÓN	1
1 LAS FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA MUJER	5
2 PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS	10
2.1 EL GÉNERO	10
2.2 EL RITUAL	15
2.3 LA MAGIA Y LA RELIGIÓN	25
2.4 LOS RITOS DE PASO	31
3 LA MUJER Y EL RITUAL	33
3.1 LOS ÁMBITOS DE ACCIÓN RITUAL	33
3.2 LAS ESPECIALISTAS EN EL TRATO CON LO SAGRADO	35
4 OCHPANIZTLI – LA MUJER EN EL RITUAL ESTATAL	40
4.1 LAS DIOSAS DE LA VEINTENA	40
4.2 LOS ORÍGENES DE LA FIESTA	47
4.3 <i>TEOTL IXIPTLA</i>	49
4.4 EL LADO FEMENINO DE OCHPANIZTLI	52
4.5 EL SIGNIFICADO DE LOS RITOS	63
5 LOS ÁMBITOS DE ACCIÓN RITUAL FEMENINA	66
5.1 EL RITUAL RELIGIOSO - LAS PARTERAS	66
5.1.1 LAS FUENTES	66
5.1.2 LA PARTERÍA COMO UN DON DIVINO	73
5.1.3 LOS RITUALES DE NACIMIENTO COMO RITOS DE PASO	88
5.1.4 CIHUATETEO	109
5.1.5 TLAZOLTÉOTL VS. QUILAZTLI	115
5.2 EL RITUAL MÁGICO Y ADIVINATORIO - LA CURANDERA-ADIVINA	117
5.2.1 EL DIAGNÓSTICO — ADIVINACIÓN	129
5.2.2 LA TERAPÉUTICA — MAGIA	137
6 CONCLUSIONES	147
BIBLIOGRAFÍA	162

Introducción

Al hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipactonal*, y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella que hilase y tejiese. Y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen, sino siempre trabajasen. Y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías y, así lo usan hoy día facer las mujeres.”

“Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 25.

La congruencia de la cosmovisión que caracteriza a las culturas llamadas tradicionales suele impresionar a quienes se acercan desde su experiencia occidental de percepción del mundo. Cada uno de los elementos que constituyen la cultura depende de los principios religiosos que penetran en todos los niveles de la organización social. La separación que efectuamos entre los distintos ámbitos de la acción social, como la religión, la política o la economía, al estudiar culturas en las que todos estos ámbitos se rigen por las mismas leyes universales derivadas de un principio divino, para los miembros de estas sociedades carecería de sentido. Siempre que todo el orden social se base en un pensamiento relativamente homogéneo regido por las creencias, no se podrá entender la estructura social sin adentrarse en su complejo mundo religioso.

El estudio del sistema de las creencias y del culto nos ofrece la posibilidad de entender mejor las relaciones sociales típicas de estas sociedades, por lo que la observación de los roles rituales que desempeñan los individuos dentro de aquellas puede ayudar en la reconstrucción de su posición en la jerarquía social.

Las actividades que las mujeres desempeñaban en los tiempos del Posclásico mesoamericano, que sin duda es el periodo prehispánico del que disponemos la más completa información, están relacionadas en la mayoría de los casos con el ámbito de la casa. Generalmente la mujer se responsabilizaba de la preparación de la comida, el cuidado de los hijos y otros trabajos reproductivos en el hogar. Su destino estaba desde su nacimiento ligado al fogón de la cocina y al metate, ya que el cordón umbilical de la niña se enterraba debajo del fogón simbolizando así el área donde había de desarrollar sus

actividades a lo largo de su vida. Incluso las tareas productivas asignadas al rol femenino, como hilar y tejer, actividades con las que las mujeres contribuían para mejorar la situación económica de su familia, también estaban asociadas al espacio doméstico y a sus inmediaciones, como los patios, donde las mujeres de la familia se reunían para trabajar juntas. Naturalmente había algunas excepciones. Las mujeres que llegaban a tener un oficio, como las vendedoras, curanderas o parteras, realizaban sus actividades fuera de la casa. Es significativo que pertenecieran a las clases bajas en las que el papel femenino no estaba tan restringido y controlado como entre los *pilli*.

La información que procede de las fuentes posteriores a la Conquista apunta a que, por lo menos para el Posclásico, las mujeres quedaban excluidas de la alta jerarquía y no tenían acceso a los puestos de decisión dentro de las estructuras religiosas oficiales. No obstante —aunque casi invisibles para los frailes que describen las tierras de la Nueva España— cumplían de hecho algunas funciones en el culto oficial, guiaban y controlaban el ritual cotidiano a nivel familiar y, lo que llama aún más la atención, hay un gran número de mujeres que se pueden considerar *especialistas en el trato con lo sagrado* en su función de curanderas, parteras y adivinas en su comunidad. Su capacidad de actuar sobre las fuerzas —que, aunque imperceptibles para un ser humano, influenciaban todos los ámbitos de su vida— y el saber mágico y religioso que poseían, les aseguraba el respeto en su entorno social y ésta fue la razón para que se estableciera una relación estrecha con la comunidad. En la mayoría de los casos estas mujeres pertenecen a la clase baja y parecen ser un grupo bastante numeroso. Por consiguiente, sus actividades llamaron el interés de los frailes en tanto formaron una parte medular de la antigua religión. Por medio de estos especialistas se transmitían los valores y las creencias de los tiempos prehispánicos, gracias a lo cual contamos con algunas pocas descripciones de sus actividades consideradas “idolátricas”.

En el presente trabajo pretendemos dar cuenta de la existencia de estas especialistas en el trato con lo sagrado entre las mujeres nahuas en los tiempos anteriores a la Conquista y referir sus prácticas rituales. Mostraremos su desempeño tanto a nivel de las grandes fiestas estatales como en el cumplimiento de sus labores. Buscaremos las interpretaciones que se pueden dar a su participación en los rituales de la veintena que corresponde a la fiesta de su diosa patrona. A su vez, trataremos de establecer qué modos de contacto con lo sagrado se pueden observar en el desempeño diario de su oficio.

Lo que se busca en esta investigación es mostrar que a pesar de la exclusión de la alta jerarquía religiosa, las mujeres estaban activamente involucradas en la vida religiosa de su pueblo, tanto a nivel de la religión estatal como en los ritos correspondientes a las creencias populares, que se derivaban de su labor como curanderas, parteras y adivinas.

Para acercarnos de la mejor manera al tema de su vida ritual tendremos que partir de una crítica de fuentes que realizaremos en el primer capítulo. A continuación respondiendo a la necesidad de la teoría para cada investigación presentaremos primero las posiciones teóricas de las que estamos partiendo, lo que implica sobre todo la definición del concepto *género* y las maneras en las que se puede utilizar como categoría de análisis para recuperar a las mujeres como sujetos en la historia. Hablaremos también de las posibilidades de dar una imagen más integral del mundo pasado. En esta parte del trabajo plantearemos también el concepto del *ritual* que nos va a acompañar a lo largo de este trabajo. Como es uno de los elementos cruciales en nuestra investigación, tendremos que reconstruir cómo se iba formando este concepto, analizaremos las aportaciones de diversos teóricos de las religiones y del ritual. Aunque sea solamente un esbozo de lo que nos aguardan las teorías del ritual, estaremos un paso más cerca de entender la conducta humana, su necesidad de la sacralidad, característica de los humanos de las más diversas sociedades.

Posteriormente daremos cuenta de una diferenciación clásica, aunque polémica, entre los diversos niveles de contacto con lo sagrado: la magia y la religión. Plantearemos algunas de las discusiones que se han presentado desde los más diversos puntos de vista y presentaremos los puntos débiles de las formas de diferenciar entre estos dos ámbitos.

En el tercer capítulo vamos a presentar a nuestras protagonistas, las mujeres especialistas en el trato con lo sagrado—. El objetivo principal de este trabajo será presentar su desempeño ritual a nivel de la religión del Estado y en el plano religioso comunitario. Además, tomando este grupo como ejemplo observaremos también la manera en la que la investigación suele excluir a las mujeres que sin lugar a dudas son sujetos sociales y actores rituales importantes.

Habiendo definido el grupo de mujeres que vamos a estudiar, en el cuarto capítulo trataremos de dar cuenta de los actos rituales asociados con ellas, veremos con qué deidades se relacionaban dentro del culto estatal y buscaremos una explicación de los

rituales que se llevaban a cabo con su participación en la veintena dedicada a su diosa patrona.

El quinto capítulo va a estar relacionado con los rituales a nivel comunitario. En este apartado diferenciaremos entre la partera, que por lo general se relaciona con la experiencia religiosa, y la curandera-ahivina, que entra en contacto con lo sagrado utilizando técnicas mágicas y adivinatorias. Moviéndonos dentro del esquema de la religión-magia-ahivación vamos a ver en qué contextos y qué tipo de rituales están llevando a cabo las mujeres y también qué divinidades están asociadas con ellas. Para poder lograr un acercamiento cabal tendremos que plantearnos diversas preguntas. Veremos qué técnicas se mencionan en relación con las mujeres curanderas y cuáles con las parteras, buscaremos cuáles eran sus herramientas de trabajo, qué relación se establecía entre la mujer curandera o partera y su entorno y en qué medida la imagen transmitida por las fuentes lleva marcas del pensamiento occidental. Tratando de recurrir siempre a los conceptos y las divisiones establecidas en la parte teórica del trabajo analizaremos las acciones y las palabras de las curanderas, las descripciones de sus quehaceres, las imágenes de ellas que nos proporcionan las fuentes. Por último, como es común, vamos a formular nuestras conclusiones y plantear las interrogantes que aún quedan por descubrir.

1 Las fuentes para el estudio de la mujer

Al igual que en otras disciplinas que recurren a fuentes históricas de diversa índole, en el ámbito de los estudios mesoamericanos, cualquier investigación que tiene como fin recuperar la información sobre la mujer siempre enfrenta el mismo problema –la parcialidad y la limitación del tema en las fuentes disponibles. En este caso, lo que se pretende hacer en el trabajo es la reconstrucción de la vida ritual femenina con base en una variedad de fuentes.

En primer lugar, tenemos a nuestro alcance las fuentes indígenas, un complejo muy diversificado. Conservamos pocos códices elaborados en tiempos prehispánicos de contenido calendárico-adivinatorio llamados *tonalpohualli* (“la cuenta de los destinos”), o relacionados con temas rituales. Para el centro de México se pueden señalar el *Códice Borgia*, el *Fejérváry – Mayer*, *Cospi*, *Laud*, y otro más, también de contenido adivinatorio, el *Vaticano B*.

Los códices elaborados después de la conquista española formarían otro grupo. Aunque producidos hasta cierto grado en forma alterada en relación a los manuscritos más antiguos ya que implementan técnicas ajenas a la tradición mesoamericana: utilizan papel europeo, el estilo de las pinturas se ve también fuertemente influenciado por la escuela europea, etcétera, resultan muy informativos por seguir en el contenido la misma tradición. Además, muchas veces incluyen glosas o comentarios adicionales en náhuatl o en español que facilita la interpretación. Por un lado, son libros con contenidos calendáricos, como el *Códice Borbónico* o manuscritos meramente históricos, como el *Códice Boturini*. Por otro lado, se trata de códices que abarcan una amplia variedad de temas. Éstos, como el *Códice Tudela*, el *Codex Mendoza* o el *Códice Telleriano Remensis*, fueron pintados probablemente a solicitud de las autoridades españolas. El contenido de los tres manuscritos mencionados incluye cuestiones calendáricas, rituales y costumbres y, en algunos casos, también temas históricos.

Destacan las narraciones en náhuatl que probablemente se han hecho con base en los códices pictográficos y que pueden constituir un ejemplo de cómo se podían leer los libros pintados indígenas. Aquí entrarían los *Anales de Tlatelolco*, *Anales de Cuauhtitlan* o la *Historia tolteca-chichimeca*, todos de contenido predominantemente histórico y mítico.

El otro gran conjunto de fuentes que nos servirán para aclarar los temas relacionados con el grupo de mujeres que nos interesa son las obras de los frailes misioneros quienes, por diferentes razones, compusieron libros sobre la cultura, las creencias y la historia de los nuevos súbditos de la corona española y nuevos fieles de la Iglesia católica. Estos textos constituyen un tesoro informativo único, pero incluso allí la información acerca de las mujeres y sus rituales no aparece tan desarrollada como desearíamos. Hay que tomar en cuenta que en aquel momento la participación de las mujeres en el culto religioso de la Iglesia católica en Europa era muy limitada: se reducía prácticamente a su asistencia. Las mujeres se consideraban ritualmente impuras. Por un lado, por la relación que se establecía entre lo femenino y el pecado y, por otro lado, por la fisiología del ciclo menstrual. Por tanto, no tenían derecho a manejar las fuerzas sagradas y actuar en los contextos rituales, y en algunos casos incluso se les prohibía la entrada a las iglesias, durante su menstruación o en el periodo posparto.

Al terminar la Edad Media se observa una disminución del poder de la Iglesia en los territorios europeos dependientes de ella. A partir del siglo XII surgen movimientos que toman posiciones críticas hacia la Iglesia y su política y al mismo tiempo se agudiza la lucha de esta institución por mantener el poder, lo que se ve estrechamente ligado a la represión contra los movimientos reformadores considerados heréticos. En las primeras décadas del siglo XIII se fundan las órdenes religiosas de los franciscanos y dominicos, vinculados los últimos a la actividad de la Inquisición que se fundó en 1184. La creación de este órgano fue clave para el desarrollo posterior de la Iglesia, ya que le permitió imponerse hasta cierto grado sobre las tendencias reformadoras y facilitó un mecanismo para deshacerse de los enemigos internos, sea por razones políticas, teológicas o incluso privadas. Por otro lado, la Inquisición abrió la puerta para deshacerse de los elementos relacionados con los cultos paganos antiguos, todavía presentes entre los pueblos cristianizados en Europa. El clima de miedo y de sospecha causado por la actividad de los inquisidores facilitó el control sobre la población. Comenzó el tiempo oscuro de la caza de brujas y de la creencia generalizada de que las mujeres, por su debilidad, tendían a acercarse al demonio y que por razones de su inferioridad e impureza más fácilmente accedían a pactar con él. En los procesos contra la brujería en Europa —y posteriormente también en la Nueva España— la mayoría de las acusaciones se hacía en contra de mujeres,

muchas de ellas curanderas, comadronas, adivinas, en su mayoría viudas o solteras; es decir, personas socialmente débiles. La actitud misógina que caracterizaba la enseñanza de la Iglesia católica influyó la manera de ver y entender el mundo por los frailes, autores de nuestras fuentes. Enfrentándose a una cultura donde la asignación de los roles de género era al parecer diferente que en el Viejo Mundo, no lograron desprenderse de tales ideas, ya sólidamente arraigadas en el imaginario colectivo europeo.¹

Otro aspecto que puede explicar la escasa presencia de las mujeres en las fuentes es el hecho de que los informantes fueron hombres en su mayoría, por lo que no tenían tantos elementos para describir detalles de la vida de las mujeres. Al exponer los roles rituales en el culto estatal las descripciones resultan muy imprecisas. Es evidente que los autores contaban con información parcial. Sólo un esmerado análisis permite evidenciar, a través de tales obras, la trascendencia del papel femenino. Probablemente el problema no solamente resida en la falta de interés por las actividades de la mujer, un argumento muy frecuente para explicar la parquedad de las fuentes, sino además, y sobre todo en el caso de las prácticas rituales, los hombres (incluso los que colaboraban con los frailes) no tenían el saber necesario para poder presentar muchas cuestiones, entre las que se encuentra la parte femenina del ritual. Por todo esto las narraciones sobre las actividades de los hombres en las festividades están representadas con mucho más detalle. Aun así, como afirma Graulich, siguiendo a Garibay y a Nowotny, en la obra sahumantina las descripciones de las fiestas y sus rituales proceden de un espectador no iniciado, que no era capaz de explicar los ritos que había presenciado. Este hecho confirmaría la ausencia de sacerdotes antiguos entre los informantes de Sahagún.² A pesar de este detalle, la obra del fraile franciscano tiene un valor enorme, ya que constituye una fuente inagotable de datos acerca de la cultura y la lengua nahua. Abarca una cantidad amplísima de temas, desde la religión, las costumbres, la historia, la vida cotidiana, hasta una descripción de la naturaleza, ofreciendo en cada uno un amplio panorama de información relevante. Como toda la obra está constituida por el texto náhuatl acompañado de una paráfrasis en español, tenemos la suerte de contar con información adicional agregada por el fraile.

¹ Ketsch, *Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien*; Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte*.

² Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 59.

Otra fuente de inestimable valor para el tema que nos ocupa es la obra de fray Diego Durán, dominico, en muchos sentidos complementaria a los escritos de Sahagún. Durán incluye en los relatos históricos y en las descripciones de las fiestas y de las costumbres muchos pormenores y comentarios adicionales sobre asuntos que llamaron su atención, lo cual ayuda a llenar las lagunas que se presentan en otros textos. Gracias a su espíritu incansable de investigador y su extraordinaria capacidad de observación, nos legó un texto de gran valor informativo. Se nota claramente la voluntad de transmitir todo el saber sobre la antigua cultura que tenía a su alcance, en primer lugar en forma de fuentes escritas que llegaron a sus manos, y luego como testimonios de sus informantes ancianos, a cada paso ilustrando y complementando las narraciones con sus propias experiencias y reflexiones. La cantidad de datos que encierra convierte este texto en una obra imprescindible para el conocimiento de la religión mesoamericana.

Para el estudio de las cuestiones relacionadas con la curandería y la adivinación, uno de los textos más relevantes es la obra de Hernando Ruiz de Alarcón, un cura asentado en el pueblo de Atenango, que a petición del arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna empezó alrededor del año 1617 – 1621 una investigación de costumbres, creencias y ritos que todavía se seguían realizando entre los indígenas ya aparentemente cristianizados. Los resultados de este trabajo se reúnen en un escrito que le fue presentado al siguiente arzobispo, Manso de Zúñiga. Gracias a esta obra tenemos la oportunidad de acercarnos a las prácticas rituales cotidianas de los indígenas y conocer muchas técnicas utilizadas por los curanderos y adivinos.

Otra gran posibilidad que se abre para el estudio del ritual prehispánico es el material arqueológico, aquellos vestigios que confirman la existencia de un ritual o que permiten reconstruir las prácticas descritas en las fuentes documentales. Sin embargo, existen muchas limitaciones en este campo. Es difícil poder atribuir a un ritual los restos materiales encontrados, y la tarea se dificulta aún más si queremos fijar el sexo de quienes lo realizaban. La tarea de interpretar los vestigios arqueológicos mesoamericanos utilizando las nociones de género se presenta todavía como una tarea por realizarse, aunque ya se cuenta con algunos logros como el trabajo de Joyce Marcus, de Mari Carmen Serra o de

Sharisse y Geoffrey McCafferty.³ En el campo de la arqueología, en los últimos años se dejan ver avances en el estudio de los roles de género. Gracias a la orientación de las investigaciones empiezan a asomarse las siluetas de mujeres que vivieron tiempo atrás y se comienzan a reconstruir sus condiciones de vida. Las cuestiones planteadas en un principio por Margaret Conkey y Janet Spector en un artículo programático —que para el desarrollo de la arqueología con un enfoque feminista fue fundamental—⁴ poco a poco se están retomando en el análisis. Las autoras, porque principalmente son mujeres las que trabajan estos temas, subrayan la necesidad de liberarse de los estereotipos de género para poder interpretar los datos de manera objetiva.

El problema esencial al que se enfrentan quienes intentan recuperar para la historia a los grupos que tradicionalmente han sido omitidos en la historiografía, además de la ya mencionada escasez de las fuentes, es la invisibilidad de dichos grupos en los trabajos de investigación clásicos. Una se pregunta, leyendo frases generalizadoras que hablan de “todos” o de la “gente”, si verdaderamente se está hablando de todos los miembros de una sociedad o si, por el contrario, solamente se está tomando en cuenta a los varones, y en la mayoría de las veces exclusivamente a los varones pertenecientes a las clases dominantes. Las mujeres junto con los niños, ancianos, miembros de las clases bajas de una sociedad o esclavos, quedan excluidos de este discurso, como si se tratara de una obviedad: el que la historia de los hombres de la élite es la única que merece la atención del historiador.

³ Marcus, *Women's Ritual in Formative Oaxaca: Figurine-making, Divination, Death and the Ancestors*; Marcus, “Men's and Women's Ritual in Formative Oaxaca”; McCafferty y Mc Cafferty, “Engendering Tomb 7 at Monte Albán”, Serra Puche, *Xochitécatl*; Serra Puche, “The Concept of Feminine Places in Mesoamerica: The Case of Xochitécatl, Tlaxcala, Mexico”.

⁴ Conkey y Spector, “Archaeology and the Study of Gender”, p. 1-38.

2 Planteamientos teóricos

2.1 *El género*

Desde los estudios de género se han multiplicado las contribuciones que en primera instancia intentan recuperar las circunstancias de la vida de la mujer en las sociedades mesoamericanas, además de presentar la construcción de lo femenino en el pensamiento de los antiguos pobladores del área. Los investigadores se han acercado desde distintas perspectivas al tema de la mujer mesoamericana para aportar nuevos descubrimientos en este campo tan poco trabajado. Con cada estudio se descubre un fragmento del panorama que tal vez algún día nos permitirá reconstruir la vida de los habitantes de Mesoamérica de una forma más completa.

El propósito de acercarnos más a las mujeres mesoamericanas no parte sólo del deseo de conocer mejor la religión mesoamericana y contribuir al conocimiento que tenemos de los pueblos mesoamericanos, sino también de proponer una reflexión sobre nuestra manera de entender y valorar ciertas conductas o posiciones sociales actuales. La tarea que se ha propuesto los estudios desde una perspectiva feminista se ha centrado muy a menudo en la búsqueda de mujeres extraordinarias que, saliendo de los esquemas de su tiempo y de su cultura, lograron llegar a una posición alta en la jerarquía social y desempeñar un papel usualmente atribuido a los hombres. Sin embargo, hacer visible a una mujer excepcional en tales contextos históricos oculta aún más la vida habitual de la mayoría de la población femenina. En otras palabras, el rescate que podríamos hacer de los pocos personajes femeninos de la historia mesoamericana que destacan por desempeñar actividades típicas del varón desvía la atención de la realidad cotidiana de las mujeres. Nos parece más relevante demostrar aquellos aspectos de la vida diaria en los que encontramos las características fundamentales del rol social de la mujer.

En una investigación con tal enfoque no se tratará tampoco de idealizar aquel mundo pasado y sus relaciones de género, que de cierta forma es algo que aparece en algunos estudios. Si bien es cierto que el sistema sexo-género en el mundo mesoamericano fue distinto al que conocemos del Occidente, no podemos obviar el hecho que los roles sociales de hombres y de mujeres estaban marcados por relaciones de dominación. Los intentos de

reinterpretar el papel femenino entre los mexicas —como el de Louise Burkhart, que otorga a las ocupaciones de la mujer en la casa una importancia cósmica, reivindicando su trabajo doméstico como aquello que mantendría el equilibrio del cosmos y considerándolo equivalente al papel del varón en la guerra— son arriesgados en tanto que silencian una parte de la verdad. El sistema de relaciones de género interpretado de esta manera supone la existencia de una sociedad igualitaria entre los mexicas, que tal vez es una visión atractiva para el discurso contemporáneo pero oculta las desiguales relaciones de poder en el pasado.⁵

Es preciso dirigir la atención al concepto de *género* como categoría del análisis que se aplica en diversas disciplinas de las ciencias sociales. El *género* se considera una construcción cultural que se refiere al conjunto de ideas, creencias y atribuciones que cada cultura crea por cuenta propia tomando como base la diferencia sexual. De esta forma a cada sexo se adjudica un comportamiento específico con lo cual la diferencia sexual se convierte en desigualdad social. Con este término se da cuenta de los roles sociales de mujeres y varones, los códigos de conducta específicos para cada grupo y las normas y reglas que los comprometen. Es importante entender que cada sociedad crea sus propios patrones culturales, en constante modificación a medida que pasa el tiempo, por lo que es necesario definir las relaciones de género para cada cultura y cada momento histórico por separado.

La categoría *género* es utilizada en la mayoría de las veces desde posiciones feministas para referirse a la instalación y justificación de la subordinación y desigualdad de las mujeres. Joan W. Scott insistía en dos proposiciones centrales para definir dicha categoría: la definía, por un lado, como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la diferencia sexual, y por otro lado, como la principal forma de indicar las relaciones de poder.⁶ Actualmente, la misma investigadora ha criticado la manera en la que se ha ido utilizando y desvirtuando este concepto en algunos contextos, señalando entre otros el ámbito estadounidense de la investigación y la política, donde el *género* se ha convertido en una forma eufemística de hablar sobre el sexo biológico o la diferencia sexual y, por lo mismo, perdió la fuerza subversiva que le era propia.⁷ No obstante, es necesario insistir en

⁵ Burkhart, “Mexica Women on the Home Front, Housework and Religion in Aztec Mexico”.

⁶ Scott, “Gender: a Usefull Category of Historical Analisis”, p. 1067.

⁷ Scott, “Millenial Fantasies. The Future of «Gender» in the 21st Century”.

su aplicación en el análisis de las sociedades prehispánicas, recuperando su significado original de ser una construcción social basada en la diferencia sexual ya que, como señala Scott, todavía hay muchos ámbitos de investigación donde la utilización del análisis basado en este concepto puede traer conocimientos nuevos.

Otro punto importante de crítica referente a la categoría que nos ocupa es también relativamente reciente. En los últimos años han surgido discusiones acerca de la categoría unificadora “mujeres” que se utiliza en diversos ámbitos como una categoría generalizadora, sin que se reflexione sobre las diferencias que existen entre mujeres y que se basan en la pertenencia étnica, de clase, edad y otros. Es una simplificación suponer la existencia de un grupo homogéneo de “mujeres” porque, aunque es cierto que experimentan una situación de desigualdad de derechos a razón de la diferencia sexual, su situación está lejos de ser uniforme. No se puede tomar todo este conjunto de personas por objeto de estudio sin profundizar en los aspectos que caracterizan o que conforman la situación particular del grupo analizado. Es por eso que cada vez se levantan más voces criticando esta artificial construcción, por un lado señalando la necesidad de introducir otras variables en el análisis y, por otro lado, cuestionando la autoridad de las —en su mayoría— académicas o políticas que hablan a nombre de “las mujeres” presentándose como sus voceras aunque no hay nada que legitime tal actitud.⁸ La identidad de género depende no solamente de la diferencia biológica entre los sexos. La imagen del papel que debe cumplir la mujer y el hombre dependen también de la clase social, la pertenencia étnica, la preferencia sexual, la edad, la religión y otros factores. Se trata de identidades construidas y reconstruidas diariamente alrededor de los ejes mencionados, son construcciones cambiantes y flexibles.⁹

Estas reflexiones pueden ser de utilidad para nuestro estudio de la sociedad mesoamericana ya que la problemática que se ha discutido en los contextos postmodernos y postcoloniales tampoco es ajena al estudio de las realidades pasadas. Es muy fácil caer en la trampa de la generalización hablando de “las mujeres” mesoamericanas. En el contexto de sociedades fuertemente estratificadas como las que nos ocupan hay que ser cuidadosos al

⁸ Gümen, “Das Soziale des Geschlechts. Frauenforschung und die Kategorie ‚Ethnizität‘“, p. 136-153; Honneger, Claudia y Carolina Arni, *Gender - die Tücken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik*.

⁹ Serra Puche, “Explotación prehispánica de recursos en el sur del valle de Tlaxcala: una perspectiva de género”, p. 200.

utilizar un común denominador hablando de experiencias tan heterogéneas como las de una mujer *pilli*, una *macehualli* o una *tlacohtli*.¹⁰ Sus funciones en la sociedad, los papeles que como mujeres jugaban, dependían de su pertenencia a un estrato social específico. Además, se denotan también diferencias entre los roles sociales de los hombres y mujeres en las distintas culturas de la gran área mesoamericana. Aunque compartan muchos aspectos de su cosmovisión, poseen también elementos culturales específicos como por ejemplo, precisamente, los papeles que se le adjudicaban a cada género.

Este estudio se inscribe en la perspectiva que surge desde el feminismo y consiste en el intento de recuperar a los sujetos históricos silenciados por las corrientes principales de la investigación científica. Hay una tendencia en la investigación histórica de dedicar más atención a las cúpulas del poder, por lo que para las sociedades pasadas tenemos muchos estudios e información acerca de los grupos gobernantes, la nobleza, los sacerdotes de alto rango o personajes extraordinarios, excepcionales, como los grandes artistas o héroes. La imagen del mundo antiguo que emerge de los estudios del pasado es muy parcial, con tendencia a la idealización de la élite de las sociedades. Es un hecho también que la gran mayoría de la información disponible proviene precisamente de estos círculos. No es muy fácil, así pues, acceder al modo de vida y las experiencias reales de la gran mayoría del pueblo dominado. Es imprescindible recordar que los agentes en el proceso histórico son muchos más que solamente los miembros de los grupos minoritarios de élite, en cuyas manos se acumula el poder. Sin embargo, desde siempre el manejo de la información y del conocimiento ha estado en manos de los gobernantes, lo que significa que las fuentes van a representar el punto de vista de sus autores, y esto hace necesario proceder muy cuidadosamente al interpretar los datos. Este problema no solamente afecta a los que estudian el género sino también a todos los que se proponen recuperar la información sobre los grupos marginados por razones de clase social, edad, pertenencia étnica u otras categorías que han servido a lo largo del tiempo para excluir a dichos grupos de las corrientes principales de la historia y de la ciencia en general.

¹⁰ Estas categorías son de uso común para describir la organización social mexicana, el término *pilli* se utiliza para denominar a individuos pertenecientes a la clase dominante, *macehualli* abarca a todos los demás, principalmente hombres de bajos recursos y carentes de un linaje de importancia que se dedican a tareas de campo, mientras que *tlacohtli* por haber cometido un delito o contraído deudas tenía que trabajar para su amo, sin embargo, mantenía cierta libertad ya que podía poseer tierra e incluso *tlatlacohtin*. Para una extensiva descripción de las clases sociales mexicas consúltese: Castillo, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*.

Mari Carmen Serra llama la atención sobre la cuestión que constituye otra cara del problema y está relacionada con la forma particular de ver el pasado por parte de muchos investigadores. Por un lado, tenemos la ya referida inclinación hacia el estudio de la élite y por otro, existe una tendencia generalizadora en la interpretación de datos que proporciona la arqueología. Se habla de la población antigua como si fuera constituida por una suerte de seres humanos estándar, que no se diferencian entre sí, ya que no se toma en cuenta una cantidad de factores que son responsables de la condición de cada individuo, decidiendo sobre la posición a la que puede acceder en la sociedad. Describiendo esta última, se la maneja siempre como un grupo, dejando de lado tanto la vida cotidiana como la importancia de los individuos para su desarrollo y para su organización. Uno de los aspectos que no se toman en cuenta es precisamente el sexo de los sujetos en el pasado que tiene una crucial importancia en la asignación de tareas, el estatus y posición social.¹¹

A pesar de tener que batallar con estos problemas, hace falta comprometerse con los individuos y los grupos excluidos para intentar hacer otra historia que nos permita algún día tener un panorama más completo de la vida en los tiempos pasados. Este conocimiento nos ayudaría a la comprensión de muchos procesos históricos. Una tarea por cumplir dentro de los estudios mesoamericanos será la de reconstruir la situación y la historia de los hombres y mujeres comunes, cuya tarea era la de sostener en sus hombros el peso de las necesidades del imperio.¹² En los estudios del pasado se observa últimamente un giro hacia la reconstrucción de la vida cotidiana, la búsqueda de aquellos sujetos que no aparecen en la historia enfocada a los grandes procesos históricos que silencian la participación de la gran mayoría de la población. Este cambio de perspectiva es muy importante, ya que las investigaciones que adapten este enfoque se centrarían en las dinámicas sociales de las actividades cotidianas de los sujetos del pasado. Al decir de Conkey y Gero, que hablan del campo de la arqueología, los estudios se ocuparían entonces de las actividades en las que en el momento estudiado la mayoría de la gente invertía la mayoría de su tiempo. La reconstrucción de la vida cotidiana permite ver las sociedades desde muy otro punto de vista, la utilización de la categoría de género en el análisis inspira a buscar nuevas interpretaciones de los hechos del pasado, contribuyendo a la nueva visión de la vida de los

¹¹ Serra Puche, "The Concept of Feminine Places: The Case of Xochitécatl, Tlaxcala, Mexico", p. 255.

¹² Hodder, *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*, p. 178-179.

individuos en el pasado. A la vez cambia nuestra manera de valorar ciertas conductas, la mirada desde la mujer permite ver los procesos históricos de otra manera, más incluyente, donde todos los sujetos del pasado encontrarán su lugar apropiado.¹³

Sin embargo, al proponerse un acercamiento a las mujeres en el pasado, o a cualquier otro de los grupos que no están bien representados en las fuentes, hay que estar concientes de que eso implica la necesidad de la interdisciplinariedad. El problema de la escasez de información obliga a salir de las limitaciones de una sola disciplina para tratar de utilizar fuentes de distinta índole en el análisis y además, como es el caso por ejemplo de la arqueología posprocesual, integrar también la perspectiva histórica y antropológica más amplia, para poder dar una imagen más cabal de las sociedades estudiadas.¹⁴ Un gran logro de las investigaciones de corte feminista ha sido precisamente el traspasar las fronteras rígidas entre las disciplinas para lograr una mejor aproximación al objeto de estudio. En este ámbito ha sido posible crear una nueva cultura de investigación que parte de la interdisciplinariedad y desarrolla nuevas estrategias que permiten implementar los métodos procedentes de distintas disciplinas.¹⁵

2.2 *El ritual*

En el mundo mesoamericano prehispánico la religión formaba parte esencial de la vida y de la construcción del mundo. La lógica de lo sagrado penetraba todos los ámbitos, desde la política, la guerra, la economía y la vida privada de los miembros de la sociedad. Estamos hablando en este momento de un tiempo en el cual el sistema de creencias era ya muy complejo y las instituciones religiosas estaban estrictamente estratificadas y organizadas. Pero más peso que la religión de Estado entendida como una institución tenía la religiosidad popular, es decir, el conjunto de creencias y de prácticas que unían la sociedad y gracias a las cuales se creaban lazos entre sus miembros. El papel tan importante de la religión en la organización de las sociedades se debe no tanto a su función de ofrecer una explicación a la problemática de los grandes misterios de la vida y de la naturaleza,

¹³ Conkey y Gero, "Tensions, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction to Women and Prehistory", p.15-16.

¹⁴ Serra Puche, "Explotación prehispánica de recursos en el sur del valle de Tlaxcala: una perspectiva de género", p. 202.

¹⁵ Kaschuba, *Einführung in die europäische Ethnologie*, p. 164.

sino fundamentalmente a su capacidad de reforzar el sentido comunitario, afirmar los lazos sociales y promover el sentimiento de pertenencia a la comunidad que se ve enfatizada precisamente a nivel ritual.

En el mundo mesoamericano la religión funcionaba como un elemento totalizador, dándole congruencia a la forma de organización social y, por otro lado, llenaba el mundo de seres sobrenaturales a los que se debía rendir culto. El convivir con aquellos innumerables seres o fuerzas sagradas era peligroso para el creyente, puesto que la voluntad de las potencias divinas podía influir sobre el destino y la vida del individuo. Por otro lado, como los dioses tenían también sus deseos, sus emociones y sus debilidades, existía la posibilidad de agradarlos y obtener beneficios de este contacto.¹⁶ Así, el hombre tenía que mediar de alguna manera en esta relación. Ya que la comunicación forma un aspecto inseparable de la condición humana, no extraña que se intentara influenciar en estos seres actuando de una forma específica, siguiendo reglas establecidas. Los creyentes trataban de propiciar, convencer o amenazar a las potencias divinas y las fuerzas sobrenaturales para obtener fines específicos.

Como afirma Martha Iliá Nájera Coronado esta necesidad de expresarse frente a lo sobrenatural surgiría de la condición corporal del hombre que estaría formado por dos elementos principales: el cuerpo y el espíritu. Las experiencias interiores que corresponden al espíritu buscan una expresión exterior en la corporeidad. No se puede vivir una experiencia religiosa sin exteriorizarla a través del cuerpo. Si la acción que se realiza cumple ciertas características determinadas, podemos hablar de un rito religioso.¹⁷

El contacto con lo sagrado siempre conlleva un peligro puesto que los seres sobrenaturales son voluntariosos y pueden causarle daño a los que osen acercarse a ellos de manera inapropiada. Por este motivo en cada cultura se han elaborado ciertas normas que los creyentes han de seguir para protegerse de las fuerzas malignas y para establecer una comunicación eficiente con los dioses o las fuerzas cósmicas. Los ritos tienen que llevarse a cabo utilizando las técnicas prescritas y seguir las normas a pie de la letra, pues un desapego a ellas podría causar que el fin pretendido no se alcance y, además, se ponen en peligro los participantes y muchas veces toda la comunidad. A pesar de que siempre se

¹⁶ Compárese López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", p. 478, 495; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 187-189.

¹⁷ Nájera Coronado, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 19.

intenta cumplir con dichas reglas, observando las actividades rituales se nota claramente que existe cierto grado de improvisación, aunque a los ojos de los creyentes el ritual efectuado nunca sufre cambios.

Las mujeres y los hombres mesoamericanos de manera colectiva o individual cumplían diariamente con los deberes que tenían ante los dioses. Cotidianamente se ejercían acciones que tenían la finalidad de entrar en contacto con los seres sobrenaturales. Estas experiencias podían tener distintos niveles de complejidad: había prácticas rituales que estaban al alcance de todos los miembros de la sociedad, otras que solamente podían ser efectuadas por un especialista preparado para las funciones rituales. Para poder analizar a fondo la naturaleza de estos actos es necesario reflexionar sobre la naturaleza del ritual, una categoría que nos va a acompañar a lo largo de este estudio.

Existen diversas formas de acercarse al ritual propuestas por las distintas ramas de las ciencias sociales y humanas. Dependiendo de la disciplina, los estudios se centran en uno u otro aspecto de la vida ritual del hombre. Anteriormente estas teorías de ritual se producían de manera aislada en cada disciplina y respondían a las necesidades propias del enfoque que se utilizaba. El desarrollo de los estudios que se dedican principalmente al ritual trajo consigo en los últimos años la creación de un nuevo programa —los estudios rituales (ritual studies) —, caracterizado por una forma original de aproximarse a tales actividades desde la interdisciplinariedad constituyendo al ritual como objeto de estudio propio. Las aportaciones de los teóricos de este nuevo enfoque presentan una perspectiva alternativa de acercarse al ritual. El logro más significativo de esta corriente, y que influyó mucho en la manera de entender este fenómeno, es que se lo ha logrado desprender de su significado religioso, ya que muchos trabajos teóricos y prácticos de esta corriente se refieren sobre todo a la ritualidad en las sociedades posmodernas y secularizadas. Estas reflexiones aportan muchos elementos que nos podrán ayudar en nuestro análisis, pues las críticas a las tesis clásicas que hacen los investigadores contemporáneos permiten precisar el concepto de ritual con el que vamos a trabajar, y así nos daremos cuenta de algunas simplificaciones que suelen presentarse en las definiciones. Según la observación de Clifford Geertz, para los años setenta del siglo pasado todas las teorías del ritual aprovechaban las mismas bases constituidas por unos cuantos textos clásicos que habían creado los fundamentos teóricos para la comprensión del fenómeno ritual. La crítica que lanzó este etnólogo contra los

estudiosos de las religiones consistió precisamente en subrayar el valor que habrían podido tener nuevas aportaciones a las bases teóricas de la investigación sobre la vida ritual. Señalaba que la mayoría de los trabajos antropológicos se habían centrado en la repetición de unas cuantas tesis generales de los grandes clásicos y no intentaban ampliar el campo del estudio a través de contribuciones a la teoría. No es que Geertz postulara el abandono de las técnicas y conocimientos desarrollados por la escuela antropológica, sino que más bien buscaba una dilatación de los terrenos ya conocidos para poder aportar elementos nuevos al estudio.¹⁸

La discusión que se produjo en las últimas décadas modificó profundamente la manera de ver la religión y, entre sus componentes, también el ritual. Gracias a este cambio de perspectiva, el ritual pudo convertirse en un objeto de estudio propio, ya separado de la religión y, se podría decir, de cierta forma secularizado. El concepto del ritual que se maneja en los estudios más recientes permite abarcar cada vez más prácticas sociales como las que forman parte de la ritualidad en la sociedad posmoderna occidental. El vínculo que se establecía siempre entre el rito y el ser divino, para muchos estudiosos contemporáneos ha dejado de ser relevante ya que su atención se centra cada vez más en la fuerza inmanente que se le atribuye al rito.

En esta enorme producción teórica y empírica reciente se puede encontrar una cantidad de definiciones del concepto que nos interesa, pero, puesto que surgen de perspectivas muy diversas, a veces es difícil encontrar puntos de congruencia. Lo que se nota claramente a pesar de ello es que la comprensión del ritual ha cambiado diametralmente con el tiempo. De cualquier modo es razonable empezar el estudio de las propuestas buscando paralelismos entre los distintos puntos de vista. Observando las definiciones que se manejan, encontramos algunos puntos de concordancia que nos permiten abordar las principales características del rito.

La gran mayoría de los teóricos coinciden en que por medio del ritual se expresa y se reafirma la identidad individual, social y cultural. Para que sea posible la reproducción cultural, la formación de una solidaridad social y también la construcción de las identidades en distintos niveles, es necesario llevar a cabo representaciones en forma de actos

¹⁸ Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, p. 87-88.

performativos, los cuales constituyen el ritual.¹⁹ De esta manera se explica por qué, aunque la religión en el mundo occidental perdió la importancia, el ritual no ha desaparecido. Al contrario, se ha desarrollado una cantidad de ritos seculares que comparten ciertas características con el ritual religioso. También son acciones fuertemente pautadas, pero su fundamento no lo constituye la religión sino un conjunto de ideas compartidas por el grupo humano que las practica. Puede tratarse, por ejemplo, de celebraciones de fiestas nacionales que se basan en la idea de la patria o en cualquier otra manifestación ideológica. El fenómeno del rito sigue jugando un papel determinante en las comunidades humanas ya que constituye un elemento unificador que ayuda en el proceso de la creación de la identidad tanto individual como grupal. La importancia del ritual para el desarrollo de la identidad del sujeto y de su sentido de pertenencia a un grupo específico, subrayada por los investigadores, lleva a plantearnos la posibilidad de acercarnos de forma más plena a las sociedades pasadas precisamente a través del rito y, en el caso específico de este trabajo, a través del rito mágico-religioso.

En las reflexiones teóricas acerca del ritual se hace una diferenciación casi automática entre dos campos: las creencias y los modos de actuar (*Denken y Handeln*). El ritual es un fenómeno religioso ubicado en el campo de la acción como contraparte de los aspectos conceptuales de la creencia expresada en los mitos y en los símbolos. Las interrelaciones entre estos dos elementos se interpretan de distinta manera. Durkheim, en su teoría de la sociedad, presenta la tesis según la cual la religión estaría constituida por la creencia — en el sentido de conformación de representaciones de lo sagrado—y por los ritos —entendidos como las acciones o prácticas derivadas de aquellas representaciones.²⁰ Según la interpretación de Catherine Bell, este modelo se enriquece a manera de síntesis con otro elemento: el rito entendido como una fuerza o, mejor dicho, un proceso que une las creencias con las acciones. En el rito se fundirían dos partes contradictorias, ya que las creencias y los valores colectivos se re-crearían en el rito mismo, mientras que la sociedad los verificaría y confirmaría.²¹ Las reflexiones sobre la capacidad del rito de crear lazos sociales y reafirmar la identidad del grupo pertenecerían a esta segunda figura.

¹⁹ Belliger y Krieger, *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, p. 30.

²⁰ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 32.

²¹ Bell, “Ritualkonstruktion”, p. 38.

Esta diferenciación entre la creencia y el ritual es la misma que da base a la discusión sobre la relación que hay entre el rito y el mito. Había quienes buscaban el origen del primero en el segundo, considerándolo una expresión corporal de los mitos y creencias. Otros estudiosos afirmaban que los ritos surgieron mucho antes y que se iban llenando con contenidos míticos a lo largo de la historia. Prácticamente desde los primeros trabajos antropológicos, se formó la escuela del mito y ritual, con mucha influencia en los investigadores posteriores, dentro de la cual estaban presentes las dos tendencias que intentaban explicar las relaciones existentes entre el mito y el rito.²² E. B. Tylor, considerado uno de los creadores de la disciplina antropológica, dentro de su esquema evolucionista insiste en la importancia del mito y del sistema de las creencias que consideraba necesarios para poder explicar el surgimiento del rito. En su opinión, éste es una creación posterior al saber mítico. El conocimiento codificado en textos de distinta índole se sobrepondría al conocimiento práctico que surge del ritual. El mundo de las creencias y del pensar impondría al mundo de las acciones reglas específicas y determinadas formas de actuar. Su opinión ha sido compartida por muchos estudiosos, entre ellos Mircea Eliade. Según él, los mitos fundan y justifican los rituales, tienen la función de establecer una serie de modelos para los ritos y generalmente para todas las formas de las acciones humanas. Los modelos míticos, sobre todo en su carácter de mitos cosmogónicos, se reflejan en todos los actos rituales. El rito en este sentido se entiende como una escenificación del mito, un regreso al tiempo primordial.²³

No obstante, en tal discusión también había partidarios de una visión opuesta: los que veían en el rito el origen de las creencias religiosas. Robertson Smith, otro de los pioneros de la antropología que trabajó con el mismo esquema evolucionista que Tylor, discutiendo el papel de los ritos en el desarrollo de las religiones, les concedió un lugar privilegiado. En su teoría el rito aparece por primera vez en su acepción de acción social que crea y consolida la comunidad dando a sus miembros aquel sentido de pertenencia al grupo que mencionamos antes. Esta observación será desarrollada por Durkheim en su obra “Las formas elementales de la vida religiosa”, en la cual, construyendo una teoría de la religión, se centrará en determinar sus funciones. El papel del rito definido por Robertson Smith

²² Para el desarrollo de las teorías dentro de esta escuela compárese Segal, *The Myth and Ritual Theory*.

²³ Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, p. 474; Eliade, *Das Heilige und das Profane*, p. 63.

ocupará un lugar importante en su teoría, que en general explica la razón del ritual y de la religión desde una perspectiva funcionalista. Durkheim parte de la teoría sociológica, y considera que los ritos son creaciones colectivas de una comunidad humana. Su función consistiría en propiciar y renovar en el grupo que los realiza ciertos estados mentales colectivos.²⁴ Aunque desarrolla en gran parte las ideas de Smith, Durkheim no comparte con él la convicción de la primacía del rito por considerarlo solamente un actuar según normas prescritas en los mitos y creencias.

Robertson Smith no es el único en ver en la acción ritual el origen de la religión. Varios pensadores comparten sus opiniones. Por mencionar tan sólo al filósofo alemán Ernst Cassirer —cuya obra se ocupa de las formas simbólicas en el lenguaje y en el pensamiento mítico—, que llega a tocar también el tema referente al culto y al rito. Para él los mitos son evidentemente derivados de los ritos. Sugiere que los elementos que se repiten constantemente en el culto se interpretan y se comprenden por medio de los mitos. Según él, la observación de los procesos del culto fue la base sobre la cual se elevó toda la construcción mítica.²⁵ Recurriendo también a la filosofía de la religión de Hegel, constata que el culto —el conjunto de los ritos— funciona como una forma de reestablecer la unidad entre el absoluto y los actores del ritual.

El enfoque en los estudios del ritual estaba cambiando constantemente, y las preguntas por el origen se abandonaron para trasladar el interés a otros aspectos. Se renunció a la pregunta sobre el origen de los mitos y ritos por considerarla poco constructiva, y el interés se dirigió hacia la naturaleza misma del actuar ritual del hombre. Sin lugar a dudas, los conocimientos obtenidos en las primeras discusiones siguieron formando la base para la reflexión posterior. Los planteamientos de los problemas que aparecieron entonces respondían a la multiplicación de las posibles maneras de acercarse a la vida ritual. No se pretende aquí presentar todas y cada una de las corrientes que en este momento están comprometidas con el estudio del ritual.²⁶ Presentaremos solamente algunos conceptos

²⁴ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 8.

²⁵ Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*, p. 271.

²⁶ Para una presentación de las distintas corrientes de los estudios del ritual: Bobby, "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview", Belliger y Krieger (eds.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Harth, y Schenk (eds.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Grimes, *Beginnings in the Ritual Studies*, p.129-168; y Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*; Glazier, *Anthropology of Religion. A Handbook*.

claves para nuestra investigación que permitirán acercarnos a la comprensión más cabal de los fenómenos rituales.

Una de las diferencias más significativas entre las teorías rituales de la primera mitad del siglo XX y los estudios del ritual de las últimas décadas reside en que, mientras las primeras subrayaban que el ritual era simplemente un reflejo de la sociedad y de la cultura y contribuía a preservar y recrear las relaciones sociales, las aportaciones nuevas al tema constatan que el ritual oculta muchas más potencias y que, por lo tanto, no sirve para mantener el orden social y afirmar el status quo, sino que incluso conlleva la posibilidad de generar nuevas ideas y de transformar el orden social.²⁷ El ritual no solamente permite reunir los sentimientos individuales de los participantes, sino que logra también influir en la manera como se relacionan entre sí. Su lugar central en la comunicación e interacción humana, junto con su poder de establecer relaciones con el entorno, son otros aspectos que se tematizan en los trabajos más recientes. La comunicación en el ámbito del ritual no necesariamente se lleva a cabo a través de la palabra sino que se puede realizar por medio de las expresiones del cuerpo, los gestos y los movimientos. La importancia de este punto de vista consiste en que se reconoce la posibilidad de transmitir creencias y conocimientos fuera del lenguaje. La experiencia ritual es expresada y confirmada por los cuerpos que están llevando a cabo un rito. Como afirma Jennings, la función cognitiva del rito no consiste solamente en transmitir y presentar el conocimiento, sino también en descubrir e indagar. Según este investigador no se puede calificar el rito como una acción fija e invariable ya que el rito tiene su propia historia y, a la medida que pasa el tiempo, sus elementos se modifican. Además, el ritual constituiría un modo autónomo de creación de conocimiento y no es solamente un derivado de la idea religiosa.²⁸

Las ideas de Jennings se apoyan en los trabajos de uno de los investigadores más reconocidos en la teoría del ritual: Victor Turner. Este antropólogo llama la atención sobre el ritual como el agente del cambio social. La función del rito no consiste en conservar el orden social establecido, como lo estaban proponiendo funcionalistas tales como Robertson Smith o Durkheim, sino en la participación creativa en el proceso de formación de la cultura y la estructura de la sociedad. A pesar de su propuesta teórica tan novedosa, la

²⁷ Bobby, "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview", p. 140.

²⁸ Jennings, "Rituelles Wissen", p. 158-159.

definición del rito que propone se inscribe en la explicación tradicional de este hecho. Lo define como “prescribed formal behaviour; for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers”.²⁹ Este comportamiento está formado por pequeñas unidades definidas por Turner como símbolos rituales, que se deben interpretar en su contexto apoyándose entre otras cosas en la información precedente de los informantes participantes del ritual, a fin de poder explicar bien su sentido.³⁰

En los escritos de Turner se pueden observar distintas formas de acercamiento y de comprensión del fenómeno ritual. Por un lado, está la teoría más conocida de toda su obra que se basa en el concepto de liminalidad, relacionado con el poder subversivo del ritual, pero, por otro lado, Turner reconoce también que los ritos en muchos casos son respuestas a crisis que hacen peligrar la cohesión y el orden social del grupo, y en este sentido se desarrollan para confirmar el orden social y mostrar la necesidad de estructura. De esta manera se está limitando el poder transformador y subversivo que, según Turner, es una característica inherente del ritual. Este rasgo particular lo encuentra en la fase liminal de los ritos de paso, siguiendo las distinciones propuestas por el etnólogo van Gennep. Este estado intermedio —denominado por Turner la anti-estructura— se caracteriza por una consolidación de un grupo comunitario, fuera de la estructura social, en el cual las relaciones entre los individuos son más igualitarias. Ya que en este periodo el grupo es separado del resto de la sociedad, los individuos experimentan una *communitas*, caracterizada por una calidad de relaciones interpersonales muy específica. De esta experiencia surge precisamente la fuerza transformadora que Turner le atribuye al ritual.³¹ Sin embargo, en este punto entraría, por ejemplo, la crítica que ejerce Bruce Lincoln rechazando el esquema de Turner y validándolo sólo respecto a los varones, pues en los ritos de iniciación de las mujeres estudiados por él, la estructura y la lógica son bastante diferentes. El sentimiento de pertenencia a la comunidad liminal no se podría generar entre las mujeres ya que el ritual cumple otras funciones: la mujer por medio del ritual se debe

²⁹ Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, p. 19; “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.” trad. Ramón Valdés del Toro and Alberto Cardín Garay.

³⁰ Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, p.45.

³¹ Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, p. 95ff; compárese también Bobby, “Ritual and Current Studies of Ritual: Overview” p. 149-151; Stausberg, „Ritualtheorien und Religionstheorien“, p. 34-36.

conformar con la ocupación de una posición dependiente y subordinada.³² Así, la propuesta de Turner resulta ser válida solamente para los grupos que de por sí ejercen cierto poder en la comunidad. No obstante, a pesar de todas las críticas, la obra de Turner tuvo buena recepción en muchas disciplinas, y es considerado uno de los estudiosos que tuvieron más grande influencia sobre el desarrollo de la teoría del ritual contemporánea.

Otro acercamiento interesante a la problemática del rito procede de la obra de Ronald Grimes, quien abre el significado de la categoría ritual hacia otros campos, relacionándola también con la parte profana, secularizada de la vida humana. Esta apertura surge de su interés en la ritualidad de la sociedad posmoderna. Sin embargo, sus reflexiones merecen la atención también de quienes se ocupan del ritual religioso y mágico ya que gracias a sus observaciones procedentes de otros campos se puede entender mejor los procesos que originaron la aparición de los rituales. En general, Grimes representa la opinión de que los ritos, con el paso de tiempo, sufren una modificación constante y que son creaciones de cierta forma inconcientes del hombre. Critica la más común definición de rito, en la que se relaciona la acción ritual con la siguiente serie de características: una acción repetitiva, sacra —por relacionarse con las fuerzas sobrenaturales—, formalizada —en tanto consiste en pasos rituales prescritos y constantes—, tradicional —por tener una historia muy antigua u originarse supuestamente en un acontecimiento mítico, lo que silencia el hecho de que el rito tuvo que tener un principio y una primera representación—, e intencional —por referirse a acciones llevadas a cabo con algún propósito—. Esta definición, la más popularizada entre los eruditos, tiene según Grimes dos puntos débiles. Por un lado, se refiere solamente al rito llamado por él litúrgico y, por otro lado, lo que le parece aún más preocupante, al definir el rito en estos términos se le asume como algo dado, inmutable, que no tiene principio. Al mismo tiempo se le niega al hombre la creatividad ritual, ya que se procede como si los ritos no cambiaran nunca y como si el hombre no pudiera originar ritos en el presente. Las experiencias de los estudios de campo permiten constatar lo contrario: los ritos sí se modifican constantemente, con lo cual se puede cuestionar la tesis de Jung o de Eliade de la imposibilidad de generar un simbolismo, según lo cual los ritos serían entendidos como paradigmas o modelos.³³

³² Lincoln, *Emerging From the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation*, p. 110.

³³ Grimes, *Beginnings in the ritual studies*, p. 63-64.

Otro elemento distintivo de los aportes de las últimas décadas es el giro hacia la perspectiva “interna” de una cultura, la perspectiva emic, es decir, la explicación que se hace a partir del conocimiento, de las categorías y conceptos de la cultura estudiada. Cada vez se está tomando más en cuenta la perspectiva del que pertenece a una cultura. Se subraya más y más la necesidad de adentrarse en la sociedad estudiada, intentar cruzar las barreras que separan al estudioso del grupo que le interesa, cosa que se veía reflejada en las críticas de la mirada occidental objetivizante hacia las culturas investigadas. No se puede lograr una comprensión plena intentando solamente interpretar desde la propia experiencia cultural y en las propias categorías. Sin embargo, en la investigación tampoco se puede prescindir de la otra posición, la cual se denota como el conocimiento *etic* el cual consiste en el uso de las categorías y esquemas conceptuales que son aceptadas por la ciencia. Solamente de esta manera es posible hacer un análisis comparativo general.³⁴

2.3 *La magia y la religión*

El presente trabajo se va a referir principalmente a los ritos mágico-religiosos llevados a cabo por las mujeres en el contexto de la vida cotidiana. La cantidad de técnicas diversas que utilizaban en el desempeño diario nos lleva a plantearnos una pregunta más. ¿Se trata en su caso de ritos mágicos o de ritos religiosos? Dar una respuesta no es fácil ya que se pueden considerar muchos criterios para diferenciarlos. Y surge además una nueva duda: ¿se puede verdaderamente establecer una línea divisoria entre estos dos fenómenos? Para responder a estas interrogantes presentaremos primero algunas opiniones acerca de la problemática.

Empezaremos por exponer las ideas presentadas en el trabajo ya clásico de James G. Frazer. Este antropólogo, cuyos primeros trabajos se publicaron a finales del siglo XIX, y aunque actualmente es fuertemente criticado por sus ideas evolucionistas, fue uno de los precursores de la antropología cultural como disciplina científica y no cabe duda sobre su influencia en muchos investigadores contemporáneos. Una de sus aportaciones para el estudio de las religiones fue precisamente el primer intento de separar la magia de la

³⁴ Harris, Marvin *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 123; para un acercamiento a la discusión más amplia de estos conceptos compárese Headland, Pike, Harris, *Emics and etics. The Insider/Outsider Debate*.

religión. Según él, la diferencia principal entre los dos conceptos se hace visible en la actitud del ejecutante frente a las fuerzas sobrenaturales.

El mago no necesita buscar favores de los seres divinos ni pedir en una actitud sumisa que cumplan sus deseos. Su actitud es la de un hombre cargado de fuerza mágica que le da un poder sobre la naturaleza y las fuerzas que la rigen. Si sigue fielmente los procedimientos mágicos, no hay posibilidad de que falle. El alcanzar el propósito deseado no lo ve como un favor concedido por los entes sobrenaturales sino como una consecuencia lógica de su acción. Frazer pone énfasis en la fuerza inmanente del procedimiento mágico, sin que sea necesaria una intervención de entes sobrenaturales. Si la operación no termina con éxito, se culpa al mago por haberse equivocado o quebrado alguna de las reglas establecidas, o bien se puede atribuir el fracaso a los efectos de la magia enemiga.

Esta actitud se diferencia mucho de la experiencia religiosa. Según Frazer, la religión se caracteriza por una actitud obediente y suplicante del creyente que intenta ganarse la benevolencia de los dioses y lograr que le concedan lo pedido. Evidentemente la existencia de los ritos religiosos de este tipo tiene que ir precedida por la existencia de la fe en las fuerzas o los dioses a los que uno se dirige. Para Frazer, en el ámbito de la religión la fe constituye la teoría que se ve complementada por la práctica — el ritual.³⁵

Frazer supone que la religión constituye un paso más avanzado en la evolución del pensamiento del hombre y descalifica las prácticas mágicas atribuyéndolas a los pueblos “primitivos”, describiéndolas como una especie de pseudociencia que estaría basada en premisas falsas, por lo cual todo sistema mágico sería una gran equivocación. Sin embargo, como podemos observar por ejemplo en las sociedades mesoamericanas, las dos maneras de acercarse a lo sagrado habían convivido por siglos sin que la religión,³⁶ lograra o intentara deshacerse de la magia. Aun más, las dos actitudes que aísla Frazer se pueden observar dentro de la práctica ritual de la religión mesoamericana.

Este problema lo abordan Marcel Mauss y Henri Hubert en su texto de 1903, en el que intentan elaborar las bases para una teoría de la magia. Hacen una crítica importante a la división que propuso Frazer, señalando que en muchas religiones también los ritos considerados religiosos funcionan siguiendo la lógica que Frazer plantea exclusivamente

³⁵ Frazer, *Złota gałąź (La rama dorada)*, p. 92-93.

³⁶ Hay que considerar que en la región mesoamericana la religión estaba muy desarrollada, con un alto nivel de jerarquías y con otros elementos que permiten considerarla muy compleja.

para la magia. Según Mauss y Hubert, un dios no sería capaz de oponer su voluntad a un rito que se efectuó de manera precisa cumpliendo las normas prescritas. Un rito logrado le obliga a dios a cumplir necesariamente lo que se pretendía con él. Por otro lado, los autores señalan que en el caso del rito mágico a veces también intervienen deidades o espíritus que, al contrario de lo que sugería Frazer, no siempre obedecen al mago. Por consiguiente, Hubert y Mauss no están de acuerdo con limitar los ritos mágicos a sólo aquellos que presenten una fuerza inmanente, a la vez que critican el principio de la coacción y de la imposición que pretendidamente caracterizaba a los ritos mágicos. Debido a eso intentaron buscar otros principios que permitieran diferenciar los dos ámbitos. Sin embargo, aunque sus comentarios son muy atinados, la diferenciación propuesta es poco convincente porque podría tal vez aplicarse al ámbito cristiano, pero no nos ayudaría mucho para definir los procedimientos mágicos en Mesoamérica: la magia se caracterizaría por ser un conjunto de procedimientos ocultos y prohibidos que se efectúan fuera del templo o altar, fuera del espacio sagrado, en la noche o en lugares oscuros. Un elemento sí vale la pena rescatar: la observación de que el rito mágico no forma parte de un culto organizado sino que se lleva a cabo, en la mayoría de los casos, en el ámbito privado.³⁷

Este elemento aparece también en Durkheim, cuando intenta diferenciar la magia de la religión, para poder así delimitar su objeto de estudio. La religión según él se caracterizaría por formar una *iglesia*. Esto es que las creencias y los ritos son compartidos por una comunidad determinada de creyentes, los cuales se sienten unidos por el hecho de confesar una fe común. Por otro lado, existiría la magia desarrollada en un contexto individual y careciente del efecto unificador, por lo cual no sería capaz de formar una comunidad a partir de sus simpatizantes. El mago dispone de una clientela, y cada individuo se acerca a él por cuenta propia; no es necesario que se establezca una relación más cercana entre sus clientes. Este elemento es distintivo ya que permite, según Durkheim, diferenciar entre los dos fenómenos, lo cual le sirve para limitar su estudio a la religión como el ambiente de relaciones sociales más estrechas.³⁸

También desde la fenomenología de la religión se critican las explicaciones de Frazer. Geo Widengren no está de acuerdo con la suposición de que la magia es una especie de

³⁷ Mauss y Hubert, "Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie", p. 52-57.

³⁸ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 39-41.

ciencia primitiva. Sin embargo, su propuesta no está muy lejos de las explicaciones de Frazer, ya que para Widengren la diferencia entre los dos fenómenos está igualmente en las actitudes de los ejecutantes sólo que para él se diferencian dos reacciones psíquicas diametralmente contrarias: en la religión, el hombre está conciente de que su entorno y el mismo depende de una fuerza sobrenatural, mientras que en el caso de la magia el hombre cree poder controlar esta fuerza —y en algunos casos cree poseerla en sí mismo—, cosa que va a la par con el hecho de que la práctica mágica surge de la voluntad de satisfacer los deseos humanos. Widengren postula, en contraposición con Frazer, la simultaneidad de estas dos actitudes humanas. Establece que desde siempre habían existido una al lado de otra, como dos maneras de acercarse a lo sobrenatural, dos posturas inherentes a la condición humana.³⁹

No todos los que se dedican al fenómeno de la magia parten de la interpretación de las actitudes del creyente, del sacerdote y del mago. Algunos toman como punto de partida otros aspectos, como por ejemplo la finalidad de los ritos considerados mágicos. Michael Brown define la magia como un procedimiento que intenta producir fines específicos tangibles en el mundo material. Omite así la discusión de los pensamientos o deseos del actor que lleva a cabo el rito, y centra su definición en los efectos de los ritos mágicos.⁴⁰

Otro acercamiento muy interesante a la problemática relacionada con la magia corresponde a Ronald Grimes cuando desarrolla su clasificación de los tipos de la experiencia ritual. A diferencia de las categorizaciones propuestas por otros científicos, Grimes no intenta elaborar una tipología de rituales sino que establece categorías para denominar los distintos modos de sensibilidad que abarcan las experiencias y las actitudes corporales que pueden producirse durante un acto ritual. Diferencia entre la *ritualización* —determinada biológicamente—, el *decoro* —socialmente obligatorio—, la *ceremonia*, la *magia*, la *liturgia* y la *celebración*. No pretende hacer divisiones tajantes sino que advierte que cada acto ritual puede implicar al mismo tiempo varias de las experiencias mencionadas. Por ello se puede marcar una cierta tendencia que caracterizaría a cada ritual, pero es imposible definirlo de manera unívoca como perteneciente a un solo grupo.

³⁹ Widengren, *Religionsphänomenologie*, p. 231.

⁴⁰ Véase Bobby, “Ritual and Current Studies of Ritual: Overview”, p. 142.

De sus categorías nos interesarán las que se refieren a las experiencias mágicas y religiosas. El concepto de la magia que maneja Grimes estaría de acuerdo con la definición de Brown, ya que para Grimes los ritos mágicos se caracterizan por ser acciones con una referencia trascendental que se orientan hacia un fin determinado y pretenden asegurar un efecto empírico, un cambio en la realidad de la interacción social y ecológica. Por eso, incluye en esta categoría también rezos y oraciones, de las que se espera un resultado concreto.⁴¹

Otro modo de experiencia ritual sería la liturgia, entendida como una acción ritual con un marco de referencia absoluto. Su realización se interpreta como una necesidad cósmica. La fuerza de la liturgia está en su capacidad de reconciliar al hombre con la existencia misma, con el orden de las cosas. La receptividad profunda que caracteriza este tipo de experiencia se cultiva por medio de ritos contemplativos o meditativos a través de los cuales se efectúa una preparación para recibir y experimentar la influencia de una fuerza sagrada. Pero la liturgia no es sólo la preparación, sino que también es la *hierofanía* misma —es decir, el acto de manifestación de lo sagrado—. A su vez, Grimes subraya el valor declarativo de la liturgia, es decir el intento de contestar todas las preguntas esenciales acerca de la naturaleza de las cosas, preguntas que surgen durante el ejercicio de la misma. En este modo de sensibilidad uno se dirigiría a lo sagrado siempre de una forma interrogante y reverencial. La respuesta declarativa a las preguntas que surgen también se produce en el transcurso de la liturgia. Las explicaciones para toda esta pluralidad de cuestiones que se ofrecen son sólo algunos pocos modelos, muchas veces con referencia histórica. Así, a través de la liturgia, ciertos acontecimientos considerados clave en la tradición dada se hacen siempre presentes por medio de la constante repetición. Por otro lado, algunos procesos que se podrían considerar elementos estables de la estructura — como el cambio de estaciones, el crecimiento, el nacimiento, la muerte—, por medio de ritos litúrgicos se convierten en hechos particularizados. Los rituales convierten los elementos constantes de la estructura en eventos performativos, dándoles un carácter individual.⁴²

⁴¹ Grimes, *Beginnings in the Ritual Studies*, p. 50-52.

⁴² Grimes, *Beginnings in the Ritual Studies*, 50-55.

Las reflexiones de Grimes enriquecen la imagen que se tiene de la división del campo mágico y religioso por introducir en la discusión las experiencias humanas, lo que nos permite dar cuenta de las limitaciones de los conceptos que utilizamos. Es evidente que el autor procura dejar de lado los modos clásicos de entender los fenómenos mágico-religiosos, pues en ocasiones su diferenciación se antoja un poco artificial. De hecho ya Lévi-Strauss postulaba el abandono de la categoría de la magia, considerándola inadecuada para el análisis de las sociedades, y sin embargo, en las investigaciones se sigue aplicando la distinción entre la magia y la religión.⁴³

En la presente investigación vamos a enfrentarnos a ritos de diversa índole e intentaremos dar cuenta de su carácter mágico o religioso. A la división entre los dos tipos de la experiencia en el trato con las fuerzas sagradas, le agregaremos otra subdivisión más, propuesta por Alfredo López Austin en sus reflexiones sobre la cosmovisión mesoamericana: la *adivinación*. Al contrario de las actividades mágicas y religiosas, en la adivinación no se trataría de influenciar a las fuerzas sobrenaturales, sea desde la posición subordinada —como en el caso de la religión— o desde la posición de poder —como en el caso de la operación mágica—. Consistiría, en cambio, en un acercamiento al mundo de lo sagrado para poder leer verdades ocultas, para obtener un conocimiento de los misterios sagrados y para entender los procesos del mundo visible que se ven regidos por las constelaciones de fuerzas que están en el más allá. Este saber permitiría posteriormente realizar ritos mágicos para obtener los fines deseados, pero la adivinación misma ni influye sobre las fuerzas sobrenaturales, ni causa resultados visibles en el entorno: solamente permite al hombre conocer las razones de los procesos y hechos que están ocurriendo en el mundo perceptible. La actitud frente a la sobrenaturaleza en el caso de la práctica adivinatoria se caracteriza por su neutralidad. Sin embargo, es un procedimiento muy peligroso ya que el adivino tiene que atreverse a entrar al mundo de los dioses. Cualquiera que sea su técnica, un trance —es decir, un viaje extático al mundo de los dioses—, o la utilización de modelos del mundo, el adivino entra al mundo inaccesible a los seres humanos en estado de vigilia.⁴⁴ Los viajes extáticos son una actividad que por excelencia se relaciona con el chamanismo, pero la presencia de las técnicas relacionadas con el trance y

⁴³ Lévi-Strauss, "Einführung in das Werk von Marcel Mauss".

⁴⁴ López Austin, Alfredo, "La cosmovisión mesoamericana", p. 496 y p. 499-500.

el éxtasis producidos de diversas maneras —como por ingestión de las plantas psicotrópicas, o también por medio de las prácticas de la mortificación del cuerpo como el autosacrificio, el ayuno o la falta de sueño— son características incluso de niveles más altos de la organización religiosa mesoamericana. Este tipo de prácticas permitían al adivino, pero también al sacerdote y al mago, entrar en otro estado de conciencia: en aquel que pudiera leer la voluntad de los dioses o comunicarse con ellos.

2.4 *Los ritos de paso*

Existe un conjunto de ritos que, en el contexto de las actividades rituales del grupo de mujeres que vamos a estudiar, merece más atención y que ha sido investigado detalladamente por varios especialistas en el ritual. Es el grupo de los ya mencionados anteriormente *ritos de paso*, una clase de rituales designados así por el etnólogo francés Arnold van Gennep. Este investigador intentaba explicar los mecanismos rituales que acompañaban los momentos de transformación y facilitaban esta experiencia dentro de las sociedades premodernas. Se hacen especialmente visibles en las sociedades en las que los ritmos y las repeticiones de la naturaleza, los fenómenos meteorológicos y biológicos influyen la estructura de sus creencias y de sus celebraciones rituales. Los ritos de paso acompañan a los seres humanos en los momentos de transición, es decir los cambios de posición social, de estado, de edad, etcétera. Según las palabras de Victor Turner, quien dedicó una gran parte de su obra al estudio de la fase liminal de los ritos de paso, éstos marcarían el cambio de estado entendido como una condición social relativamente fija o estable. Arnold van Gennep diferencia tres etapas en el desarrollo de este tipo de ritos. La primera consistiría en la separación de un individuo o colectivo de la anterior posición fija en la estructura social o de un conjunto de condiciones sociales por medio de una acción simbólica. En la fase siguiente, el periodo liminal, la situación del sujeto es ambigua: ya no es lo que fue, pero todavía no llega a ocupar la nueva posición en la estructura. En la última fase, regresa a la sociedad de la que fue aislado, pero ya con todas las características de su nueva posición. Esta fase van Gennep la llama *agregación*, y la comprende como la integración al nuevo estado.⁴⁵

⁴⁵ Compárese Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, p. 93-94.

Vamos a encontrar varios de estos ritos en el mundo mesoamericano, regido de manera muy clara por los ritmos de la naturaleza, de la astronomía y del ciclo de vida humana. Buscándolos en el contexto de la vida ritual de las mujeres mesoamericanas, encontraremos muy variados ejemplos. Los ritos relacionados con el nacimiento, los rituales iniciáticos, los matrimoniales, y los mortuorios, son algunos de ellos, y todos acompañan un momento de cambio radical en la vida. En muchos casos, las parteras y las médicas jugaron un papel relevante, por lo cual vamos a describir más detalladamente algunos de aquellos ejemplos en el desarrollo de este trabajo.

3 La mujer y el ritual

3.1 *Los ámbitos de acción ritual*

Hablando de los ritos mesoamericanos vamos a centrar nuestra atención en las actividades rituales de las mujeres llamadas *titici* que a diario interactuaban con las fuerzas sobrenaturales. Éstas no son las únicas entre las mujeres que tuvieron derecho a interactuar con lo sagrado, ya que incluso en los contextos más cotidianos, como por ejemplo en el ámbito de la propia casa, se realizaban regularmente ritos que permitían a las mujeres y los hombres de todas las edades, ancianos, adultos y niños, entrar en contacto con los dioses. El ámbito de la casa en Mesoamérica, como en otras culturas, fue considerado un lugar sagrado que desde el momento de su construcción se sometía a varios rituales que lo constituían como un espacio delimitado y considerado como una representación del cosmos. Tomando en cuenta el valor sagrado del espacio doméstico se lo puede pensar como un modelo del mundo. Allí, a veces frente al fogón donde residía el dios viejo del fuego, Huehuetéotl, o en el altar, situado dentro de la casa o en el patio, se rendía el culto a los dioses patronos y a los antepasados.

Además de estos ritos individuales había un gran número de ritos relacionados con la vida cotidiana y con los momentos clave en la vida de la persona, cuya complejidad requería de la intervención de un especialista. En muchos casos, tales especialistas eran mujeres dedicadas a estas tareas. La imagen del ritual prehispánico que emerge de las fuentes documentales y de muchos trabajos de investigación dibuja muy detalladamente el cuadro de actividades rituales de los varones. La vida ritual, sobre todo a niveles más complejos, estuvo dominada por ellos puesto que en las jerarquías sociales y religiosas ocupaban los cargos más altos. Pero, mirando atentamente, es posible percibir al lado de este mundo masculino la presencia y la actividad de la mujer. Según señala Betty Ann Brown, aunque a primera vista sobresalgan solamente las actividades de los hombres, en muchos casos existen referencias a la importancia de la participación femenina en los ritos, como en el caso de las imágenes de las fiestas calendáricas en los *Primeros Memoriales* estudiados por la investigadora. Las mujeres están presentes en las ilustraciones creadas por

un dibujante indígena, partícipe de la cultura, pero en el texto aparecen muy pocas veces.⁴⁶ Este hecho nos lleva a pensar que las mujeres en el ritual pueden cumplir con papeles mucho más variados y desarrollados de lo que generalmente se asume.

Es apropiado entonces dedicar más atención a las actividades religiosas y mágicas de la mujer. Conociendo sus tareas podremos reconstruir mejor aquel mundo religioso mesoamericano. Partiendo de la premisa que cada ser en el mundo está compuesto de elementos opuestos complementarios, de los cuales las dos partes son imprescindibles para asegurar el orden y el equilibrio, pensamos que a nivel de las creencias y las prácticas religiosas las mujeres jugaron un papel importante. Para el mundo de las ideas esto ha sido confirmado en el estudio de las divinidades femeninas del panteón mesoamericano. Las parejas de los dioses están representadas muchas veces en los códices y aparecen también en las narraciones míticas y se percibe claramente la igualdad de los dos elementos.⁴⁷

En este trabajo nos enfocaremos en la actividad de las especialistas en el trato con las fuerzas divinas a nivel de la comunidad para ilustrar el papel de las mujeres en el culto. Aun en una sociedad por principio estratificada y jerarquizada, como la sociedad mexicana, pudieron convivir varias formas de comunicación con lo sagrado. Como asegura Wallace, en una sociedad compleja conviven el culto religioso de carácter litúrgico, dirigido por los sacerdotes que representan el nivel más alto en la organización religiosa, con los ritos mágicos y mágico-religiosos que pueden ser llevados a cabo por los magos, chamanes, adivinos y otros especialistas.⁴⁸

En la cultura occidental se había relacionado a las mujeres con la magia en el sentido que le dan Mauss y Hubert: como una práctica alejada del culto religioso oficial, formando su contraparte. Como ya hemos mencionado, se argumentaba que la naturaleza débil de las mujeres causaba su atracción por la fuerza maligna y las obras del demonio. Si bien esta visión prevalece en los escritos de los frailes y en la argumentación del Santo Oficio, en realidad la magia y las prácticas relacionadas con ella se condenan relativamente tarde ya que antes no se tematizaba esta problemática en el discurso de la Iglesia en tanto que todavía no se establecía la relación entre las brujas y el diablo. En la Europa medieval la

⁴⁶ Brown, "Seen but Not Heard: Women in Aztec Ritual -the Sahagún Texts".

⁴⁷ Ojeda, "Las diosas del Códice Borgia"; Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*; Carrasco, "The Sacrifice of Women in the Florentine Codex"; Quezada, Noemí, "Mito y género en la sociedad mexicana".

⁴⁸ Harris, *Introducción a la antropología general*, p. 488.

magia coexistía con la Iglesia, y entre los practicantes había un gran número de mujeres. Las razones de la popularidad en el ámbito femenino de este tipo de prácticas se tienen que buscar, entre otras cosas, en su exclusión de las jerarquías de la religión institucionalizada, exclusión que conduce a que la magia se convierta en el único campo donde se podían desempeñar activamente prácticas basadas en el manejo y la comunicación con las fuerzas sobrenaturales. Por otro lado, la existencia de mujeres que se desempeñan de esta manera se remonta a cultos paganos anteriores al cristianismo.⁴⁹

La situación de las mujeres en la sociedad mexicana era diferente, aunque también aquí prácticamente todas las posiciones dominantes en la jerarquía religiosa y política estaban en manos de los hombres que pertenecían a la nobleza. El papel de la mujer en la religión era muy importante a nivel mítico, y existen múltiples referencias a prácticas religiosas estatales en las que las mujeres jugaban un papel central como en el caso de la fiesta Ochpaniztli, que analizaremos a continuación, pero a pesar de eso sus posibilidades dentro de la religión estatal eran de hecho bastante limitadas. Para una mujer o un miembro de los estratos sociales más bajos la posibilidad de acceder a una posición alta en la jerarquía religiosa fue mínima. Una respuesta ante esta falta de movilidad social fue la persistencia de estructuras paralelas, sobre todo en las clases bajas, donde curiosamente también las mujeres desempeñaban funciones públicas que permitían que se ganaran el respeto de su entorno social.

3.2 Las especialistas en el trato con lo sagrado

El grupo de las mujeres parteras, adivinas y curanderas ocupaba indudablemente un lugar significativo en dichas estructuras. Algo curioso es que las mujeres de las altas clases sociales tenían menos posibilidades de ejercitar libremente actividades fuera de la casa y que su vida estaba rodeada de un gran número de reglas y prohibiciones, mientras que la situación de las mujeres de las clases bajas fue distinta en tanto que la responsabilidad de la subsistencia de la familia estaba a su cargo, lo que muchas veces implicaba la necesidad de salir del espacio doméstico.⁵⁰

⁴⁹ Ketsch, *Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien*; Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte*.

⁵⁰ Motolinia; *Memoriales*, p. 133-135.

El culto oficial, altamente formalizado y muy complejo, respondía a las necesidades de todo el pueblo. Los fines que perseguía estaban relacionados con el bienestar de toda la sociedad. Dentro del mismo esquema de pensamiento, producto de la misma cosmovisión que permite convivir con los dos fenómenos, existe un culto más privado, con muchos elementos mágicos que tal vez no encontraba tanto reconocimiento a nivel del estado, no obstante, a nivel de *calpulli* (comunidad o barrio) jugaba un papel muy relevante. En este nivel de la organización social religiosa, también las mujeres podían convertirse en especialistas rituales si habían sido elegidas por los dioses para cumplir este tipo de tareas, o bien, si habían heredado el oficio de sus familiares. En el primer caso, además de contar con el mandato divino y los conocimientos que se adquirían en el proceso de iniciación, es posible que hubieran aprendido el oficio de otro *titicil* de la comunidad. En el segundo, el proceso de aprendizaje se llevaba a cabo en la familia. La coexistencia de los especialistas de alto nivel que ayudaban a mantener el orden cósmico a gran escala, con los especialistas a niveles menos complejos pero sumamente importantes para la vida de la gente común, conforma una de las características generales de las sociedades complejas, así que no sorprende encontrar muchas referencias a estos especialistas locales en las fuentes que hablan del pasado prehispánico.

Como afirma Aguirre Beltrán en su estudio *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*: “las mujeres y los hombres son considerados igualmente aptos para el ejercicio del arte”.⁵¹ La diferencia consistiría en la posibilidad para los hombres de llegar al máximo de sus conocimientos y posibilidades siendo adultos, mientras que las mujeres lo realizarían sólo en la vejez por la especificidad biológica de su ciclo de vida. La mayoría de ellas, aunque hay fuentes que mencionan también *titici* relativamente jóvenes, desempeña su actividad de forma plena hasta pasada la menopausia. Esto nos explicaría por qué muchas veces se habla de las “médicas viejas”, pues la edad era parte inherente de esta profesión.

Para entender mejor el alcance de las actividades rituales de estas mujeres, distinguiremos a grandes rasgos dos tipos de especialistas pero tres tipos de experiencia ritual: las parteras —que se relacionarían más con la religión— y las curanderas-adivinas —que utilizan para algunas tareas los procedimientos mágicos y para otras,

⁵¹ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 46.

los adivinatorios—. Vamos a ver en nuestras reflexiones que en el desempeño del oficio de *ticitl* se observan los tres modos de la experiencia de lo sagrado: la religión o el rito litúrgico, la magia y la adivinación.

A todo este grupo de mujeres se las conocía, de la misma manera que a sus equivalentes masculinos, con el nombre de *titici*. Aunque la primera acepción de esta palabra es la del médico o adivino, la encontramos en varios contextos y se refiere tanto a los médicos y adivinos de distinta índole, como a las parteras también consideradas *titici*. Por esto mismo utilizaremos esta palabra como un concepto general que nos permitirá abarcar a todas las especialistas que por su profesión necesitaban establecer algún tipo de comunicación con los dioses. Nos permitimos esta generalización a partir de observaciones de las fuentes coloniales posteriores a la Conquista en las cuales se habla de las y los *titici* abarcando todas las profesiones relacionadas con el arte de curar y de manejar el cuerpo humano. Parece que la posibilidad de desarrollar una profesión relacionada con la salud era una de las vías por las cuales las mujeres de las clases bajas se ganaban respeto y prestigio en la comunidad. En el *Códice Florentino*, la palabra *ticitl* se aplica para describir tanto a la partera como a otras mujeres y hombres relacionados con la medicina. Jacinto de la Serna, hablando de los “*titzitl*” explica que su significado abarca al mismo tiempo tanto al médico y sabio, como al adivino y hechicero.⁵² Molina, en su vocabulario, asume igualmente los significados de médico y adivino, no obstante, en la entrada de la palabra “partera” encontramos también la palabra *ticitl* como una de las posibles traducciones.⁵³

López Austin, enumerando los diferentes tipos de magos, dedica su atención también a los distintos grupos de médicos. Señala que los métodos utilizados por ellos fueron de una amplia gama, desde los procedimientos mágicos en su forma pura hasta aplicación de procedimientos médicos en los que no se recurría a conjuros ni oraciones ni otras prácticas relacionadas con lo sobrenatural.⁵⁴

Mercedes de la Garza se refiere a los *titici* como los hombres religiosos del mundo náhuatl y también menciona varios tipos de ellos recurriendo a los datos presentados por Sahagún en el *Códice Florentino*, incluyéndolos en la clase de los chamanes. De la presencia de rituales iniciáticos entre los *titici* deduce que el curanderismo era una especie

⁵² Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 101.

⁵³ Molina, parte náhuatl-español, fol. 113r., Molina, parte español-náhuatl, fol. 92v.

⁵⁴ López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl.”, p. 107-112.

de *sacerdocio*. Sin embargo, no define de manera más precisa qué sentido le da en este contexto al sacerdocio, aunque la descripción que presenta se refiere generalmente a los varones, pues las mujeres se incluyen explícitamente sólo para el caso de la partería y en pocos casos se especifica la existencia de mujeres que podían acceder a alguno de los oficios mencionados.⁵⁵

Aguirre Beltrán también relaciona la labor de los *titici* con el sacerdocio, en el sentido de que en el desempeño de su oficio constantemente se enfrentaban a las potencias divinas. En su trabajo cotidiano, entre otras cosas tenían que mantener una relación íntima con el mundo sobrenatural. En su análisis de la medicina indígena apunta a la mística como la característica principal de esta profesión. El médico indígena, utilizando varias técnicas, llegaba a comunicarse con el mundo de los dioses y los espíritus: puesto que intervenían en cada asunto aquí en la tierra, solamente ellos conocían la razón de las enfermedades. Su ira fue muchas veces tenida como el origen de la dolencia, y este contacto con las fuerzas sobrenaturales permitía un diagnóstico y pronóstico correcto de la enfermedad, en muchos casos, una interacción adecuada con el mundo sobrenatural era parte del tratamiento. Este hecho nos lleva a plantear la pregunta por la equidad, para mujeres y varones, en el acceso al contacto con las potencias sagradas. Es probable que a este nivel, que no estaba vinculado de manera directa a la religión estatal institucionalizada, hubiera más libertad en esta materia. No cabe duda que había un gran número de mujeres que se dedicaban a estos oficios, con lo cual gozaban del respeto de las comunidades. Durán, con su estilo tan expresivo y auténtico, se queja de las mujeres sabias y de su influencia diciendo:

“[...] Las parteras y las médicas de las ciudades que había entonces muchas y hoy en día las hay tantas y tan embaidoras y supersticiosas y aun tan perniciosas á la república que valdría mas que no las hubiese”.⁵⁶

La mayoría de los *titici* actuaban simplemente a nivel de la comunidad, pero las fuentes nos refieren que los magos y adivinos tenían que cumplir a veces con sus obligaciones frente al Estado. En la mayoría de las descripciones que provienen de las fuentes españolas, estas relaciones se refieren principalmente a los hombres. No se trata en este caso de los adivinos de los templos, que evidentemente estaban inscritos en el sistema religioso oficial

⁵⁵ Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya.*, p. 38.

⁵⁶ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 267.

cumpliendo sus funciones sacerdotales y, cuando se requería, también asesoraban a los *tlatoque*. Durán en su crónica se refiere en varias ocasiones a que el soberano mexica mandaba consultar a los magos y adivinos en cuestiones de gran importancia. Describiendo la angustia experimentada por Moctezuma II antes de la llegada de los españoles dice que el *tlatoani* mandó consultar a todos los que le podían ayudar a interpretar las señales y predecir el futuro. En primer lugar, se refería a los ya mencionados sacerdotes y los adivinos de los templos, pero después mandó llamar también a las viejas y los viejos de todos los barrios para que le cuenten sus sueños, y luego a todos los “hechiceros y encantadores y sortílegos” para que por medio de sus técnicas especializadas le informen acerca del futuro.⁵⁷ De la misma forma Moctezuma I, para cumplir el deseo de conocer el lugar de origen de su pueblo, dispuso que los hechiceros más grandes fueran a Aztlán, la isla mítica de donde decían provenir los mexicas. En este caso se trata probablemente de los magos considerados *nahualli*, que podían convertirse en animales. A través de un viaje extático —pues el cronista menciona unguentos que se aplicaron para llegar a su destino— logran traer al rey noticias de aquel lugar mítico.⁵⁸ Los *titici* podían tener, así, ciertos vínculos con la religión formal y con la autoridad estatal. No sabemos si entre los adivinos y magos mencionados por las fuentes había mujeres, pero tenemos otro ejemplo claro donde su relación con la religión estatal se evidencia —su participación como personajes centrales en la fiesta de su patrona, la diosa de la medicina—. Aun así, no cabe duda que el campo cotidiano de acción de los *titici* era más que nada su propia comunidad, y en ésta fueron reconocidos por cumplir una función de provecho para todos sus miembros.

Ahora bien, todas las profesiones de las que estamos hablando estaban sin lugar a duda relacionadas con el plano ritual, pues sus actividades estaban estrechamente ligadas al mundo de los dioses. La salud del hombre dependía de la voluntad de los seres invisibles, y por lo mismo se necesitaba una acción dirigida a la parte imperceptible de los seres, además de las acciones sobre la materia pesada. El arte de manejar el cuerpo humano de manera correcta para poder lograr una curación era entonces un saber muy complejo, y no en vano las buenas parteras merecían el nombre de *toltecatl*, que era sinónimo de la maestría.⁵⁹

⁵⁷ Durán, *Historia de las Indias*, v. I, cap. 68, p. 570.

⁵⁸ Durán, *Historia de las Indias*, v. I, cap. 27, p. 268-278.

⁵⁹ *Códice Florentino*, libro VI, cap. 28, fol. 138v., (142v.).

4 Ochpaniztli – la mujer en el ritual estatal

En nuestro análisis del ritual de las *titici* empezaremos por presentar la celebración ritual de la diosa de la medicina, protectora de los que manejaban el cuerpo humano con el fin de curarlo. Las mujeres y los hombres dedicados a las actividades relacionadas con la medicina formaban un grupo profesional. Uno de los ejes al rededor del cual se construía la unidad de este grupo era el culto a su diosa protectora. Como brevemente señala Aguirre Beltrán, existían de hecho asociaciones de médicos, pero no precisa ni qué forma tomaban ni en qué consistían.⁶⁰ Aunque en el quehacer cotidiano los lazos fueran muy vagos, una fiesta anual reunía a los representantes de este gremio para celebrar a su patrona, en el área mexicana llamada Toci. Como afirma Cecelia Klein el hecho de que la fiesta se celebrara en el recinto ceremonial del Templo Mayor, demuestra la importancia de la dimensión religiosa en las prácticas medicinales.⁶¹ Por otro lado, de esta forma se pone de manifiesto el peso que tenían en la sociedad las mujeres relacionadas con la medicina, ya que la mayoría de las fuentes que se refieren a la fiesta de Ochpaniztli no hacen más que subrayar la presencia de las mujeres médicas y de las parteras como las protagonistas de estas ceremonias.

4.1 Las diosas de la veintena

La fiesta de Ochpaniztli tenía múltiples significados y se dividía en varios complejos rituales, en los que se celebraban las distintas advocaciones de la gran diosa madre. A base de las fuentes disponibles podemos diferenciar por lo menos tres divinidades que se honraban en dicha fiesta. Por un lado, tenemos una celebración meramente agrícola dedicada a Chicomecóatl, la diosa de los mantenimientos, y otra para una diosa del agua, Atlaltonan. Las narraciones proporcionadas por Sahagún y por Durán mencionan sacrificios de las representantes de estas diosas, pero, curiosamente, no se le da tanta importancia como a los sacrificios y las ceremonias en honor de la tercera divinidad, una diosa polisémica dado el gran número de nombres y atributos que se relacionan con ella entre los

⁶⁰ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 45-46.

⁶¹ Klein, “Gender Roles. Pre-Hispanic Period”, p. 429.

mexicas principalmente, llamada Teteoinnan —“la madre de los dioses”—, o Toci —“nuestra abuela”— en otros contextos.⁶²

En el panteón mexica encontramos un gran número de diosas que comparten ciertas características, por lo que se tiende a interpretarlas como distintas advocaciones de la misma fuerza divina de carácter telúrico, relacionado con la humedad y la oscuridad, la fertilidad de la tierra y de los seres vivos, fuente de la vida y de la muerte. Las interrelaciones entre ellas son muy estrechas, aunque cada una es responsable de otro aspecto de la vida humana. Las deidades en las distintas áreas culturales mesoamericanas tienen la capacidad de dividir o unir sus esencias formando otras divinidades y, dependiendo de las funciones que realizan, muestran otras características y atributos. Difieren no solamente en cuanto a las tareas y las representaciones sino también respecto al nombre con que se los invoca y la fecha en que se esto se realiza.⁶³ López Austin, explicando el fenómeno de las divinidades con carácter femenino, recurre a la imagen de la Gran Madre, que tiene la habilidad de dividir sus poderes, con lo cual se forman numerosas diosas, cada una con su propio ámbito de acción y su identidad, al mismo tiempo siendo todas advocaciones de la Gran Madre cuyo poder está detrás de ellas.⁶⁴ La patrona de la fiesta Ochpaniztli es un ejemplo claro de este tipo de deidades, ya que en ella se puede observar cómo a razón de diversos procesos históricos varias divinidades de distinta procedencia se funden para crear a esta diosa, patrona de la medicina.

Atendiendo a este tipo de procesos se hace más fácil entender por qué tantas veces en los textos tempranos que describen el panteón mesoamericano se encuentra información contradictoria o confusa acerca de las diosas madres. El hecho es que este sistema religioso no corresponde a la manera occidental de categorizar y sistematizar el conocimiento, por lo cual a veces la voluntad de definir las divinidades de manera clara y unívoca presenta una dificultad, como en el caso de la patrona de Ochpaniztli. Es necesario recalcar que los nombres y atributos de las deidades dependen de su función, pero que todas las advocaciones pueden fusionarse para formar esta deidad ambigua de la tierra, en cuyo poder estaba por un lado la vida y la fertilidad, pero por otro lado la muerte: una diosa

⁶² Compárese la descripción de la fiesta Ochpaniztli en Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. p. 89-143, donde se hace un análisis de todo el ritual.

⁶³ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 175.

⁶⁴ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 193.

aterradora y generosa al mismo tiempo. Por tanto, no necesariamente se tiene que interpretar esta variedad de atributos y poderes basados en facultades opuestas como una confusión.⁶⁵ Los dioses, así como los conocemos principalmente de los relatos mexicanos, son el resultado de un proceso histórico, de influencias mutuas entre las culturas mesoamericanas. Los elementos culturales específicos ofrecen nuevos matices. El panteón de los pueblos agricultores se funde con las creencias de las tribus del norte, y tiene lugar un proceso de intercambio cultural muy activo. Los préstamos culturales en materia de religión, junto con las transformaciones que se perciben a nivel de creencias, son una parte importantísima dentro del proceso dinámico de la conquista mexicana.⁶⁶

La protagonista de la fiesta Ochpaniztli en las fuentes de procedencia mexicana se conoce bajo un nombre tripartito: Toci Teteoinnan Tlalliyyollo —“Nuestra abuela, Madre de los dioses, Corazón de la tierra”—. Durán registra éste como el nombre completo de la diosa.⁶⁷ El padre Sahagún también lo anota con sus tres componentes.⁶⁸ Hay una lógica interna en este apelativo, pues siendo madre de los dioses se convierte al mismo tiempo en la abuela de la gente. Como Corazón de la Tierra —nombre que contiene también la referencia al centro— es responsable de los temblores.

Su templo se encontraba en las afueras de la ciudad, pero había una representación suya también en el templo dedicado a los distintos dioses dentro del centro ceremonial, según refieren las fuentes, lo que indicaría su procedencia extranjera. Por un lado, se trata de la deificación de un personaje histórico, de una de las mujeres-diosas. En el año 1323, según Tezozómoc,⁶⁹ el dios Hutzilopochtli pidió a sus sacerdotes que se le entregara a la hija de Achitometl, el *tlatoani* de Culhuacan, para convertirla en su mujer y en diosa. Esta joven, según las palabras del dios patrono, “ha de llamarse mi aguela ó madre, en el lugar donde emos de ir a morar”.⁷⁰ La princesa se iba a conocer también como Yaocihuatl “mujer guerrera” o “mujer de la discordia”⁷¹, afirma, y efectivamente se convirtió en un pretexto para la guerra. El *tlatoani* de Culhuacan accedió al pedido de sus súbditos mexicanos y les

⁶⁵ Así lo determina Patrice Giasson hablando de que se confunde a Tlazoltéotl con otras diosas, Giasson, “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”, p. 139.

⁶⁶ Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, p. 117-119.

⁶⁷ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, cap. 15, p. 150.

⁶⁸ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. 8, p. 33.

⁶⁹ Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 54.

⁷⁰ Durán, *Historia de las Indias*, v. I, cap. 4, p. 85.

⁷¹ Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 54.

entregó a su hija para el matrimonio sagrado. La muchacha fue a enfrentar el destino fatal en Tizapan, la morada de los mexicas, quienes la sacrificaron a su dios, sacándole el corazón y desollándola para vestir su piel a un sacerdote. El convite al cual invitaron a su padre para que adorara a su hija convertida en diosa, terminó como es bien sabido en una guerra. La historia fue descrita con detalle por Durán y por Tezozómoc.⁷² Lo que nos interesa es que en esta historia se puede distinguir algunos de los ritos que se efectúan durante la veintena de Ochpaniztli. Por otro lado, este relato, basado en un acontecimiento histórico es el único que conocemos referente al origen del culto de la mujer-diosa Toci. Es significativo que en el mito se relacione a esta diosa con Huitzilopochtli, sea como su abuela, madre o esposa, lo que constituye un elemento estrictamente mexicana. Sin embargo, la deidad honrada en la fiesta de Ochpaniztli es mucho más compleja, para que se tome como la explicación de la fiesta solamente el hecho histórico. Tal vez el sacrificio de la princesa culhuacana fue la realización de un rito más antiguo y no necesariamente, como pretende Ann Betty Brown, el origen de la fiesta de Ochpaniztli.⁷³

La diosa venerada en esta festividad se relaciona entonces con la ya mencionada diosa Toci, de origen mexicana, pero también presenta características que permiten buscar vínculos con una divinidad aún más antigua, relacionada con la agricultura, procedente de otra región. Llama la atención el que Durán mencione dos lugares donde se le rendía culto, Cihuateocalli —llamado también Tocititlan—,⁷⁴ un templo localizado en las afueras de la ciudad y, por otra parte, una imagen adentro del recinto ceremonial del templo dedicado a los dioses de origen extranjero, donde los sacerdotes le servían con los ritos y prácticas usuales según refiere el fraile. En la mayoría de investigaciones Toci se asocia con Tlazoltéotl, una diosa de origen huasteco. Al contemplar sus representaciones se nota que realmente ha habido una fusión de elementos nuevos con conceptos más antiguos y procedentes de otras culturas mesoamericanas, que fueron adaptados por los mexicas. Se

⁷² Duran, *Historia de las Indias*, v. I, cap. 4, p. 83-87; Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 54-59.

⁷³ Brown, „Ochpaniztli in Historical Perspective“.

⁷⁴ *Cihuateocalli* es el nombre común del templo de las diosas Cihuateteo, relacionadas con las mujeres muertas en el parto. Sahagún denomina con este nombre una cantidad de templos dedicados a estas diosas. Sin embargo, como Tlazoltéotl se considera también una de ellas, probablemente la más poderosa, este nombre puede ser correcto aunque Sahagún en *Historia General de las cosas de Nueva España*, I,II, cap. 30, p.136, denomina el templo de esa diosa *Tocititlan*.

hace claro entonces que la patrona de la fiesta es una fusión de, por lo menos, estos dos númenes distintos.⁷⁵

En muchos estudios contemporáneos se optó por unir estas dos advocaciones, por lo que se habla generalmente para la fiesta de Ochpaniztli de la Toci Tlazoltéotl, por haber identificado elementos que permiten suponer que se trata de dos advocaciones de la misma diosa, pero cuyas funciones diferentes hicieron que se las percibiera como dos númenes distintos.⁷⁶ En el libro uno del *Códice Florentino* hay dos entradas que se refieren respectivamente a la diosa Teteoinnan o Toci, y a Tlazoltéotl. La primera sería la patrona de los que se ocupaban de la medicina, de los curanderos, adivinos y parteras. Bajo el nombre de Temazcalteci, —“la abuela del temazcal”— fue adorada también como protectora de los baños de vapor y por lo mismo relacionada de manera muy especial con la enfermedad, con el embarazo y con el parto. Como el temascal tenía una función especial en la medicina indígena, se puede considerar esta advocación de la diosa madre Toci como la relacionada más íntimamente con el ejercicio cotidiano de las *titici*.



Fig. 1 Tlazoltéotl representada dando a luz y concibiendo, presenta sus atributos característicos como la piel desollada, el algodón sin hilar, el gorro cónico (*Codex Borbonicus*, fol. 13)

Tlazoltéotl está descrita por Sahagún en el *Códice Florentino* en su función de *Tlaelcuani* —“comedora de suciedad, inmundicias”—, una diosa ante la cual los creyentes confesaban sus pecados. Ella como diosa del amor y de la sexualidad tenía el poder de encender las pasiones y a la vez podía limpiar de la culpa. Tlazoltéotl se podía desdoblar a su vez en cuatro diosas menores bajo su advocación de Ixcuina, como lo refiere tanto

⁷⁵ Compárese tb. Cabada Izquierdo, Juan José: “Tlazoltéotl: una divinidad del panteón mexica”, p. 123-138.

⁷⁶ Giasson, Patrice, “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”; Batalla Rosado, Juan, *El Códice Tudela y el grupo Maglianechiano*, p. 206.

Sahagún⁷⁷ como el *Códice Telleriano Remensis* en la glosa a la respectiva representación. En este último se traduce su nombre como “diosa de la basura o desvergüenza”,⁷⁸ mientras Sahagún se decide por la denominación de “diosa de la carnalidad”.⁷⁹ La penitencia que tenían que hacer los que se confesaban ante los sacerdotes de Tlazoltéotl, que eran a la vez los *tonalpouhque* —adivinos—, se realizaba en la fiesta de las *Ixcuiname*, o en algún día cuando bajaban a la tierra las *Cihuapipiltin Cihuateteo*, mujeres-diosas muertas en el parto.

Lo último corresponde a otra función de Tlazoltéotl que al igual que Cihuacóatl Quilaztli se asociaba con el acto de dar a luz y se consideraba patrona de las parturientas y de los recién nacidos. Se representaba a veces en la posición de parto como en el *Códice Laud*, fol. 40⁸⁰ o dando a luz a un niño como en el *Códice Borbónico*, fol. 13 (fig. 1),⁸¹ otras veces se la representa amamantando⁸² o acompañada de un niño.⁸³ En muchos casos la representación iconográfica corresponde en algunos detalles a la descripción que Sahagún y Durán hacen de la diosa Toci.⁸⁴ Además en algunas ocasiones aparece vestida de piel de sacrificado (fig. 1), al igual que Xipe-Totec, lo que se puede entender tanto en relación con la fertilidad y la renovación que simboliza la piel, como en referencia al rito que se practicaba en su culto. La figura de Toci está vinculada precisamente con este último elemento.

Curiosamente como patrona de los partos queda reflejada también en las figurillas de arcilla procedentes de Xochitécatl, Tlaxcala, sitio relacionado con un culto femenino asociado a la vez con la fertilidad. Estas representaciones de mujeres datan de finales del periodo Epiclásico (650–850 d.C.), así que son mucho más antiguos que la cultura mexicana de la cual estamos hablando, pero presentan una serie de elementos que podrían ser asociados con las divinidades que nos interesan. El grupo de figurillas llamadas “mujeres embarazadas o recipientes” (fig. 2), con un orificio en el vientre donde está colocada otra figurilla que representa al niño, presentan en su tocado elementos como la banda para la

⁷⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. I, cap. 12, p. 36.

⁷⁸ “Códice Telleriano Remensis”, fol. 17v.

⁷⁹ Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. I, cap. 12, p. 36.

⁸⁰ Ojeda, “Las diosas del Códice Borgia”, p. 122.

⁸¹ Giasson “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”; p. 142.

⁸² Códice Vaticanus 73, fol. 41- según Giasson, “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”, p. 144.

⁸³ Códice Fejérváry-Mayer, fol. 28- según Giasson. “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”, p. 144.

⁸⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. I, cap. 8, p. 33; Durán, *Historia de las Indias*, v. II, cap. 15, p. 148.



Fig. 2 La mujer embarazada de Xochitécatl con elementos distintivos de Tlazoltéotl
(Serra Puche, *Xochitécatl*, p. 111)

cabeza de algodón sin hilar con rayas negras y blancas que se pueden relacionar con la diosa Tlazoltéotl, la gran parturienta. Bodo Spranz entiende estas figurillas como representaciones de la misma diosa Tlazoltéotl, sin embargo puede tratarse también de mujeres comunes como lo interpreta Mari Carmen Serra.⁸⁵ Posiblemente llevan adornos relacionados con la deidad por encontrarse durante el embarazo bajo su protección. La presencia de estos elementos característicos de una diosa huasteca en el valle de Tlaxcala evidencia otra vez los préstamos culturales entre los diversos grupos que compartían en territorio mesoamericano.

Bodo Spranz hablando ya de las representaciones de Tlazoltéotl en los códices del grupo Borgia identifica su origen en el Golfo de México, ya que los detalles de su indumentaria como la doble raya ancha y corta en la pintura facial al igual que el uso de algodón en la orejera y la banda para la cabeza son distintivos típicamente huastecos. La vincula con las cinco *Cihuateteo*, y con el occidente, llamado *Cihuatlampa*, el rumbo de las mujeres. Su vestimenta es en la mayoría de los casos de color blanco con un borde rojo, parecida a la que Durán y Sahagún describen para la diosa Toci. A la vez es una diosa de carácter guerrero, representada en algunos casos con una pieza de vestimenta relacionada con lo masculino, el *máxtlatl* y llevando atributos guerreros como el *átlatl* — “lanzadardo” — y los dardos (fig. 3).⁸⁶



Fig. 3 Tlazoltéotl como guerrera
(Códice Laud, fol. 20r)

La presencia de Toci y Tlazoltéotl en el panteón mexica ilustra perfectamente los procesos que se estaban llevando a cabo dentro del sistema religioso mesoamericano. Como efecto del intercambio de productos o de expansionismo mexica, se producían intercambios

⁸⁵ Mari Carmen Serra, „The Concept of Feminine Places in Mesoamerica: The Case of Xochitécatl, Tlaxcala, Mexico”, p. 267-268.

⁸⁶ *Codex Laud*, fol. 20.

culturales que permitían que se incorporaran al panteón divinidades de otras áreas culturales como Tlazoltéotl, que era una diosa huasteca de la tierra. Por otro lado, personajes históricos como la princesa culhuacana, hija de Achitometl podían incorporarse al panteón convirtiéndose en hombres-dioses. Por medio de la fusión de las diversas tradiciones religiosas, —en el caso de las tribus chichimecas llegadas del norte se fundió su tradición guerrera con la religión de los pueblos agricultores—, se creaban nuevas divinidades que hasta cierto punto reunían las características de las deidades predecesores, pero también se modificaban para responder a las necesidades y las expectativas del pueblo particular.⁸⁷

4.2 *Los orígenes de la fiesta*

Nuestras fuentes principales para la descripción de Ochpaniztli serán los escritos de Sahagún y de Durán. El primero presenta la información de manera ordenada, sin embargo se denotan ciertas lagunas, ya que centra su relato en los ritos que se hacían en honor a Toci, sin detallar las series de ritos dedicadas a las otras diosas que se festejaban en esta ocasión. Sin embargo, este enfoque corresponde a nuestro interés en el ritual de las *titici*. Para intentar rellenar los vacíos utilizaremos la obra de fray Diego Durán que, como sabemos, es más rica en detalles, que nos permiten entender y reconstruir mejor la dimensión simbólica de las prácticas rituales.

En la fiesta de Ochpaniztli no se trata de una celebración homogénea con un trasfondo mítico o histórico unívoco y claro. Acercándose a cada acto ritual es necesario preguntar por su origen, por el significado que se le atribuye, intentar una comprensión de las acciones que se ejercen, porque solamente de esta forma se pueden diferenciar conjuntos significativos más grandes dentro de la misma celebración.

Ann Betty Brown en su análisis de las razones históricas de Ochpaniztli refiere cuatro temas o hilos conductores distintos, de diversos orígenes. Según ella se trata por un lado tanto de representar el ideal del comportamiento para las mujeres como de propiciar la fertilidad agrícola. Además, en el transcurso de la fiesta se recrea la unión de los mexicas, una tribu nómada, con la nobleza de Culhuacan, pueblo sedentario y agricultor, que se realizó por a nivel simbólico por medio del sacrificio al dios Huitzilopochtli de la princesa

⁸⁷ Más acerca de la diosa en Sullivan, “Tlazoltéotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver”.

culhuacana que se convertiría luego en la misma diosa Toci. Esta hierogamia se recreó posteriormente en la unión matrimonial de Acamapichtli, hijo de un noble mexica y de una princesa culhuacana, con Ilancueitl, descendiente del linaje real de Culhuacan, que sería la primera gobernante de los tenochcas.⁸⁸ Por último se conmemora la guerra entre los mexicas y el pueblo de Culhuacan que siguió a la muerte de la hija del rey Achitometl, lo cual explicaría según la investigadora la cantidad de las referencias a las actividades guerreras. Brown le da mucha importancia a estos dos últimos elementos, ya que su trabajo se centra en la búsqueda de los orígenes históricos de las fiestas religiosas.⁸⁹ Sin embargo, del análisis de las fuentes que no representan el punto de vista mexica se infiere que la misma fiesta se festejaba también en otros lugares, no obstante con matices distintos. La parte vertebral constituían las celebraciones relacionadas con la agricultura, se festejaba a una diosa de maíz, una diosa de agua y una diosa de la tierra. Sobre esta base más antigua se elevó la construcción de un ritual guerrero en la cultura mexica.

En nuestro análisis nos vamos a enfocar en los aspectos de Ochpaniztli relacionados con la celebración de lo femenino, y de la fertilidad, centrando nuestra atención en los festejos de la diosa Toci Tlazoltéotl, relacionada de manera directa con el oficio de las parteras y curanderas. La fiesta implica una cantidad de símbolos relacionados con las mujeres y un número considerable de pasos rituales vinculados con las fuerzas relacionadas con lo femenino. Las asociaciones empiezan desde el mismo nombre de la fiesta que proviene del verbo *ochpana* —“barrer”—,⁹⁰ una actividad relacionada con el rol femenino, en tanto que las niñas durante la ceremonia de imposición de nombre recibían una pequeña escoba como uno de los símbolos de su papel de género. Llama la atención que la descripción del rito *tlachpanaliztli* que significa justamente “la acción de barrer” va acompañada en los *Primeros Memoriales* de una imagen que retrata a una mujer barriendo.⁹¹ Naturalmente encontramos también sacerdotes y muchachos barriendo los templos, sin embargo en la vida cotidiana eran las mujeres las que se levantaban antes del amanecer justamente para barrer la casa y el patio. En la madrugada al sonido del tambor procedente del templo de Quetzalcóatl, otra divinidad asociada a la acción de barrer, se

⁸⁸ Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 82-85.

⁸⁹ Brown, „Ochpaniztli in Historical Perspective“, p. 203.

⁹⁰ Durán en *Historia de las Indias*, v. II, traduce el nombre de la fiesta como “barrer camino”, p. 148 o “día de barrer”, p. 274.

⁹¹ *Primeros Memoriales*, fol. 255v.

levantaba la gente para empezar sus respectivos trabajos y con ellos también las mujeres comenzaban a “barrer sus pertenencias lo qual era fundado en alguna supersticion y asta agora les tura este cuidado ydolatra de leuantarse en amaneciendo a barrer la pertenencia suya y muchas beçes la agena.”⁹²

4.3 *Teotl ixiptla*

Durante la mayoría de las fiestas religiosas mesoamericanas se sacrificaba a un representante de la divinidad celebrada llamado *teotl ixiptla*. Es importante recordar que en el mundo mesoamericano las imágenes de los dioses, sean éstas esculturas o seres vivos, no solamente representaban a la divinidad, sino que verdaderamente contenían su esencia. En el acto de sacrificio se mataba solamente al contendor de la energía divina, la cual quedaba liberada en el momento de la muerte con que se posibilitaba la regeneración del universo. No se trataba solamente de una simple representación del mito cosmogónico, en el que la divinidad creadora por medio de su muerte da principio a la creación de las cosas. Es preciso subrayar la creencia en el poder inmanente de estos ritos, gracias a los cuales se pensaba recrear y regenerar las fuerzas de la naturaleza. La concepción cíclica del tiempo hace que el ser humano esté convencido de que repitiendo ritualmente el acto de la creación, apoya los procesos cósmicos. Al destruir el cuerpo del sacrificado que es el cuerpo de dios, se libera la fuerza divina contenida en la materia ya desgastada por el paso del tiempo, permitiendo así la renovación de la cubierta del mundo.⁹³ Esta regeneración cíclica en el caso de la fiesta Ochpaniztli queda clara en el análisis que hace de la fiesta David Carrasco. Según él los sacrificios que se ejecutan durante las fiestas tienen como propósito reforzar y rejuvenecer a la naturaleza, permitir que cobre fuerzas nuevas. En Ochpaniztli a través del sacrificio se regeneran las plantas y la guerra, el principio femenino y masculino. No obstante, Carrasco toma como base de su análisis sobre todo el *Códice Florentino*, por lo cual su análisis no necesariamente concuerda con el que aquí se presenta.⁹⁴

Según afirma Martha Iliá Nájera, la víctima del sacrificio puede ser considerada un don, pero más que solamente una ofrenda adquiere el significado de un vehículo de

⁹² Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 74.

⁹³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 433-434.

⁹⁴ Carrasco, „The Sacrifice of Women in the Florentine Codex”, p. 213-21.

comunicación entre el mundo profano y el mundo sagrado. Si se trata de una encarnación de una divinidad, su muerte repitiendo la muerte de la divinidad creadora permite la renovación del universo.⁹⁵

El personaje principal en todos los actos rituales que constituyen la celebración es la representante de la diosa Toci. La responsabilidad de elegir y comprar a la esclava que iba a representar a la diosa recaía en la comunidad de los *titici*. Según Durán la mujer tenía que ser “ni muy vieja ni muy moça de edad de quarenta o de quarenta y cinco años”.⁹⁶ El *Códice Tudela* da una versión diferente, ya que especifica que tenía que ser mujer virgen, la más hermosa que se podía encontrar, además agrega que no la compraban los *titici* sino los habitantes del barrio Mazatlan. No obstante, los médicos aparecen ya en el contexto de la fiesta como los acompañantes de la víctima coincidiendo en eso con otras fuentes.⁹⁷ Es muy probable que existieran diferencias regionales en la manera de festejar a esta diosa. Graulich está de acuerdo con la versión de Durán, diciendo que la mujer representaba a la tierra envejecida que necesitaba recobrar fuerzas nuevas, lo cual se lograba a través del sacrificio, mientras Carrasco insiste en que era una muchacha adolescente. Parece más lógica la posibilidad que da Durán porque en las representaciones de Toci o Tlazoltéotl en general observamos una mujer madura, con pliegues en el vientre, lo cual remonta a la maternidad como una de sus características, por consiguiente a la relación con la fertilidad de la mujer y de la tierra.

Después de las ceremonias de purificación necesarias para poder convertirse en el recipiente de la potencia divina, se le ponía a la esclava el nombre de “Toci y madre de los dioses y corazón de la tierra”.⁹⁸ Desafortunadamente no tenemos más información acerca de los ritos, que permitían que la esencia divina se incorporara al cuerpo de la esclava. Sería interesante observar en qué medida este rito tiene las características de los ritos de paso o sólo es un rito de purificación.

Como mencionamos anteriormente los rituales de paso acompañan los cambios de la posición en la estructura social y le permiten al ser humano vivir una especie de

⁹⁵ Nájera Coronado, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 39-42.

⁹⁶ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, cap. 15, p. 150, Carrasco supone que era una chica adolescente („The Sacrifice of Women in the Florentine Codex”, p. 213, 215), pero por representar a la Teteoinnan o Toci es más probable que fuera una mujer madura.

⁹⁷ *Códice Tudela*, fol. 21r; Batalla Rosado, *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*, p. 413.

⁹⁸ Durán, *Historia de las Indias*, v.II, cap. 15, p.151.

renacimiento como otra persona. Por medio de actividades rituales, se produce un distanciamiento del individuo de su vida pasada, los ritos lo acompañan en su transformación simbólica y permiten que habiendo cumplido con todos los pasos necesarios, regrese a la vida ya como una persona nueva, cambiada, con otras características, para que desempeñe las tareas relacionadas con su nuevo estado.

Sería interesante ver en qué medida el ritual que preparaba al esclavo escogido para jugar el papel de la divinidad en una fiesta religiosa podría ser considerado un ritual de paso. Desgraciadamente no disponemos de una descripción detallada del ritual purificadorio, al cual eran sometidos los esclavos que iban a representar a los dioses durante la fiesta. Durán cuenta para la fiesta de Quetzalcóatl que al esclavo que iba a ser sacrificado como dios “le purificauan lauandole dos beces en el agua de los diosses”.⁹⁹ También describiendo el ritual para el representante de Tezcatlipoca menciona que se lavaba los vestidos y las insignias de este dios, se bañaba al hombre que lo iba a personificar y posteriormente se le ponía el atavío del dios. La ceremonia terminaba con la imposición del nombre de la divinidad al hombre —imagen de dios—. Sabemos que también otros esclavos tenían que ser preparados de manera especial para poder ser sacrificados durante las fiestas. En el caso de los *ixiptla* es difícil definir si se podía tratar de un rito de paso. Sabemos que el representante de la divinidad era tratado como dios, prácticamente desde el momento de su consagración *era* dios. Eso apuntaría a que el ritual que comenzaba este periodo transformaría la esclava en la diosa Toci. La mujer que iba a representar a la diosa se separaba de su entorno, se purificaba con agua, el líquido precioso, y al final se le daba el nombre de Toci Teteoinnan Tlalli iyollo.¹⁰⁰ Posteriormente durante veinte días, según relata Durán, tenía que estar en aislamiento, encerrada en una jaula, para al cabo de este tiempo ser vestida con la indumentaria e insignias de la diosa, y luego presentada ante los creyentes ya como Toci. Estos etapas corresponden a las tres fases del ritual de paso descritas por van Gennep. El paso de la condición de la esclava al campo de lo sagrado, el ser encarnación de una diosa está acompañado de acciones rituales que la preparan para recibir el peso de la energía divina. Sin embargo, no necesariamente se tiene que entender el ritual de esta manera. También es posible, que más que la consagración de una persona,

⁹⁹ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, cap. 6, p. 72.

¹⁰⁰ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, cap. 15, p. 150.

el ritual represente simplemente el acto de la purificación de un recipiente para que en él se asiente el dios, sin importar la naturaleza humana del mismo. Sería entonces una instrumentalización del cuerpo humano, que puede resultar de la condición del esclavo. El *teotl ixiptla* es finalmente nada más un cuerpo poseído por la divinidad, comparte con ella la esencia. Al igual que las representaciones de los dioses hechas de piedra o de madera sacralizadas por medio de un ritual se convierten no tanto en símbolos de la presencia del dios, sino en el dios mismo, ya que como dice Kirchhoff, la palabra *teotl* significa “dios” como concepto, mientras *ixiptla* se refiere a dios en tanto su representación.¹⁰¹

4.4 *El lado femenino de Ochpaniztli*

La celebración de Toci Tlazoltéotl se puede dividir principalmente en dos etapas, la primera correspondería a las actividades asociadas con el lado femenino de la diosa, como patrona de las parteras y médicas, que participan en las danzas y ceremonias de este primer ciclo, mientras la segunda etapa corresponde a la relación de la diosa con la guerra. En las fuentes pictográficas esta deidad es representada varias veces en una actitud beligerante, tiene atributos que se pueden asociar con la guerra, como las flechas o el escudo. También su tocado contiene elementos como el *cuauhpilelli* —“colgaje de plumas de águila”— que se relacionan con la actividad guerrera. Además se observan representaciones en las que lleva el *maxtlatl*, una prenda identificada inequívocamente como masculina.¹⁰²

Sin lugar a dudas, Toci Tlazoltéotl está relacionada con la parte femenina de la guerra, con la batalla que la parturienta tiene que librar durante el parto, de manera que dar a luz al niño es equivalente a cautivar un enemigo en la guerra. Esta vinculación entre los dos hechos está descrita detalladamente en las fuentes documentales y en los estudios.¹⁰³ Analizando los actos rituales que constituyen la celebración, se observa que se reúnen en ella múltiples elementos relacionados con el dominio de lo femenino regido por la diosa Toci, sobre todo en la primera parte del ritual. Después, cambia la parafernalia, las mujeres y sus actividades, que prevalecen en la primera fase, se apartan o desaparecen para dejarles lugar a los hombres que en la segunda parte bajo la dirección de un sacerdote vestido en la

¹⁰¹ Kirchhoff, “Teotl e ixiptlatli. Some Central Conceptions...”, p. 439.

¹⁰² Ojeda “Las diosas del Códice Borgia”, p. 126; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos*, p. 208.

¹⁰³ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. VI, cap. 29, p. 380-382; Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, p. 166 -167; Quezada, Noemi, “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, p. 313-314, Sullivan, *Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas...*, p. 287-288.

piel de Toci, y de otro que representa a su hijo, Cintéotl, proceden con actividades relacionadas explícitamente con la guerra. Por esta asociación Teteoinnan fue al igual que

Quilaztli invocada como *yaocihuatl* —“mujer guerrera”—.

Las dos etapas en el desarrollo de la celebración se distinguen muy bien en la imagen que corresponde a la descripción de la fiesta de Ochpaniztli en los *Primeros Memoriales* (fig. 4).¹⁰⁴ La parte de arriba corresponde a la primera fase de la fiesta, cuando en los rituales participan sobre todo las *titici* que desempeñan funciones rituales significativas, y otras mujeres que participan principalmente en las danzas y los combates. Reconocemos varias de ellas en distintas posiciones que sugieren prácticas rituales de distinta índole. Cuatro, vistiendo como todas las demás un huipil y una falda, portan un escudo y una escoba al igual que la efigie de la diosa descrita en el *Códice Florentino*, la cual en la mano izquierda sostenía una rodela con un círculo dorado y en la derecha una escoba.¹⁰⁵ Toci aparece con los mismos atributos también en dibujos que acompañan las descripciones de las fiestas Miccailhuitontli y Huey Miccaílhuítl. Hay otras tres mujeres que no demuestran características guerreras y están representadas sujetando a la víctima, también una mujer, que va a ser sacrificada, lo que se infiere por el cuchillo de sacrificio en la mano de una de ellas. Al lado de algunas de las mujeres se reconocen unos adornos de papel, por ejemplo el *amacalli*, un tocado hecho de papel con gotas de hule, cuyo uso en el contexto de la fiesta se describe en el *Códice Florentino*. Se dice que el sacerdote que



Fig. 4 Ochpaniztli
(*Primeros Memoriales*, fol. 251v.)

una escoba.¹⁰⁵ Toci aparece con los mismos atributos también en dibujos que acompañan las descripciones de las fiestas Miccailhuitontli y Huey Miccaílhuítl. Hay otras tres mujeres que no demuestran características guerreras y están representadas sujetando a la víctima, también una mujer, que va a ser sacrificada, lo que se infiere por el cuchillo de sacrificio en la mano de una de ellas. Al lado de algunas de las mujeres se reconocen unos adornos de papel, por ejemplo el *amacalli*, un tocado hecho de papel con gotas de hule, cuyo uso en el contexto de la fiesta se describe en el *Códice Florentino*. Se dice que el sacerdote que

¹⁰⁴ *Primeros Memoriales*, fol. 251v.

¹⁰⁵ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. I, cap. 8, p. 34; *Códice Florentino*, p. 10v.

vestía la piel de la sacrificada lo llevaba puesto cuando inmolaba cuatro víctimas adicionales.

La parte baja del cuadro corresponde a los ritos relacionados con la guerra que ejecutaban los hombres en la segunda etapa de la fiesta, incluyendo el combate con escobas y el sacrificio referido por Durán que se hacía arrojando a las víctimas desde una plataforma colocada sobre cuatro vigas de madera, altas y gruesas. En este dibujo queda manifiesto que la fiesta representaba las dos naturalezas opuestas de la diosa madre.

La propuesta de Ann Betty Brown en su discusión de las imágenes que acompañan al texto de los *Primeros Memoriales* consiste en que se debe confiar más en las representaciones gráficas elaboradas por los dibujantes indígenas que en el mismo texto que según ella fue agregado posteriormente como descripción de las imágenes ya hechas y además, refleja la manera de pensar y los prejuicios de los frailes españoles. La investigadora supone que la forma de recolectar la información fue causa de que no se mencionara directamente la participación de las mujeres en el ritual. Para ella resulta probable que los personajes que sujetan a la víctima sacrificial en la imagen de Ochpaniztli sean sacerdotisas, actrices con un papel central en el rito.¹⁰⁶ La exclusión de la mujer de la esfera ritual dentro de la iglesia católica y por otro lado el hecho de que de lo que sabemos los informantes y discípulos de Sahagún fueron hombres, por lo cual no necesariamente tenían el conocimiento suficiente del saber ritual de las mujeres, pudieron haber influenciado en que no se registraran detalles de las actividades rituales de las mujeres, concluye Brown. Para comprobar esta hipótesis sería necesario además de hacer un análisis de las imágenes como propone la investigadora, realizar también un estudio minucioso de las descripciones de las fiestas, para ver en que tanto difieren las descripciones de las actividades de los hombres de las narraciones que hablan sobre las mujeres. Es posible que pequeños matices nos pudieran dar algunas pistas nuevas.

En general la observación de Brown es cierta, falta información para poder interpretar los papeles femeninos en la ceremonia. Las descripciones de las actividades de los hombres muchas veces van acompañadas de alguna explicación, mientras las acciones de las mujeres aparecen como si no tuvieran tanto significado simbólico. Sin embargo, la posibilidad de

¹⁰⁶ Brown, "Seen but Not Heard: Women in Aztec Ritual -the Sahagún Texts", p. 127.

que hubiera habido mujeres sacerdotisas que podían realizar el sacrificio humano como lo quiere ver Brown, es mínima, sobre todo para la sociedad militarizada mexicana.

El primer acto que llevaban a cabo los *titici* fue, como hemos mencionado, el ofrecimiento de una esclava para el sacrificio central de la fiesta. Esto los convertía como grupo profesional en los beneficiarios centrales de esta fiesta, los *ilhuihuaque*. Antes de cada ceremonia ritual se solía hacer una preparación, en esta ocasión se puede identificar varios elementos, que constituyen un cuadro típico de actividades relacionadas con la penitencia. Por un lado, en las descripciones de Durán que se refieren a los sacrificios de las demás diosas, que como afirma Graulich se hacían el mismo día que el sacrificio de Toci,¹⁰⁷ se señala que todos tenían que ayunar por un espacio de ocho días, comiendo solamente pedazos de tortillas secas y agua. En este mismo tiempo se realizaban autosacrificios, mujeres y hombres de todas las edades varias veces al día se sacaban sangre de las orejas, para untarla en las sienes. Al terminar el periodo señalado esta sangre se depositaba en el templo de la diosa Chicomecóatl, ante la *ixiptla* de ésta. Por otro lado, todo el pueblo participaba en una danza ritual, que se practicaba por el espacio de ocho días, a partir del quinto día de la veintena, en las tardes hasta la puesta del Sol. El único instrumento era el *huehuetl*, no se solía cantar en este baile. Todos los participantes llevaban flores de *cempoalxóchitl* en las manos que levantaban y bajaban al ritmo del tambor. El último elemento de preparación es el barrer al que alude el mismo nombre de la fiesta. Esta actividad se consideraba un acto penitencial, cuyo modelo mítico fue Cuatlicue, la madre de Huitzilopochtli, la cual quedó encinta precisamente al barrer, mientras realizaba la penitencia. Según Durán, el mismo día en que moría Toci, se barría toda la ciudad, desde las casas hasta las calles, en especial la calzada que llevaba a Coyoacán, pues en este rumbo se encontraba el templo de la diosa.¹⁰⁸ Este acto simbólico de purificación preparaba toda la comunidad a la participación en la culminación de la fiesta.

Al día siguiente al último día del baile mencionado, llamado *nematlaxo*, aparecía públicamente la mujer – diosa y con ella las médicas y las parteras. A ellas se les asignaba la tarea de cuidar que la víctima no se entristeciera ni se enterara de su destino fatal. Los dos frailes coinciden en que esto constituía una mala señal y que traía consecuencias

¹⁰⁷ Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 97.

¹⁰⁸ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 275.

severas, según Sahagún significaba la muerte de muchas mujeres en el parto y de numerosos hombres en el combate. Unas mujeres viejas y sabias se designaban para ser las acompañantes más cercanas de la *ixiptla*. Ellas no sólo le servían y cuidaban de su estado de ánimo, sino también eran responsables de cumplir con ciertas actividades rituales durante los siguientes días. Durán habla de “siete biejas medicas o parteras las quales la seruian y administrauan con mucho cuidado y la alegrauan diciendole muchas gracias y contandole muchos cuentos y consejos y aciendole tomar placer y alegría probocandola á reyr.”¹⁰⁹ Según la relación de Sahagún todo el grupo de mujeres *titici*, jóvenes y ancianas, y algunas *ahuianime* que también participaban en los combates fingidos que se organizaban a honra de la diosa, eran responsables de divertir y entretenerla. Se nombran solamente tres de ellas que parecen ser las más importantes, probablemente su participación en el ritual fue muy significativa. En el texto náhuatl se las llama *vevei titici* —“las grandes médicas” —. La vejez es otro atributo de estos tres personajes, pues a continuación el narrador se refiere a ellas tres con el verbo *ilamaiooa*.¹¹⁰ La importancia de estos tres personajes centrales del grupo de las *titici* queda manifiesta en el hecho de que se dan a conocer sus nombres: Aoa, Tlauitecqui y Xoquauhtli.¹¹¹ Para Graulich los nombres revelan una vinculación de las tres médicas con las tres divinidades que se inmolan en la fiesta, la diosa del agua, del maíz y de la tierra, ya que los traduce respectivamente como *Ahua* — “dueña del agua”—, *Tlahuitequi* —“la que desgrana, aporrea los granos” —, y *Xocauhtli* —“garra de águila”—.¹¹² Sin embargo, también se podría argumentar que el verbo *tlahuitecqui* o *tlahuitequi* puede significar “golpear, sacudir” en referencia a la preparación de algodón en su procesamiento y en este sentido lo encontramos en la descripción de las actividades de la hilandera y del tejedor en el libro X del *Códice Florentino*,¹¹³ lo cual estaría relacionado en este caso más bien con las actividades rituales vinculadas con Tlazoltéotl. La traducción que Graulich da de *Xocauhtli* también presenta una dificultad, ya que el sentido de una composición recae principalmente en el segundo radical, en este caso /cuauh-/ , lo cual nos

¹⁰⁹ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, cap. 15, p. 150.

¹¹⁰ *Códice Florentino*, l. II, cap. 30, fol. 67. Este verbo se compone radical del sustantivo *ilamayotl*, que tiene el significado de “vejez de mujer”, y del sufijo verbalizador -hua, que aparece siempre en composiciones con sustantivos abstractos terminados en /-yotl/ y le da al verbo el significado de “estar lleno de...” (Launey, *Introducción a la lengua...* p 271-272), “hacerse o convertirse en lo que significa el vocablo” (Sullivan, *Compendio...* p. 202), o “ir uno recibiendo en si, o padeciendo” (Carochi, *Arte...*, p. 143).

¹¹¹ *Códice Florentino*, l. II, cap. 30, fol. 67.

¹¹² Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 97.

¹¹³ *Códice Florentino*, l. X, cap. X, fol. 24 y l. X, cap. 14, fol .37.

daría el sentido de “águila verde” o “águila de fuego”.¹¹⁴ Los nombres rituales de las médicas son oscuros y sin elementos adicionales será difícil poder interpretar las funciones de estos personajes basándose solamente en un análisis lingüístico, sobre todo, si como advertimos existe una gama de posibles traducciones y de posibles interpretaciones.

De todas maneras, las tres médicas junto con la *ixiptla* de Teteoinnan tomaban parte en los combates fingidos que se organizaban en las calles por espacio de cuatro días, en las que participaban tanto las mujeres *titici* como las *auianime*. Todas ellas se dividían en dos grupos contrarios, uno de ellos bajo el mando de la mujer *ixiptla*, y se enfrentaban en una batalla utilizando como armas pelotas hechas de *pachtli*¹¹⁵, de alguna especie de tule, hojas de nopales y las flores de *cempoalxóchitl*. Todas las participantes llevaban en la cintura recipientes con tabaco molido, el *yietl*, una planta que fue usada a menudo, como veremos más adelante, en los rituales curativos y de adivinación. Estos tecomates de los que se habla en este texto pueden entenderse como un símbolo de la profesión de *ticitl*, aunque en general también se consideran parte de la vestimenta típica de los sacerdotes.¹¹⁶

Según los *Primeros Memoriales*, Ochpaniztli se denominaba también con el nombre de *tecomapiloloya*,¹¹⁷ aludiendo precisamente a los tecomates llenos de tabaco. Sin embargo, según la descripción de este manuscrito los que llevaban los recipientes eran los principales y los nobles. En cambio, según el texto de Durán, los portadores eran unos ancianos que participaban en el baile y tenían “calauaçuelas colgadas de las espaldas llenas de piciotl y de otras cossas supesticiosas colgando de vnos cueros colorados a manera de cordones”.¹¹⁸ Es probable que se trate o de sacerdotes, ya que como referimos anteriormente estas “calauaçuelas” constituían una parte de su vestimenta, o de algunos hombres *titici* destacados, quienes también solían llevar sus recipientes de *picietl*.¹¹⁹

¹¹⁴ El radical *xo-* en composiciones puede tener efectivamente el significado de “pie” pero también hay otras posibilidades como “fuego” o “caliente” (de *xotla*), o en su caso “verde”- de *xoxouhqui*.

¹¹⁵ Identificado por Walter Lehmann como *Tillandsia usneoides*, - musgo español, una planta epífita conocida también como heno; *Grand Dictionnaire du Nahuatl*.

¹¹⁶ *Códice Florentino*, “Apendiz del libro dos”, fol. 132, en la descripción que se refiere a Tlazolcuacuilli, se menciona entre la vestimenta típica de los sacerdotes precisamente un *iyetecōton*, un recipiente con tabaco.

¹¹⁷ Es una composición formada por *piloa.nitla* -“colgar alguna cosa de alto, assi como ropa”- Molina, parte náhuatl-español, fol. 81v. y *tecomatl* que Molina (parte náhuatl-español, fol. 93) describe como “vaso de barro, como taça honda”, recipiente que los *titici* usaban para guardar las sustancias mágicas y medicinales.

¹¹⁸ Durán, *Historia de las Indias*, v II, cap. 15, p. 150-151.

¹¹⁹ Beltrán, *Medicina y magia*, p. 47.

Las batallas fingidas referidas por los frailes tuvieron seguramente un fin ritual más que solamente divertir a la mujer que iba a morir sacrificada. Los dos grupos contrarios que se formaban para combatir pudieron haber representado las potencias sagradas, o en todo caso parecen haber tenido un significado más profundo que el que le atribuyen los frailes. Sobre todo, porque analizando el posterior desarrollo de la fiesta se observa la existencia de cierta simetría, ya que también en la parte dominada por los hombres se organizaban combates, eso sí, mucho más peligrosos y sangrientos que los realizados por mujeres. Es posible que los combates fueran una referencia a las batallas que las mujeres tenían que librar en cada parto luchando para capturar al enemigo, es decir, dar a luz. Sin contar con más información se hace difícil la interpretación porque solamente podemos conjeturar tomando en cuenta los pocos datos que nos llegaron. El hecho de que muchas de las participantes fuesen parteras, cuya tarea consistía en acompañar a las mujeres en sus combates individuales que libraban en el momento del parto, hace abierta la posibilidad de que se trate de una representación de estos momentos claves en la vida de la mujer nahua.

La segunda etapa ritual, según Sahagún, es el paso de la mujer *ixiptla* por el mercado. En la relación se dice que el propósito era solamente despedirse de aquél. La visita está mencionada tanto en los *Primeros Memoriales*, como en el *Códice Florentino*. En el manuscrito más antiguo se menciona nada más una actividad que se llamaba *itianquiz quicça* –“pisar el (su) mercado”. No obstante, es la relación de Durán que nos ayudará entender mejor, por qué el mercado cobra tanta importancia para este ritual, ya que es la más detallada.

Algún tiempo antes de la muerte de la sacrificada, según el autor siete días, las mujeres que cuidaban de la mujer–diosa, le traían una cantidad de henequén necesaria para que utilizándolo pudiera elaborar una falda y una camisa. Su trabajo lo hacía en público, en el templo y mientras preparaba los vestidos, un grupo de jóvenes bajo la dirección de sacerdotes danzaban frente a ella. En la víspera de su muerte, al medio día, las *titici* la llevaban al mercado para que allí vendiera los frutos de su trabajo. Por medio de este rito se reproduce un ideal femenino, la mujer que hilando y tejiendo asegura la sobrevivencia de su familia. La relación de las diosas con estas tareas femeninas se recrea tanto en los mitos como en la actuación ritual. Ya en la representación de Tlazoltéotl se manifiesta su vínculo con el hilar y tejer, pues en su tocado encontramos elementos como el algodón sin hilar o

los husos. No solamente Toci Tlazoltéotl se ponía a trabajar con los instrumentos para hilar y tejer fuertemente vinculados al rol de género femenino en el contexto de una fiesta. También en la celebración de Xochiquétzal, la patrona de las hilanderas y tejedoras, un hombre vestido en la piel de la sacrificada se sentaba en las escaleras del templo “y poníanle un telar de muger en las manos y hacíanle tejer á la misma manera que ellas tejen”.¹²⁰ La asociación genérica de los instrumentos utilizados para tejer e hilar con la mujer queda demostrada en varios estudios.¹²¹ En el ritual de Ochpaniztli se refleja parte de la condición social femenina, ya que la misma diosa no solamente elabora la vestimenta, sino que acude al mercado para vender sus productos.

Los acompañantes de Teteoinnan en el camino por el mercado son las *titici* y unos hombres vestidos a la manera de los huastecos. Su presencia no sorprende en este escenario, ya que por una parte queda explícito el origen huasteco de la diosa, y por otra, como sabemos de las fuentes, los hombres de esta procedencia se relacionaban en la cosmovisión con los conceptos de la sexualidad y la fecundación. Como en el fondo la fiesta está estrechamente ligada a la agricultura, los ritos tienen como fin propiciar la fertilidad de la tierra y el crecimiento del maíz, lo cual se logra también a través de la participación de los huastecos en los ritos. Los otros dos miembros del cortejo de Toci nombrados por Durán, Iztactlamacazcauh e Ytlilpotoncauh, le ayudaban a la diosa a cargar la mercancía. El nombre del primero se puede traducir como “su blanco servidor” mientras que el segundo significa “su emplumado de plumas negras”, y es igual a como se designa una de las advocaciones de Quetzalcóatl.

El hilar y el tejer adquiere en la fiesta de Ochpaniztli un significado ritual, la actividad productiva principal de las mujeres se convierte en el punto central de esta fase de la ceremonia. La representante de la diosa, hilando y tejiendo cumple con una de las principales tareas femeninas, que es asegurar la sobrevivencia de la familia. Al mismo tiempo, el trabajo de la mujer se ve vinculado con el mundo de los dioses. Estas actividades se consideran un regalo divino. Los dioses en el principio de los tiempos, al crear a la mujer y al hombre, les obsequiaron la posibilidad de trabajar como un ejercicio enriquecedor. Por lo mismo, en la cultura mesoamericana no se le da al trabajo el valor de un castigo, sino que

¹²⁰ Durán *Historia de las Indias*, v. II, cap. 16, p. 159.

¹²¹ Brumfiel, “Asking about Aztec Gender: the Historical and Archaeological Evidence”, Mc Cafferty, “Engendering Tomb 7 at Monte Albán”.

éste llena de sentido la vida de las personas.¹²² El quehacer cotidiano de los seres humanos está vinculado con el mundo de los dioses, quienes también trabajan, lo que se tematiza en los rituales. El origen divino de las actividades humanas se puede observar en las narraciones míticas, y al mismo tiempo se representa, como en este caso, a nivel ritual. Las mujeres cumplen con las tareas que les fueron asignadas por los dioses en el principio de los tiempos de la misma manera como lo hacen las diosas. Teteoinnan simboliza en este contexto el ideal femenino, se constituye como un arquetipo de la mujer. El trabajo que desempeña desde la preparación de los productos hasta su venta en el mercado es fuertemente relacionado con las tareas adscritas como femeninas.

Al regresar del tianguis, la *ixiptla* de la diosa es recibida por los sacerdotes del culto a Chicomecóatl. Rodeada de ellos, siembra harina de maíz antes de que la lleven para que pase sus últimas horas con las viejas médicas que la van a ataviar y preparar para el momento de su muerte.

Las mujeres que pasaban con ella sus últimas horas la alegraban y según el texto náhuatl del *Códice Florentino* le aseguraban que iba a llegar a la presencia de Moctezuma, mientras que en la columna con el texto español se le decía “que esta noche va a dormir con vos el rey, alegraos”.¹²³ Esto nos lleva a pensar en la participación de las *titici* en el contexto de matrimonio que es otra tarea más que queda registrada. Tanto el *Códice Florentino* como el *Codex Mendoza* refiere que los principales roles rituales durante la ceremonia del casamiento jugaron precisamente ellas. En la obra de Sahagún a las mujeres que atan la manta del novio con la de la novia se denomina con el nombre de *titici*, mientras que en el comentario español del *Codex Mendoza* se dice, que la mujer que llevaba auestas a la novia era una médica.¹²⁴ Por lo mismo, no sorprende ver a las representantes de este oficio acompañar a la Teteoinnan a su encuentro con el destino, ya que se observan ciertas vinculaciones con el rito de matrimonio. La interpretación que Seler hizo de la ceremonia en cuanto un matrimonio sagrado, fue ampliamente reconocida por los investigadores, sin embargo mientras que él reconoce que es solamente una representación ritual del acto sexual ante el templo de Huitzilopochtli,¹²⁵ David Carrasco entiende las

¹²² “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 25, López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v I, p. 393.

¹²³ *Códice Florentino*, l. II, cap. 30. fol. 67v.

¹²⁴ *Códice Florentino* lib. VI, cap. 23, fol. 112, *Codex Mendoza*, fol. 60v.

¹²⁵ Seler, Eduard, *Los comentarios al Códice Borgia*, vol I, p. 118-123.

palabras que Sahagún pone en la boca a las *titici* muy literalmente, ya que según él sí había un acto sexual ritualizado entre el soberano y la niña adolescente que según él representaba a la diosa. Según supone Carrasco “for the girl, it was undoubtedly an overwhelming experience of being opened up by the most holy man in the society, distracting her up until the last moment of life from feelings of sorrow”. Una conjetura bastante fantasiosa, basada probablemente en la lectura sólo del texto español. El acto sexual que quiere ver Carrasco antes de la muerte de la víctima, se representaba más tarde, ya con la participación del sacerdote vistiendo la piel de la víctima sacrificial como lo vemos en el análisis de este complejo ritual realizado por Seler.¹²⁶ Nosotros nos quedaremos más bien con el texto náhuatl y con la interpretación de Seler que también entiende estos ritos como una hierogamia, sin embargo, da a los pasos rituales más bien un significado simbólico. Regresando al papel de las *titici* en esta etapa del ritual hay que subrayar el hecho de que se traslada una función, que cumplían en la vida cotidiana, al espacio sagrado del centro ceremonial de la ciudad. De esta manera, al recrear el modelo de matrimonio durante la celebración ritual se desarrolla también un paradigma para las ceremonias del matrimonio en la vida cotidiana.

A la media noche, o como dice Durán, unas horas antes del amanecer, las mujeres llevaban a la víctima ataviada con las insignias de la diosa al templo, las acompañaba todo el pueblo caminando en silencio absoluto. Un sacerdote la cargaba sobre sus espaldas, lo que asemeja la forma en que se traía a la novia a casa de su futuro marido. Cuando llegaban a la cima del templo el sacrificador le cortaba la cabeza. Luego de extraer el corazón los sacerdotes desollaban a la víctima y uno, escogido para este fin, vestía la piel. Desde este momento él representa a la diosa. Este juego con las identidades de género es muy interesante, ya que un hombre adopta para fines rituales la identidad femenina. Con la muerte de la víctima quedan regeneradas las fuerzas de la naturaleza y por otro lado, cobra vida el dios del maíz, ya que una parte de la piel de su muslo se llevaba al templo del dios Cintéotl para que un sacerdote lo vistiera en forma de una máscara, convirtiéndose así en el dios.

El hombre-mujer, representante de Toci, bajaba las escaleras y se dirigía hacia el templo de Huitzilopochtli, mientras entre sus acompañantes y los guerreros se libraba una

¹²⁶ Carrasco, “The Sacrifice of Women in the Florentine Codex”, p. 215.

batalla cruel, en la que se usaban como armas las escobas, un instrumento relacionado simbólicamente con la divinidad. En frente del Templo Mayor Toci alzaba y abría los brazos y se estiraba, como dice literalmente el texto. Selser lo interpreta como un acto sexual simbólico que representa la fecundación. De esta unión del dios Sol y de la madre Tierra nacería el hijo de la pareja divina, el dios joven del maíz. A continuación, Toci se dirigía hacía el templo de Cintéotl para encontrarse allí con su hijo. Este encuentro pudo haber tenido el significado de un nacimiento, puesto que Durán refiere una acción que se podría relacionar con este hecho. Se llenaba un recipiente con la sangre de los sacrificados, y después “baxabase el yndio que representaua la diosa y moxaua el dedo en aquella sangre vmana y chupauase el dedo con la boca. Acauado de chupar assi ynclinado enpeçaua a gemir dolorossamente a los quales gemidos se estremecian todos y cobrauan temor...”¹²⁷ En seguida todo el pueblo se agachaba y realizaba el rito de *tlalcualiztli* que consistía en poner un poco de tierra en los dedos y llevarla a la boca. Tomando en cuenta la extraña posición de la diosa en el momento de emitir los gemidos o gritos, se podría relacionar este acto con el parto, aunque por cierto, Durán no refiere nada acerca de la presencia de Cintéotl en la ceremonia.

Sahagún menciona también, describiendo las tareas de la *Cihuaquacuilli*, que durante la fiesta las mujeres realizaban ofrendas de flores, cañas de humo y otros objetos a la diosa, sin embargo no agrega ninguna información adicional que nos podría acercar el momento o lugar en el cual se hacían.¹²⁸

Lo que sigue, también contiene la simbólica de los diversos aspectos de la divinidad, sobre todo sus características guerreras, sin embargo las *titici* desaparecen de la escena. Las vemos solamente una vez más cuando participan en el canto con el que llevan al sacerdote que representa a la diosa Toci al templo de su hijo Cintéotl. Eso confirma la división que se ha hecho anteriormente entre las dos fases de la fiesta reflejando la primera el ámbito de lo femenino relacionado con la fertilidad de la tierra y la segunda el ámbito masculino relacionado con la guerra.

Como hemos visto, las *titici* acompañan a la diosa hasta el momento de su casamiento simbólico con Huitzilopochtli, y tal vez hasta el nacimiento de su hijo. Es probable que la

¹²⁷ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 153.

¹²⁸ Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. II, apéndice 4, p. 170.

función ritual de las parteras fuera acompañar a la mujer-diosa en el matrimonio simbólico con Huitzilopochtli y en el parto ritual en el que a través tanto del cuerpo y la piel de la sacrificada, como de la sangre de las víctimas sacrificiales nace el dios del maíz, Cintéotl. Después de que el hijo de Toci o más bien de Tlazoltéotl aparezca en el ritual las mujeres *titici* son sustituidas por los hombres guerreros que van a acompañar a la deidad en los actos rituales posteriores, muchos de ellos vinculados con la batalla. La cubierta de la tierra queda regenerada, la muerte de la representante de la diosa desemboca en su renacimiento y así las fuerzas de la fertilidad quedan renovadas simbólicamente. De esta manera las mujeres, que por el hecho de poder dar la vida, de encerrar en sus cuerpos la posibilidad de la reproducción desde tiempos más antiguos estaban en una relación íntima con la diosa madre y con la fertilidad en la agricultura, han cumplido su papel en el ritual.

4.5 El significado de los ritos

Uno de los aspectos clave de Ochpaniztli son precisamente las cuestiones relacionadas con la agricultura. Muchos de los ritos se asocian con la necesidad de asegurar la fertilidad. Las otras principales víctimas sacrificiales de esta fiesta eran, a saber, Atlantonan y Chicomecóatl, aunque conocemos también los nombres de otras más: Cintéotl blanco, Cintéotl rojo, Atlauhco Cihuacóatl y Aticpacalquicíhuatl, todas referidas por Sahagún.¹²⁹ Debido a esto, se observa en el desarrollo del ritual también varios elementos que coinciden con el culto a Chicomecóatl, la diosa de la vegetación y subsistencia, asociada con la fertilidad. La diosa de la tierra en el aspecto de Toci parece ser una divinidad cuyo culto se estableció posteriormente y es característico del ritual nahua. Eso se puede comprobar observando las imágenes del *Codex Borbonicus*, en las que resaltan las asociaciones con la agricultura como el aspecto fundamental de la fiesta. Muchos elementos como las representaciones de los huastecos, la presencia de la diosa Chicomecóatl, Tlazoltéotl y una diosa del agua nos permiten reconocer que se trata de la misma festividad y que hay varios aspectos que se repiten también en otras regiones.¹³⁰ En la cultura mexicana la asociación con la fertilidad recae en parte también sobre la diosa Toci o Teteoinnan. El hecho de que el culto de la diosa Chicomecóatl se funde con el de Toci es un ejemplo de cómo los ritos se

¹²⁹ Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 97.

¹³⁰ *Codex Borbonicus*, fol. 30-32; Brown, „Ochpaniztli in Historical Perspective“, p. 203.

van modificando. Una fiesta originalmente agrícola, se convierte en un festejo que incluye cada vez más aspectos. No es posible reconstruir los procesos de cambio por contar solamente con una información limitada, procedente además de distintos lugares. Aunque en el *Códice Tudela* se dice explícitamente que en la misma fecha se celebraban juntamente la diosa Toci y Chicomecóatl, en la descripción se refiere dos sacrificios paralelos para cada una de ellas, se dice que veinte días después del sacrificio de la diosa Toci, se inmolaba a la representante de Chicomecóatl.¹³¹ Durán fija la fecha del sacrificio de la primera para el dieciséis de septiembre mientras el de Chicomecóatl para el quince, así que se trata de la misma fiesta. Sorprendentemente Sahagún habla de la diosa Chicomecóatl de manera muy breve, en la descripción que ofrece de su festividad Huey Tozoztli, no registra sacrificios humanos, solamente ofrendas de alimentos en su templo. Es poco probable que la diosa de los mantenimientos cuya importancia era muy grande por cuidar de la subsistencia del pueblo gozara solamente de una fiesta compartida con Cintéotl, el dios del maíz. Es más probable que la fiesta de Ochpaniztli era en un principio una fiesta meramente agrícola celebrada para asegurar la fertilidad y el crecimiento de las plantas. El culto a la diosa Chicomecóatl durante Ochpaniztli y su papel se pueden observar en el análisis de las fuentes primarias, como los citados el *Códice Florentino* o el *Códice Borbónico* y queda claro también en los trabajos de investigación contemporáneos como los de Batalla Rosado¹³² o Graulich.¹³³

La regeneración de las fuerzas de la naturaleza y de la cubierta vegetal de la tierra como una de las tareas del conjunto de las diosas madres y el manejo de las fuerzas del crecimiento forman parte central de esta celebración. Por lo mismo hay una lógica en el hecho que precisamente las mujeres *titici* juegan un papel tan importante en el ritual correspondiente. Tal como hemos señalado, éste tiene múltiples aspectos, dependiendo de la antigüedad del culto y la antigüedad de la divinidad a la que corresponde. Un ritual meramente agrícola que tenía como finalidad propiciar la fertilidad en la agricultura se transformó en una celebración más compleja que aun cuando su figura central sigue siendo una diosa madre, trasladó su significado hacia una celebración guerrera. La militarización de la sociedad que se observaba en los tiempos mexicas ejercía una gran influencia sobre su

¹³¹ *Códice Tudela*, p. 414, fol 21v.

¹³² Batalla Rosado, “La perspectiva planigráfica precolombina y el *Códice Borbónico*”, p. 129.

¹³³ Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 89-143.

vida religiosa. La fiesta que anteriormente se dedicaba principalmente a una diosa madre, lo más probable a Chicomecóatl, integró posteriormente elementos asociados con la guerra, como los combates, el uso de las armas dándole lugar a un ritual de iniciación de los guerreros. Este desarrollo sugiere que la evolución del ritual es un fenómeno real y se puede observar en el análisis de sociedades pasadas. Definiendo al ritual como una acción formalizada y tradicional que se repite siempre de la misma manera se descuida esta capacidad impresionante del rito y de la creencia de adaptarse a las formas de organización social. El rito se transforma y se modifica constantemente así como continuamente se está produciendo el conocimiento mítico. La incorporación del hecho histórico de inmoliación de la princesa culhuacana al conjunto de relatos míticos y de celebraciones rituales es una prueba más de la capacidad del hombre de vivir su historia de manera ritual. En este caso se hace clara también la función política que está en el fondo de las celebraciones.

Regresando a las mujeres *titici* se puede constatar que el hecho de que desempeñaran un papel central en la celebración ritual de la diosa Toci demuestra que este oficio fue apreciado en la sociedad mexicana. Este grupo profesional llega a dominar de manera activa el desarrollo de la primera fase del ritual de esta veintena, como contraparte al grupo de los guerreros que llevan a cabo acciones rituales en la segunda parte.

5 Los ámbitos de acción ritual femenina

5.1 *El ritual religioso - las parteras*

El oficio de partera se puede encontrar en las más diversas culturas, en la mayoría de los casos lo desempeñan mujeres maduras y experimentadas. La tradición mesoamericana también ha atribuido este lugar a las ancianas que ya pasaron la edad reproductiva, pero le ha dado a este oficio una explicación e interpretación propia. Su labor se inserta en la cosmovisión y adquiere ciertos aires particulares. Además, en el mundo mesoamericano se les otorga una tarea excepcional, la responsabilidad de introducir al ser recién nacido en la sociedad a través del ritual. Por eso mismo, a la partera le corresponde un papel significativo en la vida de su pueblo y a la vez una posición respetada dentro de su comunidad.

5.1.1 *Las fuentes*

Se registraron muchos detalles acerca de todo el proceso relacionado con el trabajo de las parteras incluyendo una cantidad de discursos y oraciones que se pronunciaban en estas ocasiones en los libros escritos por Sahagún y sus ayudantes. ¿Quiénes fueron los que proporcionaron todos estos datos? ¿Fueron los mismos sabios y ancianos con los que se solía reunir Sahagún? ¿O acaso invitó alguna de estas especialistas para que le contara sobre su trabajo? No se puede contestar esta pregunta de manera inequívoca. Los argumentos se contradicen, ya que por un lado, la historia del nacimiento parece contada desde fuera, desde la perspectiva de un observante, quién no siempre está seguro de los detalles, no sabe por ejemplo a que dioses se invocaba en el caso del peligro de la paciente. Por otro lado, se apuntan ciertas palabras que la *ticitl* pronunciaba de manera ininteligible, como se señala en su momento, así que un observador no se podía percatar que era lo que decía la especialista. El detalle ya anecdótico de que Sahagún “era tan de bello semblante que había de permanecer escondido a las miradas de las curiosas mujeres de la Nueva España”¹³⁴ tal vez era cierto y tal vez las mujeres nunca llegaron a dar su versión de los

¹³⁴ Garibay, “Proemio general”, p.13.

hechos al fraile que investigaba su cultura. Para el momento de la recolección de los datos, 1547, seguramente se seguía con el ritual que envolvía el momento del nacimiento.

La furia de los frailes en contra de las *titici*, expresada tantas veces por Durán o por Ruíz de Alarcón tenía sus razones, ya que ellas mantenían vivas las creencias que entre los hombres era más fácil erradicar. Serna hablando de que se sigue un ritual de la purificación por medio del fuego apunta: “más cuando ay algunas malditas Parteras, que observan no mudar a la parida de junto á el fogon hasta el quarto dia, y entonces hazer la offrenda á el fuego y pasar las criaturas por él”.¹³⁵ Durán como ya se ha mencionado anteriormente tampoco simpatiza con ellas considerando que son “embaidoras, supersticiosas” y “perniciosas á la república”¹³⁶ Sus observaciones son hasta cierto punto ciertas, ver en ellas un enemigo peligroso es muy acertado ya que en el círculo doméstico efectivamente se seguían ejecutando ritos basados en las creencias y en la tradición prehispánica, las mujeres seguían protegidas por sus diosas y dioses, que con el tiempo tomarían nombres de los santos del santoral católico pero conservando su carácter prehispánico. Por lo mismo, las mujeres como en otras culturas se convierten en este caso en las guardianas fieles de la tradición, las que dando la vida a las nuevas generaciones siguen realizando las mismas actividades rituales de sus madres y abuelas.

Lo que si es probable es que las *titici* dieran las informaciones indirectamente, a través de los hombres que se reunían con Sahagún. Independientemente de quien había dictado los discursos, no cabe duda que son una fuente única que nos acerca a la labor de la partera pero también a la vida cotidiana de los mexicas y nos permite entender mejor el significado que se le daba al ciclo vital de la mujer.

La característica más importante de la mujer mesoamericana y a su vez el poder femenino está asentado en su fertilidad. Se observa una cercanía con la idea de la Madre Tierra, el lazo inseparable con las divinidades telúricas y con la parte del cosmos relacionada con lo fértil, lo oscuro, es decir, lo femenino. De esta manera, la fertilidad de la mujer se ve relacionada con la fuerza creadora del universo. Este vínculo permite que principalmente en los contextos míticos llegue a tener un gran poder mágico. Como observa Laura Ibarra la mujer-diosa en algunos mitos de origen sustenta el poder, el cual le es

¹³⁵ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 171

¹³⁶ Durán, *Historia de las Indias*, v. II, p. 267.

arrebatado por un dios masculino estableciendo así el orden que reina en el tiempo del ser humano. La distribución de poderes se invierte y de esta manera la fuerza de la fertilidad queda neutralizada.¹³⁷ A pesar de este desarrollo en el plano mítico, se denota en la vida cotidiana que la capacidad más importante de la mujer era la de dar a luz. El lugar que ocupan las descripciones del ciclo de embarazo y parto dentro de la obra sahumantina confirma este valor de “creadora” que se le daba a las mujeres. La *ticitl* era la que las acompañaba y las ayudaba en el cumplimiento de su destino, y así, participaba en los momentos más peligrosos, pero a la vez más bellos de su vida.

La importancia que se le atribuye a la maternidad en la vida de las mujeres se puede ver en las figurillas femeninas que constituyen una preciosa ilustración del ciclo de vida de la mujer (fig. 5) y que fueron encontradas en el sitio Xochitécatl, Tlaxcala, en particular en la Pirámide de las Flores. Mari Carmen Serra divide las figurillas en los siguientes grupos: mujeres rezadoras, oradoras, mujeres de culto; mujeres ricamente ataviadas; mujeres embarazadas o recipientes; mujeres con niños en brazos o regazo; mujeres en palanquín, deificadas o guerreras con símbolos de poder político; ancianas; niños en cunas. En cada ofrenda se han encontrado figurillas representando el ciclo completo de la vida de la mujer, es decir: el embarazo, la madurez, la maternidad, los cuidados infantiles, la ancianidad y finalmente la muerte. Es interesante ver que este espacio en particular se puede definir

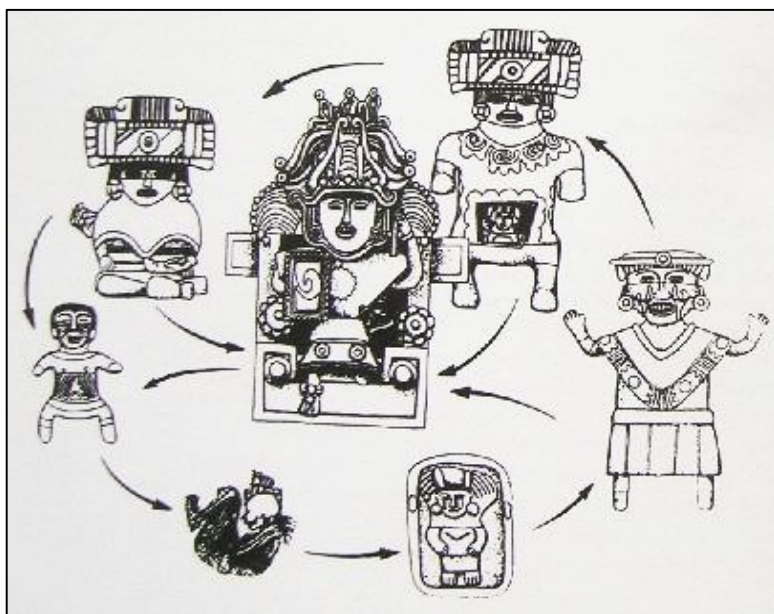


Fig. 5 Ciclo de vida de las mujeres de Xochitécatl representado en las ofrendas del sitio
(Serra Puche, *Xochitécatl*, p. 120)

¹³⁷ Ibarra, “Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica”, p. 120.

como femenino, por todo el contexto, tanto las figurillas mencionadas como otros elementos: los metates utilizados en la construcción de los escalones de la pirámide, la presencia de más de quinientos malacates sobre todo en la parte alta y en la escalinata del edificio, los entierros tanto de mujeres como los más numerosos de niños y adolescentes, apuntan a que en este lugar el rol atribuido a las mujeres pudo haber sido diferente. Es probable que las mujeres llegaran a desempeñar un papel más significativo en los rituales religiosos que se llevaban a cabo en este centro ceremonial, ya que toda la evidencia apunta a que fue un culto relacionado con lo femenino. Lo particular de la situación de la mujer en el conjunto de sitios Xochitécatl-Cacaxtla-Nativitas es que se reconoce el papel de la mujer a nivel ideológico y ritual, un hecho que resulta evidente en el análisis de los vestigios arqueológicos procedentes de estos lugares.¹³⁸ Lo que resulta importante para nuestro análisis es que la maternidad parece ser parte inseparable de la condición de la mujer de aquellos tiempos.

La importancia que se le otorgaba a la labor de las parteras no pudo quedar desapercibida, así que varios de los testigos del ocaso de la gran civilización mesoamericana incluyeron datos acerca de su trabajo, acercándose tanto a la terapéutica indígena en el contexto del embarazo, parto y puerperio, como a las actividades rituales de estas mujeres. Sahagún describe todo el conjunto de actividades y prácticas de las parteras de manera muy detallada, dando una cantidad de informaciones referentes a su desempeño ritual. Contamos también con las menciones de este oficio en los escritos de Ruiz de Alarcón, quien se ocupa sobre todo del trabajo de las parteras en tanto la aplicación de la magia, información adicional, como veremos más adelante, proporcionan Jacinto de la Serna, Pedro Ponce de León y otros.

Existen varios trabajos de investigación que se refieren a las labores de las comadronas y a la temática de embarazo, parto y puerperio en las mujeres prehispánicas y en las comunidades indígenas contemporáneas. Es un tema de sumo interés, ya que las cuestiones relacionadas con la maternidad influyen profundamente en la vida de las mujeres y en la sociedad en general. La relación con su propio cuerpo, el vínculo que se crea entre la madre e hijo dependen entre otros de la manera de entender el embarazo y el parto y se ven

¹³⁸ Serra Puche, *Xochitécatl*, p. 103-123; Serra Puche, "The Concept of Feminine Places in Mesoamerica: The Case of Xochitécatl, Tlaxcala, Mexico"; Serra Puche, "Presencia arqueológica femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México".

influenciados por la atención que recibe la parturienta por un lado de su propia familia y por otro de la partera o médico en su caso. El significado que se le da a las tareas reproductivas también difiere de cultura a cultura, por lo cual resulta muy interesante observar el valor que tienen para cada pueblo e interrogar las relaciones entre éste y el rol social de la mujer.

Los estudios con los que contamos para el área mesoamericana se acercan desde distintos puntos de vista a la problemática. En primer lugar, hay que señalar los trabajos de Noemí Quezada, centrados en las cuestiones relacionadas con la medicina y la magia. El estudio en el que describe las creencias relacionadas con el parto y con el periodo de embarazo se concentra sobre todo en las prácticas terapéuticas relacionadas con la herbolaria indígena y española e investiga la parte propiamente medicinal de los fenómenos. No obstante, anota brevemente que la función de la partera rebasa el ámbito exclusivamente terapéutico, porque por la cantidad de funciones rituales con las que ha de cumplir durante las ceremonias del matrimonio, del parto y del baño ritual que introduce al recién nacido en la sociedad, sus tareas entran en el campo de las relaciones sociales.¹³⁹ En otro lugar la misma autora se ocupa del tema de los curanderos en la época colonial y se acerca otra vez a las actividades de las parteras, considerando que su profesión está estrictamente relacionada con la medicina. Señala que en la época colonial las parteras indias y mestizas seguían desempeñando las mismas actividades que en los tiempos prehispánicos, porque los cambios relacionados con la nueva religión no influyeron mucho este ámbito de la vida. Se incorporaron solamente algunas divinidades y medicamentos importados por los españoles.¹⁴⁰ Estos cambios se perpetraron a nivel de superficie de todo el complejo mágico y terapéutico; las estructuras de los niveles más profundos no se modificaron de manera significativa.

Es notorio que el cambio se da de forma mucho más lenta en las esferas que no estén ligadas a la vida pública. Por lo mismo, las conductas rituales de las mujeres, los conjuros utilizados por las parteras, las prácticas terapéuticas relacionadas con el embarazo y parto, por tratarse de cuestiones muy íntimas, fuera del control del Estado, iban cambiando de manera mucho más lenta, siendo influenciadas solamente en un grado insignificante por la

¹³⁹ Quezada, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", p. 308.

¹⁴⁰ Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, p. 22.

conquista española. Guiándonos por esta observación recurriremos en el análisis a las descripciones de las prácticas rituales de los tiempos posteriores a la Conquista, recogidas por Ruiz de Alarcón y otros religiosos. En estas fuentes se puede observar perfectamente que entre las mujeres, por permanecer más alejadas del nuevo sistema legal y religioso, las transformaciones tardaron más tiempo en establecerse, así que muchas costumbres y creencias procedentes de la tradición prehispánica se mantuvieron sin cambios importantes por algún tiempo.

Rodríguez Shadow en su libro *La mujer azteca* se limita a describir a la partera y su quehacer subrayando su edad avanzada con la que estaban vinculadas ciertas libertades,¹⁴¹ y de manera breve refiere las técnicas empleadas por ella durante el trabajo de parto. La autora señala, que la posibilidad de ejercer el oficio de la partera se consideraba “natural” de la mujer a razón de su condición sexual.¹⁴² Se podría agregar que esta tarea era entonces una prolongación de la función reproductiva que se reconocía como la vocación más importante de las mujeres. La que no tuviera hijos, no se consideraba una mujer plena, la falta de hijos en una pareja se atribuía a la esterilidad de la mujer, y esta era una razón suficiente para un divorcio.¹⁴³ La partera ya cumplió con su propia función reproductiva, al haber pasado por la menopausia se había liberado de ciertos peligros que traía el contacto con las embarazadas y parturientas, cuyo estado se caracterizaba por un alto grado de desequilibrio, por lo cual podía libremente practicar el oficio. Rodríguez considera a la partera dentro de las breves descripciones de los pocos oficios que podían ejercer las mujeres. El valor de la especialista ritual, que nosotros le atribuimos a este personaje, además de su función meramente terapéutica, no se discute, ya que el enfoque marxista del análisis lleva a la autora a considerar sobre todo las actividades productivas sin detenerse mucho en el aspecto religioso o de cosmovisión.

Otro cuerpo de trabajos son los que se ocupan de las costumbres relacionadas con el parto en las sociedades, en las que sigue viva la tradición mesoamericana. Destaca el trabajo de Martha Iliá Nájera sobre el nacimiento entre los mayas contemporáneos, donde a partir de un material etnográfico muy extenso se hace un estudio de las costumbres y las tradiciones relacionadas con el ciclo del embarazo y del nacimiento, dándole una especial

¹⁴¹ Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, p. 135-136.

¹⁴² Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, p. 126.

¹⁴³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 345.

importancia a la religión, a las creencias que están detrás de todo el complejo de prácticas vinculadas con la llegada de los nuevos miembros de la comunidad. Uno de los puntos interesantes de este trabajo es que por un lado se busca presentar las supervivencias de las prácticas prehispánicas y por otro, las modificaciones que se llevaron a cabo al adaptar elementos de diverso origen. Esto último llama la atención sobre la constante reconstrucción de las identidades que en este caso se ve claramente en el ejemplo del marco ritual del nacimiento. Aunque la investigación se ocupa sobre todo de la región maya, nos proporciona muchas informaciones complementarias que nos ayudarán a entender mejor el trabajo de las parteras nahuas prehispánicas, ya que se pueden observar ciertas similitudes en el ritual.

El artículo de Sheila Cosminsky acerca del papel que cumple la partera en las comunidades tradicionales en el territorio mesoamericano en el siglo XX, se apoya también sobre todo en material proveniente del área maya, describe un número de prácticas tradicionales que están desapareciendo por las presiones del sistema de salud estatal. La medicina occidental dominante en México y en otros países de Centroamérica condena las prácticas tradicionales de las parteras sin tener bases firmes que apoyen esta postura que en ciertos casos parece ser fundada más en la intolerancia y el racismo que en la ciencia. En realidad, muchas de las técnicas modernas que se pretenden introducir en las condiciones precarias de las comunidades pueden resultar más dañinas que las practicadas por las comadronas tradicionales, esta es una de las tesis centrales del trabajo de Cosminsky. Es un tema de vital importancia para la salud reproductiva en las comunidades indígenas contemporáneas, ya que concierne a un gran número de mujeres quienes siguen siendo atendidas por las parteras tradicionales.¹⁴⁴

La mayoría de los estudios sobre la partera prehispánica y colonial se está centrando principalmente en la descripción de las técnicas medicinales, en la herbolaria, los masajes terapéuticos y otros procedimientos médicos cuya importancia ha sido crucial en el manejo del embarazo y en el momento mismo del parto. No obstante, el trabajo de la partera no está relacionado solamente con las cuestiones fisiológicas sino que también contiene un gran número de prácticas rituales de importancia religiosa y mágica. A continuación nos centraremos sobre todo en este aspecto de su desempeño.

¹⁴⁴ Cosminsky, Sheila "El papel de la comadrona en Mesoamérica".

5.1.2 *La partería como un don divino*

En Mesoamérica a las mujeres de este oficio se denomina ante todo *ticitl*, aunque existen también otros términos más específicos, ya que como hemos visto, la palabra *ticitl* tiene un significado mucho más extenso. Es común el uso del término *temixihuitiani*, un sustantivo derivado del causativo del verbo *mixihui* —“parir”—. El oficio se conocía como *temixihuitiliztli*, lo que Molina traduce como “el acto o el oficio de hazer parir la partera ala que esta de parto”.¹⁴⁵ Jacinto de la Serna también registra la utilización de esta palabra:

“En este ministerio por las circunstancias dél, está recibido en todas las naciones su ejercicio por medio de mujeres, y lo mismo corre en ésta de los indios, y el dicho nombre *tiçitl* las comprende y también las llaman *tepalhuiani*, que quiere decir ayudador o ayudadora, porque lo que en castellano suena partera, se dice en esta lengua *temixiuhani*, y deste postrer nombre que es más propio, usan muy raras veces y no carece de misterio.”¹⁴⁶

En los discursos *huehuetlahtolli*, que se caracterizan por su lenguaje muy fino y metafórico las parteras reciben diversos otros nombres, en los que se refleja la importancia de su función de apoyar a los dioses en la creación de los seres humanos. Un ejemplo de esta idea es la expresión *tetlacachihuiliani*, forma del eventual que contiene en su raíz el significado de “hacer personas”, es decir, “procrear” —*tlacachihua*—. En referencia a que es la partera quien presencia el nacimiento, encontramos varias veces la frase *imac tlatatihuani* —“entre cuyas manos se nace”— o *quihuallaliani* —“la que corrige, endereza”— refiriéndose a su destreza en acomodar la criatura en el vientre materno.¹⁴⁷ Se han registrado varias veces otras denominaciones que tienen que ver con la calidad del trabajo de la *ticitl*. La mujer que se dedica a este oficio y además es buena en lo que hace se conoce como *tlamatqui*, palabra que por un lado se relaciona con el oficio de médico, pero por otro lado es un adjetivo calificativo con el sentido de “hábil, diestro, sabio, ingenioso, fino, astuto, engañador, seductor”¹⁴⁸ y se utiliza a menudo para describir a la partera.

Las formas de dirigirse a la partera, que observamos sobre todo en los *huehuetlahtolli*, se caracterizan sin duda por un grado elevado de cortesía. Se trata a la partera con estima, demostrándole el afecto, llamándola con los distintos nombres relacionados con su oficio,

¹⁴⁵ Molina, *Diccionario...*, parte náhuatl- español, fol. 97v.

¹⁴⁶ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p.172.

¹⁴⁷ *Códice Florentino*, 1. VI, fol. 127, 131; Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, p. 156.

¹⁴⁸ *Grand Dictionnaire du Nahuatl*.

refiriéndose a ella con el nombre de *toltecatl*, sugiriendo así que es una maestra en su arte, o con la denominación *amantecatl* que se relaciona principalmente con la calidad que demuestra en su labor, ya que en la primera acepción esta palabra designa al artesano que trabaja con plumas.¹⁴⁹ Este tipo de artesanía requería de mucha habilidad por tratarse de artefactos muy finos y delicados. Por lo mismo Sahagún traduce la frase *toltecatl, amantecatl, inticitl* como “partera hábil y bien diestra en su oficio”.¹⁵⁰ La maestría en la profesión se considera un don divino, que proviene de *totecuyo*, nuestro señor.

Es necesario advertir que el grupo de las mujeres que atendían los partos en los tiempos prehispánicos no era homogéneo, existían muchas categorías y muchos niveles, dependiendo de la preparación y de los conocimientos de cada una. Como fueron saberes que se transmitían de manera individualizada por medio del aprendizaje práctico, al lado de una partera, no es tan fácil determinar el marco de los conocimientos generales comunes a las mujeres de este oficio. Se nota claramente en las fuentes que había diferencias sobre todo entre los estratos sociales, en lo que se refiere a la atención durante el parto y el nacimiento. Tenemos bastante información sobre las parteras que estaban atendiendo a las mujeres de la élite. El conocimiento de diversas técnicas terapéuticas y además de todo el complejo ritual relacionado con el embarazo y el nacimiento requería seguramente de una instrucción y capacitación extensa. Se puede suponer que las mujeres empezaban desde más jóvenes a instruirse en el oficio, acompañando a una *ticitl* experimentada, aprendiendo con ella las técnicas imprescindibles. Las más capaces y mejor preparadas atenderían después a las mujeres nobles, ya que en esta clase la parafernalia del embarazo y del parto fue muy compleja, debido a la importancia que se adscribían sus miembros.

Desgraciadamente, la información de la que disponemos acerca de las mujeres *macehualtin* es muy limitada. Como afirma Rodríguez, en este estrato social las mujeres no podían disfrutar de la atención de una partera profesional, así que en la mayoría de los casos los partos fueron atendidos por las parientas o por las vecinas más experimentadas. Solamente rara vez se acudía a una partera. Citando a Motolinia y a Zorita, Rodríguez asegura que todas las mujeres adultas del pueblo disponían del mínimo saber necesario para atender los partos. Las preñadas que iban a tener a su primer hijo requerían en todo caso la

¹⁴⁹ *Códice Florentino*, l. IX, cap. 18- 21, fol. 56v -67v.

¹⁵⁰ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 28, fol. 138v.

presencia de una mujer mayor, experimentada, para brindarle a la joven apoyo, no sólo en las cuestiones fisiológicas, sino también psicológicas. Aunque generalmente se prefería llamar para estos casos a una partera de oficio, a menudo este rol cumplía alguna mujer — miembro de la familia—. Lo más seguro es que la decisión dependía del nivel social, ya que la participación de la partera implicaba un gasto.¹⁵¹

Es seguro que el ritual entre los *pipiltin* era mucho más desarrollado que entre los *macehualtin*, sin embargo en los dos casos se puede observar la presencia de los mismos elementos claves, el ritual sigue la misma estructura, pero el decorado en las clases bajas por necesidad es mucho menos extenso.¹⁵²

Noemí Quezada afirma que el ejercicio del trabajo de la partera empezaba en el momento de finalizar la etapa reproductiva de su vida.¹⁵³ No obstante, como el saber necesario para poder independientemente atender un parto y además realizar el ritual era muy complejo, la preparación empezaba probablemente mucho antes para llegando a la edad adecuada poder asumir las tareas de la partera de manera plena.

La pregunta, quién exactamente podía convertirse en partera y de qué manera era elegido, se puede responder solamente basándose en analogías con las declaraciones procedentes de los textos etnográficos más recientes o con las descripciones antiguas de otros oficios que también requerían de un don divino, como el de curandero o curandera, cuyos rituales iniciáticos sí se mencionan en los escritos de principios del siglo XVII. De acuerdo con las creencias que todavía encontramos en las comunidades mayas, en el momento de nacimiento se puede conocer el futuro del nuevo ser humano por la presencia de ciertos signos. En la época prehispánica podía ser decisiva la carga del día en el que nacía, aunque en los apuntes de Sahagún no encontramos menciones de que hubiera algún día específico, cuya carga estuviera relacionada con la partería. Por otro, existen otras señales que se pueden interpretar en función del futuro del bebé como ciertas marcas en el cuerpo, partes del saco amniótico adherido al cuerpo, etc. En las comunidades tradicionales estas señales siguen adscribiéndose a la acción de las fuerzas sagradas y son interpretadas por la partera que recibe al niño. En general indican que el niño o niña ha de desempeñar algún oficio que requiere de una gran fuerza del espíritu, como por ejemplo la partería. De

¹⁵¹ Rodríguez Shadow, *La mujer azteca*, p. 163.

¹⁵² Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. IV, cap. 37, p. 253.

¹⁵³ Quezada, “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, p. 308.

las marcas encontradas se informa solamente a los padres, ya que sería demasiado peligroso revelarlas a la demás gente, porque los niños por su debilidad son muy vulnerables. Es necesario añadir que se considera que solamente las personas elegidas por los seres sobrenaturales para ejercer este oficio tienen la fuerza anímica suficiente para enfrentar las fuerzas peligrosas que están en juego en todo el ciclo del embarazo y parto.¹⁵⁴

La preelección para el oficio se vuelve a demostrar ya en la edad adulta por ejemplo a través de una enfermedad grave que se puede comparar a una muerte iniciática. También es posible que a la futura partera los dioses le estén mandando objetos llenos de fuerzas sagradas, a los que se encuentra en el camino. Otra forma de recordarle a la mujer predestinada de su obligación de asumir el cargo es mandándole sueños asociados con el oficio. Al acudir a un chaman, este interpreta los signos como un llamado de los dioses para que entre en el camino para el que había sido elegida ya en el momento de su nacimiento.

Es probable que parte del proceso de aprendizaje hubieran formado imágenes oníricas y visiones, en las que se reunía con sus antepasados o con los dioses, pasando al plano del anecúmeno para comunicarse con ellos. Esto se ve confirmado tanto en los textos etnográficos contemporáneos como en los testimonios más antiguos, por ejemplo los escritos de Ruiz de Alarcón o de Serna. Alarcón refiere algunas historias contadas por los mismos curanderos que refieren haber sido instruido por los espíritus durante una enfermedad en la que peligraba su vida. Las visiones que experimentaban en esos momentos se referían a los métodos de curar, el viaje por el mundo de los muertos en el que aprendían de las cualidades de las hierbas medicinales y otras técnicas utilizadas para remediar enfermedades, los seres del mundo divino encontrados les revelaban las palabras de los conjuros que habían de utilizar en su práctica. Aunque se denotan elementos influenciados por la religión católica, ya que se registra la presencia de ángeles, de la Virgen María, o de elementos simbólicos relacionados con el cristianismo, personajes que tomaron el lugar de los dioses prehispánicos.

Para el caso del curandero Domingo Hernández se apunta que cuando este estaba en peligro de muerte por una enfermedad, su alma varias veces abandonó el cuerpo para viajar acompañando a dos personas vestidas de blanco, quienes hacían curas a otros enfermos. Ellas lo llevaron también a visitar el mundo de los muertos, donde pudo ver a sus

¹⁵⁴ Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida*, p. 114.

antepasados y a continuación le enseñaron las palabras con las que iba a curar. La última visión que tuvo en este proceso iniciático fue el encuentro con la Virgen María, santa Verónica y otra mujer más, al igual vestidas de blanco, un color con una alta carga simbólica, quienes finalmente lo sanaron, para que pudiera proseguir a curar a los enfermos. Lo interesante es que Alarcón termina la historia contando que aquel curandero, apresado por el cura, confesó que los conjuros los había aprendido de otra persona de su profesión. Este hecho confirma la creencia en las dos vías de llegar al conocimiento en estos oficios, por un lado, por medio de sueños y visiones, y por otro, acompañando a otro curandero en su práctica profesional.¹⁵⁵

Otro caso descrito por el mismo autor es el caso de un curandero ciego de Tlaltizapan, quien contó una historia parecida en muchos aspectos. Peligrando su vida por causa de una enfermedad, en algún momento fue llevado al mundo de los muertos, donde pudo percibir, según la descripción del cura párroco, por un lado, el infierno lleno de gente y por otro, al Dios mismo. Allí fue instruido sobre algunos tipos de hierbas medicinales, le fue revelado como se habían de utilizar en la curación. Después de regresar a la vida, se curó de su enfermedad y empezó a desempeñarse como curandero y adivino.¹⁵⁶

Historias parecidas fueron contadas también por las mujeres, así que podemos ver que en este sentido el acceso a lo sagrado no les fue vedado y que gozaban de la misma capacidad de comunicar con ello. El proceso de aprendizaje que refiere Alarcón de una *ticitl*, hermana de Mariana, que también curaba y ejercía como adivina, fue por medio de visiones ocasionadas por la planta sagrada, el *ololiuhqui*. Después de haber bebido la infusión, se le apareció un personaje que hablando con ella le prometió que le iba a enseñar a curar, la condición fue que bajo la amenaza de muerte tenía que asumir su cargo. A continuación se cuenta una imagen bastante peculiar, ya que se refiere que la mujer fue crucificada por el joven, y ya estando ella en la cruz, el muchacho le reveló varios conjuros que podía utilizar para curar. A partir de este momento la mujer ayudaba a la gente utilizando las palabras aprendidas del “ángel”. En la misma historia observamos también el otro modo de instrucción, que es por parte de los parientes u otras personas del oficio, ya que se registra que la mujer que recibió su saber de los espíritus enseñó las técnicas

¹⁵⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 205-208.

¹⁵⁶ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* p. 209.

terapéuticas a su hermana para que ella también pudiera curar utilizando los mismos procedimientos.¹⁵⁷

El mismo caso se advierte entre las parteras, según los testimonios etnográficos más recientes. Además de la instrucción obtenida por parte de los espíritus tutelares u otras fuerzas sobrenaturales, la mujer predestinada para ser partera recibe una preparación compleja de una anciana que ejerce este oficio. Ella puede ser la madre, la abuela o la suegra si el oficio se transmite en la familia o en su caso, otra *ticitl* de la comunidad. Asistiendo a todas las etapas del cuidado de la embarazada y al parto y estando presente en los rituales de nacimiento va aprendiendo poco a poco todo lo necesario para poder seguir ya como una partera independiente.¹⁵⁸

Observando las técnicas utilizadas por las parteras según las fuentes, el desarrollo del embarazo y del parto, podemos suponer que la instrucción incluía los aspectos medicinales, la aplicación de las hierbas medicinales, los masajes para acomodar al feto o la matriz ya después de dar a luz, la dirección del parto, las posiciones que podía adoptar la paciente, etc. Además de manejar todas las técnicas terapéuticas necesarias, las parteras tenían que prepararse para las funciones rituales que estaban relacionadas con su oficio. Entre sus deberes encontramos no sólo la participación en la fiesta de su diosa patrona, sino también el cumplimiento con varias actividades consagradas, relacionadas con el ciclo del embarazo y nacimiento. La partera participaba en varios acontecimientos importantes en la vida de los miembros de la comunidad como una de los actores principales, lo cual se puede entender como una expresión de respeto y agradecimiento por su labor. Por otro lado, eso demuestra que era una de las especialistas rituales más reconocidas fuera del sacerdocio oficial, ya que se creía que por estar elegida por los dioses poseía una gran fuerza de espíritu. Para poder llegar a ejercer todas las funciones rituales que le correspondían, necesitaba instruirse en los misterios de lo sagrado y del saber mítico, los rezos y las oraciones para todas las eventualidades relacionadas con el proceso reproductivo. Como veremos más adelante fue la que introducía al niño que nació entre sus manos a la sociedad por medio de un ritual complicado.

¹⁵⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 67.

¹⁵⁸ Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida*, p. 122.

Otra parte del proceso de aprendizaje de la partera fue seguramente la preparación para la retórica. La importancia del arte de la oratoria entre los mexicas resalta cuando uno revisa los textos de los *huehuetlahtolli* que tenemos registrados en las fuentes. El libro VI del *Códice Florentino* guarda por un lado un tesoro lingüístico, porque en estos pasajes se pueden apreciar las formas más elaboradas de hablar, las maneras típicas de estructurar los discursos, floridos y elegantes, llenos de metáforas y otros recursos lingüísticos que no se pueden observar en otros lugares. Por otra parte, recoge una variedad de informaciones etnográficas, transmitidas de manera muy original. La riqueza del lenguaje pone de manifiesto la innegable necesidad de instrucción para poder pronunciar este tipo de razonamientos. La manera muy formalizada de hablar fue requerida en muchos contextos sociales, entre ellos, en la parafernalia del embarazo, parto y el posterior bautizo de la criatura, dominio de la partera.¹⁵⁹

No es fácil reconstruir la forma en que se estaban transmitiendo los discursos de las parteras. Aunque Garibay supone que los *huehuetlahtolli*, así como los conocemos de la recopilación de Sahagún o de Olmos se enseñaban en el *calmecac* y en el *telpochcalli*,¹⁶⁰ en el caso particular de la partera es más probable que fueran parte de la formación que recibía al lado de otra *ticitl*. Puede ser correcto hasta cierto punto que algunas de las exhortaciones fueran textos que se enseñaban en las escuelas, sin embargo llama la atención el hecho de que los discursos de la *ticitl* son oraciones, rezos y palabras sagradas con las que la partera llegaba a involucrar a las fuerzas divinas en toda la actividad relacionada con el embarazo parto, nacimiento y bautizo. No es muy probable que las palabras pronunciadas por la *ticitl* sobre el recién nacido estuvieran al alcance de cualquier miembro de la sociedad. Es más seguro que se estaban enseñando entre las especialistas de esta profesión. Por eso incluso es probable que alguna mujer preparada para estas actividades llegara a dar informaciones al padre Sahagún, tal vez no de manera directa sino a través del grupo de informantes.

Los *huehuetlahtolli* formaron entonces uno de los instrumentos de trabajo de la *ticitl*. No sólo como se ha mencionado tenía que ser diestra en utilizar el conocimiento propiamente medicinal, sino que debía conocer y usar las formas de hablar propias de su oficio. Entre los ejemplos recogidos por Sahagún encontramos varios discursos de la

¹⁵⁹ Carrasco, *Religions of Mesoamerica. Cosmvision and Ceremonial Centers*, p. 78.

¹⁶⁰ Garibay K, Ángel María "Introducción al libro sexto", p. 291.

partera que se pronunciaban en distintas ocasiones. Muchos de ellos cumplen sobre todo una función formal, son parte del ritual que se repite en cada nacimiento, por lo menos entre las clases dominantes. Incluso las maneras de llamar a la partera para que atienda a la embarazada son estrictamente pautadas y siguen una estructura específica que está fundamentada en la tradición.

Respondiendo a la petición la partera utiliza el mismo modo normalizado de hablar. Un lenguaje consagrado por el uso repetido, palabras que se vuelven a pronunciar cada vez que acude a una familia que espera la llegada de un nuevo miembro. Aunque conocemos tan solo unos cuantos ejemplos de estos discursos, ya estos pocos ejemplos nos pueden decir mucho sobre las reglas de comportamiento que se tenían que seguir, sobre los valores apreciados por la sociedad como la modestia y la sencillez, los modales que se esperaban de un miembro de la sociedad en general y vemos de que manera se tenía que hablar con las mujeres parteras. Es notable que tanto los ancianos como los jóvenes de ambos sexos en situaciones que marcaban momentos importantes en el ciclo de la vida, muchas veces revestidas de celebraciones rituales, hablaban siguiendo los esquemas prescritos para cada contexto específico. En estos casos se ve claramente que los mismos textos de los *huehuetlahtolli* se relacionan muy claramente con uno u otro género, que es hasta cierto punto sorprendente, ya que en el mundo occidental del *logos*, la palabra parece haber sido exclusiva de los varones. Sin embargo, se conservaron muchos discursos de los antiguos nahuas dirigidos a las mujeres o pronunciados por ellas. Es preciso subrayar que los textos, que se relacionan con las circunstancias de vida de las mujeres, se pronunciaban sobre todo en el contexto familiar, ya que la vida de ellas estaba en un grado muy significativo ligada a la casa y al hogar. Todo el ritual relacionado con el parto y el embarazo se realiza en estos espacios relacionados con la mujer desde su nacimiento. La partera que interviene en el embarazo y parto sigue las pautas discursivas que se requieren de ella y pronuncia largos razonamientos dirigidos a los presentes o a los dioses. La formalidad de los discursos nos confirma la ritualidad de este tipo de retórica.

Grimes afirma que en las formas de convivir de los seres humanos, en las llamadas buenas costumbres que hacen pronunciar las palabras requeridas en ciertos contextos, hacer los gestos adecuados socialmente justificados, reaccionar correctamente ante las situaciones que se presentan, se comprueba la inclinación del ser humano a vivir una vida ritualizada,

en este caso ritualizando las actividades en el contexto social. La interacción cara a cara está regularizada de muchas maneras. Dentro de este campo podríamos incluir muchos de los *huehuetlahtolli* que no son producciones espontáneas de las personas, sino que consisten en repeticiones de textos existentes y conocidos consagrados por la tradición siguiendo los modelos habituales de oratoria. Aunque no tienen un marco de referencia trascendente ni absoluto podemos reconocer su valor ritual basado en su función social. En varios casos son discursos muy elaborados que se utilizan para demostrar el respeto al interlocutor, en los cuales se utiliza continuamente las formas de honorífico tanto en los verbos como en los sustantivos. El jesuita Horacio Carochi en su gramática de náhuatl refiere acerca de esta característica:

Mucha ventaja á la verdad hace por sus reverenciales esta Lengua, sino a todas, al menos, a muchissimas Lenguas: porque el que usa de estas aun quando expressa personas de altissimos respetos, y dignos de toda reverencia, ó no manifiesta esta en sus palabras, ó quando màs la manifiesta con una, ò dos palabras. (...)Pero el Mexicano puede poner reverenciales en nombres, pronombres, preposiciones, verbos, y finalmente en todo. Usase de estos reverenciales, siempre, que se mienta alguna persona, o cosa digna de respeto, o reverencia. Como mentamos a Dios, a los del Cielo, al Padre, a la Madre, al Sacerdote &c, se ponen con reverencia.¹⁶¹

Las formas reverenciales cumplen la función de mostrar el respeto, veneración, también afecto o lástima de una persona por otra.¹⁶² El campo de estudio que se ocupa de este tipo de cuestiones es el de la deixis social. Se analiza qué tanto la situación social determina los actos de habla, como la realidad social de los participantes influye en las formas de hablar que escogen. A partir de los textos hablados que tenemos registrados con Sahagún y otros autores como Bautista se pueden reconstruir las identidades y las relaciones sociales entre los participantes, y a la vez las normas de comportamiento que quedan reflejadas en estos discursos. En las formas honoríficas de náhuatl queda reflejado el respeto tanto hacía el destinatario de la oración como también a los referentes. De esta manera se pueden tratar con respeto los dioses, o personajes con mucha autoridad, cuando

¹⁶¹ Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, p. 91-92.

¹⁶² Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 226-227.

se habla de ellos en tercera persona, y a la vez se pueden utilizar estas formas dirigiéndolas hacia un interlocutor.¹⁶³

Este último sería el caso de intercambio de cortesías que observamos en los discursos dirigidos a la partera con el fin de que asuma la tarea de cuidar de la mujer embarazada. La partera responde siguiendo las mismas formas con las cuales pretende mostrar el máximo respeto hacia los interlocutores. No obstante, no solamente en las formas gramaticales que se utilizan, se refleja esta voluntad de manifestar su estima hacia los que le piden ayuda. Las referencias a los parientes de la mujer, a ella misma y al niño que va a nacer se hacen en un lenguaje lleno de expresiones que muestran un profundo respeto y a la vez, son cariñosas y afectivas.

Empezando a hablar, la anciana se define como una partera miserable, sin conocimiento ninguno, y declara que no es la adecuada para acudir a la casa de señores tan venerables. Señala que hay muchas mujeres del mismo oficio que están mejor preparadas, y que poseen un conocimiento mucho más amplio. Con estas palabras la partera demuestra su modestia, una forma de comportamiento valorada en la sociedad. En estas formas de hablar se reflejan las virtudes que se consideraban clave para los seres humanos.

La siguiente etapa de su razonamiento se podría definir como un tratado sobre el significado del embarazo y la importancia de la voluntad de los dioses en el éxito de la tarea que se le encomienda. Se observan muchas referencias al dios supremo Totecuyo Tloque Nahuaque, y a la madre de los dioses, en este contexto invocada bajo el nombre de Yohualtíctl, “médica de noche”, considerada uno de los desdoblamientos de la diosa de la medicina: Toci Tlazoltéotl, en su función de protectora de las parturientas y de los bebés; su dominio bajo esta advocación son los baños temascal. Finalmente, la partera acepta la invitación y se compromete a cuidar de la embarazada protegiendo y auxiliándola durante todo el embarazo y parto. Este compromiso cubre también el tiempo, en el cual la mujer bajo la protección de la partera regresaba poco a poco a sus funciones sociales y familiares cotidianas, tiempo que actualmente se conoce como puerperio.

¹⁶³ Levinson, *Pragmática*, p. 80-83.

Así, la primera visita de la partera empezaba con el intercambio de discursos altamente formalizados, terminando los cuales se llevaba a cabo un baño terapéutico- ritual con la palpación del vientre y masajes que tenían como fin acomodar a la criatura. Tanto la partera como los parientes de la mujer embarazada invocaban a la diosa de los baños Temazcalteci, llamada también Yohualtíctli. El baño de temascal, considerado entre los antiguos nahuas un espacio sagrado, llamado en los discursos *xochicalli*, “la casa florida”, fue el lugar donde residía esta diosa patrona. Antes de bañar a la joven encinta se rezaba también a otra de las divinidades relacionadas con el parto y con el ciclo reproductivo en general: Cihuacóatl Quilaztli, una de las advocaciones de la gran Diosa Madre. Bajo este nombre se relacionaba de manera especial, aun más estrechamente que Tlazoltéotl con las parturientas y las mujeres embarazadas. Quilaztli se representaba muchas veces con elementos simbólicos relacionados con los dioses de la muerte, como los brazos o la boca descarnada. Encontramos este tipo de imagen en las páginas del *Códice Tudela* o del *Códice Magliabecchiano* (fig. 6),¹⁶⁴ o en las representaciones esculpidas en piedra. La divinidad estaba ligada a las *Cihuateteo*, mujeres – diosas muertas en el primer parto, ya que a nivel mítico se consideraba que ella también corrió esta suerte. En los códices de grupo Borgia se encuentran ciertas asociaciones con Ilamatecuhtli, y con Itzpapálotl, según afirma Bodo Spranz.¹⁶⁵



Fig. 6 Quilaztli
(*Códice Magliabecchiano*, fol. 45r)

A veces, deduciendo por sus representaciones pictóricas, se consideraba un *tzitzimitl*, un ser maligno y demoníaco que se temía, podía descender del cielo en fechas críticas, como al tiempo de los eclipses (fig. 7). Klein estudiando la importancia histórica del culto a esta diosa e interpretando varias representaciones de ella, la relaciona también con Coyolxauhqui, Coatlicue, Malinalxóchitl, Chimalma y Tlaltecuhli. Lo que la lleva a emparentar a todas estas divinidades tan variadas, es el hecho de que tanto en las narraciones míticas o históricas como en las representaciones pictóricas se refiere su

¹⁶⁴ *Códice Tudela*, fol. 27r; *The Codex Magliabecchiano*, fol. 45r.

¹⁶⁵ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, p. 83-84.

condición como mujeres o diosas vencidas y subyugadas, una imagen al parecer creada y manejada por la élite mexica, por razones políticas de dominio. Otro elemento que llama la atención en el culto de Quilaztli es que sus representaciones, sus estatuas ora se encontraban escondidas ora eran imágenes de su derrota. Siguiendo la descripción que hace Durán de esta diosa y de su templo en Tenochtitlan, Klein deduce que su estatua se encontraba en el templo de las deidades foráneas, probablemente presidiendo a todos los demás dioses de los pueblos subyugados por los mexicas, pero, a pesar de esa posición relativamente alta, sin posibilidad de salir del templo. En otras representaciones aparece vencida y sometida, algunas veces se la representa con el cuerpo descuartizado y mutilado,



Fig. 7 Tzitzimil (*Códice Tudela*, fol. 46r)

o decapitada, si aceptamos la versión de que se puede igualar con Coyolxauhqui o Coatlicue. La conclusión de Klein es que la élite mexica adaptó el culto de la diosa Quilaztli, —que era patrona de los chinampanecas, sobre todo de los habitantes de Quitlahuac y Xochimilco—, como un símbolo de su victoria sobre los pueblos del sur del valle de México. Entonces, entre la élite y en el culto oficial se promovió una imagen de esta diosa como un ser maligno, feroz y monstruoso. El hambre insaciable de los corazones y de la sangre humana de Cihuacóatl resalta en las descripciones, lo cual según Klein también es una manipulación de la clase dirigente mexica. Se cuenta que la diosa solía

dejar en el mercado una cuna con un cuchillo de sacrificio para mostrar su hambre y demandando así más sacrificios humanos. Toda la simbólica relacionada con la muerte y la guerra constituye un elemento fijo en su culto a nivel de la religión estatal. Mientras, en el culto a nivel doméstico o en las comunidades rurales, Tonan Quilaztli se consideraba una divinidad benévola, protectora de las mujeres que estaban de parto, una diosa madre relacionada con la tierra y con la fertilidad.¹⁶⁶ Parece que también dentro del ritual de las parteras conservaba este último carácter.

¹⁶⁶ Klein, “Rethinking Cihuacoatl. Aztec Political Imagery of the Conquered Woman”, p. 248, 237-254.

A nivel mítico se contaba que Quilaztli, junto con Quetzalcóatl fue la creadora de la raza humana, porque ayudó a moler los huesos robados del inframundo por Quetzalcóatl para que mezclando el polvo con la sangre de autosacrificio ofrecida por el dios se preparara el material para la creación de los seres humanos actuales.¹⁶⁷ Es además la divinidad que fue invocada más a menudo en el contexto del nacimiento en las oraciones de las parteras que registró Sahagún, ya que al igual que Tlazoltéotl fue el arquetipo de la parturienta.¹⁶⁸ Esto se deduce de las continuas referencias a su muerte en el parto que encontramos en los discursos. Allí se presenta a esta diosa como un ejemplo a seguir para las mujeres, y curiosamente en ningún momento se habla de la diosa Tlazoltéotl, que a nivel del ritual estatal de las parteras estaba tan presente. Por otro lado, las referencias que hace Sahagún a Cihuacóatl en el libro I, donde describe las características de los dioses sorprendentemente no abordan su aspecto como patrona de las parturientas al parecer muy importante para las *titici* y las mujeres en general, y que presenciamos tantas veces en el ritual de las parteras.

No se conoce el mito que cuente la muerte de Quilaztli en el parto, se puede suponer con Klein que se podría tratar del mito que cuenta la *Leyenda de los Soles*, y que se refiere a la muerte en el parto de Chimalma, al dar a luz a Quetzalcóatl.¹⁶⁹ Según el mito, el parto se prolongó y duró 4 días, inmediatamente después del nacimiento de su hijo, murió Chimalma. Curiosamente quién se encargó del pequeño fue *Quillaxtli* Cihuacóatl.¹⁷⁰ Si consideramos que Chimalma es una de las advocaciones de Quilaztli, podríamos relacionar este mito con las funciones que se le asignaban en el ritual de las parteras, de proteger a las mujeres en el parto. Si el destino de alguna de ellas era morir en este acto, Quilaztli era quien guiaba su alma al cielo a la casa del Sol donde iba a ser deificada y tomada por diosa. Siendo arquetipo de la mujer que muere dándole vida a un nuevo ser, es decir, en un acto de creación, ella elige a las que van a morir en la misma circunstancia.¹⁷¹

Por eso las plegarias que se dirigen a ella desde el principio del embarazo, tienen como fin proteger a la madre de este destino y lograr que la diosa se apiade de ella y le permita tener un parto sin complicaciones. Las oraciones pronunciadas por las parteras ponen como

¹⁶⁷ “Leyenda de los soles”, p. 121.

¹⁶⁸ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. VI cap. 28, p. 379.

¹⁶⁹ Klein, “Rethinking Cihuacoatl. Aztec Political Imagery of the Conquered Woman”, p. 248.

¹⁷⁰ “Leyenda de los soles”, p. 124.

¹⁷¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 380 – 385.

ejemplo a seguir la valentía de Cihuacóatl e instigan a sus pacientes a luchar como la diosa en el momento de dar a luz.

Como la probabilidad de complicaciones era muy alta, las parteras hacían todo lo que estaba en sus manos para facilitar a la mujer un parto exitoso, sin complicaciones y demasiado sufrimiento. Un elemento muy significativo dentro de sus cuidados constituía el baño de temascal y los masajes, prácticas presentes en todo el territorio mesoamericano, muy comunes hasta nuestros días. Con razón uno de los términos que se utiliza para referirse a la partera era *in ititl quivellaliani* que quiere decir “la que acomoda el vientre”.¹⁷² Una partera experimentada tenía en los masajes la destreza suficiente para resolver problemas relacionadas con la mala posición del feto ya durante el embarazo, lo cual ayudaba para que a la hora del parto no hubiera complicaciones. Los masajes se repetían varias veces durante el embarazo, de acuerdo a las necesidades. La partera visitaba a la preñada y le daba consejos, aclaraba sus dudas, así que entre las mujeres se desarrollaba un vínculo que hacía más fácil el trabajo conjunto al momento del parto, ya que a medida que se acercaba este acontecimiento, gracias al contacto frecuente, la médica se convertía en una persona de confianza para la joven madre. La misma presencia de la anciana experimentada, sus consejos y su sabiduría reducían la tensión y el temor de la paciente, que era particularmente importante en caso de las mujeres primíparas. Los baños y las palpaciones del abdomen que hacía la partera eran los elementos más eficaces en el proceso de preparación para el momento más esperado — el nacimiento del niño—, pero la ayuda psicológica que proporcionaba la partera tenía también un valor inapreciable.¹⁷³

El tiempo del embarazo se consideraba peligroso tanto para la mujer encinta como para su entorno, ya que introducía un estado de desequilibrio en las fuerzas anímicas de la futura madre, lo que se determinaba como el exceso del calor, un estado que perduraba hasta finalizar la etapa del puerperio. En todo este tiempo la mujer emanaba una fuerza nociva causada por su estado, que podía dañar a los que entraban en contacto con ella. Esta emanación dañina podía causar enfermedades en los seres más débiles, sobre todo en los niños. Finalmente, por el mismo desequilibrio ella misma se volvía especialmente vulnerable, sobre todo a la influencia de las fuerzas de naturaleza fría que podían causarle

¹⁷² *Códice Florentino*, l. VI, cap. 27, fol. 130v.

¹⁷³ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 27 fol. 129- 136.

daño a ella o al producto.¹⁷⁴ Por lo mismo era necesario que cuidara ciertas reglas para protegerse. Un gran enemigo de las mujeres preñadas fueron los “aires”, por pertenecer al ámbito de lo frío, por lo cual podrían perjudicar el embarazo. Según los consejos de la partera la preñada tampoco había de calentarse mucho al fuego o al Sol, ya que se suponía que también el exceso de calor podría dañar al feto.

Existían muchas más creencias que regulaban y limitaban la vida de la embarazada. Las malas experiencias de la madre podían influenciar el desarrollo de su hijo, por lo que tenía que tener especial cuidado y actuar siempre con cautela. No debía de espantarse, ni llorar, ni afligirse. Tampoco se le permitía trabajar demasiado ni cargar cosas pesadas, tenía que comer bien y se pretendía cumplir sus antojos, todo para que el niño nazca bien y sano. Las relaciones sexuales estaban permitidas, y aún aconsejadas en los primeros meses, pero no en exceso, y se tenían que suspender en el último periodo de la preñez. La mujer, además de seguir los consejos de la partera en cuanto a las actividades que la perjudicaban o que beneficiaban a ella y al niño, podía protegerse adicionalmente de manera mágica. Si por ejemplo tenía que salir de noche, se ponía en el pecho una piedra o ceniza del fogón o en su caso el *iztáuhuatl*, planta conocida como estafiate (*Artemisia Mexicana*). Si le tocaba ver un eclipse, tenía que llevar una navaja negra de obsidiana. Con todos estos remedios mágicos protegía a su hijo de las influencias dañinas.¹⁷⁵

Por otro lado, la preñada representaba un potencial peligro para todo su entorno, a razón del desequilibrio de las fuerzas en su ser. Por eso las especialistas que la atendían, eran principalmente mujeres que ya pasaron la menopausia y el desequilibrio de la parturienta ya no podía provocarles tanto daño, ya que ellas mismas ya pasaron la etapa reproductiva. Su fuerza, como de todos los viejos, creció a través de los años, su *tonalli* se fortificó, acumuló energía. Los viejos, al igual de las embarazadas se consideraban perjudiciales para los seres débiles, como los niños, ya que podían causarle algún daño incluso involuntariamente. Por otro lado, al poseer la energía fuerte y caliente, no era fácil que los perjudicara algún desequilibrado como por ejemplo una mujer de parto. A las mujeres ancianas, al igual que los hombres se describía utilizando las palabras *chicactic*, *chicahuac* o *pipinqui*,¹⁷⁶ los primeros dos Molina traduce como “cosa rezia y fuerte, o

¹⁷⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 289–290.

¹⁷⁵ *Códice Florentino*, “Apéndice al libro V”. fol. 20r. y también l. VI, fol. 133v-136r.

¹⁷⁶ López, Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 322.

persona anciana” y para el verbo *chicaua* del cual provienen estos dos adjetivos se da la traducción de “arrezar o tomar fuerzas, o hazerse viejo el hombre o la bestia”.¹⁷⁷ mientras que *pipinqui* que se traduce también como “cosa rezia y fuerte” está relacionado con el verbo *pipinia* para el cual Molina da la traducción “pararse flaco de la vejez” aunque está relacionado más bien con la fuerza que adquiere la gente envejeciendo.¹⁷⁸ Olmos traduce la palabra *nipipinia* como “hagome hombre o fuerte” donde claramente se ve la relación con el poderío que implica la edad avanzada.¹⁷⁹ Todos los términos que describen a la gente anciana están emparentados con términos que se refieren a la fuerza y a la firmeza. Aunque a la primera vista parece ser contradictorio, sin embargo, tomando en cuenta que aunque se debilitara su cuerpo con la edad, las fuerzas internas de los ancianos crecían, así que las palabras citadas parecen referirse más bien a sus fuerzas anímicas.¹⁸⁰ Por lo tanto, la partera podía enfrentarse a la influencia dañina de la parturienta, sin que ésta la lastimara. A su edad ya era lo suficientemente fuerte para enfrentar estos males sin caer en alguna enfermedad provocada por el exceso del calor de la parturienta. Además, las fuerzas anímicas obsequiadas a la partera por las divinidades que le enviaron esta vocación, era considerablemente mayor a la de otras personas.¹⁸¹

5.1.3 *Los rituales de nacimiento como ritos de paso*

Nos vamos a concentrar en nuestro análisis del nacimiento en los elementos rituales que están a cargo de la partera. Tanto los procedimientos mágicos, como toda la liturgia relacionada con este momento crucial en la vida de la madre y de su hijo, tienen como fin tanto protegerlos de las fuerzas malignas, como introducirlos de nuevo a la sociedad en sus funciones correspondientes. Nos vamos a concentrar sobre todo en las prácticas rituales mágico-religiosas como los conjuros y las oraciones, el uso de elementos a los que se le atribuía un valor terapéutico basado en su fuerza mágica, y el trasfondo religioso de estos momentos.

Las preparaciones para este acontecimiento comprendían muchas cosas, así que empezaban desde un tiempo antes del mismo parto. Si se trataba de una mujer principal ya

¹⁷⁷ Molina, *Diccionario...*, parte náhuatl – español, fol. 19v.

¹⁷⁸ Molina, *Diccionario...*, parte náhuatl – español, fol. 82r.

¹⁷⁹ Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, p. 83.

¹⁸⁰ Compárese López Austin *Cuerpo humano e ideología*, v I, p. 288.

¹⁸¹ Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida*, p. 114.

algunos días previos se reunían en su casa los hijos e hijas de los señores nobles, de los ricos y mercaderes, junto con ellos esperaba la partera y las ancianas, llamadas por los familiares de la mujer preñada. Una mujer de la clase alta podía tener varias parteras que la acompañaban. En los últimos días ellas preparaban la comida para la preñada, por lo cual se puede suponer que fue comida especial.

Cuando empezaban las primeras contracciones se procedía a preparar a la mujer para la batalla contra las fuerzas destructoras, a las que se iba a enfrentar en el momento del parto. Primero se lavaba a la parturienta, enjabonándole todo el cuerpo, mientras se preparaba el sitio donde iba a parir. Se barría el lugar y se colocaba un petate o una cama de pajas al lado del fogón, con lo que se pretendía involucrar al dios del fuego, para que esté presente durante todo el proceso y apoye a la madre, ya que según afirma Jacinto de la Serna, se creía que el viejo dios del fuego podía influenciar el desarrollo del parto.¹⁸² La partera aseguraba a la mujer, que iba a dar a luz, que estaba bajo la protección de este dios en los momentos difíciles que se consideraban equivalentes a la hora de la muerte.¹⁸³

Según afirma Silvia Limón, el fuego entre los antiguos mexicas tenía el valor de un elemento transformador y purificador, por lo cual se observaba su presencia en una cantidad de ritos que se caracterizan por acompañar situaciones relacionadas con el cambio. Como un elemento liminal estaba relacionado siempre con esta etapa de transición de los ritos de paso. El fuego tenía también una importancia significativa como un elemento relacionado con el inicio de las cosas, lo cual se denota claramente en los mitos que narran la creación del cosmos. Nanahuatzin, quién se arroja a la hoguera en un acto de sacrificio a través del fuego se convierte en el Sol, el astro más adorado entre los mexicas.¹⁸⁴ La presencia constante de la deidad del fuego dentro del círculo familiar y su adoración en el culto diario a nivel doméstico hacía que se elevara a ser uno de los dioses protectores más cercanos a la gente, por acompañarla en sus quehaceres cotidianos. Viendo toda la gama de significados que se le atribuían al fuego y a la divinidad relacionada con él, llamada Xiuhtecuhtli o Huehuetéotl, no sorprende que esté presente en los rituales relacionados con el parto y el nacimiento, ya que este momento en la vida se entiende como una transición, porque el niño abandona el mundo de los muertos para incorporarse al mundo de los vivos.

¹⁸² Serna, "Manual de ministros de indios...", p. 77.

¹⁸³ Serna, "Manual de ministros de indios...", p. 62.

¹⁸⁴ Limón, "El dios del fuego y la regeneración del mundo", p. 51-68.

Como es un proceso complejo y peligroso, es necesario ayudarlo en este cambio de estado, practicando rituales que permiten su integración a la sociedad.

Entre los mexicas el fuego ocupaba siempre una posición central en el plano del cosmos. Se encontraba en el punto llamado *axis mundi*, el lugar que unía todos los niveles del cosmos, los nueve pisos del inframundo, los nueve pisos celestes y los cuatro del mundo del hombre. Por otro lado, este lugar era el centro desde donde se proyectaban los cuatro rumbos del universo. La mujer estaba pariendo entonces en el centro, en el lugar más sagrado del cosmos.¹⁸⁵ La casa se consideraba un microcosmos que tenía su propia geografía y que reflejaba las divisiones presentes en el mundo. Era un lugar sagrado que desde el momento de su construcción se sometía a varios rituales que lo constituían como un espacio delimitado por las cuatro paredes, el fogón en el centro, es decir —una representación del cosmos—. Tomando en cuenta el valor sagrado de este espacio se puede entenderlo como un modelo del mundo, tal como para las culturas tradicionales lo define con toda razón Mircea Eliade.¹⁸⁶

El marco ritual del parto fue muy complejo. Durante el parto las parteras se valían no solamente de las oraciones dirigidas a las divinidades que cuidan de las mujeres en este momento peligroso, comparado entre los aztecas a una batalla que tenía que librar la madre para capturar un cautivo, sino que recurrían también a las técnicas mágicas, como lo relata Ruiz de Alarcón. Antes de empezar a atender el parto, la partera se preparaba primero para esta tarea conjurando sus dedos y los elementos que le iban a ayudar a cumplir con su trabajo. Todos los útiles particulares se invocaban bajo sus nombres ocultos, ya que en todo conjuro se utilizaba el *nahuallatolli* “el lenguaje de lo encubierto”.¹⁸⁷ Ruiz de Alarcón reporta varias creencias relacionadas con el parto y registra textos de algunos encantamientos.

En el primero de ellos, la partera utiliza algún tipo del *piciete*, —tabaco— planta sagrada por excelencia, como su aliado, llamándolo el *tlamacazqui chicnauhtlatecapanilli* “sacerdote, nueve veces hecho crujir con una piedra” y al mismo tiempo conjura a la tierra

¹⁸⁵ Nájera Coronado, *El umbral hacía la vida*, p. 110.

¹⁸⁶ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 28, p. 145.

¹⁸⁷ López Austin, “Tres recetas para un aprendiz de mago”, p. 23.

refiriéndose a ella como madre y llamándola con su nombre calendárico *Ce Tochtli*, ya que según la mitología azteca fue creada en esta fecha.¹⁸⁸

La tierra tiene un significado profundo dentro de los ritos relacionados con el nacimiento y en el mismo proceso de dar a luz, ya que el niño nace para “caer” en la tierra, para reposar en ella antes de que lo levante la partera. La posición tradicional que se acostumbraba durante el parto hacía que el niño naciera sobre el suelo y tocara a la sagrada madre tierra, considerada su primera madre, del útero de la cual venía, formado por ella y solamente para un corto tiempo recibido por su madre humana. Así, en el primer momento de su vida se volvía a unir con la tierra, de la cual todos descendemos. Uno de los verbos nahuas que se refieren al nacimiento, llevan esta idea de llegar a la superficie de la tierra – *tlalticpacquiza*.¹⁸⁹ La importancia de la tierra hace que la encontramos en el conjuro como uno de los elementos, cuya presencia era necesaria a la hora del nacimiento de un nuevo ser humano. Ella, junto con la planta sagrada de tabaco, acompañaba a la partera facilitándole el cumplimiento del trabajo. El uso del *piciete* no solamente tenía fines mágicos, debido a la fuerza que se atribuía a la divinidad relacionada con la planta, sino que tenía también efectos terapéuticos, por el efecto analgésico y calmante y por quitar el cansancio y reforzar la energía. Gracias a estas propiedades se puede explicar mejor su uso durante el parto.¹⁹⁰

En otra versión del mismo conjuro para asegurar un parto exitoso, la especialista se dirige a otros elementos – al fuego, el elemento sagrado por excelencia, invocándolo bajo su nombre calendárico *nahui acatl* “cuatro caña”, al copal, llamado al igual que en otros conjuros registrados por Ruiz de Alarcón con su nombre secreto *iztac cihuatzin* “mujer blanca”, y a la hierba que va a utilizar, la cual se designa con el nombre de *cozauhqui tlamacazqui* “el sacerdote amarillo”, refiriéndose al *yauhtli* (*Tangetes lucida*), una planta muy olorosa y aromática que por un lado se donaba como ofrenda a los dioses, pero que tenía a su vez ciertas propiedades medicinales.¹⁹¹ El copal y el *yauhtli* se echaban al fuego para ofrecer el humo aromático a los dioses, en forma de una oblación. El acto de entregar dones a las divinidades servía para asegurar un resultado positivo en el acto que se pretendía, en este caso un nacimiento fácil y rápido. Sin embargo se sabe que esta misma

¹⁸⁸ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 172-173.

¹⁸⁹ *Códice Florentino* l. VI, cap. 30, fol. 144v.

¹⁹⁰ Nájera Coronado, *El umbral hacía la vida*, p. 140.

¹⁹¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 173.

planta tenía también propiedades que mitigaban el dolor, por lo cual se puede suponer que su empleo tenía también este objetivo.¹⁹²

Había también parteras que se valían de un conjuro diferente. Aquí otra vez uno de los elementos más importantes es el *piciete*, como en una cantidad de conjuros coloniales de los que tenemos conocimiento. Antes de pronunciar las palabras mágicas la partera desmenuza el *piciete* entre las manos y luego agarrándolo con el puño, lo pasa por el vientre de la mujer que está de parto. Al mismo tiempo convoca a la planta, llamándola ahora *chicnauhtlatecapantli* y *chicnauhtlatetzotzontli*. Los dos nombres dan la idea de que el tabaco fue nueve veces golpeado o aporreado como traduce Ruiz de Alarcón. Los dos sustantivos se derivan de verbos, en el primer caso de *capani* “crujir” y en el otro de *tetzotzona* “golpear” y se combinan con la palabra *chicnahui*, “nueve”, como es bien sabido, entre los antiguos mesoamericanos un número sagrado relacionado con el inframundo. Otros elementos divinos que participan en este conjuro son las misteriosas diosas Cuato y Cáxoch, personajes que no se han estudiado lo suficiente como para poder decir más sobre su naturaleza. Ellas participan en la acción del parto ayudándole a la parturienta. La partera invita a las diosas a participar en el acto, les pide que levanten su acequia.¹⁹³ Una frase difícil de interpretar, puede tratarse de la preparación del paso del niño por el canal de parto. Llama la atención el uso del prefijo direccional /hual-/: “hacia acá” y del direccional final /-ti/: “ir”, así que las diosas invocadas se tienen que alejar para poder cumplir la tarea impuesta por la partera, tarea cuya dirección es hasta acá, mientras que al hechizar los dedos llamados con el nombre secreto de “dueños de cinco destinos, dueños de un solo patio” se utiliza el direccional opuesto /on-/, para referir que el proceso expresado en el verbo se va a realizar alejándose del sujeto.¹⁹⁴ Así con la ayuda de todos los elementos la partera espera poder capturar a quien causa el dolor y la destrucción de la parturienta, llamada en el lenguaje secreto “la hija de los dioses” —*teteo ipiltzin*—.

La relación de Sahagún incluye datos sobre las técnicas y los medicamentos que se le daba a la mujer para facilitar el trabajo de parto desde el punto de vista occidental, así que

¹⁹² Nájera Coronado, *El umbral hacía la vida*, p. 140.

¹⁹³ La frase exacta es *xichualquetzati ammaapan* — en el sentido literal significa “vayan a levantar su acequia/canal hacia acá”. Alarcón lo traduce de forma muy libre como “venid a facilitar este parto abriendo la fuente”, López Austin en su traducción se decide por “venid a abrir vuestra acequia”.

¹⁹⁴ *tla toconquitzquican in ac mach tlacatl, in ye nican ye techixpoloa teteo ipiltzin* — “agarremos a quien es la persona que aquí ya quiere destruir a la hija de los dioses”.

no se mencionan los procedimientos mágicos que pudieron aplicarse. Cuando los dolores empezaban a ser más fuertes y más frecuentes, la partera llevaba a la mujer a bañarla en el temascal. Poco antes de que iniciara ya el periodo expulsivo, se le daba de tomar la infusión de la raíz de una hierba, llamada *cihuapatli*, (*Montanoa tomentosa*),¹⁹⁵ que según afirman las fuentes le permitía a la mujer tener un buen parto. Los estudios clínicos confirmaron este valor del *cihuapatli*, ya que tiene propiedades oxitócicas, provoca contracciones uterinas que pueden ayudar o incluso inducir el parto.¹⁹⁶ Si esta medicina no resultaba suficiente, se utilizaba una bebida hecha de la cola de tlacuache molida, atribuyéndole también la virtud de acelerar el parto. Este medicamento había tenido un uso generalizado en Mesoamérica, ya que se menciona en un gran número de fuentes procedentes de distintos lugares.¹⁹⁷

En el caso de un parto dificultoso la partera podía utilizar también procedimientos mágicos, si lo consideraba necesario. Por ejemplo al aplicar el remedio descrito por Sahagún, la cola de tlacuache molida, podía recurrir a la magia para darle más eficacia a la medicina utilizada. Claramente eso no nos va a describir el padre Sahagún, ya conocemos su aversión hacia la magia. Hay que recurrir otra vez a los escritos de Alarcón. En este caso, al igual que en los conjuros analizados anteriormente, se usa el imperativo como el recurso lingüístico más apropiado para este tipo de discurso. Otra vez se llama a la medicina con el nombre de “sacerdote”, esta vez con el calificativo *tliluhqui* “negro”. Se le pide que haga expulsar lo que está afligiendo a la paciente. A la vez se invoca a las enigmáticas diosas ya antes mencionadas: Cuato y Cáxoch, que aparecen en un número significativo de conjuros recogidos por Ruiz de Alarcón, para que apoyen a la parturienta, refiriéndose otra vez a ella como la hija de los dioses.¹⁹⁸

Gonzalo Balsalobre refiere para Oaxaca que en el caso de un parto dificultoso siguiendo el consejo de la partera, se prometía a la diosa protectora de los partos, Nohuichana, hacerle una ofrenda de copal y el sacrificio de algún animal, para que ésta le

¹⁹⁵ Nájera Coronado, *El umbral hacía la vida*, p. 137.

¹⁹⁶ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. XI, cap. 6, p. 684. Estas propiedades se confirmaron en estudios clínicos: Cabrera G., Luis. *Herbario Mexicano, propiedades medicinales de las plantas más conocidas de México, su aplicación correcta y eficaz*.

¹⁹⁷ Nájera Coronado, *El umbral hacía la vida*, p. 137-138, Sullivan, “Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México”, p. 288; Quezada, “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, p. 314.

¹⁹⁸ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 172-174.

ayude a la parturienta. Estos sacrificios y ofrendas se realizaban ya nacido el niño en forma de agradecimiento del favor ora en la propia casa ora en algún lugar sagrado como por ejemplo un templo. También se hacía penitencia para agradecer el nacimiento del niño.¹⁹⁹ Aquí observamos que en lugar de acudir a la magia, se prefiere la vía religiosa, la plegaria y la ofrenda.

Si el parto se volvía muy dificultoso, se sospechaba que la mujer había cometido adulterio. Se realizaba un acto de adivinación y en el caso de atribuirlo a la infidelidad, la partera le sugería a su paciente confesar las transgresiones en la materia sexual, ya que eso se consideraba la única manera para que el niño naciera bien y para que la mujer se escapara de la muerte. En la mayoría de los casos la parturienta accedía al llamado temiendo la muerte.²⁰⁰ Otro remedio para rescatar a la adúltera era introducir su propia saliva al útero. Con esto se decía que pariría bien.²⁰¹

No en todos casos estos remedios llevaban al fin deseado, por lo cual cada nacimiento logrado era recibido con una gran alegría. Al momento que nacía el bebé, la partera empezaba a dar gritos de guerra, ya que, como se ha mencionado repetidamente, el parto se equiparaba con una batalla, y con el grito se anunciaba la captura de un cautivo. El primer elemento con el que tenía contacto el bebé al nacer era la tierra, ya que para la expulsión la mujer se acomodaba de cuclillas con las manos sobre los glúteos, al mismo tiempo abriendo la vulva con los dedos, posición considerada anatómicamente provechosa para el nacimiento.²⁰² Ruiz de Alarcón al referirse a la importancia de la tierra en los conjuros que se usaba para sanar a los niños afirma que es porque “naciendo cae en ella”.²⁰³

La partera saludaba al recién llegado con un discurso muy cariñoso, en el que le daba la bienvenida al mundo, le hablaba de los trabajos y las fatigas que lo esperaban en la tierra, también del futuro incierto y del destino desconocido e indescifrable en la vida. Como el cordón umbilical se cortaba hasta después de que saliera la placenta, que fisiológicamente fue provechoso para el recién nacido, había suficiente tiempo para saludarlo, atenderlo y seguir ayudándole a la madre para que pudiera expulsar las secundinas. Entonces la partera proseguía a cortar el cordón umbilical, al que se le daba un gran valor simbólico. Este acto

¹⁹⁹ Balzalobre, Gonzalo, “Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones...”, p. 373, 354.

²⁰⁰ *Códice Tudela*, fol. 49r.; 49v.

²⁰¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 174.

²⁰² Quezada, “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, p. 314.

²⁰³ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 178.

también se acompañaba de un discurso, por medio del cual se puede entender que el destino de la mujer y del hombre fue muy distinto y sellado ya en el momento de nacimiento por el trato que se le daba al cordón umbilical.

El corte de ombligo se presenta como una actividad asignada por los dioses de la noche: Yohualtíctl, la médica de la noche, la diosa de los baños y Yohualtecuhtli, el señor de la noche. Al cortar el ombligo la partera le advertía al niño varón que el lugar donde había nacido, no iba a ser su casa, que sólo transitoriamente iba a quedarse allí, ya que su vocación era la guerra y su hogar estaría en el campo de batalla. Toda la invocación está llena de referencias a la guerra, desde que se le nombra al niño *cuauhtli* y *ocelotl*, animales relacionados con las órdenes de los guerreros, hablándole de su obligación de alimentar a los dioses, especialmente al Sol y a la Tierra, como referencia al destino glorioso del guerrero —la muerte en la batalla—.

La partera tomaba entonces el cordón umbilical y lo cortaba, probablemente con una navaja de piedra nueva. López Austin refiere la costumbre prehispánica de cortar el cordón sobre una mazorca de maíz cuyos granos, bañados en la sangre, se volvían poseedores de una fuerza sagrada. La fuerza de crecimiento de la que era cargado el recién nacido recaía sobre las semillas, que en el futuro se iban a sembrar y el primer atole hecho con esta planta sagrada se le iba a dar a tomar al niño. Otras más se guardaban para que el mismo pueda sembrarlos en los momentos cruciales de su vida.²⁰⁴

El ombligo del niño constituía una ofrenda a los dioses de guerra, sobre todo al Sol, pero también a Tlaltecuhltli, como anuncia la partera en su monólogo. Se lo equipara con la espina de maguey, *acxóyatl* o tabaco, dones que comúnmente se ofrendaban a los dioses. Por tanto, el ombligo se secaba para esperar la próxima salida de los guerreros para el campo de batalla. Allí sería enterrado como ofrenda a los dioses.

El discurso que se dirigía a la niña era muy diferente en el tono. Se le avisaba que vino a la tierra para padecer y trabajar, se le presentaba este mundo como un lugar de sufrimiento, de viento, de frío. Entonces, la partera tomaba el cordón umbilical de la niña y le decía que lo iba a cortar, como lo habían dejado dicho los dioses nocturnos. Luego le advertía que tendría que ser el corazón de la casa, que no debería salir a ninguna parte y que se convertiría en parte del fogón, ya que allí la enterraba, la sembraba el dios Totecuyo.

²⁰⁴ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 209.

Entonces la partera depositaba el ombligo abajo del fogón, lo que significaba que la mujer permanecería íntimamente vinculada con el fuego del hogar y por consiguiente, con el espacio doméstico.²⁰⁵ La placenta a su vez se ponía bajo tierra en un rincón de la casa.²⁰⁶

El trato que se le da al cordón umbilical de los recién nacidos es sin duda un procedimiento mágico. Se pretende con este rito influir en el futuro de los niños de manera mecánica, siguiendo las reglas de la magia homeopática que se rige por analogía, un principio mágico muy difundido en el mundo. Lo que el mago hace a una imagen del individuo o utilizando algún elemento que le había pertenecido tratándose tanto de fragmentos del cuerpo como el cabello, las uñas, en su caso, la ropa o la imagen, necesariamente va a pasar igualmente a quien este fragmento o la representación pertenecen. Aunque este rito aparece en medio de un ritual que se podría considerar religioso, la lógica que lo mueve es evidentemente la mágica. El ombligo del niño atado a la rodela y las flechas llevado al campo de batalla ocasionará que el mismo cuando crezca va a hacer lo mismo, irá a la guerra siendo como guerrero una ofrenda a los dioses. Al igual pretendiendo unir a la mujer con la casa, con sus tareas domésticas como preparación de comida, el hilar y tejer, se enterraba el cordón allí mismo, logrando que la mujer toda la vida esté dedicada a cumplir con lo que le correspondía según los roles de género vigentes en aquel entonces.

El fuego, que acompañaba a la parida desde que empezaron los dolores de parto, se quedaba prendido dentro de sus aposentos por los siguientes cuatro días, bajo mucho cuidado para que nadie lo sacara de la casa, ya que su presencia estaba respondiendo a varias creencias, entre otros, se pensaba que estaba ligado al *tonalli* de la criatura. Se avivaba este fuego y no se permitía que se apagara, ya que mantenía con vida al recién nacido dándole fuerzas.²⁰⁷

El niño al nacer necesita que se incremente la fuerza de su *tonalli*, ya que solamente dispone de una irradiación original proporcionada por los dioses supremos en el momento de su formación en el vientre materno. Sin embargo, el momento en que estará expuesto a los rayos del Sol, que es el principal dador de la fuerza del *tonalli*, decidirá su suerte, ya que con la luz solar se imprime el alma en el niño y con ella, su fortuna. El problema

²⁰⁵ *Códice Florentino* l. VI, cap. 31, fol. 146v-148.

²⁰⁶ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. VI, cap. 30, p. 384.

²⁰⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. IV, cap. 34, p. 250.

consistía en que el *tonalli* del día de nacimiento no siempre era bueno. Por lo mismo, los antiguos nahuas acostumbraban no sacar al niño de los aposentos y no exponerlo al Sol, hasta que se conociera la suerte que le fue concedida por los dioses. En el caso de que fuera mala se intentaba remediarla ofreciendo al niño al agua no inmediatamente el día de su nacimiento sino más tarde, parece que lo más común fue trasladar este ritual cuatro días o más. Era necesario consultar primero a los adivinos del templo que decidían como se tenía que proceder. Mientras, el niño se encontraba al lado del fogón, el cual como un cuerpo luminoso le ofrecía protección, pero su irradiación no tenía la fuerza suficiente como para confirmar la carga del *tonalli* de su nacimiento. El ofrecimiento al agua que se hacía en la fecha fijada por los adivinos era al mismo tiempo el momento de ofrecer al niño al Sol.²⁰⁸

El recién nacido llegaba a la tierra contaminado por las fuerzas malignas y peligrosas procedentes del mundo de los muertos. Se creía que había sido creado en uno de los cielos superiores, en el Omeyocan, sitio donde residían los dioses Ometecuhtli y Omecihuatl. Desde allí traía las influencias que se consideraban dañinas y se podían extraer de su cuerpo solamente por la vía ritual. Las impurezas en parte tenían que ver con los excesos de sus padres pero por otro lado se consideraban inherentes al ser humano.²⁰⁹ Era preciso entonces proceder con un ritual que le quitara las influencias dañinas al niño y lo renovara preparándolo para la vida en la tierra. Después de la purificación se daba al niño su nombre terrenal, con lo cual el infante se integraba finalmente a la sociedad. Vamos a acercarnos a este ritual de paso, muy importante para cada individuo y para su familia, ya que éste, por relacionarse con el destino del ser nacido, influenciaba todo su futuro.

Según reporta Serna después de nacido el niño, la mujer se quedaba al lado del fuego por cuatro días. Entonces volvía la partera y pasaba a la criatura por el fuego y la ofrecía a las cuatro partes del mundo. Esta ceremonia se llamaba *Tlecuixtiliztli*, “el acto de expulsar el fuego”. Luego cuatro veces lavaba la cabeza del pequeño. El nombre, como afirma el autor, era escogido por los padres, pero la imposición de él estaba a cargo de la partera. Mientras, se sacaba de la habitación el petate y las pajas en las que había parido la mujer y se preparaba un convite, con comida y bebida de la cual nunca se olvidaba ofrecer al dios del fuego. El obispo observa el uso repetido del número cuatro en las ceremonias del

²⁰⁸ López Austin *Cuerpo humano e ideología*, p. 230.

²⁰⁹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 209-211; *Códice Florentino*, l. VI, cap. 32, fol. 149r.

nacimiento y advierte sobre su significado relacionado con las antiguas creencias. Desde el nombre calendárico de la deidad del fuego Cuatro Caña, los cuatro días de aislamiento de la mujer y su hijo antes de que se lo adopte como un nuevo miembro de la sociedad y se avise sobre este acontecimiento, las cuatro vueltas a los cuatro lados del mundo y todas las otras alusiones a este número lo hacen sospechar que se trata de una cosa endemoniada.²¹⁰

No sólo Serna menciona los cuatro días de espera a la ceremonia del bautizo. Según el *Códice Mendocino* fue precisamente este periodo al cabo del cual la partera efectuaba un ritual purificador y de imposición de nombre. En esta versión la partera tomaba al pequeño en los brazos y salía con él al patio, en donde ya estaba preparado un petate y un recipiente con agua donde lo iba a bañar (fig. 8). En la mano del bebé ponía los pequeños símbolos de su futuro, que en caso de los varones eran los instrumentos de trabajo del padre, ya que el hijo debía ejercitar el mismo oficio, o se trataba de armas pequeñas para que cumpliera con el destino como guerrero. Si era niña, se le ponía una escoba y los instrumentos para hilar y tejer “la rueca con el uso y su cestilla”. Entonces, la partera bañaba a la criatura y avisaba el nombre que le había dado a los muchachos jóvenes reunidos en el patio, para que vayan a anunciar a gritos el nombre del nuevo miembro de la comunidad por todo el barrio. El código concuerda con las demás descripciones en que todo este ritual correspondía a la partera.²¹¹

Un elemento más que llama la atención es la comida con la que se convidaba a los jóvenes invitados. Según apunta el escriba del código era conocida como *ixicue* y se preparaba con maíz y frijoles envueltos, lo cual hace pensar en los tamales, también por la representación gráfica que acompaña la descripción. El nombre de esta comida se deriva de la palabra *xictli*, el ombligo, como lo veremos posteriormente con Sahagún. La ruptura de la unión que representaba el nacimiento hacía que el niño desde entonces tenía que



Fig. 8 La partera realizando el ritual de bautizo (Códice Mendoza 57r.)

²¹⁰ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 77, 181, 203.

²¹¹ *Codex Mendoza*, fol. 56v, 57r.

enfrentar la soledad del mundo. A los pocos días del nacimiento, la parte del ombligo que quedaba adherida al cuerpo de la criatura, el último signo de la unión de los cuerpos de la madre e hijo se secaba y se caía, con lo cual se finalizaba la separación. En uno de los discursos que se dirigen a la recién parida se le recuerda que el hijo ya no era parte de ella, sino un ser independiente y que tenía su vida y su destino propio.²¹² El baño ritual marcaba el fin del periodo liminal del rito de paso para el niño, y por este medio se incorporaba a su grupo social.

Pedro Ponce de León describe los rastros de la antigua religión y de sus rituales en los tiempos de la Colonia, su texto data del año 1569. Los rituales de las parteras le han de haber parecido especialmente interesantes por lo que presenta una descripción detallada de ellos. Refiere la ceremonia llamada *itleuh quizaz in piltzintli* “tiene que salir/saldrá el fuego del niño”²¹³ cuyo nombre tiene un gran parecido con el nombre que mencionó Serna, ya que se compone de los mismos elementos. Como se trata de un rito realizado a base de las antiguas creencias, pero ya en los tiempos coloniales, el momento propicio se fija no tanto en función del *tonalli* del niño, sino se pretende hacerlo antes de la fecha del bautismo cristiano. Para el día señalado los familiares del recién nacido preparan el convite y los elementos que se van a ofrendar en la ceremonia. La divinidad central de esta es otra vez el dios del fuego, al cual la partera ofrece un ave, pulque y tamales. Luego prepara una jícara de agua y la pone en medio del patio de la casa. En seguida vuelve a la casa para llevar un poco de fuego en una vasija preparada para eso, y tomando al niño en los brazos, sale al patio. Acto seguido, coloca el fuego al lado del recipiente con agua y empieza a bañar al pequeño, y el fuego se va apagando poco a poco por las gotas que salpican. Entonces pregunta a los presentes, como se ha de llamar el niño y le pone el nombre escogido por los parientes. Terminando de bañar a la criatura la devuelve a su madre. Luego toma otra vez el fuego en la vasija y va con ella al cuarto donde reposa la parida. Coloca en su cabeza un pañuelo y con el fuego da vueltas alrededor de su cabeza. Terminando, regresa otra vez donde está el fuego y las ofrendas, toma un poco de pulque en una jícara y lo derrama por delante del fuego. Al final la comida ofrecida y el pulque se reparten entre los invitados.²¹⁴ Este escrito es el único donde se refiere un fragmento del procedimiento ritual que se le

²¹² Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. IV, cap. 35, p. 251.

²¹³ Garibay, “Glosario de expresiones nahuas y arcaísmos castellanos”, p. 136.

²¹⁴ Ponce de León, Pedro, “Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad”, p. 123-124.

daba a la madre, que es seguro también necesitaba un apoyo ritual por su estado delicado. El nacer es un momento de transición tremenda no solamente para el niño nacido sino que marca un cambio impresionante también para la joven madre. La llegada del primer hijo era sin duda un acontecimiento alegre, pero por otro lado, es seguro que la mujer requería de ciertos cuidados rituales para poder asumir la función nueva para ella, la de la madre. El hecho de que se utilizara el fuego hace pensar otra vez en sus cualidades transformadoras mencionadas anteriormente. El propio dios del fuego, al lado del cual nació el hijo, purifica tanto al niño como a la mujer después de todo el proceso relacionado con el parto.

Según Ruiz de Alarcón en el baño que se le hace al niño después de nacido se utiliza también formulas mágicas, ya que la partera solicita la presencia de la diosa Chalchiuhcueye, la misma que va a mencionar el padre Sahagún. La diferencia entre el conjuro registrado por Ruiz de Alarcón y los textos que proporciona Sahagún además de la brevedad del primero es el uso en él de la forma del imperativo que caracteriza la manera de acercarse a las fuerzas sagradas desde la magia. Mientras, las palabras de la partera dirigidas al agua que anota Sahagún se caracterizan por una manera muy delicada de hablar, llena de formas reverenciales. La idea en los dos casos es la misma. La diosa madre ha de bañar, ha de limpiar a quien nació en sus manos, quien entre sus manos cobró vida. La interpretación de Alarcón es que el primer elemento con el que tiene contacto el niño, es precisamente el agua, así que ella se convierte en su madre, ella le da la vida.²¹⁵

El *Códice Florentino* presenta la descripción más detallada de todos los pasos de estos ritos y de las palabras que los acompañaban, así que confirma y complementa la información de otras fuentes. Tenemos dos descripciones paralelas de los ritos purificatorios que son parecidas hasta tal grado que es seguro que se trata del mismo ritual. En el primer caso la ceremonia sigue inmediatamente al nacimiento del niño, mientras en el segundo, se describe como parte de la ceremonia llamada por Sahagún bautizo, que se hacía en la fecha establecida por los *tonalpouhque*. Como repetidamente afirma Sahagún en el libro IV, en caso de que el *tonalli* tuviera una buena carga, el bautizo se realizaba el mismo día del nacimiento. Si el niño nacía en un día que no le era propicio, se cambiaba la fecha para algún signo favorable intentando cambiar su destino. Esta tarea estaba en manos de los *tonalpouhque*, adivinos del templo, quienes manejaban los libros sagrados del calendario.

²¹⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 174.

Ellos escogían el día para la ceremonia del ofrecimiento al agua y al Sol, siguiendo la información procedente de sus libros. Se encuentran menciones que al niño se le imponía un nombre de algún pariente suyo, ya que esto permitía que gozara de la influencia de sus fuerzas anímicas o en otros casos se daba un nombre relacionado con la fecha calendárica, en la que nació.²¹⁶ El día en que el niño recibía por primera vez la irradiación solar, este cuerpo celeste imprimía el destino en su alma.²¹⁷

Como observa Susan Kellogg, siguiendo en este punto a Hellbom, las ceremonias de bautizo de las niñas y de los niños fueron en esencia equivalentes y los elementos son paralelos en los dos tipos de ceremonias.²¹⁸ Por eso mismo al reconstruir el ritual se va a recurrir por un lado a la descripción del bautizo de la niña y del niño y por otro a la descripción de este ritual cuando se hacía el mismo día de nacimiento. En este último no se hace distinciones entre los sexos. Las insignias que se preparaban para los bautizados se hacían según la división sexual de trabajo. Al niño se

tenía hecha una pequeña rodela, arco y cuatro flechas, cada una dedicada a un punto cardinal. Se preparaba masa de amaranto de la cual se formaban también rodela, flechas y arco. De la misma manera se aparejaba para la niña las pequeñas copias de sus instrumentos de trabajo, *malacatl* — el huso: un astil de madera con un disco, llamado también en el contexto mesoamericano



Fig. 9 La presencia de las insignias en la ceremonia de bautizo (*Códice Florentino*, l. VI, cap. 37, fol 176r)

el malacate; *tzotzopaztli* — la espada para apretar cada hilo de la trama; *tanatli* — cestillo, *tzaocalcaxitl* — la vasija de barro donde se colocaba el huso para hacerlo girar, *quahtzontli* y *xiyotl* (lizo para ordir y tejer) relacionados con el hilar y tejer como tareas femininas. Además, para el niño se alistaba una pequeña manta y un *maxtlatl*, y para la niña un huipil y una falda diminuta (fig. 9). Se guisaban también distintos tipos de comida teniendo en cuenta la prosperidad de los padres. Estos arreglos los hacían los parientes del recién nacido.

Según el *Códice Florentino* el ritual se realizaba al amanecer, cuando el Sol apenas se levantaba un poco sobre el horizonte. Todos los parientes y parientas del niño, las ancianas

²¹⁶ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro IV, cap. 1, p. 224.

²¹⁷ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 230.

²¹⁸ Kellogg, “Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society”, p. 675.

y los ancianos y todos los demás invitados se juntaban en la casa donde se iba a celebrar la ceremonia ya antes del amanecer, cuando todavía reinaba la oscuridad. Llegaba también a estas horas la partera que había cuidado de la madre. Ella iba a ser el personaje central en la realización del rito, la responsable de todo su desarrollo. El niño había nacido entre sus manos y ella le había dado la primera bienvenida al mundo. Ahora ella lo iba a bañar para purificarlo de las fuerzas peligrosas que traía desde el mundo de los muertos. Solamente así se podría incorporar en la sociedad como su nuevo miembro, ya definitivamente separado de su madre.

Al momento de salir el Sol, la partera pedía que se le aparejara un recipiente nuevo con agua. Entonces todos los elementos preparados para la realización del ritual, el recipiente de agua, las insignias etc. se colocaban en medio del patio, como lo referían también las fuentes vistas anteriormente. La partera se volteaba con la cara hacia el occidente, lugar considerado la región habitada por las mujeres muertas en el parto, relacionado con el mundo de la muerte, ya que se consideraba que allí en el poniente el Sol bajaba a Mictlan para recorrerlo durante la noche y regresar a la mañana siguiente.

El ritual es muy complejo, sin embargo podemos diferenciar algunas etapas que nos permitirán comparar las diferentes descripciones. El elemento limpiador y purificador central en esta versión es el agua, líquido precioso, en el que está presente la diosa madre Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatónac, sin embargo se señala la presencia de un hacha de tea encendida a lo largo de la ceremonia, la cual acompaña al niño cuando finalmente regresa al interior de la casa. De esta manera tenemos otra vez presentes los dos elementos básicos para la ceremonia de *innealtiliztli pipiltotontli*²¹⁹ —“el acto de bañar a los niños”: el agua y el fuego que representan las dos fuerzas opuestas del universo, la fría y la caliente cuyo equilibrio tiene que ser reestablecido en el niño a través de la acción ritual.

Como resulta de la descripción, la partera antes de todo le dirige oraciones al agua que ha de purificar al niño o niña. Le habla con palabras de profundo respeto rezando que aleje del recién nacido la suciedad y las impurezas que le han heredado sus padres y sus antepasados. Le pide al agua que se lleve las inmundicias que lo contaminan, y que de esta manera purifique su corazón y su vida. Las impurezas a las que se refiere la partera, las obtienen todos los seres humanos en su origen. Por un lado, se trata de las faltas de sus

²¹⁹ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 37, fol. 170r.

padres o antepasados más lejanos, pero por otro, parece que hay una carga negativa que cada ser trae en el momento de nacimiento y que le ha sido impuesta por los dioses.²²⁰

Dirigiéndose al niño la partera habla de su origen que está en el noveno cielo, en el Omeyocan, lugar de la dualidad, donde fue formado por los dioses Ometecuhtli y Omecihuatl. Por otro lado, menciona a Quetzalcóatl, otro dios creador por excelencia como el que había permitido su llegada a la tierra. Le comunica al niño que ha de llegar a su madre la diosa Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatónac.²²¹

En la descripción del bautizo de la niña se apunta que antes de lavarla, la partera la ofrece hacia los cuatro rumbos cósmicos, y luego la eleva al cielo también en un gesto de ofrenda, mientras en la del niño estos ofrecimientos se hacen después de bañarlo, lo cual parece más lógico.

Habiendo invocado al agua y a la diosa Chalchihuitlicue, Chalchihuitlcihuatl para que tome en sus manos el destino del niño y para que lo limpie y renueve, la celebrante da de probar el agua a la criatura tocando su boca con los dedos mojados, diciéndole que tome el agua que le dará la fuerza para brotar, para retoñar y desarrollarse, que ella es con que ha de vivir en la tierra. Este etapa del rito no es tanto una purificación en el agua sino que sirve más bien para fortalecer al recién nacido con las fuerzas contenidas en el agua.

Luego la especialista echa agua en el pecho del niño diciéndole que el agua azul, el agua amarilla sirve para limpiar y purificar los corazones de la gente y quita las impurezas. Por consiguiente, le pide al niño aceptar el agua ritual para que lo limpie y aleje de él la maldad.

A continuación vierte agua sobre la coronilla del niño refiriéndose otra vez a la naturaleza purificadora del líquido vital. Pide que el agua celestial, el agua azul, el agua de color verde profundo penetre en el cuerpo del niño y se quede allí para destruir todo el mal con el que se viene a este mundo. Lavando a la niña, reza a la diosa Chalchihuitlicue para que la tome en sus brazos, en su regazo para que de esta manera pueda vivir en la tierra.

El siguiente paso consiste en sumergir al bebé en el agua y lavar todo su cuerpo. Este elemento es el más importante de todo el proceso, ya que se supone que en este momento el niño renace, cobra vida nueva, ahora ya con sus fuerzas internas en un estado de equilibrio,

²²⁰ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 32, fol. 149r.

²²¹ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 37, fol. 171v.

transformado y purificado por la energía que se le atribuye al agua y a la divinidad relacionada con este elemento. La partera anuncia que el pequeño ha sido creado por segunda vez por la diosa Chalchiuhtlicue, utilizando los mismos verbos con los que se refería a la creación de este nuevo ser en el noveno cielo por Ometecuhtli y Omecihuatl. Dice que había sido insuflado y barrenado (*pitzá y mamali*) por segunda vez. En el caso del bautizo de la niña se registra que la partera está demandando a las fuerzas negativas que salgan, señalando la presencia de la diosa madre Chalchiuhtlicue en todo el proceso. Aquí termina la etapa de la purificación, gracias a que el niño renace perfeccionado e integro.

La segunda fase comprende el ofrecimiento del infante a distintos dioses y fuerzas divinas para que lo llenen con su espíritu. Solamente así un ser humano puede vivir en este mundo, así que la partera levantando al niño hacía el cielo invoca primero a los dioses supremos Ometecuhtli y Omecihuatl, para que se encarguen de formar este nuevo ser. El segundo ofrecimiento se hace a Citlallatónac y a Citlalicue a las que se pide que le den un espíritu, probablemente se trata de una de las tres entidades anímicas llamada *ihíyotl* que se pensaba se encontraba en el hígado.²²² El paso siguiente es invocar a los *ilhuicac chaneque*, los que tienen su casa en el cielo, dioses celestes, para que le insuflaran un espíritu al niño.

Por último, si se trata de un varón, se ofrece al Sol y a la Tierra presentando sus insignias, la rodela, las flechas y el arco, aludiendo a su función como futuro guerrero, que va a alimentar a los dioses con sus hazañas en la guerra. Si va a ser valiente y esforzado, tal vez tendrá la oportunidad de habitar en la casa del Sol, en el lugar a donde iban las almas de los guerreros muertos en la batalla.

El siguiente paso es el momento en el cual la partera le da al niño el nombre que va a llevar en la tierra. Entonces se dirige a él insistiendo que tome sus armas para deleitar y entretener al dios supremo, el Sol. Luego le viste su *maxtlatl* y la manta con lo cual queda concluida la ceremonia. Al terminar la parte solemne del ritual, los muchachos reunidos en el patio, hurtan la ofrenda del ombligo del niño y huyen comiendo y gritando el nombre del bautizado, al tiempo que le acuerdan de sus obligaciones como futuro guerrero. Según la explicación que da Sahagún, estos jóvenes representan a los guerreros muertos en el campo de batalla. En el *Códice Mendocino* observamos en la representación del ritual de “bautizo” a tres muchachos sentados al lado del petate sobre el que se desarrolla la ceremonia, cada

²²² López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 210.

uno tiene en la mano un pedazo de comida de la ofrenda, y de sus bocas salen volutas que simbolizan palabras. Esta imagen ilustra las acciones que se describen en el *Códice Florentino*. También el nombre de la comida *ixicue* que había apuntado el comentarista del *Códice Mendocino* corresponde al nombre que registra Sahagún *ixicven* “su ofrenda de ombligo”.²²³

No hay paralelo a esta etapa del ritual en la descripción del bautizo de la niña, no se registra que se hacía con sus instrumentos de trabajo durante la ceremonia, ni si se encargaba su futuro trabajo mujeril a alguna deidad en especial. No sabemos si se anunciaba su nacimiento de la misma manera que en el caso de los varones. Tomando en cuenta la relación con los guerreros muertos que le atribuye Sahagún, es difícil pensar en un acto paralelo para la mujer aunque sabemos que desde días antes del nacimiento en la casa de la parturienta se reunían hijas e hijos de los señores. No obstante la función de las jóvenes no se revela en el texto. Solamente se refiere que al terminar de bañar a la niña se le vestía su ropa de mujer y se llevaba adentro de la casa para colocarla en su cuna. Para asegurarle un sueño seguro se invocaba a las divinidades relacionadas con la noche, como Yohualtíctli, Yohualtecuhtli, llamándolos también con otros nombres que aparecen solamente en este contexto del nacimiento, es decir: Yacahuiztli y Yamanyaliztli que parecen haber sido los responsables de los sueños y del descanso de los niños. Aunque no hay referencia a esta parte del ritual para los niños varones probablemente debió de existir un procedimiento paralelo. A esta última etapa del ritual de bautizo, que se llamaba *tlacoçolaquilo*, es decir “colocación en la cuna” seguía un banquete en el que se convidaba a todos los invitados.

Como hemos observado en todas las descripciones presentadas los elementos centrales de estas ceremonias son el agua y el fuego, dos fuerzas sin cuya participación no pudiera existir el hombre. Representan dos fuerzas antagónicas en el cosmos, lleno de relaciones de los opuestos complementarios. En el sistema esquemático que se maneja el fuego correspondería a las fuerzas calientes, celestes, masculinas, mientras el agua es parte del mundo terrestre, frío, relacionado con lo femenino. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que las divisiones nunca fueron tan rígidas, y un ser se componía más bien de un sinfín de

²²³ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 37, fol. 173v.; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* l. IV, cap. 35, p. 250, *Codex Mendoza*, fol. 57r.

estas fuerzas en todas las combinaciones posibles. En el caso del agua y del fuego, como se trata de elementos primarios su pertenencia a los dos ámbitos opuestos es bastante clara.²²⁴

Estos dos elementos venerados por los antiguos nahuas tienen una característica común, tienen la virtud de purificar las cosas, así que su implicación en el ritual que introduce el nuevo ser en la vida social, es muy lógica. Para poder ocupar el lugar previsto en el complejo sistema de organización social el individuo tenía que dejar los lazos que aún lo unían con el mundo de los muertos. El agua junto con el fuego posibilitaba una transformación del niño en un sujeto social cuya posición dependía del estatus y la posición de su familia. Es interesante que al nacido se trate de distinta manera según su sexo y desde la fase del rito de paso llamada agregación ya se le da su carácter sexuado, atribuyéndole las funciones que los roles de género prescriben para el hombre y para la mujer. De esta manera desde el principio sus roles y su destino en la vida están bien determinados en función de su sexo.

La función que cumple el agua está claro en todas las descripciones de las que disponemos. Un poco más confuso es el papel del fuego en los ritos. La duda surge de la observación que a veces se bañaba al niño el mismo día en el que nació, si la carga del día era propicia. Nos preguntamos si entonces el fuego se quedaba prendido los siguientes cuatro días que se mencionan repetidamente en las fuentes. Tomando en cuenta el estado de desequilibrio de las fuerzas de la madre, ya que se consideraba que durante el parto perdía calor, es probable que el fuego no solamente tuviera la función de mantener estable la fuerza del *tonalli* del niño sino también de proteger a la madre en su estado delicado. Por otro lado, el fuego, como hemos mencionado, se consideraba un elemento purificador. Su presencia tal vez estaba relacionada con la purificación de la madre de las fuerzas dañinas, de las que se contagió durante el parto. Los relatos de Sahagún se concentran en el ritual relacionado con el niño. La madre deja de ser objeto de interés en el momento que había parido a su hijo. No obstante, el dar a luz es para la mujer un momento decisivo en su vida y marca un acontecimiento incomparable, por lo cual es seguro que se seguía con cuidados especiales de la madre y que debe de haber existido algún rito que marcara el regreso de la mujer a la sociedad, ya en su función de madre. Para la mujer el rito de paso empieza desde el principio del embarazo que marca la fase de separación, ya que en este momento su vida

²²⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 59, López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, p. 233-240.

cambia, se empieza a darle otras atenciones, tiene que seguir muchas reglas estrictas acerca de su comportamiento, su vida diaria cambia a razón de la preñez. Entra en un estado de desequilibrio de fuerzas que es peligroso y delicado. Así todo el embarazo incluyendo el mismo parto constituye la fase liminal del rito de paso, y al finalizar el puerperio debe de existir la fase de reintegración marcada ritualmente.²²⁵

Es probable que este rito lo dirigiera la *ticitl*, como se practicaba siglos más tarde en las comunidades tradicionales, ya que en todo el camino ella estaba guiando a la preñada y le ofrecía apoyo tanto terapéutico y moral, como ritual. Ella había de ser también la que la reintegrara a la vida social en su calidad de madre. La única noción de este ritual en las fuentes primarias es la limpia, referida por Pedro Ponce de León, que la *ticitl* le da a la mujer con el fuego, utilizado también para purificar al niño. No obstante, aunque falta información, se puede deducir de los ejemplos de los textos etnográficos, así como de analogía con otras culturas, que la mujer al igual que su hijo requería de máximos cuidados, también rituales y necesitaba una purificación, por lo cual suponemos que el fuego se mantenía prendido en los aposentos de la madre aunque el niño fuese bañado ya a las pocas horas de vida.

Lo que no se toma en cuenta en las descripciones es la preparación de la *ticitl* para realizar los ritos e incluso para asistir al parto. Todas estas acciones necesitaban de una gran fuerza de espíritu, y eran un asunto peligroso, ya que el ser humano recién nacido estaba contaminado por las fuerzas de la muerte de las que se había contagiado en el vientre de su madre. Además, se trataba de contacto con lo sagrado, lo que implicaba interactuar con los seres poderosos del mundo de los dioses y con las fuerzas procedentes del mundo de los muertos. Por consiguiente, se puede suponer que la partera requería de una preparación especial para poder ejecutar su labor. Se requería de mucha fuerza anímica que se podía obtener solamente a través de penitencia, ayunos y otros ejercicios. Los días anteriores al nacimiento, y también el tiempo que se esperaba para bañar al niño han de haber sido para la partera días en los que se preparaba para su labor, para poder entrar en contacto con los dioses, poder dirigir plegarias a ellos y en su presencia desarrollar sus tareas y su acción ritual sobre el pequeño. Observamos en distintos contextos los preparativos para los rituales, que en la mayoría de los casos incluyen el ayuno, las prácticas de autosacrificio y

²²⁵ Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida*, p. 133.

purificación. En general es la penitencia de la que depende el éxito del ritual. A menudo se requería incluso que no solo el ejecutante sino todos los participantes llevaran a cabo las tareas de la penitencia para que nadie perjudicara el fin perseguido. Es seguro que en el caso de los ritos de nacimiento el resultado de la purificación y de los ritos que fortalecían al bebé y le daban un espíritu nuevo tuvieron mucho que ver con los preparativos que hacía la partera para cumplir con su función ritual. Se anota en uno de los textos que todo lo que estaba diciendo la partera fue oscuro e incomprensible, porque hablaba entre los dientes, tartamudeaba, así que los presentes no podían entender bien que exactamente estaba pasando en el momento. Eso le daba mucho poder a la partera, ya que su conocimiento de las cosas ocultas implicaba que se le tuviera respeto. Sólo ella sabía cuales eran las palabras correctas que se tenía que decir en estos contextos para poder lograr un parto exitoso y finalmente integrar al recién nacido y su madre en la sociedad.

5.1.4 *Cihuateteo*

El índice de mortalidad entre las madres en las épocas más lejanas era alto, por lo mismo se consideraba un acontecimiento sagrado y peligroso a la vez. Entre los antiguos nahuas el parto se equiparaba al momento de la muerte. Era muy común que los partos con complicaciones, sobre todo en el caso de las mujeres primíparas, terminaban con la muerte de la madre, aunque se intentara remediarla de muchas maneras.

Si después de un día entero, a pesar de las persuasiones de la partera que imitara a la mujer valiente, Cihuacóatl Quilaztli y habiendo administrado todos los medicamentos y agotado todos los recursos que se conocían para estos casos, la mujer seguía sin dar a luz, tenía que entrar otra vez en el temascal, donde la partera intentaba socorrerla acomodando el feto por medio de masajes. Si eso tampoco ayudaba y ya se perdía la esperanza de que pudiera sobrevivir, la partera se encerraba con ella y rezaba a Cihuacóatl Quilaztli, la mítica mujer y diosa que murió dando a luz, rogando que no se llevara a la parturienta. Le suplicaba también a Yohualtíctli, la médica de la noche y patrona de los baños y a otras deidades, que no se mencionan en el texto, ya que las desconocía el informante. Esto último confirma que al menos esta parte de la información reunida por Sahagún no es de primera mano, ya que no es una *ticitl* quien este dando las informaciones. Es muy probable que tampoco lo demás provenga directamente de una especialista, sino que más bien como en otros casos la investigación se había hecho con hombres ancianos y sabios que solían ser los informantes.

Pero regresemos a la mujer desafortunada cuya situación a pesar de todos los esfuerzos de la médica se volvía ya sin esperanzas. La *ticitl* viendo que agonizaba su paciente, se salía del cuarto donde se encontraba aquella, lo cerraba y dejaba a la mujer para que muriera a solas. Es probable que las fuerzas que emanaba en el momento de la muerte, fueran demasiado peligrosas incluso para la especialista. Por medio de la muerte en el primer parto las mujeres se convertían en diosas. Los nombres que se les daban eran: *mocihuaquetzque* “las que se levantan como mujer” o *Cihuapiltin* “mujeres nobles” y posteriormente, cuando ya se consideraban diosas que bajaban a la tierra, se las nombraba también con el nombre divino: *Cihuateteo*.

Al morir no solamente su alma se transformaba e iba a la casa del Sol, a ayudarle en su viaje diario hacia el poniente, sino que su cuerpo se convertía en un recipiente de energía

mágica. Por lo mismo, el cadáver de las mujeres muertas en el parto se cuidaba de una manera especial. Después de haber lavado el cuerpo y enjabonado el cabello, que se dejaba suelto, se llevaba el cadáver a enterrar en el patio de algún *cihuateocalli*, templo dedicado a las mujeres-diosas muertas en el primer parto. En el cortejo fúnebre participaban además del esposo que llevaba a costas el cuerpo de su mujer, los amigos y familiares también las *titici* y las ancianas, todos armados, dando gritos de guerra, ya que los guerreros jóvenes y los muchachos que en el futuro se dedicarían a este oficio, al igual que algunos hechiceros pretendían robar el cuerpo de la difunta para interceptar la energía mágica que contenía, cortándole el dedo de la mano izquierda al que se atribuía la mayor fuerza. Si lograban ganar con las parteras, cortaban el dedo inmediatamente. Otros elementos que les interesaban era el cabello de la difunta, al que también se atribuían propiedades mágicas que ayudaban en la guerra y el brazo completo, ansiado principalmente por los hechiceros.

En general se creía que en el cabello, especialmente en los cabellos de la coronilla, residía la fuerza del *tonalli* del muerto. Había una costumbre de guardar un mechón de cabello que se cortaba al individuo en los primeros días de su vida, para en el momento de la muerte cortar el cabello de la coronilla del cadáver y los dos colocarlos juntos con las cenizas de la cremación, según afirma Torquemada.²²⁶ Parece que al cortarle el cabello a la difunta, el guerrero se apoderaba de su *tonalli*, de la misma manera como cortándoles el mechón de pelo de la coronilla a los prisioneros y guardándolo como reliquia, aumentaba la fuerza del *tonalli* de quien los cautivó.²²⁷ La creencia en la fuerza mágica del cabello de la *mocihuaquetzqui* tiene probablemente el mismo origen, apoderarse de la fuerza anímica de la difunta, a la que se le atribuían las características de un guerrero, ya que era considerada mujer águila, mujer valiente y guerrera. Por lo mismo, los jóvenes al apropiarse de su cabello o de su dedo mediano automáticamente interceptaban esa energía y podían esperar que obraran muy valerosamente en la guerra.

La función de la partera no cesaba en el momento de la muerte de la paciente. La creencia de que las entidades anímicas tardaban en separarse del cadáver para emprender su camino al mundo de los muertos hacía que se consideraba necesaria una protección del cuerpo de la *mocihuaquetzqui*. Por lo mismo, tanto la partera que la estaba cuidando y otras

²²⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 368.

²²⁷ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 242.

mujeres de su oficio, como los deudos y amigos de la difunta impedían que alguno se adueñara de sus fuerzas anímicas, todavía presentes en el cuerpo. Las peleas entre los soldados y las parteras nos recuerdan las peleas rituales de la fiesta de Ochpaniztli, aunque no hay informaciones que nos permitirían establecer una relación más estrecha entre estos dos acontecimientos.

Como dice el texto del *Códice Florentino*, el cadáver se enterraba en el patio del templo de las diosas Cihuapiltin, a la puesta del Sol, a la hora dedicada especialmente a ellas, ya que en estos momentos terminaban su diario oficio de acompañar el Sol y bajaban a la tierra mostrándose a sus maridos y buscando sus instrumentos de trabajo femeniles. Es interesante este pasaje, ya que sorprendentemente se habla de enterrar a la muerta, se utiliza los verbos *toca* y *tlalaquia*, el primero significa sembrar, o enterrar, el segundo cubrir con tierra. De las descripciones del ritual mortuario que conocemos esta forma de proceder con los restos humanos estaba relacionada con el paraíso de Tláloc, se enterraba a los muertos que murieron ahogados, o matados por un rayo o por algunas enfermedades relacionadas con agua, y por lo mismo, elegidos por el dios de la lluvia. En tanto dios de la tierra, recibía los cuerpos inmediatamente sin necesidad de cremarlos.

Para los guerreros muertos en el combate, que son los compañeros de las *mocihuaquetzqui* en la casa del Sol, observamos que las exequias duraban cuatro días, al cabo de los cuales se cremaba el cuerpo. El viaje hacia el cielo se hacía en 80 días, todo este tiempo los parientes del muerto tenían que guardar las prescripciones de luto.²²⁸ Para las mujeres muertas en el parto lamentablemente no tenemos la información suficiente que nos permitiría reconstruir todo el ritual mortuario. Por analogía sería de esperar que sus cuerpos se cremaran al igual que los de los guerreros, y hay un elemento que apunta hacia esta suposición, contrario a la primera idea de enterrarla al atardecer: cuatro días precisos se quedan los familiares cuidando el cuerpo, el tiempo que duraban las exequias de los guerreros. Se considera que las fuerzas anímicas se quedaban cuatro días en las inmediaciones del cuerpo antes de desprenderse de él, así que todavía estaban atrapadas en el cabello y en el cuerpo de la difunta todo este tiempo. Al terminar los cuatro días, algunas partes de las almas se separaban para ir a la casa del Sol, otras se quedaban por siempre adheridas al cadáver o a los huesos. Al enterrar los restos en el templo de las Cihuateteo, la

²²⁸ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 366- 367.

energía que emanaban sacralizaba este lugar y lo llenaba de una fuerza protectora. Existía una creencia de que la entidad sobrenatural que permanece en el cadáver puede favorecer las virtudes de un edificio, sea una casa o un templo,²²⁹ así que por depositar en los templos de las Cihuapiltin los restos de las mujeres muertas en el primer parto se contribuía a aumentar la sacralidad del lugar.

Como se ha mencionado, el esposo con otros hombres se quedaba a cuidar la tumba para que la *mocihuaquetzqui* pudiera descansar en paz. Por cuatro días y noches defendían al cuerpo de los que querían mutilarlo. Esto refuerza la suposición de que tal vez el cuerpo se quedaba expuesto en el templo para cremarlo al cabo de los cuatro días, y enterrar los polvos de la cremación al atardecer a la hora sagrada de las Cihuateteo, pero al cuarto día, y no al primero como se deduce de la primera lectura.

La muerte de una mujer en el parto llenaba a la partera de tristeza y de pena, así que se puede suponer que el vínculo que se establecía entre las dos durante los cuidados prenatales era muy íntimo. Se dice que la *ticitl* lloraba por cada una de sus pacientes que no lograba sobrevivir y tener a su bebé. Mientras, la actitud de los familiares era bastante diferente. Se dice que se alegraban de que su pariente se hubiera convertido en diosa. Parece que en algunos casos ellos mismos le prohibían a la partera seguir rescatando la vida de la parturienta con tal de que se convirtiera en una de las Cihuapiltin.²³⁰

Durante el entierro la partera como especialista ritual tenía la función de despedir a la mujer difunta con un largo discurso, en el cual le hablaba con palabras llenas de afecto y cariño. Analizando este texto se puede entender mejor las creencias que se tenía acerca de las Cihuapiltin, llamadas también *ilhuicacihua* “mujeres celestiales”. La partera se refiere a la valentía de la mujer y al trabajo que constituyó el parto, utilizando metáforas relacionadas con la guerra y el combate, y la elogia por haber seguido el ejemplo de la diosa arquetípica Cihuacóatl Quilaztli, la primera en morir en el parto. Aunque para la joven la vida en el mundo terminó, su gloria y su victoria la llevará a la casa del Sol, considerado la madre y padre de la gente, según el principio dual. La muerte gloriosa le permite estar entre las mujeres celestiales, las escogidas por la misma Cihuacóatl Quilaztli. La tristeza y el luto de los que quedan en la tierra se presentan en la oración como contraste

²²⁹ López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, p. 474.

²³⁰ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 29, fol. 138v, 139,

a la felicidad que espera a la difunta. Ella vivirá en la casa del Sol y por siempre gozará y disfrutará de la presencia del dios supremo, Tloque Nahuaque y de las Cihuapiltin. Mientras, sus familiares se quedan desamparados en la tierra y solamente pueden levantar sus voces para pedir que la que parte ya a la casa del Sol, no los olvide en el otro mundo. Parece que la *mocihuaquetzqui* puede interceder ante los dioses para proteger los intereses de los humanos que se quedan, por lo que el discurso de la partera se puede considerar un rezo a la mujer-diosa, no solamente una despedida. La oradora pide a la difunta que interceda por sus familiares y amigos ante el dios supremo para que los favorezca.

No sorprende que las parteras tuvieran una relación especial con las diosas Cihuateteo, ya que ellas acompañaban a las mujeres de parto en su lucha, y ellas eran las últimas en ver a la parturienta antes de su muerte. Por lo mismo, eran especialmente devotas de estas diosas, tal vez porque las acompañaron en sus últimos pasos sobre la tierra, tal vez porque todas ellas estaban relacionadas de manera especial con su trabajo. En el desempeño de su oficio en distintos momentos pedían su apoyo, sobre todo a la Cihuacóatl Quilaztli.

El culto a las Cihuateteo fue de gran alcance. Había templos dedicados a estas diosas en todos los barrios, y en las encrucijadas de caminos también se les preparaban ofrendas. La gente era devota de estas diosas, tal vez por el hecho de que eran mujeres mortales convertidas en diosas. Es probable que se creyera en su poder de influir a las potencias divinas para el beneficio de la humanidad, tal como lo menciona la partera en su discurso de despedida de la muerta. Eso puede ser la causa de la popularidad entre el pueblo de estas intermediarias ante los dioses. Los días cuando se creía que bajaban a la tierra, que eran siempre días relacionados con el occidente, se les ofrecía ofrendas en los templos, en frente de sus estatuas y en las encrucijadas de caminos. Se adornaban sus oratorios con flores y espadañas, se vestían con papeles sus estatuas. Estas ofrendas hacían los que hicieron algún voto o que tenían que cumplir con su penitencia por haberse confesado ante la Tlazoltéotl. Por otro lado, también los devotos de estas diosas les llevaban ofrendas. En los días señalados se les prohibía a los niños salir de casa, ya que a las diosas se les atribuía la capacidad de provocar enfermedades sobre todo en seres, cuyas fuerzas anímicas eran débiles o se encontraban en un estado de desequilibrio, como en el caso de las mujeres embarazadas. Según las descripciones que hace Sahagún se trataba de unas diosas muy envidiosas, que deseaban la hermosura de los niños y jóvenes, así que podían quitarla

enviando diversas enfermedades. Uno de los días dedicados a las Cihuateteo era el día *ce calli*, y según el testimonio del *Códice Florentino* era de manera especial festejado por los *titici*, que al llegar esta fecha hacían ofrendas a las diosas en sus propias casas. Esta mención que se hace acerca de la dedicación de las y los *titici* al culto de estas diosas es muy breve y no contiene más información. Los días consagrados a las Cihuateteo caían cada 52 días en las siguientes fechas: *ce mázatl*, *ce quiáhuatl*, *ce ozomatli*, *ce calli* y *ce quauhtli*, en este último se supone que descendían solamente las más jóvenes que eran las más temidas. En las descripciones del culto generalizado se habla de vestir las estatuas de papeles con hule y de ofrecer bebida y comida y copal blanco y menudo. También se ofrendaban diversas figuras hechas de masa de maíz como las figuras de mariposas o los *xonecuilli* —que se preparaban de la misma masa, nada más que en forma de un rayo, o de un zigzag—. Otra ofrenda eran los *xucuichtamaltzoalli* —tamales preparados de semillas de amaranto—, que se mencionan solamente para esta ocasión; se ofrecía también *ízquitl* —maíz tostado en el comal—. Serna agrega otra información hablando de las fiestas de las Cihuateteo, ya que refiere que la fiesta se hacía a honra de las preñadas y se ofrecía sangre sacada de debajo de la tetilla izquierda o de los ojos, esta sangre se depositaba en tiras de papel, las cuales se ofrecían ante las estatuas de las Cihuateteo colocándolas en vasijas de barro para quemarlas. Además agrega Serna que se trataba de una fiesta de la gente casada.²³¹ Se puede suponer que las ofrendas de los profesionales dedicados al culto de las Cihuapiltin eran parecidas a las descritas que presentaban los hombres y mujeres comunes.²³²

Anne Key llama la atención sobre un punto muy interesante, la aparente incongruencia en el análisis que comúnmente se hace de Tonátiuh Ilhuícac, la morada del Sol. Aunque dentro de la sociedad militarizada como la mexicana se le diera más importancia a los guerreros muertos en la batalla o en el sacrificio, le parece que el culto a las mujeres que acompañaban al Sol a causa de la muerte en el parto era mucho más desarrollado y más difundido por ser más antiguo. El hecho de que las mujeres al morir se convertían en diosas, cuya fuerza era temida entre el pueblo, la existencia de una cantidad de templos dedicados a estas divinidades, varias festividades dentro del calendario sagrado de 260 días,

²³¹ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 174.

²³² Compárese Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. I, cap. 10, p. 35; l. IV, cap. 3, p. 226; l. IV, cap. 11, p. 234; l. IV cap. 22, p. 243; l. IV, cap. 27, p. 246; l. IV, cap. 33, p. 249-250.

todas en fechas relacionadas con el Occidente, llamado a su vez *Cihuatlampa*, “el rumbo de las mujeres”, certifica la antigüedad y complejidad de este culto, tal vez presente ya en el Formativo como supone Barba de Piña Chan. Se tiene que tomar en cuenta que también entre pueblos más lejanos, como por ejemplo en Veracruz, se observa la presencia tanto de representaciones de estas diosas, seres temerosos, como de las creencias y del ritual que forman parte de su culto. El misterio del parto y de la muerte que desde siempre se han ido acompañando en todas las culturas llevó a los antiguos mesoamericanos a desarrollar un culto a las mujeres valientes que morían dando a luz a su primer hijo. El hecho de que los guerreros creían en la fuerza mágica de sus miembros y de su cabello, confirma que la muerte en el parto se consideraba sagrada, una muerte de gloria que llenaba el cuerpo de la difunta de poderes mágicos. Según Key el ejemplo de la valentía de las mujeres, el hecho de que murieran en el momento equiparado con un acto de creación, hace que se les atribuyera aun más valentía y fuerza que a los hombres guerreros. Los últimos pretendían robarse partes del cuerpo de la mujer para que les sirviera de amuleto. Ellas no necesitan buscar este tipo de elementos, ya que por naturaleza gozan de un espíritu incansable, que les permite librar su batalla y ganarla. Otro elemento que merece la atención, según la autora, es el hecho que las mujeres muertas en el primer parto son divinizadas por diosas, y se les rinde un culto especial, tienen sus propios templos, en los que se realizan actos rituales y ofrendas a su honor. Key supone que fue en la etapa militarista de la sociedad mexica cuando se estableció la creencia en que los guerreros muertos en la batalla o en la piedra de sacrificio, iban a acompañar al Sol en su viaje por el firmamento, sin embargo no llegaron a gozar de templos especiales ni de un culto particular, solamente tenían la fortuna de poder regresar eternamente a la tierra en forma de colibríes y mariposas.²³³ Tal vez también en esta etapa fue cuando las diosas Cihuateteo empezaron a adquirir las características monstruosas, como seres aterradores y siniestros.

5.1.5 *Tlazoltéotl vs. Quilaztli*

Como hemos observado, el desempeño de la partera estaba relacionado con una cantidad de ritos tanto a nivel estatal, como en el culto doméstico. Como perteneciente de un grupo profesional respetado por todos participaba en las festividades en honor de su

²³³ Key, *Death and the Divine: the Cihuateteo, Goddesses in the Mesoamerican Cosmology*, p. 57-68, especialmente p. 62.

diosa patrona, estando muy presente en la fase del ritual relacionada con las fuerzas femeninas. En esta celebración el personaje divino central era la diosa Toci-Tlazoltéotl, patrona de los médicos y de las parteras. Las funciones rituales que desempeñaban las *titici* en esta fiesta permiten deducir que la relación entre ellas y su divinidad era bastante estrecha. Sin embargo, un análisis más cercano permite entender que fuera del culto estatal y de la participación en la fiesta hay pocos vestigios de que fuera Tlazoltéotl quien amparaba a las parturientas y cuidaba de sus hijos. Esta incoherencia se muestra cuando se empieza con el análisis de los discursos y otras descripciones relacionadas con la partería.

La partera incita a la preñada a imitar a Cihuacóatl Quilaztli, siempre pone a esta divinidad como ejemplo de la valentía. Le pide su ayuda en casos desesperados, en cada momento se dirige a ella, y todos los demás oradores en el contexto del nacimiento hacen alguna mención de ella. Las ancianas dirigiéndose a la partera después del parto le agradecen haber ayudado a Cihuacóatl Quilaztli, el orador hablando con la parturienta le felicita por haber obrado como ella. Aunque Noemi Quezada dice que la partera está obrando como representante de la diosa Tlazoltéotl, el análisis de los ritos de nacimiento apunta más bien hacia la otra diosa —Quilaztli—. ²³⁴ Parece ser una incoherencia, pero en ningún lado se menciona a la diosa Toci, tal vez solamente en un principio refiriéndose a la diosa de los baños Yohuálticitl que se conoce también como Temazcalteci, considerada uno de los desdoblamientos de Teteoinnan. Fuera de este fragmento la diosa Toci está relegada de los ritos de nacimiento y su lugar ocupa Quilaztli, cuyo culto parece ser mucho más arraigado, relacionado de manera mucho más íntima con las mujeres, ya que ella las apoya en su vida diaria. La imagen que surge de los discursos es la de una diosa en general benévola cuyo dominio es el embarazo y parto. Estos ámbitos coinciden que el campo de acción de la *ticitl*, así que no sorprende su vinculación con la diosa. Cuando se habla de la fiesta de las Cihuateteo en el día *ce calli*, y se menciona la devoción de las parteras por este signo puede ser que se implica también el culto a Cihuacóatl, la mujer arquetípica que muere en el parto.

No hay que olvidar que las variaciones se pueden dar a razón de diferencias regionales, y las responsabilidades de los dioses también difieren según la región. También en el caso de los ritos relacionados con el estado de la preñez de la mujer y posteriormente con el

²³⁴ Compárese Quezada, “Mito y género en la sociedad mexicana”, p. 26.

nacimiento había tendencias que diferenciaban según la región. Pero en este caso los textos proceden del mismo lugar y aunque en el libro uno y dos de la obra sahoguntina se relacione a las *titici* con la diosa Toci Tlazoltéotl, en el libro seis donde se describe todo el ritual relacionado con el nacimiento que se llevaba a cabo con la presencia de una especialista: la partera. La divinidad protectora de ella y de su paciente es precisamente Quilaztli, que como vimos en el contexto de la religión estatal se presentaba como un ser maligno, peligroso y con un hambre insaciable de los corazones humanos. Esta imagen no concuerda con la que se maneja entre las *titici* durante los ritos de embarazo y parto.

Es poco probable que a Quilaztli se la “confundiera” con Tlazoltéotl o que sea una advocación de Toci, ya que son divinidades de un carácter claramente distinto y no comparten muchos rasgos fuera de ser las protectoras de las parturientas y los recién nacidos. Parece que a nivel del estado se promovía a la figura de la diosa Toci Tlazoltéotl como responsable de la fertilidad humana y de los nacimientos, tal vez por la política hostil que se llevaba a cabo contra Cihuacóatl Quilaztli y su culto por su procedencia de una región enemiga. Es interesante que entre las *titici* pudiera sobrevivir este ritual basado en el culto de una diosa que parece haber sido enemiga del estado.

5.2 *El ritual mágico y adivinatorio - la curandera-adivina*

El grupo de las curanderas-adivinas ocasiona un problema, ya que ellas reúnen en sí dos funciones que pertenecen a dos planos rituales distintos. En un primer momento pensamos que era más funcional dividir entre las adivinas y las curanderas y tratarlas como dos grupos de especialistas rituales, basando la distinción en que se valían de técnicas en esencia muy diferentes. No obstante, el análisis de su labor comprobó que se trata en la gran mayoría de casos de una misma persona quien en su desempeño diario combina todas las maneras de acercarse a lo sagrado para alcanzar sus objetivos. Todo ello es parte inherente del oficio de la médica y la separación sería artificial. En todo caso, pensamos que es importante insistir en que aunque se van a separar a continuación los dos planos, el ritual mágico y el ritual adivinatorio, ya que la manera de proceder frente a las potencias sagradas y los fines que se pretende son diferentes, estamos hablando de la misma persona que cumple con las dos tareas.

Es necesario recalcar en este lugar que no es posible distinguir tajantemente las formas de interactuar con el mundo de las fuerzas sobrenaturales que se definen como magia, religión o adivinación. Las actitudes y las prácticas del ser humano escapan a los intentos de clasificar de manera absoluta características de la ciencia. Las curanderas- adivinas como especialistas rituales reúnen en su quehacer diario todo el abanico de formas en las que uno puede intentar establecer el contacto con los seres sagrados. En la mayoría de los casos el primer paso comprende el intento de leer las verdades escondidas a los ojos de los mortales, un acercamiento a la parte invisible de los seres para a partir de las correlaciones de fuerzas poder descubrir las razones de los procesos que se observan y que la *ticitl* tiene que remediar. Este primer paso corresponde a la lógica de la adivinación. Hasta entonces, hasta conocer el trasfondo trascendente de la enfermedad, la *ticitl* puede elegir los métodos, con los que ha de ayudar a su paciente. Se puede tratar tanto de una curación que utiliza elementos reconocidos por el mundo occidental como medicinal: el uso de medicamentos, masajes o baños, como también se puede recurrir a un procedimiento meramente mágico o religioso. En otros casos se utiliza todas las técnicas disponibles. La magia, como se ha mostrado, tiende a caracterizarse por una actitud prepotente del mago, quien está convencido de su superioridad y de su poder sobre las cosas y por lo mismo, no admite que haya alguna posibilidad de que sus técnicas fallen. Por otro lado, la magia busca producir un efecto específico en el mundo tangible, mientras la actitud religiosa se caracteriza por cierta sumisión, ya que el hombre en el encuentro con las divinidades se humilla y pide favores.

De todas maneras, cualquier intento de clasificaciones lleva a la conclusión que la realidad es mucho más compleja, y los hechos mucho más entrelazados de lo que parece a primera vista. En el mundo real las cosas a veces se escapan de las categorizaciones y existen una al lado de otra, lo que hace difícil separarlas en el intento de definición. Así es el caso de los personajes que nos ocupan, ya que en las tareas de su oficio utilizan las más diversas técnicas para llegar al fin perseguido. En muchos casos en una persona se integran diferentes funciones y eso es el caso de las curanderas- adivinas.

La ocupación principal de estas *titici* era la medicina, pero en el sentido que le daban los antiguos nahuas, como una ciencia muy compleja que abarcaba mucho más que la sola terapéutica. Una *ticitl* tenía que ser al mismo tiempo médica, maga y adivina, ya que

primero tenía que utilizar alguna de las técnicas adivinatorias como método de diagnóstico para posteriormente recurrir a la magia y la rica farmacopea para la curación. Lo confirma Ruiz de Alarcón diciendo que los sortílegos y los adivinos casi siempre eran médicos al mismo tiempo.²³⁵ La definición de *ticitl* que vimos con Serna también da cuenta de que con este término se abarcaba tanto a los médicos como adivinos y otros tipos de sabios, como la partera, cuyo trabajo vimos en los capítulos anteriores.²³⁶ Según Serna, cuyos escritos datan de la mitad del siglo XVII, los médicos y las médicas son los principales depositarios de la tradición antigua, por lo cual los considera peligrosos, ya que ellos mantienen vivos los rituales y las creencias antiguas.²³⁷ Se da cuenta de que una de las principales técnicas terapéuticas es la adivinación: “esto de echar ventosas suele ser común a indios é indias, que son Médicos”.²³⁸ Califica el procedimiento como una obra del demonio, así que repetidamente advierte a los sacerdotes que necesitan poner más atención en los que practican la medicina, en general muy respetados en sus localidades. Se menciona repetidamente que eran sobre todo mujeres las que velaban las antiguas prácticas y las mantenían en pie.

La asociación de la magia y la adivinación con las mujeres se ve expresada en distintas fuentes y en diversos niveles. Por un lado, existe la visión de la magia como un don divino, con el cual la mujer le sirve a la comunidad, pero por otro, incluso en los mitos, se habla de la peligrosidad de la mujer que se ocupa de la magia. En general los personajes femeninos que en algún momento sustentaron el poder son criticados y desacreditados a nivel de los mitos. Se puede tratar de una figura que explica los orígenes del poder en las manos de los hombres, pero también hay quienes afirman que es un vestigio del matriarcado en los tiempos antiguos. Como observa Laura Ibarra, no hay vestigios convincentes de la existencia de tal forma de organización social, según ella, los mitos sí pueden reflejar un acontecimiento histórico, pero en muchos casos refieren solamente el origen mítico, siguiendo un modelo común, ya que en la mayoría de los casos se describe cómo del caos original, considerado un orden inverso, surge la organización social del mundo actual

²³⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 155.

²³⁶ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 101.

²³⁷ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 68.

²³⁸ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 106.

destacando en cada caso particular un elemento específico.²³⁹ Uno de los ejemplos podría ser la historia de la hechicera Malinalxóchitl, la hermana de Huitzilopochtli, contada con detalle por Tezozomoc y Durán con base en una crónica prehispánica. Este relato tiene la misma estructura que el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Según la relación, a Malinalxóchitl se le atribuían todas las artes de la magia, era considerada una bruja *nahualli* que podía convertirse en animales, con lo que su historia se asemeja a la que Serna está refiriendo sobre Quilaztli.²⁴⁰ Según cuenta Durán “era muy hermosa y de gentil disposición, y de tanta habilidad y saber, que vino á dar en mágica y hechicera, de tan malas mañas, que para despues ser adorada por diosa, hacia mucho daño a la congregacion, haciéndose temer.”²⁴¹ Además refiere que tenía en su poder a los animales ponzoñosos, como alacranes, arañas, ciempiés y víboras. Lo mismo leemos en la *Crónica Mexicáyotl*, donde se refiere el mismo acontecimiento. En la descripción de Malinalxóchitl en esta fuente se subraya sus acciones en contra de la gente llamándola comedora de corazones y pantorrillas, hechicera que seduce y engaña a la gente y además, tiene el poder sobre las culebras, los alacranes al igual que los ciempiés y las arañas que utiliza para sus artes mágicas.²⁴² Las fuentes afirman que era temida por todos y por esta razón los partidarios de su hermano le pidieron que los liberara de la hechicera malvada. Huitzilopochtli escuchó los ruegos de su gente y dispuso que en la noche, cuando su hermana junto con sus seguidores se habrá dormido, los de su grupo hubieran de abandonar el lugar en silencio, cuidando que ni Malinalxóchitl ni su gente se enteraran hacia donde se dirigían los mexicas. Los que se quedaron con la mujer-diosa fundaron Malinalco, considerada posteriormente una ciudad de hechiceros poderosos. Malinalxóchitl es un ejemplo de maga poderosa y peligrosa, que se disputaba con su hermano la jefatura de la tribu y fue destituida de su posición de la misma manera que Coyolxauhqui. No es posible fijar si se trata en las dos narraciones de mitos que explican el origen del poder en las manos de los hombres en base en un acontecimiento histórico, o si la historia de Malinalxóchitl fue base para el segundo relato, o si más bien los dos son simplemente explicaciones míticas del orden contemporáneo basándose en el esquema mencionado, el caos originario

²³⁹ Ibarra, “Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica”, p. 120-121.

²⁴⁰ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 202.

²⁴¹ Durán, *Historia de las Indias*, v. I, cap. 3, p. 73.

²⁴² Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 28-29.

representado en este caso por el poder en manos de las mujeres y la llegada del sistema basado en el poder masculino como la restauración de la orden.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* registra un mito cosmogónico en el que se narra la creación de la primera mujer, Cipactonal y del primer hombre, Oxomoco. Según este relato, ella recibió de los dioses granos de maíz para que se ocupara de la curación y de la adivinación.²⁴³ Aquí vemos la asociación estrecha de estas dos tareas con la mujer. La imagen relacionada con el mito se encuentra en el *Códice Borbónico*, nada más que en este caso deduciendo de la escritura glífica que acompaña a los personajes, el hombre lleva el nombre de Cipactonal, mientras la mujer se habría de llamar Oxomoco. Ella está representada como una anciana, se notan claramente las arrugas en su cara, sujeta en la mano una escudilla y arroja granos de maíz, la forma más difundida de pronosticar el futuro. En su espalda se distingue una jícara, se trata probablemente del mismo atributo de *titici* y de los sacerdotes que hemos descrito para un baile en la celebración de Ochpaniztli. Su compañero lleva una jícara igual, y en la mano sostiene un *tlemaitl*, un incensario que se utilizaba durante los ritos.²⁴⁴ Estas imágenes y las narraciones dan cuenta de que en el tiempo mítico la adivinación estaba asociada con las mujeres. Veamos que se puede decir sobre esta relación en tiempo histórico.



Fig 9 Oxomoco y Cipactonal realizando una adivinación
(*Codex Borbonicus*, fol. 21)

Uno de los estudios que tomaron como objeto el análisis del ritual a partir de los restos materiales es el trabajo de Joyce Marcus sobre el ritual en San José Mogote en el periodo Formativo. Lo que hace este trabajo tan atractivo para nosotros es que Marcus introduce el *género* como una de las variables con las que está trabajando y logra atribuir el sexo a los actores rituales reconstruyendo los roles de género en el campo de lo religioso y de lo mágico. Aunque la sociedad estudiada está alejada geográfica y temporalmente de la sociedad posclásica del Centro, los elementos que encuentra la investigadora merecen más atención. Lo más importante es que ha podido diferenciar entre el ritual femenino y el ritual

²⁴³ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 25.

²⁴⁴ *Codex Borbonicus*, fol. 21.

que llevaban a cabo los hombres, ambos tipos de ritual relacionados con el culto a los ancestros. Los hombres llevaban a cabo sus ritos en las Casas del Linaje, las que Marcus llama también las Casas de los Hombres, por ser edificios públicos donde éstos se reunían, y se enfocaban al culto a los ancestros lejanos, o a los dioses patronos. Mientras, el ritual de las mujeres se relacionaba con el ámbito doméstico y de los alrededores de las viviendas y estaba vinculado con la adivinación y con el culto a los ancestros más cercanos, sobre todo mujeres. A base de la presencia de cientos de pequeñas figurillas de barro, en su mayoría femeninas, procedentes de la fase Tierras Largas, 1400-1150 a.C., encontradas en el contexto de la vivienda doméstica, Marcus supone que en estos espacios se llevaban a cabo rituales en los que se invocaban las almas de los ancestros, sobre todo femeninos. Ellas, durante el ritual, se colocaban en las representaciones de barro.

Otro tipo de ritual que la investigadora asocia con las mujeres es precisamente el arte de la adivinación. Se han descubierto tinas en el terreno adyacente a la casa que probablemente se utilizaban para realizar los ritos de adivinación con los granos de maíz. Este tipo de adivinación consistía en la observación e interpretación de su comportamiento al arrojarlos al agua, según confirman documentos etnohistóricos del siglo XVI y XVII. Con la creciente diferenciación de estatus y del surgimiento de la élite, y en parte como una consecuencia de la aparición de los sacerdotes —especialistas en el trato con lo sagrado que se dedicaban a estas tareas de tiempo completo—, el ritual de las mujeres tiende a desaparecer, por lo menos en la forma como se conocía en la fase Tierras Largas. Probablemente los sacerdotes se hacen cargo de algunas de las funciones que hasta entonces estaban en manos de las mujeres.²⁴⁵ Esto no significa que las mujeres dejaran de ejecutar los rituales por completo, sin embargo, los vestigios para los niveles más altos de diversificación social ya no se pueden atribuir de manera clara a un sexo, porque entran muchas más variables que tienen que ser tomadas en cuenta. Es necesario señalar que en este trabajo queda comprobada la asociación temprana de la mujer con las prácticas adivinatorias.

El tiempo al que va enfocado el presente análisis es muy posterior. Además, la sociedad mexicana está evidentemente mucho más estratificada y en el campo de las jerarquías sociales

²⁴⁵ Marcus, “Men’s and Women’s Ritual in Formative Oaxaca”; Marcus, *Women’s Ritual in Formative Oaxaca: Figurine-making, Divination, Death and the Ancestors*.

se siguen reglas muy estrictas. Existe una clase sacerdotal muy poderosa que maneja el ritual a nivel de la religión del Estado. No obstante, hay que insistir en la existencia de otro nivel de contacto con las fuerzas sagradas que se desarrollaba en los *calpulli* y en las unidades domésticas. En este nivel las mujeres parecen estar integradas perfectamente a la vida religiosa. Como se había mencionado anteriormente, las *titici* cumplían funciones rituales muy diversas, entre otras cosas eran responsables de la medicina en general. Puede sorprender que vinculemos la medicina con el plano ritual, sin embargo, entrando al mundo de las creencias relacionadas con el cuerpo y la salud, nos vamos a enfrentar a muchas concepciones que asocian las acciones de las fuerzas sobrenaturales con el estado de salud de la gente. La enfermedad se entiende como la pérdida de equilibrio de fuerzas en una persona. Viéndolo de esta manera, en la mayoría de los casos para reestablecer el equilibrio no basta con aplicar la medicina adecuada, sino que se necesita practicar rituales obrando sobre la parte invisible del ser. Incluso, al segundo elemento se le atribuye aún más importancia que al primero. En muchos casos la realización de rituales relacionados con la enfermedad estaba en manos de las mujeres especialmente dotadas por los dioses, las que se desempeñaban como curanderas. Como tales utilizaban tanto el poder de la palabra y de objetos considerados sagrados aplicando las técnicas mágicas, como diagnosticando el mal por medio de las formas de adivinación que estaban a su alcance. Así observamos otra vez que a niveles más bajos de la organización social las posibilidades de contacto con los seres sagrados entre las mujeres no fueron tan restringidas como pareciera a la simple vista. La declaración de Ruiz de Alarcón que entre la gente presa por delitos de la magia adivinatoria hubo más mujeres que hombres confirma que fue una práctica muy extendida.²⁴⁶

Hay que tomar en cuenta la importancia del hecho que las futuras curanderas-adivinas son elegidas por los dioses en el momento de nacimiento o incluso antes, en el momento de creación en el vientre materno. Su relación cercana con las divinidades era una de las razones por las cuales fueron respetadas, pero al mismo tiempo, temidas, ya que podían utilizar su don tanto para curar y ayudarle a la gente como para hechizar. Ya hemos referido algunos casos de los ritos iniciáticos hablando sobre las parteras. Vamos a mencionar una historia más que nos refieren las fuentes. Se trata de una india curandera, llamada Francisca, quien ha revelado su historia a Jacinto de la Serna. Ella pertenecía al grupo de

²⁴⁶ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 160.

los curanderos que heredaban el oficio de sus padres. Independiente de esto, tuvo que pasar por una iniciación que le permitiera empezar la instrucción en su oficio. Su historia concuerda con otros testimonios sobre los curanderos que se registraron. La iniciación al oficio siempre contiene un elemento que permite que el iniciado entre en un estado alterado de conciencia. En la mayoría de los casos se trata de una enfermedad peligrosa para su vida, durante la cual experimenta visiones y se comunica con seres del otro mundo. Según lo que cuenta la curandera Francisca:

“siendo niña se auia muerto, y que auia estado tres dias difuncta debajo del agua, que está junto á vn sabino muy hermoso en vn rincon del Pueblo, y que alli auia visto á todos sus Parientes, y que le auian dado la gracia para curar, y entregandole los instrumentos, con que auia de hazer sus curas, que era una aguja para picar las partes, affectas de la enfermedad, y vna xicara, que es vn vaso de media calabaça, para que alli adiuinasse, y pronosticasse las enfermedades de los dolientes, y el fin, que auian de tener; y luego auia vuelto á esta vida, y que por esso curaba”²⁴⁷

Vemos en esta descripción muchos elementos comunes con las descripciones etnológicas de la iniciación en los pueblos nahuas actuales. Uno de los elementos es el hecho de enfermar gravemente, con peligro de muerte y en este estado alterado comunicar con el otro mundo. Esta experiencia se considera propia de los que desde su nacimiento han sido elegidos por los dioses para cumplir una tarea especial. Se relata que en las visiones experimentadas en estos casos, el futuro curandero o curandera entra en contacto con sus antepasados, con las almas de los curanderos muertos o con las mismas divinidades que le instruyen y le entregan lo que han de ser sus instrumentos de trabajo. Otro elemento que se repite constantemente es la muerte aparente que experimentan los iniciados. Es necesario cruzar el umbral entre los dos mundos para poder comunicarse con los muertos o con los dioses. Hay cierta incongruencia en estos relatos, ya que como sabemos se creía que en la muerte el espíritu no se iba inmediatamente a los lugares de los muertos, sino que permanecía al lado del cuerpo hasta que se cumpliera el tiempo necesario para que pudiera emprender el viaje. Por lo mismo está claro que se trata de una metáfora, ya que las descripciones de estas experiencias no concuerdan con lo que sabemos se creía sobre la muerte. Las visiones observadas se parecen más bien a lo que se consideran las imágenes oníricas o visiones causadas por la ingestión de sustancias alucinógenas. En estas

²⁴⁷ Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 98-99.

experiencias el alma llamado *tonalli* sale del cuerpo y emprende un viaje a los mundos inaccesibles en el estado de vigilia. Las enfermedades graves modifican la manera de percibir el mundo, ya que la fiebre junto con otros síntomas de enfermedades puede provocar estados alterados de conciencia. Sin embargo, los viajes que se registraron para la iniciación de los curanderos se han designado repetidamente como muerte. La misma relación de la india Francisca incluye la noticia de otros *titici* y de la experiencia que vivieron en sus viajes iniciáticos, lo cual confirma que estas experiencias seguían un modelo común. Era necesario morir para poder renacer, ya con una función social nueva. Relata Serna:

descubriome vnos veinte deste arte, que todos los mas se auian muerto, y en la otra vida les auian dado la gracia de curar, y les auian dado, los instrumentos de sus Curas: á vnos las ventosas, á otros la lanzeta, á otros las yerbas, y medicinas, que auian de aplicar el *Peyote*, el *ololiuhqui*, el *Estaphiate*, y otras yerbas; y vno de ellos en particular declaró, que la Virgen Sanctissima de los Remedios personalmente le auia mostrado las yerbas de sus curas, para que en ello tuviese sus grangerias, y se sustentasse con la que los enfermos le pagassen; y estos tales se guardaron la cara de manera, que nunca pude descubrir los conjuros, que hazian, y palabras, que decian, ni las Parteras, que auia entre estos muchas, que tambien se auian muerto, y entregadoles en la otra vida los instrumentos para partear, que era vna criatura;²⁴⁸

Vemos en este ejemplo que ya en el momento de iniciación se fija la especialización de cada uno de los médicos y de que no necesariamente cada uno de ellos tiene que conocer todas las técnicas, sino que hay particularidades en el desempeño del oficio. Ya desde este tiempo se establece que tipo de técnicas van a ser utilizadas por el médico. Por otro lado, la importancia de esta descripción reside en que se relaciona a la experiencia del iniciado con la muerte y el paso al mundo de los muertos y de los dioses. Allá se reciben las instrucciones, los instrumentos y se enseñan las técnicas específicas. De esta forma, todo conocimiento del médico se considera de origen divino y por lo mismo no puede ser cuestionado.

Las descripciones en las fuentes poco nos dicen sobre la manera exacta de manejar este rito de iniciación. Naturalmente se puede intentar diferenciar las etapas de la enfermedad como las fases de un rito de paso. La entrada en la crisis y el peligro de la muerte sería la

²⁴⁸ Serna, "Manual de ministros de indios...", p. 99.

fase de separación. El periodo liminal estaría conformado por todo el tiempo de la crisis, en el cual los seres invisibles buscan contacto con el futuro médico. Es un estado entre la vida y la muerte, el enfermo está separado de su entorno, deja de realizar las funciones sociales que solaba tener, es una etapa de soledad profunda en la cual enfrenta a la muerte. El regreso a la vida, a la salud la podemos igualar con la fase de integración, siguiendo a van Gennep. No hay una edad específica en la cual se realiza este tipo de iniciación, todo depende de los dioses, de cuando deciden mandar la señal al elegido o elegida.

Las valoraciones del trabajo de los *titici* médicos adivinos, a las que nos enfrentamos en la mayoría de los textos procedentes de las fuentes documentales coloniales, son de corte católico y occidental. La manera de proceder de los médicos indígenas se asume como obra del mismo diablo, por lo cual en la mayoría de los casos se considera simplemente como mala o demoníaca. En los textos de Sahagún la labor del y de la *ticitl* se califica como bueno o malo según los métodos que utilizan, con la tendencia de apreciar las técnicas estrictamente medicinales como la aplicación de masajes y hierbas, mientras que todos los procedimientos relacionados con la magia, se juzgan como malos. Nos unimos a la opinión de Aguirre Beltrán de que se trata más bien de una visión occidental del fraile quien en el intento de ordenar su material, al enfrentarse a una medicina basada en gran parte en la magia y las creencias religiosas prehispánicas, juzgó de buenos solamente los elementos que coincidían con su lógica, con su modo de pensar, es decir, en el caso de la medicina la aplicación de medicamentos, masajes y otras prácticas curativas que combaten la causa física de la enfermedad, mientras que los que buscan el origen trascendente por ser basadas en otro sistema de creencias los ordenó bajo la descripción del y de la *ticitl* malos.²⁴⁹ El desprecio de Sahagún hacia las técnicas curativas mágicas se hace muy visible en la sección del libro X dedicada a las enfermedades del cuerpo y a sus remedios. En este texto se nota claramente que para Sahagún los únicos métodos terapéuticos eran los que concordaban con su manera occidental de percibir el mundo. Por lo mismo, ofrece una cantidad de informaciones acerca de los remedios que se elaboraban utilizando distintas sustancias con valor medicinal: hierbas, raíces, minerales y otros elementos. En sus descripciones de las curas que se usaban nunca menciona procedimientos de naturaleza mágica, aunque de otras fuentes sabemos que siempre iban acompañadas de conjuros mágicos que le daban la

²⁴⁹ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 47.

validez a los ojos de los creyentes. En la versión sahumantina la medicina indígena era un sistema correspondiente a la medicina española, observando ciertos síntomas se aplicaba la medicina que se consideraba adecuada para el caso. No hay ningún indicio de que hubiera algún otro nivel de comprensión dentro de este sistema. En cambio, en la obra del cura Ruiz de Alarcón observamos un procedimiento contrario. En su afán de perseguir las idolatrías, se concentra solamente en las prácticas mágicas relacionadas con la curación de la enfermedad, sin registrar la parte que Sahagún consideró importante e incluyó dentro de su obra enciclopédica como un listado de remedios utilizados en caso de enfermedades. Dos maneras contradictorias de acercarse al mismo fenómeno, partiendo en realidad prácticamente de la misma posición de un cura católico que se enfrenta a la otra realidad del Nuevo Mundo con sus particularidades, creencias arraigadas, y una forma muy distinta de entender el mundo.

Para ilustrar la lógica que guiaba a Sahagún presentaremos la descripción que hace de la mujer médica en el libro X del *Códice Florentino*. Hay que subrayar que el texto que se refiere a los hombres *titici* está construido de una manera muy parecida, ya que el autor les atribuye a las y los *titici* características y conocimientos análogos. Se dice entonces que la *ticitl* es conocedora de hierbas, raíces, árboles, piedras, es experimentada y ejercitada, sabia que siempre tiene buenos consejos. La buena médica sabe sangrar utilizando una navaja de obsidiana, preparar infusiones y aplicar medicamentos. Otra especialidad que Sahagún le atribuye son los masajes, la capacidad de encajar los huesos quebrados, curar la parálisis y las infecciones, es decir, las técnicas que están buscando remedio para la causa física de la dolencia. Estas son las formas de curar que según Sahagún merecen respeto y por eso forman parte de su descripción de los conocimientos de las *titici* buenas.

El apartado que define a la médica mala le atribuye características relacionadas con la magia, la define por un lado como una nagual, un espíritu maligno *tlacatecólol*, alguien quien sabe empeorar el estado del enfermo, poner en peligro su vida o hasta matarlo dándole medicamentos. Se considera capaz de actuar con sus palabras y discursos mágicos afectando a los demás, hechizándolos. También se menciona que es poseedora de recursos secretos, que utiliza ciertas sustancias en forma de polvo, como se deduce de la versión

náhuatl del texto.²⁵⁰ Esta parte de la descripción refleja el miedo, que se tenía a los que sabían interactuar con las fuerzas sobrenaturales, como los *titici*. Se temía que podían echar el mal de ojo, hacer enfermar o morir a la gente. Por otro lado, en este mismo apartado encontramos también informaciones que no concuerdan con esta visión. Este párrafo empieza con calificativos que no están del todo negativos. Se dice que la *ticitl* mala al igual que la buena tenía conocimientos profesionales, guardaba secretos y tenía buenos consejos. Se refiere también que miraba en el agua, echaba suertes con los cordeles, arrojaba granos de maíz, sacaba gusanos de los dientes y otras partes del cuerpo, y quitaba objetos extraños como papel, pedernal o navajas de obsidiana. Con estas prácticas, dice el texto, la médica engañaba a la gente. Lo último parece ser más un agregado de corte occidental, ya que la imagen que emerge de las fuentes da a entender que entre los indígenas se creía más en la fuerza de la palabra y de la adivinación que en otras técnicas. Por lo mismo suponemos que los calificativos de “bueno” y “malo” fueron impuestos por el mismo fraile Sahagún y que no reflejan la manera de pensar indígena.²⁵¹

En realidad el segundo apartado nos interesa de manera especial porque habla de las técnicas mágicas y adivinatorias. Sahagún por alguna razón renunció a una parte de información que había recogido anteriormente acerca de los procedimientos aplicados por las *titici* y en su obra final incluyó solamente el resumen que acabamos de ver. En el manuscrito de los *Primeros Memoriales* incluye descripciones más detalladas de las técnicas adivinatorias relacionadas con las mujeres *titici* que en el *Códice Florentino* solamente enumera por su nombre. Vamos a referir algunos ejemplos de estas prácticas, basándonos también en otras fuentes para adentrarnos mejor en la lógica de esta forma de diagnosticar la enfermedad.

²⁵⁰ El texto original dice *pixe, pixtlatex, pixtlaxaqualole* (*Códice Florentino*, l. X, cap. 14, fol. 39). Dibble y Anderson lo traducen como „she has a vulva, a crushed vulva, a friction-loving vulva“. Sin embargo, estamos más convencidos por la traducción que López Austin hace de estas palabras que se encuentran también en la descripción de *xochihua*- traducido por Sahagún como “enbaucador” (*Códice Florentino*, l.X fol. 25) a quién López Austin define como “el dueño de discursos mágicos” y traduce la frase problemática como “tiene (recursos) secretos, tiene polvos secretos, tiene sustancias pulverizadas secretas”. (López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. II, p. 274.). *Pixe* aparece además en la descripción del hombre *ticitl* malo, como una de sus características lo que permite suponer que se trata de un mago, dueño de secretos.

²⁵¹ *Códice Florentino*, l. X, cap. 14, fol. 39.

5.2.1 El diagnóstico — adivinación

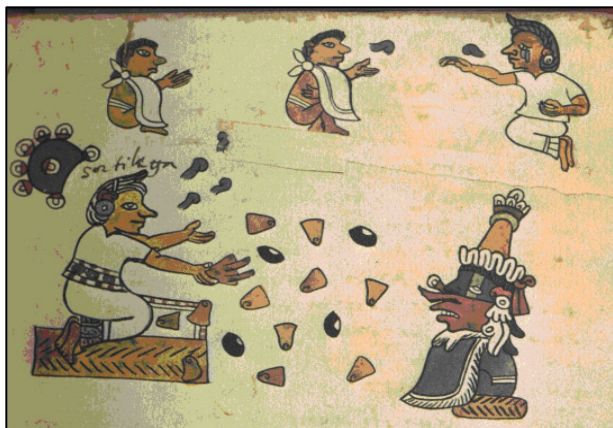


Fig. 10 Adivina frente al númen de Quetzalcóatl, (Códice Tudela, fol. 49r)

Empezaremos por el folio 49r del *Códice Tudela* en el que un personaje realiza adivinación frente al numen de Ehecatl-Quetzalcóatl (fig. 10). Lo importante para nosotros es el hecho que se trata de una mujer. En el comentario al códice, Batalla Rosado se refiere a ella como “mujer principal” deduciéndolo probablemente de la ropa ricamente labrada que porta esta figura, lo cual es un

elemento inesperado, ya que la curandería parece relacionarse más bien con las mujeres de las clases bajas. Las descripciones que Sahagún hace de las *titici* se encuentran dentro del tratado sobre las mujeres macehuales y como ya se había mencionado anteriormente, las reglas que regían la vida de una mujer de la clase alta eran mucho más estrictas que las que tenía que seguir la mujer macehual y para poder ejercer el oficio de curandera o de partera se requería bastante libertad. Es difícil imaginar que alguna señora, miembro de la clase alta podría llegar a ser profesional en uno de estos oficios. Sin embargo, la observación de Batalla es interesante, ya que la sortílega, y también la mujer que en el siguiente folio se glosa con el nombre de “vieja hechicera” (fig. 11), son las únicas en todo el códice que llevan huipil y falda labrados con tanto decorado. De hecho, hay que considerar que los hombres macehuales tenían vedado utilizar mantas de algodón



Fig. 11 “Vieja hechicera” con huipil y falda labrada (Códice Tudela, fol. 50r)

y su vestimenta debía ser de henequén blanco, sin decorado, según refiere Durán. Les era prohibido también utilizar el calzado, ya que su uso se definió como exclusivo de los nobles.²⁵² Como las fuentes guardan silencio acerca de la vestimenta de las mujeres de las

²⁵² Durán *Historia de las Indias*, v. I, cap. 26, p. 265.

clases bajas, podemos solamente suponer que las reglas fueron algo parecidas para los dos sexos. La imagen procedente del códice nos lleva a preguntar por la existencia de una jerarquía entre las mujeres con poderes especiales, o por la posibilidad de un ascenso social. Es un hecho que el grupo de los curanderos nunca fue homogéneo. Acerca de los magos, particularmente los hombres, López Austin afirma que “la profesión del mago se daba en múltiples especialidades, y la posición social, la estimación o el temor que se les tenía variaban no sólo en relación a sus particulares ámbitos de ejercicio, sino a la ética personal.”²⁵³ No tenemos suficiente información para poder afirmar que las mujeres de las clases altas podían desempeñarse también como magas o curanderas. El tipo de vestimenta que usa la adivina puede indicar el posible alto nivel de vida, pero no tenemos más información que coincidiría con este dato sorprendente. Las mujeres nobles tenían bastante limitadas las posibilidades de escapar al destino común que era un matrimonio arreglado con el fin de fortalecer las alianzas y mejorar las relaciones con otros linajes. Es poco probable que pudieran realizarse en alguna otra profesión que no fuera relacionada con las tareas domésticas incluyendo el hilar y tejer, las tareas productivas vinculadas a la mujer mexica y eventualmente servicio al templo. En este punto nos quedaremos con la duda hasta que no salgan a la vista más datos que ayudarán a explicar esta imagen del códice.

El glosador-comentarista no nos aclara nada al respecto, ni nos da información adicional. Señala tan solo, que en algunos casos las curanderas eran al mismo tiempo parteras, lo que le da motivo para concentrarse en esta profesión, sobre todo en la confesión que se hacía en los casos de partos difíciles y en las creencias relacionadas con el embarazo. No obstante, la imagen está mostrando muy claramente una escena de curación, con la aplicación del método de la adivinación más clásico, a través de los granos de maíz y frijol, invocando al mismo tiempo a dios Quetzalcóatl, probablemente por estar la enfermedad que padece el paciente relacionada con el dominio de este dios.²⁵⁴ A la curandera que en el diagnóstico utilizaba los granos de maíz se denominaba *in tlaolli quitepehuaya* —“la que arrojaba granos de maíz”—.

El texto de los *Primeros Memoriales* que dedica un pasaje a las *cihuatlahueliloque* —“mujeres malas”—, que se omite en el *Códice Florentino*, habla de varias formas de

²⁵³ López Austin *Cuerpo humano e ideología*. 415.

²⁵⁴ *Códice Tudela*, fol. 49r.

adivinación que utilizaban las curanderas y entre ellas obviamente menciona también la más popular, la que se valía de los granos de maíz que acabamos de ver en la representación pictográfica. El acto ritual que se describe es la adivinación que se hacía para diagnosticar la enfermedad de un niño. La *ticitl*, llamada por los familiares del enfermo, se disponía a realizar el rito. Preparaba el lugar, que como queda manifiesto en la ilustración del *Códice Tudela* se componía de un petate, sobre el cual se colocaba una manta blanca, donde se iban a arrojar los granos. Entonces en presencia del niño, invocaba a los dioses, colocaba los granos en una concha y los arrojaba sobre la manta. Dependiendo de como caían, se deducía la suerte del enfermo.²⁵⁵

Existen muchas versiones de cómo se debía de leer el resultado en la figura formada por los granos. Tomaremos como ejemplo lo que el comentarista del *Códice Magliabechiano* escribe refiriéndose a la imagen correspondiente al folio 49r del *Códice Tudela*.

*...tomaua en la mano veinte granos de mahiz que es delo que ellos hazen pan y echaualos ençima de la manta. como quien echa unos dados y si los tales granos hazian en medio vacuo o manan de campo de manera que los granos estuviesen alrededor era señal que le auian de enterrar alli. que queria decir que moriria de aquella enfermedad y si un grano caya sobre otro dezia que su enfermedad le auia uenido por sometico. y si los granos de mahiz se apartauan la mitad a una parte y la mitad a otra de manera que se pudiese hazer una raya derecha por medio sin tocar a ningund grano es señal que la enfermedad se a de apartar del enfermo y sanar.*²⁵⁶

En los *Primeros Memoriales* la explicación que se da es un tanto distinta, ya que se dice que si los granos caen sin una orden, repartidos por diversos lugares entonces el niño morirá, mientras que si caen en hileras anchas o como en cuenta, según traduce Garibay, el niño sanará. En el primer caso los granos dispersos reflejan la disgregación de las fuerzas del paciente.²⁵⁷ Todas las acciones de la curandera iban acompañadas de conjuros, en los que se solicitaba el apoyo a todos los elementos involucrados en el procedimiento.

En la descripción de este tipo de sortilegio que proporciona Ruiz de Alarcón y siguiéndolo, Jacinto de la Serna, se registra uno de los conjuros que acompañaban el acto

²⁵⁵ *Primeros Memoriales*, fol. 59r.

²⁵⁶ *The Codex Magliabechiano*, fol. 77v.

²⁵⁷ *Primeros Memoriales*, fol. 59r, compárese las traducciones de Thelma Sullivan, *Primeros Memoriales by Bernardino de Sahagún*, p. 217-218 y la de Garibay en *Historia general de las cosas de Nueva España*, “Apéndice, III”, p. 908.

ritual. Este discurso mágico se atribuye a una curandera de Oapan, Magdalena Juana. Lo que llama la atención es la relación que se puede establecer entre la imagen del *Códice Tudela* que hemos mencionado anteriormente, y la descripción detallada que da Alarcón de todo el procedimiento. Según su relación todo el sortilegio se realizaba sobre un lienzo blanco extendido en el suelo delante del adivino. En la representación de la “sortílega” en el código se observa una manta sobre el petate, sólo que en este caso se observa un discreto decorado en la orilla de la manta. La imagen confirma que no hubo cambios sustanciales en esta forma de adivinación durante el primer siglo de la Colonia, y que también un siglo antes la adivinación estaba presente casi en la misma forma. La fecha que se le atribuye al *Códice Tudela* es de 1553. Alarcón describe los detalles de esta manera de adivinar con mucho detalle, probablemente porque era la forma más extendida y entonces gracias a la gran popularidad de ella contamos con muchos detalles acerca de ella. Para realizar el rito se escogían los mejores granos de una mazorca, por lo general 25 o 29, dependiendo de la forma con la que se iba a proceder y se les cortaban las puntas con los dientes, para formar cubos. En las esquinas, o en las orillas de la manta se colocaba cierto número de granos dependiendo de la cantidad que se utilizaba, y otros dos o cuatro más se arrojaban al centro de la manta. Por la forma cuadrangular de la manta López Austin supone que su función era la de un modelo del cosmos.²⁵⁸ Los siete o nueve granos que quedaban se arrojaban varias veces al aire para finalmente tomarlos en la mano y conjurarlos. El ritual realizado por la sortílega del *Códice Tudela* corresponde a esta forma de hacer la adivinación. Las volutas de la palabra que se aprecian en la imagen pueden representar las palabras del conjuro. Alarcón proporciona un ejemplo de palabras que se recitaban en estos casos. La divinidad que se invocaba era Chicomecóatl, ya que ella cuidaba de los mantenimientos, y por consiguiente, del maíz que era el elemento central de este rito. Se conjuraban también los dedos de la mano con la que se tomaban los granos. Mientras se pronunciaba el conjuro, se llevaba el puño sobre los granos colocados anteriormente en la manta, para finalmente arrojar los maíces sobre ella y leer el pronóstico de su distribución.²⁵⁹

El utensilio que falta en esta descripción, pero que está presente en otros contextos, es la concha. En el texto referido de los *Primeros Memoriales* se dice que la adivina colocaba

²⁵⁸ López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl.”, p. 104.

²⁵⁹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 167-169, Serna, “Manual de ministros de indios...”, p. 264-266.

los granos de maíz en una *tapachcáxítl* —“escudilla/plato de concha”—. Tanto en el *Códice Tudela* como en el *Códice Magliabechiano* en la mano de la adivina aparece una concha con la que se arrojan los granos. López Austin en su clasificación de magos menciona la existencia de una *ticitl* que utiliza conchas para llevar a cabo la adivinación, deduciéndolo de la existencia del término *ticicáxítl* “escudilla de médica” una forma de referirse a la concha, que en general se conoce con el nombre *tapachtlin*.²⁶⁰ No obstante, como confirma una cantidad de referencias al pronóstico con granos de maíz en las fuentes, éste era uno de los procedimientos más comunes entre los antiguos nahuas y también entre otros pueblos mesoamericanos. Para que se popularizara la palabra *ticicáxítl* para referirse a la concha, era necesario que se tratara de alguna actividad común y conocida de la médica. La adivinación con conchas no aparece en otros contextos por lo cual consideramos que es probable que este nombre de la concha se derive más bien de su uso en la adivinación con el maíz.

En los *Primeros Memoriales* el método en cuestión se describe para la curación de un niño enfermo, no obstante se sabe de otras fuentes, como el tantas veces mencionado *Tratado* de Alarcón que además de tener una gran importancia en las prácticas terapéuticas era utilizado también en casos de búsqueda de cosas perdidas o robadas o también para conocer el paradero de alguna persona.²⁶¹

Una variación de la técnica descrita anteriormente, que parece haber sido igualmente muy popular es arrojar los granos de maíz al agua. La diferencia consiste en que en este caso se lee el futuro de la posición que los granos toman dentro del agua. Lanzado el maíz, se tapa el recipiente por un momento y al destaparlo se observa la colocación de los granos. Si se quedan flotando en la superficie, el pronóstico es negativo, el enfermo morirá.²⁶² En el conjuro que acompaña este rito se conjura al agua para que muestre las cosas ocultas. Otra vez Ruiz de Alarcón relaciona el rito de adivinación con una mujer, la curandera Ana María de Xoxouhtla.²⁶³

²⁶⁰ Compárese López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl.”, p. 106, *Códice Florentino*, l. XI, cap. 3,3 fol. 64v, Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, l. XI, cap. 3,3, p. 646.

²⁶¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 167.

²⁶² *Primeros Memoriales*, fol. 59r, compárese las traducciones de Thelma Sullivan, *Primeros Memoriales by Bernardino de Sahagún*, p. 217-218 y la de Garibay en *Historia general de las cosas de Nueva España*, “Apéndice, III”, p. 908.

²⁶³ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 170.

Otra manera de diagnosticar la enfermedad era por medio de una adivinación con cordeles. Al mismo tiempo que estaba pronunciando un conjuro ante el enfermo, la *ticitl* ataba las cuerdas para después estirarlas. Si los nudos se deshacían con facilidad, se consideraba un pronóstico positivo. Si en cambio se apretaban más fuerte, se pensaba que el estado del enfermo iba a empeorar o incluso moriría a causa de su enfermedad.²⁶⁴ La *ticitl* en ciertos casos se podía decidir por otro procedimiento que era el de *atlan tlachia* —“ver en el agua”—. Para conocer la fortuna del enfermo en este caso era necesario invocar primero a la diosa del agua, Chalchiuhtlicue, para que ayudara a diagnosticar la razón del mal. Entonces se colocaba al enfermo sobre un recipiente de agua y se miraba el reflejo de su cara en ella. Dependiendo si el rostro estaba claro y bien visible u si aparecía oscuro, como si estuviera cubierto por una sombra, se decidía cual habría de ser su suerte. En el segundo caso se consideraba que el tonalli lo abandonó y eso era causa de la enfermedad. Existían otras técnicas como la de *matlapouhqui* quien hacía una medición del antebrazo del enfermo, pero en general la lógica de todos estos métodos era parecida. Los elementos utilizados por la adivina eran modelos del mundo o representaban elementos de la vida real que influenciaban el desarrollo de la enfermedad. Se buscaba la explicación de los procesos de la vida real interpretando lo que pasaba dentro del modelo. En caso de los granos de maíz estos representaban probablemente las fuerzas anímicas del enfermo y la posición de los granos hablaba de las relaciones entre ellas y de esto se podía predecir cual era el estado del enfermo y como se iba a desarrollar la enfermedad. En las otras técnicas la regla era la misma, la curandera se basaba en los significados ocultos de las cosas y de esta manera podía ver las constelaciones de las fuerzas sagradas y de allí podía definir cual podría ser el futuro desarrollo de las cosas.

Hay otro gran grupo de prácticas que incluiremos aquí, dentro de las prácticas adivinatorias. Se trata del trance extático, en el cual el espíritu de la curandera sale y se dirige hacia los mundos habitados por los dioses, el anecúmeno. Lo consideramos parte de las prácticas adivinatorias, ya que se emplea sobre todo para conocer los procesos ocultos a los ojos de los mortales durante un viaje al mundo sobrenatural. La maga realizando este ritual no influye ni interactúa con las fuerzas sagradas, solamente observa, para entender las

²⁶⁴ *Primeros Memoriales*, fol. 59r, compárese las traducciones de Thelma Sullivan, *Primeros Memoriales by Bernardino de Sahagún*, p. 217 y la de Garibay en *Historia general de las cosas de Nueva España*, “Apéndice, III”, p. 908.

razones de los procesos en el mundo visible. Los trabajos de investigación otra vez atribuyen este ritual solamente a los hombres. Sin embargo la lectura de las fuentes permite ver que las mujeres al igual que los hombres recurrían a estas técnicas medicinales. El éxtasis se inducía sobre todo utilizando psicotrópicos, los más populares eran las sustancias de origen vegetal, como el *ololiuhqui*, el peyote, el piciete, el *tlitliltzin*, el *tolozin*, el estafiate y el *yauhtli*, plantas sagradas, o también ciertas clases de hongos y algunas especies animales. También era posible entrar en un estado parecido por medio de prácticas como el autosacrificio o el ayuno y otros tipos de técnicas relacionadas con la penitencia y la mortificación del cuerpo.²⁶⁵ Utilizando alguno de estos métodos la curandera tenía la posibilidad de descubrir el origen del mal de su paciente durante el viaje al mundo de los dioses. Las investigaciones nos hablan solamente de los hombres que podían ejercer la función de *pahini*, ingerir la sustancia psicoactiva para conocer el origen de la enfermedad de su paciente, o hallar las personas o cosas extraviadas con el apoyo del ámbito sobrenatural. Era una empresa peligrosa, ya que aunque normalmente por ejemplo en el caso de la semilla de *ololiuhqui* el efecto duraba uno o dos días, algunas veces podía alargarse mucho más o incluso ser irremediable. Lo mismo pasaba con otras sustancias, por lo cual las personas que lo ingerían corrían el riesgo de nunca regresar. Tal vez considerando estos peligros, o el hecho de que en el viaje el chaman contactaba las fuerzas sagradas en general a nivel de investigación se habla poco de las mujeres que cumplían con estas funciones. No obstante, a partir de una lectura minuciosa de las fuentes nuevamente se puede confirmar que también mujeres ingerían los psicotrópicos con fines adivinatorios y curativos, incluso al parecer el culto a la semilla de *ololiuhqui* fue más difundido entre las mujeres. Es curioso que todos los casos referentes a los tecomates o cestillos con estas semillas decomisados por el cura Alarcón involucraran a una mujer, que era responsable de guardarlos habiéndolos heredado de sus antepasados. Se cuenta con detalle la manera de como se había apresado a cada una de ellas, por lo cual no hay duda, de que las mujeres estaban comprometidas con el culto del *ololiuhqui*.²⁶⁶ Tenemos también menciones de casos en los que las mujeres consultaban a la divinidad que se asociaba con esta planta y parece que no se trata de casos aislados sino que era una práctica común entre las

²⁶⁵ Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 43 – 108.

²⁶⁶ Compárese Ruiz de Alarcón *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 42 – 44, 58 – 62.

curanderas porque en la descripción no hay elementos que nos dieran pista para considerar que se trata de un hecho muy particular. Cuenta Ruiz de Alarcón que en Iguala había prendido a una curandera sortílega Mariana que aprendió el oficio de su hermana, de la que ya hemos hablado anteriormente. Lo que nos interesa ahora es que se menciona que la última fue instruida por la divinidad de *ololiuhqui* durante un trance extático, después de que había ingerido la planta para consultar sobre la cura de un enfermo.²⁶⁷ También al hablar de los adivinos llamados *matlapouhque* que utilizan otra técnica particular, ya que miden el antebrazo del paciente con su mano, para predecir el desarrollo de la enfermedad, se dice que fue muy común entre ellos utilizar el *ololiuhqui* para que el resultado fuera acertado y para este tipo de adivinación afirma el cura Alarcón haber prendido más mujeres que hombres, por lo cual suponemos que ellas de la misma manera que los hombres recurrían a las plantas psicotrópicas.

Como hemos visto en estos pocos ejemplos las prácticas de adivinación eran muy variadas y constituían una parte muy importante de la terapéutica. No es nuestro objetivo hacer un enumerado de todas las técnicas que se mencionan en relación con la mujer. Más bien queremos entender de qué forma la curandera se comunica con las fuerzas del otro mundo y en que tanto se le atribuye el poder de influir sobre ellos. La adivinación como forma de diagnóstico de enfermedad es un método sólo hasta cierto punto emparentado con la magia, ya que no cumple con las características que formulamos para esta forma de acercarse a los seres sobrenaturales. La adivinación en sí no pretende cambiar la realidad ni obtener algún resultado preciso. El contacto con el mundo sobrenatural se establece solamente a fin de conocer el estado actual de fuerzas y predecir el desarrollo futuro de la enfermedad, tomando en cuenta que son los dioses quienes deciden sobre estos procesos. Las mismas maneras de adivinar se podían utilizar también para resolver otras cuestiones como averiguar a los responsables de un robo o de la desaparición de la esposa, señalar el lugar donde se encuentran las cosas o las personas buscadas. El ámbito en el que las y los *titici* podían utilizar estas técnicas es bastante amplio.

No hay que olvidar que las maneras de adivinar mencionadas no son exclusivas de las mujeres. La mayoría de los trabajos sobre la magia se concentran en los hombres curanderos, brujos o adivinos. Las técnicas que según las fuentes eran utilizadas tanto por

²⁶⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 67.

hombres como por las mujeres se les atribuyen entonces a los hombres como si fueran exclusivas de ellos. De hecho las mujeres aparecen solamente cuando se refiere una actividad exclusivamente femenina, que no aparece en las fuentes vinculada con los hombres. Por un lado, en esta investigación queremos revalorar el trabajo de las curanderas, ya que por la cantidad de menciones que se tiene de ellas en las fuentes, al omitir de manera tan notoria su presencia y participación en la vida comunitaria como se observa en las investigaciones que se acercan a la problemática de la magia, simplemente se da una imagen limitada de la realidad. Como decíamos al inicio dejar de lado variables como género, edad o clase, es una práctica muy común en los trabajos de investigación. Naturalmente en español, como en muchos otros idiomas con una estructura gramatical similar, las formas masculinas de los sustantivos incluyen teóricamente también a las mujeres, tratadas muchas veces como si fueran una extensión del hombre. Es necesario empezar a nombrar a las mujeres explícitamente, incluirlas en los listados de “hombres religiosos”, o de los “magos”, ya que si no lo hacemos, dejamos de lado a una mitad de la población esencial en la estructura social. El problema es que en la mayoría de los casos los roles sociales de las mujeres no llaman la atención de los investigadores y éstos se conforman estableciendo las jerarquías y las funciones de los hombres asumiendo tal vez que el rol de la mujer estaba limitado al ámbito de la casa y de las tareas reproductivas. Para no cometer el mismo error, pero con el signo contrario, otra vez recalcamos, que en el campo de la medicina indígena existía cierta igualdad de género, ya que tanto las mujeres como los hombres podían haber recibido el don de curar, el cual les permitía desempeñarse de manera exitosa en este oficio. Por lo tanto, las técnicas que estamos describiendo para la mujer, eran utilizadas también por los hombres, tanto en el campo de la adivinación como en el campo mágico y religioso.

5.2.2 *La terapéutica — magia*

Habiendo diagnosticado la enfermedad, sus razones y su probable desarrollo la *ticitl* procedía con la curación. La terapia que aplicaban los *titici* dependía en un grado elevado del resultado de la adivinación, por eso no es posible separar completamente estos dos planos de su quehacer diario. La curandera y al mismo tiempo adivina primero tenía que determinar qué tipo de enfermedad era, de dónde provenía, qué dioses y fuerzas

sobrenaturales estaban en juego y prever el futuro desarrollo del mal para poder proceder con la terapia curativa.

Las técnicas ya propiamente medicinales eran en un alto grado técnicas mágicas en las que se pretendía por medio de los conjuros o uso de artefactos sagrados influir en el destino del enfermo, intentar remediar su mal. Es necesario subrayar en este momento que de ninguna manera descartamos la importancia de la farmacopea indígena aplicada en las enfermedades. Contamos con obras que demuestran la gran cantidad de remedios que se conocían. Basta con revisar las obras de Martín de la Cruz,²⁶⁸ Francisco Hernández²⁶⁹ o el mismo Sahagún para darse cuenta que se utilizaban muchas maneras de remediar las dolencias y malestares. Como afirma Quezada, en muchos casos relacionados con la gineco-obstetricia las españolas en los tiempos de la Colonia se dirigían a las y los médicos indígenas porque los remedios que éstos conocían eran más eficaces.²⁷⁰ La aplicación de medicamentos desde el punto de vista de la medicina occidental es la parte medular de una curación, ya que la forma en la que se entiende la enfermedad difiere de manera significativa de las concepciones indígenas. Mientras en el mundo occidental el mal se atribuye a la disfunción de algún órgano u otros factores internos entre los indígenas nos confrontamos con una visión sustancialmente distinta, basada en una visión total, integral del cuerpo humano. Se consideraba que la cura se tenía que llevar a cabo no solamente sobre el cuerpo en tanto materia, sino que además se necesitaba obrar sobre la parte invisible, sobre las fuerzas anímicas que eran responsables de mantener el equilibrio. Tanto el hecho que las causas de la enfermedad se le atribuían a los entes sobrenaturales, como el que la sanación se buscaba en el contacto con estos seres, resultan lógicos, tomando en cuenta las concepciones indígenas. Como el tema central de este trabajo es el contacto que establece el ser humano con las fuerzas sagradas, por lo mismo tendremos que limitar el análisis de los procedimientos curativos a los elementos que permiten ver como las curanderas interactuaban con las fuerzas invisibles involucradas en la pérdida y el reestablecimiento del equilibrio interno de un individuo.

Se puede diferenciar entre dos tipos de técnicas terapéuticas dentro de la medicina indígena. Por un lado están los *titici* que actúan al mismo tiempo sobre lo perceptible y lo

²⁶⁸ Cruz, *Códice de la Cruz-Badiano. Libellus de medicinalibus indorum herbis*;

²⁶⁹ Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*.

²⁷⁰ Quezada Noemi “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, p. 315.

imperceptible. La acción ejercida es doble, ya que involucra el plano natural, relacionado con la materia pesada y el plano sobrenatural, en el cual se dirige hacia la materia sutil e imperceptible. Los seres mundanos se creían compuestos por ambos tipos de materia, así que era lógico que a la cura que se realizaba sobre el cuerpo en tanto materia pesada, se le tenía que agregar acciones dirigidas a lo invisible. Por otro lado había médicos que se ocupaban solamente de las curas relacionadas con la parte imperceptible del ser. Estos se especializaban sobre todo en problemas correspondientes al alma y eventuales invasores que causaban los daños.²⁷¹ Como se ve perfectamente en las fuentes, entre las mujeres hay representantes de los dos tipos de *titici* que se mencionan.

La fuente más completa que nos habla de las prácticas mágicas entre las mujeres es otra vez el *Tratado* de Ruiz de Alarcón, la obra de Serna y Sahagún. Sus descripciones de una variedad de ritos permiten ver de manera clara como se intentaba influenciar a los seres divinos para curar las enfermedades.

El primer tipo de *titici* que diferenciamos son las que se dedican a las enfermedades que requieren tanto de una acción sobre el cuerpo, aplicando una medicina, dando masajes o de alguna otra forma operando en el plano de lo natural, como de un arreglo a nivel de lo sobrenatural. Observamos en las fuentes diferentes mujeres que se ocupan de estas labores. La técnica principal es el discurso mágico, llamado *nahuallatolli* —“lenguaje de lo oculto”—, como ya hemos mencionado varias veces, es una técnica a la que se recurre en los más diversos casos. Obrando sobre el cuerpo del enfermo utilizando las medicinas y otras técnicas se dirigen a las fuerzas invisibles que también intervienen en los procesos de la enfermedad. Hay ciertas ideas que se repiten de diversas formas en la mayoría de los conjuros, tanto los atribuidos a las mujeres como los que se vinculan con curanderos hombres. Por un lado se invoca a las fuerzas aliadas para que ayuden al enfermo volver al equilibrio y recobrar la salud, mientras se amenaza a las fuerzas enemigas, obligándolas a salir de su cuerpo. La *ticitl* se atribuye un poder sobre lo invisible, se denomina a si misma *tlamacazqui, nahualteuctli* —“sacerdote, señor nahual”. Presentándose de esta manera da a entender que tiene grandes poderes que le permiten manejar lo sobrenatural. La maga le habla a los elementos aliados que poseen fuerzas por sus nombres secretos, incitándolos a ayudarlo en la tarea que se ha propuesto. Dependiendo del tipo de la enfermedad difieren

²⁷¹ López Austin “La cosmovisión mesoamericana”, p. 498.

las medicinas y a ellas principalmente las invoca la *ticitl* para que estén de su lado. Sin embargo, como la maga se atribuye poderes extraordinarios, puede invocar también a los dioses para que cumplan con lo que ella pretende.

Veamos un ejemplo de cura de dolor de pecho, la cual está descrita dentro del tratado sexto de la obra de Ruiz de Alarcón. Escogimos este procedimiento ya que se mencionan dos curanderas que lo utilizaban, Marta Mónica, de Teteltzinco en Ohuapan y Catalina María del mismo pueblo. Por un lado se utiliza un remedio terapéutico que es el polvo hecho de corteza de raíz llamada *coanenepilli*. Se prepara la medicina mezclando el polvo con agua y masa de maíz molido para dárselo de tomar al enfermo y luego se aprieta el pecho con las manos. Por otro lado se recurre a la palabra mágica. La curandera insiste en su calidad de sacerdotisa y señora nagual, diciendo que está buscando la enfermedad. El conjuro está lleno de nombres secretos y de referencias a cuestiones mitológicas, se invoca a diversas fuerzas o divinidades.

La curandera invoca a la medicina, refiriéndose a ella como sacerdote Pátecatl, que es uno de los nombres de la divinidad del pulque, avisando que necesita literalmente: enfriar sus carnes. Es una idea relacionada con la concepción de que el calor aparece en estados del desequilibrio de fuerzas internas del individuo. Por otro lado, el pulque se considera una bebida fría y se utiliza en algunos casos para mitigar el cansancio, que también se considera un estado de exceso de calor,²⁷² así que la referencia a su valor curativo en este caso está clara aunque el pulque no aparece entre los remedios que se mencionan para esta cura. Más adelante la curandera advierte que va a eliminar el dolor verde, el dolor oscuro e invoca al Nueve Viento para que aleje a la enfermedad.

En este tipo de terapia vemos que el uso de las sustancias curativas y otras medidas terapéuticas va a la par con el discurso mágico. Hay que reiterar que los creyentes no separaban estos dos planos y que es una división que hacemos nosotros desde nuestra visión de la medicina y de la salud del cuerpo humano. La eficacia de la cura dependía tanto de la aplicación correcta de la medicina como de la realización exacta de todos los pasos rituales necesarios, incluso según Ruiz de Alarcón se le atribuía el valor curativo sobre todo a las palabras mágicas.²⁷³

²⁷² López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 292.

²⁷³ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 178.

El segundo tipo de las *titici* se ocupaba sobre todo de curaciones exclusivamente mágicas. En estos casos no se utilizaba ningún elemento con cualidades curativas, solamente se obraba sobre la parte imperceptible del ser. Estas prácticas fueron condenadas por los frailes, ya que consideraron que eran efectos del pacto con el demonio, así que las mujeres y los hombres que recurrían a estas prácticas se calificaban como hechiceros. Por lo mismo observamos algunas de estas prácticas dentro de la descripción de la *ticitl* mala en la obra sahumantina.

Los procedimientos son muy variados. Existen las llamadas *tetonaltique*, que aunque tanto en la lista de magos de López Austin como la de Mercedes de la Garza aparecen como hombres, en la lectura de las fuentes primarias se aclara que en muchos casos se trataba de mujeres.²⁷⁴ Como hemos visto en el caso de la adivinación las mujeres estaban especialmente preocupadas por la cura de los niños. Tanto en los *Primeros Memoriales* como en la obra de Ruiz de Alarcón la terapéutica de los niños se les atribuye a las mujeres *titici*, aunque, no sobra decir, de ninguna manera es el único campo de acción de ellas.²⁷⁵

Los niños son especialmente propicios a la pérdida del *tonalli*, que se puede escapar accidentalmente a causa por ejemplo de un susto, así que la curandera que se especializaba en estos casos, intentaba por medio de prácticas meramente mágicas remediar el mal.

La pérdida de *tonalli* es muy peligrosa, sobre todo para los seres más delicados y vulnerables como los niños, por lo cual se trata regresarlo a su dueño lo más rápido posible, ya que con el tiempo el enfermo empieza a perder las fuerzas. Según la relación de Ruiz de Alarcón todos los remedios para esta enfermedad son parecidos y “todo ello se reduce a fuerza de palabras y de conjuros.”²⁷⁶ Se invoca en un principio al agua, que es la dadora de la vida y del espíritu como vimos en las descripciones del rito del bautizo. El agua, colocada en un recipiente, sirve para capturar al *tonalli*. Se le invoca a la diosa de las aguas, Chalchiuhcueye, para que atraiga al *tonalli* errante y lo coloque en el agua. Otro elemento aliado que se invoca es el *piciete*. Terminado el conjuro, considerando que la ayuda de los aliados fue eficaz, según las reglas de la lógica de la magia el *tonalli* del niño se encuentra

²⁷⁴ López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, p. 108; Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 37.

²⁷⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 175 y *Primeros Memoriales* fol. 59r.

²⁷⁶ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 178.

atrapado en el agua, la curandera la toma en la boca y rocía la cabeza del niño, con lo cual se supone que el hado regresa a su dueño.

Es muy interesante acercarse al lenguaje que se utiliza en los conjuros. Allí se denota claramente la posición que adopta la maga frente a los poderes sobrenaturales. Citaremos tan sólo un fragmento, en el que se observa de que manera pretende lograr sus propósitos.

<p>Ca ye nican oniquizaco cozauhqui tlamacazqui, iztac tlamacazqui; nehuatl onihuala nitlamacazqui ninahualtecutli; ye onimitzchichiuh, onimitzyolliti.</p>	<p>Aquí yo vine a salir, sacerdotisa amarilla, sacerdotisa blanca. Yo vine que soy sacerdotisa, soy la señora nagual. Ya te engendré, ya te di la vida.</p>
<p>Nonan acitlalcueye (sic), in oticchiuh, in itimoyollitili, zan no tehuatl ica teehua, ica timilacatzoa.</p>	<p>Mi madre, la de la falda de las estrellas eres la que lo engendraste y le diste vida, y tu misma te levantas contra él, tu misma te vuelves contra él.</p>
<p>Yayauhqui tonalli, atlihueican atlipatlahuacan nimitzoncahua; no matca nehua nitlamacazqui, ninahualteuctli.</p>	<p>Destino oscuro te dejaré allí en el agua grande, en el agua extensa, yo misma soy la sacerdotisa, yo misma soy la señora nagual.²⁷⁷</p>

Optamos por traducir todo en las formas gramaticales femeninas apostando a que en este caso fue una mujer quien estaba pronunciando este conjuro, como lo confirma el contexto ya que tanto repetidas veces en Sahagún, como en el tratado de Alarcón se asocia a mujeres con la cura de los niños. Además, antes de presentar el conjuro Alarcón refiere que se consultaba a una “curandera sortilega”, que se conoce también como *tetonaltiqui*, la que vuelve “el hado o la fortuna a su lugar” según la explicación del mismo autor. Debido a lo anterior, parece más adecuado traducir este conjuro empleando las formas gramaticales femeninas. También otros textos de la misma recopilación de Alarcón se traducen comúnmente aplicando formas gramaticales correspondientes a los varones ignorando el contexto, ya que en la descripción muchas veces se menciona explícitamente a las mujeres que utilizaban dicho conjuro.

En un primer momento queríamos argumentar en el caso de la asignación de un conjuro a una mujer también con la ausencia de formas masculinas de vocativo. El náhuatl, aunque no conoce la diferenciación de género gramatical, tiene algunas formas y algunas palabras

²⁷⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, p. 178 – 179.

que permiten reconocer si el que habla es un varón o una mujer. Uno de estos casos es el vocativo. Cuando lo utiliza un varón, se forma agregando la vocal *é* al sustantivo o nombre propio, independientemente de la forma de sustantivo. En el caso de que el sustantivo termine en *-li* o *-tli*, asimila la *i* en *é*. En cambio, las mujeres tan solo alzan la voz y acentúan la última sílaba, por lo cual no hay marca del vocativo femenino en textos escritos.²⁷⁸ Sin embargo, después de haber revisado varios de los conjuros y textos procedentes de la región constatamos que esta característica no aparece con regularidad como para poder utilizar este elemento como decisivo. Probablemente se trata de una variante dialectal donde el vocativo se conserva solamente en algunos casos, lo encontramos por ejemplo en el conjuro de Martín de Luna, de Temimiltzinco, donde en la invocación se observa la forma de vocativo: *noocelopetlatzine* — “mi estera de ocelote”, no obstante, en otros casos donde se esperaría encontrar esta forma, no aparece. Por un lado, falta un estudio de las variantes del náhuatl del siglo XVI tanto de la región de Guerrero y del sur de Morelos y Puebla, como de otras provincias, para poder ver las características de los dialectos, tarea muy difícil de realizar.²⁷⁹ Por otro lado, analizando textos como los *huehuetlahtolli* recogidos en el siglo XX, observamos que tampoco aparece en ellos dicha forma,²⁸⁰ mientras que los *huehuetlahtolli* recogidos por Sahagún, están llenas de vocativos masculinos, basta ver la primera parte donde se recopilan los rezos a los dioses, donde dirigiéndose al dios el orador utiliza contantemente estas formas, por dar solo un ejemplo: “Tlactle, totecue, tloquee, naoaquee, iooatle, ehecatle”.²⁸¹ Podemos suponer entonces que en el náhuatl hablado en la gran mayoría de la región, donde Alarcón recogió los conjuros, no se utilizaban las formas de vocativo masculino. Por lo mismo, para decidir si un conjuro se puede atribuir a una mujer o a un varón, necesitamos informaciones adicionales acerca del contexto, que solo en algunos casos proporciona Ruiz de Alarcón.

El análisis del contenido del conjuro nos puede decir muchas cosas acerca de la posición de la mujer-curandera ante las fuerzas sagradas. La curandera se presenta a sí misma como una sacerdotisa poderosa, lo cual es una característica común de los conjuros

²⁷⁸ Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, p. 17; Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 67-69.

²⁷⁹ Contamos con el trabajo de Sullivan y Dakin “Dialectología del náhuatl de los siglos XVI y XVII”, no obstante, este estudio se enfoca más bien a la reconstrucción del desarrollo de las distintas variantes dialectales a partir del protonáhuatl. Además, entre las regiones analizadas falta la zona de Guerrero que nos interesa.

²⁸⁰ Compárese Ramirez y Dakin, “Huehuetlahtolli de Xalitla, Guerrero: una visita para pedir novia”.

²⁸¹ *Códice Florentino*, l. VI, cap. 1, fol. 1.

de la colección de Alarcón. Las personas que los pronuncian, emplean este recurso para poder manejar mejor las fuerzas sagradas. Como *nahualtecutli* tienen el poder sobre todos los elementos. Además están convencidas de la eficacia de los conjuros, lo que también es característico de la actitud mágica. Desde la posición que asumen, tienen la posibilidad de influir el desarrollo de los acontecimientos y de esta manera reestablecer el orden valiéndose de la ayuda de las fuerzas sagradas que están a su disposición. Su fin es preciso, en cada conjuro dan por hecho que los dioses y los espíritus a los que invocan, van a acudir a su llamado y van a cumplir la función que se les tiene prevista. Se confirma este hecho en que no encontramos formas honoríficas en este tipo de textos. Como hemos visto anteriormente, las formas reverenciales se utilizan para marcar la relación social entre los participantes de un acto de habla. Lo importante para nosotros en este caso que el hablante elige las formas con las que se va a dirigir al destinatario de la enunciación. En caso del trato con las mujeres *titici* sus interlocutores les dan un trato respetuoso así que todas las veces que se dirigen a ellas emplean las formas honoríficas. Sorprendentemente, en los conjuros prácticamente no existen los honoríficos, lo que nos lleva a pensar que el hablante y el destinatario tienen el mismo estatus.²⁸² Por tanto, también a nivel gramatical podemos reconocer que la curandera se coloca en el discurso como un ser igual a los dioses, no se humilla ante ellos como lo vemos en el caso de los rezos y plegarias, sino que presenciamos una relación simétrica, donde la curandera se considera por lo menos igual a los dioses, aunque a veces parece que se siente superior a ellos.

De esta manera funciona la mayoría de los sistemas mágicos. En la magia no hay lugar a dudas, a diferencia del campo de lo religioso, donde las actitudes de los que realizan los rituales son muy distintas. La curandera al anunciar repetidas veces que es una gran sacerdotisa y maga, pretende obtener la autoridad y prestigio suficiente para poder llegar a lograr sus fines. En el caso de que no se consiga el propósito deseado, no se culpa nunca la técnica implementada, sino que se busca la razón en algún otro hecho externo, la actitud del paciente, la falta de purificación, algún error posible del mago, etc. La fuerza de la palabra mágica no se pone en duda de ninguna manera. Es un lenguaje oculto al que se le atribuye el poder de cambiar las cosas, así que los que la pronuncian son considerados seres con una gran fuerza anímica, gracias a la cual pueden enfrentarse a las potencias sobrenaturales.

²⁸² Levinson, *Pragmática*, p. 80.

En la segunda clase de curanderas que trabajan solamente en el plano sobrenatural podemos incluir también a las *tetlacuicuilique*, que extraen de las partes enfermas diversos objetos, como por ejemplo pedazos de papel, obsidiana, pedernal, gusanos u otras cosas, que representan al mal invasor. Primero la *tetlacuicuiliqui* mastica el estafiate, para luego rociar con él al enfermo y restregar esta hierba sobre su cuerpo. Entonces procede a retirar los elementos extraños, tocando con la mano al enfermo y agarrando los objetos.²⁸³ Es un procedimiento que Sahagún colocó en los *Primeros Memoriales* dentro del capítulo que hablaba sobre las mujeres malvadas, y en el *Códice Florentino* en la descripción de la *ticitl mala*, probablemente por considerarlo un procedimiento altamente supersticioso.

No obstante, las curanderas tampoco trabajan solamente fuera del plano religioso, ellas también algunas veces advierten la necesidad de pedir favores a las fuerzas divinas, con lo cual su actitud se vuelve religiosa, basada en una actitud sumisa y obediente. Si por medio de la adivinación se había fijado que alguna fuerza sagrada o un dios estaba enojado, se le responsabilizaba de la enfermedad. Con base en esta información se determinaba que es lo que habría que ofrecerle y en que lugar, con el fin de aplacarlo y mitigar su ira. En la mayoría de los casos el mismo enfermo hacía la ofrenda, yendo al lugar señalado por la curandera para ofrecer incienso, velas, ramilletes, mantas, comida y bebida. Con esto se pensaba complacer al dios para que permitiera la cura del enfermo. En este caso la actitud frente al dios ya no era la de un mago poderoso que pretendía manejar las fuerzas sobrenaturales y las divinidades, sino que se intentaba ablandarlo con súplicas y ofrendas. La curandera adivina, por medio de las prácticas adivinatorias fijaba quiénes eran los responsables del mal, en muchos casos se responsabilizaba al dios del fuego, al eclipse del Sol, o de la Luna. En otros momentos podía haberse enojado el dios terrestre, probablemente Chalchihuitlicue o Tlaloc, ya que se consideraba que la ira venía de las aguas, fuentes o cerros.²⁸⁴ En estos casos se recurría a un rito religioso, un sacrificio o una ofrenda con el fin de conseguir la cura. La curandera señalaba el lugar donde se iba a ofrendar, esto dependía de la divinidad que se consideraba era la causa del mal. En el caso de los dioses de las aguas se llevaba la ofrenda al río y se la echaba al agua. En otros casos se practicaba el ritual en el monte, llevando candelas, ramilletes, copal, madejas de hilo y

²⁸³ *Códice Florentino*, l. X, cap. 14, fol. 39.

²⁸⁴ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* p. 71; 162-163.

pañitos que llamaban *poton*.²⁸⁵ Estos datos proceden ya de los tiempos coloniales. Tal vez anteriormente los médicos mandaban a sus pacientes a hacer la ofrenda o penitencia en el templo del dios que se responsabilizaba de su enfermedad y a la vez de la cura. En todo caso, en esta manera de proceder ante la divinidad el resultado dependía de la voluntad de dios. En la magia el efecto estaba automáticamente relacionado con el rito que realizaba el curandero. Si se cumplía con todas las condiciones, no había posibilidad de fallar. En el caso de la ofrenda, el éxito dependía tan solo de la voluntad divina. En otros casos el mismo médico hacía las ofrendas frente al dios que se consideraba causante de la enfermedad en un intento de influir el futuro del enfermo. En todos estos casos la actitud frente a las divinidades es interrogativa, llena de esperanza y duda, una actitud de propiciación y conciliación y no es la acción imperativa que caracteriza a los ritos mágicos.

En el ejemplo de la curandera-advina vemos perfectamente cómo en las acciones curativas se entrelazaban todos los planos en los que el ser humano puede comunicar con sus dioses y con las fuerzas sagradas. La curandería es un mandato divino, lo que es importante para entender que las curanderas gozaban de respeto en su entorno social de una manera especial. Es un oficio difícil y peligroso, precisamente por la necesidad de estar constantemente interactuando con la parte invisible de los seres, negociar con las fuerzas sobrenaturales para conseguir la cura empleando todas las técnicas al alcance.

²⁸⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* p. 41.

6 Conclusiones

En la producción del saber científico todavía falta cubrir muchos campos en lo que se refiere incluso a la simple recuperación de la historia y del saber femenino. Por lo tanto, resulta útil plantear como punto de partida las teorías de género para poder concientemente acercarse a la diversidad de los roles sociales de las mujeres y los hombres en la sociedad, sin caer en la trampa de las generalizaciones. A pesar de grandes avances dentro del campo de los estudios de género en la investigación que se dirige hacia las sociedades pasadas todavía hay grandes lagunas en nuestro saber sobre los roles de género, y muchas informaciones resultan simplemente partes de una imagen trastornada de la realidad que se asoma tanto de los documentos primarios como de los trabajos actuales. Por consiguiente, es necesario seguir con las investigaciones que tomen como su objeto de estudio a los grupos excluidos dentro de las sociedades para poder rescatar las realidades vividas por ellos. A causa de la dominación a razón de la diferencia sexual las mujeres han sufrido desigualdad de derechos y subordinación en todos los estratos sociales y a todas las edades. Una de las tareas pendientes sigue siendo la recuperación de las mujeres y de otros grupos invisibles a la primera vista en la historia que, sin embargo, cargan sobre sus espaldas el peso del sistema.

Naturalmente sería ideal si no se necesitara de este tipo de trabajos, en los que apenas se están recuperando los roles sociales de las mujeres, se revaloran sus ocupaciones desde diversos puntos de vista y si en cualquier tema estudiado se tomaran en cuenta siempre los dos sexos, con los respectivos roles de género que pueden adoptar, de una manera natural, sin tergiversar la imagen del mundo pasado cometiendo omisiones, ya que la no inclusión en las investigaciones históricas de las actividades de la mayoría de la población realmente altera la imagen del pasado. Es demasiado poco lo que sabemos sobre los roles sociales que se atribuían a los individuos en el pasado en función de su sexo, nivel social o edad. Además, a pesar de los cambios que se observan dentro de las sociedades contemporáneas, la desigualdad de género o de clase persiste y se refleja también en la producción de conocimiento, lo cual se denota claramente en la orientación de los trabajos de investigación.

En este trabajo hemos hecho un intento de recuperar los papeles que las mujeres podían desempeñar en el campo de lo ritual durante el Posclásico del centro de México. Un estudio del sistema de creencias y del culto ofrece la posibilidad de entender mejor las relaciones sociales en las sociedades. La observación de las funciones rituales que desempeñan los individuos puede ayudar en la reconstrucción de su posición en la jerarquía social. Por consiguiente, en esta investigación se dirigió el interés hacia un grupo numeroso de mujeres que fungían como especialistas rituales dentro de sus comunidades y cuyo oficio se consideraba un don divino otorgado a las mujeres ya desde tiempos inmemoriales. Pensamos que más que buscar a las mujeres extraordinarias que se mencionan en las fuentes principalmente por las cualidades que les permitieron ocupar un lugar atribuido generalmente a los hombres, vale la pena llamar la atención sobre un grupo de mujeres que cumplían con una tarea calificada como femenina, que no estaba en conflicto con su identidad de género, y además, les daba cierto poder y respeto dentro de las estructuras sociales. No nos interesa tanto observar cómo algún individuo aislado logra salirse de su rol de género y empieza a cumplir tareas que dentro de la asignación genérica no le corresponden, sino más bien intentamos buscar mujeres que precisamente cumpliendo con su rol de género impuesto por una organización social particular, hacen un aporte importante para la sobrevivencia de su sociedad.

El grupo de mujeres que analizamos está unido no solamente por la simple cuestión de pertenecer al mismo sexo, sino que comparten también otras características. Sobre todo realizan el mismo oficio que aunque tiene muchas variantes, en general se pueden establecer vínculos entre todas las clases de las *titici*. Hemos determinado que lo más probable es que todas estas mujeres pertenecen a la clase baja, ya que solamente las mujeres macehuales disponían de la suficiente libertad como para poder cumplir con un oficio. Las mujeres de las clases altas tenían prácticamente vedado tener un trabajo independiente y su destino en la mayoría de los casos era entrar en alianza matrimonial con nobles de otros linajes y cumplir con las reglas estrictas que normaban su comportamiento y así limitaban su posible campo de acción. Mientras, la vida de las *macehualtin* estaba regida por otro conjunto de reglas. En cierto sentido, su mayor libertad se vinculaba con la necesidad de asegurar la sobrevivencia familiar, así que les era permitido salir de casa para cumplir con las tareas de su oficio, que le traía ciertas ganancias. Otro elemento que une a

nuestro grupo de las mujeres es la edad avanzada, la cual también trae consigo ciertas libertades y además, se vincula con la sabiduría. De esta manera vemos que las *titici* constituían un grupo muy particular dentro de su sociedad.

El gran problema a lo largo del proceso de la investigación ha sido la parcialidad y la limitación de la información en las fuentes, ya que en la mayoría de los casos se centran sobre todo en las tareas y ocupaciones de los hombres. A pesar de eso, se han encontrado numerosos datos que nos pueden ayudar a entender lo que pudo haber significado ser mujer en los tiempos prehispánicos. Son pocas las investigaciones que se dirigen explícitamente hacia las mujeres, muchas otras, que se ocupan de las cuestiones rituales relacionadas con la magia y la religión, se han enfocado principalmente en los actores masculinos, por lo cual fue necesario recurrir constantemente a las fuentes primarias, analizar los textos escritos en náhuatl y los códices esperando encontrar respuestas a las preguntas que surgían en el proceso de investigación.

A lo largo de todo el trabajo nos hemos enfrentado sobre todo a dos conceptos principales: la magia y la religión como dos maneras de enfrentar la realidad siempre presentes en la historia de la humanidad. Son conceptos muy discutidos y controvertidos por el peso que había tenido el pensamiento judeocristiano en la conceptualización de esta división. No obstante, a pesar de ciertas inconsecuencias que hemos notado, nos decidimos seguir esta clasificación, ya que vimos la necesidad de ordenar los datos con los que íbamos a trabajar. Distinguir entre las experiencias mágicas y las experiencias religiosas nos permitió dividir en dos grupos a las mujeres *titici*: las parteras y las curanderas-ahdivinas, atribuyéndole a cada grupo cierto tipo de experiencia. A las parteras las relacionamos sobre todo con el plano de lo religioso, mientras las curanderas-ahdivinas trabajan en dos planos diferentes, el de la adivinación y el de la magia. En un primer momento, consideramos pertinente hacer una división más: diferenciar entre las curanderas y las ahdivinas por tratarse de dos formas esencialmente distintas de acercarse a lo sagrado, sin embargo, por ser en la gran mayoría de los casos la misma persona que realizaba tanto los ritos adivinatorios como los mágicos, decidimos dar cuenta de las dos maneras de entrar en contacto con lo sobrenatural inherentes al oficio de la curandera-ahdivina, y no introducir categorizaciones demasiado artificiales. Es importante advertir que el esquema utilizado simplifica un poco la realidad mucho más compleja. La partera no solamente reza a los

dioses, sino que también utiliza la magia, para asegurar el éxito de la empresa que se le había encargado. La curandera adivina también en ciertos casos acude a las formas religiosas de proceder frente a los dioses, para pedir la mejora de su paciente. No obstante, estos casos son muy escasos.

En este punto es esencial subrayar que tanto los hombres como las mujeres podían recibir el mandato divino para convertirse en médicos o adivinos y realizar sus labores en beneficio de la comunidad, o al contrario, utilizar la fuerza que les fue otorgada para dañar a la gente. Por lo mismo, por un lado gozaban de respeto, pero por otro, eran temidos en su entorno. La misma persona podía realizar los dos tipos de actos, dependiendo del caso y de lo que se le encargaba. Por esta razón, los magos en general se estimaban, pero al mismo tiempo se consideraban peligrosos, ya que podían manejar fuerzas incontrolables para un lego. A este nivel de organización social y en este concreto oficio se observa cierta igualdad de género, lo que se puede ver solamente al leer con atención los escritos provenientes del principio de la Colonia y al analizar las fuentes pictográficas.

Los *titici* formaban un grupo profesional, cuya dinámica no está muy bien documentada, de alguna manera por medio del ritual iniciático se ingresaba al gremio de los curanderos o de las parteras. No hemos encontrado información que nos explicaría como estos lazos entre los profesionales funcionaban a diario, el único ejemplo de su colaboración que está muy claro es la participación de este grupo en la organización y en los festejos de Ochpaniztli, la fiesta de su diosa patrona. La veintena corresponde al culto de la diosa Toci Tlazoltéotl, invocada también como Teteoinnan y Tlalli Iyollo, un numen en el que se conjugan influencias de diferentes regiones y de diversos tiempos, por lo que es un ejemplo perfecto de los procesos que se observan en las religiones del área mesoamericana. La influencia mutua constante entre los pueblos llega a modificar las creencias, y como resultado del contacto, las divinidades pueden fusionarse, o modificarse en ciertos aspectos como en el caso descrito de Toci Tlazoltéotl, diosa chichimeca fusionada con una diosa madre huasteca. El numen que surge de este proceso tiene rasgos de las dos divinidades, pero desarrolla también ciertos elementos particulares.

Hemos fijado que las mujeres que eran médicas, adivinas o parteras, cumplían roles rituales claves para el desarrollo de la festividad que pertenece al culto estatal. En el análisis nos concentramos sobre todo en los rituales asociados con la diosa Toci Tlazoltéotl,

aunque la fiesta se dedicaba al parecer a dos divinidades más, Atlaltonan, relacionada con el agua y Chicomecóatl, la diosa de los mantenimientos. Basándonos en las descripciones de la fiesta y en las representaciones pictográficas hemos dividido la celebración en dos ciclos, el primero de naturaleza femenina, relacionado con la fertilidad y el posterior de naturaleza masculina y guerrera. Esto es posible ya que la diosa muestra una doble naturaleza como bien se observa en las representaciones de los códices. Por un lado, se asocia con la fertilidad, la lujuria, el acto sexual y el parto, y por otro, se denotan características que permiten definirla como una diosa guerrera. También hemos dicho que está vinculada a la parte femenina de la guerra, ya que el parto se consideraba una batalla que la madre liberaba para cautivar a un prisionero, identificado con su propio hijo.

Para la fiesta de Ochpaniztli se establecieron entonces una serie de símbolos y actividades relacionados con el lado femenino de la divinidad, ya que las mujeres *titici* participaban principalmente en la primera parte de la celebración. Desde el mismo nombre de la fiesta que se relaciona con la actividad de barrer, un acto de penitencia vinculado de manera especial con las mujeres y con las diosas, pasando por los actos rituales en los que se recurre constantemente a símbolos e imágenes que hacen referencia a la fertilidad como una característica asociada con lo femenino, se advierte que esta parte de los festejos va dirigida por y hacia las mujeres. Las médicas y parteras que en su labor diaria necesariamente tienen que entrar en contacto con diversos dioses, en la fiesta cumplen con el papel ritual prescrito que es cuidar de la *téotl ixiptla* de Toci, cuya muerte permite la renovación de las fuerzas del universo. La comunidad de los *titici* ofrecían a una esclava que iba a cumplir este rol, así que también durante la fiesta se responsabilizan de ella. La acompañaban en las tareas rituales que había de cumplir antes de su muerte, cuidaban de su estado de ánimo, para que se pudiera ofrecer en la piedra de sacrificio sin tener conocimiento del fin que la esperaba. Hemos visto incluso en la imagen que representa Ochpaniztli en los *Primeros Memoriales* que la víctima era sacrificada por una mujer, sin embargo, esta versión va en contra de lo que generalmente se acepta para el sacerdocio femenino en Mesoamérica, ya que incluso los investigadores que suponen que ha habido mujeres en puestos más altos de la jerarquía eclesiástica, niegan la posibilidad de que las mujeres hubieran podido inmolar las víctimas humanas. Es un punto que requiere de más investigación para poder aclarar estas dudas. No obstante hay que insistir en la importancia

de las mujeres *titici* que durante la fiesta se desempeñan como las acompañantes de la diosa, ya que son unos de los pocos personajes femeninos de los que las fuentes nos transmiten su nombre ritual.

La hierogamia que se representa en los ritos de Ochpaniztli tiene probablemente como fin la renovación de las fuerzas del universo. Se observa una analogía con los ritos de matrimonio, en los que la mujer también es llevada a cuestras a la casa del novio, como en este caso se lleva a la representante de Toci al templo donde será sacrificada. Su muerte representa a nivel simbólico la liberación de la energía divina contenida en su cuerpo, así que se puede entender como una transición. La diosa recobra vida nueva, ya que a continuación un hombre viste la piel de la víctima para interpretar el papel de la diosa, y además a base de su muerte nace una nueva divinidad, el hijo de la diosa Cintéotl, el dios del maíz. Estos acontecimientos inician la segunda parte de la festividad en la cual la guerra cobra cada vez más importancia.

Aparte de la relación de la fiesta con el trabajo de las médicas y las parteras, se recrea también el ideal femenino a través de la acción de hilar y tejer que se encarga a la *téotl ixiptla*. Por medio de esta representación que se lleva a cabo durante la fiesta se constituye a la diosa Toci Tlazoltéotl como el arquetipo de mujer. A las actividades cotidianas de los seres humanos se le atribuye un origen divino, lo cual no solamente se refiere en las narraciones míticas sino como vemos en este ejemplo se reproduce constantemente en los rituales de las fiestas religiosas. A través de la liturgia ciertos hechos clave se reproducen y se hacen siempre presentes por medio de la repetición, anuncia Grimes. En el caso de la fiesta de Ochpaniztli cada año se vuelve tanto a representar la muerte de la diosa Toci con su referencia histórica a la hija de Achitometl, con el significado de hierogamia y la referencia a la regeneración de las fuerzas del cosmos, como por otro lado reproducir el ideal de mujer, la relación de las tareas típicamente femeninas con las diosas, ya que se considera que el trabajo fue un don obsequiado por las divinidades.

La participación tan numerosa de mujeres profesionales relacionadas con la medicina durante la fiesta de Ochpaniztli puede ser entendida como una expresión del respeto del que gozaban en su sociedad. El hecho de que ellas junto con sus compañeros de la misma profesión eran las *ilhuihuaque* de esta festividad, celebrada dentro del conjunto del Templo Mayor confirma su importancia en las jerarquías sociales.

Aunque Toci Tlazoltéotl se relaciona con el parto y con los recién nacidos y por otro lado, en su advocación de Temazcalteci se responsabiliza de los que necesitan entrar al baño con fines curativos o purificatorios, como es el caso de las embarazadas y las parturientas, esta diosa se menciona solamente cuando se habla del ritual que pertenecía a la religión estatal institucionalizada. En el análisis que hemos hecho del ritual a nivel comunitario y familiar, en particular de los ritos relacionados con el ciclo de embarazo y parto, vimos que la protección de la embarazada no estaba en manos de Toci Tlazoltéotl, su lugar como aliada de la partera lo tomó Cihuacóatl Quilaztli, asociada con la muerte en el parto. Solamente como Temazcalteci y en su advocación de Yohuálticitl, médica de la noche, vuelve a aparecer Toci en el contexto del parto y embarazo, ya que bajo este nombre se considera en todo momento la patrona de los baños. *Ma itech onaci in nochpuchtzin, in tocennan in tecitzin in iooalticilt* –“que entre mi hija en nuestra madre, Teci, Yohuálticitl”²⁸⁶ dice la *ticitl* a la mujer embarazada. Sin embargo, de allí en fuera todas las plegarias y todos los discursos mencionan principalmente a Cihuacóatl Quilaztli, cuya imagen trazada a partir de las oraciones de las *titici* difiere de manera fundamental de la versión oficial que transmiten las descripciones desde el culto oficial de esta diosa. Como patrona de las embarazadas y de las parturientas, aunque relacionada de manera especial con la muerte en el primer parto, aparece como una de las diosas madres preocupadas por las cuestiones de la fertilidad y de la reproducción, sin características de una *tzitzimitl* sangrienta, cruel y hambrienta de corazones humanos como la quieren presentar los informantes en otros contextos. Es una aparente contradicción, sin embargo, parece que a nivel popular el culto de Quilaztli todavía no llegaba a asimilar la versión oficial, y se seguía venerando a esta diosa como una divinidad que a pesar de decidir sobre la vida y la muerte de las mujeres, no se consideraba un ser maligno aunque sí, poderoso. Sobre todo en el ritual de las parteras se hacen visibles sus otras características; se consideraba patrona y protectora de las parturientas y de su voluntad dependía si el parto iba a ser exitoso. Se relacionaba a su vez con la fertilidad y la tierra, el contenido de las oraciones que se tienen registrados se refieren a ella como a “nuestra madre”, por extensión, la protectora de todo ser humano. Las parteras tenían una relación especial con Quilaztli y con las mujeres diosas muertas en el primer parto, las Cihuateteo. La primera las acompañaba en el ejercicio de su

²⁸⁶ *Códice Florentino*, l. VI, 133r

labor, a ella le encargaban el destino de sus pacientes, por lo cual la adoración especial que cultivaba este grupo profesional hacia Quilaztli es muy lógica. Su veneración de las Cihuateteo también se relaciona con su profesión. El vínculo entre la partera y la embarazada que se establecía durante los cuidados prenatales era muy íntimo, y el hecho de perder a una paciente llenaba el corazón de la partera de mucha tristeza, dicen las fuentes. La partera era la última en ver a la joven antes de su muerte, y ella también la acompañaba al templo donde iba a ser sepultada. Todas las mujeres convertidas en diosas llegaron a enfrentar su destino en la compañía de una *ticitl*. Esto nos permite entender por qué las parteras les rendían un culto especial. Las Cihuateteo, que se adoraban en todos los barrios eran divinidades muy cercanas a la gente, ya que provenían de allí, eran hijas, hermanas o esposas de los habitantes del lugar y se pensaba que podían interceder ante los dioses por sus familiares y por las personas cercanas, amigos y vecinos. Por otro lado, eran temidas y se consideraban peligrosas, sobre todo para los niños. Es seguro que se trata de un culto muy antiguo, ya que las Cihuapiltin ocupaban un lugar muy importante dentro de la cosmovisión. No sólo le dieron nombre a uno de los rumbos del plano terrestre, el poniente llamado en náhuatl *cihuatlampa*, y tuvieron la suerte de acompañar al Sol en su diario recorrido por el cielo, sino que además a diferencia de los guerreros muertos en combate o en sacrificio, se consideraban más que sólo almas de humanos que entraron al paraíso del Sol después de fallecer, ya que a través de la muerte en la batalla exclusivamente femenina se convertían en divinidades.

Esto nos lleva a considerar un grupo especial entre las *titici*, a las parteras. Analizando su labor y su desempeño ritual hemos visto que sus preocupaciones y sus tareas se relacionan de manera especial con las experiencias religiosas o litúrgicas. El nacimiento tiene un marco ritual muy amplio y la mayoría de los ritos pertenecen al ámbito de lo religioso. Se trata de un rito de paso muy importante tanto para la madre como para el hijo. En las descripciones que llegaron a nuestros tiempos se distingue claramente que todo este ritual corresponde a la estructura típica de un rito de paso según la teoría presentada por van Gennep. Otro elemento que vale la pena mencionar hablando de estos procedimientos rituales es que se trata de una experiencia litúrgica como lo define Grimes. En este caso se trata de una individualización de un acontecimiento fijo, estable, parte de la estructura, de la misma manera que en caso de la muerte, el matrimonio, o la iniciación. Por medio de

elementos rituales este hecho se vuelve personal y relevante para el entorno social. El nacimiento se convierte en un evento performativo, por lo cual logra adquirir características particulares. Ya no es tan solo el nacimiento en tanto un acontecimiento repetitivo, sino que se refiere a un concreto miembro de la sociedad, quien a través de todos los rituales ingresa a la sociedad.

La especialista que está a cargo de todo este sinnúmero de pasos rituales es la partera *ticitl* que está presente en la escena desde mucho antes que nazca el bebé. La partera, en la mayoría de los casos mujer anciana, ya acabado su propio ciclo reproductivo, puede asumir la tarea peligrosa de acompañar a la embarazada en todos los procesos relacionados con el nacimiento, ya que las fuerzas dañinas que ésta emana, no le pueden causar daño. La partera recibió al nacer un don divino, por lo cual puede encontrarse con las potencias sagradas sin correr tanto peligro y además, sus fuerzas anímicas son superiores a las de cualquier ser humano común. Los poderes recibidos de los dioses se confirmaban en un rito iniciático.

La *ticitl* apoya a la mujer en su función más importante para la reproducción de las sociedades, el dar a luz a nuevos miembros que se integran en las estructuras sociales. Esta capacidad de la mujer de dar vida desde siempre ha causado tanto reverencia como temor. La fuerza de la mujer mesoamericana reside precisamente en su fertilidad, por lo cual se ve relacionada con la fuerza creadora del universo. La partera apoya entonces a las divinidades en su tarea de crear a las personas nuevas, que se denota en los términos utilizados para denominar este oficio. Como hemos visto en las pláticas dirigidas a ella, goza de un profundo respeto, sobre todo si se considera una maestra en su oficio. Y no sorprende que se le tiene tanta consideración, ella cuidando a la embarazada se expone al peligro constante, ya que el desequilibrio de las fuerzas de la embarazada, el exceso del calor causan emanaciones dañinas. Al final es ella quien en la liturgia del rito de nacimiento intercede por el recién nacido ante las divinidades. El conocimiento de la terapéutica relacionada con la salud reproductiva, de las técnicas mágicas que se implementaban durante el parto, de los procedimientos religiosos por seguir para permitir la integración del recién nacido a la sociedad y el rol de consejera de las madres jóvenes le dan un lugar especial dentro de la estructura social, lo cual se ve confirmado durante las festividades de Ochpaniztli.

Del análisis que hemos hecho del ritual de las parteras resulta que se especializaban sobre todo en el trato con lo sagrado a nivel religioso. Se reportan unas cuantas técnicas mágicas que se utilizaban, sin embargo su importancia como la especialista ritual se basa sobre todo en la realización de los rituales de nacimiento que son típicos de la actitud religiosa. Consisten en una gran mayoría en plegarias hacia los dioses para que purifiquen al niño y quiten de él las impurezas originales que traía desde el mundo de los muertos para permitir su ingreso a la sociedad.

A diferencia de la partera, el campo de acción de la curadera-ahivina era el plano de la magia y adivinación. Su ocupación principal era la medicina, una ciencia muy compleja que incluía una infinidad de prácticas rituales. Se creía que la enfermedad podía ser causada por un desequilibrio de las fuerzas internas del ser como por las acciones de las divinidades sobre el ser humano. Por consiguiente, las mujeres que realizaban su oficio como curanderas tenían que saber aplicar técnicas adivinatorias para llegar a un diagnóstico del mal de su paciente y posteriormente utilizar las técnicas mágicas adecuadas para el caso para poder lograr una mejora. Además aplicaban una gama de remedios que desde el punto de vista occidental podemos llamar propiamente medicinales.

La asociación de la mujer con las prácticas adivinatorias y mágicas es muy temprana, se advierte a nivel de narraciones míticas y también en los vestigios arqueológicos. En uno de los mitos cosmogónicos se relata que los dioses le dieron a la primera mujer los granos de maíz para que se ocupara de la curación y de la adivinación, parte inherente de la terapéutica indígena. Para el Formativo en Oaxaca se han establecido relaciones entre las mujeres y el ritual dirigido hacia los ancestros femeninos y el ritual adivinatorio que consistía en arrojar los granos de maíz al agua.

Se advierte claramente tanto en caso de las parteras como de las curanderas-ahivinas que existen dos niveles importantes dentro de la vida religiosa del pueblo. Por un lado, está allí la religión oficial, institucionalizada por el Estado, con su propio discurso, influyendo en las creencias de la gente desde arriba, como en el ya mencionado caso de Cihuacóatl Quilaztli, pero por otro lado, hay una religión más íntima, a nivel del calpulli o barrio, o incluso a nivel familiar, la cual se diferencia de manera clara de la religión estatal. La presencia de mujeres como especialistas rituales, el poder que adquieren al ejercer un oficio de esta índole son claros ejemplos de la brecha entre el ritual estatal dirigido por hombres y

del ritual popular en el cual se observa tanto a mujeres como a hombres ejerciendo papeles importantes. Esta cierta igualdad de género es un elemento significativo, ya que se creía que el don de curar fue un regalo de los dioses, y en este caso ante los dioses los representantes de los dos sexos se consideraban igual de aptos para asumir este tipo de tareas.

La persona elegida por los dioses tenía que sufrir una suerte de muerte iniciática para poder acceder a ejercer el oficio. En muchos casos se trataba de una enfermedad grave que se creía mandada por los dioses que de esta manera recordaban el compromiso de entrar a las filas de los curanderos que una persona elegida contraía al nacer. Aunque en algunos casos el oficio se heredaba en la familia, el sucesor tenía que ser destinado por los dioses para que pudiera cargar con el peso que significaba este oficio. Se reconocía a un elegido por ciertas señales interpretadas por la partera en el momento de nacimiento. No tenemos descripciones muy detalladas de los ritos de paso, sin embargo, se trata de un viaje al mundo de los dioses, al anecúmeno, en el cual los espíritus o las divinidades instruyen al iniciado y le entregan sus instrumentos de trabajo.

Una médica-advina en su quehacer diario siempre tenía que recurrir a las dos clases de técnicas que relacionamos con este oficio, por un lado a la adivinación para conocer el origen de la enfermedad y por otro, a las técnicas mágicas y a la terapéutica para la curación del enfermo. En las descripciones de su trabajo en el *Códice Florentino* se valora como buenas todas las técnicas curativas propiamente medicinales con aplicación de hierbas y otras sustancias curativas, masajes o baños terapéuticos, mientras se condena las prácticas adivinatorias y las que obran sobre la parte imperceptible del ser, lo que parece una división que refleja la manera de pensar de los frailes católicos más que una división propiamente indígena.

El primer plano ritual del cual nos ocupamos en el caso de estas especialistas fue la adivinación. Hemos presentado distintos ejemplos de técnicas que aplicaban las mujeres curanderas y las dividimos principalmente en dos grandes grupos. El primero está conformado por las técnicas que trabajan sobre los modelos del mundo, o utilizan elementos simbólicos que representan a los elementos de la vida real, como en el caso de la adivinación con el maíz, con los cordeles o con la medición del antebrazo del paciente, etc. Después de analizar tanto las representaciones de los códigos como las descripciones

procedentes de las fuentes coloniales, pudimos reconocer las técnicas implementadas y confirmamos la asociación de la adivinación en el contexto de la curación con las mujeres, principalmente procedentes de las clases bajas. En todos los métodos utilizados se interpretaban los significados ocultos de las cosas a partir de un modelo en el cual se creía poder ver las constelaciones de las fuerzas sagradas, con lo cual se intentaba predecir el futuro.

El segundo grupo de técnicas está relacionado con el viaje extático al mundo de los dioses. Se creía que al usar las sustancias psicoactivas, consideradas divinidades, el espíritu de la curandera salía del cuerpo y se dirigía al anecúmeno para intentar descubrir el origen del mal de su paciente. Aunque la mayoría de los trabajos acerca de este tema están hablando sobre todo de hombres que cumplen con esta función, se ha podido establecer que las mujeres se responsabilizaban de la misma manera de esta tarea peligrosa y que el culto a las semillas psicotrópicas como el *ololiuhqui* era incluso más desarrollado entre las mujeres.

La adivinación en sí es un método emparentado con la magia solamente hasta cierto punto, sobre todo en el recurrir a la palabra mágica *nahuallatolli*. Sin embargo, su lógica es diferente, ya que no se trata de cambiar las cosas en el mundo real, sino solamente de conocer el origen de los procesos en este mundo, saber cuales son las constelaciones de las fuerzas sobrenaturales en el momento dado para poder a partir de este conocimiento intentar remediar el mal.

El otro gran plano ritual en el que se desempeñaban las curanderas-adivinas era la magia. El ser humano se creía compuesto al igual que todas las demás criaturas y objetos en el mundo material por dos clases de materia. Una era sutil e imperceptible y la otra era la realidad material del cuerpo, materia pesada.²⁸⁷ En base a esta división pudimos diferenciar entre dos clases de curanderas, unas que se ocupaban en el proceso terapéutico de las dos realidades, por un lado aplicaban medicinas, masajes, ungüentos y otras técnicas terapéuticas sobre el cuerpo y por otro se dirigían a la parte imperceptible del ser por medio de conjuros y acciones mágicas. Se creía tanto en la eficacia de los remedios aplicados como en el valor de la palabra mágica.

²⁸⁷ López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", p. 478.

Existía también otra clase de *titici* que se especializaban tan sólo en las dolencias relacionadas con la parte imperceptible del ser, sobre la cual obraban con fines terapéuticos utilizando técnicas mágicas. Ellas en los textos de Sahagún aparecen como las *titici* malas, al lado de las que recurrían a técnicas adivinatorias. Por medio del discurso o acciones mágicas: por ejemplo extrayendo del cuerpo enfermo a supuestos invasores, representados por pedazos de obsidiana, papel, gusanos u otros, se aleja la enfermedad del paciente. La curandera por medio de las palabras mágicas se describía como un ente todopoderoso, subrayando su calidad de maga, que tenía el poder de manejar tanto a las fuerzas sobrenaturales como a las divinidades. No se ponía en duda la eficacia de los conjuros, eran técnicas peligrosas pero seguras. Entre las curanderas–adivinas se puede ver perfectamente como en las acciones del ser humano se entrelazan las acciones que representan diversas formas de comunicación con lo sagrado, ya que en algunas ocasiones la curandera podía recurrir también a formas características de la religión, y mandar por ejemplo hacer alguna ofrenda o sacrificio a las divinidades que estaban enojadas, para pedirles que aplaquen su ira, no obstante la manera típica de enfrentar a las fuerzas sagradas era la magia.

Llama mucho la atención que el personaje de la curandera-adivina pocas veces aparece en las investigaciones sobre la magia. En general se considera que las tareas que hemos mencionado se relacionaban sobre todo con el mundo del hombre. Es cierto que a nivel de la adivinación relacionada con los templos, los *tonalpouhque*, los adivinos que se mencionan como asesores de los *tlatoani*, también los brujos nagueales que le servían al rey parecen haber sido hombres. No obstante, entre el pueblo los roles estaban repartidos entre todos los *titici*: varones y mujeres.

No fue nuestro propósito hacer una lista de las posibles asociaciones de las mujeres con la medicina, sino más bien tipificar las prácticas rituales que acompañaban a la terapéutica, ver de que manera se relacionan con las fuerzas sagradas, que técnicas utilizan para influenciarlos. Hemos establecido que la curandera entraba en contacto con lo sagrado sobre todo por medio del discurso mágico, sin embargo, la curación estaba supeditada al diagnóstico en forma de la práctica adivinatoria.

La importancia de las *titici* reside en que ellas mantenían vivas las prácticas milenarias, las técnicas curativas procedentes de los tiempos antiguos. Con la llegada de los españoles todo este conocimiento estaba en un grave peligro de desaparecer. Las mujeres curanderas

y las parteras fueron las que seguían conservando las creencias, los valores antiguos, seguían aplicando las curas tradicionales. Por lo mismo, sufrieron un repudio especial de parte de los curas católicos. Se hablaba de ellas como brujas y hechiceras, espíritus malignos, enemigos de la fe católica y aliadas del demonio. Sin embargo, las injurias no les impidieron trabajar. Seguían en sus comunidades como guardianas de la tradición antigua transmitiendo su saber a sus sucesoras.

Esta investigación no pretende abarcar la totalidad del tema. Quedan todavía muchas interrogativas sin responder acerca del papel ritual de las mujeres. Se pueden plantear muchos puntos para las futuras investigaciones, vamos a nombrar solamente algunos de ellos que nos parecen importantes. Es necesario analizar la participación de las mujeres en las fiestas religiosas para ver si hay en otras fiestas estructuras equivalentes al esquema que presentamos para la fiesta de Ochpaniztli. Las cuestiones relacionadas con el sacerdocio femenino que apenas tocamos hablando de las imágenes de los *Primeros Memoriales* tampoco se pueden resolver sin profundizar en este tema. Hay muchos elementos que todavía hace falta analizar para poder entender mejor tanto el sistema educativo relacionado con los templos como la participación de las mujeres en las fiestas religiosas. Otra incógnita más que llama mucho la atención y a la que apenas pudimos acercarnos, es la existencia de dos niveles muy marcados dentro de la religión. El ritual estatal con todo el aparato eclesiástico jerarquizado, con las fiestas calendáricas y los templos donde se rendía culto a las grandes divinidades era al parecer exclusivo de los hombres. Por otro lado, estaba la religión a nivel popular en la cual las creencias de la gente difieren en algunos casos de las impuestas desde la religión estatal, la repartición de los roles rituales entre los sexos en el culto a nivel familiar o del barrio es más equitativa, se observa la existencia de divinidades cercanas a la gente. Apenas hemos podido interpretar algunas informaciones sobre la Cihuacóatl Quilaztli que constituye un buen ejemplo para confirmar la existencia de discrepancias entre la versión oficial de la creencia religiosa y el desarrollo de ésta entre la gente. Valdría la pena observar también otras divinidades que aparecen en los dos niveles de culto, ver de qué manera funcionaba la religión en los distintos niveles de organización social.

La limitación de las fuentes es un gran obstáculo para poder escribir sobre las clases bajas y sus concepciones religiosas así como acercarse a las mujeres en sus diversas

funciones sociales. Ver de qué manera funcionaba la religión en los distintos niveles de organización social nos abre caminos para entender mejor a aquellas sociedades. Con una lectura minuciosa de textos, un análisis iconográfico y una reinterpretación de hallazgos arqueológicos tal vez algún día podremos reconstruir más elementos que nos den una visión integral de lo que era la creencia y el ritual a nivel popular y además, dar a las mujeres en la historia el lugar que se merecen.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno de Estado de Veracruz y Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Alberti Manzanares, Pilar, “Participación de las mujeres en las ceremonias religiosas de Xochitécatl, Nativitas, Tlaxcala”, en *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, coord. Pilar Alberti Manzanares, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 117-156.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.
- Balsalobre, Gonzalo de, “Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca” en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de Francisco Paso y Troncoso, tomo II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 337-390.
- Batalla Rosado, Juan José, „La perspectiva planigráfica precolombina y el *Códice Borbónico*: página 31 – escena central”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 23, 1993, p. 113-134.
- Batalla Rosado, Juan José, *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*. Madrid, Editorial Testimonio/ Ministerio de Educación Cultura y Deportes/ Agencia Española de Cooperación Internacional, 2002.
- Bell Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992.
- Bell, Catherine, „Ritualkonstruktion” en *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Andréa Berlinger y David Krieger, (eds.), Opladen/Wiesbaden: Westdetscher Verlag, 1998, p. 37-48.
- Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press 1997.
- Belliger, Andréa y David Krieger, eds., *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen/Wiesbaden: Westdetscher Verlag, 1998.
- Bobby, Alexander, “Ritual and Current Studies of Ritual: Overview”, en *Anthropology of Religion. A Handbook*, ed. Glazier, Stephen, London, Greenwood Press, 1997, p. 139-160.
- Bock, Gisela, *Frauen in der europäischen Geschichte*, München, C.H. Beck, 2000.
- Brown Betty Ann, “Seen but Not Heard: Women in Aztec Ritual -the Sahagún Texts”, en *Text and Image in pre-Columbian Art*, ed. Janet C. Berlo, BAR International Series 180, 1983, p. 119-154.

- Brown, Betty Ann, „Ochpaniztli in Historical Perspective“, en: *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, eds. Elizabeth Benson y Elizabeth Boone, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984, p. 195-210.
- Brumfiel, Elizabeth, “Asking about Aztec Gender: the Historical and Archaeological Evidence” en *Gender in Pre-hispanic America. A Symposium at Dumbarton Oaks. 12 and 13 October 1996*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, p. 57-85.
- Burkhart, Louise, “Mexica Women on the Home Front, Housework and Religion in Aztec Mexico”, en *Indian Women of Early Mexico*, eds. Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, Norman - London, University of Oklahoma Press, 1997, p. 25-54.
- Cabada Izquierdo, Juan José, “Tlazoltéotl: una divinidad del panteón mexica”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 22, 1992, p. 123-138.
- Cabrera G., Luis. *Herbario Mexicano, propiedades medicinales de las plantas más conocidas de México, su aplicación correcta y eficaz*, ed. Gómez Hermanos, México, 1990.
- Castillo Farreras, Víctor, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, México, UNAM, 1996.
- Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana*, México, Innovación, 1979.
- Carrasco, David, „The Sacrifice of Women in the Florentine Codex. The Hearts of Plants and Players in War Games” en Quiñones Keber, Eloise, *Representing Aztec Ritual: Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*. Boulder, University of Colorado Press, 2002.
- Carrasco, David, *Religions of Mesoamerica. Cosmology and Ceremonial Centers*, New York, Harper & Row, 1990.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Codex Borbonicus, Bibliothéque de l'Assemblée nationale*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt., Series: Codices selecti phototypice impressi, v. 44. 1974
- Codex Laud*. Ms. Laud Misc. 678. Bodleian Library, Oxford, introducción C. A. Burland, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1966.
- The Codex Magliabechiano*, ed. facs., 2v., Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1983.
- The Codex Mendoza*, eds. Frances Berdan y Patricia Anawalt Rieft, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Codex Vaticanus 3773*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1972.
- Códice Borgia*, ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Florentino. El manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.

- “Códice Telleriano Remensis”, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio de José Corona Núñez, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, v. I, p. 151-337.
- Códice Tudela*, ed. facs. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.
- Colomer, Laia, Paloma González Marcén, Marina Picazo y Sandra Montón, eds, *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre las mujeres y cultura material en Arqueología*. Barcelona Icaria/Antrazyt, (serie: Mujeres, voces y propuestas), 1999.
- Conkey, Margaret y Joan Gero, “Tensions, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction to Women and Prehistory”, en *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, 1991, p. 3-30.
- Conkey, Margaret y Janet Spector, “Archaeology and the Study of Gender”, *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 7, 1984, p. 1-38.
- Cosminsky Sheila “El papel de la comadrona en Mesoamérica”, *América Indígena*, vol. XXXVII, no. 2, 1977, p. 305-335.
- Cruz, Martín de la, *Códice de la Cruz-Badiano. Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, FCE, 1991.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, v. I y II, CONACULTA, México, 1995.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán, 1995.
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
- Eliade, Mircea, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt, Insel, 1994.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988.
- Frazer, James George, *Złota gałąź (La rama dorada)*, tomo I y II, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- Garibay K., Ángel María, “Glosario de expresiones nahuas y arcaísmos castellanos” en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. ed. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1996, p. 133-140.
- Garibay K., Ángel María, “Introducción al libro sexto”, en Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio y notas Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1999, p. 287-294.
- Garibay K., Ángel María, “Proemio general” en Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio y notas Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1999, p. 1-14.
- Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM - IIF -Centro de Estudios Mayas, 1990.

- Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures: selected essays*, London, Fontana Press, 1993.
- Giasson, Patrice, “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”, *Estudios de cultura náhuatl*, v. 32, 2001, p. 135-157.
- Glazier, Stephen, ed., *Anthropology of Religion. A Handbook*, London, Greenwood Press, 1997.
- Grand Dictionnaire du Nahuatl*, ed. Sybille de Pury y Marc Thouvenot, CNRS, INAH, UNAM, Universidad de Toulouse, 2005.
- Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Grimes Ronald, *Beginnings in the ritual studies*, http://www.wlu.ca/documents/18751/grimes_beginnings_in_ritual_studies_3rd_ed.pdf.
- Gümen, Sedef, “Das Soziale des Geschlechts. Frauenforschung und die Kategorie ‚Ethnizität‘“. en: *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*. ed. Sabine Hark, Opladen, Leske + Budrich, 2001, p. 136-153.
- Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Harth, Dietrich, Gerrit Jasper Schenk (ed.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg, Synchron, 2004.
- Headland, Thomas, Kenneth Pike and Marvin Harris (eds.) *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, Newbury Park-London-New Delhi, Sage, 1990, (Serie: Frontiers of Anthropology, vol. 7).
- Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, ed. Ascensión Hernández, Madrid, Dastin Historia, 2000.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Ed. Angel Maria Garibay K., México, Porrúa, 1996, p. 23-66.
- Hodder Ian, *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Crítica/ Grijalbo/ Mondadori, Barcelona, 1994.
- Honneger, Claudia y Carolina Arni, eds., *Gender- die Tücken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik. Beiträge zum Symposium anlässlich der Verleihung des Hans- Sigrist- Preises 1999 der Universität Bern an Joan W. Scott*, Zürich, Chronos, 2001.
- Ibarra, Laura, “Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, 1996, p. 117-132.
- Jennings, Theodore W. Jr., “Rituelles Wissen”, en Bellinger, Andréa y David Krieger, (ed.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998, p. 157-172.
- Kaschuba, Wolfgang, *Einführung in die europäische Ethnologie*, München, Beck, 2003.

- Kellogg, Susan, "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, eds. Kathryn Josserand y Karen Dakin, v. II, 1988, p. 666-677.
- Ketsch, Peter, *Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien*, Vol. 1: Frauenarbeit im Mittelalter, Vol. 2: Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft, ed. Annette Kuhn, Düsseldorf, Schwann-Bagel, 1983/1984.
- Key, Anne, *Death and the Divine: the Cihuateteo, Goddesses in the Mesoamerican Cosmology*, San Francisco, 2005.
- Kirchhoff, Paul, "Teotl and Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, with a General Introduction on Cult and Myth by Arild Hvidtfeldt", *American Antiquity*, Vol. 25, No. 3, 1960, p. 438-439.
- Klein, Cecelia, "Gender Roles. Pre-Hispanic Period.", en: *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, ed. David Carrasco, vol I. Oxford University Press, New York, 2001, p. 427-430.
- Klein, Cecelia, "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, eds. Kathryn Josserand y Karen Dakin, v. I, 1988, p. 237-254.
- Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, trad. Cristina Kraft, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude, "Einführung in das Werk von Marcel Mauss", en Mauss, Marcel, *Soziologie und Anthropologie. Bd. I Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, Frankfurt am Main, Fischer, 1989, p. 7-41.
- "Leyenda de los Soles" en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los Soles*, trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, 1992, p. 119-128.
- Limón, Silvia, "El dios del fuego y la regeneración del mundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32, 2001, p. 51-68.
- Lincoln Bruce, *Emerging From the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation*, New York, Oxford University Press, 1991.
- López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl.", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, 1967, p. 87-117.
- López Austin, Alfredo "Tres recetas para un aprendiz de mago", *Ojarasca*, p. 19-39.
- López Austin, Alfredo, "La cosmología mesoamericana", en *Temas mesoamericanos*, coord. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, INAH, Conaculta, 1996, p.471-507.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Vol. I y II, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2004.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana.*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2003.

- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM-IIIH, 1975.
- Marcus, Joyce, "Men's and Women's Ritual in Formative Oaxaca", en *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica. A Symposium at Dumbarton Oaks 9 and 10 October 1993*. ed. David Grove y Rosemary Joyce, Washington, Dumbarton Oaks Research and Library Collection, 1999, p. 67-96.
- Marcus, Joyce, *Women's Ritual in Formative Oaxaca: Figurine-making, Divination, Death and the Ancestors*. (Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, no. 33), Ann Arbor, Museum of Anthropology, 1998.
- Mauss , Marcel y Henri, Hubert „Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie.“ En Mauss, Marcel, *Soziologie und Anthropologie. Bd. I Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, introd. Claude Lévi-Strauss, Frankfurt am Main, Fischer, 1989, p. 43-179.
- McCafferty, Sharisse and Geoffrey Mc Cafferty, "Engendering Tomb 7 at Monte Albán", *Current Anthropology* 35 (1994), p. 143- 152.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. facs., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1992.
- Motolinia, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, paleografía, edición, notas y estudio de E. O'Gormann, México, UNAM -Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, "La iniciación de la partera en las etnografías mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999, p. 388-403.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. UNAM, México, 2000.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles, "Las diosas del Códice Borgia. Arquetipos de mujeres dzavui (mixtecas), del Posclásico" en María de los Ángeles Ojeda Díaz y Cecilia Rossell, *Diosas y Mujeres en Códices Prehispánicos. Borgia (Nahua-Mixteco) y Selden (Mixteco)*. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH, México, 1995, p. 102-236.
- Olmos, Fray Andrés de, *Arte de la lengua mexicana*, edición, estudio, transliteración y notas Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla, México, UNAM, 2002.
- Ponce de León, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel Maria Garibay K., México, Porrúa, 1996, p. 121-132.

- Primeros Memoriales by Bernardino de Sahagún. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- Primeros Memoriales*, ed. facs. de Ferdinand Anders, Norman, Madrid University of Oklahoma, Real Academia de la Historia, 1993.
- Quezada, Noemí, “Mito y género en la sociedad mexicana”, *Estudios de Cultura Náhuatl* México, D. F. 1996 Vol. 26, p. 21-40.
- Quezada, Noemí, „Creencias tradicionales sobre embarazo y parto“, *Anales de Antropología*, vol. XIV, 1976, p. 307-326.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- Ramírez, Cleofas y Karen Dakin, “Huehuetlahtolli de Xalitla, Guerrero: una visita para pedir novia”, *Tlalocan*, VIII, p. 71-81.
- Rodríguez, María J., *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España. Escrito en 1929*, introd. de Ma. Elena de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio y notas Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1999.
- Scott, Joan Wallach, “Gender: a Usefull Category of Historical Analisis”, *American Historical Review*, vol. 91, 1986, p. 1053- 1075.
- Scott, Joan, “Millenial Fantasies. The Future of «Gender» in the 21st Century” en Honneger, Claudia y Carolina Arni (ed.), *Gender- die Tücken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik. Beiträge zum Symposion anlässlich der Verleihung des Hans- Sigrist- Preises 1999 der Universität Bern an Joan W. Scott*, Zürich, Chronos, 2001, p. 19-37.
- Segal, Robert A., *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Oxford, Blackwell Publishers, 1998.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códica Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Serna, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y estudio de Francisco Paso y Troncoso, 2 v., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. I, p. 47- 368.
- Serra Puche, Mari Carmen, “Presencia arqueológica femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México”, *Anales de Antropología*, vol. 33, 2001, p. 207-233.
- Serra Puche, Mari Carmen, “The Concept of Feminine Places in Mesoamerica: The Case of Xochitécatl, Tlaxcala, Mexico”, en *Gender in pre-hispanic America. A Symposium*

- at Dumbarton Oaks. 12 and 13 October 1996.* Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, p. 255-283.
- Serra Puche, Mari Carmen, *Xochitécatl*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, 1998.
- Serra Puche, Mari Carmen, Jesús Carlos Lozano Arce y Manuel de la Torre Mendoza, “Explotación prehispánica de recursos en el sur del valle de Tlaxcala: una perspectiva de género” en *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, coord. Pilar Alberti Manzanares, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 199-226.
- Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Stausberg, Michael, „Ritualtheorien und Religionstheorien“, en Dietrich Harth und Gerrit Jasper Schenk (ed.) *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg, Synchron, 2004.
- Sullivan, Thelma, “Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México”, *Anuario Indigenista*, vol. XXIX, diciembre 1969, p. 285- 293.
- Sullivan, Thelma, “Tlazoltéotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver”, en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico. A Conference at Dumbarton Oaks, October 22nd and 23rd, 1977* ed. Elizabeth Hill Bone, Washington, Dumbarton Oaks, 1982, p. 7-35.
- Sullivan, Thelma, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1998.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1992.
- Turner, Victor, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2005.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1967.
- Widengren, Geo, *Religionsphänomenologie*, Berlin, de Gruyter, 1969.