

Katarzyna Szoblik

Las mujeres "honestas" y las ninfómanas lujuriosas entre los antiguos nahuas

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos nr 20, 173-197

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LAS MUJERES “HONESTAS” Y LAS NINFÓMANAS LUJURIOSAS ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS¹

Resumen: El objetivo del presente artículo es analizar diferentes construcciones del concepto de la mujer y los roles femeninos en los textos provenientes de la antigua cultura náhuatl. Puesto que los materiales que utilizamos en el presente estudio son principalmente los relatos míticos, los *huehuetlatolli* y los cantos, es decir, ejemplos de varios discursos oficiales, no es nuestro objetivo reconstruir aquí la situación real de la mujer mexicana. Lo que nos interesa, es analizar los modos de representar lo femenino en esas transcripciones coloniales de la oralidad nahua para averiguar si esta visión es congruente en todas ellas. Además, los datos obtenidos de estas fuentes se confrontarán con las entradas vinculadas con los conceptos investigados listados en el diccionario colonial de la lengua náhuatl redactado por fray Alonso de Molina. Por supuesto, siempre hay que recordar que la imagen de la mujer obtenida a partir de este tipo de fuentes nunca será una representación objetiva de la realidad, sino más bien una visión masculina de ella, pues la redacción de los textos utilizados en el análisis presentado estaba sobre todo a cargo de los hombres.

Palabras clave: mujer, sexualidad, nahua, canto, *huehuetlatolli*

Title: The “Honest” Women and the Lecherous Nymphomaniacs among the Ancient Nahua

Abstract: The aim of this work is to analyze different ways of constructing the concept of woman and the female roles in the texts coming from the ancient Nahua culture. Taking into consideration that the materials used in this study are basically the myths, the *huehuetlatolli* and the songs, which are examples of different kinds of official discourse, the reconstruction of the real situation of the Nahua women is not the aim of this work. The main purpose of the present study is to analyze the ways of presenting “the feminine” in these colonial transcriptions of the Nahua orality and to check if it is consistent in all of them. The information received will be then confronted with the gender-related terms listed in the Nahuatl-Spanish dictionary by Alonso de Molina. Of course, it must be remembered that the image of woman created on the basis of such sources will not be the objective report of the Nahua reality, but rather a subjective vision of what the women were in the eyes of men who created the analyzed materials.

Key words: woman, sexuality, Nahua, song, *huehuetlatolli*

¹ El proyecto fue financiado de los fondos de Narodowe Centrum Nauki (Centro Nacional de Investigación) otorgados a base de la decisión número DEC-2011/01/N/HS2/02503.

INTRODUCCIÓN

La situación de la mujer entre los antiguos nahuas ha sido el tema de numerosas investigaciones realizadas en los últimos años. Decidir sobre los rasgos típicos de lo femenino o lo masculino es, sin embargo, una tarea muy desafiante dada la flexibilidad del mismo concepto de “género”. La división del espacio, tiempo, roles sociales y objetos “adscritos a un género determinado” surge en la mayoría de las sociedades de la ideología, basada principalmente en las creencias religiosas, expresadas en los relatos míticos y las prácticas rituales. Ésta es, no obstante, una versión ideal de la división genérica del universo, que además, como lo demuestra para la cosmovisión mexicana Patricia Zuckerhut (2007: 64-85), no siempre es clara y precisa. En la experiencia cotidiana la situación es aún más compleja porque, como observa Margaret W. Conkey (2001: 342) el género no es una categoría que se deje “fijar”. Es un complejo de relaciones basadas en principio en bases ideológicas, pero al mismo tiempo continuamente modificadas por un conjunto de factores políticos, económicos, históricos y culturales (Conkey y Spector 1984; Conkey y Gero 1991; Brumfiel 2001: 57; López Austin 1996: 16-25). En consecuencia, es imposible recuperar la noción completa de género para una sociedad tan antigua como la de los nahuas precortesianos, ya que ésta va a ser diferente dependiendo de un número de factores, entre los cuales podemos enumerar: la edad de una persona investigada, su grupo social, identidad nacional, situación económica, etc.

Puesto que los materiales que utilizamos en el presente estudio son principalmente los relatos míticos, los *huehuetlatolli* y los cantos, es decir, ejemplos de varios discursos oficiales, no es nuestro objetivo reconstruir aquí la situación real de la mujer mexicana. Lo que nos interesa, es analizar los modos de representar lo femenino en esas transcripciones coloniales de la oralidad nahua para averiguar si esta visión es congruente en todas ellas. En otras palabras, conscientemente nos quedamos con esta versión ideológica de la mujer para ver cómo es y si, en sus principios, se mantiene invariable independientemente del tipo de discurso.

EL DICCIONARIO DE FRAY ALONSO DE MOLINA

El análisis lo vamos a empezar recurriendo a la lengua aislada de un contexto cultural específico, es decir, a las palabras listadas en el diccionario de la lengua náhuatl redactado en época colonial por fray Alonso de Molina. La obra fue creada a partir del testimonio de informantes indígenas, probablemente, en su mayoría masculinos. El método de pesquisa seguido por el fraile consistió en preguntar por los conceptos que se le ocurrían y que no necesariamente tenían equivalentes en lengua náhuatl. La investigación, obviamente, tocó también los conceptos relacionados con lo propiamente femenino y masculino. Entre las entradas relacionadas con la palabra *cihuatl*, “mujer” encontramos las siguientes:

Ciua cuecuech: muger deshonesto y desuergonçada (Molina 1992, 2^o: fol. 22v).

Apinauani ciuatl: muger desonesto (Molina 1992, 2: fol. 7r).

Aquetzca ciuatl: muger desonesto y sin verguença (Molina 1992, 2: fol. 7r).

Tlazolteociuatl: muger diabolico y peruerso (Molina 1992, 2: fol. 118v).

Otras expresiones relacionadas con lo femenino que se pueden mencionar son por ejemplo:

Chichiualaapilol: “muger de grandes tetas” (Molina 1992, 2: fol. 20r).

Chichiualmecapal: “muger de grandes tetas” (Molina 1992, 2: fol. 20r).

Tlatlaçolchichiuale: “muger de grandes tetas” (Molina 1992, 2: fol. 115r).

Tepiltala: “muger de natura grande y muy abierta” (Molina 1992, 2: fol. 103r).

Tepiltzoyaca: “muger estrecha desu natura” (Molina 1992, 2: fol. 103r).

Como podemos notar, son expresiones relacionadas con la sexualidad, sensualidad y los rasgos distintivos del cuerpo femenino. Parece que en la sociedad nahua la sexualidad femenina no estaba tan silenciada como en la española de aquel entonces (esto se ve muy bien en varios relatos míticos y cantos, a los que me referiré más tarde), por lo cual este tipo de expresiones podían existir en la lengua náhuatl. Sin embargo, por otro lado, vale la pena observar que todas ellas tienen valor peyorativo, condenan la sexualidad femenina, no hay entre ellas ninguna que la trate de modo positivo. Por supuesto, esto se puede atribuir al hecho de que, como observa Cecelia Klein (1994: 209-253), en la ideología nahua la actividad mostrada por la mujer, y en especial, la sexual, podía ser tratada como una fuente de peligro para el hombre. Este modo de percibirla está apoyado también por varios relatos míticos, como por ejemplo el de Xiuhnel y Mimich seducidos por dos venados bicéfalos (*Leyenda de los soles* 1945: fol. 79-80) o el de Mixcoatl y Chimalman (*Leyenda de los soles* 1945: fol. 81). Según Graulich (1990: 185-190, 2000a: 88-105) en ambos casos las mujeres personifican a seres pasivos, sedentarios, – o en el plano histórico a las tribus que habitaban el Valle de México antes de la llegada de los chichimecas – que con sus fuerzas seductoras intentan parar, inmovilizar a los conquistadores masculinos. Cabe recordar también las narraciones mito-históricas sobre la princesa mexica Chalchiuhnenetzin, esposa del Moquihuixtli de Tlatelolco. El cuento aparece en varias versiones bastante parecidas, entre otros en la obra de Tezozomoc (1975: 117-119, 2001: 199-201) y en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: fol. 75). La mayoría de las fuentes presenta a la princesa como una mujer frustrada por el desprecio que le mostraba Moquihuixtli abusando sexualmente bien de ella, bien de otras mujeres de su palacio. Desilusionada con su vida sexual, Chalchiuhnenetzin decidió permanecer fiel a su pariente Axayacatl, a quien le transmitía información acerca de los planes militares de Moquihuixtli, provocando finalmente la guerra y la caída de Tlatelolco. Como afirma Graulich (2000b: 95-96), Moquihuixtli se entregaba mucho a las mujeres y, como narran los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: fol. 75) a Chalchiuhnenetzin “por entre las piernas le metía la tabla

² La numeración 1 y 2 se refiere a dos partes del diccionario de Molina: castellano-náhuatl y náhuatl-castellano.

del brazo, del codo a la muñeca, y con la mano le tentaba algo dentro de sus partes”, se dejó consumir por la feminidad y esa fue la razón de su fracaso en la guerra contra Tenochtitlan. Chalchiuhnenetzin parece ser, pues, conceptualizada como “una vagina dentada”, la que devora la esencia vital masculina, cuyo arquetipo mítico sería la diosa Xochiquetzal del mito sobre la tentación de Yappan (Ruiz de Alarcón 2012: 191-193).

Sin embargo, hay que recordar que, por lo menos hasta cierto punto, la opinión negativa de las mujeres sexualmente activas, que surge de las palabras arriba citadas, puede ser también efecto de la influencia de la ideología cristiana, que durante siglos ha responsabilizado de las transgresiones sexuales exclusivamente a la mujer, pues los hombres aparecían siempre como víctimas que se dejaban involucrar manipulados por las seductoras. Como un ejemplo podríamos mencionar aquí la historia de la relación incestuosa entre Lot y sus hijas, explícitamente inspirada por las mujeres quienes emborracharon a su padre para seducirlo (Génesis 19: 30-38).

En la segunda serie podemos ver términos que describen a la mujer por el tamaño de sus tetas o su vagina. Entre las descripciones de varones que aparecen en el diccionario de Molina hay de todo: “hombre carrilludo o de grandes mexillas” (1992, 1: fol. 90v), “hombre de anchos y grandes pies” (1992, 2: fol. 161r), “hombre de gruesos y gordos labios” (1992, 2: fol. 99v), pero no hay ninguna expresión que describa al hombre por ejemplo por el tamaño de su falo. De esto podríamos sacar la conclusión de que a los mexicas les interesaban solamente las partes del cuerpo femenino, por lo cual ni siquiera tenían palabras para describir las cualidades del miembro masculino, pero las imágenes de los códices, tanto coloniales como precoloniales, parecen indicar lo contrario (figs. 1 y 2).



Fig. 1 *Códice Borbónico*, lám. 30. Redibujado por Marcin Szoblik

En la primera de las figuras presentadas se puede apreciar una escena de la celebración de una de las fiestas de las veintenas llamada Ochpaniztli, dedicada principalmente a Tlazolteotl, una de las diosas madres, patrona de las parteras y parturientas. Entre



Fig. 2 *Códice Borgia*, lám. 59. Redibujado por Marcin Szoblik

gran cantidad de personajes presentes en esta imagen, se dejan distinguir los huastecas, servidores de la diosa, vestidos con gorros puntiagudos, que están desfilando con falos enormes en sus manos. La segunda figura proviene de la parte del *Códice Borgia* dedicada a los pronósticos sobre el matrimonio. La cola del caracolillo que sale de entre las piernas del hombre, además de sus obvias connotaciones fálicas, alude también a la lujuriosidad y el apasionamiento sexual.

Por lo tanto, la elección de las palabras incluidas en el diccionario de Molina parece dar muestra de la óptica masculina y cristiana que dominó el proceso de creación del diccionario analizado. Por un lado, si los colaboradores del fraile eran efectivamente sólo hombres, no es de extrañar que lo que les interesara fuese el cuerpo femenino. Por el otro, si bien el interés por la sexualidad femenina sería aceptable, la descripción del cuerpo masculino, mediante categorías que aludiesen a sus capacidades sexuales, podía ser considerada muy inadecuada desde el punto de vista de la mentalidad cristiana de Molina: su trabajo estaba destinado al lector masculino y este no debía interesarse por el cuerpo del hombre. Tampoco debía exagerar en sus contactos con las mujeres, como se puede deducir a partir de las entradas que siguen³:

³ Esta idea del peligro que surge de la práctica de “darse mucho a mujeres” es también un concepto nahua, cuyo ejemplo era el mencionado anteriormente Moquihuixtli.

cihuacuecuenoti: “darse mucho a mujeres” (Molina 1992, 1: fol. 36v)
cihuahuaia: “desainarse, por darse mucho a mugeres.” (Molina 1992, 2: fol. 22v);
 “enfermar por se dar mucho a mugeres.” (Molina 1992, 1: fol. 53v)
cihua tlahueliloc: “hombre dado a mujeres, o mala mujer” (Molina 1992, 2: fol. 22v)

No obstante, el diccionario en cuestión inconscientemente nos proporciona también información objetiva acerca de la situación de la mujer en la sociedad nahua. Si bien es cierto que la ideología nahua destacaba la importancia y la complementariedad mutua de los dos géneros (López Austin 1998: 6, 1996: 59), a nivel social la dominación masculina era un hecho indudable que se puede observar a nivel de la lengua. Monique Wittig (1983) en su análisis de las formas gramaticales de género demuestra que en la mayoría de las lenguas usadas por las sociedades patriarcales, éstas suelen constituir lo masculino como la categoría básica y general, de la cual se puede distinguir la variedad femenina de un objeto dado por las marcas de género adecuadas:

Género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. Se usa aquí la palabra género en singular, porque en realidad no hay dos géneros. Hay solo uno, el femenino, pues el masculino no es género. Es porque el masculino no es masculino, sino general (Wittig 1983: 64; trad. K. Sz.)⁴

Esta idea, por más discutible que parezca para algunas lenguas modernas de Europa, tiene su reflejo en náhuatl. Si bien es cierto que, como subrayan los especialistas de la lengua, los sustantivos en náhuatl no poseen formas gramaticales de género (Lockhart 2001: 1; Carochi 2001: 44-46), en caso de la necesidad de distinguir el sexo femenino en una persona o animal se hacía agregando a la palabra en su forma básica, es decir masculina, una marca de género femenino, *cihuatl*. Así, en el diccionario de Molina (1992, 2: fol. 22v) encontramos las siguientes palabras:

Ciua cauallo: “yegua”
Cihua ichcatl: “oveja”
Ciuamiztli: “leona”
Cihuapilli: “señora, o dueña”
Ciua teupixqui: “monja”
Ciatlacotli: “esclava” (Molina 1992, 2: fol. 22v)

Lo mismo ocurre con la denominación de lugares, objetos o categorías femeninas, cuando al nombre básico, masculino, se agrega *cihua*:

Ciua netotiliztli: “dança de mugeres” (Molina 1992, 2: fol. 22v)

Finalmente, podríamos reflexionar también si expresiones como:

⁴ Gender is the linguistic index of the political opposition between the sexes. Gender is used here in the singular because indeed there are not two genders. There is only one: the feminine, the “masculine” not being a gender. For the masculine is not the masculine, but the general (Wittig 1983: 64).

cihuatl oquichyollo: “muger varonil” (Molina 1992, 1: fol. 87v, lit. “mujer de corazón varonil” trad. K.Sz.)

cihuanacayo: “delicado hó[m]bre” (Molina 1992, 1: fol. 37r), “flaca, cosa sin fuerças ni animo, o couarde.” (Molina 1992, 1: fol. 63r, lit. “el cuerpo femenino” trad. K.Sz.),

¿no son acaso otra muestra lingüística de la dominación masculina en la cultura mexicana? Como una sociedad militar por excelencia, los mexicas alababan virtudes como el valor, la fuerza y la experiencia guerrera, es decir, rasgos que, en principio, son masculinos. Aunque la ideología en cuestión fue luego extendida a los ámbitos de lo femenino, en especial al embarazo y al parto, la lengua refleja más bien la idea de mujer como un ser pasivo, temeroso, vencido y sometido al poder masculino. La conceptualización de la femineidad como cargada de valores negativos y pasivos tenía su reflejo en el panteón mexicano que, como demuestra López Hernández (2008: 975-985) era una proyección de la asimetría de género a nivel social. Finalmente, esta idea está presente también en varios textos de la cultura náhuatl que se analizan a continuación.

RELATOS MÍTICOS

El papel del mito como herramienta para explicar el mundo está inscrito en la definición de esta forma como uno de sus rasgos principales. Otra de las características que permiten clasificar una creación como un mito es su vínculo estrecho con la religión y el ritual (Honko 1972: 14). El ritual es el ámbito en el que los acontecimientos míticos se recrean para afirmar y consolidar el orden del universo establecido en los tiempos primordiales. La función del mito es entonces doble: por un lado explica el mundo y las reglas con que este se gobierna y, por el otro, sigue influyendo en él a través de las ceremonias religiosas y rituales.

De acuerdo con la propuesta de López Austin (1998: 6, 1996: 59), el universo nahua estaba ideológicamente formado por dos fuerzas, masculina y femenina, que tenían características atribuidas a la Pareja Suprema Primordial (Eliade 2000: 260-262). Estas dos fuerzas en varios grados estaban presentes en cada elemento del cosmos. Según López Austin (1998: 6, 1996: 59), igual que a nivel cósmico, también en el mundo humano cada género tenía características opuestas que, no obstante, se complementaban mutuamente, posibilitando la existencia perpetua del mundo. Lo femenino estaba vinculado con la oscuridad, la tierra, lo inferior, la muerte, la humedad y la sexualidad, mientras que lo masculino estaba relacionado con la luz, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria. Los dos sexos se relacionaban entonces con la Pareja Primordial que en la cultura náhuatl era conceptualizada como una deidad dual compuesta por el elemento masculino (Tonacatecuhtli, Ometecuhtli, Citlallatonac) y el femenino (Tonacacihuatl, Omeihuatl, Citlalincue, Tlaltecuhli)⁵. De ella provenía toda la vida en la tierra, los dioses creadores del mundo (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2005: 23) y cada ánima

⁵ Para el estudio detallado del concepto de la Pareja Suprema entre los antiguos nahuas véase el artículo de Katarzyna Mikulska “Destronando a Ometeotl” (en prensa).

que entraba al útero femenino (CF VI: 206). Los dos sexos, aunque conceptualizados en categorías opuestas, eran imprescindibles para la creación de la vida y, por lo tanto, gozaban de gran importancia ideológica en el mundo nahua. Para empezar, los mitos de la creación de la primera pareja humana, aunque precisan la división de roles entre géneros, no establecen la superioridad del hombre sobre la mujer:

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: al hombre le 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 que siempre trabajasen. Y a ella le dieron dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías y, así hoy día facer las mujeres. (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2005: 25)

Esta igualdad en importancia se notaba también en abundantes invocaciones duales tipo “madre – padre”, “abuelo – abuela” dirigidas tanto a los hombres como a las mujeres honradas que podemos encontrar, por ejemplo, en los *huehuetlatolli*.

No obstante, la realidad cotidiana de los mexicas no ofrecía igualdad de oportunidades a los dos géneros y esta situación también tenía su explicación y sus arquetipos míticos. Una de las características de lo femenino en los mitos nahuas es su pasividad frente a la actividad sexual masculina. Esta postura de sumisión es bien visible en varios textos, como por ejemplo, en los mitos de Mixcoatl y Chimalman (*Leyenda de los soles* 1945 fol. 80), Xochiquetzal y Tezcatlipoca (Muñoz Camargo 2003: 169-170) o Quetzalcoatl y Xochiquetzal. Este último, registrado en el *Códice Magliabechiano* narra la historia que sigue:

61v: [cruz] Este demonio q(ue) aquí esta pintado dizen q(ue) hizo vna gran fealdad ne/fanda q(ue) este çalçoatl [Quetzalcoatl]. estando lavandose tocando con sus manos el / miembro viril. hecho de si la simiente. y la arronjo ençima de vna / piedra. y alli naçio el morçielago al qual enbiaron los dioses q(ue) mor/diese a vna diosa. q(ue) ellos llamauan suchiq(ue)çal q(ue)quiere dezir Ro/sa. q(ue) le cortase de vn bocado lo que tiene dentro del miembro femineo / y eestando [sic: estando] ella durmiendo lo corto y lo traxo delante de los dioses / y lo lauaron y del agua q(ue) de ello deRamaron salieron Rosas q(ue) no / huelen bien. y despues el mismo morçielago llevo aq(ue) lla Rosa al mic/tlan tecutli. y alla lo lauo otra vez. y del agua q(ue) dello salio sali/eron Rosas olorosas. q(ue) ellos llaman suchiles. por deribaçion des/ta diosa. q(ue) ellos llaman suchiqueçal. y ansi tienen q(ue) las Rosas / olorosas. vinieron del otro mundo. de casa deste ydolo. q(ue) lla/man mictlan tecutli. y las q(ue) no huelen dizen q(ue) son naçidas des/de el prinçipio en esta tierra/... (*Codice Magliabechiano*, en: Batalla 2007: 133-134)

Por supuesto, hay también varios mitos, en los cuales la mujer se muestra como la parte activa, seductora, como en los arriba mencionados relatos de Xiuhnel, Mimich y venados bicéfalos o Chalchiuhnenetzin y Moquihuixtli. Sin embargo, como ya se ha mencionado, son ejemplo de las consecuencias desastrosas que para el hombre puede tener la violación del orden ideológico. Además, hay que recordar que la *tzitzimitl*

que seducía a los Mimixcoa quedó finalmente vencida por Mimich. En cuanto a Chalchihnenetzin, toda la situación tiene al parecer un significado más amplio. Sabemos de ella que era “hermana mayor” de Axayacatl. Como demuestra en su tesis doctoral Julia Madajczak (2014: 271-277), entre los antiguos nahuas el título en cuestión más que la relación de parentesco indicaba la función ejercida por la mujer. “La hermana mayor del hombre” podía ser, entre otros, una mensajera, intermediaria, a quien el gobernante le “delegaba” una parte de su energía vital para que representara sus intereses en el lugar al que iba como esposa. De este modo, Chalchihnenetzin puede ser vista como una espía de Axayacatl, que con las fuerzas masculinas, solares, del *tlatoani* mexica trae la derrota a Moquihuitli, a quien Graulich (2000b: 92-93) identifica con la Luna, atribuyéndole de este modo características femeninas.⁶ Por otro lado, existe también otro relato de Chalchihnenetzin presentado por Fernando de Alva Ixtlilxochitl (2000: 152-153), según el cual la princesa en cuestión era esposa de Nezahualpilli de Texcoco. Debido a su corta edad no fue a vivir al palacio del gobernante, sino que se construyó para ella un palacio especial, donde tenía que vivir hasta que llegase el momento adecuado para iniciar los contactos sexuales. Sin embargo, Chalchihnenetzin se mostró muy voluptuosa y tenía muchos amantes a quienes luego mataba. Cuando Nezahualpilli descubrió su secreto, la mandó matar públicamente e invitó a la ejecución a todos los nobles de las ciudades vecinas, los parientes de la princesa incluidos. En otras palabras, toda la actividad sexual femenina, si no era inspirada por el varón, terminaba con el castigo y la derrota de la mujer.

La pasividad femenina frente a los intentos amorosos del hombre se refleja también en la lengua. En el diccionario de Molina podemos encontrar entradas como estas:

Tlaxochiuilli: “muger encantada y lleuada por ay adelante” (Molina 1992, 2: fol. 146v).
Tlatlatlacauilolli: “muger enlabiada y engañada con halagos” (Molina 1992, 2: fol. 139r).
Tlapipicholli: “muger enlabiada y engañada con persuasiones y halagos” (Molina 1992, 2: fol. 132r).

Por otro lado, los rasgos identificados con lo femenino hacen a la mujer representar, en cierto sentido, el caos primordial, el monstruo terrestre que tuvo que ser dominado por los dioses solares para que pudiera crearse un mundo ordenado (Ibarra 1996: 117-121):

Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba. Lo que viendo dijeron los dioses el uno al otro: “Es menester hacer la tierra.” Y esto diciendo, se cambiaron en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra

⁶ Como ya se ha mencionado, un arquetipo mítico para la relación entre “la hermana mayor” y un hombre al que esta fue enviada para seducir y así detener sus planes es la diosa Xochiquetzal, “la hermana mayor” de Yappan, a quien seduce por orden de la Pareja Primordial.

mitad la subieron al cielo [...] y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre (*Histoyre du Mechique* 2005: 108).

Una variación de esta idea sería también el mito del nacimiento de Huitzilopochtli y su lucha victoriosa contra Coyolxauhqui (CF III: 1-4). En la interpretación de Eduard Seler (1960, en: Uriarte y Staines 2004: 406), el conflicto entre los hermanos era la imagen de la lucha que se produce cada día al alba. La luna, personificada por Coyolxauhqui, y los Centzon Huitznahua, las estrellas, quedan vencidos por el sol recién nacido, Huitzilopochtli. El cerro mítico de Coatepec, a nivel ritual, se situaba en el Templo Mayor de Tenochtitlan, donde con la muerte de las víctimas sacrificadas y arrojadas por las gradas de la pirámide se recreaba el mito y se festejaba la victoria cotidiana del sol sobre la luna y las estrellas. Pero, como observan Klein (1994: 227) y Graulich (2000a: 93-102), este mito tenía también su simbolismo socio-político. Según Klein, a este nivel de interpretación, Coyolxauhqui representaba a todos los enemigos del estado mexica que antes o después tenían que resultar vencidos:

Como un arquetipo de la mujer conquistada Coyolxauhqui representaba pues a todos los enemigos del Estado conquistados [...] Su sexualidad femenina sirvió como metáfora de la inferioridad de todos los que cuestionaban el poder azteca, y de su fracaso político inevitable. (Klein 1994: 227; trad. K. Sz.)⁷

Graulich (2000a: 93-102), por su parte, afirma que el relato de Coyolxauhqui alude a las peregrinaciones mexicas. Igual que las *tzitzimime* seductoras del mito sobre Xiuhnel y Mimich, también Coyolxauhqui es la representante de las tribus que vivían en el Valle de México antes de la venida de los mexicas, las tribus pasivas y sedentarias, que intentaron parar a los invasores recién llegados, pero fueron derrotadas.

En este contexto hay que subrayar la coincidencia de esta ideología con dos teorías antropológicas provenientes del Viejo Mundo. Para empezar, se puede mencionar la teoría estructuralista de Claude Lévi-Strauss (2009: 381) que distingue como términos opuestos los de *la natura* y *la cultura*. Como observa Carol MacCormack (1980: 2-24), en las prácticas discursivas de Occidente los dos conceptos suelen asociarse con lo femenino y lo masculino respectivamente, indicando la necesidad de subordinación de la mujer al hombre. Por otro lado, como observa Elizabeth V. Spelman (1982, en: Butler 1990: 12), el pensamiento europeo desde la antigüedad hasta los tiempos modernos muchas veces solía conceptualizar lo femenino con términos del cuerpo y lo masculino con términos de la mente, subrayando la necesidad de la dominación del último sobre el primero. Ambas ideas eran en realidad los modos de reforzar el orden patriarcal en las sociedades occidentales y, al parecer, podían tener un significado parecido también en la cultura nahua.

⁷ *As the archetypal conquered woman, then, Coyolxauhqui represented all conquered enemies of the state [...] Her female sexuality served as a metaphor of the inferiority of all those who contested Aztec power, and of their inevitable political defeat* (Klein 1994: 227).

HUEHUETLATOLLI

Los *huehuetlatolli* eran las hablas solemnes pronunciadas, entre otros, como un elemento de los ritos de paso con las cuales se trasmitía la información imprescindible para cumplir con el nuevo papel que estaba por emprender un individuo dado. Eran creaciones antiguas, transmitidas entre generaciones, que podían ser enriquecidas y modificadas según las necesidades particulares, pero que en su contenido principal seguían inmutables.

Puesto que esos discursos incluían muchos consejos cuyo contenido estaba de acuerdo con la moralidad cristiana, los frailes solían modificar aquellos datos que no lo estaban para usar estas hablas en su trabajo de evangelización. Por consiguiente, como bien observa Louise Burkhart (2001: 87-108), las descripciones que en ellas se hace de las mujeres y de su vida sexual presentan una muy seria intervención cristiana. Básicamente, tenemos en ellas dos imágenes de mujer: las mujeres “honestas”, con un comportamiento casto y ejemplar, que en la opinión de Burkhart guardan mucha semejanza con las vírgenes del santoral cristiano, y las mujeres perversas, que parecen desempeñar el papel de modelo negativo del comportamiento femenino. Así los *huehuetlatolli* presentan una educación femenina centrada, entre otros, en los principios de castidad y discreción, como podemos ver en el fragmento siguiente:

Mira que tus vestidos sean honestos y como conviene. Mira que no te atavies con cosas curiosas y muy labradas, porque esto significa fantasía y poco seso y locura. [...] Y cuando hablares, no te apresurarás en el hablar; no con desasosiego, sino poco a poco y asosegadamente. [...] No seas curiosa en tus palabras. [...] Mira también, hija, que nunca se te acontezca afeitarse la cara o poner colores en ella, o en la boca, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas, carnales. [...] Estas se llaman rameras. [...] Mira que no te infames. Mira que no amancilles tu honra. Mira que no ensucies la honra y fama de nuestros señores antepasados, de los cuales vienes (Sahagún 1988: 370-373).

Las muchachas eran entonces educadas para ser muy discretas y pasar casi inadvertidas por las calles, para no dar a nadie ninguna razón ni sospecha de que eran atrevidas o abiertas a lo mundano. Lo que es interesante es que, de acuerdo con los *huehuetlatolli*, también a los hombres jóvenes se les imponía la vida casta, aunque por otras fuentes sabemos que las relaciones sexuales prematrimoniales eran toleradas, por lo menos entre los estudiantes del *telpochcalli*⁸.

El ejemplo más famoso de la imagen de mujer perversa en los *huehuetlatolli* es la historia de dos ancianas que incitaron a unos jóvenes inocentes a una relación adúltera y luego explicaron a Nezahualcoyotl, el gobernante de Texcoco, sus razones del siguiente modo:

⁸ En la sociedad nahua había dos tipos de escuelas: *calmecac* – las escuelas para los hijos de la nobleza, destinados a ocupar los altos cargos administrativos y religiosos; *telpochcalli* – las escuelas para los demás jóvenes.

Señor nuestro y rey, oya vuestra alteza: vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal por haber frecuentádola en la juventud, porque se acaba la potencia y la simiente humana; pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos desta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea más, y demanda más; y si esto no hacemos, no tenemos vida (Sahagún 1988: 382-382).

Si bien parece probable que la idea de la insaciabilidad sexual de la mujer podía haber nacido entre los nahuas a partir de la observación de la naturaleza del acto sexual, que siempre agota más al hombre que a la mujer, vale la pena recordar que era también una idea promovida en aquella época por los moralistas europeos, como se advierte en el fragmento que sigue:

La mujer soportará sobre sí a todo hombre y, bien que sometida, vencerá a todo testículo. ¿Quién puede colmar el sexo de la mujer? Pues una sola mujer extenua a todo un pueblo.

Una insaciable vulva no le falta, ni un solo marido satisface a una mujer; por ello, la mujer se somete a muchos, pero, sedienta, ni siquiera entonces dice: “Basta”.

¿Quién la satisfará en el coito? Los que copulan demasiado se precipitan a la muerte; no servirá a su placer hombre alguno capaz de cumplir tantas veces el débito carnal. (*El no tomar esposa*⁹, en: Archer 2001: 94)

Por otro lado, hay que subrayar que los *huehuetlatolli* del libro sexto del *Códice Florentino* no son sermones camuflados, sino creaciones de origen nahua, por lo cual las informaciones que transmiten, aunque influenciadas por la religión cristiana, seguramente describen también a la sociedad mexica precortesiana. Eso es visible, entre otros, en la glorificación de las mujeres embarazadas y las parturientas, así como en la deificación de las mujeres muertas en el parto. Además, como bien observa Burkhart (2001: 92-93), tampoco la actitud de los oradores hacia el sexo era unívocamente negativa, como lo sería en los textos puramente cristianos. Si bien los padres les aconsejaban a sus hijos e hijas cierta moderación en las relaciones sexuales, al mismo tiempo se las presentaban como uno de los pocos placeres de la vida humana en la tierra.

CANTOS

Los cantos-bailes nahuas, conocidos como *cuicatli*, eran formas artísticas compuestas por varios elementos que juntos contribuían al efecto final (Johansson 1993: 34-35; Garibay 1965: XXXVIII-XLII; Sautron 2001: 115-117). Uno de ellos, el sonido producido por los instrumentos musicales, tenía fuertes relaciones con lo divino, por lo cual los cantos podían en muchos casos funcionar también como oraciones o elementos importantes

⁹ Es un poema anónimo creado probablemente en el siglo XIII.

del ritual. La música y el canto estaban frecuentemente acompañados también de baile. A estos tres elementos principales podríamos agregar además los disfraces de los actores, sus gestos, la mímica, la disposición del espacio, el tiempo de la celebración, así como el contexto cultural definido por Edward L. Schieffelin como “las características sociales, históricas y etnográficas, que sitúan al *performance* en su contexto etnográfico e histórico, y son importantes para su significado” (Schieffelin 2005: 88)¹⁰.

A continuación se presenta un breve análisis y las observaciones más importantes acerca de tres cantos nahuas llamados *chihuacuicatl*, es decir “cantos femeninos”, provenientes del manuscrito de *Cantares mexicanos*, a saber: *Chalcacihuacuicatl* (CM fols. 72r-73v), *Cozolcuicatl* (CM fols. 39v-40v) y *Cococuicatl* (CM fols. 74v-77r).

Para empezar, el *Chalcacihuacuicatl* y el *Cozolcuicatl* parecen ser dos variantes de un modelo de canto político. Entre muchas semejanzas estructurales y lingüísticas, podríamos enumerar:

- El preludio que anuncia que es un canto femenino y proporciona información acerca del contexto socio-político de la representación.

En el caso de *Chalcacihuacuicatl* la nota introductoria informa sobre lo siguiente:

*Intlatlalil chalca ic quimopapaquilti-
co in tlatohuani in Axayacatzin ca noço
yehuatzin oquimmopehuili in maçan
cihuatzitzintin*

Es una composición de los chalcas.
Con ella vinieron a alegrar al *tlatoani*
Axayacatl, quien los había conquistado
como si hubieran sido mujeres.

Miguel León-Portilla (1994: 289) notó la correspondencia entre estos versos y el texto de *La Séptima Relación* de Chimalpahín (1998: 108-111, fols. 174v-175r), en la que el cronista en cuestión relata que en el año 13-Caña los habitantes de las provincias de Chalco, Tlalmanalco y Amecameca vinieron ante Axayacatzin de Tenochtitlan para presentarle su canto, el *Chalcacihuacuicatl*. El *tlatoani* se encontraba dentro del recinto de sus mujeres cuando se inició el canto. El principio no fue muy satisfactorio porque, como informa Chimalpahín, el músico tlalmanalca que dirigía el espectáculo lo hacía con poca diligencia y hasta dejó de tocar el tambor al no saber cómo seguir. Entonces otro músico, proveniente de Amecameca, llamado Quecholcohuatzin, se colocó rápidamente junto al tambor y empezó a guiar el baile. Lo hacía tan bien que el mismo *tlatoani* decidió salir a juntarse a la diversión y, acabada ésta, llamó a Quecholcohuatzin para felicitarle por su talento, le dio varios regalos y decidió dejarlo en su palacio como el músico de la corte. En base a esta relación León-Portilla (1994: 289) propuso que el objetivo principal de esa obra era acrecentar la benevolencia del *tlatoani* mexicana hacia los chalcas. Conquistados por el padre de Axayacatl, Moctezuma Ilhuicamina, se encontraron en una situación muy difícil, que no obstante, se suavizó con la entronización de Axayacatl, por lo cual, sugiere León-Portilla (1994: 289), se atrevieron a buscar la oportunidad de mejorar su estatus aún más a través de un canto erótico:

¹⁰ ... the social, historical, and ethnographic features that place the performance in its local ethnographic and historical context and are significant to its meaning (Schieffelin 2005: 88).

Aquiuhztzin¹¹ buscó sutilmente con su canto, por el camino de un reto, nueva forma de acrecentar la benevolencia de Axayacatl respecto de los vencidos. Son ahora las mujeres de Chalco las que emprenden la guerra. El poeta las hace hablar: invitan al señor de Tenochtitlan a una lucha donde sólo podrá triunfar el muy bien dotado sexualmente.

La guerra se transforma en asedio erótico, acercamiento de contrarios, acto sexual con todos sus preámbulos. El canto finamente pornográfico –según vamos a verlo– agradó por cierto, en extremo, al aludido y desafiado Axayacatl (León-Portilla 1994: 290).

Kay A. Read y Jane Rosenthal (2006: 313-348) proponen una interpretación un poco distinta. Las autoras parten de la misma idea que León-Portilla considerando el *Chalcacihuacuicatl* un canto forjado con fines políticos. Difieren, no obstante, en lo que toca a la voz lírica y el valor metafórico del texto. Según ellas, el yo lírico del texto es una voz de Chalco personificado en una mujer tomada durante la guerra por Tenochtitlan:

El canto compara Chalco con una de las muchas mujeres de Axayacatl, que llegaron a México como resultado de las alianzas formadas bien con métodos diplomáticos, bien a través de conquista, los actos que ataron los linajes reales y consolidaron las relaciones socio-políticas. En este caso, Chalco llegó a México como resultado de la conquista, aunque, como se verá, intentará pedir por otro tipo de relación, basando su petición en su ascendencia histórica. Por medio del cosquilleo, humor, a veces también unas ofensas y amenazas veladas, tanto como con algunas ofertas de ayuda y recordándole sus obligaciones reales, los cantores de Chalco le dijeron a Axayacatl que querían mejorar su situación. (Read y Rosenthal 2006: 318; trad. K.Sz.)¹²

El *Chalcacihuacuicatl* es pues una obra creada por una tribu conquistada con el fin de mejorar sus condiciones políticas y económicas. También el *Cozolcuicatl* empieza con una nota que aunque por ahora no tiene una correlación tan exacta con las fuentes históricas como el *Chalcacihuacuicatl*, permite sin embargo hacer suposiciones acerca del posible contexto de su representación. El preludio dice lo siguiente:

*Nican ompehua coçolcuicatl ytoca, ye-
huecauh iccoquichi toque tepaneca, in
mexico tlatoani auitzotzi y tlatlalil ne-
xtenco nohnohuintzi cuicani yhuan
pilli catca*

Aquí empieza el canto de cuna, con el que los tepanecas vinieron a alabar al tlatoani mexica Ahuizotl. Fue remendado en Nextenco por Nonohuintzin, un cantor y señor noble.

¹¹ Aquiuhztzin es el supuesto autor de la obra analizada (Chimalpahín 1998: 108-111, fols. 174v-175r).

¹² *The song likens Chalco to one of Axayacatl's many wives, all of whom came to Mexico as the result of alliances formed either through diplomacy or conquest; acts that tied lineages and cemented socio-political relationships. In this case, Chalco would have come through conquest; although, as we shall see, she will try to make a claim for a different relationship based on her historical lineage. Through titillation, humor, sometimes a few insults, a few veiled threats, some offers of help, and reminders of his royal responsibilities, the Chalcan songsters told Axayacatl that they wanted their status improved* (Read y Rosenthal 2006: 318).

El canto, según informa la nota, fue creado en Nextenco, que hoy es una de las colonias en la delegación de Azcapotzalco, llamada San Salvador Xochimanca, y en los tiempos prehispánicos fue probablemente una de las ciudades dependientes de la antigua capital tepaneca. El momento crucial en la historia de los contactos políticos entre los mexicas y los azcapotzalcos fue el derrumbe de la hegemonía tepaneca en la región que tuvo lugar durante el reinado de Itzcóatl. La guerra entre Azcapotzalco y sus vasallos llevó a la independencia de los tenochcas y la formación de la última confederación de las ciudades-estados del Valle de México antes de la llegada de los españoles, la Triple Alianza compuesta por Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan. Los tepanecas de Azcapotzalco perdieron su influencia en la vida política de la región y Tlacopan se tornó en la principal ciudad tepaneca, donde la elite afin a los intereses de México y de Texcoco estableció la nueva casa gobernante. Como informa Alva Ixtlilxochitl (2000: 210) fue precisamente durante el reinado de Ahuitzotl, cuando en Azcapotzalco le fue restituido el gobierno a la familia de Tezozomoc. Tomando en cuenta los posibles motivos políticos de los chalcas que representaron su canto femenino ante Axayacatl para reclamar la autorización de su propia casa real, se puede suponer que el *Cozolcuicatl* podía ser un intento similar por parte de los tepanecas: vinieron con su creación ante Ahuitzotl para pedirle la restitución de la casa gobernante en Azcapotzalco y lo lograron.

- El carácter de monólogo dirigido por la mujer (en la mayor parte de la obra) a un *tlatoni*¹³ mexica y el tratamiento de éste en términos de niño.

Un ejemplo de este procedimiento podrían ser los siguientes dos fragmentos:

Chalcacihuacuicatl

*Nicnehnnequi xochitl nicnehnecôcuicatl
aytzin in totzahuyā in toyeyeyā o ohua-
ye noconeheutica ycuic intlatohuani Axa-
yacaton nicxochimalina nicxochilacatzohua
oo ahuyayao ohuiya.*

*Aiuhquintlacuilolli yectliya incuic iuhquin
huelic xochitl ahuiac anoyolquimati intlpc
ahuayyao ahiuya. (CM fol. 72r)*

Deseo flores, deseo cantos. En el lugar donde tejemos, en nuestro lugar acostumbrado es donde es elevado el canto del *tlatoni*, pequeño Axayacatl. Con flores lo tuerzo, con flores lo envuelvo.

Sus cantos son bellos como pintura, y dulces como flores olorosas. Mi corazón conoce la vida en la tierra. (trad. K.Sz.)

Cozolcuicatl

*Noconcacon cuicatl yn yenichpochtintli
nicnomahma maltiya niuctzi toconitazque
ahuitzoton çantililili tililiy ono cueponico
yxochiquahuil oohuiya yxochimecatl malin-
tihuitz quitotomaicuc ahuitzoto çantililili.*

Oí el canto, yo muchacha, me lo llevo. Veremos a mi hermano menor, pequeño Ahuitzotl. Está floreciendo el Árbol Florido, la cuerda florida viene hilándose, deshila su canto pequeño Ahuitzotl.

El tratamiento del *tlatoni* en términos del niño que al parecer constituye una parte de la dialéctica sexual predominante en los dos cantos, concuerda muy bien con la imagen

¹³ El título otorgado a los gobernantes de varias ciudades-estados en la región de cultura nahua. Literalmente: “el que habla”, plural: *tlatoque*.

de la mujer seductora presente en los mitos mencionados más arriba. Como ya se ha mencionado, según Graulich (1990: 185-190, 2000a: 88-105) tanto las *tzitzimime* del mito sobre Xiuhnel y Mimich, como Chimalman frente a Mixcoatl y Xochiquetzal frente a Yappan, representan a los seres primordiales, que con su pasividad seductora intentaban detener a los invasores masculinos. Esta interpretación perfectamente justificaría también el reparto de papeles masculinos y femeninos en los cantos analizados: la mujer expuesta a la conquista masculina es la que intenta parar al invasor con su canto erótico.

- Repetición de ciertas expresiones, como p.ej. *olotzin ololo* (“mazorca de maíz madura”), *xolotzin* (“compañero pequeño/ mozuelo”, en el contexto del canto probablemente “miembro viril”), *noyecoltzin* (“mi querido amante”), la sexualidad femenina expresada en términos floridos, por ejemplo *in izquixochitl in cacaloxochitl* (“flor de maíz tostado, flor de cuervo”), como en los fragmentos que siguen:

Chalcacihuacuicatl

*Tlemach ypan nicmati motlatoltzin
noyecoltzin taxayacatō tlanof-]co-
nahauilti aylili aylililih ii ołotzin
ololo ayyaye ayyo et. (CM fol. 72r)*

¿Qué es lo que yo sé de tu honrada palabra, mi amante, pequeño Axayacatl? Deja que alegre la honorable espiga de maíz desgranada, madura. (trad. K. Sz.)

*Ynquetzalizquixochitl inyetlauhque-
chol cacaloxochitl i çā moxochicuach-
petlapan tiyaonoc yeoncan ytic y yyo
yyo aocmohui yao aylili. (CM fol. 72v)*

Preciosa flor de maíz tostado, ahora rosada flor de cuervo. En tu estera cubierta de manta florida estamos acostados. Nunca más iremos a la guerra. (trad. K.Sz.)

*Nahuilylama namonan nicahualy-
lama nichpochylama ypan nochihua
O nichalcotlacatl aha aili nimitza-
huiltico noxochinenetzin noxochica-
mopal nenezin y ya ho ohuyia.
Yenoquelehuia in tlatoani in Axayaca-
ton xiqhualittanoxochitlacuilolmaton
xiqalittanoxochitlacuilol chichihual-
tzin o ohuia. (CM fol. 73r)*

Soy una vieja mujer de placer, soy vuestra madre, soy una vieja abandonada, soy una virgen anciana, eso es lo que hago. Soy chalca, vine a darte placer con mi vulva florida, con mi vulva florida de color morado. También lo desea el *tlatoani*, pequeño Axayacatl. Ojalá mires con aprobación mis brazos cubiertos de pinturas floridas. Ojalá mires con aprobación mis pechos cubiertos de pinturas floridas. (trad. K.Sz.)

Cozolcuicatl

*Ayailili olotzi ololo nopilmamaltzi
Ahuitzoto tlanimitzitoti ohualacic yxo-
chi conetzintlo ohuyia. (CM fol. 40v)*

Espiga de maíz desgranado, mi carga preciosa, pequeño Ahuitzotl. Deja que te haga bailar. Ha llegado el bebito florido. (trad. K.Sz.)

*Çan caiz quixochitl nochichihualtzin
cacaloxochitl ton-tomalinque telpo-
tzintli Ahuitzoton in tocochian o ay
lilia o xochipahpaqui noyollotzin yn
telpotzintli ahuitzoto. (CM fol. 40r)*

Sólo flor de maíz tostado es mi pecho. Con flores de cuervo nos hemos envuelto, mozuelo, pequeño Ahuitzotl. En nuestro dormitorio se regocija con flores corazón mío, mozuelo, pequeño Ahuitzotl. (trad. K.Sz.)

Ninihcuilo aytzi tinocniuhtzi huiya quennechhyttaz aytzin noyecoltzi yn neçahualpiltontli xochimecatl yn momamalintoc ynoehcuiloltzin oohuiya. Oancaizquixochitl in momamalintoc yienomatzi yenichpotzintli ycanicna huatequizi noyecoltzi yn neçahualpiltontli yaohuiya. (CM fol. 40v)

Me he pintado, mi hermano/a menor. ¿Cómo me verá mi amante, el señorito hambriento? Las cuerdas floridas se enredan en mi cosita pintada.

Como flores de maíz tostado se enredan mis brazos, soy muchacha, abrazo a mi amante, señorito hambriento. (trad. K.Sz.)

- Presencia de una suerte de trama que se desarrolla mediante unos puntos fijos: invitación al placer, el acto sexual consumado, quejas de la mujer abandonada intercaladas con referencias históricas a las conquistas victoriosas del *tlatoani* invocado, vuelta al estado de la armonía inicial.

Chalcacihuacuicatl

Intetzmolocan nicihuatl ninomaohiuhia ninocxioxiuhia noconcuico yenocho huipil niccecentlamitaz aytzin ay aytzin et.

Niquimelehui xaltepeltapan yehuexotzinca tzoincuetlaxtlamalintzo incuetlaxtetecuecux nicencentlamittaz aytzin ay aytzin yyao Et. (CM fol. 73r)

En Tetzmolocan, yo mujer, me unté las manos, me unté los pies. Vengo en mi falda de color de tuna, en mi camisa de color de tuna. Yo veré como completamente se acaban.

Tengo deseo de los de Xalpetlapan, los huexotzincas, y los cautivos de Cuextlaxtla, los cuetlaxtlacos traviesos. Yo veré como completamente se acaban. (trad. K.Sz.)

Cozolcuicatl

Tiçatl yhuatl malintihuitz choquiz xochitl chimalli xochitl cuecucopaticac teicoltitetanecti Atlixco tenamitl yxpan cahuiltiyao ohuiya.

Yenoyao xochimalintineni yechalcotlaca yequimamatihui xochiquahuatl yehuexotzinco atlixco tenamitl yxpan cahuiltiao ohuiya. (CM fol. 40v)

Tiza y pluma están enredándose. Flores de llanto, flores de escudo están brotando deliciosamente, delante de los muros de Atlixco se alegran.

Anda enredando mis flores de guerra la gente chalca, vienen cargando el árbol florido los de Huexotzinco, delante de los muros de Atlixco se alegran. (trad. K.Sz.)

El vocabulario de esos dos cantos equipara la guerra y el sexo de tal modo que muchas veces el sentido de las frases puede ser interpretado de dos o más maneras. Las voces líricas pertenecen a las mujeres¹⁴ que se presentan como amantes, concubinas, muchachas, *ahuianime*¹⁵ o hermanas mayores, es decir, las mujeres pertenecientes al *tlatoani* y de él dependientes. Personifican la parte conquistada de la guerra militar y amorosa, lo que refleja la conceptualización de la mujer como un ser pasivo, que se entrega y que

¹⁴ El hecho de que la voz lírica de esos y otros *cihuacuicatl* sea femenina no significa que un canto dado fuese representado por una mujer. Todo lo contrario, es muy probable que los cantos políticos fueran representados por hombres disfrazados de mujeres (Garibay 1968: XLIII; Bierhorst 1985: 509, entre otros).

¹⁵ Las jóvenes mantenidas por el Estado cuya función era acompañar a los guerreros solteros en las fiestas y a veces también en la vida cotidiana. *Ahuianime* es la forma plural de *ahuiani* que en náhuatl significa literalmente "la que alegra a los demás" (cf. Szoblik 2008: 197-214; López Hernández 2012: 401-423).

está destinado a someterse al poder masculino. Al mismo tiempo, como ya se ha mencionado, son las mujeres “mayores” del *tlatoani*, que lo tratan en términos del “hijito” o “hermano menor”, es decir parecen aludir a los arquetipos míticos de las seductoras que con su sexualidad intentaban “apaciguar” el fuego guerrero del conquistador victorioso.

En otras palabras, es posible que los dos cantos en cuestión funcionaran dentro del sistema social nahua, desempeñando el papel de una suerte de tributo y manifestando la sumisión de los conquistados a los dominantes, al mismo tiempo intentando conseguir la mejora de su estatus político y económico¹⁶. Para demostrar su sumisión, los cantores de los pueblos dominados presentaron sus cantos usando las voces líricas femeninas. Dado que, como se ha mencionado, lo femenino solía ser conceptualizado como lo débil, temeroso, pasivo y conquistado, el mensaje cifrado de este modo era bien legible a todos y podía servir para reforzar el orden político establecido.

En cuanto al lenguaje metafórico de los dos cantos, lo femenino aparece muchas veces expresado a través de las tareas domésticas consideradas por los nahuas como propias de la mujer. Entre ellas destaca la actividad de hilar y tejer cuya polivalencia simbólica resulta ser enorme. La actividad en cuestión puede referirse metafóricamente a las relaciones sexuales, a la guerra, a la creación artística, y en muchos casos suele aludir a todos estos campos al mismo tiempo, como es bien visible en los dos primeros fragmentos citados más arriba.

La voz lírica es aquí una representante de la ciudad conquistada que sale al encuentro de su conquistador para apaciguarlo. Por esto, desde su lugar acostumbrado, el lugar de hilar y tejer, saca su arma secreta con la cual quiere lograr la buena voluntad del *tlatoani*: está hilando y tejiendo su canto. El hecho de que esté manejando el canto a manera de hilo y aderezándolo con flores puede aludir por un lado a la belleza de las palabras poéticas y, por el otro, a los demás significados metafóricos de flor, es decir a la sexualidad y a la guerra. Como indica John Monaghan (2001: 295) en su trabajo sobre el género en las comunidades indígenas actuales de Mesoamérica, es muy frecuente en ellas la idea de que cada acción productiva supone el contacto entre los objetos conceptualizados como femeninos y masculinos. El efecto de este contacto es el producto deseado. De este modo, el agricultor para conseguir cultivos tiene que unir el *coa* masculino con la tierra y granos considerados femeninos. Asimismo, la tejedora usa tanto los objetos masculinos, a saber, el huso y el palo de tejer, como los femeninos – el hilo.

Otra actividad femenina presente en muchos de los versos estudiados es la de cocinar y, en especial, de preparar tortillas. Tanto en el *Chalcacihuacuicatl*, como en el *Cozolcuicatl*, los órganos sexuales femeninos se representan metafóricamente como un *nexcomitl*, es decir, un vaso para la preparación del maíz cocido. En este vaso el hombre mete su mazorca de maíz y allí la desgrana (Townsend 2006: 386; Monaghan 2001: 293-295).

Xolo xolotzin titla^otohuani taxayacaton ohuiya neltoquichtli izmaconel titlayhtolli; cuix nelahoctiquaquahuitiuh ayye xoconquetzan nonexcō cēcāniman xocontoquio. (CM fol. 72r)

Mancebo, querido mancebo, tú, tlatoani pequeño Axayacatl. Si de veras te dices varón, ven aquí. ¿Acaso ya no tienes el cuerno (listo)? Ponlo en mi *nexcomitl* y atiza el fuego. (trad. K.Sz.)

¹⁶ Para el análisis pormenorizado del *Chalcacihuacuicatl*, véase Read y Rosenthal (2006: 313-348), Townsend (2006: 347-389), Szoblik (2013: 161-212).

Otra metáfora perteneciente a este campo semántico que podemos mencionar sería la comparación de la vagina con la tortilla de maíz. Esta figura retórica funciona en las sociedades indígenas a día de hoy (Galicia Silva 2007: 421)¹⁷.

Finalmente, lo femenino suele también denotarse a través de las prendas de vestir típicamente femeninas, a saber, la falda y la camisa. Resumiendo, muchas de las metáforas usadas en los *cuicatl* corresponden en realidad con los difrasismos relacionados con la mujer, destacados por Montes de Oca (2000: 151-153) en los *huehuetlatolli*. Estos son: *in malacatl* – *in tzotzopaztli* (huso – palo de tejer), *in comitl* – *in caxitl* (olla – escudilla), *in atl* – *in metlatl* (agua – metate) e *in cueitl* – *in huipilli* (falda – camisa de mujer). Esta repetición de figuras retóricas en varios géneros de la expresión oral es una de las muestras más visibles de la gran convencionalización del lenguaje artístico de los antiguos nahuas.

En cambio, el *Cococuicatl*, "El canto de tórtolas", parece ser un canto ritual representado durante las celebraciones vinculadas a la muerte y al viaje al otro mundo. Aunque sería muy difícil realizar una interpretación congruente que permitiera demostrar que el canto en cuestión era entonado en una ceremonia determinada, hay en él muchas alusiones que pueden indicar a la fiesta de *toxcatl*¹⁸ (Szoblik 2013: 234-273). Gracias al *Cococuicatl* la supuesta víctima, que seguramente tenía miedo de someterse al rito sacrificial, podía llegar a entender la importancia de su muerte para el funcionamiento correcto del mundo. De este modo, el "Canto de tórtolas" serviría para consolidar los principios religiosos e ideológicos impuestos en la sociedad nahua. Para dar un ejemplo concreto de la interpretación que proponemos, más abajo se cita un fragmento del canto y se presenta el análisis de la simbología del lenguaje usado:

*Oncayahue ay anepapan tototl moyahua-
timani ylhuaicatl ymanca yectli yatl
aytempa aya oncan niehua nocayehua
notayohuan maxiyahui mochan aompa-
yecuextlan ho hanca ho hanca ya huee.
Çan cayenocuic oncayahue haya cacalot-
layehuaya niquehuaco yenican cili nihca
huacaya teneciztli y tzatziya oncan ni-
yehua moca ic hua no ttayohuan maxi-
yahuiyan mochan ompaye cuextlan o han
cay etc. (CM fol. 75r)*

Vosotros, diversos pájaros, estáis en círculo allá donde el cielo está estirado, en el borde de la hermosa agua. Allá estaré en la compañía de mis padres. Vete a tu casa, allá en Cuextlan.

Sólo allí están mis cantos, junto a los cuervos es donde los elevo, aquí gorjean caracoles chicos, caracoles grandes cantan allá. Allá estaré en la compañía de mis padres. Vete a tu casa, allá en Cuextlan. (trad. K.Sz.)

En este fragmento se aprecian, en nuestra opinión, dos voces: la voz de la futura víctima sacrificial y la respuesta de los demás participantes de la fiesta. La primera voz dice que estará en el lugar de diversos pájaros, en la región donde el cielo está estirado, en el borde de agua, en Cuextlan. Este es el nombre dado por los nahuas a la tierra huasteca, que de acuerdo con los informantes de Sahagún, abundaba en alimento (CF X: 185). Es más, en aquella región, se situaba también la Tamoanchan semi-histórica, el lugar donde

¹⁷ Para una investigación detallada acerca de las relaciones metafóricas entre la sexualidad femenina y los alimentos en la lengua náhuatl, cf. Pury-Toumi (1997).

¹⁸ Es una de las fiestas del calendario mexica organizado de acuerdo con los ciclos agrícolas.

se asentaron las tribus que llegaron por mar al mítico Pantitlan (CFX: 190). En otras palabras, el sitio evocado en el canto, puede ser el lugar de origen. No obstante, Cuextlan puede ser también el nombre del más allá ya que, como observa Katarzyna Mikulska (comunicación personal), el borde del agua era para los antiguos nahuas uno de los lugares de contacto con lo sobrenatural. De acuerdo con Bierhorst (1985: 20), Cuextlan era considerado por los mexicas uno de los puntos en el camino a la Casa del Sol. Allí los pájaros, que en la ideología nahua eran símbolos de los guerreros muertos, están en círculo, probablemente alrededor del árbol florido, evocado en otros versos de este canto. A ellos el “yo” lírico llama también *notayohuan*, es decir “mis padres”, lo que se puede interpretar como “mis antepasados”. La voz lírica del canto está, pues, por emprender el viaje a la región de los muertos, donde están sus antepasados.

Según observa Guilhem Olivier (2008: 219-220), es posible que en el sacrificio del *ixiptla* de Tezcatlipoca celebrado durante la veintena de *toxcatl* se recrease el mito del viaje emprendido por el mensajero o más bien por una de las advocaciones del Señor del Espejo Humeante a la Casa del Sol para traer de allí los instrumentos musicales a la tierra. En tal caso, Cuextlan sería alusión a la Casa del Sol, mientras que los padres evocados en el canto, los músicos solares ante los cuales en el mito se presentó el Viento Nocturno, Yohualli Ehecatl. Gracias a su canto logró atraer a los músicos solares y llevarlos consigo a la tierra. La voz lírica del canto analizado sería entonces la voz del mensajero de Tezcatlipoca, quien está preparándose para emprender este viaje mítico.

El *Cococuicatl* difiere de los dos cantos anteriormente analizados también en el hecho de que aparecen en él varias voces, masculinas y femeninas, que se entretajan y muchas veces es difícil decidir definitivamente sobre el género del “yo” lírico. Hay, sin embargo fragmentos, como el que presentamos a continuación, en los cuales la voz lírica explícitamente se presenta como femenina:

*Camach timitlaco ti niuctzin naanoozin
chalchiuh neneya ayocnon mati
yenochan in yetoyao ohuaye nenach-
ahuaya çan cayenonan.*

¿Dónde te enfermaste (del sexo excesivo) tú,
hermana mía, Nanotzin?

Chalchiuhnene, perdí la vergüenza, nuestro
enemigo abusó de mi casa. Sólo allá está mi
madre.

*Çani huetzcaya tinechaytta oquiche
cihuatl mochan¹⁹ onicnequia mano-
chan niyetoya oohuaye necha ahuaya
çancayenonana. (CM fol. 75r)*

Acabo de venir, aquí me ves: (soy) la mujer
que tiene hombre en mi casa. Deseo que
nuestro enemigo abuse de mi casa. Sólo allá
está mi madre. (trad. K.Sz.)

Este fragmento, aunque a primera vista parece completamente no relacionado con el resto del canto, trae a la memoria la información proporcionada por Torquemada (1986, 2: 299) que en algunas fiestas las *ahuianime* se ofrecían libremente al sacrificio y “quando se arrojaban a morir, se iban maldiciendo a si mismas, y diciendo muchas deshonestidades...”

Aunque según Torquemada las alegradoras morían en la fiesta de *quecholli*, y no de *toxcatl*, hay que recordar que estaban presentes también en las celebraciones de esta

¹⁹ Creemos que puede ser un error de transcripción dado que en los demás casos es *nochan*, “mi casa”.

veintena. Como informa Sahagún (*CF* II: 70-71), veinte días antes del sacrificio, el *ixiptla* del Señor de Espejo Humeante era casado con cuatro muchachas, personificadoras de las diosas, con las cuales mantenía durante ese tiempo relaciones sexuales. Cinco días antes del sacrificio el personificador de Tezcatlipoca y sus cuatro compañeras bailaban juntos en varios lugares. Si bien es cierto que ninguna fuente informa que se matara también a las compañeras del *ixiptla*, dado que las mujeres en cuestión personificaban a las diosas y habían participado en lo divino al acostarse con el representante del dios, creemos muy probable que no hubiese para ellas camino de regreso a la sociedad. Podían entonces, igual que en *quecholli*, ofrecerse voluntariamente al sacrificio y, al emprender su último camino, decir las “deshonestidades” citadas arriba.

Resumiendo, nos gustaría proponer a modo de hipótesis, que el *Cococuicatl* podía ser uno de los cantos entonados durante las celebraciones de la veintena de *toxcatl*. Las voces líricas que aparecen en él reflejan cierta interacción entre el personificador de Tezcatlipoca y las cuatro muchachas que lo acompañaban en su último camino. Juntos recreaban el mito del origen de la música. Las mujeres, que en esta celebración personificaban los seres marinos que le facilitaron al mensajero de Tezcatlipoca el viaje a través del mar a la Casa del Sol, con mucha probabilidad eran las *ahuianime* que luego podían voluntariamente someterse al rito sacrificial para acompañar al guerrero muerto también en este último camino.

CONCLUSIONES

Cierto modelo de relaciones entre lo masculino y femenino establecido ya a nivel mítico claramente servía para organizar y mantener el orden social deseado en la sociedad nahua, el orden en el cual la parte femenina –aunque obviamente necesaria y complementaria con la masculina– estaba, sin embargo, sometida al poder de la última. Esta idea de la sumisión femenina aparece como un muy importante elemento de la educación mexicana, registrada en los textos de los *huehuetlatolli*, en los cuales se la contrasta con la imagen negativa de la mujer sexualmente activa, que por su lujuria desmesurada resulta ser amenazante para el orden social establecido por los hombres. Los dos conceptos mencionados pudieron haber sido aprovechados también en los cantos, los cuales servían para expresar simbólicamente mensajes políticos determinados. La observación más importante de este análisis es, en nuestra opinión, el hecho de que todos los textos estudiados muestren un tratamiento parecido del concepto de mujer y de lo femenino, tanto a nivel lingüístico como ideológico, lo que nos permite sacar conclusiones muy claras acerca de su vínculo con el mundo precortesiano. Finalmente, cabe mencionar que el uso del concepto de mujer y de lo femenino no se limitaba a describir a las personas de este sexo y sus tareas cotidianas, sino que las dos ideas estaban cargadas de gran valor simbólico y metafórico lo que permitía utilizarlas para explorar diferentes espacios de la realidad nahua, desde lo más inmediato, pasando por lo político, económico y social, hasta la trascendencia de los contactos con el mundo divino, que podemos ver por ejemplo en el *Cococuicatl*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando (2000) *Historia de la nación chichimeca*. Ed. de Germán Vázquez Chamorro. Madrid, Dastin (Serie “Crónicas de América”).
- Anales de Cuauhtitlan* (1945) En: *Códice Chimalpopoca*. Trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez. México, IIH-UNAM.
- ARCHER, Robert (2001) *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid, Ediciones Cátedra. Serie “Feministas”.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2007) “El Libro Escrito Europeo del *Codice Magliabechiano*”. *Itinerarios* (IEIEI-Universidad de Varsovia). 5: 113-142.
- BIERHORST, John (1985) *Cantares mexicanos. Songs of the Aztec*. Stanford (CA), Stanford University Press.
- BRUMFIEL, Elizabeth M. (2001) “Asking about Aztec Gender”. En: Cecelia Klein y Jeffrey Quilter (eds.) *Gender in Pre-Hispanic America: a Symposium at Dumbarton Oaks, 12-13 October 1996*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, D.C.: 57-86.
- BURKHART, Louise M. (2001) “Gender in Nahuatl Texts of the Early Colonial Period: Native “Tradition” and the Dialogue with Christianity”. En: Cecelia Klein y Jeffrey Quilter (eds.) *Gender in Pre-Hispanic America: a Symposium at Dumbarton Oaks, 12-13 October 1996*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, D.C.: 87-108.
- BUTLER, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York – London, Routledge.
- CM, véase *Cantares mexicanos*
- Cantares mexicanos* (1994) Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Ed. facsímil. México, IIB-UNAM.
- CAROCHI, Horacio (2001 [1645]) *Grammar of the Mexican Language, with an explanation of its adverbs [Compendio del arte de la lengua mexicana]*. Trad., ed. y comentarios de James Lockhart. Stanford, Stanford University Press – UCLA Latin American Centre Publications.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, DOMINGO (1998) *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacán*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. 2 vols. México, CONACULTA (Cien de México).
- CÓDICE BORBÓNICO (1980) *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado), publicado en facsímil*, México, Siglo XXI (América Nuestra).
- CÓDICE BORGIA (1976) *Códice Borgia*, Graz, ADEVA (Codices Selecti, Vol. LVIII)
- CF o CÓDICE FLORENTINO, véase Sahagún.
- CÓDICE MAGLIABECHIANO (1970) *Códice Magliabechiano*, Graz, ADEVA (Codices Selecti, Vol. XXVIII).
- CONKEY, Margaret W. (2001) “Epilogue: Thinking about Gender with Theory and Method”. En: Cecelia Klein y Jeffrey Quilter (eds.) *Gender in Pre-Hispanic America: a Sym-*

- posium at Dumbarton Oaks, 12-13 October 1996*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, D.C.: 341-362.
- CONKEY, Margaret W. y GERO, Joan M. (1991) "Tensions, Pluralities, and Engendering Archaeology: An Introduction to Women and Prehistory". En: Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.) *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford, Basil Blackwell: 3-30.
- CONKEY, Margaret W. y SPECTOR, Janet D. (1984) "Archaeology and the Study of Gender." En: Michael Schiffer (ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory*. New York, Academic Press. Vol. 7: 1-38.
- ELIADE, Mircea (2000 [1949]) *Traktat o historii religii*. Trad. de Jan Wierusz Kowalski. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- GALICIA SILVA, Javier (2007) "Las tlacualeras: un canto-baile pícaro y de cosquilleo en el rito matrimonial en Santa Ana Tlacontenco". *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 38: 415-426.
- GARIBAY KINTANA, Ángel M. (1965) *Poesía náhuatl II. Cantares mexicanos*. México, IIH-UNAM.
- (1968) *Poesía náhuatl III. Cantares mexicanos*. México, IIH-UNAM.
- GÉNESIS (2004) en: *La Biblia*. Barcelona, Herder.
- GRAULICH, Michel (1990) *Mitos y rituales del México antiguo*. Trad. de Ángel Barral Gómez. Madrid, Ediciones Istmo.
- (2000a) "Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco". *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 31: 77-94.
- (2000b) "Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido". En: Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.) *El héroe entre el mito y la historia*. México, IIH-UNAM: 89-99.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2005) En: Ángel Ma. Garibay K. (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa: 21-90.
- Historyre du Mexique* (2005) En: Ángel Ma. Garibay K. (ed.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Ed. Porrúa: 90-120.
- HONKO, Lauri (1972) "The Problem of Defining Myth". *Scripta. Instituti Donneriani Aboensis* (Almqvist and Wiksell, Stockholm). Núm. titulado "The Myth of the State". 6: 7-19.
- IBARRA, Laura (1996) "Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica". *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 26: 117-132.
- JOHANSSON K., Patrick (1993) *La palabra de los aztecas*. Prólogo de Miguel León-Portilla. México, Editorial Trillas.
- KLEIN, Cecelia F. (1994) "Fighting with Feminity: Gender and War in Aztec Mexico". *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 24: 219-253.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1994) *Quince poetas del mundo náhuatl*. México, Diana.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2009) *Antropologia strukturalna*. Trad. de Krzysztof Pomian. Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.
- Leyenda de los soles* (1945) "Leyenda de los soles". En: *Códice Chimalpopoca*. Trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez. México, IIH-UNAM.
- LOCKHART, James (2001) *Nahuatl as written. Lessons in Older Written Nahuatl with Copious Examples and Texts*. Stanford (CA), SUP - UCLA - Latin American Centre Publications.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996 [1984]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México, IIA-UNAM.
- (1998) "La parte femenina del cosmos". *Arqueología Mexicana* (Ed. Raíces). V (29): 6-13.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam (2008) "El panteón mexica como reproductor de la asimetría de género". En: Carlos Serrano Sanchez y Marco Antonio Cardoso Gomez (eds.) *El Mediterraneo americano: poblacion, cultura e historia*. México, SMA-IIA-UNAM: 975-985.
- (2012) "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico", en: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2: 401-423.
- MACCORMACK Carol P. (1980) "Nature, culture and gender: a critique". En: MacCormack Carol P. y Marilyn Strathern (eds.) *Nature, Culture and Gender*. New York, CUP: 2-24
- MADAJCZAK, Julia (2014) *Nahuatl kinship terminology as reflected in colonial written sources from Central Mexico: a system of classification*. Tesis de doctorado. Universidad de Varsovia, Varsovia (inérita).
- MIKULSKA, Katarzyna (s.f.) "Destronando a Omoteotl" (en prensa).
- MOLINA, Alonso de (1992 [1571]) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Porrúa, México.
- MONAGHAN, John (2001) "Physiology, Production, and Gendered Difference: The Evidence from Mixtec and Other Mesoamerican Societies". En: Cecelia Klein y Jeffrey Quilter (eds.) *Gender in Pre-Hispanic America: a Symposium at Dumbarton Oaks, 12-13 October 1996*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, D.C.: 285-304.
- MONTES DE OCA VEGA, Mercedes (2000) *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (2003) *Historia de Tlaxcala*. Madrid, Dastin.
- OLIVIER, Guilhem (2008) *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God Tezcatlipoca, "Lord of the Smoking Mirror"*. Trad. de Michel Besson. Boulder, University Press of Colorado (Mesoamerican World Series).
- PURY-TUOMI, Sybille (1997) *De palabras y maravillas*. México, CEMCA – CONACULTA – Dirección General de Publicaciones.
- READ, Kay A. y Jane ROSENTHALL (2006) "The Chalcan Woman's Song: Sex as a Political Metaphor in Fifteenth-Century Mexico". *The Americas* (Academy of American Franciscan History). 62 (3): 313-348.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (2012) *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón, año de 1629*. En: Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Barcelona, Lingua S.L.
- SAHAGÚN, Bernardino de, (1953-1982) *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, ed. De Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, The School of American Research – University of Utah, Santa Fe (New Mexico).
- (1988 [1577]) *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 vols. Madrid, Alianza Editorial.

- SAUTRON, Marie (2001) "El lenguaje sonoro del canto náhuatl prehispánico". *Hesperia: Anuario de filología hispánica* (Universidad de Vigo). 4: 115-136.
- SCHIEFFELIN, Edward L. (2005) "Moving Performance to Text: Can Performance be Transcribed?". *Oral Tradition* (Center for Studies in Oral Tradition). 20 (1): 80-92.
- SPELMAN, Elizabeth V. (1982) "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views". *Feminist Studies* (Feminist Studies Inc.). 8 (1): 109-131.
- SZOBLIK, Katarzyna, (2008) "La *Ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las *Ahuianime* en las fuentes indígenas y cristianas". *Itinerarios* (IEIeI-Universidad de Varsovia). 8: 197-214.
- (2013) *La mujer en los cantos de los antiguos nahuas*. Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, Varsovia (inédita).
- TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado (1975) *Crónica mexicayotl*. Trad. del náhuatl de Adrián León. México, UNAM.
- (2001) *Crónica mexicana*. Ed. de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid, Dastin (Crónicas de América).
- TORQUEMADA, Juan de, (1986) *Monarquía indiana*. Introducción de Miguel León-Portilla. 3 vols. México, Ed. Porrúa.
- TOWNSEND, Camilla (2006) "«What in the World Have You Done to Me, My Lover?» Sex, Servitude and Politics among the Pre-Conquest Nahuas as Seen in the *Cantares Mexicanos*". *The Americas* (Academy of American Franciscan History). 62 (3): 347-389.
- URIARTE, María Teresa y STAINES CICERO, Leticia (2004) *Acercarse y mirar: homenaje a Beatriz de la Fuente*. México, IIE-UNAM.
- WITTIG, Monique (1983) "The Point of View: Universal or Particular?". *Feminist Issues* (Springer US). 4 (2): 63-69.
- ZUCKERHUT, Patricia (2007) "Cosmovisión, espacio y género en México antiguo". *Boletín de Antropología* (Universidad de Antioquia). 21 (38): 64-85.