

¿PUEDEN HABLAR LAS MUJERES NAHUAS DEL POSCLÁSICO TARDÍO?

Ana Laura Zúñiga Loreto

Las condiciones y los roles de las mujeres en las sociedades nahuas del Posclásico tardío (1200/1300-1521) es un tema recurrente en los estudios de cultura náhuatl. Entre ellos se encuentran los diversos pueblos que habitaron el Altiplano Central mesoamericano, como los mexicas, los chalcas o los tlaxcaltecas. Para acceder a la experiencia política y social femenina, la historia y la antropología recurren a un *corpus* documental diverso. No obstante, una gran parte de estas fuentes se crearon en los siglos XVI y XVII tras la caída de los centros políticos nahuas más importantes, provocada por hombres europeos¹ o que pertenecían a las élites indígenas locales.² Es decir, fueron conceptualizadas y escritas cuando las prácticas culturales mesoamericanas se vieron profundamente transformadas, aunque en muchos sentidos resistieron el dominio ibérico como lo evidencia la vasta cantidad de códices pictográficos creados en este periodo. Como consecuencia, las vivencias de las mujeres nahuas se describieron bajo una

Ana Laura Zúñiga Loreto es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva-España y islas de Tierra Firme*, Ciudad de México, J.M. Andrade y F. Escalante, 1807; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1975.

² Véase Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Ciudad de México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes bistiores originales*, Serie de cultura náhuatl. Fuentes 11, Ciudad de México, UNAM, 2003; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, Tomo 1, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Alfredo Chavero (ed.), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.

lupa masculina con una visión del mundo cristiana, completamente diferente a la que ellas enfrentaron.

Al analizar la naturaleza de las fuentes puede cuestionarse si la historia y la antropología pueden aprehender, a pesar del filtro masculino, la experiencia de aquellas mujeres interesadas en estudiar. Si bien el contexto de dominio español que sufrieron los pueblos mesoamericanos es radicalmente distinto al que se enfrentaron los nativos de la India por parte de Imperio Británico, la pregunta que realizó la historiadora Gayatri Spivak, ¿pueden hablar los subalternos?,³ invita a reflexionar sobre la forma en que se representa⁴ a las mujeres nahuas del Posclásico tardío.

El texto de Spivak surge como una crítica a las ideas de los filósofos post-estructuralistas Michel Foucault y Gilles Deleuze, quienes, de acuerdo con la autora, homogeneizaron las experiencias de los grupos oprimidos al negar la posibilidad de representación.⁵ Esto habría ocasionado un retorno a la idea positivista de que los sujetos subalternos, aquellos que pertenecen a los estratos más bajos de la India y no necesariamente tienen los medios para ser escuchados, “hablan por sí mismos”. En otras palabras, se traduciría en la creencia de que los “intelectuales”, sin importar su ideología, pueden proporcionar interpretaciones “objetivas” de las experiencias de estos sujetos,⁶ lo cual propiciaría la proliferación de narrativas normativas que difícilmente se cuestionan.⁷ Por lo tanto, el sujeto que genera la representación, los “intelectuales”, es central en el “problema teórico de representación del subalterno”.⁸

Así, plantear la pregunta, ¿pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío?, es una invitación a cuestionar narrativas del pasado meso-

³ Gayatri Chakravorty Spivak, “Appendix. Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea”, Nueva York, Columbia University Press, 2010, pp. 237-291.

⁴ “Representar” se utiliza en dos sentidos: el de “hablar por” alguien y “volver a presentar” algo, Manuel Asensi Pérez, “La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos”, en M. Asensi Pérez (ed. y trad.), *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Museo de Arte Contemporáneo, 2009, p. 15

⁵ G. Spivak, *op. cit.*, p. 254.

⁶ M. Asensi Pérez, *op. cit.*, p. 16.

⁷ G. Spivak, *op. cit.*, p. 249.

⁸ M. Asensi Pérez, *op. cit.*, p. 10.

americano que se convirtieron en normativas.⁹ También permite reconocer el valor de nuevas perspectivas que buscan dialogar con los paradigmas historiográficos dominantes y ofrecer una respuesta a viejas interrogantes. Por ejemplo, ¿por qué en las sociedades nahuas, en las que el poder era ostentado por personajes masculinos, existió la figura de la *cibuatlatoani* o “mujer gobernante”?¹⁰

Lo anterior, de ninguna forma, demerita las investigaciones previas. Al contrario, se reconoce la importancia del diálogo y el debate académico en la construcción del conocimiento sobre las diversas realidades femeninas presentes en Mesoamérica. En este esfuerzo deben ubicarse las investigaciones sobre las mujeres nahuas que, además de reflejar las tendencias en boga dentro de los estudios mesoamericanos, también se enmarcan en los debates suscitados por las corrientes historiográficas feministas, como la opresión femenina “universal” y la teoría de género. Como observó la antropóloga Margaret Conkey, “la antropología feminista también [tuvo] un impacto en cómo se explora el género en la América prehispánica”.¹¹

El objetivo del presente ensayo es analizar algunas de las investigaciones históricas y antropológicas más representativas sobre las mujeres nahuas que habitaron la Cuenca de México durante el Posclásico tardío mesoamericano. Debido al amplio espectro de textos, delimito las obras a aquellas publicadas entre 1989 y 2018. Para su examen, divido los estudios por áreas temáticas, lo cual permite vislumbrar los debates en la investigación sobre las actividades sociales y económicas que desempeñaron las mujeres;

⁹ Federico Navarrete, por ejemplo, identificó un “paradigma dominante” en los estudios sobre la cosmovisión y el mito en los estudios mesoamericanos. Federico Navarrete Linares, “Más allá de la cosmovisión y el mito: Una propuesta de renovación conceptual”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 56, 2018, pp. 9-43.

¹⁰ Véase Susan Schroeder, “The Noblewomen of Chalco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 22, 1992, pp. 45-86; Susan D. Gillespie, *Los reyes aztecas: La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1993; Clementina Battcock y Maribel Aguilar Aguilar, “Transmisoras del linaje, legitimadoras del poder: La mujer en el mundo prehispánico del centro de México”, en *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, Toluca, Fondo Editorial del Estado de México, 2016, pp. 51-67.

¹¹ Margaret W. Conkey, “Epilogue: Thinking about Gender with Theory and Method”, en *Gender in Pre-Hispanic America: A Symposium at Dumbarton Oaks*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001. A partir de aquí, con la finalidad de dar cohesión al texto, todas las citas que se realicen de textos en inglés serán una traducción propia.

el poder político que gozaron y cómo las historiadoras y antropólogas han conceptualizado el género en contextos “no occidentales”.

La división anterior no solo permite determinar las similitudes y discrepancias en las conclusiones entre las temáticas descritas, además posibilita evaluar cómo ciertas categorías y posturas surgidas en el seno del feminismo académico han contribuido a explicar, como se verá posteriormente, ciertos aspectos que han generado polémica, como la posición de “subordinación” o la “complementariedad” de las mujeres en las sociedades nahuas.

LAS MUJERES NAHUAS DEL POSCLÁSICO TARDÍO

Antes de comenzar a describir y analizar las investigaciones de interés, es importante presentar un breve panorama general de la estructura social que predominó en el Altiplano Central durante el Posclásico tardío. Las sociedades nahuas permanecían, a grandes rasgos, divididas en dos grupos sociales: los *pipiltin*, quienes detentaban los cargos más importantes de la administración política y los *macehualtin*, que ocuparon los estratos sociales más bajos. Un *macehualli* tenía la posibilidad de ascender en la escala de prestigio social, sobre todo, si se dedicaba a actividades bélicas o al comercio; sin embargo, nunca podía alcanzar el estatus ni obtener los privilegios de un *pilli*.¹²

En cuanto a la organización política, tanto los *macehualtin* como los *pipiltin* se organizaban en *calpullis*, cuyos miembros tenían un linaje común, que los remontaban a un dios patrono que les había conferido un oficio común al cual dedicarse.¹³ Todos los *calpullis* de una misma ciudad o *altepetl* eran dirigidos por un poder central, representado por el *tlatoani*. Con el fin de conservar el control, los gobernantes de distintos grupos formaron alianzas políticas. Una de las más conocidas fue la *Excan Tlatoloyan* o “Triple Alianza”,¹⁴ integrada por Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan, que dominaron

¹² Para más información, véase Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana: Según las fuentes documentales*, 2a. ed., Serie de cultura náhuatl, Monografías 13, Ciudad de México, UNAM, 1984.

¹³ Pablo Escalante Gonzalbo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, *Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 38, 1990, pp. 147-162.

¹⁴ Para más información, véase María del Carmen Herrera Meza, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs, “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 46, 2013, pp. 7-35.

una gran cantidad de comunidades en una extensa región territorial del Altiplano Central mesoamericano. En la región de Chalco también se conformó una coalición similar, la *Chalcayotl*, integrada por cuatro *altepetl*: Tlamanalco, Amaquemecan, Tenanco y Chimalhuacán.¹⁵ En el área de Tlaxcala, por su parte, el poder se dividía entre los señoríos de Ocotelulco, Tizatlán, Tepeticpac y Quiahuitlán.¹⁶

La posición social y económica de las mujeres nahuas

María J. Rodríguez (1989),¹⁷ posteriormente conocida como María Rodríguez-Shadow, estudió la posición social que ocuparon las tlaxcaltecas a partir de las crónicas escritas por los frailes Toribio de Benavente Motolinía (1482-1569),¹⁸ Gerónimo de Mendieta (1525-1604),¹⁹ Juan de Torquemada (1557-1624)²⁰ y el historiador Diego Muñoz Camargo (1529-1599).²¹ La antropóloga mexicana afirmó que, debido a que los habitantes de Tenochtitlan tenían una estructura socioeconómica similar a la de Tlaxcala, las mujeres de ambos sitios compartían una posición social semejante: de subordinación. De esta forma, se contrapuso abiertamente a lo establecido por Miguel León-Portilla en *Tolteciyotl*,²² quien se interesó en analizar el ideal de feminidad entre los nahuas. Al respecto, Rodríguez-Shadow enfatizó que “no podemos analizar la situación social de la mujer en abstracto, sino que tenemos que ubicarla en su contexto social”.²³

¹⁵ Susan Schroeder, *Chimalpabín & the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona Press, 1991.

¹⁶ Luis Reyes García, “Los cuatro señoríos tlaxcaltecas: ¿Organización político territorial de origen colonial o prehispánico?”, en *In tlaxtollí, in amoxtli. La palabra, el libro: conferencias y estudios inéditos sobre fuentes e historia nahuas*, Serie de cultura náhuatl, Monografías 36, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, pp. 67-72.

¹⁷ María J. Rodríguez V., “La condición femenina en Tlaxcala según las fuentes”, *Mesoamérica*, vol. 10, núm. 17, 1989, pp. 1-24.

¹⁸ Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España: Edición de Joaquín García Icazbalceta*, Ciudad de México, Librería de J.M. Andrade, 1858.

¹⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, Ciudad de México, Antigua Librería..., 1870.

²⁰ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

²¹ Muñoz Camargo, *op. cit.*

²² Miguel León-Portilla, *Tolteciyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, Ciudad de México, FCE, 2016.

²³ M.J. Rodríguez V., *op. cit.*, p. 9.

Por lo anterior, la antropóloga analizó por separado las actividades de las *cibuapillis* y las *macebualtin*. Respecto a las primeras, aseguró que su única ocupación era la educación y el cuidado de sus hijos; mientras que de las segundas aseveró que, al igual que los varones de su misma condición, eran explotadas por la “clase dominante”. A partir de lo escrito por Diego Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala*, se determinó que la “división sexual del trabajo” en la sociedad tlaxcalteca tenía como origen que se celebraba con mayor entusiasmo el nacimiento de los varones. La autora también se interesó en los temas de educación y el matrimonio. Por otro lado, mencionó que la “legítima esposa” de un gobernante era llamada *cibuatlatoani*. Por último, afirmó entre los tlaxcaltecas la participación femenina en el ámbito religioso era limitado, mientras que eran excluidas completamente de los cargos públicos. Por lo tanto, concluyó que las mujeres eran discriminadas bajo una “ideología dominante convenientemente sexista y patriarcal”.²⁴

En 1991, Elizabeth M. Brumfiel discutió acerca de las actividades desempeñadas tanto por las mujeres *pipiltin* como las *macebualtin*.²⁵ La autora rechazó la existencia de las esferas “pública” y “privada” en el contexto mexica y consideró que este tratamiento “conspiraba con la cultura occidental para motivarnos a tratar la producción femenina como un elemento estático”.²⁶ De acuerdo con la arqueóloga estadounidense, los registros etnohistóricos, como el *Códice florentino: Historia general de las cosas de la Nueva España* (1540-1585), elaborado por fray Bernardino de Sahagún (? -1590) y sus informantes indígenas, sugieren que *todas* las mujeres practicaban exclusivamente el tejido de ropas. Sin embargo, los vestigios materiales en las zonas habitacionales de Xico, Huexotla y Xaltocan mostraron que existió una relación inversa entre el tejido y la producción agrícola.

Lo anterior permitió a Brumfiel determinar que las mujeres de las zonas rurales, además de dedicarse al tejido y a las actividades del hogar, también trabajaron en el cultivo de chinampas. Agregó que aquellas que laboraron

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁵ Elizabeth Brumfiel, “Weaving and Cooking: Women’s Production in Aztec Mexico”, en Joan Gero y Margaret Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1991, pp. 224-251.

²⁶ *Ibid.*

lejos del hogar, además, tuvieron la necesidad de mercantilizar la ropa tributada. Es decir, participaron activamente en el comercio. Afirmó que el trabajo que realizaron, en lugar de aislarlas, las integraba a la sociedad, debido a que era afectado de la misma forma que el de los hombres.²⁷ Las discrepancias entre las fuentes que denominó “etnohistóricas” y las arqueológicas las atribuyó a que las primeras presentaron un ideal cultural entre los *pipiltin* o las “élites”, en el cual las mujeres tenían que hilar y tejer, en vez de mostrar la compleja realidad del trabajo femenino. Por lo tanto, concluyó que las mujeres mexicas eran agentes dinámicas dentro de un sistema social igualmente dinámico.

Pilar Alberti Manzanares (1994),²⁸ como parte de sus investigaciones sobre el ideal de “mujer azteca” que se construyó a través de la religión, analizó el papel que desempeñaban las mujeres en los oficios religiosos. El estudio lo realizó a partir del contenido de dos documentos recopilados por las autoridades españolas a finales del siglo XVIII, pertenecientes a la colección “Memorias de Nueva España” ubicados en la Real Academia de la Historia de Madrid. Estos manuscritos, de acuerdo con la antropóloga, además de hablar sobre las mujeres “sacerdotisas” o *cibuatlamacazque*, brindan información sobre la existencia de una institución educativa donde se formaban en esta ocupación, el *cibuacalmecac*, fundado entre 1427 y 1440.

En estos documentos, se estableció que las mujeres ingresaban al *cibuacalmecac* durante la adolescencia. Pilar Manzaneras mencionó que, de acuerdo con la jerarquía social que gozaban las jóvenes, era el lugar donde cumplían sus obligaciones sacerdotales. Las jóvenes emparentadas con el *tlatoani* en turno cumplían su servicio en el Templo Mayor y, además, tenían la responsabilidad de dirigir la institución educativa. Las *pipiltin* de menor rango dedicaron su tiempo a los templos de otros dioses principales. En cambio, las *macebualtin* desarrollaban sus funciones en los templos de sus *calpullis*. Sin embargo, la historiadora enfatizó que *todas*, en sus respectivos lugares, se dedicaban a la producción textil, la elaboración de piezas para los ídolos y a cuidar las instalaciones suntuarias. Por lo anterior, la investigación de Alberti sugiere que, a pesar de que “la procedencia de estas

²⁷ *Ibid.*, p. 243.

²⁸ Pilar Alberti Manzanares, “Mujeres sacerdotisas aztecas: las cihuatlamacazque mencionadas en dos manuscritos inéditos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, 1994, 173-217.

mujeres parece ser noble”,²⁹ se permitió la participación de mujeres de diferentes estratos sociales, quienes, en general, desarrollaban las mismas actividades económicas y rituales.

Miguel León Portilla (1998)³⁰ abordó algunos “atributos ideales” adjudicados a las mujeres *pipiltin* en las distintas etapas de su vida. El historiador mexicano afirmó que las actividades de estas mujeres nahuas, descritas en diversos códices y en los *huebuehtlabtoll* o “antigua palabra”, derivados del *Códice Florentino*, retratan a la mujer “sirviendo en los templos, educando a sus hijos, confortando a los que van a la guerra, atendiendo a su marido y a todos los requerimientos del hogar”.³¹ En otras palabras, determinó que las actividades que realizaban se centraban en solventar las necesidades de “otros”, principalmente de los hombres. También habló del arquetipo que se impuso sobre las *macebualtin*, que debían ser “resistentes al sufrimiento, acepta[r] ser corregida[s] [...] Se[r] entrega[da]s, [ser] humildes [...]”.³² Por último, el autor puntualizó que las mujeres “ociosas” eran rechazadas entre los nahuas. Es importante indicar que las cualidades señaladas por Sahagún, y rescatadas por León Portilla, constituyeron el arquetipo de comportamiento femenino en la Nueva España.³³

En el año 2000, María Rodríguez-Shadow publicó *La mujer azteca*, libro en el que buscó analizar la condición social que tuvieron las mujeres mexicas a partir de una “perspectiva clasista y adoptando una óptica feminista”.³⁴ La antropóloga mexicana señaló que la posición femenina podía variar de una “clase social” a otra. Sin embargo, en contraste con lo dicho por Brumfiel, enfatizó que, en términos generales, las mexicas estaban sometidas y subordinadas a los varones, al ser “sustraídas de todas aquellas actividades que

²⁹ *Ibid.*, p. 179.

³⁰ Miguel León-Portilla, “Cihuayotl iixco ca: La femineidad luce en su rostro”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, 1998, pp. 14-19.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ Para más información, véase Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Mujeres y familias en el México colonial: Con amor y reverencia”, *Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, núm. 35, 1998, pp. 1-24; Alberto Baena Zapatero, “La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI- XVII)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30 de enero de 2008, disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/22012> [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

³⁴ María Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, 4a. ed., Historia 6, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 17.

implicaban riqueza, poder o prestigio”,³⁵ Respecto a las mujeres *pipiltin*, señaló que se desenvolvían en el ámbito doméstico, en el que, desde la infancia, las hacían “velar, trabajar, madregar” y se les imponían fuertes castigos. Negó que las mujeres recibieran una educación formal y aseguró que las jóvenes que participaban en las actividades sacerdotales, las *cibuatlamacazqui*, eran simples “servidoras del templo”, interpretación que contrasta directamente con lo propuesto por Alberti Manzanares seis años antes. Por otra parte, aseguró que, una vez casadas, eran dominadas por sus esposos y que carecían de la oportunidad de acceder a puestos políticos.

De acuerdo con la antropóloga, a pesar de que las mujeres *pipiltin* fueron oprimidas debido a su sexo, no fueron sometidas a “la intensa explotación económica que padeció la mujer de condición humilde”,³⁶ es decir, las *macebualtin*. Rodríguez-Shadow aseguró que se cosificó a este grupo de mujeres. Mencionó que, al morir sus patronos, eran enterradas con ellos. En cuanto a su sexualidad, gozaron de ciertas libertades sexuales que les fueron negadas a las *pipiltin*. Así, afirmó que las prostitutas o *abuianime* pertenecieron exclusivamente a los estratos sociales más bajos. Sin embargo, enfatizó que las mujeres esclavizadas tuvieron la posición social más baja, al ser obligadas a la prostitución, al tejido, el hilado e, incluso, al sacrificio.

Miriam López Hernández (2012)³⁷ se interesó en la prostitución femenina, por lo que centró su estudio en la *abuianime* o “la que está alegre”, como se designaba a las prostitutas debido a que “se caracterizaban por reírse con cuanto hombre se toparan”, lo que era contrario al ideal femenino de “mujer íntegra”.³⁸ A las *abuianime* se les permitía participar en distintas fiestas ceremoniales. Esta importancia que gozaron en las festividades, de acuerdo con la autora, es una muestra de lo bien integradas que estuvieron en las sociedades nahuas. Además, también acompañaban a los guerreros destacados y a los jóvenes en el campo de batalla, quienes, incluso, “se arrojaban a morir en ellas”.

Al igual que Rodríguez-Shadow, subrayó que el comportamiento de las mujeres *pipiltin* estaba duramente regulado. Se les pedía que fueran “mo-

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

³⁷ Miriam López Hernández, “Ahuianime: Las seductoras del mundo nahua prehispánico”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2, 2012, pp. 401-423.

³⁸ *Ibid.*, p. 402.

deradas” al caminar, al vestir, al hablar y en lo sexual. Las trasgresiones eran, de acuerdo con el *Código Florentino*, castigadas con la muerte. En otras palabras, solo las mujeres *macebualtin* podían realizar esta ocupación dado que se les permitía arreglarse, perfumarse, pintarse el rostro y ataviarse “excesivamente”. La autora aseguró que el cabello era de suma importancia, al ser un factor que diferenció a los distintos grupos étnicos.³⁹ Sin embargo, el pelo suelto en una mujer era señal de que ejercía la prostitución. A pesar del rechazo que existió en los discursos morales hacia esta ocupación, López Hernández aseguró que tenía una “función específica reconocida socialmente”, por lo que no eran rechazadas en todos los contextos. Esto llevó a la antropóloga a concluir que existía una “prostitución civil” que era respaldada en los espacios estatales, aunque mencionó que no había elementos para establecer si era una actividad voluntaria o impuesta.

Miguel Pastrana Flores (2014)⁴⁰ abordó el tema de la educación que recibían específicamente las mujeres mexicas, teniendo como fuente principal el *Código Mendocino*. El historiador mexicano se enfocó en las *pipiltin*; sin embargo, aseguró que, mucho de lo que afirmó se aplicaba también a las *macebualtin*. Cuando las mujeres nacían, las parteras enterraban su cordón umbilical cerca del fogón y le presentaban herramientas de trabajo doméstico, como husos y escobas, con la intención de que el resto de su vida cumpliera adecuadamente el “trabajo femenino”.⁴¹ A la edad de cuatro años las niñas comenzaban a ayudar en las tareas del hogar y dos años más tarde empezaban a hilar bajo la supervisión de sus madres. La educación provista por sus progenitoras era severa, al igual que los castigos impuestos, los cuales subían de intensidad proporcionalmente a la edad. Por ejemplo, a la edad de ocho años, si no cumplían correctamente con sus tareas, sus manos eran punzadas con púas de maguey.

Sobre la educación escolarizada, Pastrana Flores aseguró que las mujeres *pipiltin* ingresaban a la versión femenina del *calmécac* durante la adolescencia.

³⁹ *Ibid.*, 410.

⁴⁰ Miguel Pastrana, “El corazón del hogar: Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas”, en *Los proyectos de educación en México: De la época prehispánica a la nación independiente*, Morelia, UNAM-Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia, 2014, pp. 23-42.

⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

Al igual que Alberti Manzanares, mencionó que las jóvenes eran instruidas en los templos para ser *cibualtlamacazqui*. En esos lugares tenían que obedecer las reglas a la perfección. Además de recibir una “preparación ritual y culinaria”,⁴² las aprendices del Templo Mayor, que provenían de los *calpultin* más prestigiosos de Tenochtitlan, tenían que elaborar mantas para los dioses. Una vez que terminaba sus estudios, la gran mayoría regresaba a su hogar para formar una familia y tener una descendencia, a la cual, al igual que sus madres, tendrían que educar. En la conclusión de su trabajo, el historiador estableció que la interpretación de la “sujeción de la mujer” era anacrónica y simplista debido a que por las largas ausencias de sus maridos, “de ellas dependería el gobierno de sus hogares, el manteamiento de los lazos familiares como unidades sociales [...] así como la administración de bienes y servicios [...]”.⁴³ Por lo tanto, constituyeron el “corazón del hogar”.

Esta interpretación de “ámbitos” o “esferas” separadas también se aplicó para analizar el papel que tenían las mujeres occidentales en el siglo XIX. Nerea Aresti, por ejemplo, identificó que, en la España decimonónica, a través de la figura del “ángel del hogar”, se representó el ideal de mujer doméstica. Así, a pesar de que disminuyó la creencia misógina de que las mujeres eran seres inferiores, se *legitimó* su confinamiento al ámbito familiar, se fortalecieron los valores morales “femeninos” y se enaltecó la maternidad.⁴⁴

Por las investigaciones descritas, se puede comprobar que hay un debate respecto a la posición social que ocupaban las mujeres dentro de las sociedades nahuas, así como el significado que tenían las actividades que desempeñaban. María Rodríguez-Shadow, desde una postura feminista radical,⁴⁵ estableció la existencia de una subordinación femenina generalizada, que afectó tanto a las *pipiltin* como las *macehualtin*. Esta situación provocó que se les negara el acceso a puestos de importancia económica y

⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴ Nerea Aresti Esteban, “El ángel del hogar y sus demonios: Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, núm. 21, 2000, pp. 363-394.

⁴⁵ Por feminismo radical me refiero a la postura feminista surgida en las décadas de 1960 y 1970, que defiende que la raíz primigenia de la desigualdad entre hombres y mujeres es el patriarcado, que se considera una forma de dominación universal. Para más información, véase Warren Shibles, “Radical Feminism, Humanism and Women’s Studies”, *Innovative Higher Education*, vol. 14, núm. 1, 1989, pp. 35-47.

fueran relegadas exclusivamente al trabajo del hogar. Miguel León Portilla, aunque parte de una postura “maternalista”, en su artículo mencionó que las mujeres estaban preocupadas por las necesidades de sus maridos, sus hijos y aquellos que iban a la guerra; por lo que, hasta cierto punto, coincide con la antropóloga mexicana en que las actividades femeninas se centran en las necesidades masculinas.

Por otro lado, Elizabeth Brumfiel, a partir de los vestigios arqueológicos, determinó que, en zonas agrícolas, el hilado y el tejido no eran las únicas actividades femeninas, por lo que la agricultura y el comercio también fueron realizados por mujeres *macehualtin*. Esto llevó a que rechazara la existencia de lo “público” y lo “privado” en el contexto mexica y determinara que las mujeres nahuas participaban activamente en la economía de sus *altepetl*. Por otra parte, Pilar Alberti Manzanares y Miguel Pastrana coincidieron en que, al igual que los hombres, las jóvenes de los distintos estratos sociales tuvieron la posibilidad de gozar de una educación formal en el *cibuacalmecac*, donde, además de la producción textil, se dedicaron al sacerdocio. El historiador, además, aseveró que la “sujeción de la mujer [mexica]” era un concepto anacrónico y simplista, lo cual es una crítica directa a la postura de Rodríguez-Shadow. Por último, Miriam López Hernández, en su artículo sobre las *abuianime*, evidenció que algunas *macehualtin* gozaron de ciertas libertades sexuales y de comportamiento, que les permitió ostentar cierto grado de reconocimiento social y participar en actividades restringidas a los varones, como ir al campo de batalla.

El debate de las historiadoras y los historiadores en torno a si las sociedades nahuas del Posclásico tardío eran o no desiguales, se asemeja al identificado por Karen Offen.⁴⁶ Al tratar de construir una definición “global” de feminismo, que conectara tanto a los movimientos de mujeres del siglo XIX como a los contemporáneos, reconoció dos tradiciones: la “relacional” y la “individualista”. Dentro del primer grupo, se enfatizó que hombres y mujeres construían su sexualidad de formas diferentes, por lo que la igualdad moral se alcanzaría únicamente al reconocerse esa diferencia.⁴⁷ En cambio,

⁴⁶ Karen Offen, “Defining Feminism: A Comparative Historical Approach”, *Signs*, vol. 14, núm. 1, 1988, pp. 119-157.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 139.

las segundas negaron que lo “sexual” tuviera gran importancia en la conformación del individuo, por lo que condenaron las instituciones sociales existentes al considerarlas patriarcales.⁴⁸

El poder político femenino

En 1989, Susan G. Gillespie analizó la genealogía de los *tlaloque* (plural de *tlatoani*) de Tenochtitlan.⁴⁹ En particular, se interesó por las discrepancias entre las fuentes al referirse a este tema. Descartó que las contradicciones entre los documentos se asociaran con la pluralidad de visiones debido a que estas podían encontrarse en la narrativa de un mismo autor. Además, señaló que las variaciones más significativas estaban relacionadas con los personajes femeninos, las progenitoras y consortes de los gobernantes masculinos. Así, estableció que estas “proporcionan una clave para comprender cómo la historia en forma de genealogía era manipulada, en el México pre y posthispánico [...]”.⁵⁰ La autora propuso que las historias genealógicas, generalmente narradas en las crónicas,⁵¹ y en menor medida en los documentos pictográficos,⁵² se escribían conforme a un modelo que dependía de ciertas “mujeres claves”, que conferían el derecho a gobernar.

La antropóloga aseguró que el modelo generacional tenochca consistió en un *tlatoani* fundador que era sucedido por otros tres gobernantes pertenecientes a su misma generación para, posteriormente, ser reemplazada por la del siguiente iniciador. En otras palabras, el modelo adoptó la “forma de una alteración de uno y tres reyes por generación (1-3-1-3-1)”.⁵³ De esta

⁴⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁹ Susan D. Gillespie, *op. cit.* La versión que se utiliza en este trabajo es la traducida al español: Susan D. Gillespie, *Los reyes aztecas: La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1993.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹ La autora menciona crónicas realizadas por historiadores indígenas, como la *Crónica Mexicana* (1598) de Hernando Alvarado Tezozomoc, las *Relaciones* (1607-1631) de Chimalpahin y la *Historia de la nación chichimeca* (1640) de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, así como aquellas redactadas por autores españoles como *Historia de los indios de la Nueva España* (1536) de Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1581) de Fray Diego Durán y la *Historia eclesiástica indiana* de Fray Jerónimo de Mendieta.

⁵² Entre estos, menciona el *Codex Mendoza* (1541), el *Codex mexicanus* (1590), la *Genealogía de los príncipes mexicanos* (siglo XVII) de tradición tenochca y el *Códice Xólotl* (siglo XVI) proveniente de la región del Alcolhuacan.

⁵³ S. Gillespie, *op. cit.*, p. 59.

manera, el primero, el quinto y el noveno *tlatoani* cumplían la función de reiniciar el ciclo de sucesión. Esta regeneración dinástica dependía, a su vez, de la unión matrimonial con una *pilli*, cuyo linaje legitimara el poder del *tlatoani* fundador. Por lo tanto, tres mujeres fueron de crucial importancia en la continuidad de la línea sucesoria: Ilancueitl, Atoztli e Isabel Tecuichpo Moctezuma, relacionadas con los *tlaloque* Acamapichtli (1355-1395), Motecuhzoma Ilhuicamina (1398-1469) y Motecuhzoma Xocóyotl (1466-1520), respectivamente. De acuerdo con Gillespie, algunas fuentes incluso señalaron que estas mujeres tenían el legítimo derecho a gobernar. Así, determinó que eran la “antítesis” del poderío masculino, lo que provocó que fueran consideradas no solo como fuentes de autoridad política, sino también como representantes del caos, amenazadoras del orden, “en suma, [...] mujer[es] de la discordia”.⁵⁴

Para determinar el rol que tenían las mujeres *pipiltin* de Chalco, Susan Schroeder (1992)⁵⁵ examinó las obras del historiador indígena Domingo Chimalpahin (1570-1660). La historiadora estadounidense aseguró que la información brindada por el autor podría servir como modelo para sociedades nahuas que habitaron el Altiplano Central mesoamericano. Del análisis de su obra, Schroeder aseguró que estas mujeres tuvieron un papel central en la conformación de los *altepetl* debido a que legitimaban la nobleza de una dinastía de gobernantes. Como consecuencia, los casamientos entre hombres *macehualtin* y mujeres *pipiltin*, a los que denominó “hipogamia interdinástica”,⁵⁶ eran comunes tanto en la consolidación de una comunidad como en tiempos de crisis.

Schroeder agregó que, además de ejercer importantes papeles como hijas, esposas y madres, Chimalpahin reveló —a pesar de su androcentrismo— el nombre de tres mujeres chalcas que fungieron como gobernantes o *cibuatlatoani*. La primera de ellas fue Xiuhtotzin, quien en 1340 gobernó durante ocho años el *altepetl* de Tzquialtitlan Tenanco, fundado por su padre Quahuitzatzin. Es importante señalar que, de acuerdo con la historiadora, el cronista indígena tuvo interés en resaltar la historia de esta dirigente

⁵⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁵ Schroeder, “The Noblewomen of Chalco”, *op. cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

debido a que era su abuela. También, Chimalpahin mencionó a Illancueitl, mujer acolhua e hija del segundo *tlatoni* mexica *Huitzilibuitl*; sin embargo, no ofreció más información. Por último, refirió a Tlacocihuatzin, quien a la muerte de su esposo asumió el papel de regente del *altepetl* de Itztlacocauhcan, debido a la corta edad de su hijo. Por todo lo anterior, Schroeder concluyó que las mujeres *pipiltin* fueron determinantes para la vitalidad y existencia de la *Chalcayotl*, al transferir el “prestigio de su linaje, influencia política y probablemente riqueza” a sus esposos y descendencia.⁵⁷

En 1998, Arthur Anderson⁵⁸ también se interesó en estudiar a las mujeres descritas por Chimalpahin en su obra. A pesar de que el antropólogo estadounidense reconoció que las mujeres *pipiltin* en Chalco permitieron a sus esposos e hijos acceder al poder y aseguraron las relaciones políticas entre los *altepetl* de distintos rangos, categorizó a las *cibuatloatoani*, mencionadas por Chimalpahin, como “anormales”.⁵⁹ Lo anterior, de acuerdo con Anderson, se debió a que estas mujeres eran educadas para obedecer a sus padres y madres; aunque, en “tiempos decisivos”, actuaran por su cuenta en pos de una solución. En su breve artículo, el autor afirmó que, en esa sociedad nahua, a través de una estricta educación, “se producían princesas cuya función fuera casi *exclusivamente* la de perpetuar las dinastías establecidas”,⁶⁰ no gobernar. Así, concluyó que la existencia de mujeres gobernantes, a las que denominó “mujeres excepcionales”, eran difíciles de explicar en un contexto hegemónico masculino. No obstante, reconoció su capacidad para “dominar la situación”.⁶¹

En 2005, Lori Boornazian Diel⁶² analizó cómo fueron representadas las mujeres en los códices coloniales. De acuerdo con la latinoamericanista estadounidense, aunque haya una ausencia casi total de participación femenina en los documentos pictográficos relacionados con Tenochtitlan y Tezcoco,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁸ Arthur J.O. Anderson, “Las mujeres extraordinarias de Chimalpahin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 25, 1995, pp. 224-237.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁶¹ *Ibid.*, p. 237.

⁶² Lori Boornazian Diel, “Women and Political Power: The Inclusion and Exclusion of Noblewomen in Aztec Pictorial Histories”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 47, marzo, 2005, pp. 82-106.

las fuentes de ciudades satélites, como la *Tira de Tepechpan*,⁶³ reflejan otra situación. Al igual que Schroeder en el caso de Chalco, señaló que las mujeres eran importantes para el establecimiento y la consolidación de los *altepetl* acolhuas. Sin embargo, una vez que los linajes adquirirían poder, se les excluía nuevamente de las historias. Estableció que la inclusión de figuras femeninas en las genealogías sugiere que las *pipiltin* “podían mantener el poder por derecho propio”, aunque esto raramente sucediera.⁶⁴ De acuerdo con Boornazian Diel, a pesar de que en algunos documentos pictográficos se representara a las esposas de los gobernantes nahuas, únicamente hay dos referencias de mujeres *tlatoanis* anteriores a la caída de Tenochtitlan en los documentos pictográficos. La primera de ellas, Ome Tochtzin, fue referida en la *Tira de Tepechpan*; mientras que la segunda, llamada Azcaxochitl, en el *Códice en Cruz*.⁶⁵ Es interesante señalar que ambas mujeres fueron hijas de Nezahualcóyotl y que, además, se hicieron del poder de sus respectivos *altepetl*, Tepechpan y Tepetlaoztoc, tras la muerte de sus esposos, con la diferencia de que Ome Tochtzin únicamente fungió como regente.

Por otro lado, la exclusión pictórica de Azcaxóchitl en el *Códice Kingsborough*,⁶⁶ para la antropóloga, es una muestra de cómo las gobernantes eran eliminadas, a propósito, de las historias de sus comunidades. En los códices geohistóricos tezcocanos, la autora observó una relación inversa entre el número total mujeres representadas y la fuerza política de Tezcoco. Por último, Boornazian Diel menciona que, en los documentos pictográficos de Tenochtitlan, incluso las esposas de los gobernantes eran completamente ignoradas. El *Códice Telleriano-Remensis*⁶⁷ sería la excepción a la regla, debido

⁶³ Documento creado en el siglo XVI en Santa María Magdalena Tepechpan, Texcoco, ubicado en el actual Estado de México. Para más información, véase Lori Boornazian Diel, *The Tira de Tepechpan*, Austin, University of Texas Press, 2008.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁵ Documento creado entre los años de 1553 y 1569 en San Andrés Chiautla, Texcoco, ubicado en el actual Estado de México. Para más información, véase María Castañeda de la Paz, “Cruz, Códice en”, Académico, Wiki Filología, enero, 2010, disponible en: https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Cruz,_C%C3%B3dice_en [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

⁶⁶ Documento creado en el siglo XVI en Tepetlaoztoc, Texcoco, ubicado en el actual Estado de México. Para más información, véase Perla Valle, “Kingsborough, Códice”, Académico, Wiki Filología, septiembre, 2010, disponible en: https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Kingsborough,_C%C3%B3dice [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

⁶⁷ Documento creado entre los años de 1554 y 1555 en el *altepetl* de Tenochtitlan o Tlate-

a que refirió a *Ilancueitl*, quien fue la consorte del primer *huey tlatoani* mexicana y, con esto, la legitimadora de su linaje. Esta actitud “manda el mensaje de que los *tlatoque* mexicas eran autosuficientes y que siempre lo habían sido, de ahí su poder superior”.⁶⁸ Por lo tanto, concluyó que la ausencia de mujeres en las fuentes no se relacionaba con su carácter “colonial”, sino al hecho de que los grupos nahuas, una vez que consolidaban el poder de su *altepetl*, eliminaban a las gobernantes femeninas de su historia.

En 2016, Clementina Battcock y Maribel Aguilar⁶⁹ escribieron acerca de la forma en que las mujeres de Coatlinchan y Tenochtilan intervinieron en la “transmisión de poder”. Al igual que Schoeder para el caso de Chalco, las autoras determinaron que en los *altepetl* analizados, existió la “hipogamia interdinástica”. Como se vio anteriormente, consistían en alianzas matrimoniales que tenían la finalidad de elevar el prestigio político y social del linaje masculino a partir del de su esposa. Además, era de vital importancia conocer el origen de la madre para que sus hijos accedieran a espacios políticos y económicos de prestigio.

Por otro lado, las historiadoras señalaron que la *Excan Tlatoloyan* implementó este tipo de alianzas políticas con el propósito de tener un mayor control sobre el Altiplano Central mesoamericano. En Coatlinchan, *altepetl* bajo el control de los *acolhuas*, las mujeres “representaron un enclave decisivo para mejorar la calidad de vida de su estirpe y proyectarla hacia un lugar político de mayor predominio”.⁷⁰ De acuerdo con la *Monarquía Indiana* (1615), escrita por fray Juan de Torquemada (1557-1624), los líderes de los chichimecas de Xólotl, antepasados de los habitantes del Acolhuacan, se casaron con mujeres *culhuas*, quienes eran descendientes directos de los toltecas, para establecer alianzas políticas con los grupos dominantes de la Cuenca de México.⁷¹ En el caso de Tenochtitlan, Battcock y Aguilar analizaron el papel de tuvo Illancuéitl, esposa del primer *tlatoani* mexicana. Ase-

lolco. Para más información, véase Eloise Quiñones Keber, “Telleriano-Remensis, Códice”, documento, Wiki Filología, enero, 2010, disponible en: https://www.iifilologicas.unam.mx/wikifil/index.php/Telleriano-Remensis,_C%C3%B3dice [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

⁶⁸ D. Boornazian, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁹ C. Battcock *et al.*, *op. cit.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 57-60.

guraron que esta mujer, al ser *culhua*, le confirió a Acamapichtli el derecho a gobernar el *altepetl*. Sin embargo, las autoras mencionaron que hay diversas referencias a esta mujer, tanto en documentos pictográficos de Coatlinchan como de Azcapotzalco, por lo que dedujeron que se trató de una figura femenina generadora/fundadora. Por todo lo anterior, concluyeron que la educación tan estricta a la que fueron sometidas las *pipiltin* se debió a que en ellas “se depositó el poder y renombre de su linaje”.⁷²

Por su parte, Caroline Dodds Pennock⁷³ (2018) se interesó en el significado que tenía el poder femenino. La historiadora inglesa estableció que las mexicas ocuparon una posición “paradójica”: mientras los textos escritos por frailes y conquistadores tienden a reflejar un arquetipo de mujer desde el punto de vista masculino, en las fuentes pictóricas y arqueológicas aparecen como “formidables” diosas, “reinas”, madres, entre otros adjetivos. Sin embargo, enfatizó que, aunque eran respetadas e influyentes, se les asoció una capacidad “disruptiva”. Lo anterior, según la autora, se debió a la creencia de que en el cuerpo femenino residía la esencia de Cihuacóatl, la diosa terrestre, por lo que la posibilidad de acceder a ese poder, tanto para crear como para destruir, convirtió a las mujeres en “una presencia formidable y ominosa”. Dodds Pennock aseguró que las ideas sobre la naturaleza disruptiva de las mujeres no se tradujeron en una subordinación femenina; incluso, añadió que existía poca evidencia de una vigilancia sobre el cuerpo y la sexualidad femeninos. Así, declaró que su intención, con este artículo, era “irrumper en el conjunto de supuestos históricos occidentales que a menudo acompañan a las discusiones sobre el poder femenino”.⁷⁴

Para lograr su objetivo, utilizó fuentes pictográficas, al considerarlas un contrapeso a los textos escritos por los frailes, aunque señaló que gran parte de los documentos producidos en esa época tendieron a presentar un ideal normativo de las sociedades prehispánicas. Esto, aseguró, tiene como consecuencia que las concepciones patriarcales europeas de la época “nos tienten a pensar y universalizar actitudes occidentales acerca de las mujeres mexicas

⁷² *Ibid.*, p. 65.

⁷³ Caroline Dodds Pennock, “Women of Discord: Female Power in Aztec Thought”, *Historical Journal*, vol. 61, núm. 2, 2018, pp. 275-299.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 278.

[...] los mexicas las veían como influyentes, independientes y efectivas”.⁷⁵ Dodds Pennock, al igual que Susan Gillespie, refirió como “mujeres de la discordia” al grupo de *pipiltin* que desempeñaron un papel estructural importante en el establecimiento de los linajes nahuas y aparecieron en momentos de disyuntivas políticas, como fue el caso de Ilancuetil. Identificó dos tipos de “mujeres de la discordia” en las fuentes: la “doméstica”, que fue separada de su grupo y se convirtió en una fuerza disruptiva desde el exterior; y la “extranjera”, que ingresó al grupo y causó discordia. De esta forma, la autora mostró que las mujeres fueron agentes activos en las historias de sus respectivas comunidades y concluyó que *todas* tenían el poder inherente de disrupción y que esta capacidad, en contraste con lo que se ha planteado, no generó animosidad contra las mujeres en su vida individual.

Respecto al poder femenino, los textos analizados sugieren que las *pipiltin*, en ciertas circunstancias, podían convertirse en gobernantes legítimas o *cibuatlatoani* de los *altepetl* cuyo linaje legitimaban. Susan Gillespie mostró que la figuras de Ilancuetil, Atoztli e Isabel Tecuichpo Moctezuma, a las que denominó “mujeres de la discordia”, desempeñaron un papel fundamental en las narrativas de las historias genealógicas debido a que conerían el derecho a gobernar a los *tlaloque* tenochcas. Por su parte, tanto Susan Schroeder como Clementina Battcock y Maribel Aguilar, quienes escribieron su artículo con más veinte años de diferencia, coincidieron en que la “hipogamia interdinástica” era una práctica extendida entre los grupos nahuas de la Cuenca. Al igual que Gillespie, las historiadoras coincidieron en que las mujeres eran quienes otorgaban legitimidad al linaje gobernante, no los hombres. Como respuesta al trabajo de Schroeder, Arthur Anderson, aunque reconoció que las chalcas de la élite aseguraron a sus esposos el control político, llamó “anormales” a todas las mujeres que llegaron a ostentarlo, debido a que, según el investigador, eran educadas exclusivamente para el matrimonio y la maternidad.

Para contrastar el uso de fuentes escritas en caracteres latinos, elaboradas tanto por frailes como por indígenas “hispanizados”, Lori Boornazian Diel y Caroline Dodds Pennock, en 2005 y 2018, respectivamente, propusieron, en su lugar, el estudio de fuentes pictográficas provenientes de los “pueblos

⁷⁵ *Ibid.*, p. 280.

de indios” novohispanos. Sin embargo, interpretaron estos documentos de manera distinta. La primera enfatizó que la escasa representación de las mujeres, lejos de relacionarse con la naturaleza “colonial” de las fuentes, estaba asociada a una práctica historiográfica prehispánica, en la que se eliminaban las figuras políticas femeninas una vez que el *altepetl* se consolidaba políticamente. Concluyó que la ausencia de mujeres en los documentos pictográficos simbolizó la autosuficiencia del linaje. En cambio, la historiadora inglesa, desde un feminismo poscolonial, abogó que las fuentes escritas *universalizaban* ideas occidentales sobre las mexicas. Además, para explicar la existencia de las *cibuatlatoani*, que Anderson estableció como una tarea complicada, retomó el concepto de “mujer de la discordia” introducido por Gillespie. No obstante, es importante señalar que mientras la arqueóloga estadounidense asoció esta capacidad “disruptiva” únicamente con aquellas mujeres que legitimaban la línea sucesoria, Doods Pennock determinó que el cuerpo femenino en general tenía esta propiedad. Es decir, la categoría de la historiadora inglesa es más análoga a la de “mujer disruptiva”, utilizada el feminismo *queer*.⁷⁶

EL “GÉNERO” COMO MARCO ANALÍTICO EN LOS ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

A partir de la década de 1990, el género, tras el impacto que tuvieron los trabajos de las teóricas feministas Joan Scott⁷⁷ y Judith Butler,⁷⁸ se convirtió en una categoría de análisis frecuente en los estudios de cultura náhuatl.⁷⁹ Sin embargo, como veremos más adelante, este término no solo fue enten-

⁷⁶ Martinique Haller, “Queer Femme Representation: Disrupting ‘Woman’”, *Thinking Gender Papers*, UCLA-Center for the Study of Women, 2009, disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/37697316>.

⁷⁷ Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, 1986, pp. 1053-1075; Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

⁷⁸ Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal*, vol. 40, núm. 4, 1988, 519-531.

⁷⁹ En décadas anteriores, “género” se utilizó como categoría de análisis. Sin embargo, los estudios sobre las sociedades prehispánicas a partir de este marco epistemológico aumentaron considerablemente hasta la década de 1990. Véase, por ejemplo, Virginia E. Miller (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Maryland, University Press of America, 1988.

dido de distintas maneras por las investigadoras, además fue utilizado para explicar diferentes aspectos de las sociedades nahua hablantes del Posclásico tardío, como la predominancia de la mujer en el ámbito doméstico y la construcción del cuerpo femenino.

De acuerdo con Scott, el concepto “género” fue propuesto por historiadoras feministas que buscaban comprender el origen social de la diferenciación sexual.⁸⁰ De esta forma, insistió en que esta categoría no debía utilizarse como sinónimo de “mujer”, dado que se invisibilizarían la desigualdad y el poder existentes. Respecto a este último concepto, enfatizó que se debía “reubicar la idea de que el poder social es unificado, coherente y centralizado, respecto a la idea foucaultiana del poder como un conjunto de constelaciones dispersas de relaciones desiguales”.⁸¹ Por lo tanto, definió el género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales” y como “una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder”.⁸² Así, su uso no se limitó al ámbito familiar, también englobó los sistemas educativos, económicos y políticos.⁸³ Es importante señalar que la autora consideró la “oposición binaria” entre hombres y mujeres como un mecanismo que perpetúa las relaciones de poder político.⁸⁴

Por su parte, Judith Butler rechazó que el género fuera una identidad estable y, en su lugar, defendió que es una “identidad construida” a partir de la “repetición estilizada de actos”.⁸⁵ Estos “actos constitutivos” generaban ilusiones que, al “naturalizarse”, difícilmente son cuestionados. Retomó la crítica de Simone de Beauvoir sobre el concepto de “mujer” para establecer que el “cuerpo es una situación histórica [...] una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica”.⁸⁶ Así, estableció que “género” es una interpretación cultural e histórica del hecho biológico. Es

⁸⁰ Joan Wallach Scott, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en J.W. Scott, *Género e historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2012, p. 49.

⁸¹ *Ibid.*, p. 65.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁵ Judith Butler, “Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, Marie Lourties (trad.), *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, pp. 296-297.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 300.

decir, separó el género del sexo biológico. Por lo tanto, “cuerpo”, en el marco fenomenológico propuesto por Scott, es una “materialización de posibilidades” culturales e históricas que únicamente se conoce por su “aparición de género”.⁸⁷

En 1992, Louise Burkhart analizó las actividades que realizaron las mujeres mexicas en el espacio doméstico.⁸⁸ La antropóloga estadounidense defendió la existencia de un espacio femenino “separado del de los hombres y complementario a él”. No obstante, aseguró que analizar estos espacios en términos del binomio igualdad/subordinación era “imponer categorías occidentales que simplifican una situación compleja y obstaculizan cualquier intento de entenderla en sus propios términos”.⁸⁹ Así, rechazó las interpretaciones en las que el espacio doméstico era un lugar marginal. Enfatizó que, debido a la naturaleza de las fuentes, resultaba imposible conocer gran parte de la vida de las mujeres mexicas, “excepto como [una] construcción masculina colonial” y que se presentaba únicamente una conceptualización idealizada de lo “femenino”. Señaló que la casa era pensada como una réplica del cosmos a pequeña escala.

Burkhart estableció que, de acuerdo con la obra de Sahagún, el hogar, al ser considerado un “frente de guerra”, fue conceptualizado como un simbolismo bélico, por lo que representó un cosmos a pequeña escala. Como ejemplo, aseguró que era en este espacio donde los infantes se convertían en “personas”. También aseguró que la “identidad de género” se construía a partir de atributos y atavíos. Por lo tanto, darle a una bebé una falda y un huso era lo que la convertía en mujer “más que cualquier otra noción [...] abstracta de emociones o intelecto femeninos”.⁹⁰ Por esta razón, concluyó que el hogar era un lugar de poder.

Cecelia Klein (1994) estudió la relación entre el género y la guerra en los pueblos mexicas.⁹¹ En particular, se interesó en explicar un pasaje de la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan registrado por el fraile dominico

⁸⁷ *Ibid.*, p. 302.

⁸⁸ Louise M. Burkhart, “Mujeres mexicas en ‘el frente’ del hogar: Trabajo doméstico y religión en el México azteca”, *Mesoamérica*, vol. 13, núm. 23, 1992, pp. 23-54.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁹¹ Cecelia Klein, “Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, 1994, pp. 219-253.

Diego Durán (1537-1588). En este fragmento se narró que las mujeres tlotelolcas “lucharon en gran medida con los signos de su género —no solo los símbolos biológicos de su sexo, sus órganos reproductivos y excreciones, y su descendencia masculina— sino también [con] los utensilios domésticos [husos, escobas, etc.] que definían su rol femenino”.⁹² Así, la autora estableció que el género estaba constituido tanto por el sexo biológico como por las herramientas que utilizaban.

Por otro lado, Klein comprobó que en el *Códice Florentino* sus autores definieron los conflictos bélicos en términos de la relación entre lo femenino y lo masculino, al asociar el campo de batalla con el nacimiento y a las parturientas con guerreros de alto rango. No obstante, la historiadora estadounidense señaló que este paralelismo entre la vida reproductiva y el militarismo era asimétrica y ficticia, debido a que las mujeres desaparecidas regresaban a la tierra ciertos días para lamentar “su pérdida de feminidad”, al no haber logrado convertirse en madres. Por lo tanto, concluyó que las representaciones de guerreras tenían dos propósitos: *a)* establecer el ideal del comportamiento femenino, tanto positivo como negativo y *b)* señalar el “comportamiento político” que las mujeres nahuas debían guardar.⁹³

Por su parte, en 1996, Noemí Quezada afirmó que el concepto “género” permitía analizar “las relaciones de poder entre las clases y entre los sexos a partir del planteamiento de Foucault”.⁹⁴ A partir de esta categoría, buscó explicar cómo se constituyó el orden social entre mexicas. La historiadora aseguró que hombres y mujeres fueron sujetos por igual a la normatividad establecida. Así, la hipótesis de su trabajo fue que en las sociedades normadas por la religión, como era el caso de los mexicas, lo masculino y lo femenino se concebían como “opuestos simétricos complementarios”,⁹⁵ que se traducían en relaciones sociales más igualitarias. Es decir, la relación de

⁹² *Ibid.*, p. 220.

⁹³ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁴ Noemí Quezada Ramírez, “Mito y género en la sociedad mexicana”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, 1996, p. 22.

⁹⁵ Este concepto fue propuesto por el historiador mexicano Alfredo López Austin, quien argumentó que en la cosmovisión mesoamericana todos los seres y objetos estaban constituidos por esencias femeninas y masculinas. Así, rechazó la existencia de entidades “puras” y aseguró que lo “femenino” se vinculó con la oscuridad, la muerte, la humedad, “lo bajo” y la sexualidad. Para más información, véase Alfredo López Austin, “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, 1998, pp. 6-13.

poder que identifica no es entre el ámbito femenino y el masculino, sino entre las estructuras de poder y la población en general.

Para justificar su propuesta de “opuestos simétricos complementarios”, Quezada aseguró que la cosmovisión mexicana se basó en la dualidad. Argumentó que entre los nahuas se estableció una división genérica dual que afectó tanto la conceptualización de lo “cósmico” como de lo cotidiano. Para la historiadora mexicana, la analogía de la “guerrera-parturienta” con el “guerrero en el campo de batalla” era un ejemplo de esta dicotomía social. Esto la llevó a criticar las interpretaciones que, desde la “cultura occidental”, denotaban este binarismo como una muestra de la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Esta afirmación es de interés debido a que, aunque reconoció el género como un medio para estudiar “relaciones de poder”, defendió que lo “masculino” y lo “femenino” posibilitaban, respectivamente, la existencia del otro. Por lo tanto, defendió que la existencia de uno dependía del otro y que la educación diferenciada por sexos era el mecanismo para adquirir el género, es decir, era el mecanismo mediante el cual la normatividad se establecía en el ámbito social. Así, Quezada estableció que el confinamiento de las mujeres al “ámbito privado” se debió a que el hogar reprodujo el orden mismo del cosmos.

En los umbrales del siglo XXI, Rosemary Joyce estudió las formas en que la diferenciación sexual afectaban la conformación del poder político en Mesoamérica.⁹⁶ Además, se interesó en analizar el estatus que ostentaron las mujeres y delimitar cómo sus experiencias difirieron de las de los hombres, quienes *controlaron* la producción y reproducción femenina. Es importante mencionar que la antropóloga estadounidense descartó todas las representaciones de género que consideró “ambiguas”, es decir, en las que las características sexuales están ausentes. Por otro lado, reconoció la imposibilidad de determinar la identidad de género de los individuos pertenecientes a las sociedades mesoamericanas. Este hecho resultaba en distintos problemas teóricos, debido a que la forma en que trabaja el género “es en última instancia una cuestión sobre los individuos”.⁹⁷

⁹⁶ Rosemary A. Joyce, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, 2000.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 6.

En contraste con Klein y Quezada, Joyce, quien retomó la propuesta de Judith Butler, señaló que no había ningún motivo para suponer la existencia de dos géneros absolutos fijos en las sociedades mesoamericanas. De acuerdo con la antropóloga, las casas y sus alrededores “eran las arenas donde se desarrollaban las actuaciones de género” que, a su vez, determinaban donde las mujeres mexicas de ciertas edades “podían o no ir”.⁹⁸ Además, estableció la creación de “medios de género”, como representaciones, vestidos y lugares, a partir de los que se controló el comportamiento de los individuos en sus comunidades. En otras palabras, aceptó la existencia de sitios en los que se generaban ideologías y discursos de género.

En 2005, Miranda K. Stockett realizó un balance historiográfico de las ideologías normativas de género que se propusieron para estudiar las sociedades mesoamericanas: el “jerárquico” y el “complementario”.⁹⁹ La antropóloga estadounidense evitó introducirse en el debate sobre los méritos explicativos de cada una. No obstante, aseguró que tanto la “complementariedad” como la “jerarquización” eran categorías occidentales de la división del trabajo. En su lugar, propuso un análisis centrado en explorar las “identidades”, que permitirían una mejor comprensión de las prácticas genéricas pretéritas.¹⁰⁰ En su artículo, la autora utiliza la palabra “género” para denotar “la expresión cultural del sexo biológico” y definió “ideología de género” como “las creencias y expectativas de una sociedad dadas respecto al comportamiento apropiado para categorías de género culturalmente reconocidas”.¹⁰¹

Aunque la antropóloga reconoció su valor analítico, estableció que los modelos dicotómicos tienden a proyectar al género como una categoría estática, a pesar de que diversos trabajos, entre ellos el de Joyce, habían mostrado que el cuerpo y sus expresiones culturales eran maleables en el contexto mesoamericano. Para ejemplificar lo anterior, se refirió a las prácticas rituales donde los hombres se vestían como mujeres y cuestionó si se

⁹⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁹ Miranda K. Stockett, “On the Importance of Difference: Re-Envisioning Sex and Gender in Ancient Mesoamerica”, *World Archaeology*, vol. 37, núm. 4, 2005, pp. 566-578.

¹⁰⁰ Para más información, véase Milton Diamond, “Sex and Gender are Different: Sexual Identity and Gender Identity are Different”, *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, vol. 7, núm. 3, 2002, pp. 320-334.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 567.

les asoció con un femenino, uno masculino o un “tercer género”, que los modelos binarios difícilmente explicarían. Por lo tanto, concluyó que orientar el análisis en la “identidad ayudaría a contestar preguntas relacionadas con los límites y las intersecciones entre la sociedad y lo individual”, lo que permitiría alcanzar el punto medio de los marcos analíticos anteriormente propuestos.¹⁰²

Por otro lado, Miriam López Hernández,¹⁰³ estableció en 2014 que las emociones verbalizan los patrones culturales y eran “mediadoras de la acción social [...] y a través de ellas se negocian las relaciones entre los individuos — incluidas las de género—”.¹⁰⁴ Además, refirió que la “ideología de género” determinaba cómo hombres y mujeres debían reaccionar ante situaciones específicas. Para la autora, el género es una construcción cultural¹⁰⁵ mediante la cual se establece una idealización del comportamiento que debían tener hombres y mujeres. Es decir, esta investigación también partió de un modelo genérico binario.

López Hernández coincidió en que el “género femenino” en la sociedad mexicana era asignado desde el nacimiento a partir de la asociación simbólica de la infanta con objetos asociados al hogar y al tejido, como escobas y husos. Además, estableció que el miedo a las mujeres en la sociedad mexicana era el estructurador de las relaciones genéricas, al grado de que los hombres nahuas tenían miedo de entrar en contacto con cualquier artefacto relacionado con actividades femeninas por temor a perder sus habilidades bélicas. Este miedo, concluyó, provocó que las mujeres se relegaran al “espacio privado” y, por lo tanto, tuvieran una posición de subordinación.

¹⁰² Miriam López Hernández, “El miedo a la mujer en la cultura azteca”, en R. Enríquez Rosas y O. López Sánchez (coord. e introd.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, Ciudad de México, ITESO/UNAM/Facultad de Estudios Superiores Iztacala, 2014, p. 350.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 351.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ De acuerdo con la antropóloga Elsa Muñiz, la “cultura de género” es creadora de códigos de conducta que promueven representaciones hegemónicas de lo “masculino” y lo “femenino”, que regulan las acciones de los “sujetos de género” en todos los ámbitos de su vida. Asimismo, moldean un “cuerpo sexuado” que favorece una política sexual que legitima la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Elsa Muñiz, “Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género”, en *Voces disidentes: Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Ciudad de México, Cámara de Diputados LIX Legislatura/CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 31-55.

En 2014, Katarzyna Szoblik analizó las distintas construcciones del concepto “mujer” y los roles femeninos representados en diferentes textos nahuas escritos en el siglo XVI, como los *buebuetlatolli*.¹⁰⁶ Argumentó que la dificultad de este estudio residió en la “flexibilidad del mismo concepto de ‘género’”, lo cual complica determinar las características de lo “femenino” y lo “masculino”. Además, estableció que en el contexto nahua del Posclásico tardío el género era una ideología que surgió, principalmente, de las creencias religiosas. La autora aseguró que, a pesar de la imagen mostrada en las fuentes, en la vida cotidiana se observaba una asimetría entre hombres y mujeres debido a que la “dominación masculina era un hecho indudable”.

Dos años más tarde, en 2016, Szoblik se apejó a la definición de género de Judith Butler, por lo que estableció que el género era una categoría dinámica “vinculad[a] al contexto histórico-social [que] puede ser interpretad[a] de manera completamente diferente en [...] épocas históricas distintas”.¹⁰⁷ Así, concluyó que era un marco analítico inseparable del contexto político, social y cultural. Esto, de acuerdo con la historiadora polaca, hacía de los estudios de género una fuente teórico-metodológica valiosa al ofrecer la posibilidad de conocer los sistemas con que se relacionaban los miembros de las sociedades nahuas.

De acuerdo con Szoblik, el contacto con los fluidos corporales femeninos, como la menstruación, era “temido” por los hombres debido a que se consideraban disruptores del equilibrio del universo. Estableció que el cuerpo de las mujeres era un “ser poderoso” y un “foco de riesgo”.¹⁰⁸ Por otro lado, mostró que, en la mitología mexicana, la sexualidad femenina estuvo directamente relacionada con derrocamientos políticos.¹⁰⁹ Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan*, obra escrita a finales del siglo XVI, la caída de Tula se asoció a la trasgresión sexual de Quetzalcoátl con su hermana Quetzalpetlatl,

¹⁰⁶ Katarzyna Szoblik, “Las mujeres ‘honestas’ y las ninfómanas lujuriosas entre los antiguos nahuas”, *Itinerarios: Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 20, 2014, p. 178.

¹⁰⁷ Katarzyna Szoblik, *Entre los papeles de ocelote entono mi canto, yo Quetzalpetlatzin: El lugar de la mujer dentro de la oralidad nahua*, Antropología de las Mujeres, México-Bielsku-Bialej, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer-Akademia Techniczo-Humanistyczna w Bielsku-Bialej, 2016, p. 111.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 359.

¹⁰⁹ *Ibid.*

orquestrada por Tezcatlipoca. La autora concluyó que el miedo masculino a las mujeres se tradujo en su relegación al “espacio privado”, es decir, a un estatus de subordinación.

Lo anterior muestra que en la década de 1990, Louise Burkhart, Cecelia Klein y Noemí Quezada establecieron la existencia de un sistema genérico binario basado en la “complementariedad” entre hombres y mujeres. Las tres investigadoras coincidieron en que las actividades “masculinas” tenían sus equivalentes en el ámbito femenino. Así, el nacimiento era equiparado con el campo de batalla, mientras que las parturientas eran consideradas guerreras. Tanto Burkhart como Quezada criticaron que el papel de las mujeres en el hogar y el dualismo genérico se interpretaran como una muestra de subordinación femenina debido a que esta visión la asociaron con una “imposición occidental”. Por su parte, Miriam López Hernández, en 2014, también partió de un binarismo genérico; sin embargo, estableció que el “miedo masculino” hacia lo “femenino” provocó que las mujeres fueran subordinadas en su vida cotidiana.

Por otro lado, Rosemary Joyce (2000) y Katarzyna Szoblik (2016) retomaron los trabajos de Judith Butler para teorizar el sistema genérico de los nahuas del Posclásico tardío. A pesar de que reconocieron la imposibilidad de precisar cómo era entendido por las sociedades nahuas, aseguraron que había información suficiente para concluir que era flexible. Joyce, por su parte, estableció que las “actuaciones genéricas” que los infantes realizaban en casa determinaban los espacios y las actividades que podían realizar en su vida adulta. Además, señaló que existieron “medios de género”, como la ropa, cuya finalidad era el control normativo de los individuos. Por su parte, Szoblik, al dirigir su interés a la corporalidad femenina, aseguró que los fluidos femeninos eran considerados elementos “disruptores” de la masculinidad, lo que provocó la subordinación femenina frente a los hombres.

REFLEXIONES FINALES

Los trabajos que abordan la posición económica, social y política ofrecen información suficiente para concluir que, dentro de los estudios de cultura náhuatl, se reconoce que las mujeres conformaron un grupo heterogéneo que desarrolló una amplia variedad de actividades dentro y fuera del ámbito doméstico. No obstante, la posición que ocuparon en las sociedades nahuas

aún es objeto de debate entre investigadoras e investigadores. Por un lado, María Rodríguez-Shadow, a partir de una perspectiva feminista radical, enfatizó en sus trabajos que tanto las tlaxcaltecas como las mexicas se encontraban en una posición de subordinación, lo que provocó que fueran excluidas de cargos públicos y de una educación fuera del hogar. Por su parte, Pilar Alberti y Miguel Pastrana defendieron que las mujeres *pillis* tenían la posibilidad acceder a una educación formal en los templos.

Respecto al poder político femenino, las *cibuatlatoani* también son objeto de debate. Rodríguez-Shadow señaló que este término se refería únicamente al de la “legítima esposa” de un gobernante, es decir, carecía de una connotación política. Por su parte, Anderson determinó que la existencia de mujeres gobernantes entre los nahuas era difícil de explicar si se consideraba que estaban sujetas a la voluntad masculina. Así, se refirió a estas mujeres como “extraordinarias” y “anormales”. Susan Gillespie, Susan Schroeder, Clementina Battcock y Maribel Aguilar establecieron que las mujeres eran quienes proporcionaban la legitimidad a los gobernantes varones, de ahí que se extendiera la práctica de la “hipogamia hiperdinástica”. Por su parte, Caroline Dodds Pennock propuso que su figura debía interpretarse como “mujer de la discordia”, considerando que estas mujeres tenían la capacidad de irrumpir y alterar el ambiente político masculino. De esta forma, rechazaron categóricamente, con excepción de Gillespie, la idea de “subordinación femenina”.

La condición de la mujer también ha sido un tema controvertido dentro de los estudios de género. En los trabajos que abogaron por un modelo genérico de “opuestos complementarios” se aseguró que el ámbito “femenino” no estaba por debajo del “masculino”. De esta forma, Burkhart, Klein y Quezada, en la década de 1990, en su propósito de no “occidentalizar” las condiciones femeninas del Posclásico tardío, rechazaron la idea de “subordinación femenina” y en su lugar propusieron un modelo de “opuestos complementarios”. No obstante, Miranda K. Stockett, a pesar de que reconoció la capacidad analítica del modelo, consideró que la “complementariedad” también era una categoría occidental, por lo que sugirió que, en su lugar, se analizara la “identidad de género”, es decir, cómo las nahuas, en lo individual, establecían su propia filiación genérica. Por su parte, Miriam López Hernández y Katarzyna Szoblik, quienes se interesaron en analizar el

“miedo masculino” hacia el cuerpo femenino, concluyeron que había un control de los hombres sobre el comportamiento de las mujeres, lo que finalmente provocó que fueran relegadas a una posición de subordinación.

¿Por qué las y los profesionales de la historia y la antropología llegan a conclusiones diametralmente opuestas sobre la posición social de las mujeres nahuas? La naturaleza de las fuentes, como se mencionó anteriormente, podría explicar esta cuestión. No obstante, los investigadores discutieron, matizaron y problematizaron el contenido de los documentos, por lo que el debate no surge de un análisis esencialista. Así, la respuesta parece estar más relacionada con el planteamiento que realizó Gayatri Spivak: la forma en que los investigadores construyen el conocimiento sobre los sujetos subalternos y los representan en sus narrativas historiográficas.

Esta discusión permite concluir que las discrepancias en el seno de la historia y la antropología, lejos de ser nocivas, enriquecen el conocimiento sobre la experiencia pretérita de las mujeres nahuas. Además, el uso de la categoría “género”, si bien puede ser controvertido, ha servido como un marco analítico a partir del cual es posible cuestionar si los matices ofrecidos por cada una de las partes del diálogo, como la existencia de *cibuatlatoque*, son una evidencia suficiente para asegurar o rechazar la existencia de un sistema “complementario” entre hombres y mujeres o la idea de una “subordinación femenina” entre los nahuas. Es decir, su introducción mantiene vivo el debate. De esta forma, su empleo genera nuevas preguntas, no sólo sobre la condición femenina entre los grupos nahuas, sino también en relación con las formas sobre cómo escribimos historia. ¿Pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío? Todo depende de si quienes se dedican a la historia y la antropología, además de cuestionar a las fuentes, están dispuestos a interrogarse a sí mismos, es decir, a las narrativas mediante las cuales representan el pasado y las limitaciones propias de la producción histórica. ❧