

Dominique Raby, *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique*, París, L'Harmattan, 2003, 350 p.

A pesar del desarrollo de los estudios llamados “de género” en los últimos treinta años, sobre todo en Estados Unidos, los trabajos enfocados a esta temática para el México antiguo siguen siendo escasos. Por lo anterior, el libro reciente de Dominique Raby, *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique*, es particularmente bienvenido, ya que llena un desconcertante vacío bibliográfico, como lo señala Miguel León-Portilla en su prólogo. Además de abordar el lugar de la mujer en la sociedad prehispánica y el papel de las diosas en la cosmovisión nahua, esta obra se centra en la cuestión del género a partir del análisis minucioso de los discursos acerca de las relaciones complejas entre hombres y mujeres. Uno de los logros de Dominique Raby —exalumna del Seminario de Cultura Náhuatl del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM— es haber estudia-

do la temática del género no de manera global, sino en función de los contextos narrativos y de los diversos locutores, desde lo que llama el “discurso hegemónico”, ilustrado desde los mitos hasta el discurso oscuro de los conjuros de las curanderas (*nahuatlalotli*), pasando por los discursos de las parteras o de las poetisas.

Pero veamos la estructura de este libro: la primera parte se compone de tres capítulos en los que se presenta una historiografía crítica de los estudios de género, las fuentes y el método utilizado por la autora, así como una breve revisión de los estudios sobre la mujer; la sexualidad y las diosas en el México antiguo. Dominique Raby explica su elección de “un feminismo crítico [...] que presenta un acercamiento más global a los estudios de género, enfatizando las relaciones entre los sexos en lugar de sus oposiciones y apoyándose en modelos complejos de diferenciación social”. Se trata de considerar el papel activo de las mujeres en la sociedad y de estudiar el sistema de representación como “un espacio de negociación entre los grupos socioculturales y no como un reflejo de la dominación masculina” (p. 29-30). La autora presenta los diferentes “discursos”, entre los cuales destacan los mitos, los conjuros y los cantos, cada uno asociado con distintos grupos sociales. Al analizar las fuentes en el contexto colonial de su producción, Raby señala los problemas que enfrentan los investigadores para determinar el origen prehispánico o bien colonial de tal o cual concepto y costumbre. Muy significativo es su análisis de la palabra *ichpochtli*, “doncella no casada”, que los religiosos tradujeron por “virgen”, siendo que los nahuas no tenían una palabra equivalente. Así, llamaban *Ichpochtli* a la diosa del amor Xochiquétzal (quien por supuesto no era virgen! (p. 54). El tercer capítulo presenta una cuidadosa revisión bibliográfica de los estudios dedicados a la mujer y a las diosas en el México antiguo. Nada más me permitiré añadir a esta bibliografía, de hecho muy completa, dos obras: el libro precursor de Caecilie Seler-Sachs —esposa del gran mexicanista Eduard Seler—, *Frauenleben im Reiche der Azteken. Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Alt-Mexikos*, Berlín, 1919, 106 p.; y el ensayo general (publicado dos años después del libro que se reseña aquí) de Susan Kellogg, *Weaving the past. A history of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the present*, New York, Oxford University Press, 2005, 338 p.

La segunda parte del libro de Dominique Raby trata de la “simbólica del género” según las autoridades cívico-religiosas, lo que la autora denomina “la versión oficial”. En unas páginas densas, se analizan los mitos que conforman el “ciclo de Chimalman y Mixcóatl”. Para desentrañar una materia compleja y poco estudiada por los especialistas (sal-

vo por Eduard Seler<sup>10</sup> y por Michel Graulich<sup>11</sup>), la investigadora canadiense acude al método estructural, y enfatiza las oposiciones espaciales, los distintos papeles de los actores (vencedores, vencidos, cargador, cargado, cercano, lejano, etcétera), y las metamorfosis que los afectan en el transcurso de los mitos. Conjuntamente con este enfoque estructuralista, Raby examina el simbolismo de elementos clave en estos relatos, como son las flechas y el escudo. A lo largo de este capítulo, la autora analiza la actuación de la diosa Chimalman, invencible frente a las flechas de Mixcóatl, que expresa su deseo de maternidad al depositar su escudo en el suelo. Ahora bien, se trata de un “embarazo guerrero” y la diosa está destinada a morir en el parto y a transformarse en Cihuacóatl-Quilaztli, la “diosa madre eterna” para luego regresar al cielo donde ayudará a cargar el Sol, del cenit al ocaso (p. 107-108). La comparación entre el mito de Chimalman/Mixcóatl efectuada por la autora y las etapas del recorrido del Sol según los informantes de Sahagún es sugerente (veáse Tabla 4 V, p. 117), ya que, desde los trabajos de Seler y Graulich, sabemos que muchos mitos mesoamericanos están inspirados en modelos solares. Sigue un estudio de las asociaciones astronómicas —con el Sol, el Sol nocturno, Venus, las estrellas, las Pléyades, etcétera— de diversas deidades como son Itzpapálotl, Xiuhtecuhtli, Chimalman, Mixcóatl, las Tzitzimime, las Cihuateteo, los Huitznahua y los Mimixcoa. Sin cuestionar los principales resultados del análisis de Dominique Raby, quisiera sin embargo señalar un punto sobre el cual discrepo de su interpretación. En efecto, me parece errónea la identificación que efectúa la autora de los 1 600 dioses que nacieron del pedernal parido por Citlalcueye, con los Mimixcoa (p. 95). En efecto, fray Gerónimo de Mendieta<sup>12</sup> menciona que del pedernal “salieron del él mil y seiscientos dioses”, sin precisar más, mientras que el nacimiento de los Mimixcoa se narra de manera muy específica en otro documento, la *Leyenda de los Soles*,<sup>13</sup> donde se afirma que Iztac Chalchiuhtlicue fue la madre de los 400 Mimixcoa y de los otros cinco, todos nacidos en una cueva.

El capítulo cinco está dedicado a los mitos donde intervienen Xochiquétzal y Tezcatlipoca, “los amantes terribles”. Se examinan a la vez

<sup>10</sup> “The First Humans and the World of the Stars” en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Charles P. Bowditch (ed.), 1996, v. 5, p. 39-58.

<sup>11</sup> “Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 11, 1974, p. 311-354; *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990.

<sup>12</sup> *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1870, p. 77-78.

<sup>13</sup> En *Códice Chimalpopoca*, edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IHH, 1945, p. 122; *ibidem*, en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson y London, The University of Arizona Press 1992, p. 91; *ibidem*, en John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson y London, The University of Arizona Press, p. 149-150.

los textos que hablan de la transgresión en Tamoanchan, donde Tezcatlipoca seduce a la diosa, así como otros episodios, por ejemplo en Tollan, cuando ambas deidades son cómplices para engañar a Quetzalcóatl. Dominique Raby establece sugerentes vínculos entre estos acontecimientos míticos y el ciclo del maíz —Tezcatlipoca y Xochiquétzal son los padres del precioso cereal—, y utiliza varios himnos sacros en náhuatl que aluden a este ciclo (p. 159-166). La autora equipara la temporada seca con la estancia de Xochiquétzal en el inframundo —adonde la llevó Tezcatlipoca— y la temporada de lluvias con las lágrimas de la diosa engañada. En este momento Xochiquétzal da nacimiento al maíz y rige el tiempo de las flores. También Raby estudia el personaje del dios coyote, un aspecto de Tezcatlipoca, quien aparece en los códices frente a la diosa seducida, a veces bajo el aspecto de Ixnnextli. En esta ocasión, la autora examina una serie de representaciones en los manuscritos pictográficos (*Borgia, Vaticanus B, Borbónico, Telleriano-Remensis*, etcétera) donde se escenifican episodios relacionados con los mitos que examinó previamente. Propone Raby organizar las trecenas donde está ilustrado el mito de Xochiquétzal según un modelo espacial orientado hacia los cuatro rumbos cardinales y el centro (p. 181-183).

Las hermanas mayores de Huitzilopochtli, Malinalxóchitl y Coyolxauhqui, constituyen el tema del sexto capítulo en el cual la autora cambia de enfoque —abandonando de una cierta manera el estructuralismo— y trata de vincular estas figuras femeninas con la historia dinástica tenochca. Señala Raby que el hijo de Malinalxóchitl, Copil —de cuyo corazón nació el famoso nopal, símbolo de Tenochtitlan— hubiera casado a su hija Azcaxóchitl con el gran sacerdote de Huitzilopochtli, Cuauhtliquetzqui. Ahora bien, la hija de esta unión hubiera sido la madre del segundo rey de Tenochtitlan, Huitzilíhuítl, ya que Ilancueitl, la esposa del primer rey tenochca Acamapichtli, era estéril. En este contexto dinástico y desarrollando hipótesis presentadas por Susan D. Gillepsie,<sup>14</sup> la autora propone que Malinalxóchitl “representaría el prestigio del linaje fundador (asociado con las mujeres) que debe ser rebasado por la supremacía azteca, que simboliza el viril Huitzilopochtli” (p. 190). En cuanto a Coyolxauhqui, siguiendo datos arqueológicos de Eduardo Matos Moctezuma, Raby señala que su primera representación colosal está fechada del reino de Axayácatl, el primer rey cuya madre fue mexicana. Por lo anterior, Coyolxauhqui vencida “podría entonces representar el linaje materno tepaneco, cuyos descendientes hubieran podido oponerse al nuevo estado de cosas” (p. 195).

<sup>14</sup> *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI, 1993 [1989].

Al concluir la segunda parte de su obra, Dominique Raby nos ofrece un análisis muy esclarecedor del discurso de las parteras: en efecto ellas utilizaban solamente el mito de Cihuacóatl-Quilaztli en sus aspectos de valoración de la función femenina, en tanto que pasaban por alto sus connotaciones negativas. Si bien estos discursos no mencionan a personajes divinos masculinos —excluidos, como los varones, del momento del parto— tampoco critican las actividades o actitudes de los hombres, por lo cual representan, según la autora, “una variante del discurso hegemónico [...] una reorganización interior y femenina de este discurso.” (p. 302).

La tercera parte del libro, una de las más novedosas a mi parecer, aborda el tema difícil de las producciones literarias de los especialistas del conjuro y el de las poetisas. Después de describir los diversos especialistas rituales (adivinos, curanderos, hueseros, brujos, etcétera),<sup>15</sup> Dominique Raby realiza un análisis muy original del “género de los protagonistas” que varía según las especialidades (las mujeres dominan entre las parteras, los hombres entre los brujos, etcétera). Al mismo tiempo la autora examina las variaciones de género de estos oficios en las fuentes (*Códice florentino*, en donde aparecen médicos con vestidos occidentales, obra de Ruiz de Alarcón, en donde dominan la mujeres curanderas, etcétera), que podrían reflejar cambios acaecidos después de la Conquista.

En un apartado dedicado a los conjuros conservados en la obra de Ruiz de Alarcón, Raby se interesó en el predominio de la diosa Citlalcueye en estos textos. En efecto, aparece a menudo como diosa única o bien asociada con Chalchiuhtlicue, “formando la misma dualidad uni-sexo que Huitzilopochtli y Tláloc entre los aztecas: el cielo y el agua” (p. 235). Señala la autora una transformación del sentido de los nombres calendáricos de muchos de los seres sobrenaturales citados en los conjuros. Se trataría de “una apropiación y reelaboración de la ciencia calendárica por parte de los especialistas del mundo mágico” (p. 239). La autora explica que la asignación de género a los seres sobrenaturales invocados —que representan elementos, seres vivos, herramientas, etcétera— dependía de varios factores como son la división sexual de las tareas, el sexo de la deidad que rige la actividad, el color, etcétera.

Lo anterior nos lleva al tema del discurso de las curanderas, analizado a partir del mito de origen del remedio contra la picadura de alacrán. En este relato, la seducción de Yappan —personaje que se vuelve alacrán— por Xochiquétzal se considera positiva, ya que permi-

<sup>15</sup> Basándose y completando el artículo clásico de Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 87-117.

te la cura del veneno que perdió su poder letal. En cambio las actuaciones masculinas son condenadas, Yappan por sucumbir a la tentación, Tezcatlipoca por ser excesivo en el castigo, y ambos son decapitados. Así que los discursos de las curanderas y de las especialistas del conjuro de amor (*xochihua*) utilizan los mitos de Xochiquétzal y de Cihuacóatl, manipulándolos de manera que desaparezcan las transgresiones femeninas, quedándonos en “un mundo donde la feminidad está ‘al derecho’, positiva, no guerrera (aunque potente) y creadora” (p. 304).

Al traducir y analizar un *cococuatl*, “canto de tórtola”, procedente del manuscrito de los *Cantares mexicanos* (f. 74v-77r), Raby constata que los conceptos y la simbólica ahí expresados remiten a Xochiquétzal, la diosa del amor. En esta poesía femenina amorosa, rica en metáforas y dobles sentidos, se describen los “tormentos” del amor, la belleza de la poetisa, la inconstancia de los hombres, pero también los regaños de la madre. La autora constata que todos los personajes que hablan en estas composiciones son femeninos, y que aparece un aspecto moral en el personaje de la madre. También señala los numerosos dobles sentidos eróticos. Parecería que, en el marco de la representación de un *cococuatl*, “alternaban canto de amor femenino y canto guerrero masculino. Esta estructura remite entonces directamente a la dinámica Xochiquétzal/Tezcatlipoca, así como la danza de las *ahuianime* y de los guerreros, que representaba en realidad esta pareja divina”. Dominique Raby explica con sutileza “que la poetisa intenta acercar dos modelos simbólicos irreconciliables: el de las ‘buenas costumbres’ representado por la madre, es decir la mujer casada, Cihuacóatl, y otro donde Xochiquétzal sería un modelo positivo, detentor de la palabra, equivalente estructural del guerrero y fundamento del mundo” (p. 298).

En su conclusión, Dominique Raby efectúa una síntesis de los principales resultados de su investigación: evalúa los diferentes tipos de discursos en relación con la simbólica del género; examina la situación social de los grupos femeninos según los criterios de “prestigio” y “autonomía” y, por último, propone algunas hipótesis acerca del papel de los discursos sobre las cuestiones de género en el marco del equilibrio social.

Con *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique*, de Dominique Raby, estamos sin duda ante un libro muy bien documentado que presenta interpretaciones novedosas sobre un tema todavía poco estudiado por los especialistas del México antiguo. Para seguir enriqueciendo todavía más este tipo de estudio, convendría confrontar sus resultados, tanto con fuentes prehispánicas y coloniales procedentes de otras regiones mesoamericanas,

como con datos etnográficos, obviamente con el debido cuidado metodológico inherente al uso de estos materiales.

GUILHEM OLIVIER