

La mitad del Universo

La fuerza femenina en los códices mixtecos

Salvador Rueda Smithers

CECILIA ROSSELL Y MARÍA DE LOS ÁNGELES OJEDA, 2003

Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.

Los dioses celestes viven arriba, sobre la franja de la que cuelgan los astros, en el techo del mundo; abajo, los hombres pueblan el plano horizontal de la Tierra. El inframundo es el lugar de los muertos y de las divinidades frías y acuáticas. Así urdieron su cosmografía los indígenas mesoamericanos antes del contacto con los europeos. Esa forma del orden que explicaba la estructura vertical del Universo era reflejo de uno de los arquetipos

más antiguos y duraderos de la historia humana.

Este mapa mental del orden señala que el mundo no siempre fue así. En el origen, antes de la creación del tiempo y de la invención del calendario, la inmóvil deidad pareja, con su doble naturaleza femenina y masculina, decidió partir al Universo y unir sus distintos niveles en sus extremos, en los ejes del Cosmos: en los planos superiores quedaron las fuerzas mas-



culinas, calientes, luminosas, secas; en los invisibles bajo tierra, los poderes femeninos, oscuros, húmedos, los relacionados con la muerte. Universo dinámico que juntaba ambas fracciones de la naturaleza a través de esos *axis mundi* para crear el ciclo de la vida y la fertilizante muerte; la idea de un tiempo que corre a velocidades distintas para los dioses y para los hombres influía en el territorio de las creaturas: estrellas, animales, plantas, piedras, los seres humanos...

SALVADOR RUEDA SMITHERS: Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México-Distrito Federal. salvadorrueda@hotmail.com

Desacatos, núm. 22, septiembre-diciembre 2006, pp. 193-201.



Las diosas guerreras Xochiquetzal y Tlazolteotl (*Vindobonensis*, 28 y 33, en Rossell y Ojeda, 2003).

Aunque invisibles, los dioses fueron descritos físicamente, plásticamente: no se descuidó representarlos cargados de signos de identidad; con cuidado en los detalles se reprodujeron maneras, colores, gestos, circunstancias, atavíos, entre otras características que se conocen o que se adivinan y que daban cuerpo a un vocabulario cuya lectura conjuntaba el aprendizaje de los códigos artísticos y la memorización de sus largas biografías. Además, los dioses eran previsibles: su ubicación en el Cosmos marcaba las vidas de los hombres, sus costumbres religiosas y sus prácticas políticas. Esta cosmogonía era sobre

todo una teogonía. Y la historia envuelta en esta teogonía se desdoblaba en el trazo de líneas genealógicas que legitimaban dinastías gobernantes y en relatos un poco amargos del poder.

El complicado entramado de fuerzas divinas y sus extensiones terrestres y humanas es el núcleo de la aventura interpretativa a que invitan Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz en su libro *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*. Su punto de partida permite entender extrañas historias de símbolos y de ejercicios pautados del poder: encaminadas al estudio de las fuerzas

femeninas, orientan a la comprensión de la mitad del Universo, el de las divinidades maternas, de sus lugares en el panteón antiguo, sus características singulares y proyecciones generales de fertilidad y muerte, sus facetas guerreras y los modelos femeninos que determinaban conductas y vidas completas en una sociedad preocupada por mantener el equilibrio del Cosmos, siendo a su vez el manjar de los dioses.

Autoras de un buen número de estudios especializados sobre los documentos pictográficos indígenas, Rossell y Ojeda buscan ahora ampliar el horizonte de lectores por medio de un

libro de divulgación que llega a los simples interesados en la historia antigua de Mesoamérica. Por cierto que este libro no se rebaja a la autocomplacencia de las descripciones fáciles, sino que busca dar un paso adelante de los conocidos análisis ya clásicos de Alfonso Caso y sus revisionistas.

Rosell y Ojeda escogieron elaborar sus explicaciones a través del fascinante y todavía abierto estudio de los documentos pictográficos oaxaqueños. De estilo iconográfico conocido como Mixteca-Puebla, “compartido por varias etnias que lo adaptaron a su cultura visual y a sus lenguas”, la exactitud de sus trazos que abreviaban símbolos y la riqueza de sus paletas se desdoblaron hacia el último tramo prehispánico como un *estilo internacional* que abarcó todo el altiplano central de México. Estos códices fueron, quizás, el cuerpo narrativo de la civilización indígena desde el Epiclásico (700-900 d.C.), con pleno desarrollo durante el Posclásico (900-1500 d.C.) hasta mediados del siglo XVI.

Dos conjuntos de documentos de este estilo sobrevivieron a la incuria y a las violencias de la historia: el Grupo Borgia y los códices mixtecos, “valioso acervo con doce de los diecisiete códices prehispánicos que sobrevivieron a la destrucción causada por la invasión europea. Sus relatos, relacionados entre sí por narrar distintos fragmentos de una misma historia, permiten reconstruir secuencias dinásticas y aun completar perfiles biográficos”.

Las autoras dividieron el trabajo en dos ensayos principales —los dos primeros capítulos— y un glosario de divinidades a manera de apoyo. El

primer capítulo, de Cecilia Rosell, toma como base el análisis iconográfico y epigráfico de las primeras ocho a nueve páginas del *Códice Selden*, de las llamadas *Historias de linajes* o *Tonindeye* (término que, por su significado literal, recuerda a Shakespeare: “relatos de reyes difuntos”) del Grupo Borgia, y completa su reconstrucción con las secuencias paralelas del *Códice Vindobonensis*, el *Becker I* y el *Códice Colombino*. La historia que aquí se cuenta es parte de la del reino de *Yucu Añute* o Xaltepec en la *lingua franca* náhuatl, en una suerte de culto a los ancestros por medio de la lectura de escritos míticos, épicos y biográficos que pueblan la historiografía prehispánica de la Gente de las Nubes —significado del gentilicio *mixtecos*—. En ellos se narran desde el origen mítico de dos ancestros que nacen de la tierra y de un árbol, los rituales que explican el carácter poderoso y sagrado del fundador del linaje, la sucesión y alternancia de gobernantes entre las líneas femeninas y masculinas, “hasta llegar al siglo XI, cuando en la tercera dinastía resalta la participación de tres grandes mujeres: la reina 9 Viento —*Q Chi*—, de su hija, la princesa guerrera 6 Mono —*Nu Nuu*— y la poderosa sacerdotisa 9 Hierba —*Q Cuañe*—, quien era su consejera y protectora”.

Un pertinente paréntesis de entrada permite al lector común entrar en los cotos vedados de la especialización: Rosell explica de manera sencilla estilos, formas, facturas y sistemas de escritura de los documentos pictográficos indígenas, llave primera para quien se acerca a este *arte de la escritura* —atracción que movió a Lord Kings-

borough y al pintor Agostino Aglio durante la primera mitad del siglo XIX, gracias a quienes existen copias que permiten reconstruir fragmentos ahora casi perdidos, como informaba Caso en su estudio sobre el *Códice Selden*—. En pocas palabras, Rosell introduce al lector profano a ese inquietante universo de la escritura de una civilización desaparecida: las pictografías prehispánicas lo mismo se movían en la representación expresionista de las cosas tangibles, que escondían detrás de líneas, colores, gestos o indumentaria los más complejos atributos de los dioses y las metáforas de la guerra, la alianza política o el paso del mundo invisible de las divinidades al visible de los mortales.

La investigación se desarrolló alrededor “de la reconstrucción del contenido del código, a través de la lectura semántica o del sentido de las imágenes” mediante la aplicación de algunas técnicas iconográficas. La comparación de las figuras de las imágenes del *Selden* con las de otros documentos permitió la identificación de sus significados posibles. La lectura de las inscripciones es el paso de entrada para conocer los valores fonéticos en su lengua original, el *dzavui* o mixteco. De hecho, ésta es una de las singularidades de la propuesta de Rosell y Ojeda: regresar a la musicalidad, los ritmos y los signos, las literalidades y las metáforas de la lengua que en su origen les dio significado.

Rosell nos descubre un orden de la escritura y la existencia de reglas del relato: las historias de linajes reales tenían sus normas narrativas: poseen “una estructura semejante que tiene

su comienzo a partir de un origen mítico, con el nacimiento milagroso del ancestro que da principio a la dinastía del lugar”. El *illo tempore* inicial abre un abanico cronológico que remonta a los siglos VII y VIII, verdadero puente entre la declinación de los grandes centros del periodo Clásico y el florecimiento de grupos como el mixteco. La mayoría de las veces, después de presentar el comienzo mítico, se cuentan los primeros sucesos del proceso de formación del poder dinástico por medio de guerras, alianzas y matrimonios que siempre tienen ubicación geográfica —ciudades, templos, cerros, cuevas, ríos—. En este sentido, el género narrativo corresponde a hazañas de los ancestros, en el lindero de la historia y el mito.

La autora de este ensayo ofrece, a modo de hipótesis, una conjetura plausible: se trata de relatos que contenían un fondo ejemplar, ético y ritual, “porque es muy probable que las vidas de sus principales protagonistas se hayan tomado como modelos ejemplares y arquetípicos para los soberanos, sacerdotes y guerreros que les sucedieron —para los hombres y para las mujeres que desempeñaron estos papeles—, por lo que había que mostrar detenidamente el ciclo de sus rituales y sacrificios, conflictos y alianzas, ceremonias y matrimonios, remarcando sobre todo sus principales logros. [...] Pero no así los hechos nefastos, ya que se trata de historias triunfantes, donde se omiten las dificultades que no obtuvieron una solución positiva o incluso la muerte de sus protagonistas, a menos que cumplieran una función aclaratoria dentro de la secuencia del linaje”.

Después del énfasis en el detalle narrativo histórico de los sucesos, el recuento de los hechos se sustituye por el desfile de genealogías: mención pictórica de alianzas matrimoniales, descendencias, movilidad geográfica de las fuerzas dinásticas, entre otros asuntos señalados escuetamente en los documentos, de los cuales el componente oral memorizado se ha perdido.

La extensión temporal de los relatos pintados, la indudable relación narrativa de sus contenidos y el desfile de personajes heroicos que se repiten, empuja a imaginar un hecho inquietante aunque tal vez improbable: a despecho de lo que hasta ahora se ha afirmado —entre el aserto de los antiguos cronistas que mencionan la enorme destrucción intencionada de pinturas y documentos indígenas, y la indudable habilidad singular de una técnica de pintura y escritura—, es posible conjeturar que algunos documentos, como las historias de linajes *dzavui*, no hubiesen sido tan numerosos como se ha pensado, y que los códices “históricos” que hoy se pueden consultar no son apenas jirones de vastas bibliotecas pictográficas sino un número representativo de los que en realidad existieron. Cuando menos su límite cuantitativo fue planteado desde su propósito original, en sí mismo elitista: “Al parecer —afirma Rossell—, era un privilegio de los señoríos victoriosos escribir su historia como un atributo de su hegemonía, pues los relatos que llegaron hasta nosotros son de aquellos linajes que aún conservaban el poder a la llegada de los españoles —incluso a pesar de la intervención de los aztecas en la Mixteca poco

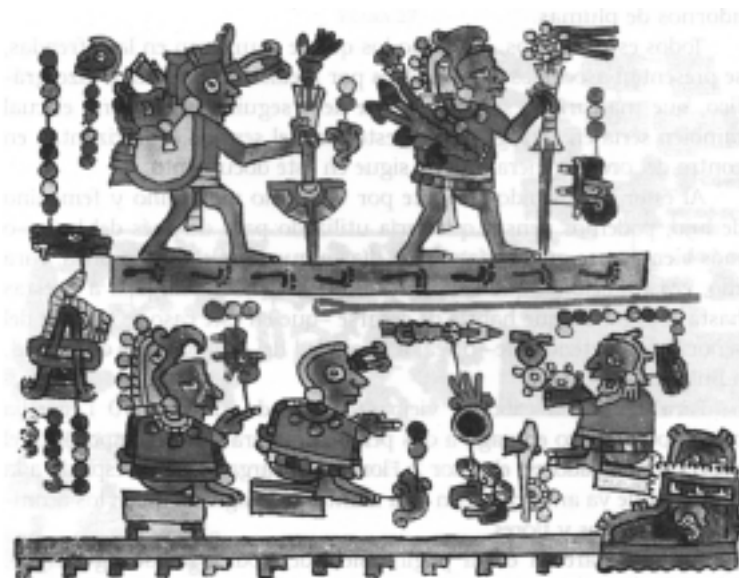
antes—. Por lo que tal vez podría presumirse que a los vencidos en la guerra les destruían sus registros o les impedían continuar con ellos”.

Es decir, han llegado a nuestra época sin demasiada pérdida aquellos códices que hablaban de linajes vivos en el siglo XVI y no de aquéllos cuyas historias se habían cancelado antes de la llegada de los conquistadores mexicanos y españoles. La destrucción mayor de los libros pintados con contenido político sería, como en el caso de Izcóatl en el centro de México hacia el mediodía del siglo XV, durante el periodo prehispánico y no posteriormente.

Rossell entra de lleno al corazón de su análisis explicando el carácter de la fuerza femenina primordial que aparece en los relatos: es una de las energías creadoras, *Omecihuatl* —Mujer Dual—, parcela de una divinidad andrógina que desdoblaba sus mitades femenina y masculina como principio de todos los dioses. Dioses que plásticamente mostraban su antigüedad genésica al ser representados como viejo y vieja, ancianos portadores de largos penachos. Su lugar era el más alto de los cielos, donde permanecían inmóviles; no necesitaban dinamismo, pues eran anteriores al correr del tiempo del calendario. Debajo de ellos, también encima de las estrellas —si atendemos a las figuras del *Códice Vindobonensis*—, otras dos ancianas parejas, la tercera de ellas ya portadora de nombres calendáricos y atributos de los dioses del viento, inventor de la escritura, cargador del Cosmos y creador del hombre, y de la muerte, destino final del fluir de la fuerza divina que se recrea y fenece.

En Apoala, Río de los Linajes, del Árbol Sagrado, eje del mundo, nacieron la primera mujer y el primer hombre, en ese orden si leemos la imagen del mismo *Vindobonensis*. Estos primeros humanos son la semilla de los linajes de la Mixteca. Otros más nacieron de la tierra. Alguna otra pareja de dioses, en un relato proporcionado por el *Códice Selden* (que recuerda el origen de los chalcas que rescata Chimalpain en otra latitud del mundo prehispánico), desciende del cielo sobre un cerro abierto por un dardo y al que se liga el Señor 11 Agua, cabeza de linaje. El código consigna también que el Señor 2 Hierba nació de otro árbol sagrado, de cuyas ramas cuelgan serpientes cósmicas. Rossell sugiere que ambas tradiciones míticas surgieron históricamente de la existencia de un mito genésico muy antiguo en la zona con la superposición de otro que impulsaron grupos externos que conquistaron la zona y fundaron dinastías propias: “junto con la invasión militar, ponen en marcha mecanismos para establecerse, entre los que se encontraban desde la concertación de alianzas con los antiguos señores mixtecos hasta la realización de matrimonios con los miembros de la nobleza local. Con ello forman una poderosa dinastía, la de los nuevos señores de la Mixteca, quienes habrían de unir a la estirpe de los hombres que nacen de los árboles con la de aquellos que provienen de la tierra”.

Es posible que el vacío de información —y de hipótesis y conjeturas— que explicarían el final del mundo urbano del Clásico (con Teotihuacan y Monte Albán dominando en los valles del centro y sur) y el inicio de la etapa



Uno de los embajadores que acompaña a 6 Mono la lleva cargando a cuestas. Previamente el sacerdote de Xaltepec les había ofrecido joyas en pago por el servicio (*Selden*, 7-II, III, en Rossell y Ojeda, 2003).

del poder en otras ciudades —como Cholula— pueda comenzar a llenarse con la epigrafía de estos raros documentos y las supervivencias culturales de algunos símbolos y convenciones plásticas, como el signo del año entre los mixtecos. Pero también surgieron técnicas de pintura y lectura propios: una de las características únicas de los códices prehispánicos de esta zona es la de proporcionar los nombres propios y los sobrenombres calendáricos de sus personajes. Lo que en los documentos de otras latitudes se obviaba —ya fuera por razones de tabú o por economía narrativa—, en los estudiados por Rossell y Ojeda resulta en una de las formas de la complejidad cultural y de atención en la escritura que plásticamente se resuelve en signos-atavíos. El sobrenombre se representaba con una figura pintada cerca de o en la cabeza del personaje.

Hacia finales del siglo VII fue la Señora 1 Muerte *Ca Mahu*, Adorno del Sol, quien nació de un portentoso árbol llameante. Se trata de la única mujer consignada en los códices prehispánicos que es ancestro mítico y origen de una dinastía femenina. En estos relatos de comienzo se relaciona con detalle la factura del bulto sagrado —en el caso del *Selden*, por personajes ancianos— y los rituales por los que el protagonista tiene acceso al poder (acciones como el diálogo de sacerdotes y dioses, gobernantes y hombres-dioses que arrojan ofrendas a los ríos), y las ceremonias de matrimonio que explicarían el valor de la alianza de sangre en la conjunción y afianzamiento de los linajes. Los ritos de iniciación, rigidamente pautados, repartían las fuerzas divinas que debían cubrir a los gobernantes: los hombres dirigidos por las fuerzas de arriba, celestes, solares



Una gran guerrera defendiendo el Cerro de la Flor (Nuttall, 40, en Rossell y Ojeda, 2003).

diurnas, lumínicas; las mujeres hacia abajo, al inframundo, el lugar frío de la muerte, oscuro y nocturno, asiento de la Señora 9 Hierba, nombre de divinidad y de mujer diosa.

El bulto sagrado con las reliquias portadoras de fuerza era el instrumento de unión cosmogónica: uno de ellos representa a Xochiquetzal-Ita Tnumii, arquetipo de conductas femeninas, patrona de las mujeres nobles, las pintoras-escribanas y las guerreras. Rossell

sugiere que pudo ser una costumbre ritual que no sólo marcó la biografía del primer ancestro y el comienzo de la hegemonía de una dinastía o de una ciudad, sino que debió repetirse con la ronda de las generaciones de gobernantes; sin embargo, añade, la economía del relato marcaba sus reglas en el arte de escribir pintando: el lector-rapsoda podría repetir de memoria el ritual en cada sucesión gobernante sin que se hiciera necesario consignarlo

en el documento. Asimismo, la naturaleza de los linajes queda al descubierto en la lectura propuesta por Rossell: aunque predominantemente patrilineales, “en el caso de que no existieran descendientes varones, entonces el trono lo podía heredar una hija; pero que en ello solían surgir dificultades, ya que cuando ella contraía matrimonio, su reino pasaba a incorporarse al de su marido. Sin embargo, [...] esto sucedía sólo cuando se trataba del gobernante de un reino más poderoso que el de ella”. Tal fue el caso, al parecer, del gobierno de la Señora 6 Mono en la Mixteca —o de la cacique guerrera de Cholula al amanecer del periodo virreinal, según mostraron en su lectura del lienzo de ese lugar Luis Reyes y Francisco González Hermosillo—.

También se devela la geografía del poder, sin la cual el sentido del linaje quedaría en el plano puramente mítico y narrativo: se explica Tilantongo, ciudad sagrada, depositaria y dispensadora de fuerza política y religiosa, polo alrededor del cual giraban los señorios de Xaltepec, y los espacios-puente entre el territorio de los dioses y el de los hombres, a los que se tiene acceso ritualmente, como Mictlantongo o Templo de la Muerte, o la Cueva del Murciélago, o el Lugar del Cráneo, donde se dirimían los conflictos sucesorios, o las aberturas que llevaban al interior de la tierra —como el viaje de la Señora 6 Mono del *Códice Selden*—, o los juegos de pelota como puertas del inframundo. En este entorno, las mujeres gobernantes, guerreras y sacerdotisas que aparecen en los códices estudiados por Rossell y Ojeda, tenían

una relación estrecha con las diosas protectoras, no sólo por su pertenencia a familias dominantes o aun por su conexión con alguna fuerza divina por medio de la influencia calendárica, sino precisamente por ser mujeres —señal de género que este libro permite entender sin extremar las interpretaciones propuestas como uno de los mecanismos dinamizadores del panteón prehispánico—.

La lectura de las pictografías dista de ser completa. Muchas son las dudas y las lagunas que se cubren apenas con esbozos de hipótesis. Sin embargo, la comparación con las historias paralelas de los distintos libros pintados, con un margen de equivocación razonable, permite establecer relaciones y complementar las líneas generales de la historia. “Lo que había sucedido en el ámbito de las deidades y las mujeres-diosas en el tiempo de los orígenes, y que quedó registrado en el relato de los mitos, se representa en los rituales donde se imitaban estos actos ejemplares. Pero también se reproducía en el comportamiento de los miembros femeninos de la nobleza, las cuales se ubicaban en un plano intermedio entre los seres sobrenaturales y los humanos, por lo que debió haber repercutido en la vida y la conducta de todas las mujeres en general.” Esta última afirmación es, tal vez, uno de los puntos menos convincentes del ensayo de Rossell: los comportamientos normados por los arquetipos que cubren la totalidad de las vidas no pasa de ser una conjetura generalizadora que, en todo caso, habrá que probar con el mismo rigor con el que las autoras ofrecen a lo largo del libro lec-

turas e interpretaciones de lo femenino en diosas y gobernantes, éstas sí convincentes.

En el mismo tenor comienza el segundo capítulo, de María de los Ángeles Ojeda Díaz, que trata sobre las diosas del *Códice Borgia*. Plantea que sus atributos y características proyectan arquetípicamente valores y maneras de las mujeres mixtecas del último tramo de historia prehispánica. Con fortuna, invierte los términos de la conjetura y se plantea como recíproca correspondencia. A ello le permite la riqueza esencial del panteón indígena: “Hasta los conjuntos de cualidades, funciones, procesos y conductas se personificaron en sus dioses. En este esquema de organización numenístico explicado en la mitología, la mujer aparece en igualdad con el hombre.” Su punto de partida es la distinción de género: ser mujer implicaba tener “su propia filosofía de vida en la que incluían ciertos poderes, cualidades o bienes inherentes a su feminidad. En este sentido, tenían sus propios espacios, cultos y rituales y es factible que tuvieran cofradías y clanes donde se ayudaran unas a otras en la búsqueda de estas cualidades y poderes contenidos en su feminidad”. El arquetipo, en estas mentalidades que rodeaban las conductas y conceptos en torno a la religión, se volvía canon de individuos y de su cifra social: “no se llega a ser verdaderamente mujer —u hombre— salvo imitando a los dioses, viviendo de acuerdo con modelos extrahumanos o teotipos”. Afirmación inquietante la de Ojeda Díaz, toda vez que regresa a la discusión la inexistencia de una idea de destino individual a la

manera occidental, y propone como contraparte la de un código religioso que refleja —y en esa medida determina— la vida y la historia: la mujer y el hombre forman parte de la teodisea que da sentido y movimiento al universo.

Para saber si son razonables estas hipótesis sobre el modelo divino y, en particular, en la diferenciación del género, y a diferencia de estudios previos sobre los documentos indígenas que buscan lecturas “literales”, en este caso privilegia el análisis de los glifos —desde bases metodológicas de la iconografía— de las ocho diosas que registra el *Códice Borgia*, y utiliza sólo como apoyo la información etnohistórica posterior a la Conquista. A manera de respaldo de sus lecturas, acude a otros códices del Grupo *Borgia* y del *Vindobonensis*. Las ocho diosas cuyas características iconográficas y religiosas repasa Ojeda Díaz son *Ñu Ñuhu* (Tlazoltéotl), *Ñu Ita Tnumii* (Xochiquetzal), *Ñu Yavui* (Mayahuel), *Ñu Dziyo Yuu Cuii* (Chalchiuhtlicue), *Dzehe Ñuhu* (Cihuátéotl), *Ñu Te-Cuvua Yuu Tnoo* (Itzpapalotl), *Ñu Huahi* (Chantico), y *Ñu Andaya* (Mictancihuatl), a lo largo de 180 iconos que, fiel al propósito de divulgación del libro, desglosa sin los retruécanos que hacen inaccesibles otros estudios. Todas las diosas pertenecían al panteón global de las culturas del centro de México, por lo que su análisis resulta doblemente provechoso.

Comienza con *Ñu Ñuhu*-Tlazoltéotl, diosa en la que “convergen casi todos los atributos propios de la gran madre-tierra, de tal manera que en el *Códice Borgia* podemos rastrear ico-



Ñu Andaya (Mictancihuatl), arquetipo de las mujeres que hacen ocurrir dentro de sí el milagro de la vida (*Borgia*, 5, en Rossell y Ojeda, 2003).

200 ◀

nográficamente imágenes que nos llevan a concepciones telúricas muy antiguas, antecedentes directos de las diosas-madres”. Su figura, en el centro de la Tierra, es fertilizada por el agua que le arroja el dios del agua *Ñu Dzavui* (Tláloc) (*Borgia*), trabaja el parto con el cuerpo en la tierra y la cabeza en el aire (Laud), es madre madura y protectora, y es también mujer guerrera (Cospi). Su desdoblamiento es visible en algunos momentos de las vidas femeninas: elementos identitarios, como la madeja de algodón en su tocado, o la pintura facial, fueron dibujados para recordar hechos de mujeres armadas y en posición de pelear (Laud).

Ñu Ita Tnumii-Xochiquetzal es la amante divinizada, joven que descubre

su potencial sexual; es asimismo diosa tutelar del canto, la danza, la alegría, las flores, patrona de pintores, bordadoras, tejedoras, escultores y plateros. De sus cabellos nació la primera mujer-diosa, madre del dios Cinteotl. Fue también una divinidad belicosa (Cospi), y su nombre es el de la primera mujer muerta en guerra, de acuerdo con un documento virreinal temprano. Como modelo arquetípico, marcó la conducta de sus sacerdotisas, compañeras de los guerreros jóvenes solteros.

Ñu Yavui-Mayahuel, diosa de la fertilidad exuberante, protectora de los vientres maduros de donde surge la vida; es también la nodriza, y su iconografía recuerda la Diana de Efeso: “Se dice que tenía 400 pechos—innumerables— con los que simbolizaba su poder nutritivo, a quien los dioses transformaron en maguey a causa de su fertilidad” (códice *Vaticano*). Se le representaba con su *quechquemilt* y falda con signos del agua, y un tocado del que surge un manantial con motivos vegetales, símbolos todos de la fertilidad.

Ñu Dziyo Yuu Cuii-Chalchiuhtlicue está relacionada con Mayahuel desde el punto de vista iconográfico como modelo de la madre nutricia: “los atributos de la diosa se refieren al aspecto acuático, medio de acción de la deidad por sus características fecundantes y germinativas, fuente de vida por excelencia [...] Pero era igualmente importante como factor de pureza, en el que estaban implicadas ceremonias rituales de lavar el cuerpo con agua. Porque las abluciones purifican, regeneran y permiten el rena-

cimiento”. Se le representa con yelmo en forma de cabeza de serpiente y nariguera de turquesa; en los códices adivinatorios del centro de México, como el resto de las divinidades, se le maneja como un poder ambivalente: si bien es la causa de la fertilidad, también lo es del agua que corre, de la engañosa suerte de lo inestable.

Dzehe Ñuhu-Cihuateotl era la gran madre, modelo de las mujeres muertas en parto—esa guerra particular por dar la vida—. A estas mujeres se les consideraba divinas, séquito del sol, guerreras caídas y, por tanto, los fragmentos de sus cuerpos eran codiciados por la fuerza mágica que cargaban. Su iconografía las muestra con gesto terrible, con una franja sobre el rostro a la altura de los ojos, el vientre flácido de la recién parida—causa de su muerte— y adornos de plumones que señalan su sacrificio.

Ñu Te-Cuvua Yuu Tnoo-Itzpapálotl era la Madre Tierra en sus aspectos funerarios y de sacrificio, mariposa de obsidiana como la personificación del instrumento del sacrificio. Era patrona de las ancianas sabias y de la magas poderosas. Su cuerpo rayado en rojo y blanco, el rostro con signos inequívocos de la muerte, tiene garras de jaguar. Era temible habitante de las encrucijadas, donde acechaba para causar enfermedades. Como arquetipo fue también la primera mujer sacrificada.

Ñu Huahi-Chantico era la diosa del hogar, patrona de joyeros, lapidarios y pulidores de piedra. Quizás se trate de un numen muy antiguo, sobreviviente de los vaivenes culturales que transformaban todo el tiempo al panteón



Nu Ita Tnumii (Xochiquetzal), arquetipo de la mujer joven en pleno potencial sexual (Borgia, 59, en Rossell y Ojeda, 2003).

prehispanico, siempre presente porque sus rituales se desarrollaban en la privacidad familiar, lejos de los conflictos por el poder y por la sumisión de los dioses tutelares al dominante del grupo en el gobierno.

Nu Andaya-Mictlancihuatl, patrona del Lugar de la Muerte, relacionada con 9 Hierba, diosa y mujer a la que se le pedía consejo y apoyo en los rituales de asunción del poder, como se vio en las historias de mujeres que se narraron en el capítulo anterior. Es representada como esqueleto con la indumentaria femenina. Devora a los hombres pero también es la que posibilita el surgimiento continuo de la

vida (y cuyo papel pudo asombrar a Joseph Campbell, quien expresó que la función del mito ha sido la conciliación del alma humana frente al misterio terrible del Universo: morir para dar vida). La misteriosa Señora Muerte, mujer-diosa y gobernante, tuvo un perfil sibilino y belicoso.

Completan este par de largos ensayos un glosario de nombres del panteón indígena prehispanico en náhuatl y mixteco antiguo y moderno, con las imágenes de los dioses de los códices. Este instrumento fue coordinado por Rossell y participaron Ojeda Díaz, Alejandra Cruz, Ubaldo López, Filiberto Gutiérrez y Valentín Peralta.

Las mujeres y sus diosas en los códices prehispanicos de Oaxaca recupera buenas historias de género, sin los excesos distanciadores que no pocas veces campean los relatos de este terreno historiográfico. Las suyas son mujeres dignas de biografías románticas que sobrepasan el terreno de la historia factual. Ubicarlas en el doble horizonte mítico e histórico, acercándose a los ritmos con los que se pronunciaban sus nombres y los tonos de sus colores en los documentos pintados, es una de las virtudes que encontrará el lector. Rossell y Ojeda abren la posibilidad de entenderlas como entidades numinosas, como las entendieron los antiguos.