

"conocer para crear"



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"



OMETÉOTL: ¿UNA MAYOR EQUIDAD DE GÉNERO ENTRE LOS MEXICAS?

De la existencia o inexistencia de la equidad de género en los mexicas

Tesis que para obtener el grado de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Presenta:

LILIANA LÁZARO GONZÁLEZ

Asesor:

CARLOS ALBERTO BUSTAMANTE PENILLA

Morelia, Michoacán, marzo de 2017.

Índice

Resumen	4
Abstract	5
Introducción	6
I. Nociones Preliminares	
1.1. Lo simbólico y la realidad en Cassirer	11
1.1.1 De lo simbólico	11
1.1.2 El mito	17
1.1.3 La cultura	29
1.2. Sobre la equidad en Rawls	33
II. De lo simbólico-religioso en la cultura nahua.	
2.1. Ometéotl: la divinidad dual	39
2.2. La figura femenina en los mitos nahuas	43
III. La realidad en la cultura nahua y el paso de lo simbólico-religioso a la realidad.	
3.1. Actividades de las mujeres y relaciones de género en la vida cotidiana	53
3.2. La señora celeste y la madre náhua	60
3.3. El valor de la actividad femenina y la importancia de las mujeres en la vida socio-económica	64
3.4. La dualidad en las relaciones cotidianas	69
Conclusión	73

Bibliografía	76
---------------------------	-----------

Resumen

En la obra de Miguel León Portilla, *Filosofía Náhuatl*, a través del análisis que hace el autor de la filosofía náhuatl, su cosmovisión y algunos otros aspectos de su cultura, se puede observar que a partir su dios principal Ometéotl, el resto de su concepción del universo está regida por una visión dual, de opuestos que aunque son tales, no son excluyentes, sino complementarios.

Lo anterior ha provocado en algunos autores la sospecha de que tal cosmovisión habría podido implicar una mayor equidad de género en la sociedad mexicana, de forma que ni hombre ni mujer fuesen más valiosos uno que el otro y en cambio, fueran un eslabón de igual de importancia en una toda una cadena de elementos que se mantenían en armonía.

No obstante, también podemos encontrar posiciones que difieren de la anterior, de manera que, aunque reconocen la importancia de la cosmovisión dual en la cultura nahua, consideran que tal dualidad no impedía que un elemento de cada dupla existente en el cosmos tuviese más valor que otro, siendo por ejemplo los dioses más relevantes que las diosas, a la vez que se asignaban roles genéricos claramente establecidos, lo cual impedía la existencia de verdadera equidad

Dado lo anterior es que este trabajo se interesará estudiar si la dualidad que regía toda la cosmovisión de la cultura mexicana puede implicar una equidad de género en la vida de las personas o si dicha equidad sólo se quedaba en el plano simbólico, pues al final, la cultura que nos ocupa es una de las más importantes en la historia de nuestro país y nuestra sociedad.

Palabras Clave: mexicas, cosmovisión, dualidad, género, equidad.

Abstract

In the work of Miguel León Portilla, Nahuatl Philosophy, through the author's analysis of nahuatl philosophy, its worldview and some other aspects of its culture, it can be observed that from its main god Ometéotl, the rest of its conception of the universe is governed by a dual vision, of opposites which, although they are such, are not exclusive but complementary.

This has provoked in some authors the suspicion that such a worldview could have implied a greater fairness of gender in the Mexica society, so that neither man nor woman were more valuable one than the other and, instead, were an equal link of Importance in a whole chain of elements that were kept in harmony.

However, we can also find positions that differ from the previous one, so that although they recognize the importance of the dual worldview in the nahua culture, they consider that such duality did not prevent an element of each pair existing in the cosmos from one having more value than the other, being for example the gods more relevant than the goddesses, while assigning clearly established generic roles, which prevented the existence of true fairness.

Said above, it is that this work will be interested in studying whether the duality that governed the whole worldview of the Mexica culture can imply a gender fairness in the life of the people or if this fairness only remained on the symbolic level, well at the end, the culture that occupies us is one of the most important in the history of our country and our society.

Keywords: Mexica, worldview, duality, gender, fairness.

Introducción

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico y trabajos de investigación de diversa índole (históricos, antropológicos, etc.), que tienen como objetivo el estudio de distintas sociedades prehispánicas, como mayas y mexicas, se ha dejado de lado el análisis del lugar que han ocupado las mujeres en dichas sociedades, es decir, las actividades que éstas realizaban, sus contribuciones en el desarrollo de cada cultura y la importancia de éstas, cerrando así las puertas también a un análisis más profundo acerca del grado de equidad de género existente entre los prehispánicos.

En el presente trabajo parece fundamental llevar a cabo una revisión del “rol” que jugaban las mujeres en una de las culturas más importantes de la historia de México (los mexicas), ya que esta ha sido una de las grandes sociedades que han conformado, en cierta medida, a la sociedad mexicana, motivo por el cual, pensamos que el análisis de la misma podría llegar a fomentar la reflexión sobre aspectos que se pueden mejorar en el presente.

Afortunadamente, el lugar que ocupaban las mujeres en la cultura nahua mexicana (más puntualmente la situada en lo que se puede comprender como el Imperio Mexica), ha sido estudiado en investigaciones anteriores a este proyecto, sin embargo, son pocos los trabajos que se han realizado y no pocas veces, los mismos han dejado fuera del análisis algunos aspectos de la vida de las féminas, atendiendo solo a una parte del problema, a una clase social, o al papel de la figura femenina

en los mitos, sin tomar en cuenta rasgos de la vida cotidiana que también reflejaban el funcionamiento general de la sociedad en cuestión.

Es por tal motivo que algunos estudios han concluido que algunas culturas prehispánicas, entre las cuales se encuentra la mexicana, contaban con un nivel de equidad mayor en cuanto a las relaciones de género, ya que tomando en cuenta la relación entre los mitos que regulaban a las sociedades, mismos en los que se presentaban la religión y filosofía duales propios de los mexicanos, se podría llegar a la determinación de que tal dualidad se expandía a todo aspecto de la sociedad.

No obstante, existen también otras investigaciones (arqueológicas y antropológicas, entre otras) que han dado motivos para sospechar que la presunta equidad de género de la cual gozaban culturas como la mexicana, no era una realidad, ya que plantean una diferenciación entre el plano mítico-religioso y el práctico o de la vida cotidiana que vivían las mujeres, señalando entonces que pese al papel fundamental de lo femenino y la dualidad en los mitos – expresado en dioses como el supremo dios mexicano Ometéotl (Señor y Señora de la dualidad)-, no existía una correspondencia fiel entre ambos planos.

Es por tal motivo que la presente investigación pretende estudiar ambos planos de la cultura y sociedad mexicana – simbólico (entendido como el referente a lo mítico-religioso) y el real (de la vida cotidiana)- para comprender en qué grado se puede hablar de una correspondencia entre ambos, a fin de resolver si se puede pensar en la existencia de una mayor equidad de género en dicha cultura prehispánica.

Este trabajo tiene como hipótesis principal que el grado de equidad existente entre los nahuas mexicas ha sido idealizado por estudios previos al presente, pues si bien probablemente no se puede negar de manera contundente la existencia de un menor grado de inequidad, tampoco nos parece factible asegurar que el grado de equidad se diferenciaba notablemente respecto del que presentan culturas más occidentales, o la sociedad mexicana actual¹.

Sospechamos que pese a la filosofía y religión duales que imperaban en la sociedad y cultura mexicas, en las cuales las deidades masculinas y femeninas parecían tener la misma relevancia, en la vida cotidiana de las mujeres no tenían la misma suerte, ya que debían desenvolverse dentro de un entorno en su mayoría regulado por varones y conductas patriarcales.

Si bien tal vez no se puede negar la existencia de una mayor equidad en las sociedades prehispánicas, en comparación con la existente en las sociedades occidentales, probablemente también se ha idealizado el grado de esa equidad.

Para llevar a cabo nuestra investigación haremos una reconstrucción del pensamiento de Ernst Cassirer respecto a lo simbólico y la realidad, siendo éste parte fundamental de nuestro marco teórico, pues nos dará las pautas para entender la manera en que lo simbólico influencia la manera en que se crea la realidad y en este mismo sentido, la cultura en las sociedades. Si bien Cassirer no es el único autor que aborda el tema de lo simbólico, nos ha parecido el más conveniente para

¹ Como ejemplo de dichos estudios y autores, podemos tomar los trabajos realizados por Francesca Gargallo en su *Antología del pensamiento nuestroamericano. Tomo I. Del anheló a la emancipación*, la obra de la cantautora Concha Michel en *Dios Principio es la pareja* y los artículos de la antropóloga Noemí Quezada.

nuestra investigación gracias a la estrecha relación que establece entre el símbolo y la cultura, analizando en gran medida aspectos claramente relacionados con nuestra investigación, como lo son el mito y la religión.

Asimismo, será fundamental ofrecer la concepción de *equidad* en que guiará todo nuestro trabajo, pues con base en ella buscaremos esclarecer hasta qué punto se puede considerar como equitativa la sociedad de los antiguos mexicanos. Para tal fin, tomaremos en cuenta el pensamiento del filósofo político John Rawls, ya que en el encontraremos una idea de equidad claramente relacionada con la justicia, atendiendo no solo a la igualdad de derechos, sino también a las diferencias entre los sujetos que, no obstante, deben gozar del mismo grado de libertad.

Por otra parte, para llevar a cabo el estudio de las concepciones religiosas y filosóficas de la cultura náhuatl –siempre enfocados al Imperio Mexica en específico– retomaremos las ideas de Miguel León Portilla en su obra *Filosofía Náhuatl*, en la encontraremos una reconstrucción de las descripciones hechas por Fray Bernardino de Sahagún acerca de la vida de los antiguos nahuas y lo narrado por éstos sobre sus deidades, sus sabios, su cultura, etc. De esta manera, podremos entender la filosofía de la sociedad que nos ocupa, así como aspectos básicos de su cosmovisión, con el fin de entender la importancia e influencia social que tenía la figura del supremo dios náhuatl, Ometéotl, deidad que de acuerdo con algunos investigadores, podría ser el origen de una mayor equidad.

Debido a lo anterior, para indagar sobre la vida cotidiana de las mujeres en la cultura náhuatl, será muy importante recurrir a obras de cronistas novohispanos,

dentro de los cuales tomaremos a Francisco Javier Clavijero, en su obra *Historia antigua de México*, y autores como José Alcina Franch, con su artículo “Procreación, amor y sexo entre los mexica” y Silvia Limón Olvera, con su trabajo “La mujer mexica: funciones sociales y connotaciones míticas”, mientras que los trabajos de Miriam López Hernández, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, así como sus artículos presentes en *Género y sexualidad en el México antiguo*, y *Las mujeres mayas en la antigüedad*, libros co-editados con María J. Rodríguez-Shadow, nos brindarán análisis de la vida de las mujeres en la antigüedad, en la cual no estaban ausentes los roles de género y la jerarquización que surge de estos.

Dentro de la línea mencionada anteriormente, se encuentran autores como Noemí Quezada con “Mito y género en la sociedad mexica”, Dominique Raby en su trabajo “Xochiquetzal en el Cuicacalli: cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas”, y Patrick Jonhansson, con su artículo “Mocihuaquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, aunque cabe mencionar que también entre éstos encontraremos apuestas más optimistas respecto a la equidad existente entre los nahuas.

I. **Nociones Preliminares**

1.1. **Lo simbólico y la realidad en Cassirer**

1.1.1. **De lo simbólico**

En su *Antropología filosófica*, Ernst Cassirer retoma varios aspectos de estudios biológicos sobre las condiciones de diferentes especies animales dentro de su medio, su adaptación, la forma de relacionarse con éste, de manera que cada animal tendría un modo distinto de proceder respecto a lo que le rodea, o dicho de otra manera, cada animal tendría un universo distinto a partir de lo que su condición específica le ofrece, por lo que las “experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismo organismos diferentes son inconmensurables entre sí”².

Pues bien, para Cassirer, la característica del mundo humano que lo va a definir y a diferenciar tan radicalmente del mundo de cualquier otro animal, será justamente el símbolo, o el sistema simbólico que el hombre es capaz de ir construyendo. El hombre es por tanto un *animal simbólico*, característica que le ha permitido ampliar tanto cuantitativa como cualitativamente su círculo funcional, ofreciendo una manera de adaptarse a su medio que amplía la realidad del hombre, y no sólo eso, sino que este vive en “una nueva dimensión de la realidad”³ gracias a su capacidad de crear símbolos.

² Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura.*, FCE, México, 1967, p. 25. Disponible en <http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Cassirer/Antropolog%C3%A1Da%20filos%C3%B3fica.pdf> [consultado el 12 de marzo del 2015].

³ *Ibid*, p. 26.

Si bien esta capacidad puede ser considerada como una desventaja respecto a la forma de adaptación de otros animales, en tanto que ésta exige una mayor cantidad de tiempo para responder a los estímulos externos del medio debido a que implica una reflexión y un pensamiento de éstos, para nuestro autor dicha característica es ya simplemente innegable, es algo inherente a nuestra condición de humanos, por lo que se tiene que vivir con ella, sin poder “escapar de su propio logro”⁴.

Por tanto, a partir del descubrimiento de esta capacidad, el hombre sólo se puede relacionar con la realidad por medio del símbolo, ya no de manera directa y atendiendo sólo a lo físico y práctico de ésta, sino siempre a través del medio artificial que le proporciona su actividad simbólica, ya sea en el ámbito práctico o en el teórico. Así, el hombre crea un nuevo *universo simbólico* conformado por el lenguaje, el mito, el arte y la religión, partes que se expresan por medio de formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos o rituales religiosos, el hombre vivirá por tanto entre ilusiones y desilusiones imaginarias⁵.

Pero si bien la actividad simbólica del hombre está relacionada con su racionalidad, y esta racionalidad es en sí algo inmanente en toda actividad humana, aquello que realmente abarcará todo ámbito de la vida cultural humana serán, más que la razón, las formas simbólicas, por lo que serán estas realmente las que le

⁴ *Idem.*

⁵ *Cfr., Idem.*

abran el camino hacia la civilización. Dicho lo anterior, el progreso de la cultura humana estará basado en el pensamiento y la conducta simbólica⁶.

Ahora bien, aunque en el reino animal también se puede hablar de otras formas de procesos simbólicos, realizados por distintos organismos, ninguno se podrá comparar con la complejidad del realizado por el ser humano, debido a que este cuenta con un aspecto más que el resto de los animales no tienen, o no de una forma tan desarrollada: el lenguaje; de manera que para Cassirer analizar dicho aspecto será de suma importancia.

El lenguaje humano contará con distintas *capas gnoseológicas*, como las llama el autor: el lenguaje emotivo, que sería una expresión involuntaria de los sentimientos o una interjección, y la palabra, que al contrario de la primer capa, esta tendrá una estructura sintáctica y lógica definidas, pero en todo tipo de lenguaje, dirá Cassirer, se contará con una combinación de ambas capas, incluso en el teórico⁷.

Sin embargo, aunque en todos los casos haya una combinación entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo, esta sería la enorme diferencia entre el lenguaje propio de los demás animales y el del hombre, pues el de este último puede carecer de signos que tengan una referencia objetiva o un sentido, de manera que ese expresaría sobre todo por proposiciones, en cambio, las otras formas de lenguaje

⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 27.

⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 29.

animal, atenderían siempre a estímulos externos del medio, como respuestas inmediatas, de manera que siempre estarían del lado del lenguaje emotivo. Por tanto, el lenguaje en toda su complejidad sería un rasgo meramente antropológico⁸.

Debido a lo anterior, es menester para Cassirer demarcar claramente la diferencia entre *signos* y *símbolos*, a fin de que quede más explicado aquello que diferencia, tanto al lenguaje como a la actividad simbólica humanos, de lo que podemos encontrar en el resto del reino animal.

Los símbolos son irreductibles a meras señales, y de hecho, ambas cosas pertenecen a “dos universos diferentes del discurso”⁹, de manera que: una señal será parte del mundo físico, será “operador” y será ser físico o sustancial, en cambio, los símbolos son “parte del mundo humano del sentido”¹⁰, son designadores, y su valor es funcional.

Sólo en el pensamiento simbólico del ser humano se han desarrollado la *inteligencia* e *imaginación simbólicas*, de manera que sólo en el individuo se puede presentar esta clara transición entre la actitud práctica y la actitud simbólica, dando a cada cosa su nombre, de forma que la función simbólica tiene un carácter universalizador, pues aplica a todo el pensamiento humano, y como lo dirá el propio autor:

⁸ *Cfr., Ibid.*, p. 30.

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ *Idem.*

El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el "sésamo ábrete" que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. Una vez que el hombre se halla en posesión de esta clave mágica está asegurado el progreso ulterior.¹¹

En consecuencia, el carácter específico, el valor intelectual y moral de la cultura, se derivan de la actividad simbólica, pues sólo por medio de esta, es que todos los signos "materiales" pueden expresarse¹².

Por otra parte, el símbolo se caracteriza por ser variable, en contraposición a la señal, que es estática, pues se relaciona con la cosa a la que hace alusión de una manera fija y única. El símbolo es flexible, móvil, de manera que un mismo deseo o pensamiento se puede expresar de formas distintas, por ejemplo, en distintos idiomas, pues los nombres dados a cada cosa son ahora nombres abstractos. Y no sólo eso, sin este pensamiento simbólico, el *pensamiento relacional*, es decir, el que establece relaciones entre cosas y hechos, sería simplemente imposible, ni se produciría ni podría desarrollarse, pues no se podrían aislar y considerar relaciones en abstracto, es decir "en sí mismas" y si necesidad de atender a datos sensibles¹³.

Pero hay que señalar, que todo este lenguaje propiamente humano, no es una característica física, que tenga un origen natural o divino, sino que es un proceso,

¹¹ *Ibid*, p. 35.

¹² *Cfr., Idem.*

¹³ *Cfr., Ibid.*, pp. 35-36.

“una función general de la psique humana”, la cual ha sido posible gracias a un aspecto de suma importancia, que es la *reflexión*, es decir:

(...) aquella capacidad del hombre que consiste en destacar de toda la masa indiscriminada del curso de los fenómenos sensibles fluyentes ciertos elementos fijos, al efecto de aislarlos y concentrar la atención sobre ellos.¹⁴

El pensamiento reflexivo, gracias al cual podemos distinguir cualidades como distintas unas de otras, y gracias al cual ha podido desarrollarse el lenguaje humano, depende del pensamiento simbólico, sin el cual, no podríamos acceder al conocimiento del entorno que nos rodea, por lo que dirá Cassirer:

Sin el simbolismo la vida del hombre sería, la de los prisioneros en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos; sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia.¹⁵

¹⁴ *Ibid*, p. 38.

¹⁵ *Ibid*, p. 40.

1.1.2. El mito

Al hablar de religión, Cassirer tiene a la vista en primer lugar la dificultad y los prejuicios que esto conlleva, siendo el de la irracionalidad del mito el más característico. Es decir, el mito y la religión aparecen a menudo como un ámbito que simplemente no puede ser analizado mediante la razón y la lógica, pues ellos, en esencia, son lo más contrario al pensamiento racional y filosófico¹⁶.

Debido a lo anterior, la religión continúa siendo en gran medida algo enigmático, pues es un ámbito lleno de contradicciones y negaciones, así como de afirmaciones que escapan a todo orden lógico. La religión aparecerá como aquello que nos permite la comunión con todo lo suprahumano, pero que al mismo tiempo es ella misma demasiado humana¹⁷.

Es por ello que el autor procede a analizar el mito y la religión, pero no atendiendo a sus contenidos, pues si hiciese esto se perdería en un mar de temas, ya que “no existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación”¹⁸, así que en cambio, Cassirer se propone analizar en su homogeneidad, la cual aunque en muchas ocasiones es casi imperceptible, existe.

¹⁶ *Cfr., Ibid.*, p. 64.

¹⁷ *Cfr., Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

Por tanto, nuestro autor aceptará la existencia de un “sentimiento religioso” y una “unidad interna de su pensamiento”¹⁹, mismos que permanecen independientes de las variaciones de símbolos, de forma que la actividad simbólica como tal continúa siendo la misma, sin importar las diferencias de rituales. Sin embargo, aunque se acepte esta homogeneidad, el análisis del mito continúa presentando problemas, pues de cualquier forma se busca encontrar el centro de o núcleo del mundo mítico.

Pues bien, dicho núcleo deberá ser, necesariamente, la realidad. Pero aunque en este aspecto la religión, el mito, sean afines a la ciencia, no podemos reducir dicha preocupación mítica a un carácter meramente explicativo, en cambio, se debe analizar el mito siendo conscientes de su movilidad y versatilidad, de que ante todo, sus principios son dinámicos²⁰.

De esta manera, el mito tendrá dos estructuras básicas: por una parte será “conceptual” y por otra “perceptual”. Así, la manera en que se configura la religión, depende de un modo específico de percepción que a su vez permite que por medio del mito, se pueda juzgar o interpretar el mundo de una manera específica, en contra posición al mundo en el que los objetos físicos y sus cualidades están dados de una manera fija. En palabras del autor: “el mundo mítico se halla, como si dijéramos, en un estado mucho más fluido y fluctuante que nuestro mundo teórico de cosas y propiedades, de sustancias y de accidentes”²¹.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Cfr., Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 68.

Habiendo dicho lo anterior, las primeras percepciones del mito serían caracteres que Cassirer denomina “fisiognómicos”, es decir, si la naturaleza en sentido empírico-científico es considerada como las cosas existentes y determinadas por las leyes universales, para el mito la naturaleza así concebida no existe, y en cambio, el mundo es dramático, caótico, con fuerzas en lucha y poderes que chocan. Es decir, que lo que se percibe en el mito está cargado siempre de cualidades emotivas, no es “una materia muerta o indiferente”²², sino que cada objeto puede ser bueno o malo, amigable, familiar, u hostil, extraño, amenazador.

Así, al analizar, explicar y/o criticar el modo de percepción mítica, no deberíamos partir desde nuestras concepciones más empíricas y científicas, sino que deberíamos considerar las “cualidades de la experiencia mítica en su inmediato carácter cualitativo”, dándonos así cuenta de que el mito, más que dogma, imágenes y representaciones, es más un conjunto de acciones, tal como dice nuestro autor:

[...] lo ritual es anterior a lo dogmático, tanto en un sentido histórico como psicológico. Aunque llegáramos a analizar el mito en sus últimos elementos conceptuales, jamás aprehenderíamos con este procedimiento analítico su principio vital, que es dinámico y no estático; se le puede describir, únicamente, en términos de acción.²³

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, 70.

En consecuencia, aquello que realmente explicará y modelará al mito no es la naturaleza, sino la sociedad, es decir, que aquello que se expresa en él no son sólo representaciones del mundo físico, sino proyecciones de la sociedad en la que surge, de la vida social del hombre. Así, al contrario de lo que se pensaba, es la naturaleza la que “se convierte en una imagen del mundo social”²⁴, reflejando en ella todos los rasgos fundamentales de la sociedad.

Dicho lo anterior, la religión y el mito tienen una materia propia con la cual se forman, así como un lugar específico en el que se desenvuelven, de suerte que no se los puede concebir como irracionales, pues desde su campo específico y legítimo, sus concepciones de la naturaleza y de la vida son enteramente racionales. Es decir, se los considera irracionales debido a que partimos de nuestras concepciones científicas y empíricas, sin atender a su carácter y premisas específicos. Sus premisas pueden resultar ilógicas, sin embargo, la interpretación religiosa sólo parte de ellas, pero no se identifica con éstas²⁵.

Por tanto, Cassirer sostendrá la necesidad de entender que la esencia de lo mítico es sentimental, pues sólo así se podrá comprender su racionalidad y coherencia, las cuales dependen más de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Cfr., Ibid., pp. 71-72.*

Dicha unidad del sentimiento propiciaría otra diferencia respecto al pensamiento científico, pues mientras este pretende describir y explicar el mundo por medio de un método que clasifica, sistematiza y distingue para poder determinar el objeto a estudiar, en el mito la vida se concibe de manera sintética, por lo que no se puede dividir, pues “es sentida como un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante”²⁶.

Es por lo anterior que se puede sostener la idea de que el mito y por ende la mentalidad del hombre primitivo, no se caracteriza por su lógica, sino por su sentimiento de la vida, el cual origina que se vea a la naturaleza, al mundo, no simplemente como un objeto a estudiar y analizar, o esté interesado en ella sólo en tanto esta le es útil, sino que en cambio, tiene una visión “simpatética” de la naturaleza, siendo este un rasgo fundamental del mito, el cual, dice el autor:

[...] brota de la emoción y su trasfondo emotivo tiñe sus producciones de su propio color específico. En modo alguno le falta al hombre primitivo capacidad para captar las diferencias empíricas de las cosas, pero en su concepción de la naturaleza y de la vida todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte: la convicción profunda de una *solidaridad* fundamental e indeleble *de la vida* que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares.²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

De este aspecto se deriva la concepción de la vida como una continuidad, una unidad, siendo así, junto con la naturaleza, una gran sociedad en la cual las diferencias se desdibujan y el hombre se encuentra a la par de todos los demás seres, unidos por el principio de solidaridad²⁸.

Dicho principio de solidaridad y continuidad se extiende también al aspecto del tiempo y el espacio, los cuales en consecuencia aparecen con una unidad que explica el que presente, futuro y porvenir se fundan o amalgamen, sin que se pueda ver entre cada época o generación una línea de separación definida²⁹.

Es debido a lo anterior que el ser humano primitivo no puede aceptar la idea de la muerte como algo natural e intrínseco a su humanidad, pues al concebir la unidad de la vida, la muerte aparece como algo accidental, extraño y que no sucede necesariamente, sino por una falla. Es por la negación absoluta de la muerte que la religión primitiva se puede considerar como la afirmación más contundente de la vida presente en la cultura³⁰.

A causa de eso es que se presenta el culto a los antepasados, a los muertos, aspecto que podría tomarse como uno de los más característicos y determinantes de la vida religiosa y social de muchos de los pueblos alrededor del mundo; es este

²⁸ *Cfr., Idem.*

²⁹ *Cfr., Idem.*

³⁰ *Cfr., Ibid., p.74.*

culto a los antepasados y padres representaría entonces “la característica realmente universal, irreductible, y esencial de la religión primitiva”³¹.

Por tanto, nuestro autor no considera al temor como el origen más próximo y fundamental de la religión y el fenómeno totémico, sino por el contrario, es la convicción de la unidad y continuidad de la vida entre todos los seres y generaciones, preservada por el hombre y que se contrapone al temor a la muerte, lo que explica el totemismo. La religión no es entonces fruto del terror, sino del parentesco entre los hombres y sus dioses que es análogo a los lazos entre consanguíneos entre los hombres.

El temor a la muerte representa, sin duda, uno de los instintos humanos más generales y más profundamente arraigados. La primera reacción del hombre ante el cadáver ha debido de ser el abandonarlo a su suerte y huir de él con terror, pero semejante reacción la encontramos sólo en unos cuantos casos excepcionales. Muy pronto es superada por la actitud contraria, por el deseo de detener o evocar el espíritu del muerto. Nuestro material etnológico nos muestra la lucha entre estos dos impulsos; pero parece que, por lo general, acaba por dominar el segundo.³²

Así, tanto mito como religión encuentran su origen en la vida humana, de manera que ambos son continuos a su vez, y no podemos encontrar un punto específico en

³¹ *Ibid.*, p. 75.

³² *Ibid.*, p. 77.

el cual uno cese y le siga el otro. En este punto, Cassirer retoma a Bergson y su distinción entre religión estática y religión dinámica.

La religión estática sería aquella que obedece a la presión social, a un principio pasivo, en cambio la religión dinámica sería aquella que obedece a la libertad, a la atracción a un principio activo que por esta razón puede triunfar sobre la naturaleza. Esta distinción y lucha entre dos principios distintos también se extiende a la vida ética del ser humano. Sin embargo, el paso de un principio a otro, así como del mito a la religión, no se da de manera continua y perfectamente definible, sino con saltos bruscos en los cuales la división no queda completamente definida.

Por otra parte, aunque Cassirer tiene a la vista las aseveraciones que conciben al hombre primitivo como característicamente sumiso y pasivo en la aceptación y perpetuación de sus tradiciones y costumbres, el autor considera que este aspecto no es el único presente en la vida primitiva, pues además, hay que notar el surgimiento de una nueva fuerza creadora que permite actuar al ser humano.

Esta nueva fuerza involucra entonces una mayor confianza del humano sobre sí mismo, y en este aspecto, la magia entra como un elemento importante para que la confianza se exprese y pueda así desenvolverse la conciencia humana, de manera que el hombre se pueda convertir más que en un espectador de su medio, de la naturaleza, en un verdadero actor dentro de ésta, sobre lo cual el autor nos dice:

Toda práctica mágica se basa en la convicción de que los efectos naturales dependen en alto grado de los hechos humanos. La vida

de la naturaleza depende de la justa distribución y cooperación de las fuerzas humanas y sobrehumanas. [...]La magia no se usa con propósitos prácticos, para ayudar al hombre en las necesidades de cada día; tiene objetivos más altos, empresas aventuradas y peligrosas.³³

De acuerdo con lo dicho, la magia concientiza al ser humano de su poder, de su voluntad y energía, gracias a la concentración que se necesita para poder llevar a cabo la práctica mágica, por lo que esta puede considerarse como “la primera escuela por donde tiene que pasar el hombre primitivo”³⁴, pues es en ella donde este puede aprender a confiar en su fuerza y entender que no depende de la naturaleza, sino que en cambio, puede controlarla y regularla.

Sin embargo, así como con el mito, tampoco se puede concebir una etapa en la que se dé una separación tajante entre la magia y el mito, en la que “la época de la magia haya sido seguida y superada por una época de la religión”³⁵.

La religión aparece por tanto, desde un principio, con una función teórica y práctica, con una cosmología y una antropología, pues a través de ella se intenta responder a la pregunta sobre el origen del mundo y la sociedad humana, del cual surgirán los deberes y obligaciones de la humanidad. Esos dos aspectos, práctico y teórico, están conectados por el principio de solidaridad mencionado

³³ *Ibid.*, p. 81.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 82.

anteriormente, y este es a su vez lo que tienen en común la magia y la religión, pues dice Cassirer:

[...] toda magia es simpatética en su origen y en su significado; porque el hombre no pensaría entrar en un contacto mágico con la naturaleza si no tuviera la convicción de que existe un vínculo común que une a todas las cosas, que la separación entre él y la naturaleza y entre las diferentes clases de objetos naturales es, después de todo, artificial y no real.³⁶

En este sentido, el autor considera la interpretación filosófica de los estoicos sobre la “simpatía del todo”, como una expresión más de la concepción simpatética de la naturaleza y la vida, y aunque se muestra consciente de que no es muy conveniente emparejar la interpretación filosófica con la interpretación mágico-mítica, considera que ambas pueden reducirse “a una raíz común, a una capa verdaderamente honda del sentimiento religioso”³⁷.

Así, la religión no tendrá como objetivo desarraigar los instintos humanos que impulsan a buscar la unidad, el sino que en cambio buscará transformarlos y utilizarlos de una manera distinta, pues aunque de manera distinta, la “simpatía del todo” también es el núcleo de la religión; no obstante, esta introducirá un nuevo sentimiento, el de la individualidad.

³⁶ *Ibid.*, p. 83.

³⁷ *Idem.*

Al llegar a este punto Cassirer señala una contradicción, pues si bien la religión primitiva apelaba a una universalidad y una unidad, cuando se introduce el sentimiento de individualidad se introduce también una negación o restricción de la universalidad, pues lo individual implicará una existencia finita, lo cual, como lo señalará nuestro autor, tiene implicaciones en muchos aspectos:

El desenvolvimiento de la conciencia individual, de la conciencia social y de la moral tiende al mismo punto, muestra una diferenciación progresiva que conduce finalmente a una nueva integración. Las concepciones de la religión primitiva son mucho más vagas e indeterminadas que nuestras propias concepciones e ideales.³⁸

Así, será hasta que se alcanzan las “religiones superiores”³⁹ cuando aparecerán los elementos personales e individuales dentro de lo santo o divino, dando así un aspecto más individual a los dioses de cada cultura.

Para nuestro autor, dicho aspecto individual de los dioses pudo ser posible solo a partir de un nuevo principio de diferenciación de la existencia y vida social humanas, el cual fue la acción, es decir, a partir de la división del trabajo es que se puede llegar a una nueva forma de pensamiento religioso que dará como resultado el aspecto individual de las divinidades. Apartir de la división del trabajo, los seres humanos concebirían nuevos dioses, esta vez “funcionales”, es decir, que

³⁸ *Ibid.*, p. 84.

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

atenderían a la diversidad de trabajos realizados por los humanos, teniendo así dioses para la siembra, la recolección, la caza, etcétera, es decir, que rigen distintas actividades específicas.

No son como los dioses personales de la religión griega, los dioses olímpicos de Homero, pero no ofrecen la vaguedad de las concepciones míticas primitivas. Son seres concretos en sus acciones, no en su apariencia o existencia personal, por eso no poseen nombres propios, como Zeus, Hera y Apolo, sino nombres adjetivos que caracterizan su función o actividad especial.⁴⁰

Será después cuando aparecerán los dioses con formas más personales, a la manera de los dioses griegos, aquellos que tenían cualidades, aptitudes y deficiencias de la misma manera que los humanos, siendo justo estos aspectos, los que creaban el vínculo entre la humanidad y las divinidades; los dioses son así un retrato de la humanidad, con toda su diversidad de carácter, temperamento, cualidades, entre otras cosas⁴¹.

Posteriormente, cuando se llega a las religiones monoteístas, el carácter del dios regidor y por tanto, la relación entre naturaleza y humanidad, cambia, sin embargo, para efectos de este análisis, nos bastará con el análisis antes realizado por Cassirer⁴².

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Cfr., Ibid., pp. 86-87.*

⁴² *Cfr., Ibid., p. 87.*

1.1.3. La cultura

Para Ernst Cassirer, una filosofía que pretenda estudiar correctamente al ser humano, deberá hacerlo no en términos de la vida individual de este, sino de su vida política y social, pues solo de esta manera se logrará atender a la diversidad de situaciones y aspectos de la experiencia humana⁴³.

Así, la vida política, el Estado, la cultura, sería resultado de un largo proceso de civilización por el cual ha pasado el ser humano, siendo el mito, la religión, el arte y la ciencia partes de dicho proceso, y cada uno de estos, aunque contenidos en el “producto tardío” que es la cultura, son formas de actividad simbólica que tienen una finalidad y valor propios⁴⁴.

En consecuencia, para el autor sería la “humanidad” la que explica al hombre y no de manera contraria, pues atendiendo a este panorama más amplio, es como se podría ser consciente de la complejidad y particularidad de los fenómenos sociales humanos⁴⁵.

De acuerdo con lo anterior, la naturaleza o esencia del ser humano no deberá concebirse como sustancial, metafísica u ontológica, sino como funcional, siendo así que la característica particular del humano será su acción, su obra, pues serán las actividades humanas, entre las que están el lenguaje, el mito, el arte, la ciencia, las que construirán y definirán la humanidad. Y cabe señalar que cada uno de los

⁴³ *Cfr., Ibid.*, p. 57.

⁴⁴ *Cfr., Ibid.*, pp. 57-58.

⁴⁵ *Cfr., Ibid.*, p. 58.

constituyentes de la humanidad se encuentra entrelazado por un vínculo que, de nueva cuenta, deberá entenderse como funcional, el cual brinda la posibilidad de “reducirlos a un origen común”⁴⁶.

Sin embargo, aunque Cassirer está consciente de la importancia de analizar el desarrollo histórico de cada obra humana, debido a que toda creación aparece en condiciones históricas y sociales específicas, el autor considera el problema del “sentido” como aquel que precede a la búsqueda de una definición de cada constituyente de la humanidad, es decir que “la visión estructural de la cultura debe anteceder a la meramente histórica”⁴⁷.

Nuestro autor apuesta así por un estudio no sintético universal de las formas de la cultura, pues un análisis de esta naturaleza es considerado como una quimera, algo inalcanzable; Cassirer señala el antagonismo constante entre las diferentes actividades del mundo cultural humano, motivo por el cual será más conveniente buscar una unidad de acciones, del proceso creador, en lugar de una unidad de efectos, sólo de este modo se podría encontrar el fin común al que se encamina cada componente de la humanidad.

Sin duda que la cultura se halla dividida en actividades que siguen líneas diferentes y persiguen fines diferentes. Si nos limitamos a contemplar sus resultados —las creaciones del mito, los ritos o credos religiosos, las obras de arte, las teorías científicas—

⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 62.

parece imposible reducirlos a un denominador común. Pero la síntesis filosófica significa algo diferente. No buscamos una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del proceso creador. Si el término humanidad tiene alguna significación quiere decir que, a pesar de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan en un fin común.⁴⁸

La tarea de la filosofía consistiría por tanto en hacer comprensible la multiplicidad de formas simbólicas que constituyen la cultura, así como todos los vínculos existentes entre éstas que les permiten encaminarse hacia un mismo objetivo, haciendo posible entenderlos como un sistema, “un todo orgánico”⁴⁹.

En consecuencia, sólo se puede hablar de una unidad del hombre mientras tengamos presente que dicha unidad es funcional, es decir, que tiene y exige una “multiplicidad y multiformidad” de sus constituyentes, mismos que se encuentran en una constante relación dialéctica⁵⁰, coexistiendo antagónicamente.

Las diversas formas de la cultura no concuerdan por una identidad de su naturaleza sino por una conformidad en su misión fundamental. Si existe un equilibrio en la cultura, únicamente podrá

⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁰ Si bien Cassirer sí habla de una relación dialéctica, así como de una realidad construida por el ser humano, no deben confundirse dichas concepciones con las concepciones marxistas de *ideología* y *dialéctica*, pues aunque se pueda llegar a pensar en la realidad de Cassirer en términos de una realidad construida ideológicamente, otros aspectos dentro del análisis marxista, como la división de clases y el grupo dominante autor de la ideología, no se encuentran presentes en nuestro autor.

ser descrito como equilibrio dinámico y no estático; es el resultado de una lucha entre fuerzas opuestas.⁵¹

Por tanto, si bien se puede decir que la sociedad humana es una sociedad de acción, lo que la diferenciará del resto de sociedades animales serán el pensamiento y el sentimiento, pues gracias a ellos es como el ser humano puede desarrollar la conciencia social y concebir de una manera más elevada aquellas cosas que lo rodean.

Así, en su proceso cognitivo, el hombre lleva a cabo una doble acción, que consiste en la identificación y discriminación, siendo esto el único medio por el cual puede percatarse de su individualidad al identificar al otro y diferenciarse de éste, gracias a lo cual, no sólo sigue las leyes que le impone su sociedad, sino que las crea y modifica.

Es por ello que el ser humano buscará expresar su obra, expandirla, a través del tiempo y el espacio, de tal forma que con eso él mismo pueda ir más allá de su existencia individual y efímera, pues por medio de la preservación de las viejas formas y la producción de las nuevas, mediante la relación dinámica entre reproducción y creación, el ser humano puede crear una eternidad.

Así, Cassirer describirá la cultura como “el proceso de autoliberación del hombre”, pues es por medio de esta que la humanidad descubre la posibilidad de crear su propio mundo, mostrando en cada creación, un aspecto de lo humano.

⁵¹ *Ibid.*, p. 191.

1.2. Sobre la equidad en Rawls

El filósofo político John Rawls, ha sido conocido por su obra especializada en lo que se refiere al tema de la justicia, mismo que ha sido el eje central de sus investigaciones, en las cuales ha buscado ofrecer una definición de dicho término, a fin de poder entender cuándo podemos considerar a una institución y/o práctica como justa.

No obstante, debe aclararse que dentro de su investigación ha tenido como un objetivo fundamental separarse del concepto utilitarista de justicia, por considerar a éste como ambiguo e incluso injusto debido a que, al considerar la utilidad y el valor de la práctica a juzgar, puede determinar como justo algo que carece de dicha virtud para la persona que no está beneficiada por tal práctica. Es de esta manera que Rawls, en su artículo “Justicia como equidad”⁵², define a la justicia desde lo que considera como el aspecto básico de tal virtud: la equidad.

Nuestro autor comienza su análisis estableciendo la distinción entre justicia y equidad, señalando así que pese a la tendencia de considerarlos como idénticos, es necesario tener en cuenta que no lo son, y en su lugar, se debe estar consciente de que la equidad es una idea clave dentro del concepto de justicia, de manera que la equidad será como el marco dentro del que se definirán los otros principios que constituyen y/o hacen posible la justicia.

⁵² Rawls John, “Justicia como equidad”, Ed. Tecnos, 1999, en *Revista española de control externo*, Vol. 5, pp. 129-158, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/revista/1217/V/5>, [consultado el 10 de febrero de 2016].

Asimismo, es muy importante señalar la aclaración que el mismo autor hace respecto a la manera en que se refiere a la justicia, pues él mismo indica que analiza a la justicia solo en tanto “virtud de instituciones sociales”⁵³ o de prácticas, en la medida en que éstas asignan poderes, responsabilidades, derechos y obligaciones; no obstante, aunque el concepto de justicia varía según se lo aplique a personas, instituciones, prácticas o acciones particulares, Rawls afirma que es la concepción de justicia como virtud institucional la que ofrecerá una definición más abarcante que se podrá extender a las otras formas de aplicación⁵⁴.

Así pues, Rawls considera la justicia de la manera más usual, dice él, es decir, como la “eliminación de distinciones arbitrarias” y el establecimiento de “un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales”⁵⁵, considerando por tanto dos principios básicos y característicos de la justicia, a saber:

[...] Primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias, a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que pueden conseguirse, sean accesibles a todos. Estos principios expresan la justicia como un complejo de tres ideas:

⁵³ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁴ *Cfr. Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyan al bien común.⁵⁶

En consecuencia, habría siempre que buscar la igualdad de circunstancias, y aunque puede haber casos en los que se puede alejar del principio de igual libertad, esto solo debe ser posible en tanto que exista una justificación suficiente para tal acción, buscándose así la mayor libertad igual que sea posible, de forma que se definirían los tipos de desigualdades permisibles –entendidas como las diferencias en los beneficios y cargas vinculados a los cargos y posiciones–, entre los que se encontrarían la riqueza y el prestigio⁵⁷.

De esta forma, solo se permitirían aquellas desigualdades que tuviesen como resultado el beneficio común y una práctica que obrara en provecho de todas las partes involucradas, por lo que aquellos que consideren necesaria tal desigualdad, deberían preferir su condición tanto en la desigualdad como si ésta no existiese, de suerte que las desigualdades no se justifican con base en las ventajas mayores para unos que compensan las desventajas de otros⁵⁸.

A lo anterior, se suma el hecho de que los cargos y puestos a los que se vinculan determinados beneficios, deberes y derechos, deben ser accesibles para todas las personas por igual, de manera que aquellos que quieran aspirar a un puesto podrán someterse a una competencia leal en la que existan condiciones iguales y los

⁵⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 132.

⁵⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 133.

participantes sean juzgados meramente con base en sus méritos, siendo el sistema en general el que podrá establecer las condiciones necesarias para que esto sea posible y de tal forma, es el sistema el que deberá ser juzgado como justo o injusto desde una perspectiva general⁵⁹.

A forma de ejemplo y para esclarecer más la manera en que se podría concebir un sistema justo, Rawls plantea una sociedad utópica en la que ya se ha establecido un determinado sistema de prácticas, y en la que los participantes son individuos mutuamente autointeresadas cuya lealtad a las prácticas está fundamentada en su propio provecho, por lo que las asociaciones que se forman siempre tienen como característica principal ese muto autointerés.

Las personas en tal sociedad deberán ser racionales, de manera que puedan estar conscientes de sus propios intereses, las consecuencias de sus actos y decisiones, así como poderse someter a distintos cursos de acción según sea necesario o debido, además de conocer sus límites y estar exentos de la envidia, ya que el conocimiento de las diferencias entre individuos no genera gran insatisfacción. Es en este entorno en el que existiría una comunidad tal que se pudiese llegar a intereses y necesidades más o menos parecidas o complementarias, de suerte que se puede establecer una cooperación entre individuos que por tener las mismas capacidades y aptitudes, no podrían dominarse unas a otras.

⁵⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 134.

No obstante, habría situaciones en las que fuese necesario llegar a una determinación sobre la manera en que serán juzgadas aquellas quejas emitidas por alguna de las personas dentro de la sociedad en cuestión, a fin de que estas sean justas y por tanto puedan ser tomadas en cuenta. Pues bien, para poder juzgar las quejas de todos los individuos deberán formularse los principios por los cuales se llevará a cabo tal juicio, pero siempre buscando que éstos sean vinculantes para el futuro, de manera que no solo sean beneficiosas para el demandante en cuestión en sus condiciones presentes, sino también en las futuras cuyas características se desconocen: lo que se buscará es no dar ventaja solo cuando convenga a los propósitos particulares de cada uno, sino que cada persona pueda respetar la práctica incluso en el caso en que fuese un enemigo el que asignara su lugar dentro de ésta⁶⁰.

Así, con su ejemplo nuestro autor plantea el hecho de que la justicia se buscará cuando surgen conflictos en las sociedades, donde pese a que cada uno luchará por defender sus derechos –según lo que cada cual considere como tales- debe buscarse un equilibrio equitativo entre todas las partes y atender a una moralidad que implicará el reconocimiento de principios aplicados de forma imparcial a todos, incluso cuando pudiese ser perjudicial para los intereses de unos, lo cual exige un fuerte compromiso en el que nadie debe buscar ventajas para sí mismo y por el contrario, se reconoce la “igualdad como un principio inicial”⁶¹.

⁶⁰ *Cfr., Ibid.*, pp. 135-137.

⁶¹ *Ibid.*, p. 138.

Lo anterior podría resumirse en lo que Rawls señala como un “pacto entre egoístas racionales”⁶², de forma que la justicia presupone la existencia de intereses contrarios y rivales que no obstante pueden convivir y llegar a un acuerdo, por lo que exigen sus derechos, pero trabajan en conjunto para poder establecer los principios que permitan el juicio equitativo de sus intereses⁶³.

Es con base en todo lo anterior que nuestro autor puede señalar el concepto fundamental de equidad (*fairness*), el cual consiste en el trato justo entre individuos que cooperan y compiten unas con otras, atendiendo siempre a juegos, competencias y negociaciones equitativas, en una dinámica en la que no hay dominación de unos sobre otros, se reconocen las cargas y beneficios de cada uno y el ninguna de las partes tiene por qué sentirse forzado a ceder o en desventaja, pues cada cual tienen la concepción de lo que entre todos consideran como pretensiones legítimas.

Es el mutuo reconocimiento de principios por personal libres que carecen de autoridad de unas sobre otras lo que permite las situaciones de justicia, ya que en ellas los individuos ejercen la mutua aceptación de las condiciones de la práctica a la que se someten, sin que éstas estén fundadas en la fuerza de unos y la sumisión de otros⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, p. 140.

⁶³ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 140-143.

⁶⁴ *Cfr.* *Ibid.*, pp. 143-148.

II. ***De lo simbólico-religioso en la cultura nahua: (sobre la posibilidad de religión y filosofía dual reflejada en lo cotidiano).***

2.1. Ometéotl: la divinidad dual.

Así como en los griegos, dirá Miguel León Portilla en su *Filosofía Náhuatl*, la visión cosmogológica de los nahuas comienza por explicaciones cargadas de metáforas y con el pleno carácter del mito, sin que por ello esto no refleje aspectos importantes de su concepción sobre todo cuanto le rodea, así como de ser humano en sí mismo⁶⁵.

La exigencia por una explicación sobre el universo, la verdad del mundo y su destino son cosas que preocupan en verdad a los pensadores nahuas, de manera que no está por demás analizar algunos de los aspectos más fundamentales dentro de su cosmovisión si queremos entender qué papel jugaban las mujeres en la cultura que en este estudio nos ocupa⁶⁶.

De esta manera, habrá que señalar en primer lugar la concepción de *Ometéotl*, dios de la dualidad, divinidad suprema de los nahuas y en quien hallarán la respuesta a la cuestión sobre su origen y el del universo entero, dicho dios será el génesis de todo cuanto existe.

⁶⁵ León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, pág. 30, disponible en <http://www.olimon.org/uan/portilla.pdf> [consultado el 22 de abril de 2015].

⁶⁶ *Cfr., Idem.*

“La del faldellín de estrellas, el que hace lucir las cosas”; “señora de nuestra carne, señor de nuestra carne”, “la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo”, “la que sostienen en pie a la Tierra, el que la cubre de algodón”⁶⁷, *Ometéotl* aparece siempre como uno que son dos, Ometecuhtli y Omecíhuatl, una dualidad en constante complementación gracias a la cual puede ser posible todo cuanto existe.

Es decir, que la principal cualidad de la divinidad, su dualidad, es justamente lo único que posibilita todo su carácter creador: gracias a su forma femenino-masculina es que *Ometéotl* puede ser el sostén universal que rige y crea.

[...] no obstante ser claramente un solo principio, una sola realidad, por poseer simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino, es concebido como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe.⁶⁸

El principio dual abarcaría por tanto todo aspecto de la vida nahua, pues esta atendería al principio generativo y activo que siempre va de la mano con su principio pasivo y receptor, masculino y femenino actúan de esta manera siempre como contrarios complementarios, pues el señor de la dualidad estará siempre con su “comparte”: “no se trata de otro principio distinto, sino de lo que llamaríamos algo

⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45.

que se aúna con el principio supremo, o que comparte con él la condición de ser el nelli teótl: dios cimentado en sí mismo”⁶⁹.

Pues bien, como dirá la investigadora Gloria Cáceres en su tesis titulada *Ometiliztli. Aproximación a la concepción náhuatl de dualidad*, las implicaciones que tendrá la concepción de un dios como *Ometéotl* dentro de la cultura náhuatl y su sociedad, serán muy importantes, pues por medio de los mitos podemos llegar a vislumbrar cómo es que se van conformando las sociedades.

[...] así podemos observar cómo desde los mitos de origen se van gestando los fundamentos que dan pie al desarrollo de dos proyectos civilizatorios, generando a su vez dos procesos culturales: el occidental (cristiano) y el mesoamericano.⁷⁰

De lo anterior surge la idea de algunas autoras y autores, de la sociedad nahua formada bajo un principio de solidaridad y constante diálogo entre los opuestos complementarios que rigen todo cuanto existe, es decir, el funcionamiento de la sociedad dependía de cuánto se reflejaba la relación en entre sus dioses en las relaciones entre los individuos que la conformaban. La cantautora y activista política, Concha Michel, en su libro *Dios- Principio es la pareja*, nos dice:

[...] el solidarismo tiene mucha relación con la forma con la forma del funcionamiento del calpuli azteca y el Ayllú incaico que se deriva

⁶⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁰ Cáceres Centeno, Gloria, *Ometiliztli. Aproximación a la concepción náhuatl de dualidad*, pág. 85, disponible en <http://philpapers.org/rec/CENOA> [consultado el 22 de abril de 2015].

del conocimiento del *Dual* del Principio de la vida, o sea, fuerzas complementarias femenina y masculina: *Ome Teotl- Dios dual*.⁷¹

Así, se sostiene que en la sociedad nahua sí hay un reflejo de la cosmovisión en el día a día de los individuos, el principio dual estaría rigiendo entonces no sólo las concepciones divinas, sino también la manera en que hombres y mujeres convivían entre ellos, sus actividades, la forma en la que la el entorno los consideraba.

Para la antropóloga Nemí Quezada, la división binaria que exista dentro de las cosmovisiones, en tanto que basada en la diferencia sexual, determinará inevitablemente la posición y rol que tendrán los hombres y mujeres en la cultura que tiene dicha cosmovisión. El mérito de la cultura mexicana para la autora, sería la preocupación que ésta tuvo por conservar el equilibrio cósmico-social, guiándose siempre por su Dios dual.

La religión como sistema de creencias modela a la sociedad y recibe de ella una gran influencia. Este proceso dialéctico entre religión y organización social permite definirla, para la sociedad mexicana, como ideología dominante ya que normaba tanto a las instituciones como a los individuos.⁷²

De esta manera se asume una correspondencia más que visible entre la cosmovisión nahua y la división genérica que definía tanto lo masculino como lo

⁷¹ Michel, Concha, *Dios-Principio es la pareja*, B. Costa Amic Editor, México, p. 136.

⁷² Quezada, Noemí, “Mito y género en la sociedad mexicana”, México, 1996, p. 2, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn26/480.pdf> [Consultado el 20 de mayo de 2015]

femenino dentro de su sociedad, el lugar y la función de cada individuo, atendiendo a su sexo, de manera que el cosmos, la naturaleza, lo social y lo cotidiano se organizaban basados en la dualidad, de modo que en cada par de opuestos, hay una relación inevitablemente necesaria de complementariedad: uno no puede existir sin el otro⁷³.

2.2. La figura femenina en los mitos nahuas.

Dicho lo anterior, es sin duda relevante analizar cómo es que aparece la figura femenina en los mitos nahuas, más allá de la dupla presente en la divinidad principal *Ometéotl* y su pretendida complementariedad, pues si, como hemos visto antes, el reflejo de la religión en la sociedad condicionará la manera en que los individuos se relacionan entre sí, se debe prestar atención a qué atributos son otorgados a las divinidades femeninas que servirán como modelo a las mujeres de carne y hueso.

En la sociedad mexicana, el género estaba modulado por la ideología y la religión. En este sentido no se llegaba a ser verdaderamente mujer – u hombre- salvo imitando a los dioses, viviendo de acuerdo con modelos extrahumanos o teotipos. (...) Para las mujeres mexicas la deidad fue un modelo a imitar.⁷⁴

Es por ello que en primer lugar analizaremos lo que nos dice la arqueóloga y comunicóloga Miriam López Hernández, quien nos señala en su artículo “Los

⁷³ Cfr., *Idem*.

⁷⁴ López Hernández, Miriam, “Los teotipos de la construcción de la feminidad mexicana”, en J. Rodríguez-Shadow, María (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica Prehispánica*, UNAM, México, 2007, p. 252.

teotipos de la construcción de la feminidad mexicana”, la vinculación predominante que tenían las diosas mexicas con la fertilidad: deidades receptoras para ser fecundadas.

López Hernández, retomando al autor Jorge Báez, nos dice que las diosas mexicas tenían como hogar el Oeste (*Tamoanchan*), les correspondía el signo *calli* (casa) en el calendario y su color era el blanco, de manera que las acciones y relaciones de estas van dirigidas, en su gran mayoría, a la fertilidad tanto vegetal como humana⁷⁵.

Nuestra autora señala además, en su estudio diacrónico de las deidades femeninas mexicas, las dos categorías dentro de las cuales se pueden incluir, éstas serán la guiada por la tradición arcaica mesoamericana y la de la tradición propiamente mexicana⁷⁶.

Aquellas divinidades que poseen un carácter predominantemente maternal, tanto como madre Tierra como madre de los humanos, serán las correspondientes a la primera categoría y son préstamos de otros pueblos que la cultura mexicana tomó, mientras que las de la tradición propiamente mexicana serán aquellas que posean un carácter más hostil y rebelde, las cuales representan la idiosincrasia de su pueblo.

Ambas categorías de diosas conviven en la religión mexicana, pero son las de la segunda tradición sobre todo, las que darán la justificación a la subordinación tanto

⁷⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 251.

⁷⁶ Cfr., p. 253.

de las diosas ante los dioses, como de las mujeres ante los hombres, en la sociedad imperial mexicana.

Puesto que la sociedad imperial mexicana era guerrera, el papel de cierta relevancia que tuvieron las diosas en el pasado quedó relegado y subordinado al poder del dios más importante para la sociedad, Huitzilopochtli, dios bélico por excelencia. Los mitos relacionados con las diosas de la tradición mexicana fueron relatos usados para frenar cualquier intento posterior de las mujeres por tomar el poder. Así ya no se discutió la autoridad masculina del dios solar.⁷⁷

La figura femenina en los mitos mexicanos, desde los más antiguos, aparece casi siempre como esposa, concubina, compañera de los dioses, pero no en relaciones simétricas, sino en relaciones de dependencia y subordinación respecto de las divinidades masculinas⁷⁸.

Desde los primeros mitos mexicanos, tanto la figura masculina como la femenina son puestas a la par para participar en dos actividades básicas: la producción agraria y la reproducción humana, sin embargo, también se establecieron actividades exclusivas para cada sexo, de manera que tanto en el ámbito social como en el divino, se muestra la separación entre lo masculino y lo femenino.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁷⁸ *Cfr., Idem.*

De este modo, se dibuja claramente la separación entre los ámbitos masculino y femenino, que van de lo social a lo divino para legitimarlos y desde ahí bajan a lo social como teotipos (ideal esperado para los géneros), utilizando los mitos cosmogónicos como herramienta fundamental para ello y los ritos como vehículos reforzadores de estos valores.⁷⁹

Incluso las diosas con un carácter fuerte y rebelde, sirven al final para representar el poder de lo masculino sobre lo femenino, ejemplo de ello es el mito de Coyolxauhqui, diosa rebelde y egoísta que provoca un desorden cósmico al querer arrebatarse el poder a Huitzilopochtli, sin embargo, muere despedazada, perdiendo ante su hermano⁸⁰.

Nuestra autora enfatiza las connotaciones ideológicas que mitos como el anterior tienen, ya que por ejemplo, sirven para legitimar el marginamiento de las mujeres tanto en el ámbito político como en el religioso, pues queda de manifiesto que si éstas llegasen a involucrarse en cualquiera de los dos ámbitos, su sed de poder conduciría al desastre y la tragedia para el pueblo.

En el relato mítico este caos original será superado. Con el nacimiento y victoria de Huitzilopochtli se introduce el orden en el mundo. Es el hombre, por lo tanto, quien mediante la guerra da

⁷⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁸⁰ *Cfr., Ibid.*, pp. 256-257.

origen a la organización del mundo actual y es el hombre a quien corresponde mantenerlo.⁸¹

Por otra parte, es importante señalar que incluso las diosas de la tradición antigua mesoamericana enfatizaban el poder masculino, ya que pese a la importancia dada a las características consideradas propiamente femeninas, como la fertilidad, fecundidad, y la maternidad, los dioses varones pueden crear sin la ayuda de sus contrapartes femeninas, es decir, ellos en sí mismos poseen la capacidad de procreación.

Mucho más muestran y reafirman el poder de lo masculino las divinidades que aparecen cargadas de fertilidad y maternidad, las diosas, dice López Hernández, “se muestran en papeles secundarios respecto a los dioses, en posiciones de derrota y mostrando atributos que representan la feminidad devaluada. Con ello, refuerzan el ideal mexica de la superioridad masculina”⁸².

A lo anterior se suma el hecho de que en muchas representaciones, las diosas aparecían vestidas con implementos de carácter masculino, fálico, de manera que para poder representar un poder, éstas debían por fuerza cargarse de ciertos elementos varoniles que les valieran ostentarlo, lo que para López Hernández representa inevitablemente un carácter andrógino al que las diosas también se apegaban; es decir, las diosas no representaban poder por sí mismas, sino en tanto

⁸¹ Ibarra, Laura, “Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica”, México, 1996, pp. 120-121, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn26/484.pdf> [consultado el 9 de junio del 2015].

⁸² López Hernández, Miriam, *Op. Cit.*, pp. 259-260.

que portaban elementos masculinos, como la armadura guerrera, escudos, banderas, flechas, serpientes por debajo de las faldas (como símbolo fálico y con carácter masculino) demostrando así que la supremacía, de nueva cuenta, la tenía lo varonil⁸³.

A continuación y para ejemplificar lo anterior, se muestra un códice de la diosa Chicomecóatl, en el cual se pueden observar las serpientes que salen por debajo de la falda de la diosa⁸⁴.



Más tarde, en su libro *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*⁸⁵, Miriam López nos hablará de los lugares de culto que las diosas tenían en la religión mexica.

⁸³ Cfr., *Ibid.*, p. 260.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 261. La autora lo retoma de Jorge Bález en su texto *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, 2000.

⁸⁵ López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2012.

Respecto a lo anterior, nuestra autora señala que las diosas mexicas, en su gran mayoría, no tenían un lugar de culto específico, equivalente al que tenían los dioses como Tláloc, Huitzilopochtli, etc. En cambio las diosas eran adoradas, salvo pocas excepciones, en los cruces de caminos o los sembradíos, es decir, no tenían nichos o templos dedicados a ellas⁸⁶.

De las contadas excepciones, algunas tenían sus propios nichos y templos, como Coatlicue o Chatico, sin embargo, muchas otras debían compartir por fuerza con su contraparte masculina, lo que de nueva cuenta denotaría la supremacía otorgada a los dioses masculinos.

Posteriormente, López Hernández nos muestra un estudio sincrónico de la religión mexicana, en el que se pueden identificar dos tipos de ideologías dentro de la sociedad, a saber, la religión popular y la oficial, opuestas entre sí y las cuales mostrarían cómo es que se constituye la jerarquización e institucionalización de lo sagrado⁸⁷.

De esta manera, la religión popular sería aquella que responde a las preocupaciones cotidianas de la gente común, no tiene explicaciones cosmológicas, sólo tiene elementos de culto como figurillas y santuarios domésticos y carece de la casta sacerdotal definida⁸⁸.

⁸⁶ *Cfr., Ibid.*, p. 142.

⁸⁷ *Cfr., Ibid.*, p. 163.

⁸⁸ *Cfr., Ibid.*, p. 164.

En cambio, la religión oficial o de la elite respondía a intereses políticos de la clase gobernante, por lo que buscaría el control social de la población y debido a ello ofrecería explicaciones cosmogológicas para la gente común, motivo por el cual éste tipo de religión sería precisamente la que cuenta con santuarios y templos, así como figuras no perecederas de los dioses; finalmente, la casta sacerdotal definida, los funcionarios religiosos especializados, se encargarían de éste tipo de religión⁸⁹.

Por lo tanto, será en la religión popular donde se verá una mayor importancia de la figura femenina, ya que en las figurillas de barro que se enterraban en sembradíos y áreas rurales, se puede ver que la predominancia de lo masculino, instituida por la religión oficial, no se asumió por completo en la popular, ya que la importancia que se le daba a la fertilidad y cualidades atribuidas a lo femenino, hacía que se le diera una mayor relevancia a las deidades femeninas⁹⁰.

Por el contrario, la escultura monumental mexicana de la religión oficial, muestra la jerarquización presente en la sociedad y religiones mexicas, dominadas por lo masculino. Las esculturas representaban el carácter ideal que debían tener todos los ciudadanos mexicas, es decir, por medio de ellas realizó un imposición de valores, actitudes y conductas⁹¹.

De esta manera, la escultura a cargo de la religión oficial tiene implicaciones ideológicas y sociales muy importante, pues en ella se ve reflejado de varias

⁸⁹ *Cfr., Ibid.*, pp. 164-165.

⁹⁰ *Cfr., Ibid.*, p. 166.

⁹¹ *Cfr., Ibid.*, pp. 167-168.

maneras el carácter subordinado de las mujeres y la heteronormatividad que regía en la sociedad: el que en su mayoría las esculturas sean masculinas; que a las mujeres se las represente siempre de rodillas y por el contrario los varones aparezcan sentados, parados, hincados sobre un solo pie o recostados; que las mujeres se representen descalzas y los hombres con sandalias; que los oficios atribuidos a lo femenino sean el bordaje, la cocina, el tejido, etc., y que aparezcan con vestimentas específicas de acuerdo al género, funcionan como demostradores y reforzadores de la ideología predominante, una ideología genéricamente masculina.

Como consecuencia, se puede sostener que existía una clara contraposición entre la religión popular y la religión oficial, siendo la primera, como ya lo habíamos mencionado, aquella en la que las deidades femeninas tenían más valor.

Las marcadas diferencias entre las imágenes femeninas populares y oficiales nos sugiere que las poblaciones del interior (rurales) o incluso de los barrios citadinos no aceptaban la ideología de la elite. De hecho, las imágenes populares proveen evidencia de una ideología de resistencia que contestaba a la ideología de género del estado.⁹²

Sin embargo, pese al carácter de resistencia que se puede observar en las figurillas hechas por los ciudadanos comunes, López Hernández nos señala que las mujeres mexicas estaban sometidas a las necesidades y obligaciones

⁹² *Ibid.*, p. 169.

establecidas por los gobernantes, es decir, por la religión oficial, por medio de la cual se racionalizaron las jerarquías sociales y el estatus de hombres y mujeres.⁹³

Así, a través de la instrumentalización de modelos a seguir, plasmados en las deidades, se pudieron controlar los ámbitos de acción e ideales de las mujeres mexicas, quienes imitando a las diosas, reprodujeron la subordinación ya presente en los mitos de su cultura.

⁹³ *Cfr.*, López Hernández, Miriam, “Los teotipos de...”, p. 251.

III. La realidad en la cultura náhuatl y el paso de lo simbólico-religioso a la realidad.

3.1. Actividades de las mujeres y relaciones de género en la vida cotidiana.

Como ya lo habíamos mencionado antes, Cassirer considera una estrecha relación dialéctica entre la manera en que se conforman el mito y la religión por medio de la actividad simbólica del ser humano, y la manera específica de percepción que origina a estas dos expresiones del símbolo, mismas que de manera inversa, permiten a través de ella que la cultura en la que se desarrollan posea una determinada percepción de la realidad, juzgando e interpretando así el mundo de una forma específica.

De esta manera, la sociedad explica y modela al mito y la religión, a la vez que en éstos se representan las proyecciones de la sociedad en las que se originan y por ello reflejan rasgos característicos de las sociedades a las que pertenecen.

Tales ideas bien pueden relacionarse con las afirmaciones de Miriam López, para quien la religión mexicana debe entenderse también de manera dialéctica, en tanto que funciona como el parámetro a partir del cual toda la sociedad se rige y a su vez es en los mitos y la religión en donde encontramos el reflejo de las jerarquías, la división de poderes, de trabajo, así como los deberes destinados a cada persona, dependiendo de su género, posición económica-social, edad, etc.

Tal como lo mencionaba Cassirer, de la religión y el mito, que explican el origen del mundo y la sociedad humana, surgen los deberes y obligaciones de la humanidad y también es en el mito y la religión donde se establecen las justificaciones del orden social al que estaba sometida cada persona dentro del mundo mexica, de acuerdo con López Hernández.

Los mitos mexicas (nahuas) formaron parte de esa comunicación simbólica con el universo y fueron el vehículo para su comprensión. La religión fue el modo como se articularon esas formas cósmicas de pensamiento con el ser humano y, a través de su sistema de creencias, sintonizó a los seres humanos con el orden del cosmos.⁹⁴

Dado lo anterior, es que se analiza a la par la actividad femenina en el plano de la realidad práctica, a la vez que se indican las justificaciones mítico-religiosas y simbólicas de tal actividad.

Así, podemos encontrar que las deidades se ordenaron de acuerdo con la subordinación de unidades políticas existentes entre los mexicas, y tal subordinación política trajo como consecuencia, en primer lugar, la aceptación de un dios más fuerte que el resto, el cual actuaría como protector del que poseía el poder. De igual forma, a través de lo establecido en mitos es como se creaban y se justificaban todas las relaciones sociales, políticas, de parentesco y de amistad, las cuales se plasmaban en las actividades narradas en las historias míticas⁹⁵.

⁹⁴ Miriam López Hernández, Op. Cit. *Mujer divina, mujer terrena...*, p. 67.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 69.

En consecuencia, pese a que por ejemplo la autora Silvia Limón Olvera⁹⁶ acepta cierta participación de la mujer en distintos ámbitos de la sociedad mexicana, a la vez que señala la importancia de la actividad femenina, también reconoce que en muchos casos la participación de las mujeres era menor, menos reconocida o en ciertos espacios era nula⁹⁷.

Así, debería iniciarse por mencionar que tanto López Hernández como Limón Olvera, señalan la manera en que desde el nacimiento, los individuos eran sometidos a una diferenciación genérica de acuerdo al sexo con el que llegaban al mundo, por medio de “rituales de nacimiento” en los que se establecían los deberes para cada cual que mantendrían el orden social y político del imperio.

Por tanto, en la ceremonia de nacimiento se contaba con la presencia simbólica, dice Miriam López, de los utensilios que se relacionaban con las actividades que el individuo realizaría de acuerdo con su género, de suerte que en el caso de las niñas, sus herramientas serían “el huso, el malacate, la escoba, el telar y un cesto pequeño de algodón”⁹⁸, mientras que el caso de los niños, los utensilios presentes serían una rodela y cuatro flechas para los hijos de nobles, o los instrumentos

⁹⁶ Cfr. Silvia Limón Olvera, “La mujer mexicana: funciones sociales y connotaciones míticas”, en *Mujeres*, Tomo 1, Materiales de Discusión V Centenario del “Descubrimiento de América”, Berlín, 1991.

⁹⁷ Limón Olvera basa gran parte de su investigación en la información recopilada por los cronistas novohispanos como Sahagún, no obstante, la autora hace énfasis en la cautela con la que tal información debe tomarse debido a que su sola recopilación, pudo ya haber estado cargada de la perspectiva con la que los cronistas llevaron a cabo su actividad, rescatando así mucha información pero también dejando de lado otra tanta, por lo que el acercamiento con las culturas prehispánicas por estos medios es indirecto y relativo.

⁹⁸ Miriam López Hernández, *Op.Cit. Mujer divina, mujer terrena...*, p. 172.

correspondientes al oficio del día en que nacían, para los hijos varones de la gente común⁹⁹.

Luego de eso, al desprenderse el cordón umbilical de los recién nacidos, el de los varones era enterrado en el campo de batalla, en señal de que sería un gran guerrero, en tanto que el de las niñas se enterraba en el fogón dentro de la casa, como señal de que ésta debería permanecer siempre dentro del hogar, pues ahí realizaría todo su trabajo.

Así, como parte de la información recopilada por los cronistas novohispanos, se pueden hallar los discursos que la partera, el padre y la madre pronunciaban a su hija, en los cuales resaltan algunos aspectos básicos del *deber ser femenino*, tales como: la obligación de permanecer en casa, quedando así confinadas al espacio privado; la obligación de ser obedientes, cuerdas y serviles, tanto para su padre como para todo aquel que estuviese en una posición social más alta que ellas, incluyendo su marido; la necesidad de ser eficientes y útiles en sus oficios asignados, pues de lo contrario, serían tomadas por “malas mujeres”; la obligación de evitar ser llamativa, lujuriosa, carnal¹⁰⁰.

[...] habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte; habéis de ser la ceniza con la que se cubre el fuego en el hogar; habéis de ser las trébedes donde se

⁹⁹ Cfr., *Idem*.

¹⁰⁰ Cfr., *Ibid.*, pp. 172-175.

pone la olla; en este lugar os entierra nuestro señor; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate; allí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar¹⁰¹.

De esta manera, la educación, tanto institucional como doméstica, iba encaminada a enseñar a cada individuo desde pequeño cuál era su lugar dentro de la sociedad a la que pertenecía, de forma que en el caso de las mujeres, éstas eran enseñadas a ser sumisas, obedientes y pasivas, siendo sus principales funciones la reproductiva y la de ser transmisoras de los patrones culturales que mantenían el orden patriarcal establecido.

Así, la situación a la que estaban sometidas las mujeres, aunque con algunas diferencias entre clases sociales, edades y su particularidades personales, fue en lo general siempre la misma y se caracterizaba por la subordinación y la imposibilidad de ascenso social.

En el caso de las mujeres *pipiltin*, es decir, aquellas que pertenecían a la clase noble mexicana, éstas compartían ciertos privilegios con los varones, según señala López Hernández recuperando ideas de María Rodríguez-Shadow, éstas tampoco pudieron acceder al poder de la misma manera que lo hicieron los hombres ni contaron con el derecho a heredarlo, de manera que solo fueron un medio para transmitirlo.

¹⁰¹ Discurso pronunciado por la partera a la niña, en Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo II, Cap. XXXI, p. 188, Ed. Pedro Robredo, México, 1931.

Su educación, en la que se le inculcaban su *deber ser* y los oficios que debía aprender, iniciaba a partir de los 5 años, tiempo desde el cual se le instruía para que aprendiera a realizar las tareas domésticas como el barrer, guisar, así como hilar, tejer y labrar, actividades que serían sus principales oficios, mismos que debía realizar correctamente para no ser objeto de vergüenza.

Además, desde jóvenes las *pipiltin* fueron utilizadas como objetos de trueque político, para ser obsequiadas y dadas en matrimonio a nobles de otros señoríos con los que se buscaba realizar alianzas.

Por último, incluso en la cuestión funeraria el trato fue distinto según el género de los nobles, ya que en el caso de los varones, estos eran incinerados con 40 esclavos (20 hombres y 20 mujeres), en tanto que las mujeres solo eran enterradas con la ropa que llevaban puesta al momento de morir y las herramientas que utilizaban para realizar sus oficios¹⁰².

En lo que se refiere a las mujeres *macehualli*, aquellas que no pertenecían a la nobleza mexicana, éstas fueron aún más explotadas y tuvieron que cumplir con muchas más actividades que las *pipiltin*.

Las *macehualli* debieron cumplir con las actividades domésticas como el cuidado de su casa y de sus hijos, la elaboración de la vestimenta de toda su familia y además debía ayudar en las actividades agrícolas a su marido; a lo anterior, se

¹⁰² Cfr. Miriam López Hernández, *Op.Cit. Mujer divina, mujer terrena...*, p. 176.

sumaba la realización de las mantas que pagaba como tributo su barrio y también debía asistir a las casas señoriales para realizar tareas domésticas en éstas.

Asimismo, aunque pudieron realizar actividades comerciales, vendiendo en los mercados algunos productos y servicios, no pudieron realizar comercio a larga distancia; por su parte, las prostitutas y concubinas provenían en su mayoría de este sector social.

No obstante, aún hubo un sector más desfavorecido que las *macehualli*, estas fueron las *tlatlacotin* y las *tlatlacotin* de collera, esclavas y esclavas que al no obedecer y cumplir con sus obligaciones, eran vendidas para ser sacrificadas o explotadas a gusto del comprador.

De esta manera, puede observarse que desde el nacimiento y hasta su muerte, independientemente de su clase social y aunque con algunas diferencias, el común denominador en la vida femenina fue la explotación, la subordinación y el confinamiento al espacio privado en la mayor parte de los casos.¹⁰³

¹⁰³ Cfr. Miriam López Hernández, *Op.Cit. Mujer divina, mujer terrena...*, pp. 176-177.

3.2. La señora celeste y la madre nahua.

Sin duda, si queremos hablar de una figura femenina que haya tenido una mayor valoración en la sociedad, cultura y religión nahuas, esa es la madre.

Según lo menciona el doctor en Letras Patrick Johansson, el papel de la madre entre los nahuas era fundamental, ya que es justo con la maternidad como las mujeres podían alcanzar “la plenitud de su femineidad”¹⁰⁴ y llegaban así a ser mujeres completas.

De esta manera, la capacidad de las mujeres para gestar y traer nueva vida al mundo era algo trascendental en la cultura nahua, siendo incluso el momento de la gestación y el parto comparado con la guerra para los varones; lo anterior se ve reflejado y explicado –como otros aspectos de la sociedad mexicana-, en los mitos y el culto a las diosas-madre.

Dentro de la sociedad mexicana, la concepción de la Madre Tierra como la diosa Madre todos los frutos que de los cuales se mantendrá el pueblo, siendo la patrona de la fertilidad y el origen de todo sustento, refleja la importancia de la figura materna en la sociedad, a la vez que instauro la importancia de ésta dentro del imaginativo colectivo.

¹⁰⁴ Patrick Johansson, “Mocihuaquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, México, 2006, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn37/758.pdf>, p. 196.

Así, gran parte de las deidades femenina nahuas estaban relacionadas con la fecundidad, la fertilidad y la maternidad, siendo Omecíhuatl la primera madre, la cual nacen el resto de dioses que componen la religión nahua y los hombres, quienes deberán mantener un constante culto a estas deidades maternas para no carecer de los sustentos que les permitan vivir.

Pero, incluso teniendo tal importancia en el aspecto mítico, ¿realmente contaba la madre mexicana con una posición más favorecida en la sociedad que el resto de mujeres?

Si bien la importancia que se le daba en el plano de lo simbólico a la figura materna es bastante explícito –Miriam López, Patrick Johansson y Rodríguez Shadow hacen referencia a las estatuillas, códices y demás hallazgos arqueológicos que nos dan cuenta del gran culto a las diosas que se tenía-, y también se sabe que la madre jugaba un papel de gran importancia en la crianza y educación de los hijos, siendo un pilar de gran importancia para el mantenimiento del sistema social mexicana, no se puede asegurar que esto le diera más posibilidades de salir del ámbito privado, y en cambio se puede sospechar lo contrario.

A partir del mito, nos dice López Hernández, la Diosa Madre es la primera en ser sacrificada, manteniéndose y fortaleciéndose así el poder político masculino y quedando las mujeres excluidas de actividades como la guerra.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Cfr. Miriam López Hernández, Op. Cit. *Mujer divina, mujer terrena...*, pp. 161-162.

La importancia de la madre se reconocía, sí, y en la cuestión religiosa se expresa en estatuillas, en oratorios, ofrendas y lugares en los que se realiza el culto a aquellas que serán las encargadas de proveer el alimento, de cuidar del pueblo y de dar las condiciones necesarias para que la actividad agraria pueda llevarse a cabo de la mejor manera y dando los mejores frutos.

Asimismo, la madre mexicana es en ciertos ámbitos –sobre todo el privado- una autoridad, una parte del origen familiar y con ello debía ser un ejemplo de buen ciudadano y de buena mujer, según lo narra Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*:

La propiedad de la madre, es tener hijos y darles leche: la madre virtuosa es vigilante, ligera, veladora, solícita, congojosa: cria á sus hijos, tiene continuo cuidado de ellos: tiene vigilancia en que no les falte nada, y regálalos, es como esclava de todos los de su casa: congójase por la necesidad de cada uno: de ninguna cosa necesaria en casa se descuida: es guardadora, es laboriosa, ó trabajadora.¹⁰⁶

De esta manera, la madre, aunque siendo una figura de gran importancia y valor en tanto que es también un medio por el que se transmite la educación y el *deber ser* con el que tendría que cumplir cada uno de sus hijos, no contaba con las posibilidades de ir más allá del ámbito privado, sino que su importancia y valor,

¹⁰⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo II, Cap. XXXI, Ed. Pedro Robredo, México, 1931, pp. 1-2.

dependían precisamente del grado en que cumplía con sus obligaciones, mismas que se encontraban al interior del hogar.

Así pues, vemos cómo el haber ocupado un lugar importante en la jerarquía familia y en la sociedad, no la eximía de la opresión, las limitaciones y la heteronormatividad que controlaban a las mujeres, por el contrario, pareciera que era justo en el sacrificio (presente también en los mitos), el sacrificio que implicaba servir a cada miembro de su familia de distintos modos, donde residía la virtud y el mérito de una “buena madre” mexicana.

En consecuencia, las madres eran un elemento claro dentro de la sociedad mexicana, pero solo en tanto cumplían con la serie de normas inculcadas y aprendidas desde la más tierna infancia y las cuales privaban de iguales condiciones y posibilidades a todos los sujetos, esas condiciones que, como mencionaba Rawls, tendrían que existir para poder considerar una sociedad como justa y equitativa.

3.3. El valor de la actividad femenina y la importancia de las mujeres en la vida socio-económica.

Como ya veíamos anteriormente en el principio de este trabajo, al hablar de una sociedad justa y equitativa desde el filósofo político John Rawls, tendríamos que tomar en cuenta el grado de iguales condiciones y posibilidades que existen entre sus miembros tanto en condiciones de vida como para acceder a cargos con los cuales se relacionan ciertos deberes, obligaciones pero también derechos y beneficios.

Es por ello relevante analizar qué lugar ocupaban las mujeres en la actividad socio-económica de la sociedad y cultura mexicas, para así tener más claridad sobre lo que éstas podían o no realizar, los beneficios con los que contaban y asimismo entender cómo era valorado su trabajo.

Así, un buen punto de partida, nos parece, es aclarar que lógicamente no existía una igualdad de circunstancias y libertades, pues en tanto que existían distintas clases sociales muy bien establecidas y marcadas (el sacerdocio, la nobleza, el pueblo y los esclavos, etc.), existía en cambio un sistema con diferencias que privilegiaban a unos sobre otros, que permitían y así mismo exigían el sometimiento de unos y el poder de otros y de esta manera se configuraban relaciones inamovibles para poder mantener el orden social en el que unos salían más beneficiados.

No obstante, este sistema desigual también se veía reflejado en la condición femenina, ya que como hemos visto a lo largo de esta tesis, ésta estaba sobre todo marcada por la sumisión.

De esta manera, es correcto, de acuerdo con lo que nos dice López Hernández, hablar de una importante participación femenina en la vida económica de la sociedad mexicana, ya que después de todo, este aspecto fue de gran relevancia entre los nahuas, pero se debe señalar el carácter genérico que, así como en otros tantos ámbitos, estuvo presente en los oficios que correspondían a hombres y mujeres¹⁰⁷.

En esta sociedad lo económico cobró tal importancia que la identidad genérica, es decir, la autopercepción de ser mujer u hombre, fue definida en gran medida a través de sus oficios o actividades económicas. El comportamiento esperado, su rol genérico, se estableció a partir del arquetipo asignado divinamente en la división sexual del trabajo.¹⁰⁸

En el caso de las mujeres, se consideraron como propios de ellas los oficios como el tejido, el hilado, los quehaceres domésticos (barrer, lavar), la preparación de alimentos y educar, actividades que correspondieron tanto a la clase *macehualli* como a las *pipiltin* e incluso estuvieron establecidas desde el mito, pues entre los

¹⁰⁷ Cfr. Miriam López Hernández, Op. Cit. *Mujer divina, mujer terrena...*, p. 177.

¹⁰⁸ *Idem*.

mitos de diosas era normal que, por ejemplo, estuviesen barriendo cuando quedaban embarazadas.

Es así que desde el nacimiento, a las pequeñas se las ponía en contacto, de manera simbólica, con las herramientas que utilizarían cuando grandes para llevar a cabo las tareas que corresponderían a su género, entre las cuales estaban la escoba, el telar, el huso, entre otros, de forma que a lo largo de su infancia y juventud se les enseñaría a realizar de manera adecuada sus tareas y así cumplir con el ideal social que se tenía, en el cual las féminas debían ser buenas tejedoras, cocineras, costurera, hilandera, además de esposa y madre¹⁰⁹. En consecuencia, las mujeres tuvieron una gran participación en la actividad económica entre los mexicas, pero siempre con labores que fueron más una “extensión” de los oficios propios de su género y no contaron con la posibilidad de realizar otros que pudiesen aprender en instituciones y que le permitieran subir de nivel socio-económico por medio de éste¹¹⁰.

Por tanto, una de las actividades productivas que más importancia tuvo entre los nahuas del imperio mexica fueron el tejido y el hilado, ya que era obligación de las mujeres confeccionar la vestimenta de su familia, así como las de la nobleza (ya que el vestuario estaba muy relacionado con la posición social) y además colaborar

¹⁰⁹ *Cfr. Ibid*, pp. 178-179.

¹¹⁰ Es decir, que con esto se eliminaba la posibilidad de que las mujeres accedieran por igual a los puestos más importantes de la sociedad mexica, lo cual rompería con uno de los principios básicos mencionados por Rawls para poder llegar a una comunidad realmente equitativa.

con otras mujeres de su comunidad en la realización de las telas que su grupo debía entregar como tributo.

Asimismo, las telas contribuyeron enormemente a la obtención de poder político (claramente no para quienes las realizaban), ya que se utilizaron como medios para conseguir alianzas, favores de superiores y hacer negociaciones que beneficiaban directamente a las autoridades masculinas que ejercían el mando en las altas esferas de la vida política mexicana; con mantas también se pagaban multas al Estado, la dote de las novias, los esclavos para sacrificios y se podían realizar intercambios en los tianguis, pero en ninguno de los casos, asegura López Hernández, quienes fabricaban las telas recibían el beneficio directo por su tarea.

Sin embargo, aunque los productos realizados por mujeres tenían una gran importancia tanto para la propia familia de las artesanas, como para la nobleza y los altos mandos políticos, su actividad no fue realmente reconocida o exaltada como lo fue la de los guerreros, quienes recibían insignias por lo que hacían en batalla, según explica Rodríguez-Shadow, de manera que se puede percibir la diferencia de valor entre lo hecho por unos y otras.

Ambos tipos de actividades eran medios para ascensos políticos y económicos, ambos formaban parte fundamental en las herramientas del imperio para poder mantener su sistema, no obstante, de los varones guerreros, por ejemplo, se esperaba que fuesen fieros en batalla y se reconocía su mérito si cumplían con ello, en cambio, de las mujeres se esperaba que cumplieran adecuadamente con lo que

correspondía a su género y de no hacerlo, se les reprochaba y reprendía, pero el ser diestras en lo “suyo”, solo era cumplir con lo que de cualquier manera, era su destino¹¹¹.

Algo similar se puede al analizar el caso de las mujeres “médicas”, de las cuales nos habla Silvia Limón Olvera, mujeres que conocían de hierbas, remedios y que a su vez eran en muchos casos parteras: estas mujeres básicamente realizaban las actividades como “curanderas” y eran importantes porque además de curar al enfermo, también eran las encargadas de cuidar a la embarazada y ayudar a que el bebé llegara a este mundo, no obstante, su mérito y reconocimiento continuaba condicionado por su buen actuar de acuerdo con lo dictado por su género.

¹¹¹ Cfr. Miriam López Hernández, Op. Cit. *Mujer divina, mujer terrena...*, p. 177-181.

3.4. La dualidad en las relaciones cotidianas.

Desde el inicio de este trabajo, cuando retomamos la teoría de Cassirer para hablar sobre el símbolo y la actividad simbólica como una de las marcas específicas de la humanidad, nos percatábamos de que ésta es, al tiempo que una manera de entender y crear la realidad, también una forma de reflejar esta última.

Es por esto que para nosotros es necesario no solo analizar la actividad simbólica realizada por los nahuas en sus mitos y cosmovisión, en donde encontramos peculiar e interesante idea de dualidad que pareciera permear todos los aspectos de la vida mexicana. Al contrario, consideramos necesario también analizar la realidad cotidiana en la que ese simbolismo se refleja o se modifica, en donde se reinterpreta y reconstruye.

Así, si bien Limón Olvera, López Hernández y Rodríguez-Shadow nos reconocen el “intento” por una expresión de la dualidad en aspectos básicos del sistema social mexicano, como era el plano político –en donde tratando de reflejar la dualidad de Ometéotl el supremo gobernante era llamado *tlatoani* y su segundo al mando era el *cihuacóatl* (mujer serpiente)-, todas las autoras coinciden en que desde estas instancias, eran varones los únicos que podían ocupar estos puestos, es decir, había una ruptura entre la dualidad simbólica que buscaban reflejar y la supremacía masculina que en realidad se presentaba en la política mexicana¹¹².

¹¹² Cfr., Silvia Limón Olvera, *Op.Cit.* “La mujer mexicana: funciones sociales...”, p. 45 y Miriam López Hernández, *Op. Cit. Mujer divina, mujer terrena...*, p. 182.

Pero esta “ideología del dominio masculino”, como lo llama López Hernández, estaba sustentada a partir de una serie de concepciones religiosas que permitían legitimar el dominio de lo considerado masculino sobre lo femenino, aunque en este punto cabe especificar, que también la autora menciona una algunos matices entre la religión que oficial, que como ya hemos visto anteriormente, era la instituida por el gobierno mexicana y el sacerdocio y que correspondía por lo regular a zonas más urbanas, mientras que la contraparte era la popular, es decir las prácticas que se hacían en las zonas más rurales¹¹³.

Así, la ideología que definía lo que era socialmente positivo o negativo, relacionando a lo primero con lo masculino y a lo segundo con lo femenino, correspondía muchas veces a la religión oficial, en tanto que ésta estaba más ligada al sistema político y el control de la población, por lo que debía ofrecer todo un “marco explicativo” para el resto de la gente que permitiera la adaptación de cada miembro de la comunidad al sistema político gobernante, garantizando así la relación cercana entre dioses y ciudadanos, en la cual se legitimaban toda la organización socio-política.

En cambio, la religión popular estaba más ligada al sistema económico y la supervivencia de la comunidad en la que se practicaba, lo cual explicaría la importancia mayor que tenían las diosas relacionadas con la fertilidad, el

¹¹³ Cabe aclarar que, aunque tanto oficial como popular, solían estar más o menos relacionadas con los ámbitos urbanos y rurales respectivamente, esta no es una correlación obligatoria, sino común.

fecundidad y la vida, es decir, lo que les daba a los pobladores la seguridad de tener el alimento y los medios para subsistir.

Así, la distinción de clases también contaba con una diferenciación genérica también para los varones, de manera que en el caso de los hombres *macehualli* (clase baja), éstos llevaron a cabo actividades simbólicamente relacionadas con el ámbito femenino de los dioses, como la agricultura, pues estaba ligada a la tierra; por el contrario, los *pipiltin* estaban destinados a ser gobernantes, sacerdotes, guerreros y artesanos, es decir, estaban en el plano simbólico de lo masculino y de los dioses celestes, y en ambos casos, era obligación de los individuos cumplir con su destino para que el cosmos pudiese mantener su orden¹¹⁴.

En tanto, además de contar con la obligación de la reproducción biológica, las mujeres también debían ser las encargadas de transmitir y reproducir, por medio de la educación de las hijas, el sistema social y político, mientras que los padres hacían lo propio con los hijos varones para concientizarlos respecto a su “deber ser” genérico.

Asimismo, es importante señalar que la ideología nahua consideró la actividad como lo más deseable, y era este aspecto el que se relacionaba con lo viril, la valentía, la fuerza, la guerra, la victoria, lo masculino, mientras que por el contrario,

¹¹⁴ Cfr. Miriam López Hernández, Op. Cit. *Mujer divina, mujer terrena...*, pp. 164-170 y 181.

la pasividad era lo indeseable y se la relacionaba con lo femenino, la derrota y la humillación.

En consecuencia, la importancia de la concepción de lo femenino y lo masculino estaba siempre ligada a una manera de subordinación y supremacía de un polo sobre el otro, en el cual todo lo que quedara en el ámbito de lo primero, estaba sometido al poder del segundo.

Es decir, que si bien en muchos aspectos de la vida cotidiana se encuentran constantes esfuerzos por expresar y recrear la dualidad presente en los mitos y en la concepción de la suprema divinidad Ometéotl, estos esfuerzos parecen inclinarse más hacia una dualidad excluyente y contraria en lugar de una incluyente y complementaria, como podría llegar a pensarse y como, por lo menos en algunas partes del mito, podría entenderse.

Pero cabría enfatizar el hecho de que esta dualidad más bien antagónica no es solo una ruptura entre lo simbólico y la realidad social, es decir, no podemos pensar que la interpretación herrada de los mitos sea la causa de que una divinidad como Ometéotl encamine más hacia una comunidad equitativa y en cambio las prácticas sociales narradas por los cronistas muestren una cultura y sociedad predominantemente heteronormada y genéricamente diferenciada. Por el contrario, convendría tener en mente que los mitos, en tanto que creados por la misma sociedad que los recrea en sus prácticas, poseían también ideas heteronormativas y exaltadoras de lo masculino por sobre lo femenino.

Conclusión:

En primer lugar y luego de nuestro análisis, resulta clara la relación que ya Cassirer establecía entre la actividad simbólica y la cultura, lo cual se muestra en la manera en que la sociedad mexicana y la cosmovisión nahua estaba estrechamente entrelazada.

La cosmovisión nahua y el mito en los mexicanos, resulta un ejemplo claro de la forma en que la actividad simbólica del ser humano, a través de la religión y los mitos, busca explicar el mundo y sustentar la manera en que los seres se relacionan en éste: la divinidad dual, Ometéotl, surge así como símbolo por medio del cual se explica todo cuanto existe y abre las puertas, al ser origen de dioses y hombres, a todo el cosmos nahua.

Ometéotl –Ometecuhtli y Omecíhuatl en sus dos partes-, es así el origen de todo sustento, de donde surgen los dioses que regularan y explicaran la serie de interrelaciones que los humanos tienen con el resto de seres y con el otro, pues es a partir de las deidades como se explicará el lugar de cada individuo en el universo, de cada criatura, sus deber, su destino.

Sin embargo, la sociedad y cultura mexicana no nos muestran solo la manera en que el mito influye en éstas, sino también, como ya lo veíamos en Cassirer, la relación, de alguna manera dialéctica, que existe entre el símbolo, el mito, y la actividad humana en su realidad física. Es decir, no solo el mito explica las prácticas y relaciones entre los nahuas, sino que también, son éstas las que dan el contenido

a los mitos que explicarán y regularán a la sociedad que los crea, “aquello que realmente explicará y modelará al mito no es la naturaleza, sino la sociedad, es decir, que aquello que se expresa en él no son sólo representaciones del mundo físico, sino proyecciones de la sociedad en la que surge, de la vida social del hombre”¹¹⁵, dice el autor.

Así, al analizar el grado de equidad o inequidad existente en una sociedad como la mexicana, no podemos hacerlo solo a partir de la presunta equidad que suponía Ometéotl como una divinidad dual y complementaria, sino también debemos prestar atención a las prácticas sociales existentes y las condiciones de vida de los individuos que formaban parte de ésta.

Es de esta manera como, a partir de la concepción de equidad presente en la teoría de John Rawls, consideramos que es evidente la carencia de tal cualidad en la sociedad mexicana, y si bien probablemente en algunos ámbitos eran importantes hombres y mujeres, esto no implicaba que ambos contaran con el mismo reconocimiento social en sus actividades, las cuales, además, estaban explícitamente determinadas de acuerdo a una organización basada en la diferencia sexual y genérica.

La heteronormatividad presente en la sociedad mexicana, elimina, en tanto que limita la posibilidad de acción de cada persona atribuyéndole un “deber ser” basado

¹¹⁵ Cassirer, Ernst, *Op.Cit., Antropología filosófica. Introducción...*, p. 70.

<http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Cassirer/Antropolog%C3%A1Da%20filos%C3%B3fica.pdf> [consultado el 12 de marzo del 2015].

en su sexo y género, algunos principios básicos de la equidad de acuerdo según la presenta Rawls, a saber: se imposibilita una igual libertad para todos, establece desigualdades rígidas y subordinantes, sujeta el bien común al cumplimiento de condiciones de sumisión de unos bajo otros.

Por tanto, se puede notar que tanto en los mitos, como en las prácticas culturales y sociales mexicas, existe un intento por mantener presente una concepción dual en la que se expresan de distintas maneras el ámbito de lo femenino y lo masculino como polos necesarios para que se llegue a un equilibrio, no obstante, la forma en que esto se logra es por medio de la supremacía de lo masculino sobre lo femenino, evitando así que los sujetos se encuentren en igualdad de circunstancias y dando mayor libertad a unos que a otros.

La dualidad nahua, en consecuencia, se ve ahora como una dualidad antagónica, que se complementa solo en tanto que excluye y diferencia, de manera que el equilibrio depende del poder de lo masculino y la sumisión de lo femenino, lo cual se ve expresado en aspectos como la imposibilidad de las mujeres a acceder a cargos públicos y su constante confinación al ámbito de lo privado.

La importancia que tenían tanto hombres como mujeres y las figuras femeninas en algunos ámbitos es innegable: el papel fundamental de la madre, la relevancia de las diosas relacionadas con la fecundidad, la cosecha, y las parteras son un ejemplo de éstas, sin embargo, su trascendencia iba siempre ligada al cumplimiento de un “deber ser” y un destino que las limitaba y marginaba, dando como resultado

una sociedad, consideramos, no más o menos equitativa que el referente occidental.

Bibliografía

Básica:

- Alcina Franch, José, "Procreación, amor y sexo entre los mexica", México, 1991, disponible en

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn21/355.pdf>

- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura.*, disponible en

<http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Cassirer/Antropolog%C3%ADa%20filos%C3%B3fica.pdf>

- León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl.*, disponible en <http://www.olimon.org/uan/portilla.pdf>

- López Hernández, Miriam, "Los teotipos de la construcción de la feminidad mexica", en J. Rodríguez-Shadow, María (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica Prehispánica*, UNAM, México, 2007.

- Gargallo, Francesca (coordinadora), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano. Tomo I. Del anhelo a la emancipación*, ed. Ayacucho, <http://doctoradosociales.com.ar/wp-content/uploads/APFNIDelanheloalaemancipaci%C3%B3n-1.pdf>

- Limón Olvera, Silvia, “La mujer mexicana: funciones sociales y connotaciones míticas”, México, 1985, disponible en http://www.fdcl.org/wp-content/uploads/2014/02/Reader_Mujeres.pdf
- López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicano y maya*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2012, pp. 274.
- López Hernández, Miriam y J. Rodríguez-Shadow, María (editoras), *Género y sexualidad en el México antiguo*, CEAM, México, 2011, pp. 281.
- López Hernández, Miriam, “Los teotipos de la construcción de la feminidad mexicana”, en J. Rodríguez-Shadow, María (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica Prehispánica*, UNAM, México, 2007.
- Patrick Jonhansson, “Mocihuaquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, México, 2006, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn37/758.pdf>
- Quezada, Noemí, “Mito y género en la sociedad mexicana”, México, 1996, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn26/480.pdf>
- Raby, Dominique, “Xochiquetzal en el Cuicacalli: cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas”, México, 1999, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn30/592.pdf>
- Rawls John, “Justicia como equidad”, Ed. Tecnos, 1999, en *Revista española de control externo*, Vol. 5, pp. 129-158, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/revista/1217/V/5>, [consultado el 10 de febrero de 2016].

Complementaria:

- Cáceres Centeno, Gloria, *Ometiliztli. Aproximación a la concepción náhuatl de dualidad*, 2008.

- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, 1844, disponible en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080023605/1080023605.html>

- De Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España* disponible en <http://www.artehistoria.com/v2/contextos/11500.htm>

- *Diosas y mortales. Las mujeres en la época prehispánica*. Fundación Cultural Armella Spitalier, disponible en http://www.fundacionarmella.org/demos/DEMO_PDF/11_Diosas_y_Mortales_Demo.pdf

- García Izcabalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México, Tomo I.*, Biblioteca virtual universal, 2003, disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/70604.pdf>

- G. Amilburu, María, “La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer”, disponible en <http://scholar.google.com.mx/citations?user=wLC88ZMAAAAJ&hl=en&oi=sra>

- Ibarra, Laura, “Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica”., México, 1996, disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn26/484.pdf>

- León Portilla, Miguel, “Ometéotl, el supremo dios dual y Tezcatlipoca <<dios principal>>”, disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/91965.pdf>

- López de Gomara, Francisco, *Historia general de las indias.*, 2003, Biblioteca virtual universal, disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf>
- Michel, Concha, *Dios-Principio es la pareja*, B. Costa Amic Editor, México.
- M. Burkhart, Louise, "Gender in Nahuatl Texts of the Early Colonial Period: Native "Tradition" and the Dialogue with Christianity", University at Albany, 2001, disponible en https://www.academia.edu/6716080/Gender_in_Nahuatl_Texts_of_the_Early_Colonial_Period_Native_Tradition_and_the_Dialogue_with_Christianity
- Radford, Luis, "Del símbolo y de su objeto: reflexiones en torno a la teoría de la conceptualización en Cassirer", disponible en <http://142.51.79.168/NR/rdonlyres/C1392E9E-A03E-4132-8B90-A7779D1882F7/0/simboloRelime.pdf>
- *Revelan el papel de la madre en el mundo prehispánico*, INAH, México, 2012, disponible en <http://www.inah.gob.mx/boletin/16-antropologia/5867-revelan-papel-de-la-madre-en-el-mundo-prehispanico>
- Rodríguez-Shadow, María J. (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica.*, UAE, México, 2007.
- Rostworowski, María, *La mujer en la época prehispánica*, IEP, 1988, disponible en <http://archivo.iep.pe/textos/DDT/ddt17.pdf>

