

Las mujeres nobles y la producción textil representadas en los códices mixtecos

SUSANA GÓMEZ SERAFÍN*
MARTHA ELENA ALFARO CASTRO**

Producción del textil en ñudzahui

Durante el Posclásico tardío uno de los principales productos de tributo y comercio que los distintos señoríos de Mesoamérica debían entregar a la Triple Alianza consistía en textiles de diversas calidades, tanto blancos como con elaborados diseños. Los pueblos ñudzahui o mixtecos no fueron la excepción como da cuenta la *Matrícula de Tributos*, en la que se refiere a los señoríos de Coixtlahuaca, Tejupan, Tamazulapan, Yanhuitlán, Tepezcolula, Nochixtlán y Jaltepec, entre otros *yuhuitayu* o unidades sociopolíticas (fig. 1). Además de plumas preciosas de quetzal, oro, jade, turquesa, grana cochinilla e insignias y trajes de guerreros, cada *yuhuitayu* o señorío estaba obligado a entregar una inmensa carga de textiles consistente en colchas, mantas teñidas como las de Ocuilán, mantas negras y anchas, bragueros y huipiles,¹ en cantidades de 400 unidades cada 80 días.

* Centro INAH Morelos.

** Centro INAH Baja California Sur. Agradecemos a la arqueóloga Barbara Konieczna sus comentarios al texto, y a la diseñadora gráfica Joanna Morayta la digitalización de las figuras.

¹ La Matrícula refiere en náhuatl que eran “centzontli cacamolihqui”, “centzontli

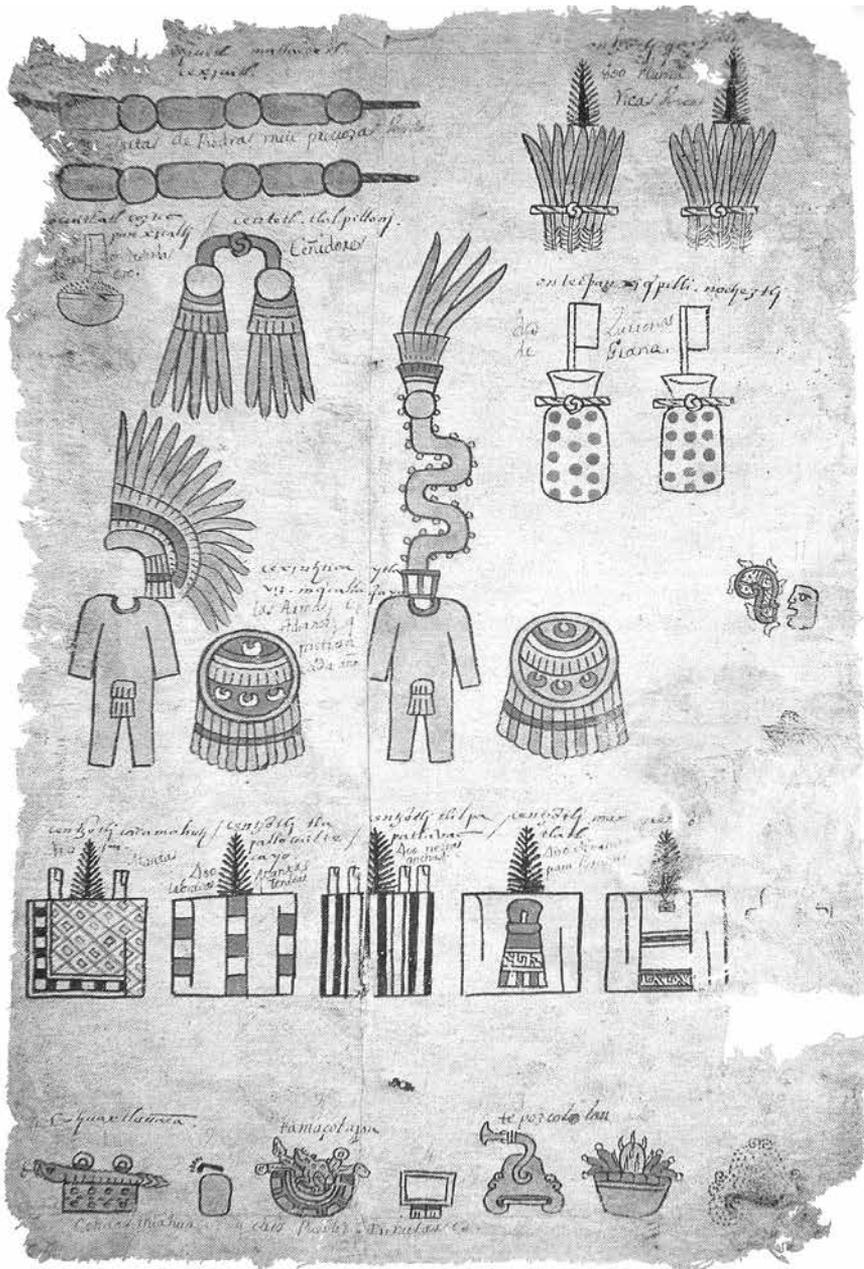


Figura 1. Productos que eran tributados por algunos señorios ñudzahui (*Arqueología Mexicana*, 2003, p. 67).

El dinamismo comercial en el Posclásico se incrementó de tal forma que Brumfiel asegura que con el intercambio de productos en los tianguis “las telas producidas por la gente común podrían pasar como telas producidas por las elites”,² alentando con esta actividad a las mujeres macegualas en la producción textil. Lo anterior da a entender que cierta parte de esa producción estaba en manos de las mujeres nobles, mientras la manufactura de prendas burdas estaba destinada a mujeres de los niveles inferiores; sin embargo, debido a las exigencias del tributo algunas mujeres macegualas debieron especializarse en trabajos de textiles finos. Si tenemos en cuenta el hecho de que tanto el hilado como el tejido en telar de cintura parecen haber sido actividades femeninas, aunque no exclusivas, consideramos que la mayor cantidad de prendas eran confeccionadas por las mujeres macegualas; en consecuencia, la carga tributaria familiar de textiles durante la etapa Posclásica debió gravar con mayor intensidad las tareas cotidianas de esas mujeres. No obstante, es viable suponer que muchas mujeres nobles se dedicaban a elaborar textiles tanto para uso cotidiano personal como para usarse en determinadas ceremonias, ya que esas piezas estaban decoradas con elementos simbólicos y codificados.

Además de los tributos destinados a los mexicas, existía el tributo interno de los macegualas reservado a cubrir las obligaciones sociales, y en las bodas reales celebradas en la región ñudzahui (fig. 2) la pareja recibía como regalo, tanto de los nobles sin derechos a gobernar (*toho*)³ como de los macegualas (ñandahi), cargas de mantas que posteriormente eran distribuidas por los consortes como presentes a otros *yya toniñe* y a su pareja *yya dzehe toniñe* (nobles

tlapalocuiltecayo”, “centzontli tlilpapatlahuac”, “centzontli maztlatl” y “centzon [...]”; se entiende que este último correspondía a los huipilli, por la comparación de la forma del textil con las otras láminas de ese documento.

² Elizabeth M. Brumfiel, “Hilos de continuidad y cambio. Tejiendo unidad en Antropología”, en *Trabajos de Prehistoria*, 64, núm. 2, julio-diciembre, 2007, p. 25.

³ El amplio estudio de Terraciano sobre los distintos niveles sociales de la población ñudzahui, si bien explica que las dos categorías hereditarias eran la de los nobles y comuneros (ñandahi), la primera de ellas se formaba por dos tipos de nobles, que generalmente estaban emparentados: los nobles destinados a ser gobernantes hereditarios de acuerdo con los principios del régimen dinástico llamados *yya toniñe* (para el señor gobernante) e *yya dzehe toniñe* (para la señora gobernante), y los nobles que sólo desempeñaban funciones administrativas y de control comercial y religioso dentro de la misma unidad territorial; Kevin Terraciano, *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, 2013, pp. 208-209.



Figura 2. Mapa de las regiones mixtecas de Oaxaca.

reales) y a nobles sin derechos a gobernar. Terraciano manifiesta que durante la Colonia:

Cuando la *yya dzehe* de Tlaxiaco, doña María de Saavedra, se casó, en 1587, los nobles le presentaron 40 fardos de algodón para tejer mantas (*dzoo en ñudzahui*) y huipiles (*dzico en ñudzahui*), así como cacao, frutas, pulque y otros regalos. Afirmaban los nobles que era costumbre que el novio y la novia intercambiaran mantas y materia prima para tejerlas en la celebración de sus matrimonios, una tradición que existía “desde los tiempos antiguos e incluso después de la conversión al cristianismo”.⁴

Estos regalos funcionaban como un elemento de interacción entre la elite y las alianzas que se basaban en una economía oficial de intercambio de regalos (fig. 3).⁵ Al ser el textil un bien tanpreciado,

⁴ *Ibidem*, p. 370.

⁵ Walburga Ma. Wiesheu, “Las relaciones de género en México prehispánico”, en María Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, 2007, p. 38.

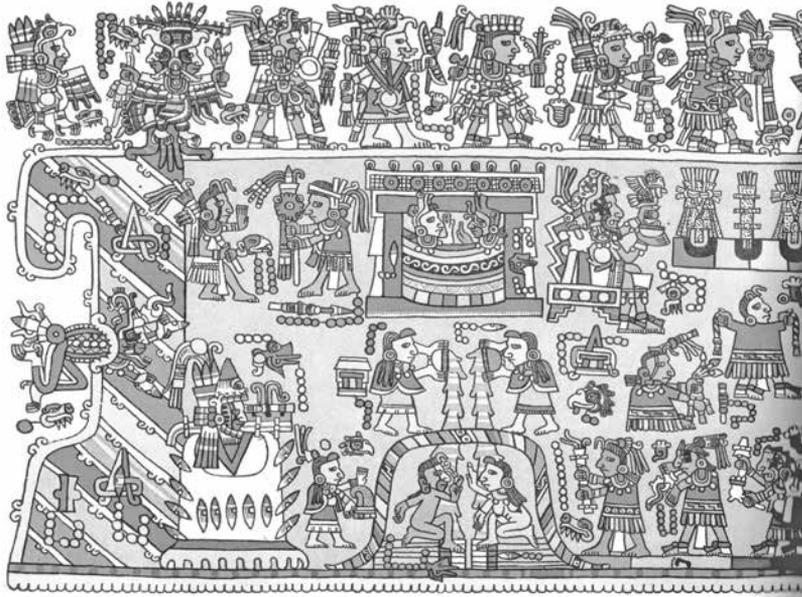


Figura 3. *Códice Nuttall*, lám. 19b, en donde se registra la ceremonia de una boda y los regalos que se presentan al nuevo matrimonio.

Terraciano⁶ ha sugerido que era el *aniñe* (equivalente al *tecpan* o casa real) quien organizaba la producción del hilado y tejido de algodón entre los maceguales; no obstante, dicho autor no ofrece mayores referencias de la organización productiva del textil que pudieran dar más luz al respecto.

El aspecto del reparto público de los textiles forma parte del ritualismo estatal, ya resaltado para la sociedad mexicana por varios cronistas novohispanos, entre ellos Durán⁷ y Tezozomoc,⁸ así como por investigadores modernos.⁹ Al respecto, Olko¹⁰ asegura que la

⁶ Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzahui History, Sixteenth through Eighteenth centuries*, 2001, p. 239.

⁷ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2006, pp. 227-228.

⁸ Fernando de Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, 1975.

⁹ Michael E. Smith, "The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces", en *American Anthropologist*, núm. 88, 1986, pp. 70-91; Elizabeth M. Brumfiel, "Elite and Utilitarian Crafts in the Aztec State", en E. Brumfiel y T. Earle (eds.), *Specialization, Exchange and Complex Societies*, 1987, pp. 102-118; Emily Umberger, "Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan", en F. Berdan, R. E. Blanton, E. H. Boone, M. G. Hodges, M. E. Smith, y E. Umberger (eds.), *Aztec Imperial Strategies*, 1996, pp. 85-106.

¹⁰ Justyna Olko, "Trajes y atributos de poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", en *Anales del Museo de América*, núm. 14, 2006, pp. 61-88.

entrega de regalos asociada a negociaciones de dependencia hacia otros pueblos simbolizaba un mensaje codificado muy claro para quien recibía dichos donativos. De igual forma, en la entronización de un nuevo gobernante éste acostumbraba regalar textiles a sus aliados para confirmar sus coaliciones políticas.

Ritos de paso asociados a los textiles

Los textiles en la época prehispánica tuvieron un gran significado en eventos vitales de la sociedad. Las mantas eran usadas en las bodas para enlazar metafóricamente a las parejas y sus bienes, pero también como representación simbólica de alianzas entre señoríos. Para amortajar a los cuerpos y formar los envoltorios funerarios, como ha quedado reflejado en diversos códices, así como en los entierros recuperados en la región, que si bien ya no contaban con la manta, su posición sedente —y con las piernas fuertemente flexionadas— permite suponer un enfardamiento corpóreo. Como tributo era un bien muy apreciado por los señoríos y también se empleaba para establecer relaciones económicas-políticas con otros núcleos, de acuerdo con lo descrito en códices y *relaciones geográficas*. Las mantas también sirvieron para envolver los bultos sagrados que guardaban en su interior diversas reliquias ceremoniales (fig. 4) relacionadas con el origen de alguna deidad. Jansen¹¹ sostiene que dichos bultos institucionalizan el culto a los antepasados divinos y legitiman el poder dinástico; además, como refiere Hermann Lejarazu, eran los símbolos sagrados de fundación de los primeros pueblos y las primeras genealogías.¹²

Los textiles son un elemento de identidad étnica, como puede verse en nuestros días en el estado de Oaxaca, donde aún se observa una interesante variedad en diseños y colores en la vestimenta femenina de acuerdo con la región o población a la que pertenecen. Los trajes típicos femeninos suelen usarse en eventos importantes:

¹¹ Maarten Jansen, *Huisi Tacu-Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, 1982.

¹² Manuel A. Hermann Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", en *Desacatos*, núm. 27, mayo-agosto, 2008b, pp. 75-94; en la misma investigación también comenta que las mantas no estaban teñidas ya que muchas de ellas son de algodón blanco, aunque encuentra que en el *Códice Colombino* los envoltorios son azules y sobre ellos tienen otras telas en color rojo.



Figura 4. *Códice Nuttall*, lám. 25 en donde se observa al sumo sacerdote, Señor 5 Lagarto perforándose la oreja de la que brota sangre como ofrenda al bulto sagrado que está colocado en el Templo del Cielo de Tilantongo. El bulto sagrado que contiene las reliquias del *alter ego* está envuelto con una o varias mantas.

bodas, velorios, fiestas patronales, entre otros. En este sentido en las *Relaciones geográficas del siglo XVI* se mencionan algunas variantes en la indumentaria femenina, por ejemplo entre chontales y mixes.¹³ Por otro lado, la etnología nos provee información sobre el importante papel que el textil juega en la cosmovisión actual, observándose en Larráinzar, comunidad chiapaneca del sur de México, que ciertas imágenes de vírgenes son vestidas con varios huipiles,¹⁴ así como en la ceremonia de la

Cruz Parlante de la región maya, a la cual visten con un huipil o sudario con abertura en forma de V asociado al ciclo agrícola,¹⁵ y ha sido interpretado como un culto sincrético mesiánico surgido en la Guerra de Castas, en tanto promete a los macegales inmunidad contra sus enemigos.¹⁶

Sin embargo, lo que comporta todo el sistema productivo del textil en la época prehispánica no ha sido analizado de manera adecuada debido, sobre todo, a la ausencia de una amplia y preservada información arqueológica en Mesoamérica: quedan muchos huecos en relación con el proceso productivo textil global, a pesar de los hallazgos aislados de ciertos objetos atribuibles a alguna fase de la producción del textil, como el *tzotzopaztli* (machete) de los *tzaalcaxitl*

¹³ René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984.

¹⁴ Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. La indumentaria precortesiana*, 2012, foto 23.

¹⁵ Miguel Astor Aguilera, "Estudio de santuarios de Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo", 2004.

¹⁶ María Jesús Cen Montuy, "La fiesta de las Siete Cruces de Tixméhuac", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 34, 2009, pp. 115-143.

(pequeño cajete para contener el giro del astil), de malacates de diversas formas y tamaños, así como de agujas de hueso, o de espigas de maguey, y de fragmentos de textiles.

Cabría recordar aquí los importantes estudios de John Murra¹⁷ sobre la sociedad andina, quien insistió en que la redistribución estatal de los textiles tenían un valor social y ritual que actuaba para fomentar las lealtades y mantener la cohesión política y administrativa, con lo cual estableció los criterios de reciprocidad y redistribución. Bajo este mecanismo, el textil se convertía en el objeto de poder y del manejo de ese mismo poder. A partir de las anteriores reflexiones nos surge la duda sobre cómo pudo estar organizada la producción y distribución textil en la sociedad ñudzahui.

Sabemos que había una producción individual de textiles de autoconsumo efectuada en el entorno familiar elaborados con materias primas que solamente podían ser utilizadas por los maceguales,¹⁸ mientras la producción de textiles bajo control estatal correspondía a los objetos de tributo y a los destinados al uso, distribución y consumo de la nobleza —la encargada de velar por dicha producción—, de manera que existirían textiles de diferentes calidades y con colores exclusivos para los nobles.

Al respecto, la “Relación de Juxtlahuaca” en la Mixteca Alta describe que cuando los padres querían tratar el matrimonio de sus hijos, daban mantas pintadas a los sacerdotes a manera de obsequios, y cuando los principales del pueblo del novio iban a buscar a la novia llevaban una gran cantidad de mantas, joyas de oro, piedras preciosas y otros bastimentos para la fiesta; después de hacer la entrega de los presentes:

[...] después de hecho el parlamento entre todos ellos, tomaban el canto de la manta que traía puesta el cacique, y así mismo tomaban el canto de la ropa que traía la cacica, la cual ropa en su lengua llamaban *huipile*, y añudaban los dos cantos de la di(ch)a manta y *huipil* de manera que quedaban atados, y hecho, este ñudo, les traían de comer. Y el cacique partía un pedazo de pan de la tierra y un pedazo de carne,

¹⁷ John Murra, “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, 1975, pp. 145-170.

¹⁸ Al parecer solamente podían confeccionar prendas con fibras burdas de ixtle, chichicaxtle, lechuguilla y henequén.



Figura 5. *Códice Nuttall*, lám. 26. El insigne Señor 8 Venado, Garra de Jaguar recibe de su esposa y sobrina la Señora 13 Serpiente, Serpiente de Flores, un cajete con chocolate el día de su boda.

y le daba el bocado a la di(ch)a cacica, y la cacica hacía lo mismo, y así quedaban casados.¹⁹

No obstante, las representaciones más comunes de enlaces matrimoniales en los códices mixtecos muestran a la pareja de contrayentes en el interior de una casa, que es la convención del *aniñe*, esto es, el barrio del altepetl donde residiría el matrimonio de los nobles que encabezaban el linaje (fig. 5). En el interior del *aniñe* se encuentra sentada sobre unos *icpalli* forrados con piel de felino con su cola y viéndose a la cara, la pareja de nobles, donde la mujer ofrece a su consorte un cajete con chocolate espumoso.²⁰

Teotitlán del Valle, pueblo zapoteco asentado en los Valles Centrales de Oaxaca, debía entregar como tributo a Zaachila mantas de algodón y otros ítems desde antes de 1350; Cosijoeza 11 Agua, soberano mixteco de ese señorío, parte ese año a Tehuantepec en su afán por dominar tanto política como comercialmente esa región,

¹⁹ Andrés Aznar de Cózar, "Relación de Juxtlahuaca", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 1984, t. I, pp. 279-324.

²⁰ Es posible que esta convención en donde está la pareja sentada en el interior del *aniñe* corresponda a la acción posterior al enlace matrimonial, y no propiamente al evento de casarse.

donde funda a su paso los pueblos de Xalapa y Guevea; su ambición expansionista le permite controlar las rutas comerciales hacia la región maya y Coatzacoalcos, el Soconusco y Guatemala.²¹ Ese control económico no se limitaba a la sal o a los campos de cacao, ya que Teotitlán del Valle también debía conseguir el algodón en Xalapa y Tehuantepec,²² región costera también controlada por Cosijoeza 11 Agua y sus descendientes hasta bien entrada la etapa colonial; además, el poderoso señorío mixteco de Teozacoalco debía conseguir el algodón en las costas del sur de Tututepec, como se menciona en la “Relación de Amoltepeque”, y que al respecto dice “Cógese algodón en este pueblo (de Tututepeque), de que los naturales se visten”.²³ Asimismo, en la “Relación de Teozacoalco” se refiere: “Los tratos que los naturales tienen por esta comarca, es llevar a vender, de las frutas que cogen en ella, a los pueblos comarcanos, y algunas mantas, *hupiles*, que las indias tejen, y alguna seda y grana que cogen: de lo cual se sustentan y pagan sus tributos”.²⁴

El testimonio registrado en la “Relación de Cuilapa” hace una distinción en cuanto a las actividades de acuerdo con la clase social, pues se refiere que las mujeres nobles mixtecas no realizaban las tareas encomendadas a las mujeres de bajo nivel social porque las de linaje no usaban el metate; en cambio, la india zapoteca “[...] aunque sea señora, se iguala a las *maceguales* en cuanto al servicio de moler”.²⁵ Pero debemos tener en cuenta, como ya lo ha señalado Brumfiel,²⁶ que la mayoría de los registros de la etapa colonial hicieron caso omiso de las actividades femeninas en la reconstrucción de los procesos sociales de producción; y si bien esta investigadora enfoca su interés, para el caso de la sociedad azteca, en la circulación de los bienes tejidos por medio de la venta que las mujeres efectuaban en los tianguis, nosotros aquí proponemos que en los códices

²¹ Michel R. Oudijk, “Mixtecos y zapotecos en la época prehispánica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 15, núm. 90, 2008, pp. 58-62.

²² Gaspar Ascencio, “Relación de Macuilsúchil”, en René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. I, pp. 327-341.

²³ Hernando de Cervantes y Juan Ruiz Zuazo, “Relación de Teozacoalco y Amoltepec”, en René Acuña (ed.), *op. cit.*, t. I, pp. 129-151.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Agustín de Salazar, fray, “Relación de Cuilapa”, en René Acuña (ed.), *op. cit.*, pp. 175-182.

²⁶ Elizabeth Brumfiel, “Weaving and Cooking: Women’s Production in Azteca Mexico”, en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, 1992, pp. 224-254.

de origen mixteco hay posibilidades para explicar también parte de ese proceso a través de la representación de algunas mujeres.

Jansen llama nuestra atención sobre los programas iconográficos que son tratados en los códices mixtecos en los que resalta las distintas etapas de los nobles gobernantes, principalmente en la historia de los linajes o *tonindeye*, ya que sus baterías las enfoca en el papel que desempeñaron ambos géneros en la legitimación de sus dominios, pero sin contemplar los aspectos productivos de la mujer:

Dada la presencia central de los gobernantes en la producción y en el contenido de las fuentes, la referida compatibilidad de los datos se puede ver sobre todo en los símbolos de su poder, en la representación e inmortalización de la realeza. La historiografía mesoamericana suele tratar de los datos biográficos del rey y de la reina: nacimiento, conquistas, matrimonio, muerte, etc., ubicándolos en el espacio y fechándolos en el tiempo. El fin primordial de este registro era la legitimación: demostrar el fundamento de sus derechos a gobernar y a recibir tributo.²⁷

Uno de los pocos ejemplos de análisis del rol desempeñado por la mujer mixteca en el mundo prehispánico es el estudio de Rossell y Ojeda, quienes enfatizan “el papel que tuvieron tres mujeres fundamentalmente dentro de la historiografía mixteca, una mujer que llega a ser reina, una princesa guerrera y una poderosa sacerdotisa”,²⁸ pero bajo la óptica del aspecto mítico de la alternancia de poder entre el hombre y la mujer, así como a la naturaleza divina que éstas desempeñaron. A su vez, Rostworowski²⁹ llega a un acercamiento a la mujer en el mundo andino prehispánico a partir de lo que los mitos refieren de ella; pero en ambos casos se arriba a la misma esfera de interpretación: en el primer caso mediante los mitos plasmados en los códices, y en la segunda vía los mitos de origen retomados de las tradiciones orales durante la Colonia.

Como asevera Pohl,³⁰ el cuerpo humano representado en los códices es el principal portador de información en el que existe un

²⁷ Maarten Jansen, “Símbolos de poder en el México antiguo”, en *Anales del Museo de América*, núm. 5, 1997, pp. 73-102.

²⁸ Cecilia Rossell, “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras. En una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el Códice Selden”, en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, 2003.

²⁹ María Rostworowski, “La mujer en la época prehispánica”, 1988.

³⁰ John, Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codice*, 1994a.

vocabulario ritual especial referido a los miembros de la elite, y como una parte esencial del proceso comunicativo en la narración pictográfica de los códices mixtecos, éste se basa en la significación del atuendo e insignias asociados con sus principales protagonistas. Si bien Byland y Pohl³¹ manifiestan que los componentes del traje ayudan a identificar a sus protagonistas no sólo por sus nombres calendáricos o personales, sino además definen las actividades del rango y las relaciones entre los personajes. Bajo estos principios metodológicos Olko considera, entre otros aspectos, que “Los componentes del traje en manuscritos mixtecos sirven para identificar a los protagonistas complementando la información comunicada por nombres personales o calendáricos, definiendo las actividades y matices del rango de diferentes personajes así como las relaciones entre ellos”.³²

A fin de continuar este planteamiento, y para efectos del desarrollo de nuestra investigación, observamos que en los códices *Nuttall* y *Vindobonensis* sólo algunas de las mujeres nobles portaban las insignias del malacate y el machete para tejer, por lo cual proponemos que esas señoras debieron estar asociadas con alguna de las etapas de producción y distribución del hilado y del tejido, lo que puede indicar el papel significativo que desempeñaban en el control y organización de la producción textil. También sugerimos que determinadas mujeres nobles que aparecen en los códices mixtecos fueron responsables de que la producción de textiles cumpliera con las normas establecidas por la sociedad.

Deidades de la producción textil

Una forma de quitar lo mundano a las actividades productivas era sacralizándolas y asignando a cada trabajo un numen, pues con ello la atribución de género quedaba tutelada por un representante divino. Para el caso de las mujeres, son pocas las deidades femeninas representadas en códices mixtecos como en el *Nuttall* y el *Vindobonensis*. El código *Tonindeye* o *Nuttall* es de origen prehispánico, y al parecer fue elaborado en el siglo XIV por uno de los importantes señoríos de la Mixteca Alta. En una de sus caras relata las conquistas

³¹ Bruce Byland E. y John Pohl, *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Códices*, 1994.

³² Justyna Olko, *op. cit.*

y alianzas efectuadas por 8 Venado-Garra de Jaguar como señor de Tilantongo, y en la otra cara está referida la relación genealógica establecida entre los señores dinásticos de Tezacoalco y Zaachila. El *Códice Vindobonensis* o *Yuta Tnoho* también es prehispánico y describe, por un lado, los logros militares de 8 Venado-Garra de Jaguar y el principio de las dinastías de Tilantongo, y en el otro lado describe los mitos de creación o de origen de las dinastías de los mixtecos en Santiago Apoala.

Es complejo distinguir entre una deidad y un humano debido a que los nobles de alto rango social en muchas ocasiones, si no en todas, son investidas como deidades. El concepto que representa este aspecto, denominado por Elizabeth Smith como personificador de deidad, lo describe Jill Furst como “un ser humano vestido con los atavíos de una deidad y desempeñando su papel en una ceremonia”.³³ Este concepto se conoce en náhuatl como *ixiptla*, “el que lleva la piel” o “imagen”, de ahí que Florescano refiera que:

La palabra *ixiptla* ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “sustituto” o “representante”. Según esta interpretación, los personajes humanos vestidos con las insignias y rasgos de los dioses, o las efigies del dios hechas en piedra, madera, cerámica o masa, o sus plasmaciones en la pintura, serían una representación física de los dioses. Siguiendo estas ideas, Doris Heyden y Elizabeth Boone llegaron a la conclusión de que la forma física, el vestido y los ornamentos que asume el *ixiptla* definen a la deidad, e incluso la crean.³⁴

A partir de la anterior conceptualización se puede advertir que en la mixteca el mismo principio del *ixiptla* se encuentra en los ñùhu, ya que son deidades femeninas y masculinas con la representación de alguna divinidad, que puede ser identificada por los atuendos que porta. Al respecto, Gabina Aurora Pérez narra el significado de estos entes cuando refiere que en el mundo mixteco “Al salir el sol, los seres de la época primordial se convirtieron en piedras. Muchos de ellos reciben culto como espíritus del lugar, designados como Ñùhu o Toba. La palabra ñùhu es un término general para seres divinos”.³⁵

³³ Jill Leslie Furst, *Codex Vindobonensis Mexicanus 1: A Commentary*, 1978.

³⁴ Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVII, 1997, pp. 41-67.

³⁵ Gabina Aurora Pérez, *Sahìn Sàu. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá)*, 2008, p. 93.

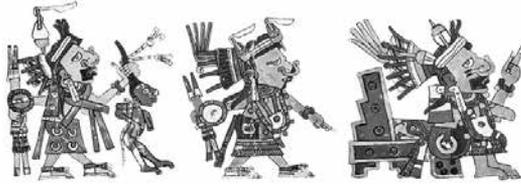


Figura 6. Diosa Tlazolteotl representada en el *Códice Borgia* (Krystyna M. Libura, *Los días y los dioses del Códice Borgia*, 2002, p. 40).

Así, la diosa Ñu Ñuhu, cuyo equivalente en el mundo nahua es Tlazolteotl, diosa que también es reseñada en los códices *Laud* y *Borgia*, está relacionada con el tiempo y la preñez,³⁶ y también con la diosa Ixcuina de la

tierra huasteca. Esta diosa es la comedora de las inmundicias de la tierra, de ahí que represente no sólo la basura sino la fertilidad humana que genera el fruto, por ello se simboliza como la gran parturienta en el quehacer primordial de dar vida. Esta diosa, patrona del algodón y el tejido, tiene enrollada en la cabeza una banda de algodón sin hilar y sendos malacates ensartados en dicha banda, orejeras de algodón colgantes; en la nariz y en la falda muestra la representación de una luna en cuarto creciente (fig. 6).

Como testimonio de su equiparación con la diosa Ixcuina, ésta tiene pintura negra alrededor de la boca,³⁷ al igual que muchas figuras prehispánicas de la Huasteca y de Tula que fueron decoradas con chapopote, rasgo que representa a la comedora de inmundicias. Estas deidades forman parte del desdoblamiento de los númenes telúricos y arquetípicos de la mujer guerrera: una es la joven que despierta a la sexualidad y la otra es la mujer madura y parturienta, la gran madre Cihuacoatl-Quilaztli, dualidad figurada con elementos en la falda y nariguera en forma de luna en cuarto creciente. De ahí que se asocie a la mujer con la producción textilera y de hilatura, pues desde época prehispánica se registra dicha creación con las fases lunares.³⁸ Por tal razón las *cihuateteo* habitualmente se engalanan con insignias de luna en cuarto creciente en su vestimenta ya que son el arquetipo de las mujeres que mueren en el parto y por ello se consideran diosas; estas mujeres celestiales transitan en el

³⁶ Hasso von Winning, "Malacates prehispánicos con figuras humanas en relieve", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVI, núm. 64, 1993, pp. 1-14.

³⁷ Katarzyna Mikulska, "Tlazoltéotl, una diosa del maguay", en *Anales de Antropología*, vol. 35, 2001, pp. 91-123.

³⁸ María Teresa Uriarte, "El juego de las realidades: análisis de los atavíos en Bonampak", en Beatriz de la Fuente (dir. proyecto) y Leticia Staines Cicero (coord.), *La pintura mural prehispánica*, 1998, pp. 193-240.

cortejo solar en compañía de los *ahuiteteo*, los guerreros muertos en el combate y las *cihuateteo*, mujeres muertas en el parto, también llamadas *cihuapiltin* y *mocihuaquetzque* que se corresponden con Cihuacoatl, deidad telúrica llamada “mujer serpiente”.

En el mundo mixteco habita otra Ñu Ñuhu³⁹ del textil conocida como Ñu Ita Tnumii, Diosa Flor preciosa o sagrada (fig. 7).⁴⁰ En el caso de la diosa Ita Tnumii, su nombre calendárico es 13 Flor, 6 Lluvia Quetzal y representa a la patrona de las tejedoras⁴¹ así como a las pintoras y a las personas que cultivaban el oficio de tlacuilo, pintor, escribano.⁴²

Ñu Ita Tnumii tiene su equivalente nahua en Xochiquetzal y por ello ambas aparecen con el huso y el machete del telar decorado en rojo con ribetes y remaches de oro que se incorpora a su atuendo, herramientas ineludibles para la producción textil. La señora 13 Flor, 6 Lluvia Quetzal es el prototipo de la mujer joven que surge a la vida sexual a la que la vemos simbolizada en el *Códice Nuttall* casada con el señor 1 Lagarto (*Códice Vindobonensis*, lám. 2 anverso) quienes forman una pareja fundadora en el Cerro de la Uña.⁴³ Ñu Ita Tnumii es representada con un tocado que tiene cabeza de quetzal y a cada



Figura 7. Diosa Ita Tnumii, patrona de las tejedoras (*Códice Nuttall*, lám. 19b).

³⁹ Comenta Rossell: “Estas dos formas de nombrar a las personas se utilizaban juntas, y solían ir precedidas por un término reverencial en el caso de tratarse de personajes importantes, así, para las deidades y los ancestros era ñuhu / ñu- = dios, espíritu, difunto [...]”; “Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras. En una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el *Códice Selden*”, en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁰ Marteen Jansen y Gabina A. Pérez refieren en *Voces del Dzaha Dzavui*, f. 168v, columna 2, que la palabra Tnumi significa “pluma de ave pequeña”. De acuerdo con los atributos que porta Ñu Ita Tnumii, y del significado del nombre, es que se equipara con la diosa Xochiquetzal ya que en nahuatl significa Flor de plumas preciosas.

⁴¹ María de los Ángeles Ojeda Díaz, “Las diosas del *Códice Borgia*. Arquetipos de las mujeres dzavui (mixtecas) del Posclásico”, en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *op. cit.*, cap. 2, pp. 105-150.

⁴² *Ibidem*, cap. 2, p. 128.

⁴³ Caso menciona que la diosa 13 Flor “Quetzal” es la compañera del señor 1 Lagarto “Boca de Tigre”, quien es el “señor del Monte que se abre-abeja y de Cerro de punta azul dos importantes lugares en la más antigua historia de la Mixteca”; “Representaciones de hongos en los códices”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IV, 1963, p. 31. Este topónimo no ha podido aún ser asociado con ningún asentamiento prehispánico, según comenta Hermann Lejarazu

lado un manojo de plumas largas de la misma ave, también porta una nariguera escalonada, generalmente de color verde y en ocasiones muestra la parte inferior del rostro pintado de rojo.⁴⁴

Mujeres dirigiendo la producción textilera

Como ejemplo de lo anterior, en el plano terrenal se advierte que algunas mujeres representadas en los códices fueron investidas como divinidad, ya que portan algún distintivo de ellas; no obstante, la mayoría de mujeres muestran atributos que pueden asociarse con una o dos de las deidades, por lo cual consideramos que en este punto quizás lo que interesaba resaltar era la actividad primordial femenina, colocándola en un plano equiparable a cualquier deidad. Sin embargo, en el *Códice Vindobonensis* sólo se encuentra la representación de dos mujeres que carecen de atributos divinos.

Como ejemplo de ello observamos a la señora 4 Pedernal, Cara con Plumas de Quetzal (fig. 8), quien se casó con el señor de la primera dinastía de Tilantongo de nombre 12 Lagartija, Pies Flechas hacia 1073 d.C.⁴⁵ Esta mujer, representada en posición sedente con las piernas a un lado y los pies descalzos, está vestida con un *dzico* (huipil) de color café rematado con dos bandas, una roja y otra café amarillento, en la cual fue tejido algún emplumado blanco entre ambas. La falda de color rojo también tiene una cenefa azul turquesa, roja y café amarillento, entreverando entre los dos últimos un emplumado blanco. En el cuello porta un collar rojo y azul turquesa con colgantes áureos, lo mismo que pulseras de turquesa con pinjantes de oro. La orejera es de turquesa, de cuyo centro cuelga una cinta de la que pende una cuenta roja rematada con plumas blancas. En su mano izquierda tiene una pequeña bolsa de color café, quizá de tabaco, rematada con una banda roja y plumas blancas, y en cada extremo cuelgan tres cuentas de colores. Porta un tlacoyal de cuatro colores: café-amarillo cafetoso, rojo y turquesa y en su extremo derecho fue ensartado un malacate blanco.

(2011) ya que existen propuestas diferentes sobre su ubicación, relacionándolo con Monte Albán, Yucu Yoco o como él propone, el mismo sitio de Monte Negro (Yucu Dii), en Tilantongo.

⁴⁴ Cecilia Rossell, *op. cit.*, cap. 1, p. 43.

⁴⁵ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, 1992.



Figura 8. Señora 4 Pedernal, Cara con Plumas de Quetzal. *Códice Vindobonensis*, lám. V.



Figura 9. La señora 2 Jaguar, Bastón de Plumas, de la dinastía de Zaachila (*Códice Nuttall*, lám. 35).

Otra mujer, 2 Jaguar, Bastón de Plumas (fig. 9) sostiene en su mano izquierda el huso y el malacate, mientras en la derecha porta un bastón con plumas de quetzal; en cada brazo lleva una pulsera verde con colgantes de oro; como la diosa Ita Tnumii, porta un tocado con plumas largas de quetzal y hojas de palma a ambos lados (*zoyatemalli*), así como una orejera verde con piedra roja de la que cuelgan pequeñas plumas blancas. Su atuendo consiste en un *dzico* rojo con cenefa verde con flecos de plumas blancas y una pechera verde (de jade) de la que penden, al parecer, cuentas de oro y un espejo circular también áureo. Su enredo verde con cenefa roja con flecos de plumas blancas tiene una cuenta de jade, por lo que también se le asocia con Chalchiuhtlicue. La señora está representada descalza. Esta noble mujer forma parte de la dinastía mixteca de Zaachila, pues era hija de la señora 8 Movimiento, Serpiente de Fuego y del señor 11 Agua, Lluvia-Pedernal —cuyo nombre zapoteco era Co-sijoeza 11 Agua. Este legendario personaje conquistó en 1370 el istmo de Tehuantepec, con lo cual llegó a controlar una región de importancia estratégica para las rutas de comercio entre el Soconusco y el centro de México.

La señora con el nombre 2 Caña, Turquesa-Quetzal (fig. 10) fue la hija del señor 5 Flor, Xipe⁴⁶ y de la señora 4 Conejo, Quetzal, quien

⁴⁶ Importante y noble personaje representado en la tumba 1 de Zaachila. Aunque este señor no fue un coqui (equivalente a tlatoani nahua), era noble de familia y de importante ascendencia vinculada con los más altos linajes.



Figura 10. Señora 2 Caña, Turquesa-Quetzal, de la dinastía de Zaachila (*Códice Nuttall*, lám. 34).



Figura 11. Señora 2 Zopilote, Abanico de Turquesa, de la dinastía de Tezacoalco (*Códice Nuttall*, lám. 34).

a su vez fue hermana del señor de Tezacoalco y de 3 Lagarto, Águila Rayada, heredero del señorío de Zaachila; la representación de esta noble mujer aparece portando el huso y el malacate en su mano izquierda. Su *cueitl* o falda es similar a la que porta la señora 2 Jaguar, Bastón de Plumas, y de la parte trasera de su cintura cuelga la faja que sujeta la falda. Porta además una pulsera verde con colgantes de oro en cada brazo y orejeras de piedra verde con otra roja de la que caen pequeñas plumas blancas. La frente está ceñida por una banda roja y verde que remata con una cabeza de serpiente coronada; sobre la cabeza porta un tocado de plumas preciosas de color verde que rematan con piedras rojas, oro y pequeñas plumas verdes, sujetadas por un plumón y hojas de palma. Lleva un *dzico* verde con una cuenta de jade y una cenefa roja con flecos de plumas blancas cortas y un collar o pechera roja y verde (de jade) de la que penden cuentas de oro. No lleva sandalias.

La otra hermana de la señora 2 Caña, Turquesa Quetzal y del fundador de la tercera dinastía de Tezacoalco, el señor 2 Perro, Atado de Pedernales, fue la señora 2 Zopilote, Abanico de Turquesa (fig. 11),⁴⁷ y toda vez que su madre, la esposa de 5 Flor Xipe, era originaria de esa población —sitio al que se fue su hermano—, tal vez esta joven haya sido enviada a Tezacoalco para controlar la

⁴⁷ Esta joven es denominada por Giasson como la diosa Tlazolteotl debido a que porta el huso con el malacate y algodón, así como la nariguera en forma de luna en cuarto creciente y la boca pintada de negro; Patricia Giasson, “Tlazolteotl, deidad del abono: una propuesta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXXII, 2001, pp. 135-157.

producción textilera. Su atuendo la asocia con la diosa Ñu Ñuhu o Tlazolteotl, pues tiene la boca pintada con una mancha negra, orejera verde de la que cuelga una banda de algodón, nariguera de luna en cuarto creciente, un malacate ensartado entre la banda de algodón de la cabeza y su tocado de lagarto del que descienden plumas de colores rojo y verde sujetadas por hojas de palma. De la nuca sobresale un objeto blanco y rojo, al parecer hecho de papel. Sostiene con sus dos manos un bastón de plumas del mismo color que las del tocado y por atuendo lleva un *dzico* verde con cenefa roja y flecos de plumas cortas blancas, collar o pechera de jade con cuentas de oro, otra pechera rectangular —posiblemente de papel de color rojo con remate amarillo— y un *cueitl* o falda roja con remate tableado en verde y rojo, con cenefa y flecos de plumas blancas. Sostiene por la parte trasera de la cintura una bolsa verde parecida a un carcaj con remate de plumas verdes. Calza unas sandalias blancas amarradas con cintas rojas.

Otra figura de una mujer asociada a la actividad textil corresponde al sugerente nombre de señora 1 Agua, 14 Malacates, que estudiaremos un poco más adelante. La procedencia de esta joven, según refiere Caso, es Malacatepec, en el valle de Puebla, población cercana a Cholula. Jansen opina que se trata de la señora de Ixpantepec Nieves o Cerro del lugar del Hilo, en la Mixteca Baja.⁴⁸ Los dos cerros nevados que se observan asociados a sus parientes pueden ser el Cerro Tlaloc y el *Matlacuéyatl* o Malinche (fig. 12); pero cualquiera que sea el lugar, hace referencia a la actividad desempeñada en la zona donde el *Códice Vindobonensis* presenta a una mujer hilando en medio de un valle rodeado de dos picos nevados.

La señora 1 Agua, 14 Malacates es nieta del segundo hijo de la unión de la señora 1 Flor que está sentada junto al señor 1 Jaguar; esto es, de 7 Caña, Antorcha que Enciende el Tabaco casado con 7 Hierba, Venus Humeante. El segundo hijo de esa pareja recibe el nombre de señor 10 Mono, Jaguar-Cara de Piedra, que se casa con la señora 1 Agua, 14 Malacates, ya mencionada.⁴⁹ Es posible que el padre del señor 10 Mono Jaguar-Cara de Piedra haya heredado el señorío por línea masculina, ya que el malacate está del lado del hombre, al pie de uno de los cerros nevados que enmarcan el valle en donde está

⁴⁸ Quizás su topónimo sea éste, aunque ni Caso (“Explicación del reverso del *Codex Vindobonensis*”, en *Memoria de El Colegio Nacional*, 1950) ni Anders *et al.* (*op. cit.*), lo indican.

⁴⁹ Manuel Hermann Lejarazu (“Códice Nuttall, segunda parte”, en *Revista de Arqueología Mexicana*, 2008a, pp. 8-103) dice que quizá también ella sea originaria del Lugar del Malacate.



Figura 12. Cerro del Lugar del Hilo, o Malacatepec (la primera imagen corresponde al *Códice Nuttall*, lám. 11, la segunda es del *Códice Vindobonensis*, lám. 9).



Figura 13. Señora 1 Agua, 14 Malacate del Cerro del Lugar del Hilo o de Malacatepec (*Códice Nuttall*, lám. 11).

sentada la pareja. Por tanto, planteamos que su esposa la señora 1 Agua, 14 Malacates (fig. 13), al casarse con el señor 10 Mono heredó el cargo de controlar la producción y distribución de los textiles.

A la señora 1 Agua, 14 Malacates se le representó con insignias propias de Ñu Ñuhu o Tlazolteotl, ya que en su cabeza tiene un pequeño tocado con plumas verdes y el pelo está sujetado con una banda de algodón para ensartar los malacates. Porta falda verde, *dzico* rojo con cenefa blanca, collar verde con pinjantes de oro y orejera verde; también lleva una nariguera de luna en cuarto creciente y se le representa descalza.

Otra protagonista es la señora 9 Mono, Calavera de Jade, que tiene asociado a sus pies un malacate-colibrí. Esta mujer era hija del señor de Suchixtlán 8 Viento, Águila de Pedernales con alguna de sus tres esposas. 9 Mono, Calavera de Jade, contrajo matrimonio con 2 Lagartija, Jaguar de Turquesa-Quetzal, de un pueblo no identificado hasta el momento (fig. 14). Esta señora fue representada en las láminas 6 y 10 con una vestimenta diferente a la mayoría de las mujeres del *Códice Nuttall*, pues tanto el *dzico* como la falda son de color blanco con líneas diagonales cruzadas en rojo.⁵⁰ En ambas láminas se le representa sin sandalias.

⁵⁰ Claude Stresser-Péan (*op. cit.*, p. 239) refiere que es difícil distinguir en un documento pictográfico los adornos brocados de los que son adornos pintados sobre la tela; como ejemplo está el *xicolli* del Templo Mayor, pintado con negro humo sobre algodón, técnica posiblemente reservada para los textiles que debían hacerse con mucha rapidez.



Figura 14. Señora 9 Mono, Calavera de Jade, posiblemente controlaba la producción de Suchixtlán (Códice Nuttall, lám. 10).



Figura 15. La Señora 3 Pedernal, Quechquémitl de Concha, pactando la boda de su hija con su futuro esposo el Señor 5 Flor (Códice Nuttall, lám. 14).

Los remates del *cueitl*, del *dzico* y de las cintas que cuelgan por la espalda y terminan con plumas parecen ser de pequeñas conchas. De la cintura cuelga un atado de plumas tricolor sujetado por un pequeño escudo. De la orejera verde cuelga otra piedra roja con pequeñas plumas blancas. De su cuello pende un pectoral o collar verde rematado con cuentas de oro, y debajo de éste se aprecia otro objeto esférico de color rojo con el centro verde jade, del cual pende otro de color verde con remates de oro. Porta un yelmo de calavera semejante a la vestimenta, con incrustaciones de jade, y un cuchillo de pedernal alojado en el hueso nasal. En una de sus manos porta como distintivo un abanico rojo, verde y amarillo, y en ese único brazo que se observa tiene una pulsera verde con pinjantes dorados. A la altura del ojo tiene pintadas dos rayas rojas horizontales, la boca también pintada de rojo y un círculo verde sobre el pómulos. Como distintivo porta una nariguera de luna en cuarto creciente, por lo cual se le relaciona con Ñu Ñuhu.

La señora 3 Pedernal, Quechquémitl de Concha (fig. 15), que Hermann⁵¹ atinadamente asocia con Chalchiuhtlicue o Ñu Dziyo Yuu Cuii, debido a que porta una nariguera escalonada y los diseños circulares en la falda típicos de esta diosa, nació quizá en Nochixtlán o un lugar cercano a ese pueblo; era esposa del señor 12 Viento, Ojo

⁵¹ Manuel Hermann Lejarazu, *op. cit.*, 2008a, pp. 8-103.

Humeante, posiblemente del poderoso señorío de Tilantongo en la Mixteca Alta.⁵² Esta señora tenía una hija con el mismo nombre que la madre, esto es, 3 Pedernal, pero con el nombre poético de Quechquémitl de Concha. Dicha señora arregla el matrimonio de su hija con el señor 5 Flor, con quien aparece en la imagen en 915 d.C.⁵³ con el que fundan una nueva dinastía en una cueva que ha sido identificada como Peña del Cielo (*Cahua Caandihui*), montaña cercana al pueblo de Apoala.

La vestimenta de la señora 3 Pedernal, Quechquémitl de Concha está compuesta de un *dzico* verde rematado con una cenefa roja de la que caen pequeñas plumas blancas. Tiene un pectoral o collar rojo con verde y cuentas de oro. El magnífico yelmo que porta es de una serpiente que tiene en la nariz dos listones verdes rematados con una piedra roja con oro y colgantes verdes. El penacho que porta la serpiente es de plumas verdes, amarillas y rojas, y está rematado por un atado de plumas verdes y rojas, en el que se colocó una cuenta de oro (o espejo) y dos cintas de colores, y entre el penacho y el cabello de la señora se puede observar que se insertó un malacate. Tiene orejeras verde jade con otra cuenta roja a la que le caen pequeñas plumas blancas así como pulseras verdes con cuentas de oro. Su falda blanca con rayas rojas diagonales cruzadas entre sí tiene dos círculos en verde jade, dos líneas horizontales, una en verde y otra en rojo misma que termina con pequeñas plumas blancas. La señora calza unas sandalias blancas sujetadas por cintas rojas y como elemento distintivo lleva colocada la nariguera de mariposa de turquesa, que la asocia también con Ñú Ita Tnumii.

El famoso guerrero de Tilantongo de la Mixteca Alta conocido como 8 Venado, Garra de Jaguar se casó con cinco mujeres, siendo la cuarta la señora 11 Serpiente, Flor-Jaguar, Dientes de Turquesa (fig. 16), con quien se enlazó el año 1105 d.C. Esta joven mujer al parecer provenía de Tollan-Cholollan, según refiere Hermann,⁵⁴ población a la que fueron enviados a residir los dos hijos nacidos de ese matrimonio. Lo anterior quizá indique que la señora 11 Serpiente, Flor-Jaguar seguía siendo noble en Tollan-Cholollan; en ese sitio había contraído nupcias por primera vez, por lo cual sería factible

⁵² *Idem.*

⁵³ Manuel Hermann Lejarazu menciona que si bien esa puede ser la cronología en años modernos, deben tomarse con reservas, ya que la fecha puede estar refiriéndose a un momento mítico y no sólo histórico.

⁵⁴ *Idem.*



Figura 16. Señora 11 Serpiente, Flor-Jaguar, Dientes de Turquesa, de Tollan-Cholollan (*Códice Nuttall*, lám. 27).

que fuera ella la encargada del control de los textiles sobre esa región.

La vestimenta de esta joven que fue representada descalza consiste en una falda negra con un huipil rojo rematado con una banda blanca. Del cuello le cuelga una pechera o collar verde con pendientes de oro y tiene orejeras también verde jade de la que pende una piedra roja rematada con pequeñas plumas blancas. Tiene pulse-

ras verdes con pinjantes de oro y en la cabeza lleva un tlacoyal con cintas color verde, rojo y amarillo en el que está ensartado un malacate de jade y un *zoyatemalli* o tocado de plumas preciosas y hojas de palma, adornado con un espejo. Con su mano izquierda sujeta un abanico de plumas verdes y en su boca tiene dientes de turquesa.

Finalmente, otra mujer que aparece en el *Códice Vindobonensis* es la señora 7 Flor, Abanico de Águila, que en el *Códice Nuttall* carece de los implementos para hilar. Dicha imagen, a pesar de estar deteriorada, aún permite apreciar con cierta claridad el malacate (fig. 17). La señora 7 Flor, Abanico de Águila estaba casada con el señor 4 Lluvia Papagayo, primer gobernante del lugar denominado Bulto de Xipe-Piedra Abierta,⁵⁵ o Peña del Bulto de Xipe, a decir de Hermann.⁵⁶ En el *Códice Nuttall* el señor 4 Lluvia Papagayo y la señora 7 Flor se ubican sobre el topónimo de Peña del Bulto de Xipe, que al parecer es una subdivisión territorial de Tilantongo.

La vestimenta de la señora 7 Flor, que fue representada de pie y sin sandalias, consiste en un huipil rojo con dos bandas de colores (turquesa y amarillo-cafetoso) y entre ambas bandas pasa posiblemente un emplumado blanco. La falda es color turquesa con tres bandas de colores: café amarillento, rojo y nuevamente café amarillento; entre estas dos últimas se tejió un emplumado blanco. Porta una pechera o collar azul turquesa con colgantes de oro y tiene una

⁵⁵ Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, 1996, vol. II.

⁵⁶ Manuel Hermann Lejarazu, *op. cit.*, 2008a.



Figura 17. Señora 7 Flor, Abanico de Águila (*Códice Vindobonensis*, lám. II).

orejera también de turquesa con una cinta que sale del centro, de la que cuelga una cuenta roja y unas plumas blancas (igual a la que todas las mujeres nobles portan). Su pulsera es de color turquesa y rojo, y de ella cuelgan pequeñas plumas blancas y cuentas de oro. El tlacoyal es similar al de la otra mujer representada en el *Vindobonensis*, esto es, de cuatro colores: café, amarillo, turquesa y rojo, en cuyo extremo derecho se ensartó su malacate color blanco.

Colores de la vestimenta

De la etapa prehispánica mesoamericana se han conservado escasos materiales de algodón, por lo que son pocas las referencias documentales de los textiles; en consecuencia, se carece de datos que refieran los demás procesos productivos de la elaboración del textil, entre ellos la producción del algodón de distintas variedades, el hilado, la obtención, reproducción y colecta de plantas, frutos y cortezas útiles para teñir los hilos, la preparación de los elementos tintóreos que requirieron años de experimentación, ya que fueron necesarias la constante observación y la experimentación con materiales tintóreos y, por último, el tintado *in situ* sobre el textil con una de las más preciadas tintas: el color índigo obtenido de los moluscos de *Plicopúrpura patula pansa* o caracol morado a partir de la ordeña para extraer el colorante; el añil, que requería ser sometido a un proceso de fermentación,⁵⁷ y por último la extracción de la grana cochinilla conocida como “sangre de tuna”, derivada de un insecto cultivado sobre el nopal y cuyo procedimiento se atribuye también a los zapotecos y mixtecos, toda vez que esos grupos debían cubrir un tributo de sacos de ese producto a Motecuhzoma II, según consta en la *Matrícula de Tributos*.

⁵⁷ Ana Roquero, “Colores y colorantes de América”, en *Anales del Museo de América*, núm. 3, 1995, pp. 145-160.

En el *Códice Vindobonensis* se puede observar que hay una limitada combinación de colores de la vestimenta de las mujeres nobles, ya fuera en el huipil, quechquémitl, enredo, faja y tlacoyal. La principal combinación de colores son el azul turquesa, el rojo sangre o rojo claro, el café, el negro con *xonecuillis*⁵⁸ blancos y el blanco con diseños geométricos en café.⁵⁹ Como menciona Stresser-Péan para la época prehispánica: “El valor de cualquier adorno del atuendo dependía ante todo de su color: en efecto, los colores son definidos, determinados y nombrados de acuerdo con la cultura de una sociedad”.⁶⁰ Así, el rojo (*nocheztli* “la sangre del nopal”) representaba el color del sol; el verde (*matlaltic*) símbolo del agua y el azul (*matlalli*) del mundo religioso y político-guerrero, siendo ambos colores los componentes de su universo.⁶¹

La “Relación de Justlahuaca” proporciona la información respecto a la diferencia entre la ropa de los caciques y principales refiriendo que los últimos usaban mantas de henequén pintadas de almagre (óxido de hierro), mientras los maceguales sólo usaban mantas de henequén blancas (probablemente al natural sin teñir). Y en cuanto a la vestimenta de las mujeres, se menciona que éstas acostumbraban una especie de blusa denominada *siqhu* (*dziki*) o *huipil* y una falda o enredo de manta gruesa de diferentes colores denominada *siyo* o *cueitl*.⁶² Aunque no se encuentra en las *Relaciones* una clara especificación sobre las distinciones en la indumentaria femenina, si es probable que existiera la misma restricción acerca del uso del color.

En algunas *relaciones geográficas* de Oaxaca se menciona que los maceguales se vestían sólo de fibras de agave y que el uso del algodón estaba restringido a la elite.⁶³ Lo anterior permite suponer que el conocimiento de la simbología mántica en la elaboración de los diseños y los colores empleados en la confección de los textiles pudiera haber estado reservada para el uso exclusivo de los nobles y,

⁵⁸ Son bastones en forma de S, que están asociados con la fertilidad. Representan al rayo que acompaña a la lluvia, como petición de ésta en las ceremonias encabezadas por Tláloc.

⁵⁹ El uso de los colores rojo, verde y amarillo era utilizado en la ropa de las mujeres de alto rango de la nobleza, según se refiere en Luz María Mohar, “El Códice Mendoza o Mendocino”, disponible en [<http://www.tetlacuilolli.org.mx/elementos/codice/pdf/1198292015.pdf>.] consultado el 1 noviembre de 2014.

⁶⁰ Claude Stresser-Péan, *op. cit.*, p. 167.

⁶¹ *Ibidem*, p. 168.

⁶² Andrés Aznar de Cózar, *op. cit.*, t. I, pp. 279-324.

⁶³ René Acuña, *op. cit.*, t. I, pp. 53, 216 y 351.

por tanto, esa información no era proporcionada en su totalidad a las mujeres de bajo estatus social, excepto a quienes trabajaban bajo la responsabilidad y control de las nobles del *aniñe* o *tecpan*.

Control geográfico del textil

Si nuestra reflexión sobre la participación en el control productivo del textil por parte de algunas mujeres nobles es cierta, podemos proponer que la intervención estatal fue ejercida por algunas nobles en las poblaciones mixtecas de Ixpantepec Nieves, Tilantongo, Suchixtlan, Nochixtlan, Teozacoalco y de las mujeres de Zaachila, hijas de la relación matrimonial entre mixtecos y zapotecos. Ellas pudieron haber desplegado su intervención en la manufactura textil a partir del dominio político de Cosijoeza 11 Agua en la región de Tehuantepec, incluido Jalapa (Jalapa del Marqués), a través de los tratos comerciales con Tututepec.

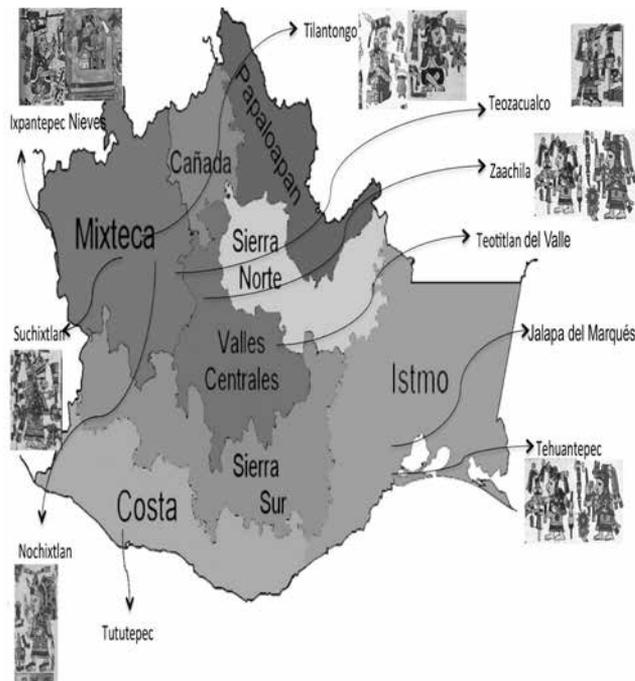


Figura 18. Mapa de las mujeres con malacate en las regiones de Oaxaca.

Las mujeres nobles debieron tener el control estatal de la manufactura textil durante largos años en una amplia región que abarcaba la Mixteca Alta, los Valles Centrales de Oaxaca y la región de Tehuantepec. Con el anterior supuesto proponemos que ese cargo se transmitía sólo a alguna de las hijas de la pareja gobernante. Pero falta analizar con mayor detalle la influencia política de varios linajes de mujeres, y la posibilidad de que las regiones a que pertenecían estuvieran bajo el control directo o indirecto de la producción textil; mientras tanto se ofrece la siguiente propuesta a un nivel hipotético.

Diferencias de género

Consideramos que la inclusión de los roles de identidad, capacidad e ideología han conformado la categoría de género socialmente constituida, construcción cultural que ha permitido diferenciar el término género del término sexo; desde este punto de vista, la división sexual del trabajo ha constituido una actividad sobresaliente no sólo en la teoría arqueológica —donde a través de los restos de las herramientas productivas asociadas a ciertos sectores de la vida cotidiana, así como a la presencia de los instrumentos incorporados en las ofrendas de los enterramientos prehispánicos, podemos aproximarnos a una viable realidad de género—, sino que, aunado a ello, y desde la perspectiva que proporciona la lectura de los logogramas de los códices mixtecos así como de su análisis, se puede coadyuvar en el entendimiento de estas diferencias de género que han sido dejadas de lado, para privilegiar las funciones de los hombres guerreros, reyes y dioses.

En la época prehispánica no sólo las relaciones de género y los roles en la división del trabajo quedaron plasmados en las pinturas murales, la escultura y en códices, donde a los hombres se les representa como dioses, esposos, padres de familia, sacerdotes, conquistadores y guerreros —quienes por lo general portaban arcos, flechas y lanza dardos—, así como vestimenta cargada de insignias de valor simbólico que ofrece información relevante sobre la jerarquía de quien las porta; por otra parte, a las mujeres se les simboliza como madres con sus hijos, portando vasijas cerámicas con pulque o chocolate; en ocasiones se les muestra como diosas guerreras, o como conquistadoras de señoríos por la vía pacífica a través del matrimonio. Mas por lo general se les ha dejado relegadas a funciones de

corte doméstico, sin considerar que el principio de lectura simbólica aplicado para los hombres también permite obtener la misma información sobre los símbolos de poder del papel que las mujeres nobles desempeñaron en la sociedad prehispánica. Así, pues, con este acercamiento hemos pretendido proveer de historicidad productiva a las mujeres con gestiones de importancia administrativa, de interacción entre señoríos y en el ámbito del dominio simbólico plasmado en los códices.

Bibliografía

- Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, México, FCE, 1992.
- Asencio, Gaspar, "Relación de Macuilsúchil", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. I, México, UNAM, 1984, pp. 327-341.
- Astor Aguilera, Miguel, "Estudio de santuarios de Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo", 2004, disponible en [<http://www.famsi.org/reports/99034es/99034esAguilera01.pdf>], consultada el 8 de enero, 2014.
- Aznar de Cózar, Andrés, "Relación de Juxtlahuaca", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, pp. 279-324.
- Berdan Frances, F. y Patricia Rieff Anawalt, *The Essential Codex Mendoza*, Los Ángeles, California University Press, 1997.
- Brumfiel, Elizabeth. M., "Elite and Utilitarian Crafts in the Aztec State", en E. Brumfiel y T. Earle (eds.), *Specialization, Exchange and Complex Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 102-118.
- _____, "Weaving and Cooking: Women's Production in Azteca Mexico", en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Oxford/Cambridge, Balckwell, 1992, pp. 224-254.
- _____, "Hilos de continuidad y cambio. Tejiendo unidad en Antropología", en *Trabajos de Prehistoria*, 64, núm. 2, julio-diciembre, 2007, pp. 21-35.
- Byland, Bruce E. y John Pohl, *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Códices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994.
- Caso, Alfonso, "Representaciones de hongos en los códices", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. IV, México, UNAM, 1963, pp. 27-38.
- _____, "Explicación del reverso del *Codex Vindobonensis*", en *Memoria de El Colegio Nacional*, 1950, disponible en [<http://www.colegionacional.org.mx/SACSCMS/XStatic/colegionacional/template/pdf/1950/>]

- 02%20-%20Antropologia_%20Explicacion%20del%20reverso%20del%20codex%20vindobonensis,%20por%20Alfonso%20Caso.pdf], consultada el 3 de enero de 2014.
- _____, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, FCE, 1996 [1977], t. II.
- Castillo-Rodríguez, Zoila Graciela y Felipe Amezcua-Linares, "Biología y aprovechamiento del caracol morado *Plicopurpura pansa* (Gould, 1853) (*gastropoda: neogastropoda*) en la costa de Oaxaca, México", en *Anales del Instituto de Ciencias del Mar y Limnología*, 1992, disponible en [<http://biblioweb.tic.unam.mx/cienciasdelmar/instituto/1992-2/articulo421.html>], consultada el 3 de enero de 2014.
- Cen Montuy, María Jesús, "La fiesta de las Siete Cruces de Tixméhuac", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 34, 2009, pp. 115-143, disponible en [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742009000200004&lng=es&tlng=es], consultada el 8 de enero de 2014.
- Cervantes, Hernando de y Juan Ruiz Zuazo, "Relación de Teozacoalco y Amoltepec", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, pp. 129-151.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (3 ed.), México, Porrúa, t. II, 2006.
- Florescano, Enrique, "Sobre la naturaleza de los dioses mesoamericanos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVII, 1997, pp. 41-67.
- Furst, Jill Leslie, *Codex Vindobonensis Mexicanus 1: A Commentary*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1978.
- Giasson, Patricia, "Tlazolteotl, deidad del abono: una propuesta", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXXII, 2001, pp. 135-157.
- Hermann Lejarazu, Manuel A., "Estrategias de integración y alianza en la Mixteca según el *Códice Bodley*", en *Estudios Mesoamericanos*, núm. 2, julio-diciembre, 2000, pp. 57-63.
- _____, "Códice Nuttall, segunda parte", en *Revista de Arqueología Mexicana*, ed. esp. núm. 23, 2008a, pp. 13-103.
- _____, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", en *Desacatos*, núm. 27, mayo-agosto, México, 2008b, pp. 75-94.
- _____, "El sitio de Monte Negro como lugar de origen y la fundación prehispánica de Tilantongo en los códices mixtecos", en *Estudios Mesoamericanos*, nueva época, núm. 10, enero-junio, 2011, pp. 39-61.
- Jansen, Maarten, *Huisi Tacu-Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, Ámsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (Incidentele Publicaties, 24), 1982.
- _____, "Símbolos de poder en el México antiguo", en *Anales del Museo de América*, núm. 5, 1997, pp. 73-102.
- Libura, Krystyna M., *Los días y los dioses del Códice Borgia*, México, Tecolote, 2002.
- "Matrícula de Tributos", en *Arqueología Mexicana*, ed. esp. núm. 14, 2003.

- Mikulska, Katarzyna, "Tlazoltéotl, una diosa del maguey", en *Anales de Antropología*, vol. 35, 2001, pp. 91-123.
- Murra, John, "En torno a la estructura política de los inka", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 23-43.
- , "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 145-170.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles, "Las diosas del Códice Borgia. Arquetipos de las mujeres dzavui (mixtecas) del Posclásico", en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS/Porrúa, 2003, cap. 2, pp. 105-150.
- Olko, Justyna, "Trajes y atributos de poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", en *Anales del Museo de América*, núm. 14, 2006, pp. 61-88.
- Oudijk, Michel R., "Mixtecos y zapotecos en la época prehispánica", en *Arqueología Mexicana*, vol. 15, núm. 90, 2008, pp. 58-62.
- Pérez, Gabina Aurora (comp.), *Sahin Sàu. Curso de lengua mixteca (variante de Ñuù Ndéyá)*, Oaxaca, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2008, disponible en [<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14684/curso+Sahin+Sau.pdf;jsessionid=A6450442758B839C7264F986DD453DFC?sequence=2>].
- Pohl, John, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codice*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 46), 1994a.
- , "Weaving and Gift Exchange in the Mixtec Codices", en G. Johnson y D. Sharon (eds.), *Cloth and Curing. Continuity and Change in Oaxaca*, San Diego, San Diego Museum of Man (Museum Papers, 32), 1994b, pp. 3-13.
- Quiroz Ruiz, Laura Margarita, "Memoria descriptiva de la técnica de bordado textil tradicional de San Pablo Tijaltepec, Tlaxiaco, Oaxaca", tesis de licenciatura, Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2012.
- Roquero, Ana, "Colores y colorantes de América", en *Anales del Museo de América*, núm. 3, 1995, pp. 145-160.
- Rossell, Cecilia, "Reinas, princesas, sacerdotisas y guerreras. En una saga de la Mixteca alta, del siglo VIII al XI, en el Códice Selden", en Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS/Porrúa, 2003, cap. 1, pp. 13-101.
- Rostworowski, María, "La mujer en la época prehispánica", Documentos de Trabajo, núm. 17, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1988, disponible en [<http://www.iep.org.pe>], consultada el 15 agosto de 2013.

- Salazar, fray Agustín de, "Relación de Cuilapa", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, 1984, pp. 175-182.
- Smith, Michael E., "The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces", en *American Anthropologist*, núm. 88, 1986, pp. 70-91.
- Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. La indumentaria precortesiana*, México, FCE, 2012.
- Terraciano, Kevin, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- , *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 2013.
- Terrazas Mata, Eduardo, *Teñido de textiles con tintes naturales*, 2012, disponible en [Web:<http://www.materiapendiente.com/wp-content/uploads/2012/10/Recetario-Tintes-Naturales-I.pdf>], consultada el 24 enero 2014.
- Tezozomoc, Fernando de Alvarado, *Crónica mexicayotl* (trad. de Adrián León), México, IIH-UNAM (Serie Prehispánica, 3), 1975.
- Umberger, Emily, "Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan", en F. Berdan, R. E. Blanton, E. H. Boone, M. G. Hodges, M. E. Smith, y E. Umberger (eds.), *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, pp. 85-106.
- Urcid, Javier, "La escritura zapoteca. Conocimiento, poder y memoria en la antigua Oaxaca", 2005, disponible en [http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf], consultada 21 de enero de 2014.
- Uriarte, María Teresa, "El juego de las realidades: análisis de los atavíos en Bonampak", en Beatriz de la Fuente (direc. proyecto) y Leticia Staines Cicero (coord.), *La pintura mural prehispánica*, México, IIE-UNAM, 1998, pp. 193-240.
- Wiesheu, Walburga Ma., "Las relaciones de género en México prehispánico", en María Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, pp. 25-47.
- Winning, von Hasso, "Malacates prehispánicos con figuras humanas en relieve", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XVI, núm. 64, 1993, pp. 1-14, disponible en [<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1665>], consultada 4 abril de 2014.