Anales del Museo de América, 3 (1995): 131-144

LA MUJER EN TORNO A LA MENOPAUSIA EN EL ARTE Y LA CULTURA INDÍGENA AMERICANAS

Paz Cabello Carro*

INTRODUCCIÓN

La representación de la mujer en torno al climaterio o tras éste es un tema raro en todo el arte americano indígena o hispanoamericano, como también lo es el encontrar datos antropológicos o históricos referentes a la menopausia o al proceso del envejecimiento femenino en las sociedades precolombinas o en la virreinal. Instigada por el interés y novedad del tema (originariamente una conferencia[1]) y por mi condición de mujer, consulté la iconografía femenina que aparecen el arte americano indígena desde sus comienzos hasta hoy; busqué, de manera especial, entre los ricos fondos del Museo de América. Los resultados fueron desalentadores, ya que la mujer madura o en el comienzo de su vejez no parece ser objeto de ninguna representación artística. Amplié la búsqueda en la bibliografía arqueológica, histórica y antropológica sobre las sociedades precolombinas, virreinal y actuales. No encontré prácticamente ningún dato sobre la mujer entorno al climaterio o tras él, ni el papel que ésta podía tener en su sociedad en esa edad. En realidad, este tema no había sido recogido, ni de manera directa o indirecta, en relación con el mundo antiguo; tampoco ninguno de los estudios sobre la mujer, relativamente abundantes en las últimas dos décadas, de corte más o menos feminista y mayoritariamente realizados por mujeres, han contemplado a la mujer desde el punto de vista que nos ocupa; aunque muchos de estos textos, (Lavrin, Hungry Wolf, Anton) me han servido tanto de marco de referencia como para contrastar las conclusiones a las que he ido llegando en este trabajo.

Luego entendí que sistematizar y explicar la propia inexistencia de datos y representaciones de la mujer madura, podría tener un interés y servir de punto de partida de un nuevo tema. Animada con esta idea, me acabó de estimular la conferencia que Evans-Pritchard (1975:55) tuvo que impartir sobre la mujer en las sociedades primitivas en un momento en que este tema no era objeto de estudio: el humilde reconocimiento de su ignorancia y sus disculpas al no poder aportar nada brillante ni sistemático, ("he leído mucho para prepararla -la conferencia-, aunque como es evidente con poco provecho"- reconoció), no le impidió abordar el tema con lo poco de que disponía y a alentar los inicios de estos estudios.

LA MUJER MAYOR EN EL ARTE INDÍGENA AMERICANO

Veamos algunas características del arte indígena americano, que, al menos en parte, expliquen la no representación de la mujer madura. Dado que las sociedades más simples suelen tender a la expresión plástica no figurativa, nuestro estudio se restringe al arte de las sociedades complejas; lo que equivale a las altas culturas precolombinas, aunque como apoyo usemos datos

* Museo de América.

1. Se insertaba dentro del capítulo que coordinaba el Dr. Felipe Garín: "El envejecimiento de la mujer a través del arte", que formaba parte a su vez del Curso "Climaterio: cultura y salud", celebrado del 2 al 5 de octubre de 1995 en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Valencia.

de indígenas actuales. El arte precolombino no copia la naturaleza de manera realista, sino con un realismo idealizado que lleva a representaciones de personajes tipo y animales o plantas tipo. Existe siempre un lenguaje formal convencional, de manera que una figura humana se configura por una serie de rasgos previamente acordados, más o menos realistas, a los que se añaden otros elementos que indican el sexo, el rango o una situación o actividad predeterminada; de tal forma que, aunque cualquier persona no iniciada se da cuenta de que está ante la representación de un ser humano, carece de las claves necesarias para deducir el sexo, el rango, la edad o la actividad en que se le supone involucrado, las cuales aparecen indicadas por elementos del vestuario o accesorios representados de forma más o menos esquemática.

El resto de las características del arte precolombino son corolarios de la anterior. Podemos entresacar algunas que atañen a las representaciones humanas: La primera es la inexistencia del retrato; sólo en algunas culturas, como la maya o la mochica del Perú, se representan los rasgos étnicos del grupo, por lo que sólo se puede hablar de un falso retrato o retrato étnico o colectivo; en estos casos, siempre se trata de figuras masculinas. La segunda, es la atemporalidad; las figuras no suelen tener indicativos de edad que nosotros podamos reconocer, salvo en contadas ocasiones, el dibujo de unas arrugas en las mejillas que señalan edad avanzada, sin que nosotros podamos saber la edad a que se refiere esta convención iconográfica; y, la mayoría de las veces, estas arrugas aparecen en códices mexicanos realizados inmediatamente después de la conquista (Figura 1). La tercera es la importancia de las posturas y del atuendo como indicativos del rango, del linaje, de divinidades o de participantes de ritos y mitos; e, incluso, de la adscripción a un determinado grupo de edad. Como cuarta caracteristca derivado de la anterior, existe, en ocasiones, una dificultad para identificar el sexo si este no es obvio, ya que puede venir especificado por rasgos y posturas cuya clave a veces hoy desconocemos.

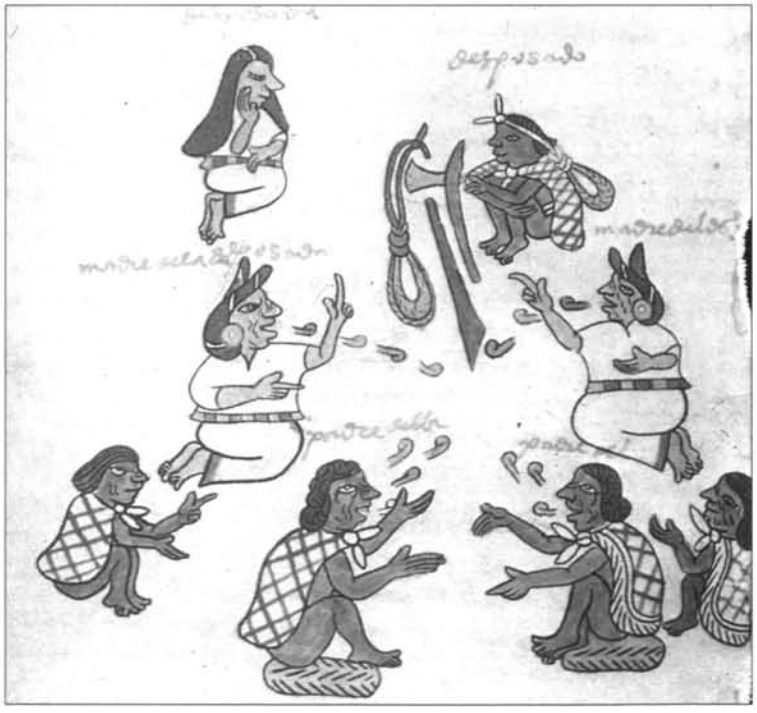

Figura 1.- Escena de boda. Los padres de los contrayentes tienen arrugas indicativas de su pertenecia a un grupo de edad de respeto, frente a los novios que aparecen sin ellas. Las madres llevan el peinado de la mujer casada, mientras que la joven, que todavía no a accedido al matrimonio, lo lleva suelto. Página 74 del **Códice Tudela** *del Museo de América.*

Debido a todo ello, apenas si existen representaciones claras y con claves comprensibles para nosotros, de seres humanos con signos de vejez o de edad madura, ya que el atuendo, por lo que se sabe por las crónicas y los indígenas actuales, no indican edad sino el sexo, el rango o la pertenencia a un grupo (étnico, familiar, religioso o a una clase social). En cambio, las representaciones obviamente femeninas o con claves conocidas por los estudiosos aparecen con mayor frecuencia; aunque la ausencia de indicadores de edad reducen el campo de estudio que queda, además enturbiado por los errores en la identificación de personajes femeninos que se detectan en la bibliografía, ya que algunos autores parecen aplicar los parámetros conductuales o de indumentaria propios de la cultura occidental[2].

Las representaciones femeninas se distinguen por una atemporalidad casi total, ya que las escasa veces que aparecen indicativos de vejez reconocibles, como las arrugas, éstos se dan en figuras masculinas o sin sexo claro[3]. La ausencia de rasgos indicadores de edad hace que, de alguna manera, las figuras precolombinas representen a una mujer tipo, ni muy niña ni muy vieja; es decir, una mujer básicamente en edad fértil. En realidad, en las culturas indígenas, lo que tenía (y tiene) una importancia social decisiva es si una mujer había traspasado o no la barrera del matrimonio, por el cual entraba ha hacer efectivo el ciclo reproductivo, siendo de menor relevancia si éste había acabado o no. Además, es una constante del arte precolombino la identificación de la mujer con la fertilidad. Bien porque tiene atributos de fertilidad o represente a una diosa de fecundidad o se suponga su uso en cultos de fertilidad; bien porque muestran rasgos relacionados con el embarazo o crianza o, simplemente, por sus acentuados rasgos femeninos. Algunas de las representaciones femeninas están en relación con la muerte, que está también ligada a un aspecto de la fertilidad.

Resumiendo, si nos atenemos sólo a las formas, en el arte precolombino las representaciones femeninas suelen carecer de edad y estar relacionadas con la fertilidad. Por lo que se debería identificar a estas representaciones con mujeres en edad reproductiva, salvo en los casos en que, indicaciones concretas sólo comprensibles para el iniciado en los códigos iconográficos de cada cultura y desconocidos por nosotros, señalen otra condición. La pobreza de estos primeros resultados respecto al tema que nos ocupa, requiere una ampliación.

LA MENOPAUSIA COMO HECHO CULTURAL

En primer lugar, debemos entender la menopausia desde dos ángulos antagónicos pero complementarios: como el término de la capacidad reproductora de la hembra humana, y como un mecanismo programado por la selección natural para permitir a las mujeres tener más hijos que lleguen a sobrevivir (Diamond, 1994:92). La longevidad de la especie humana se basa, en una buena medida, en la infertilidad femenina a partir de una edad en la que el tener más hijos haría peligrar no sólo la salud y longevidad de la mujer, sino la sobrevivencia de los nacidos en

2. De esta manera, aparecen como femeninas figuras masculinas por el hecho de llevar en brazos una figura más pequeña considerando la composición como una maternidad (cuando se trata de la filiación divina de un rey), o por el uso de un elaborado vestuario y gestos considerados por nosotros como femeninos (en las sociedades precolombinas, el atavío de ceremonia del hombre solía ser más elaborado que el femenino y su participación notablemente mayor). Estos errores de interpretación (Anton, 1975), que se extienden a muchos otros motivos iconográficos en los que a veces aparecen mujeres, son frecuentes en lo que respecta a las culturas arqueológicas americanas; y sólo en algunos pocos casos y tras complejos estudios, se llega a determinar con una relativa certeza el significado que realmente tuvo (como las escenas mochicas de sexo anal entre hombre y mujer, interpretadas como control de la natalidad, como muestra de la deshinbición y libertad sexual o como sometimiento sin ganas de la mujer al deseo vicioso del hombre, cuando, en realidad, están en relación con el ritual calendárico andino y el culto a los antepasados).

3. Sólo en figuras indígenas de los códices hechos tras el contacto español aparecen algunas escasas indicaciones temporales reconocibles: Mujeres (y hombres) con arrugas cuando se quiere subrayar su edad avanzada, o con el pelo suelto cuando se quiere señalar la condición de mujer soltera, lo que implica la niñez o primera juventud. La mayoría de las figuras femeninas de estos códices llevan el peinado de las mujeres casadas, incluyendo las que presentan arrugas.

la última fase de su vida, que no podrían contar con los largos años de cuidados que requiere el ser humano hasta su pleno desarrollo adulto. Es, además, reproductivamente más útil la transmisión a los hijos de la experiencia en el embarazo y parto (especialmente difícil entre los humanos), en la larga crianza de los pequeños y en el también largo proceso de socialización. Por lo que el papel de una abuela como enseñante de cultura, que el ser humano no puede transmitir genéticamente, es esencial en las primitivas sociedades humanas. Este papel de los mayores en general y de las mujeres de edad o abuelas en particular, es y ha sido siempre reconocido, en mayor o menor grado, en todas las sociedades primitivas y en todas aquellas en las que el éxito reproductivo depende de la estructura familiar (todavía hoy es lo más frecuente en el mundo) y no del Estado propio de una sociedad altamente industrializada como la nuestra, hecho éste de muy reciente aparición en la historia y que afecta a un número reducido de los habitantes del planeta. Por otra parte, la menopausia es un rasgo que la hembra humana no comparte con ninguna otra especie animal y que confiere al género humano, junto con algunos otros rasgos como la capacidad cerebral, el lenguaje o la ausencia de celo femenino, la singularidad que le es propia. Este hecho es algo que no ha podido pasar desapercibido a las sociedades humanas preindustriales, en un mayor contacto con la naturaleza, aunque cada una lo haya interpretado y socializado de una manera distinta.

También la menstruación es un hecho biológico sin un paralelo animal (implica que la hembra humana evidencia el momento no fecundo ocultando el fecundo, cuando en los animales, e incluso entre los primates superiores, lo que la hembra evidencia en el celo es el momento fecundo). Quizás por esta singularidad de la hembra humana, el miedo a la mujer menstruante es una constante en las sociedades primitivas (e incluso en la nuestra) lo que se refleja en una serie de tabúes que, entre los indios de Norteamérica, suelen alejarla de la comunidad y prohibirle tocar objetos que creen que contaminan, ya que, entre otras cosas, creían que estropeaban la comida que preparaban, que podía acarrear la muerte de la persona que tocase o que podía hacer perder el poder a los objetos sagrados o medicinas. Las restricciones menstruales están en correlación con el temor que ésta inspira; y en las sociedades en las que estos tabúes son menores, la discriminación sexual es igualmente moderada. Pero en todas, e incluso en aquellas donde la discriminación es intensa, se relaja al llegar a la ancianidad, disfrutando las mujeres viejas de privilegios que se les niega a las jóvenes (Lowie, 1976:203). Así, sólo las mujeres que han dejado atrás la menstruación y no están ya sujetas a los citados tabúes, tienen acceso al chamanismo o a los grados más altos de éste y suelen gozar de una especial consideración[4].

Sin embargo, sólo en muy contadas ocasiones hay datos que asocien directamente la menopausia con un estatus diferente en la mujer, mientras que si los hay respecto a la mayor relevancia de la mujer de edad sin que en estos casos parezca que la menopausia sea un factor determinante; aunque, en cualquier caso, en las sociedades tradicionales, la entrada en la edad del respeto o ancianidad viene a coincidir, aproximadamente, con el climaterio. La práctica inexistencia de ritos de paso asociados a la entrada en la vejez, tanto para hombres como para mujeres, contrasta con la universal existencia de ritos de paso asociados a la entrada en la edad fértil o pubertad y al inicio del ciclo reproductivo o matrimonio. Mientras que existen numerosos datos sobre ritos de paso o celebraciones asociados a la primera menstruación, apenas si se conoce alguno relacionado con la menopausia. Como la mayor o menor elaboración de un rito indica la importancia que esa sociedad acuerda a esa etapa frente a otras (González, 1986:251), la práctica inexistencia de ritos asociados al climaterio en particular y a la entrada en la edad de respeto para

4. Al hablar de las mujeres aborígenes australianas, Rohrlich-Leavit (1979:57) explica cómo, a medida que se hacen mayores, se hacen más positivas y gozan de mayor poder y autoridad. Es interesante su constatación de que este hecho es, en cambio, recogido de forma diferente por etnógrafos masculinos que proyectan sobre ellas el desprecio y falta de respeto que experimentan las mujeres mayores en la sociedad occidental; de manera que alguno habla de "viejas brujas" o viejas brujas desdentadas", en contraposición los "poderosos hombres viejos". Sin embargo, los etnógrafos masculinos -continúa- no pueden ignorar el influyente estatus que tienen las mujeres mayores en la vida del grupo y su decisivo papel social, el cual detalla.

ambos sexos en general, indica que la mujer tras el climaterio está inmersa en la misma etapa del matrimonio; y esto a pesar de la aparente contradicción que supone el que el matrimonio implique la socialización de la fertilidad y el que la mujer haya dejado de ser físicamente fértil en esa edad. Queda, pués, implícito que la mujer postmenopausica es socialmente considerada como hembra relacionada con la fecundidad, aunque sea indirectamente a través de los hijos, nietos y biznietos que haya tenido y el éxito que éstos hayan alcanzado, parte del cual es obra de la experiencia y sabiduría de esta mujer postmenopausica que es capaz de guiar y proteger a su descendencia.

Quizás sea nuestra sociedad la que por primera vez se plantee, con actividades como el curso que originó este estudio, que el climaterio es el inicio de una nueva etapa que solamente atañe a la mujer; y que esté buscando como ritualizar el paso a una etapa que está en proceso de replanteamiento. Ya que la definición de climaterio como un período de transición a una nuevo período en la vida femenina con funciones diferentes, y dividido tres partes o etapas (premenopausia, menopausia propiamente dicha y postmenopausia), coincide con las tres fases que cualquier rito de paso tiene en cualquier sociedad (separación, marginación y agregación) y tras las cuales el individuo renace a la nueva etapa que le toca vivir y en la cual la sociedad le asignará unas nuevas funciones. Las fases de separación, marginación y agregación coinciden con la definición médico-sociológica hace de las citadas tres fases del climaterio. Quizás lo que nuestra sociedad se plantee es la redefinición del papel de la mujer con experiencia, cuyos conocimientos para la sobrevivencia de su descendencia ya no es necesaria en nuestra cultura, puesto que su papel de guia y protección lo ha asumido el Estado que puede manejar de manera más eficiente la sabiduría acumulada por los distintos colectivos sociales.

De hecho, en las sociedades tradicionales americanas, el papel de la mujer mayor es el de depositaria de la tradición que ayudará a sobrevivir a sus descendientes. Veremos como es frecuente que la mujer mayor, a la que hay que suponer cercana a la menopausia o después de ésta, se ocupe de actividades médicas, de curandería y partería, de las que ni se ocupaba en su etapa de fertilidad directa; o es una protectora de sus descendientes a través de una libertad y una autoridad socialmente reconocida, o bajo forma de divinidad. También veremos como se asocia la muerte con la fertilidad y la mujer (y no con el hombre); ya que la fertilidad de una mujer se debe a la existencia previa de los antepasados que la han engendrado, teniendo unas obligaciones de respeto con su madre y la madre de su madre y demás ascendientes ya fallecidas. Turner (1988:23 y sgts) explica como entre los ndembu de Zambia los rituales femeninos o de procreación son una subclase dentro de los ritos de los espíritus ancestrales; esto, de algún modo, ilustra el concepto que en el Perú antiguo tenían de los antepasados y fertilidad; o la idea que en el antiguo México tenían de algunas diosas de la muerte que eran también madres y abuelas.

Sólo he encontrado un ejemplo sobre algún rito de paso en el que aparece la menopausia, y está asociado a los ritos de muerte. Y no es en América, sino entre los tin de Papúa-Nueva Guinea (Lupu, s.a.:89-90). Al entrar en la menopausia se desarrolla un duelo (fase de separación) al final del cual se percibe a la mujer como si hubiese entrado en agonía, que es un estado intermedio entre la vida y la muerte (fase de marginación) en el que la mujer tiene un estatus social particular: Está en contacto con los espíritus convirtiendose en una especie de medium permanente, teniendo fuerza de ley sus sueños y consejos terapéuticos; carece de vida sexual reconocida (aunque es ella la que inicia sexualmente la los muchachos), teniendo una gran libertad de gesto y palabra; y se convierte en una especie de intermediaria entre los mundos masculino y femenino. Cuando esta mujer muere sólo se le hace una ceremonia de cierre de duelo (fase de agregación de los ritos de paso). Aunque el ejemplo es extremo, quizás por ello ilustra bastante bien la asociación de la mujer postmenopausica con la muerte, el curanderismo y brujería, y la libertad y situación de excepcionalidad que he observado tanto en algunas culturas americanas como en otras sociedades tradicionales que incluyen las europeas. La mujer menopáusica estaría en lo que Turner (1988:101-104) denomina situación de liminalidad, que es la fase de marginación de los

ritos de paso, en la que el individuo atraviesa un período intermedio, habiendo dejado atrás la etapa anterior (en este caso la etapa reproductora que es la que caracteriza el rol femenino en cualquier sociedad tradicional) y no habiendo todavía entrado en la etapa siguiente (en este caso la muerte). Las situaciones de liminalidad, siguiendo a Turner, se caracterizan por la ambigüedad, ya que no se está ni en un sitio ni en otro, por lo que los individuos que atraviesan esta situación pueden ir desnudos o disfrazos de seres monstruosos; y además, en casi todas partes, las situaciones y roles liminales se corresponden con propiedades mágicos-religiosas o son consideradas como peligrosas, desfavorables o contaminadoras. Esta liminalidad de la mujer mayor o menopausica sería ejemplificable en las terribles divinidades mexicanas asociadas a la fertilidad y a la muerte, al papel de curanderas y sacerdotisas de algunas mujeres mayores aztecas o de algunas indias actuales de las praderas o, incluso, a la bruja de los cuentos y tradiciones populares europeas, siempre una peligrosa y poderosa mujer mayor.

LA MUJER MAYOR EN ALGUNOS PUEBLOS INDÍGENAS

Es, posiblemente, esta situación liminal o intermedia entre lo masculino y lo femenino de la mujer postmenopausica, la que, en algunas culturas, le podría conferir un especial papel en lo relativo al sexo. Las comadronas aztecas (que como luego veremos eran mujeres mayores) eran consultadas, no sólo para lo relativo al embarazo y parto, sino para la obtención de fecundidad. Entre los mayas, en la noche de bodas, dos mujeres ancianas y de autoridad encerraban a los novios y les instruían en cómo se debía actuar (Lucena, 1990:68).

Por otra parte, entre algunos indios de Norteamérica como los Piegan o los Iroqueses, las únicas mujeres que alcanzaban prerrogativas masculinas, eran mujeres mayores, probablemente postmenopausicas. Estos ejemplos han llevado a los antropólogos a concluir que no es el sexo sino la fecundidad lo que configura la diferencia real entre lo masculino y lo femenino en tanto que roles, y que la dominación masculina es fundamentalmente el control o la apropiación de la fecundidad de la mujer en el momento en que ésta es fecunda (Mathieu, 1991:662). De ahí que las mujeres que han pasado la edad reproductora no necesiten apenas un control social y que, aunque conserven los roles femeninos que cada cultura les asigne, adquieren una mayor libertad de acción y autoridad que las equiparan en cierta medida con los hombres. Entre los aztecas se observa una situación similar; las mujeres que habían pasado la menopausia podían llegar a tener una influencia "política" y social en los asuntos domésticos y del vecindario como custodias de las costumbres y de la sabiduría tradicional, y como organizadoras de matrimonios y en las alianzas matrimoniales (Clendinen, 1993:207). Al perderse con la edad la diferenciación de los géneros (de los roles masculino y femenino), los hombres y mujeres adquieren el estatus de mayores respetados, razón por la cual sólo a los hombres y mujeres aztecas viejos, en determinadas festividades como la imposición de nombre a un recién nacido, les estaba permitido beber octli o pulque hasta emborracharse (Figura 2) (Soustelle, 1970:186, Paso y Troncoso, 19)[5].

Sabemos muy poco sobre el papel de la mujer en las antiguas culturas precolombinas. Tenemos, quizá, más información del mundo azteca, pero proviene de los informantes de fray Bernardino de Sahagún, hombres ancianos que recogen una sociedad desaparecida y, por lo tanto, idealizada. Debemos, por tanto recordar que es a través de los hombres por lo que tenemos datos sobre las mujeres. En realidad, las mujeres aztecas, aunque tenían un cierta movilidad social y podían manejar y legar sus bienes, no tenían derecho a hablar en ocasiones públicas, salvo en contadas excepciones; por ello la peturbación producida por la preeminencia física y el

5. Entre comunidades de habla nahuat, la lengua azteca de hoy, en donde los cargos en asociaciones públicas son ocupados por hombres, sólo puede acceder a ellos la mujer soltera con capacidad económica suficiente para sufragar los altos costos que implica (Slade, 1979), lo que parece implicar estar fuera de la vida reproductiva por doble parte, por su soltería y su edad.

dominio verbal de Doña Marina, la intérprete de Cortés en sus negociaciones con los señores nativos. Sólo los hombres podían ser poetas y cantantes públicos y tener una carrera pública (Clendinen, 1993:154-7, 171). Es en este marco de referencia en el que debemos entender el estatus alcanzado por la mujer mayor o postmenopáusica, que sólo entonces podía hacer oír su voz y actuar fuera del papel femenino. Sabemos que la única y notable excepción a la exclusión de la mujer en la vida pública eran las curanderas y comadronas, así como alguna adivinadora o sacerdotisa aparentemente relacionada con las funciones de las anteriores. Las curanderas experimentadas trataban tanto a hombres como a mujeres y, como los curanderos, conocían las hierbas medicinales, eran expertas en masajes y tenían habilidades como videntes, estando muy imbuídas de su papel sagrado. Pero, si miramos los códices postconquista, como en el códice Tudela del Museo de América (Tudela, 1980), observaremos que la curandera y la adivina o hechicera no se la suele representar como mujer vieja, es decir con arrugas, ya que con sólo dibujarla en el ejercicio de sus funciones queda implícita su edad (Figura 3); en el caso de los códices postconquista,

Figura 2.- Escena en la que aparecen un hombre y una mujer de edad bebiendo pulque. **Códice Mendoza.**

Figura 3.- Vieja hechicera. La edad está indicada por el letrero en castellano, apareciendo sus atributos de respeto y edad en las volutas, símbolo de la palabra, y en la estera donde se sienta, lo que es raro tratandose de una mujer. Página 50 del **Códice Tudela** *del Museo de América.*

como el Tudela, las explicaciones en castellano indican que se trataba de una vieja, lo que debía ser obvio para los aztecas, que lo veían al estar la mujer sentada en una estera, signo de dignidad y autoridad, y tener junto a la boca las volutas de la palabra, o al estar echando los granos al aire, gesto sagrado de adivinación (Figura 4). Por lo tanto, parece que la respetada figura de la curandera y adivina y la comadrona está asociada a la mujer mayor.

No es éste el único caso; según Bataille y Sand (1986:55), entre los indios de América del Norte no se puede ser una mujer curandera, y por tanto adivina, hasta que se ha pasado la menopausia; pero, aunque las mencionadas autoras sugieren que es la edad la que conlleva el respeto y la autoridad, en realidad, es la pérdida por parte de la mujer de su capacidad reproductiva, la que les permite abandonar una parte de su rol femenino, obteniendo un cierto parangón con el hombre. Las mismas autoras (1986:107) recogen el testimonio de Mountain Wolf Woman, una

anciana winnebago nacida en 1884 que hablaba en los años cincuenta, que al explicar los valores de los ancianos no separa sexos, mientras que los testimonios referidos a la etapa anterior distinguen todos si se es un hombre o una mujer; "si das comida a un anciano y a él le gusta, eso es muy bueno -dice la anciana winnebago-. Los poderes de pensamiento de la gente anciana son muy potentes y si uno de ellos piensa cosas buenas de tí, cualquier cosa que sea, obtendrás buena fortuna". De manera que, si bien, en cualquier sociedad (sobre todo en la primitiva y la tradicional) el hombre conserva siempre un rol social sin apenas variaciones durante toda su vida desde que entra en la madurez sexual, la mujer parece experimentar un cambio en su papel femenino, cuyo punto de inflexión parece girar entorno a la menopausia, adquiriendo a partir de entonces un nuevo papel, algo indefinido o liminal, intermedio entre el rol femenino y el masculino.

Figura 4.- Sortilega. La indicación de su edad viene indicada por su condición de adivina al echar suertes con granos y por los mismos atributos que la anterior. Página 49 del **Códice Tudela** *del Museo de América.*

Los datos que disponemos sobre la mujer para el antiguo Perú y en algunas otros pueblos precolombinos son más escasos y sólo definen el papel de la mujer; por lo que, al estar en cualquier sociedad los papeles masculino y femenino definidos en relación con la función reproductora, sólo nos hablan de una mujer casada (teóricamente en edad fértil) y no de las posibles diferencias en el rol de la mujer tras la menopausia[6]. De los incas sabemos la división, tanto de hombres como mujeres, en grupos de edad relacionados con su función reproductiva y productiva y que el cronista indígena Guamán Poma (1980:191, 193 y 195) tan bien ilustra (Figura 5): Los hombres y mujeres entre los veinte y los cincuenta años eran los que soportaban las cargas básicas producción y de reproducción; las mujeres a partir de los cincuenta y los hombres a partir de los sesenta tenían una carga solamente productiva, aunque más leve, entrando, sobre todo la mujer en una etapa de enseñantes; a partir de los ochenta se los consideraba ancianos, impedi-

6. La única excepción sería, entre los incas, las *acllas* o vírgenes del sol que servían toda su vida junto al templo principal de Cuzco, cuyo papel, como el de las monjas, se define por oposición a su función de casada o reproductora.

dos, honrados y atendidos en sus necesidades. Lo único que observamos, pués, es la constatación de la no función reproductiva de ambos sexos, aunque cada uno a partir de una edad diferente y coincidiendo en el caso de la mujer con la edad del climaterio; y en ambos casos un mayor respeto que se va acentuando con la edad y una función transmisora de cultura, ya que eran estos ancianos los encargados por los curacas o gobernantes locales de formar a los jóvenes en la disciplina y obediencia a las normas y en el respeto a los mayores (Bravo, 1986:100)[7].

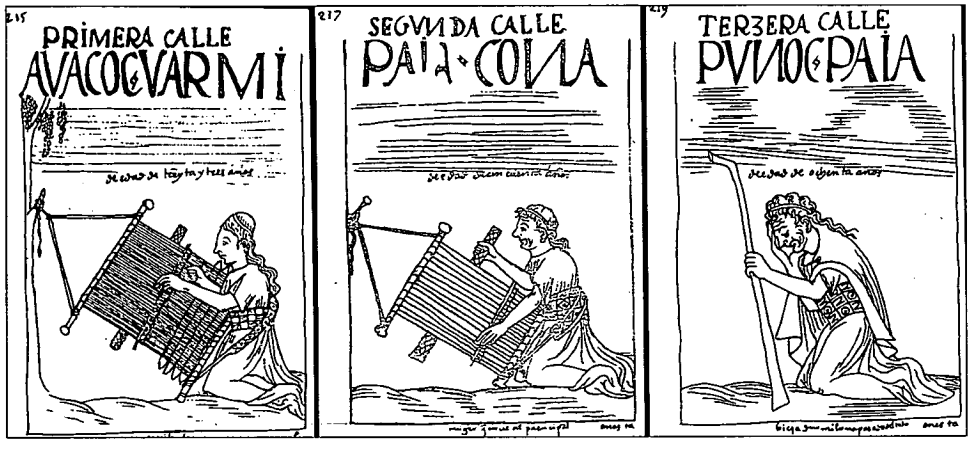

Figura 5.- Las tres edades de la mujer según los dibujos de la crónica del peruano Guamán Poma de Ayala. Páginas 215, 217 y 219 del ms. original.

DIVINIDADES MEXICANAS ASOCIADAS A LA MUJER MAYOR

Así como la iconografía de las distintas culturas del antiguo Perú, incluso vista bajo los conocimientos que sobre sus divinidades (apenas antropomorfizadas) y ritos poseemos, no nos permiten acercarnos al tema que nos ocupa, no sucede lo mismo respecto a los aztecas, cuya cultura debemos suponer no muy diferente de la de sus predecesoras y de la de sus contemporáneas a ellos sometidos. Aunque no existen representaciones de mujeres con signos de edad, sí tenían un panteón antropomorfizado del que hacían imágenes. Tendríamos que rastrear entre las divinidades femeninas, sus características, advocaciones y atributos para poder acercarnos a la visión azteca de la mujer mayor.

Si nos atenemos a la diversidad de denominaciones, de representaciones y de atribuciones, hay muchas diosas aztecas. Pero al agruparlas por afinidades, obtendremos dos o tres principios divinos femeninos que, como era de esperar, coinciden en parte con las etapas de la mujer; es decir con la mujer fértil y con la mujer mayor, aparentemente en o tras la menopausia. Tenemos a Toci-Nuestra Abuela, que se correspondería con la mujer de edad o post menopausica; Cihuacóatl o Mujer Serpiente, que se correspondería con la mujer fértil; y Coatlicue complicada divinidad que, si bien podría abarcar las dos etapas femeninas, parece estar más cerca de la

7. Esto último nos lleva a mencionar el papel de educadoras o transmisoras de cultura y altamente respetadas, normalmente designado a las mujeres de edad en casi todas las sociedades indígenas. Eran las viejas las que enseñaban y castigaban a las niñas y jóvenes educandas nobles en los templos aztecas, o a las escogidas incas que vivían en la casa de las vírgenes del sol de Cuzco o a las *acllas* o doncellas escogidas para esposas secundarias del Inca, que educaban en casas distintas repartidas en diversas provincias.

etapa fértil. Tenemos, además, una divinidad dual o pareja creadora compuesta por un hombre y una mujer. Me voy a centrar en el grupo de divinidades relacionados con los atributos de la mujer mayor, es decir, en Toci y en la divinidad dual.

Toci, también llamada Nuestra Abuela, (Figura 6) estaba asociada a la luna, siendo una diosa de la tierra y de las cosechas, del alumbramiento y la medicina, de los médicos, curanderas y brujos y patrona de los baños de vapor (Figura. 7) y las labores domésticas. Nuestra Abuela era una divinidad amable que irradiaba fuerza curativa, era un aspecto de la Madre Tierra. Como Teteoinnan, era la madre de los dioses. En ocasiones se representaba a Nuestra Abuela como madre de Centeotl, dios del maiz, o como madre de Cihuacoatl o Mujer Serpiente, diosa de la guerra y alumbramiento, que se correspondería con la mujer fértil; era, también la abuela espiritual de las Cihuapipiltlin o las divinizadas mujeres muertas en el parto, ya que éstas estarían asociadas a (o serían hijas de) la diosa de la guerra y el parto hija de Nuestra Abuela, la ya mencionada Cihuacoatl o Mujer Serpiente. Toci tiene una cierta relación con Tlazolteotl, la diosa de la inmundicia y el pecado y madre de los jóvenes dioses del maiz, aunque esta variante sería la más dudosa. Otra versión de este principio divino sería ilamantecuhtli, la Vieja señora, también una diosa madre y mantenedora de vida, que en el período azteca se solía representar como una mujer con un niño en brazos, niño que solía ser otra figura femenina, de menor tamaño, con algún rasgo que señalase la edad adulta de esta hija, como la indicación del pecho o el peinado de la mujer casada (Figura 8). En la fiesta de Nuestra Abuela o Toci, las curanderas y comadronas portaban bolsas de tabaco, símbolo del sacerdocio; y su festividad de Ochpaniztli, estaba relacionada con el crecimiento y la tierra. Como se puede comprobar con algunos ejemplos de la iconografía de este grupo de divinidades, es necesario poseer la clave de los significados, ya que en ninguna revisión de iconográfica con nuestras claves mentales podría relacionar estas representaciones con la mujer mayor.

Figura 6.- Toci, Nuestra Abuela, reconocible no por que tenga indicadores de edad, sino por su tocado y escoba, además de su color blanco. Página 21 del **Códice Tudela** *del Museo de América.*

Figura 7.- Temazcal o baño de vapor usado, entre otras ocasiones, en rituales de curación y parto. Su patrona era Toci, cuyo rostro de frente aparece en la construcción. Página 62 del **Códice Tudela** *del Museo de América.*

La divinidad dual es una divinidad de doble sexo o una pareja creadora de hombre y mujer que puede tener varios nombres. En tanto que creadores, son los padres de los dioses y de todo lo demás[8]. En algunos códices postconquista, como el Borbónico (Nowotny, 1974), aparece esta pareja (Figura 9), representando a la mujer con arrugas y echando suertes como hechicera, e indicando que es la diosa de las parteras; por lo que la parte femenina de la divinidad dual

Figura 8.- Ilamantecuhtli, la Vieja señora, diosa madre con su hija mayor en brazos. Ambas son mujeres adultas, con los pechos marcados, lo que indica la edad de la madre. Cultura azteca; Nº 2584, Museo de América.

Figura 9.- La pareja dual, según el **Códice Borbónico,** *página 21. La diosa aparece echando suertes con granos, con las arrugas en el rostro, que suelen aparecer como indicadores de edad en los códices postconquista y con el diente en la comisura, indicador de edad propio de los códices anteriores a la conquista.*

8. A veces se denominaba a esta divinidad, o a su parte masculina, Huehueteotl o Dios Viejo, representándolo (sobre todo en épocas anteriores a la azteca) como a un anciano con arrugas en el rostro.

estaría también relacionada con la diosa Toci y todas sus variantes. Sería este el momento de señalar (volviendo otra vez a lo que hablábamos al principio) un rasgo que forma parte del código iconográfico por el que, en algunas ocasiones, los antiguos mexicanos representaban la vejez y de difícil comprensión por los no iniciados: un diente que asoma en la boca, por el que se figura la boca desdentada de un anciano en la que sobresale un único diente lateral; siendo éste un ejemplo fácil, ya que aparecen junto a la boca desdentada, las arrugas y las anotaciones en castellano que identifican la divinidad. Demostrandose las dificultades inherentes al desconocimiento de los códigos, al observar las representaciones de una antepasada protectora (Figura 10) en un códice mixteco anterior a la conquista (el códice Zouche-Nuttall donde se narra la historia de 8 Venado Garra de Jaguar), donde ésta aparece como una mujer a la que se le indica la edad sólo por el colmillo saliente (Anders, 1992)[9].

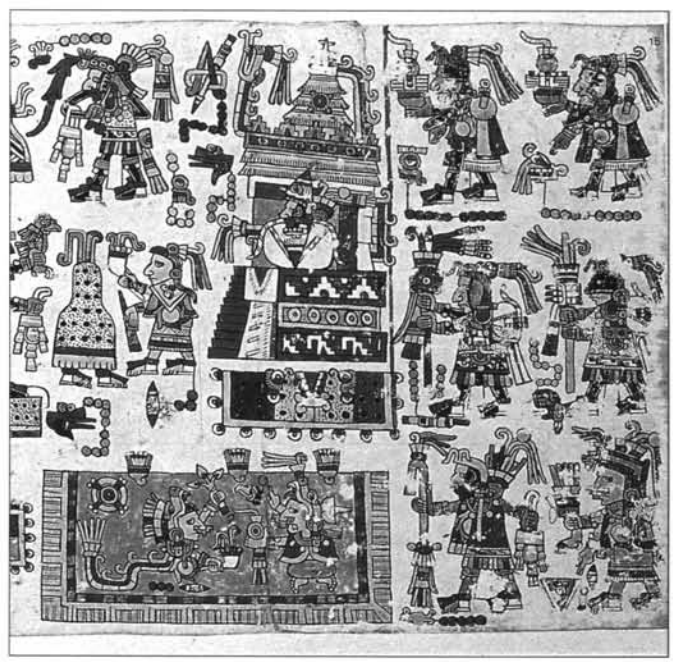

Figura 10.- La joven Señora 7 Pedernal, convertida durante un trance en Serpiente Emplumada (izquierda), baja a visitar a la Abuela del Río, Señora 1 Águila (derecha), pidiendole tener un hijo (será una hija), lo que ésta le concede. La Abuela del Río indica su edad por el diente de la comisura. Página 15 del **Códice Zouche-Nuttall.**

Entre los mayas, Ixchel era abuela y madre de todos los dioses, señora de las mareas, del arte de curar y de las artesanías femeninas. Como la luna, era la esposa del sol, realizadores del primer acto sexual de la tierra; era también el aspecto femenino, o esposa, de Itzamná, el anciano y benéfico dios creador. Era la "vieja diosa de las garras de tigre", generalmente representada con un lazo en forma de serpiente en la cabeza a modo de tocado, que en la época de la conquista tenía un santuario con un oráculo en la isla de Cozumel. En la época tardía adquirió mayor importancia en su aspecto relacionado con los partos y la medicina y en su aspecto lunar,

9. El grupo de diosas relacionadas con Voatlicue, compleja y polimorfa divinidad, parece comprender entre sus características las de la mujer en todas sus etapas, se veía y representaba como un monstruo femenino de terrible aspecto, relacionado con la muerte. Tenía atributos de fertilidad que la pondrían en relación con la mujer en edad reproductora y como Tonan o Tonantzin era Nuestra Madre, identificándose luego con la Virgen. Era también Nuestra Abuela y madre de dioses, pero sus atribuciones como mujer de edad no aparecen de manera clara y evidente, sino más bien de forma simbólica y sugerida, por lo que preferimos no profundizar en ella.

ya que se asociaba las fases lunares con el ciclo vital que va desde el nacimiento a la muerte, simbolizando por extensión la regeneración y la esperanza en otra vida. Según algunos (Rivera, 1986:79), tendría dos manifestaciones en los antiguos códices, una joven doncella o Mujer Blanca, gobernante de la primera capa de los cielos donde se mueve la luna; y la anciana y terrible Chak Kit, heredera de los ragos de la antigua divinidad lunar olmeca que produce fuertes y catastróficas tormentas y otras maldades, representada en la página 32b del Códice Trocortesiano del Museo de América (Figura11).

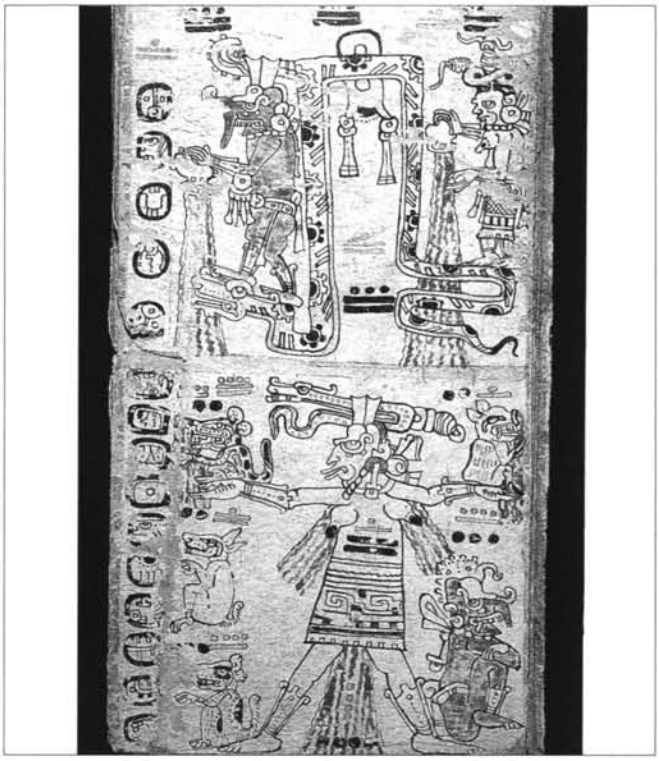

Figura 11.- Ixchel, representada como la anciana y terrible Chak Kit, causante de catastróficas tormentas. Página 32b del **Códice Trocortesiano** *del Museo de América.*

Recapitulando: La divinidad dual, generalmente representadas como personas mayores, es la única en que aparecen juntos y en cierta paridad una divinidad masculina y otra femenina, confirmando de alguna manera la cierta equiparación de la mujer mayor con el hombre ya observada. La diosa Toci, Nuestra Abuela, también confirma la idea que ya hemos visto apuntada de la mujer mayor relacionada con la fertilidad ya que ha tenido una más numerosa descedencia de hijos y nietos que la mujer jóven y todavía fértil, habiéndola, además, protegido con su sabiduría. También la diosa Toci nos confirma que el único papel de autoridad y de prestigio social que podía desempeñar una mujer, la adivinación, hechicería y medicina estaba en relación con las mujeres mayores, a las que ha de suponérseles la menopausia. Sólo tenemos un dato que podría hacer terrorífica esta figura con un perfil más bien benéfico.

Podemos concluir en que, en al menos una parte del mundo indígena, aunque es difícil detectarlo sólo por las manifestaciones artísticas, la posición de la mujer en torno y tras la menopausia era de respeto, pudiendo acceder entonces a prerrogativas o a actividades que en su etapa fértil le estaban vedadas.

BIBLIOGRAFÍA

ANTON, Ferdinand: *La mujer en la América antigua*. Ed. Extemporáneos. México, 1975.

ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten y PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora: *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y La dinastía de Teozacualco-Zaachila*. Libro explicativo del llamado *Códice Zouche-Nuttall*. Akademische Druck-und Verlagsanstalt. Graz, 1992.

BATAILLE, Grechten M. y MULLEN SANDS, Kathalen: *La mujer india americana: Historia, vida y costumbres*. Ed. Mitre. Barcelona, 1986.

BRAVO, Concepción: *El tiempo de los Incas*. Ed. Alhambra. Madrid, 1986.

CLENDINNEN, Inga: *Aztecs, an interpretation*. Cambridge University Press. Cambridge, 1993.

DIAMOND, Jared: *El tercer chimpancé. Evolución y futuro del ser humano*. Espasa Calpe. Madrid, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E.E.: *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Eds. Península. Madrid, 1975.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora y SAN ROMÁN, Teresa: "Las relaciones de parentesco y el ciclo vital". *Las razas humanas*. Vol III. Instituto Gallach. Ed. Océano. Barcelona, 1986.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe: *Nueva coronica y buen gobierno*. Ed. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Ed. Siglo Ventiuno. Madrid, 1980.

HUNGRY WOLF, Beverly: *La vida de la mujer piel roja: cómo vivían mis abuelas*. Ed. José J. de Olañeta. Palma de Mayorca, 1992.

LAVRIN, Asunción y otros: *Latin American Women. Historical perspectives*. Greenwood Press. Westport, Conneticut, 1978.

LAVRIN, Asunción: "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana". *Historia de América Latina. Vol 4: América Latina y colonial: población, sociedad y cultura*. Leslie Bethell, ed. Editorial Crítica. Barcelona, 1990.

LOWIE, Robert H.: *Religiones primitivas*. Alianza Ed. Madrid, 1976.

LUCENA SALMORAL, Manuel: *América 1492. Retrato de un continente hace quinientos años*. Ed. Anaya. Madrid, 1990.

LUPU, François: "Nouvelle Guinée". *Rites de la mort*. Dirigido por Jean Guiart. Musée de l'Homme. Paris, S.A.

MATHIEU, N.-C.: "Différenciation des sexes". *Dictionaire de l'ethnologie et de l'anthropoloie*. Pierre Bonte et alia. Presses Universitaires de France. París, 1991.

NOWOTNY, Karl Anton y DURAND-FOREST, Jacqueline de: *Codex Borbonicus. Kommentar*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt. Graz, 1974.

PASO Y TRONCOSO, Francisco y GALINDO Y VILLA, Jesús: *Colección de Mendoza o Códice Mendocino*. Ed. Innovación S.A. México, 1980.

RIVERA DORADO, Miguel: *La religión maya*. Ed. Alianza. Madrid, 1986.

ROHRLICH-LEAVITT, Ruby y Bárbara SYKES: "La mujer aborigen: El hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas". *Antropología y feminismo*. Olivia Harris y Kate Young. Ed. Anagrama. Madrid, 1979.

SLADE, Doren L.: "Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en la sociedad campesina mexicana". *Antropología y feminismo*. Olivia Harris y Kate Young. Ed. Anagrama. Madrid, 1979.

SOUSTELLE, Jacques: *La vida cotidiana de los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1970.

TUDELA DE LA ORDEN, José: *Códice Tudela*. Con un prólogo de Donald Robertson y un epílogo de Wigberto Jiménez Moreno. Eds. de Cultura Hispánica. Madrid, 1980.

TURNER, Victor: *El proceso ritual*. Ed. Taurus, Madrid, 1988.