



01062

Enrique Dávalos López

4

2ej.

TEMPLANZA Y CARNALIDAD EN EL MEXICO PREHISPANICO

CREENCIAS Y COSTUMBRES SEXUALES EN LA OBRA DE LOS FRAILES HISTORIADORES

Tesis de Maestría en Historia de México

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

263334

1998





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Enrique Dávalos López

TEMPLANZA Y CARNALIDAD EN EL MÉXICO PREHISPÁNICO

CREENCIAS Y COSTUMBRES SEXUALES EN
LA OBRA DE LOS FRAILES HISTORIADORES



Tesis de Maestría en Historia de México
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

1998

Agradecimientos

Ya sabía, cuando ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras, que mi interés académico gravitaba en torno a la historia de la sexualidad; no obstante, mis inquietudes iniciales sólo lograron concretarse cuando me encontré --como muchos otros-- irremediabilmente atraído hacia el mundo mesoamericano, gracias a las clases de los viernes de Alfredo López Austin. Desde entonces, la obra histórica de Alfredo y su riguroso trabajo como director de tesis han sido definitivos en mi formación profesional y en los resultados de la presente investigación (que, por supuesto, son de mi entera responsabilidad). Ya encaminado, tuve la fortuna de contar con el apoyo firme y erudito de José Rubén Romero, que trabajó como codirector de tesis. A lo largo del camino, mis intuiciones se fueron enriqueciendo con las pláticas, comentarios y sugerencias que generosamente me ofrecieron Antonio Rubial, Nelson Minello, Federico Navarrete, Soledad González Montes, Beatriz Dávalos, Peter Stedman y Marcela Dávalos. Además, el intercambio de ideas con los compañeros del Seminario de Salud Reproductiva y Sexualidad, conducido por Ivonne Szasz y Lía Rojas, alimentó por más de dos años mis conceptos y enfoques. Finalmente, debo agradecer al Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM por su apoyo solidario al haberme otorgado tiempo y recursos para realizar este trabajo. Estoy en deuda, en particular, con Jorge Arizaga, guía indispensable en los tormentosos laberintos de la burocracia académica del Colegio.

Junio de 1998

Enrique Dávalos
Tijuana-San Diego

Índice

Introducción	1
Sexualidad y cultura sexual, 2	
Culturas sexuales indígenas y frailes historiadores, 7	
1. Los frailes historiadores	13
El ideal de castidad, 14	
El desorden amoroso en la Nueva España, 19	
La pastoral de la carne entre los indios mexicanos, 23	
2. La educación y el control de los cuerpos	30
El discurso de las buenas instituciones indianas, 31	
Personajes olvidados, 40	
Prostitutas y sacerdotisas, 41	
Sodomía y pecado nefando, 47	
a) <i>La pederastia en los templo escuelas mayas</i> , 52	
b) <i>Berdaches en Tlaxcala</i> , 54	
Nahuas y otomíes, 57	
3. Matrimonio y organización social	64
La doctrina católica del matrimonio, 64	
El discurso sobre el matrimonio natural indiano, 67	
Poligamia y dominación, 76	
a) <i>Poligamia y autoridad</i> , 76	
b) <i>Poligamia y soldados valerosos</i> , 81	
c) <i>Poligamia y procreación</i> , 81	
d) <i>Poligamia y control político</i> , 85	
Los escollos del matrimonio natural, 88	

4. El culto al erotismo	100
Las deshonestas religiones grecorromanas, 100	
La idolatría prehispánica honesta, 104	
Fuerzas y destinos sexuales, 110	
a) <i>Los efluvios sexuales</i> , 111	
b) <i>Deidades, tiempos y espacios</i> , 116	
Las fiestas de la diosa madre, 137	
Conclusiones	157
Apéndice	164
Bibliografía	175

Introducción

Como bien sabemos, desde los primeros años de la Nueva España arribaron a sus tierras grupos de frailes franciscanos (1524), dominicos (1526) y agustinos (1533) con la tarea encomendada de evangelizar a los pueblos nativos. Para esto, el proyecto de los religiosos combinaba la propagación de la fe cristiana con la instauración de formas de vida y comportamiento acordes con la doctrina de la Iglesia; en particular, la conversión religiosa suponía la adecuación de las costumbres corporales y matrimoniales a las normas del catolicismo.¹

Para llevar a la práctica este proyecto, los frailes se vieron obligados a explorar las costumbres de los pueblos indígenas y a comprender lo mejor posible las culturas maritales y sexuales que se proponían transformar. Esto los llevó a realizar trabajos de investigación que podríamos calificar, siendo un poco anacrónicos, de históricos y etnográficos, mismos que dieron lugar a un *corpus* documental que hoy es fuente esencial para el estudio de la vida sexual prehispánica.

Naturalmente, estos textos deben ser leídos de una manera crítica, pues fue a través de los conceptos, valores y creencias católicas del siglo XVI español como los frailes se aproximaron a la vida sexual indígena, además de que los religiosos sólo tuvieron contacto con las sociedades indígenas después de haber sido derrotadas y sometidas militar y políticamente.

Este trabajo busca entonces hacer una exploración crítica de los discursos que los frailes historiadores elaboraron acerca de las culturas sexuales del México prehispánico. Sin embargo, antes de referirnos al contenido de sus textos, es preciso señalar en qué sentido vamos a emprender una investigación histórica que busca explorar la sexualidad y la cultura sexual.

¹ Garrido, *Moriscos e indios*, pp. 33-65.

Sexualidad y cultura sexual

La *sexualidad* es un concepto relativamente joven, acuñado en el siglo XIX, adoptado primeramente por la medicina y la psiquiatría, y que en el siglo XX ha penetrado prácticamente en todas las ramas de las ciencias humanas.² En términos generales, podemos considerar que la sexualidad es un campo de la acción humana conformado a partir de ciertos rasgos básicos: los humanos somos una especie animal que se reproduce a través del sexo; somos individuos con sistemas reproductivos que, simplificando, son hembras o machos; somos individuos que producimos nuevos individuos a través del coito heterosexual y que experimentamos un complejo de necesidades, sensaciones, estímulos, deseos y placeres que, en lo fundamental, no tienen metas ni objetos condicionados genéticamente, y a los que convencionalmente hemos denominado carnales, eróticos o sexuales.³ Con estos rasgos, los humanos tejemos un complejo entramado, un conjunto de representaciones, creencias, prácticas, valores, normas y relaciones elaborados en contextos sociales y culturales específicos y sujetos a interacciones y transformaciones históricas complejas.

A lo largo de su historia, el estudio de la sexualidad ha involucrado a la

² Según J. Weeks, el término "sexualidad" fue acuñado en 1869, al parecer por Karl María Kertbeny, un austrohúngaro progresista, defensor de la tolerancia a la sodomía (Weeks, "La construcción de las identidades genéricas y sexuales"). En español, el concepto se encuentra por vez primera en el diccionario de la Real Academia en 1914 (*Diccionario de la lengua castellana*, decimocuarta edición, p. 938.)

³ De acuerdo a la Real Academia de la Lengua, actualmente la sexualidad tiene dos significados diferentes, aunque relacionados. En su primera acepción, la sexualidad se refiere a las condiciones que "caracterizan a cada sexo", a la mujer y al hombre en el caso del ser humano. Este es el antiguo significado del vocablo latino *sexus*, que todavía usamos en el lenguaje cotidiano cuando hablamos, por ejemplo, de "una persona del sexo masculino" o de la "discriminación sexual". Pero la sexualidad tiene un segundo significado más reciente, también significa, según la Real Academia, cierto "apetito sexual", o "propensión al placer carnal". (*Diccionario de la lengua española*, vigésima primera edición, 1992, p. 1329.) Es fácil advertir que la segunda acepción de sexualidad en este diccionario es tautológica (sexualidad = apetito sexual) y anticuada (sexualidad = carne), sin embargo hay que hacer notar que al menos la reconoce, pues por más de un siglo la Real Academia se resistió a aceptarla; de hecho, fue hasta su edición de 1984 que la introdujo en el diccionario.

familia, el matrimonio, la procreación, el control de las poblaciones, las enfermedades mentales, la vida amorosa, las identidades sexuales, la salud corporal, la estabilidad social, etcétera. En términos generales, podemos considerar que el campo de lo sexual se constituye a partir de dos dimensiones: el sistema sexo-género y el sistema erótico.

El sistema sexo-género se refiere a las condiciones que caracterizan orgánicamente a machos y hembras y al conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma esta condición biológica en relaciones económicas, sociales, políticas, procreativas, eróticas, etcétera, entre mujeres y hombres.

En cambio, el sistema erótico se refiere al conjunto de prácticas, relaciones, creencias, valores, normas y representaciones con que una sociedad conforma y da significado a una serie de necesidades, pulsiones, deseos, placeres y prácticas asociados a los órganos genitales pero abiertos a otra serie de experiencias cuya delimitación varía de una sociedad y de una cultura a otra.

Es evidente que el sistema sexo-género y el sistema erótico están estrechamente relacionados; más aún, a principios del siglo XX tenía poco sentido diferenciar ambos sistemas, pues hasta en el mundo científico era popular la idea de que el impulso heterosexual era un instinto natural, y que la procreación era su meta. Así, el instinto sexual formaba parte de las características naturales que distinguían al hombre de la mujer, el sexo se explicaba a partir de la procreación, y el deseo heterosexual en función de la existencia biológica de machos y hembras.⁴

Sin embargo, en la actualidad esta postura ha perdido sustento, al menos en las ciencias sociales. Sobre todo a partir de la década de 1960, han surgido y se han consolidado nuevas relaciones entre mujeres y hombres, nuevos significados valorando el placer sexual y nuevas formas de identidad sexual y erótica, incluyendo la homosexualidad. Estos cambios sociales han problematizado la identificación tradicional del impulso sexual con la procreación, y del sexo (macho o hembra) con el deseo (hetero)sexual. Así, ha ganado fuerza la idea de que la sociedad y la cultura son responsables en la

⁴ Ver, por ejemplo, el trabajo de Krafft-Ebing de 1906, *Psychopathia Sexualis*, cap. 1, pp. 1-24.

conformación de la sexualidad.⁵ Hoy incluso se piensa que la heterosexualidad es una construcción cultural.⁶ En estas condiciones, el sistema erótico ha adquirido cierta autonomía respecto del sistema sexo-género y ha ganado un espacio propio de reflexión.

La investigación que presentamos en los siguientes capítulos se concentra en el estudio del sistema erótico, el cual será analizado de manera diferenciada, aunque con ciertas relaciones, respecto del sistema sexo-género. Para evitar confusiones, queremos precisar el uso de los conceptos. En adelante, para referirnos al sistema erótico utilizaremos *erotismo*, *sexo* y *sexual*; para referirnos al sistema sexo-género hablaremos de *género* y *genérico*; y para tratar la relación entre ambos sistemas utilizaremos *sexualidad*.

Una de las aportaciones más importantes de la antropología y la historia al estudio de la sexualidad ha sido el descubrimiento de la notable diversidad de culturas sexuales y genéricas en las distintas sociedades humanas. A lo largo del siglo XX, etnólogos e historiadores han mostrado los agudos contrastes en la construcción cultural de la experiencia sexual.

El impulso que ha motivado estas investigaciones ha sido en gran medida la polémica teórica, ética y política respecto de las creencias y valores sexuales de la sociedad occidental del siglo XX. En efecto, los estudios sobre la cultura sexual en las sociedades no capitalistas han cuestionado la supuesta naturalidad y superioridad de los valores de la cultura sexual de Norteamérica y Europa Occidental.

Durante décadas, estos estudios encontraron un soporte teórico en el paradigma sexual formulado por Freud. Según el fundador del psicoanálisis, el placer sexual contiene en sí mismo un valor constitutivo básico para la salud y la felicidad de mujeres y hombres, al margen de sus funciones procreativas. En cambio, la cultura constituye una amenaza al placer y la felicidad humana

⁵ Foucault, *Historia de la sexualidad 1*; Weeks, *Sex, Politics and Society*; Weeks, *Sexuality*.

⁶ Katz, *The Invention of Heterosexuality*. Sin embargo, desde 1905, Freud formuló que la pulsión sexual no tiene objeto ni meta definidos y que los comportamientos heterosexuales, como los homosexuales, los sadomasoquistas, etcétera, son resultado de un complejo proceso psicocultural: "En el sentido del psicoanálisis, entonces, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento." (*Tres ensayos de teoría sexual*, p. 132).

al producir diques que contienen y domestican las pulsiones sexuales, esto con el objeto de canalizar la energía humana en labores productivas y de facilitar la convivencia y la continuidad del "contrato social". En la concepción freudiana, "no todas las culturas llegan igualmente lejos", destacándose Europa occidental por el nivel con que oprime al sexo.⁷ Así, Freud rompía con las tradiciones evolucionistas decimonónicas que situaban a la sociedad europea en la cúspide de la evolución moral de la sexualidad, y que ponían al modelo cristiano de matrimonio como el estadio más avanzado de la sociedad humana, por encima de la supuesta promiscuidad de los salvajes o de la lujuria de otras sociedades, como las islámicas.⁸

Asumiendo estos postulados formulados por Freud, la etnología y la historia se lanzaron a la búsqueda de sociedades con culturas más benignas hacia los placeres sexuales, así como de los efectos que esto tenía sobre la sociedad. En un trabajo clásico, por ejemplo, Malinowski compara favorablemente a los pueblos trobriandeses de Melanesia respecto de comunidades típicas de Europa occidental y Norteamérica.⁹ Estudios posteriores mostraron la existencia de sociedades que estimulan la actividad sexual humana, incluso desde la infancia, en las más diversas áreas culturales ajenas a Occidente,¹⁰ asimismo, mostraron sistemas éticos y religiosos en Grecia, China e India antiguos que asumían una actitud más proclive hacia el sexo, en comparación con los preceptos cristianos.¹¹ Los estudiosos se preguntaron sobre los extremos a los que podía llegar la cultura en relación al sexo y encontraron pueblos excesivamente represivos en distintas regiones del mundo, tanto cristianos como no cristianos.

Sin embargo, los postulados sexuales freudianos han estado sometidos a fuertes críticas en las últimas tres décadas, lo mismo que las investigaciones históricas y etnológicas que los asumieron. De acuerdo a Foucault, el poder en Occidente no se limita a reprimir una pulsión sexual supuestamente salvaje; el sexo mismo es un concepto histórico que reúne órganos corporales, funciones

⁷ Freud, *El malestar en la cultura*, p. 68.

⁸ Esta era la concepción, por ejemplo, de Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, p. 5.

⁹ Malinowski, *Sexo y represión en la sociedad primitiva*.

¹⁰ Davenport, "An Anthropological Approach"; Davis y Whitten, "The Cross-Cultural Study of Human Sexuality"; Frayser, *Varieties of Sexual Experience*.

¹¹ Bullough, *Sexual Variance in Society and History*.

somáticas, sistemas anatomofisiológicos, sensaciones y placeres que por sí mismos no constituyen una unidad significativa, pero que la ciencia occidental aglutina, analiza y otorga significación; así, las ciencias construyen la categoría *sexo* como una forma de poder, como un dispositivo para administrar los cuerpos humanos.¹² En forma paralela, se ha señalado que buena parte de los estudios etnológicos e históricos sobre la sexualidad han impuesto a las culturas no occidentales una concepción *a priori* de lo que el sexo es y significa en Occidente.¹³

Por lo demás, el concepto de sexualidad utilizado en numerosas investigaciones puede ser criticado por los valores implícitos que transmite. Buena parte de los estudios antropológicos se han concentrado, por ejemplo, alrededor de una forma particular de la experiencia sexual: el coito heterosexual, asumiendo que las sociedades no occidentales considerarían otras expresiones sexuales como desviaciones marginales, al igual que ha ocurrido en la sociedad occidental, sobre todo antes de la década de 1960.¹⁴

Finalmente, otro obstáculo que la antropología de la sexualidad ha tenido que enfrentar es la manera de aplicar sus métodos al estudio de sociedades complejas, cuyas culturas sexuales difícilmente pueden ser tratadas como un todo unitario. Estudios sobre Norteamérica, Europa y Latinoamérica actual muestran la coexistencia de tradiciones sexuales que se complementan, se oponen o se superponen entre sí, creando subculturas diversas que, en su accionar, modifican las concepciones sexuales de una sociedad, y provocan la

¹² Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 185.

¹³ Ver, por ejemplo, los problemas que Gilbert Herdt encuentra para aplicar los conceptos homosexualidad y heterosexualidad en la sociedad sambia (*Guardians of the Flutes*, pp. 1-4).

¹⁴ En "Anthropology Rediscovered Sexuality", Carole Vance expone cómo las escuelas funcionalistas y culturalistas, aún hegemónicas en los estudios sexuales de la antropología norteamericana, han influido para reducir las investigaciones sobre la experiencia sexual humana a las expresiones sexuales procreativas. Al respecto, ver lo que el mismo Malinowski escribió, por ejemplo, en el prólogo al libro de uno de sus alumnos: "el autor... es plenamente consciente de que cortejo y sexo, matrimonio y vida conyugal, familia y paternidad son fases de un todo integral, la secuencia procreativa" (Schapera, *Married Life in an African Tribe*, p. XVI).

conversión del sexo en un asunto público de primera importancia.¹⁵

Estas críticas y problemas, sin embargo, no invalidan los esfuerzos de los estudios etnológicos e históricos por explorar y comprender la diversidad de las culturas sexuales humanas. Quizás más que nunca, la sexualidad se ha convertido en Occidente en un asunto político de primera importancia, mientras que en la vida cotidiana se asiste a una pluralidad sexual sin precedentes y a una búsqueda de modelos de convivencia y organización familiar.¹⁶

En una sociedad compleja, heterogénea y desigual como la mexicana, el estudio de la sexualidad requiere una revisión histórica de las distintas fuentes que han alimentado las culturas genéricas y sexuales. Y las vertientes fundacionales de la cultura sexual mexicana contemporánea provienen principalmente de la tradición católica, la tradición mesoamericana y las políticas del estado mexicano.

En los siguientes capítulos, este trabajo explora el campo sexual del México prehispánico a partir de la obra histórica de los frailes evangelizadores del siglo XVI. Pasemos a explicar el sentido de esta investigación.

Culturas sexuales indígenas y frailes historiadores

La cultura sexual de los pueblos indígenas ha sido objeto de discusiones desde los tiempos coloniales. Tras la conquista española, las costumbres amerindias se transformaron en un argumento crucial para las teorías y prácticas de la colonización europea en el Nuevo Mundo. En el debate se fundieron las prácticas de idolatría con las maneras de utilizar los cuerpos; la racionalidad o irracionalidad de los sacrificios humanos con la naturaleza lúbrica o templada de los pueblos conquistados. Las opiniones más extremas condenaron las torpezas de esos indios libidinosos que apenas si expresaban

¹⁵ Vance, *Placer y peligro*; Weeks, *Sexuality and its Discontents*; Parker, *Bodies, Pleasures and Passions*.

¹⁶ La epidemia del SIDA y su mortal secuela no han hecho sino agudizar las tensiones sociales y políticas en torno a la sexualidad.

vestigios de humanidad.¹⁷ En oposición, aparecieron voces encomiosas, principalmente de frailes franciscanos y dominicos, que hicieron apología de las virtudes cardinales de los pueblos nativos, al menos de los considerados más civilizados y racionales.¹⁸ Así, en torno a los indios castos o lujuriosos, se construyeron complejos sistemas discursivos que, desde entonces, han sido el punto de partida inevitable para los investigadores interesados en la vida social y los principios morales del México precolombino.

Los ecos de la polémica han llegado hasta nuestro siglo. Justo Sierra, por ejemplo, imbuido del contradictorio nacionalismo del Porfiriato, elogió los preceptos morales de los antiguos nahuas, su respeto por la familia, la autoridad y por el matrimonio civil y religioso.¹⁹ Seguramente otras fueron las preocupaciones del sabio alemán Eduard Seler, que a principios de siglo, en el mismo torbellino cultural que encumbraría la sexología de Freud, sostuvo que las fiestas religiosas del México prehispánico habrían sido orgías estimuladas por las danzas y el consumo de pulque.²⁰

Opiniones más próximas a nosotros muestran que la polémica inicial del siglo XVI sigue con vida. Para algunos estudiosos modernos, las orgías colectivas periódicas, las prácticas de sodomía y, en general, las costumbres sexuales indígenas fueron suficientes para escandalizar a los españoles del siglo XVI y estigmatizar a los indios.²¹

No obstante, quizá la opinión que actualmente predomina entre los estudiosos del México prehispánico es que las reglas de comportamiento sexual de los pueblos nahuas antiguos eran bastante rígidas. De acuerdo a Serge Gruzinski, los nahuas prehispánicos se distinguían por "la represión encarnizada de todo comportamiento sexual externo a la función

¹⁷ Por ejemplo, Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

¹⁸ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*.

¹⁹ Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, p. 29.

²⁰ Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, t. 1, p. 79.

²¹ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 135; Guerra, *The Pre-Columbian Mind*, p. 263; Olivier, "Conquistadores y misioneros frente al «pecado nefando»".

procreadora".²² Para José Alcina, la moral mexicana era "relativamente parecida o comparable a la española de la época del contacto", entre otras cosas por la existencia "del concepto de pecado y su aplicación casi exclusiva al pecado sexual o carnal".²³

Con una postura más compleja, Noemí Quezada advierte la existencia de fiestas religiosas aztecas que rememoran a los lupercales romanos, así como la posible existencia de sistemas diferenciados de comportamiento erótico. No obstante, la autora señala que los nahuas censuraban "una serie de comportamientos que van en contra del desarrollo normal de la naturaleza" y que la "educación azteca insiste en la continencia sexual y condena explícitamente las formas muy vivas del erotismo".²⁴ Por su parte, López Austin sostiene que entre los nahuas, "la vida sexual es exhaltada y no la mancha un vínculo original con el pecado"; sin embargo, también advierte que la templanza carnal era un "valor conspicuo", pues "aun admitiendo la distinción entre las relaciones sexuales lícitas y las ilícitas, y la diferencia enorme en cuanto a la libertad sexual para el hombre y la mujer, la templanza carnal era inculcada para todos".²⁵

En buena medida, las interpretaciones que resaltan la severidad sexual de las culturas del México prehispánico se fundamentan en los textos de los evangelizadores franciscanos y dominicos del siglo XVI. Esto no es casual, dada la riqueza de estas fuentes documentales. Sin embargo, en relación con el espinoso asunto del sexo, nos parece necesario analizar de nuevo las investigaciones y apreciaciones de los frailes, buscando revisar críticamente su valor historiográfico. Así, el tema de este trabajo es la representación de las culturas sexuales de las sociedades del México prehispánico en la obra histórica de los frailes evangelizadores del siglo XVI.

Para trabajar el tema, se avanzará en cuatro direcciones. Primero se realizará una reconstrucción de las concepciones, creencias y valores sexuales

²² Bernard y Gruzinski, "Los hijos del apocalipsis", p. 168.

²³ Alcina, "Procreación, amor y sexo entre los mexicanos", p. 59.

²⁴ Quezada, "Métodos anticonceptivos", pp. 223-224, y *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, pp. 106-114.

²⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, p. 328, y "La sexualidad entre los antiguos nahuas", pp. 161-162.

de los frailes del siglo XVI; específicamente, el trabajo se enfoca en la obra del grupo de frailes que dedicaron sus esfuerzos a investigar las sociedades del México prehispánico: los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como los dominicos Bartolomé de Las Casas y Diego Durán. Segundo, se reconstruirá la producción discursiva de estos frailes en torno a las culturas sexuales de las sociedades del México prehispánico. Tercero, se revisará el proceso histórico en el cual se elaboró tal producción discursiva. Cuarto, se realizará una apreciación crítica del valor historiográfico de la producción discursiva de los frailes en torno a las culturas sexuales indígenas.

En los capítulos que siguen trataremos de mostrar los siguientes puntos:

1. Los frailes historiadores formaron un grupo social bastante homogéneo en cuanto a sus valores y creencias sexuales. Dentro de las complejas y heterogéneas culturas sexuales de España y Nueva España del siglo XVI, estos frailes representaron los valores de un sector del clero regular reformado, sumamente riguroso en los votos de pobreza y castidad, y crítico ante las costumbres sexuales de la sociedad y la Iglesia de su época. Los frailes historiadores representaron una corriente de opinión sobre la manera de interpretar la vida sexual indígena.
2. Los frailes historiadores elaboraron un conjunto discursivo que buscaba mostrar que, en lo referente al sexo y el matrimonio, las principales sociedades indígenas gentiles del México prehispánico respetaban los preceptos del derecho natural y fomentaban la virtud de la templanza.
3. Esta reconstrucción histórica estuvo condicionada por las creencias y valores sexuales de los frailes, por su compromiso con la evangelización de los indios, por la necesidad de comprender a los pueblos nativos, y por la importancia de justificar su proyecto de evangelización frente a propuestas competidoras en torno a la política colonial de la Corona Española.
4. El valor historiográfico del discurso de los frailes en torno a la cultura sexual indígena tiene alcances limitados. Al analizar sus textos y cotejarlos con otras fuentes documentales contemporáneas surgen elementos importantes para sugerir que la cultura sexual de los indios mexicanos presentaba rasgos notablemente diferentes a los esbozados en el discurso de los frailes historiadores.

Desde los primeros años de la evangelización, los frailes emprendieron una tenaz labor religiosa entre las culturas indígenas más diversas, lo que también se reflejó en su trabajo histórico. Sin embargo, su tratamiento de las sociedades fue desigual; de hecho, la mayor parte de sus informantes, fuentes, noticias y reflexiones provienen del centro de Nueva España, principalmente de las sociedades del valle de México y del área Tlaxcala Puebla. Siguiendo a los frailes, delimitaremos nuestra investigación a esta zona central de la Nueva España, la cual coincide, en términos generales, con lo que fue el centro político y geográfico de Mesoamérica en el periodo anterior a la conquista española, abarcando, total o parcialmente, los territorios de los actuales estados de Hidalgo, México, Tlaxcala, Morelos y Puebla, y el Distrito Federal.²⁶

Advertimos la falta de un nombre específico para denominar esta área. Al igual que hoy, *México* significaba, en el siglo XVI, tanto una ciudad específica como un vasto territorio. Para los frailes, los *mexicanos* eran el pueblo que hoy llamamos *mexicas*, pero también daban este nombre a los hablantes de la lengua que hoy denominamos *náhuatl*, y que, obviamente, no se reduce a los *mexicas*; en múltiples pasajes de los textos del siglo XVI resulta imposible delimitar dónde termina un significado y empieza el otro. A falta de una mejor solución, en este trabajo denominaremos como México prehispánico, centro de México o, simplemente México, al área central de Mesoamérica que arriba hemos señalado. Y llamaremos *mexica* al pueblo que habitó Tenochtitlan y Tlatelolco.

La investigación que sigue está organizada en cuatro capítulos. A manera de presentación, en el primero analizaremos la ubicación de los frailes historiadores en la sociedad e Iglesia de su tiempo. Los tres capítulos restantes estarán dedicados a analizar las líneas de desarrollo más importantes de su discurso sobre la cultura sexual indígena. Ciertamente, los frailes se concebían como médicos de almas a los que nada humano podía serles ajeno; en consecuencia, su obra histórica recorrió las facetas más diversas de la naturaleza, la sociedad y la cultura indígena, sobre todo en los textos del padre Durán y principalmente en la obra de fray Bernardino de Sahagún. Sin embargo, la ubicación de blancos estratégicos y la resolución de los problemas prácticos de la evangelización dieron prioridad a ciertas líneas de investigación

²⁶ López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 75.

histórica, en las cuales las prácticas corporales, sexuales y maritales ocuparon un lugar esencial. En la obra de los frailes, el sexo indígena se convierte en discurso principalmente en relación con la educación de los jóvenes, la actuación de los jueces, las costumbres maritales y los ritos religiosos. En el capítulo segundo analizaremos la investigación de los frailes respecto a las instituciones legales y educativas prehispánicas que normaban los comportamientos sexuales. El capítulo tercero estará dedicado al estudio del matrimonio, que para los frailes representó uno de los aspectos más decisivos en el control social y sexual de los indígenas. Finalmente, el capítulo cuarto abordará el problema crucial de las religiones indígenas en sus relaciones con las creencias y valores sexuales.

Los tres últimos capítulos tienen una estructura similar. En su primera parte se analiza la formación del discurso de los frailes en relación con un aspecto de la cultura sexual indígena. En la segunda parte de los capítulos se examina el discurso a la luz de las aportaciones de otros textos de la época, incluyendo trabajos de historiadores y cronistas laicos así como de códices pictóricos.²⁷ Asimismo, los textos de los frailes también nos proporcionan un material muy rico para valorar su propio discurso. Ciertamente, el valor de las obras históricas de los frailes no se reduce a sus comentarios explícitos sobre la vida sexual indiana. En relación con la religión, magia, medicina, economía, lengua e historias de gobernantes indios antes de la llegada de los españoles aparecen elementos ilustrativos de lo que la cultura sexual indígena precortesiana habría sido. Recogiendo estos elementos diversos procedemos, en cada capítulo, a problematizar el valor historiográfico del discurso sexual de los religiosos.

Pasemos primero a presentar a los frailes historiadores en el siguiente capítulo.

²⁷ En el apéndice señalamos algunas características de estos documentos.

1. Los frailes historiadores

En este capítulo trataremos sobre un grupo de frailes que se dieron a la tarea de conocer la lengua y la cultura de los pueblos indígenas y así facilitar su evangelización. Estos historiadores cristianos profundizaron en el conocimiento de las sociedades prehispánicas seguramente mejor que cualquier español. Sus metas fueron diversas, lo mismo que sus fuentes de investigación y sus métodos de trabajo; asimismo, pertenecieron a varias generaciones y a distintas escuelas de pensamiento del siglo XVI. Sin embargo, este grupo de frailes historiadores, destacados religiosos del clero regular, compartieron creencias, valores, ilusiones y decepciones en la evangelización, y estuvieron orientados por principios similares. Como decíamos en la introducción, nos referimos al grupo de escritores formado, principalmente, por los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como por los dominicos Bartolomé de Las Casas y Diego Durán.

Entre ellos existieron, seguramente, discrepancias doctrinales y personales importantes, acentuadas ante nuestros ojos por pertenecer a órdenes diferentes, tiempos distintos y tener niveles de preparación desiguales. Sin embargo, si enfocamos nuestra mirada en asuntos de doctrina sexual, es factible suponer, hasta donde sabemos, que sus diferencias no fueron tan notables, y si lo fueron, no las externaron por escrito. En cualquier caso, coincidieron en los principios en la evangelización matrimonial y corporal de los indígenas, siguieron criterios semejantes para investigar la vida sexual prehispánica y valoraron de modo similar las costumbres nativas, aunque no siempre llegaron a idénticas conclusiones. En este capítulo trataremos de situar a estos frailes historiadores en la sociedad e Iglesia del siglo XVI.

El ideal de castidad

Recordemos, en primer lugar, que un número importante de los frailes que cruzaron el Océano para evangelizar a los pueblos indígenas de México fueron partidarios de una renovación de la Iglesia Católica. Ellos fueron simpatizantes o formaron parte de los grupos reformados y observantes que pugnaban por una elevación intelectual y moral del clero, y por un mayor rigor de los votos sacerdotales, principalmente el de pobreza, pero también el de castidad.¹ No todos los menores y predicadores novohispanos del siglo XVI participaron de este entusiasmo renovador; menos aún en la segunda mitad del siglo, cuando el clero regular perdía fuerza frente al secular, y cuando la euforia por la empresa evangelizadora se hubo enfriado. No obstante, como trataremos de mostrar adelante, el grupo de frailes historiadores fueron partidarios o seguidores de esta tendencia renovadora de la Iglesia Católica.²

¹ Los vínculos de los primeros frailes franciscanos y dominicos de la Nueva España con las tendencias reformadoras y observantes de sus respectivas órdenes en España han sido estudiados. Ver Baudot, *La pugna franciscana por México*, Phelam, *El reino milenarismo de los franciscanos*, Rubial, *La hermana pobreza* y Ulloa, *Los predicadores divididos*.

² El padre Olmos procedía del convento observante del Abrojo, donde practicaba el ideal franciscano con especial rigor. De allí fue traído a la Nueva España por el obispo Zumárraga (Rubial, *La hermana pobreza*, pp. 97-98). Fray Motolinía era miembro de la provincia de San Gabriel, bastión fuerte de los observantes españoles (Baudot, op. cit., p. 21). Bernardino de Sahagún se define a sí mismo como fraile observante (*Historia General*, p. 32); su formación como fraile de esta tendencia es estudiada por Bustamante en *Fray Bernardino de Sahagún*, pp. 15-24. En cuanto al padre Mendieta, es reconocido como un destacado expositor providencialista, partidario de una iglesia renovada y apegada a las enseñanzas de Jesús (Phelam, *El reino milenarismo de los franciscanos*). Finalmente, fray Juan de Torquemada fue un seguidor claro, aunque moderado y conciliador, de esta tradición franciscana (Frost, "El plan de la obra", pp. 69-85; Phelam, *El reino milenarismo de los franciscanos*, pp. 157-160). En cuanto a los dominicos, si bien fray Bartolomé de las Casas no parece haber participado de las polémicas sobre la renovación de la Iglesia, su obra toda a favor de la conversión pacífica y del respeto a los pueblos nativos, así como su denuncia de la avaricia y lujuria de los conquistadores fue una toma de partido a favor de la renovación. Por lo demás, Las Casas trabajó en colaboración con el cardenal observante, Francisco de Cisneros (O'Gorman, "Nota biográfica sobre fray Bartolomé de las Casas", pp. LXXXIV-LXXXV; Rubial, op. cit., p. 55). Por último, fray Diego Durán se formó en la provincia dominica de Santiago de México, bajo el ambiente reformado rigorista de

Los proyectos de renovación espiritual del catolicismo suponían, obviamente, una valoración del estado de la Iglesia y la sociedad del siglo XVI. Para los frailes observantes y reformados la situación dejaba mucho que desear.

La prostitución, por ejemplo, ilustra las costumbres sexuales del mundo que enfrentaban los reformadores. El siglo XV y la primera mitad del XVI fueron una época de recuperación demográfica, posterior a los terribles años de pestes, hambrunas y guerras que diezmaron a la población europea de fines del Medioevo. Esta recuperación propició cierta prosperidad en las ciudades, y mayor fluidez en las relaciones sociales y los vínculos sexuales.³ En este contexto florecieron los burdeles y los "baños" públicos en las principales ciudades del mundo latino. La prostitución alcanzó niveles que probablemente hayan superado al siglo XIX. Sin embargo, a diferencia de la moral decimonónica, la prostitución del siglo XV y XVI tenía prestigio y reconocimiento. Los dueños de los burdeles podían ser el gobierno de la ciudad... o su obispo. Las cortesanas tenían una vida social plena: iban a misa, tenían su confesor, daban limosnas, cerraban puertas en Navidad y Semana Santa (con cargo al erario de las ciudades), tenían protección oficial y pagaban por ella. Eran servidoras públicas y se les veía con simpatía.⁴

El escritor español, Francisco Delicado, nos ha dejado un cuadro excelente del complejo y floreciente mundo de los lupanares en la Roma renacentista que conoció, así como de las complejas relaciones sociales, eróticas y sentimentales de las jóvenes con sus clientes. "El amor sin conversación es bachiller sin repetidor", afirmaba la singular Lozana andaluza, protagonista de la historia, para dar cuenta de la amistad que debía reinar entre los amantes.⁵ Los hombres

Domingo de Betanzos descrito por Ulloa en *Los predicadores divididos*; no sabemos, a ciencia cierta, cuál fue la posición de fray Diego, pero algunos indicios, de los que hablaremos adelante, sugieren que fue partidario de la observancia.

³ Lebrun, François y André Burguière, "Las mil y una familias de Europa", pp. 20-26 y 119.

⁴ Rossiaud, "Prostitución, juventud y sociedad en las ciudades del sudeste en el siglo XV". El autor señala que, desde la segunda mitad del siglo XVI, los burdeles sufrieron una drástica desaprobación. El fenómeno es complejo, pero puede indicarse que los protestantes y católicos rigoristas contribuyeron a desacreditarlos (Rossiaud, op. cit., pp. 203-206).

⁵ Delicado, *La Lozana andaluza*, mamotreto XXXVIII, p. 162. No obstante, cuando la Lozana encara a un cretino y avaro cliente portugués le enfrenta sin rodeos: "pagá, si queréis, que no hay coño de balde" (mamotreto XXVII, p. 126).

de la Iglesia no estaban excluidos de este mundo picaresco, como ese canónigo que recibió de la Lozana un ungüento de populéon para tratar su enfermedad venérea,⁶ o aquel fraile, "procurador de convento" que hacía exclamar a la Lozana: "no hay cosa tan sabrosa como comer de limosna".⁷ Aunque la Lozana sugiera que los libertinajes de Roma no se consentían en España, es probable que todas las ciudades mayores de la Península Ibérica hubiesen contado con barrios de burdeles, reglamentados por los poderes públicos.⁸

En realidad, la moral sexual de la época estaba lejos de regirse por los modelos de comportamiento sexual y matrimonial católicos.⁹ La bigamia y las relaciones incestuosas eran hechos relativamente frecuentes, convirtiéndose en focos de severas críticas desde principios del siglo XVI.¹⁰ Los frailes españoles rigoristas se lamentaban de la falta de temor a los pecados carnales; los varones incluso se enorgullecían de sus enfermedades venéreas, según el dominico y arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza. De hecho, las leyes españolas eran bastante indulgentes con los excesos masculinos. En los países vascos se reconocía como hidalgo al hijo natural,¹¹ mientras que en Navarra, los hijos de barraganas tenían derecho a la herencia.¹² En cuanto a las mujeres, el honor familiar, ese valor supremo de la Europa Mediterránea, exigía una vigilancia especial. No obstante, hombres como el agustino fray Luis de León, criticaban a esas damas españolas porque pasaban más horas sobre el maquillaje que los juristas sobre los libros, buscando, a través de adornos, tacones altos, escotes

6. *Ibid.*, mamotreto XXIII, p. 110.

7. *Ibid.*, mamotreto XXII, p. 107.

8. Pérez, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVI siècle", pp. 25 y 28; Boswell, *The Royal Treasure*, pp. 348-35.

9. Este asunto fue, precisamente, objeto de preocupación del concilio tridentino, cuyas resoluciones marcarían un parteaguas para las morales sexuales del mundo moderno. Foucault sugiere que Trento, junto a la reforma protestante, fue un momento importante para la constitución de la sexualidad occidental (*Historia de la sexualidad 1*, pp. 140-141). En cualquier caso, tras la reforma protestante y la contrarreforma se pasó, en Europa, a una etapa de mayor rigidez en la aplicación de los postulados cristianos.

10. Redondo, "Les empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne du XVI siècle"; Pérez, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVI siècle", p. 24.

11. A diferencia del hijo de un adulterio, que no era reconocido.

12. Pérez, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVI siècle", pp. 20-21 y 29.

profundos y vestidos anchos, despertar la lascivia masculina.¹³ La idea misma de amor era objeto de inquietud: los reformistas cuestionaban el valor de cantos y librillos que enaltecían el amor profano, poniendo a la mujer por encima de Dios. Luis Vives, por ejemplo, se lamenta de la popularidad de escritos llenos de "embustes e inmoralidades", como *Celestina*, *Cárcel de amor* y *Decamerón*.¹⁴

Lo más grave, sin embargo, era la moral de los sacerdotes, que no se distinguía mucho de este cuadro general. Curas y religiosos no tenían vocación cristiana ni preparación intelectual. Los reformadores coinciden: "la mayoría de los clérigos no está ni más ni menos corrompida moralmente que las demás clases sociales. No se distingue ni por sus virtudes de castidad y obediencia ni por su cultura intelectual".¹⁵ En muchos casos, los hijos seguían una carrera clerical por arreglos familiares, más que por vocación espiritual. Sin derecho al matrimonio, estos religiosos buscaban amantes y barraganas. Cuando el arzobispo de Toledo intenta reducir a los franciscanos a la observancia, el rechazo no se hace esperar:

En España las manifestaciones de descontento se hicieron públicas. En Salamanca, por ejemplo, los claustrales recorrieron las calles acompañados de sus mancebas; en Toledo salieron del convento en procesión entonando el salmo *In exitu Israel Aegiptu*, que recordaba el éxodo del pueblo hebreo. En Castilla muchos religiosos pasaron a Marruecos y se convirtieron al Islam antes que abjurar de sus beneficios y mujeres.¹⁶

Los conventos femeninos también fueron objeto de inquietud para los reformistas españoles. Muchas de las monjas eran jóvenes enviadas al claustro por decisión de sus padres, quizás por la falta de dote para poderlas casar. Así, la devoción no distinguía precisamente a los conventos; la vida no era tan recatada, las mujeres recibían visitas y salían a menudo, con o sin autorización.

¹³ Pérez, op. cit., p. 29. Los frailes novohispanos retomarán estas críticas de la mujer española; ver, por ejemplo, Las Casas: "como acaece tantas veces a las mujeres de España, que teniendo blancos y hermosos gestos, tantas blancuras se ponen y afeites, que no es poco asco solamente vellás" (Las Casas, *Apologética Historia*, cap. 34, v. I, p. 178).

¹⁴ Pérez, op. cit., p. 21.

¹⁵ Según Bataillon, tal era la visión del clero reformado; ver *Erasmus y España*, p. 5.

¹⁶ Rubial, *La hermana pobreza*, p. 44.

El problema escandalizó al público cuando se descubrió que Francisco de Vargas, administrador de las finanzas de Carlos V, era amante regular de una monja de las Huelgas.¹⁷

En suma, para los reformadores católicos, la Iglesia y la sociedad del siglo XVI dejaban mucho que desear. Esta conclusión sería compartida por los frailes historiadores que, en la Nueva España, iban a aquilatar el valor de las costumbres indianas.

Por otra parte, una reforma del clero español no podía ignorar los señalamientos críticos protestantes, ni sus radicales propuestas de transformación. En el terreno de lo sexual, el problema crucial fue, naturalmente, el matrimonio clerical. El celibato es un don divino, pensaba Lutero, pero no puede ser impuesto: más vale un cura casado con dignidad que un célibe fariseo.¹⁸ En oposición, el catolicismo reafirmó el valor moral del celibato y la observancia obligatoria del voto de castidad. Para el Cardenal Cisneros y los reformistas españoles (y luego para el Concilio de Trento), el desafío de los protestantes tenía que ser enfrentado elevando la calidad moral de los religiosos e instrumentando, efectivamente, el celibato. El asunto se complicaba por las posturas influyentes dentro de la Iglesia, como las de Erasmo de Rotterdam, que denunciaban la formalidad del voto de castidad, sugiriendo también que el matrimonio sacerdotal sería preferible al concubinato encubierto.¹⁹ ¿Tuvo seguidores esta postura entre los frailes evangelizadores novohispanos? Sabemos, por lo menos, que el dominico Francisco de la Cruz pugnaba por un proyecto de transformación social y religioso radical, que incluía el matrimonio para los miembros del clero. La Santa Inquisición lo ejecutó en Lima, Perú, en 1578.²⁰ Asimismo, sabemos que el franciscano Alonso Cabello, en Nueva España, abogó por la supresión de los votos, causa que lo llevó también ante los tribunales de la Inquisición.²¹

En cambio, nuestro grupo de frailes historiadores no externaron, hasta donde sabemos, ninguna simpatía por el matrimonio clerical, idea que, por otra parte, sería imposible de externar sin exponerse a una dura represión. Lo más probable

¹⁷ Pérez, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVI siècle", pp. 25-27.

¹⁸ Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, pp. 431-433.

¹⁹ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 143.

²⁰ Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos*, pp. 110-111.

²¹ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 829-831.

es que estos frailes hayan acatado, por mandato a la Iglesia y seguramente por convicción, el dogma católico de la castidad, tanto en su labor evangelizadora como en su trabajo de historiadores.

El desorden amoroso en la Nueva España

Al cruzar el Océano, la doctrina sexual católica se enfrentó a problemas todavía más considerables. Como antes mencionamos, Europa experimentó, durante la primera mitad del siglo XVI, un periodo de movilidad social y de relativa tolerancia hacia los comportamientos sexuales. Luego vendría un tiempo dominado por la Reforma Protestante, la Contrarreforma y los estados absolutistas, mismos que impondrían una carga de cerrazón e intolerancia que se prolongaría hasta la Ilustración. Sin embargo, al mismo tiempo España conquistaba un Nuevo Mundo distante, dúctil y de difícil control, en el cual se recrearían, a su modo, las maneras fáciles y flexibles del mundo europeo premoderno.²² Los aparatos de control civiles y religiosos novohispanos, como la Justicia Eclesiástica Ordinaria o el Santo Oficio, no contaban con suficientes redes institucionales y coherentes para ejercer su dominio sobre un vasto, movedizo y heterogéneo territorio, poblado en su mayoría por grupos indígenas recién convertidos. En una sociedad en plena transformación, los grupos de españoles, negros, mestizos y castas no podían estar sujetos a la vigilancia que existía en los países cristianos viejos. La doctrina sexual y matrimonial importada —sujeta, además, a presiones múltiples por la crisis espiritual europea— aparecía, en la Nueva España, como un cuerpo ajeno y difícil de aplicar.²³ Esta verdad era expresada, de manera gráfica, por un sacerdote, "ya viejo y anciano", que le decía al arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, que si ellos "pasaban el golfo era porque acá andaban con libertad".²⁴

La Nueva España nació en medio de una auténtica conquista sexual, resultado del absoluto desenfreno del conquistador español frente a las mujeres

²² Frey, "La Malinche y el desorden amoroso novohispano", p. 175.

²³ Alberro, "La sexualidad manipulada en Nueva España", pp. 254-257; Burguière, "Un viaje redondo", pp. 321-325; Legros, "Acerca de un diálogo que no lo fue", p. 210.

²⁴ Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio*, p. 11.

indígenas.²⁵ Bernal Díaz ha dejado un vivo testimonio del despojo, reparto y rebatinga por las mujeres mexicanas, sobre todo "si eran hermosas y buenas". No obstante, quizás lo más importante de su relato sea la naturalidad e inocencia con que narra un soldado el apoderamiento de estas "piezas" femeninas, reflejando sin duda las costumbres de su tiempo.²⁶ Posteriormente, las relaciones entre indias y españoles se estabilizarían, dando lugar a vínculos de todo tipo, incluyendo esclavitud, vasallaje, raptos, poligamia, lenocinio, concubinato, amancebamiento, barraganía y, en ciertos casos notables, matrimonio.²⁷

Ya consolidada, la sociedad novohispana no parecía ser un buen ejemplo para los pueblos indígenas; al menos eso pensaron los frailes evangelizadores que intentaron mantener aisladas a las comunidades indias del resto de los grupos sociales de la Colonia.²⁸ Y los historiadores modernos parecen darles la razón. Cada vez se piensa más que las propuestas sexuales y matrimoniales de la Iglesia no eran practicadas por el grueso de los habitantes de la Nueva España.²⁹ En cualquier caso, los ejemplos de violaciones flagrantes a los principios fueron numerosos, aunque los transgresores, por lo común, trataran de manipular las leyes o de usar sus contradicciones. Parecía que todos respetaban la doctrina pero muy pocos la cumplían.³⁰ Un estudio notable revela que en la ciudad de Guadalajara, a principios del siglo XVII, el 40% de los niños nacían fuera del matrimonio, esto es, un índice de hijos ilegítimos que doblaba el de las ciudades

²⁵ Alberro, op. cit., p. 241; Barbosa, *Sexo y conquista*, pp. 73-100.

²⁶ Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, caps. 135, 144 y 146, pp. 279, 316 y 326.

²⁷ Las relaciones sexuales y maritales entre indias y españoles han sido tratadas por varios autores, empezando por Motolinía, *El libro perdido*, p. 246. (*Memoriales*, I, 48: para facilitar las referencias a Motolinía, incluiremos el capítulo correspondiente a las ediciones de *Memoriales* o *Historia de los indios de la Nueva España*). Ver también Frost, "El símbolo del triunfo", pp. 119-120; Gonzalbo, "«La familia» y las familias en el México colonial", pp. 697-698, y "De huipil o terciopelo", pp. 99-115; Baudot, "Malitzin, imagen y discurso de mujer"; Atondo, "Un caso de lenocinio en la ciudad de México", pp. 93-100).

²⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 4, caps. 23-24, pp. 501-513; Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 126.

²⁹ M. Dávalos, p. 156.

³⁰ Seminario de historia de las mentalidades, *Familia y sexualidad en Nueva España*, y *El placer de pecar y el afán de normar*; Ortega, comp., *De la santidad a la perversión*; Gonzalbo, comp., *Familias novohispanas*; Lavrin, comp., *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*.

españolas de la época.³¹ Es probable que el laxismo fuese mayor entre los grupos populares; sin embargo, el concubinato alcanzaba todos los niveles sociales. Como don Tomás Pizarro, oidor de la audiencia de Guadalajara, quien públicamente se paseaba con su amante, que era una mujer casada.³²

En este contexto, el grupo sacerdotal tampoco fue inmune a las tentaciones de la carne.

Como bien sabemos, Cortés solicitó, en 1523, el envío de "personas religiosas de buena vida y ejemplo" para evangelizar a los indios recién conquistados. Pronto se desarrolló en España un amplio consenso sobre la conveniencia de enviar frailes de primera línea, capaces de encabezar, por su calidad moral e intelectual, la empresa evangelizadora. El fracaso del clero secular en la conversión de los moriscos granadinos mostraba la necesidad de reclutar clérigos regulares, activos y entusiastas. Como sabemos, este ejército de élite se formó, principalmente, con frailes observantes y reformados; en primer lugar, de los hermanos franciscanos.³³

Esto no significa, sin embargo, que la moral de todos los religiosos hubiera sido impecable. El Consejo de Indias supervisaba la calidad de los frailes que solicitaban emigrar al Nuevo Mundo; no obstante, este requisito no era necesario para el clero secular, cuyos miembros podían cruzar el Océano como pasajeros comunes.³⁴ De ahí salieron clérigos como Diego Díaz, acusado de "estar amancebado con ciertas indias y haber tenido acceso carnal con una hija suya".³⁵ La escasez de religiosos disponibles obligaba, por otro lado, a reclutar a frailes que no siempre eran los más adecuados. Muy pronto surgieron quejas por el envío de evangelizadores que resultaron inaceptables.³⁶ Conocemos el caso del

³¹ Calvo, "Calor de hogar: Las familias del siglo XVII en Guadalajara", p. 337; Gonzalbo, "«La familia» y las familias en el México colonial", pp. 702-708.

³² Calvo, op. cit., p. 316. Sin embargo, Calvo sugiere que, en el siglo XVII, la comunidad indígena de Zamora era más respetuosa del matrimonio que los españoles y castas de la ciudad, situación que se invertiría para el siglo XVIII (Calvo, "Matrimonio, Iglesia y sociedad en el occidente de México").

³³ Garrido, *Moriscos e indios*, pp. 33-40.

³⁴ Borges, "La emigración de eclesiásticos a América en el siglo XVI", pp. 47-50; Rubial, *La hermana pobreza*, p. 92.

³⁵ "Extracto de los procesos seguidos a Diego Díaz clérigo", en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, pp. 237-238.

³⁶ Rubial, *La hermana pobreza*, p. 93.

fraile franciscano Juan de Paredes, que en 1528 (o 1529) fue acusado por su custodio de que "se había echado con varias indias."³⁷

En la segunda mitad el siglo XVI el problema de los *lapsus carnis* se volvería inquietante. Sin duda el fortalecimiento del clero secular y el crecimiento del escepticismo entre los frailes mendicantes contribuyó a debilitar la observancia de la pobreza y castidad. Un detallado estudio que va de 1550 a 1587 sugiere que los dominicos de la provincia de Santiago de México reforzaron, paulatinamente, ciertos dispositivos necesarios para hacer cumplir el voto de castidad, evitar la solicitación de favores sexuales en el confesionario, el amancebamiento con indias o españolas, la escritura o lectura de cartas de amor, y la práctica de actos de sodomía en las celdas conventuales.³⁸ El proceso de deterioro moral sin duda afectó también a los franciscanos. "La disciplina ascética y el entusiasmo misionero de la primera generación había dado paso a un espíritu de rutina burocrática y de desaliento".³⁹ A partir de 1577, en los Autos de Fe del Santo Oficio empezaron a desfilar sacerdotes amancebados y solicitantes en confesionarios, tanto del clero secular como del regular.⁴⁰

La suma de estos aspectos, apenas pincelados, no podía ser muy edificante para frailes rigurosos y ascéticos, para quienes la carne era, como decía fray Alonso de Molina, "el mayor enemigo del alma".⁴¹ Una vez esbozado el contexto, veamos más de cerca la calidad de estos "santos varones", cuyas obras históricas veremos teñidas por sus conceptos y valores sexuales.

³⁷ Baudot, *La pugna franciscana por México*, p. 51. Hay que recordar, sin embargo, que este franciscano apóstata acusó a dicho custodio, fray Luis de Fuensalida, así como a Motolinía y a otros franciscanos notables, de tramar una conjuración para apoderarse del gobierno de la Nueva España. Con la denuncia sexual se encubre el conflicto político. (Baudot, op. cit. pp. 50-51; O'Gorman, "Noticias biográficas sobre Motolinía", p. CV).

³⁸ Ulloa, *Los predicadores divididos*, p. 158-188.

³⁹ Phelam, *El reino milenarismo*, p. 86; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, pp. 115-119. Motolinía, según Alonso de Zorita, también aludía a esta relajación: "porque los ministros sobrevienen con otros deseos y ejemplos que los primeros" (Motolinía, *El libro perdido*, p. 292). Asimismo, Mendieta pide, en 1562, que se cuide mejor la calidad de los frailes franciscanos enviados a Nueva España, pues "muchos se ofrecen que no convienen" (Mendieta, "Carta del Padre fray Jerónimo de Mendieta al Padre Comisario General, fray Francisco de Bustamante", en *Cartas de Religiosos de Nueva España*, t. 1, pp. 33-34).

⁴⁰ Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio*, pp. 11, 54 y 86.

⁴¹ Molina, *Doctrina cristiana breve*, p. 23.

La pastoral de la carne entre los indios mexicanos

Es necesario recordar, en primer lugar, que este conjunto de frailes historiadores compartía, al margen de sus creencias sexuales, un valor singular de tal importancia que bastaría para identificarlos como un grupo homogéneo de historiadores, a pesar de todas sus muchas discrepancias y conflictos. Nos referimos, obviamente, a su aprecio por los indios, su respeto y admiración por las culturas precortesianas, al menos por las más "polidas", su interés por comprenderlas, y su lucha por hacer valer, en los modos distintos en que lo entendían, la condición humana del indígena. Antes que nada, estos autores fueron, desde luego, expedicionarios de un "ejército de Cristo", empeñados en una cruzada espiritual, que también fue conquista material. Sin embargo, el simple hecho de haber dedicado buena parte de su vida a indagar las "antiguallas" de los pueblos que evangelizaban aumentó su aprecio por ellos. La intransigente defensa de Las Casas por los derechos jurídicos de las sociedades indígenas, el amor de Durán por el pueblo náhuatl que lo vio crecer, la lucha franciscana contra la tributación excesiva, son indicadores de un compromiso por la suerte de los indios, unida, por lo demás, a la suerte de su propia empresa. Todo esto impregnó, como sabemos, sus obras históricas.

La doctrina sexual que los frailes predicaron a los pueblos indígenas tenía como base, naturalmente, los valores de la Iglesia de la época. La larga tradición cristiana había elaborado para entonces una compleja pastoral basada, en principio, en una desconfianza profunda hacia los placeres carnales, ya que éstos hacen del espíritu un prisionero del cuerpo, impidiéndole elevarse hacia Dios. Sin embargo, así como el comer es necesario para la vida, el sexo se requiere para la procreación. Así, podemos usarlo, pero sin aficionarnos al placer, que no es su fin natural.⁴² En el intrincado juego de mediaciones entre la desconfianza al placer y la necesidad de la procreación, el discurso de los frailes novohispanos se situaba en una postura de ascetismo radical, sugieren algunos historiadores modernos.⁴³ Incluso se ha sugerido que su discurso hacia los pueblos indios anticipó ciertas técnicas de control sexual que se usarían, en Europa Occidental,

⁴² Flandrin, "La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua", p. 153.

⁴³ Ricard, *La conquista espiritual*, p. 14, Bukhart, *The Slippery Earth*, pp. 150-159.

al instrumentarse los preceptos tridentinos.⁴⁴ En cualquier caso, su vida, su obra, sus textos doctrinales y sus trabajos históricos señalan con claridad, como dice Sahagún, su "amor por la virginidad".

Veamos algunos elementos biográficos aportados, en su mayoría, por ellos mismos. "Estos benditos padres", escribe Mendieta acerca de los primeros franciscanos novohispanos, "supeditaron su carne, sujetando la sensualidad a la razón, con ayunos, disciplinas, oraciones y otros ejercicios corporales y espirituales".⁴⁵ Fray Martín de Valencia, primer prelado de la orden de los menores, vestía siempre un áspero "cilicio de cerdas", y usaba de flagelarse "mucha parte de la noche".⁴⁶ La principal virtud de fray Toribio Motolinía era, según su discípulo Mendieta, justamente la castidad. El hombre era capaz de reprender a un religioso grave y ejemplar "por solo que le vio una vez llegar la mano al rostro de una niña que su madre traía en brazos para que la bendijese".⁴⁷ El gran obispo franciscano, fray Juan de Zumárraga, llegó a México tras su campaña contra las brujas de Vizcaya. Trajo consigo a su compañero de cruzada, fray Andrés de Olmos. El obispo era un "acérrimo reprendedor de vicios y viciosos", y más específicamente, "jamás consintió que mujer alguna entrase en su casa". El padre Olmos, por su parte, afirmaba que "muchas razones han hecho que muchas mujeres engañosas vivan como adeptas del Diablo. Muchos menos hombres viven así". En efecto, a ellas "mucho las engaña el Diablo, porque les promete una vida disoluta de placeres".⁴⁸ Fray Bernardino de Sahagún, por su parte, fue un varón de muy buena "persona y rostro". Por eso, cuando todavía era mozo "lo escondían los religiosos ancianos de la vida común de las mujeres", reserva innecesaria, pues el atractivo joven "era tan virtuoso que ninguna cosa le perturbó su buen espíritu".⁴⁹ Sobre el padre Mendieta escribe su discípulo, fray Juan de Torquemada, mostrándolo como un hombre "muy sufrido", que hacía

⁴⁴ Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad", pp. 171-173.

⁴⁵ Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, prólogo al libro 5, p. 567.

⁴⁶ Mendieta, op. cit., lib. 5, cap. 5, p. 582; Torquemada, *Monarquía Indiana*, lib. 20, cap. 5, t. 3, p. 400.

⁴⁷ Mendieta, op. cit., lib. 5, cap. 22, p. 619.

⁴⁸ Mendieta, op. cit., lib. 5, cap. 28, p. 632; Olmos, *Tratado de hechicería y sortilegios*, pp. 47-49.

⁴⁹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, lib. 20, cap. 46, t. 3, p. 486.

"muy continuas y ordinarias disciplinas".⁵⁰ Y en cuanto a Torquemada mismo, situado ya en los umbrales del siglo XVII, expresó sus valores sexuales criticando agriamente la cultura de su tiempo, el "uso que hay de pintar figuras desnudas y lascivas", así como la lectura de esos perjudiciales libros de "caballerías, pastoriles y profanos". A cambio, el franciscano recomendaba, como forma de cultivar el espíritu, la lectura de buenos libros, como las "Vidas de los Santos".⁵¹

Los dominicos de la Provincia de Santiago, por su parte, reconocían en fray Domingo de Betanzos una gran inspiración para la observancia. El riguroso padre "conocía lo mucho que importa, no solamente ser los religiosos castos, sino parecerlo". Pues los seglares no oyen las oraciones y sacrificios nocturnos; no oyen "las disciplinas hasta derramar sangre". Por eso la actitud exterior es fundamental, "y más en estos trabajosos tiempos, —decía el historiador de los predicadores— cuando la malicia se ha hecho poeta, y oradora".⁵² Para prevenir transgresiones, la Provincia estableció que los conventos sólo tuviesen dos puertas, y que de noche fuesen cerradas con doble llave, guardando el prelado una de ellas, y la otra un vigilante especial de la observancia, el llamado "circador". Asimismo, se estableció que un hermano debía acompañar siempre a otro, de modo que ninguno anduviese sin vigilancia.⁵³ En este ambiente creció y se formó fray Diego Durán. ¿Siguió el fraile la "rigurosísima" observancia cuando el fervor inicial iba decayendo? Poco nos dicen los cronistas de la orden sobre su persona.⁵⁴ Sabemos, sin embargo, que en 1587 denunció ante el Santo Oficio al también dominico Andrés Ubilla, señalando, entre varios cargos, que "andaba en sueltos tratos con mozas y mozuelas y no quería refrenarse, ni aun con admoniciones".⁵⁵ Resulta además ilustrativo el pudor de fray Diego: en un

⁵⁰ Ibid., lib. 20, cap. 73, t. 3, p. 563.

⁵¹ Ibid., lib. 13, cap. 25, t. 2, p. 464; lib. 17, cap. 12, t. 3, p. 238.

⁵² Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, lib. 1, cap. 10, pp. 36-37.

⁵³ Ulloa, *Los predicadores divididos*, p. 157.

⁵⁴ Dávila Padilla, por ejemplo, le dedica a Durán sólo unas cuantas líneas en las últimas páginas de su *Historia*.

⁵⁵ Garibay, "Diego Durán y su obra", p. XVI. Horcasitas y Hayden afirman, sin embargo, que la acusación de Durán contra Ubilla era porque éste "causaba escándalo por sus frívolas conversaciones con muchachos" (Horcasitas y Hayden, "Fray Diego Durán: His

pasaje de su obra narra que los mexicas le llamaron Mexicatzinco a cierto lugar, y que le pusieron tal nombre, según el dominico, "por cierta torpeza que, a causa de no ofender los oídos de los lectores, no contaré".⁵⁶

Aunque fray Bartolomé de Las Casas no formó parte de la provincia dominica de Santiago, también siguió, a su manera, el combate contra la carnalidad.⁵⁷ Rastreado su propia memoria, Las Casas nos describe su visita a Roma, cuando tenía 23 años, y su sorpresa por la supervivencia de ritos paganos, en el corazón mismo de la Iglesia. En particular, había una fiesta llamada de las flautas, en la cual desfilaban hombres vestidos de mujer que iban tocando música, "con gran licencia de lascivia y deshonestidad".⁵⁸ Otro indicio de sus valores sexuales es la denuncia radical de las atrocidades cometidas por los españoles contra los pueblos americanos, incluyendo su comportamiento sexual desenfrenado. Fray Bartolomé acusa a los conquistadores de haber asaltado en Nicaragua a un pueblo que huía aterrorizado, cometiendo una masacre y raptando a más de 70 "doncellas y mugeres". Dice también que, en Guatemala, los capitanes de la expedición secuestraron a mujeres e hijas de los nativos. "Y dábanlas á los marineros y soldados por tenerlos contentos". En Jalisco, "un mal cristiano" trató de tomar por la fuerza a una doncella "para pecar con ella", y "porque no quiso consentir, matóla á puñaladas". En Yucatán, un español se jactó, delante de un religioso, de que "trabajaba cuanto podía por empreñar muchas mujeres indias", pues así podría venderlas como esclavas a un precio mayor.⁵⁹

Así, los frailes historiadores parecen una clase de hombres ciertamente extraordinarios, al menos en comparación con la moral sexual de su tiempo. En cualquier caso, su doctrina hacia los indios subrayó el valor supremo de la

Life and Works", pp. 44-45).

⁵⁶ Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, p. 43.

⁵⁷ Las Casas pertenecía a la provincia de Santa Cruz de las Indias, que también era favorable a la observancia, aunque menos obsesionada por los votos en sí mismos y más entregada a la evangelización entre los nativos. Sus relaciones con la provincia de Santiago de México no fueron siempre cordiales (Ulloa, *Los predicadores divididos*, pp. 105-118).

⁵⁸ Las Casas, *Apologética historia*, cap. 164, t. 2, p. 161; Giménez, "Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch", p. 70.

⁵⁹ Las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales: Nicaragua*, p. 74; Guatemala, p. 95; Jalisco, p. 99; Yucatán, p. 103.

virginidad.⁶⁰

Veamos dos doctrinas representativas de los padres menores y predicadores. La *Doctrina cristiana breve* afirma, como ya vimos, que la carne es "el mayor enemigo del alma".⁶¹ La *Doctrina Cristiana* de los frailes dominicos abunda un poco más en la materia. La carne suele ofender a Dios porque siempre tiene "una mala inclinación a pecar y una dificultad para hacer lo bueno". De ahí la exhortación a una vida virginal:

Sabed todos los que presentes estáis que los hombres y que las mujeres que aún no han sabido ni experimentado que tal sea el pecado, ni han llegado a mujer, ni tampoco a varón, que se quieren conservar de la suciedad de los pecados; y los que quieren vivir siempre en virginidad, y lo mismo os digo de parte de las doncellas, sabed que sirve mucho a nuestro señor Dios.⁶²

Dos de los frailes historiadores que nos ocupan, Olmos y Sahagún, siguen un enfoque similar. El padre Olmos predicaba que "cuando se tienen relaciones con mujer se cometerá pecado". Así, "es la voluntad de Dios que seáis como los santos, para que no hagáis contra él, que bien evitéis, despreciéis, odieis, miréis con pavor todo lo que es lujuria, adulterio concupiscencia".⁶³ De igual forma, para fray Bernardino, "nuestro Señor Dios, Padre, Hijo, Espíritu Santo, ama la contingencia, la castidad". Por ello, "las alabanzas de la castidad, de la virginidad de hombres, la virginidad de mujeres son grandísimas".⁶⁴

Estos principios se traducían en una serie de técnicas corporales que los religiosos aconsejaban —o imponían— a los indios mexicanos. (Y que difícilmente se diría que los españoles de entonces estarían dispuestos a

⁶⁰ Como veremos en el cap. 4, el matrimonio constituyó sin duda el asunto más espinoso de la conversión, digamos sexual, de las poblaciones autóctonas. Esto no es necesariamente contradictorio con el esfuerzo que dedicaron los padres observantes por cultivar la castidad entre los indios mexicanos.

⁶¹ Molina, *Doctrina cristiana breve*, p. 23.

⁶² Religiosos de la Orden de Santo Domingo, *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*, ff. 117r., 123r-124v.

⁶³ Texto de Olmos de *Tratado de los pecados mortales*, en Baudot, *La pugna franciscana por México*, p. 153.

⁶⁴ Sahagún, *Apéndice a la postilla, o las siete colaciones*, en Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, pp. 97-99.

seguir).

Gracias a la evangelización, explica Motolinía, los nativos se habrían vuelto "grandes devotos" que guardaban la cuaresma con muchos sacrificios, como "el abstenerse de sus propias mujeres" y ejercitar la flagelación.

Todos los viernes del año y en cuaresma hacen la disciplina tres veces en la semana en sus iglesias, los hombres a una parte y las mujeres a otra, antes del *ave maria*; y algunos viernes, aun después de anochecido, con sus lumbres y cruces se van de una iglesia en otra disciplinando más; son más de cinco mil los disciplinantes, y en otra, siete o ocho mil, y en partes diez o doce mil, y en esta Tlaxcalla me parece que había en este año quince o veinte mil hombres y muchachos... De ellos se disciplinan con disciplinas de sangre, y los que no alcanzan ni pueden haber aquellas estrellitas, azótanse con disciplinas de cordel, que no escuecen menos... Su procesión y disciplina es de mucho ejemplo y edificación a los españoles que se hayan presentes.⁶⁵

Entre las recomendaciones de fray Alonso de Molina estaba la abstinencia de relaciones sexuales antes de la comunión. "Será cosa justa y recta que te guardes y abstengas de tu mujer no teniendo parte con ella dos o tres días antes de la comunión, para que con mayor limpieza recibas el santísimo sacramento".⁶⁶ El padre Mendieta fue aún más lejos, sugiriendo que los pecados de la carne habrían provocado la epidemia de peste de 1576. Cuenta el franciscano que la "Madre piadosa" se le apareció a Miguel de Gerónimo, un indio ya viejo. La virgen le mandó ante el guardián del monasterio de Xochimilco. Le pidió que amonestase al pueblo; "que se enmendasen los pecadores y viciosos (especialmente en el vicio de la carne) y hiciesen penitencia para amansar la ira del Señor, que estaba ofendido, porque el pueblo no pereciese con la enfermedad que andaba".⁶⁷ Asimismo, fray Juan de Torquemada recomendaba la abstinencia sexual previa al matrimonio. No era "mandamiento expreso" de la Iglesia, pero los indios lo solían practicar, dando un buen ejemplo a los españoles. "Es ceremonia digna de alabanza, y muy

⁶⁵ Motolinía, *El libro perdido*, p. 157 (*Memoriales*, I, 34).

⁶⁶ Molina, *Confesionario mayor*, f. 71.

⁶⁷ *Historia eclesiástica indiana*, lib. 4, cap. 24, p. 453.

santa, esta de suspender los actos matrimoniales, por alguno, o algunos días, para vacar [dedicarse] a Dios, y pedirle los buenos fines del matrimonio".⁶⁸

En resumidas cuentas, a varios siglos de distancia, los frailes historiadores aparecen como un grupo relativamente homogéneo en cuanto a sus creencias y valores sexuales, al menos en el contexto de las complejas y diversas culturas sexuales de España y Nueva España del siglo XVI. Los frailes historiadores representaron un sector del clero regular que asumía una posición radical e intransigente en la defensa de los valores cristianos del ascetismo y la templanza. Estos frailes asumían una postura sumamente crítica ante los comportamientos y los valores sexuales de la sociedad y la Iglesia española del siglo XVI. En su labor como misioneros, estos frailes extraordinarios siguieron una línea radical de ascetismo y templanza en la evangelización de los pueblos indígenas de México; más aún, consideraron que los indios mexicanos estaban dispuestos a asumir su radical doctrina sexual, al menos durante la primera mitad del siglo XVI.

Dejemos que sea Las Casas quien resuma los valores sexuales de los frailes, su visión ante los pueblos indígenas y sus aspiraciones evangelizadoras. Los pueblos indios guardaban "tanta composición, tanta vergüenza, honestidad y mortificación y madurez en los actos y meneos exteriores, en la vista, en la risa, en la compostura de la cabeza e inclinación de la frente y de los ojos... que no parece sino que fueron criados en la disciplina y debajo de la regla de muy buenos religiosos".⁶⁹

⁶⁸ *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 6, t. 2, pp. 416-417.

⁶⁹ *Apologética historia sumaria*, cap. 34, t. 1, p. 180. Debemos decir, sin embargo, que fray Bartolomé nos parece el menos ascético y radical de los frailes que aquí examinamos. Si bien acentúa la superioridad de la castidad, siguiendo las tendencias radicales de la doctrina católica de su tiempo, también es cierto que reivindica ejemplarmente el mandamiento de la procreación. Vemos, por ejemplo, que cuando describe a los indios de las Antillas los pinta "honestísimos en la conversación de las mujeres". Sin embargo, al fraile no le parece contradictorio decir, renglones abajo, que "no tenían orden ni ley en los matrimonios; tomaban ellos cuantas querían y ellas también, y dejábanse cuando les placía, sin que a ninguno se haga injusticia ni la reciba del otro" y que "multiplicábanse mucho" (*Historia de las Indias*, lib. 1, cap. 164, t. 2, p. 121). Uno se queda preguntando si acaso esta falta de "orden y ley matrimonial" no debiera ser más bien calificada, desde la perspectiva de un fraile observante, como una costumbre "deshonestísima".

2. La educación y el control de los cuerpos

Para escribir sobre los placeres, deseos y prácticas sexuales, los autores del siglo XVI no disponían del término sexualidad;¹ en cambio, usaron conceptos como *sensualidad* y *carnalidad*, ligados a su visión cristiana del mundo. Recordemos, con el padre Molina, que "una cosa quiere el cuerpo y otra el ánima".² En efecto, la sensualidad y carnalidad expresan esa parte animal del ser humano, ligada inexorablemente a los deseos y placeres, no únicamente sexuales aunque sobre todo éstos, además de los placeres de la comida y la bebida, entre otros. Cuando necesitaron referirse más estrictamente al placer sexual, los autores hablaron de *lascivia*, *lujuria* y *torpes amores*.

La carnalidad representaba, entonces, la vertiente pecaminosa de ese ser "mixto" que era el humano. Para explicársela, los frailes historiadores recurrieron, principalmente, a los padres de la Iglesia, la filosofía aristotélica y la síntesis tomista. En principio, la carne aleja al hombre de Dios, ligándolo excesivamente al mundo. Para combatirla, el hombre cuenta con su voluntad, con el libre albedrío y con la disposición innata de su alma hacia la bondad. Sin embargo, múltiples factores adicionales afectan el desenlace de esta batalla entre cuerpo y alma. El demonio, como bien sabemos, incita a pecar. Pero los frailes en el siglo XVI consideraban también la existencia de un conjunto de factores adicionales, ligados a la naturaleza y la sociedad, que podían alterar el juego de las voluntades individuales. La influencia de los astros y la naturaleza del clima, en primer lugar, predisponen a un temperamento ascético o sensual.

¹ Los historiadores de Indias utilizaron la palabra *sexo*, mas no como placeres o deseos, sino como una referencia general a la división entre mujeres y hombres. Torquemada dice, por ejemplo, que había dos dioses, uno hombre y otro mujer, que "como a dos naturalezas distintas y de distintos sexos las nombraban". Por cierto, el autor también usa el concepto de género: "el dios hombre obraba en todo el género de los varones, y el otro, que era la diosa, criaba y obraba en todo el género de las mujeres" (*Monarquía indiana*, lib. 6, cap. 19, t. 2, p. 37).

² *Doctrina cristiana breve*, p. 23.

El gobierno y las leyes, por otro lado, pueden incitar los instintos más bajos de las poblaciones, o reprimirlos. Tomando en cuenta este juego complejo de condicionantes, los frailes trataron de explicarse el mundo sexual indígena.

El discurso de las buenas instituciones indianas

La Nueva España ofrecía al explorador europeo una novedosa variedad de climas y tierras. Situados al sur del Trópico de Cáncer, los valles, montes y planicies del centro de Mesoamérica estaban menos expuestas a los extremos climáticos propios de las latitudes europeas. La falta de contrastes y la suavidad del clima servían de argumento a fray Bartolomé de las Casas para sostener que el temperamento sexual de los indios novohispanos era templado y poco entregado a los extremos carnales.³ En cambio, para fray Bernardino de Sahagún, este clima templado y sin inviernos, conjuntado además con cierto orden estelar, producían justamente el efecto contrario al que suponía el dominico. Sahagún veía que la tierra incitaba una enorme sensualidad en los cuerpos, atribuyendo a esta briosa naturaleza el fracaso en los intentos de convertir a los alumnos del Colegio de Santa Cruz en castos sacerdotes. Para el franciscano, la fuerza sensualizante del clima americano era tan poderosa, que arrasaba incluso con los españoles emigrados, que en poco tiempo empezaban a dar rienda suelta a sus inclinaciones carnales, al igual que los nativos.⁴ Así encontraba el historiador cristiano una explicación al desorden amoroso novohispano que hemos bosquejado en el capítulo anterior. Tangencialmente, Mendieta coincide con Sahagún al advertir la fogocidad de esta tierra. Los primeros franciscanos, nos dice, no tomaban vino, en parte por ser muy caro, pero "también porque en esta tierra es fuego y enciende el cuerpo demasadamente".⁵

El padre Sahagún, sin embargo, se apresuraba a complementar su propuesta anterior con un elemento mediador y contrarrestante, producto de la cultura humana. En efecto, el padre franciscano pensaba que la poderosa sensualidad

³ *Apologética historia*, cap. 36, t. 1, pp. 186-191.

⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 27, t. 2, pp. 627-630.

⁵ *Historia eclesiástica indiana*, lib. 3, cap. 31, p. 254.

indiana había sido controlada mediante rígidas normas educativas y legales desarrolladas por los gobiernos indios precortesianos.⁶ Así, aunque inclinados por naturaleza a lo sensual, los indígenas estaban refrenados por su cultura, creándose un ejemplo de civilización, compatible en muchos aspectos con la doctrina sexual cristiana.⁷

A conclusiones similares llegaron los otros religiosos. Durán, Motolinía y Mendieta coincidieron en elogiar a las instituciones legales y educativas de los antiguos señoríos de México, al menos los que consideraban más civilizados. Sin embargo, también señalaron que, tras la conquista, los pueblos cayeron en una decadencia moral aguda, entregándose a los vicios del vino y la carne. Amargamente reconocían que la conquista española era responsable de dicha degradación, al menos parcialmente. Esto, por los nuevos vicios que trajeron los conquistadores, y sobre todo, porque la colonización española había derrumbado las instituciones antiguas encargadas de contener los vicios y pecados de las poblaciones. "¿Qué indio se atrevería en tiempo de su infidelidad a hurtar una mujer ajena, y llevársela por ahí adelante con tanta disimulación y seguro como si fuese propia suya? No hubiera quien tal hiciera —afirma Mendieta— porque sabía que no le había de costar menos que la vida, y que no podía huir a do no lo cogieran. Ahora como han visto que sin pena se las quitan a ellos o a sus vecinos o deudos, hay millares de ellos que hacen lo mismo." "El aprovechamiento de los indios en su cristiandad —concluye el franciscano— no ha sido tan feliz y próspero como sus ministros deseábamos".⁸

Esta conclusión no era nada obvia. Antes de llegar a Nueva España, los primeros padres franciscanos y dominicos habían seguramente leído las crónicas de Cortés hablando de los vicios indios de la carne. Sabían que la poligamia era práctica común. Muchos de los primeros procesos de la Inquisición contra los indios fueron por idolatría y amancebamiento. La instrucción dirigida a los primeros doce franciscanos comenzaba, justamente, explicando la misión a las tierras novohispanas donde eran "el demonio y carne

⁶ Sahagún, *ibid.*

⁷ La excepción fue la poliginia, que trataremos en el capítulo siguiente, y que los frailes no consideraron violatoria de la ley divina natural.

⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 4, caps. 33 y 34, pp. 501-508.

vendimiada".⁹ Era natural pensar, como lo hizo Motolinía en un principio, que los antiguos señoríos prehispánicos fuesen "un bosque de abominables pecados" y "un traslado del infierno"; y que la lubricidad y afecto por el vino de los indios en tiempos de la cristiandad hubiera sido consecuencia de ello.¹⁰ Sin embargo, luego el franciscano cambió; "yo estaba muy engañado", reconoce. Y entonces asume que parte de los vicios indianos debían explicarse como un efecto de la conquista española.¹¹

El estudio de las instituciones jurídicas, legales y educativas prehispánicas aumentó el respeto de los frailes historiadores por los antiguos gobiernos indígenas gentiles. En materia de educación, los frailes concluyeron que los indios mexicanos seguían "naturalmente" las doctrinas de Aristóteles, aunque no hubiesen "leído sus libros".¹² Motolinía elogió "la disciplina, honestidad y cuidado con que se criaban los hijos e hijas de los señores de la Nueva España", así como el modo en que "la gente común y plebeya" "criaba, amonestaba y castigaba a sus hijos".¹³ Las Casas comparó a los indios novohispanos con otros pueblos gentiles. Afirmó que igualaron y algunas veces "sobrepusieron en cosas sustanciales" la crianza y educación de los griegos y otros pueblos de la Antigüedad. Más aún, el autor dice que para cuidar la honestidad de los hijos, "tienen muy grande ventaja" los indios sobre "muchos de los que nos llamamos cristianos".¹⁴ El padre Olmos y fray Bernardino de Sahagún recopilaron y tradujeron los famosos *huehuetlatolli* nahuas, incluyendo las "pláticas y exhortaciones" de los padres a los hijos. "Hija mía de mis entrañas nascida... no te des a cosas malas, ni a la fornicación... no sigas tu corazón,

⁹ "Instrucción que el ministro general dio a fr. Martín de Valencia y a sus compañeros", en Mendieta, op. cit., lib. 3, cap. 9, p. 200.

¹⁰ Motolinía, *El libro perdido*, p. 55 (*Historia de los indios de la Nueva España*, I, 2), y p. 247 (*Memoriales*, I, 48).

¹¹ Motolinía, op. cit., p. 593 (*Memoriales*, II, 18); Las Casas, *Apologética historia*, t. 2, cap. 213, p. 392.

¹² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 20, p. 111; Las Casas, *Apologética historia*, cap. 222, t. 2, pp. 432-436.

¹³ *El libro perdido*, p. 530-539, (*Memoriales*, II, 3-4).

¹⁴ *Apologética historia*, cap. 222, t. 2, pp. 432-436.

porque te harás viciosa y te engañarás y ensuciarás, y a nosotros afrentarás".¹⁵ "Nota pues agora, amado hijo... mira que te apartes de los deleites carnales: de ninguna manera los deseas... no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer".¹⁶ Motolinía elogia la manera en que corregían a las doncellas "punzándoles los pies con unas púes muy crueles, hasta salir sangre, en especial si eran de diez o doce años, o dende arriba"; asimismo, alaba la manera de enseñarles a permanecer en silencio, a ser como si fueran sordas, mudas y ciegas, "lo cual conviene mucho a las mujeres mozas".¹⁷ "No sé que más se pudiera decir en nuestro cristianismo", concluye Torquemada después de exponer su versión de los *huehuetlatolli*.¹⁸

La España del siglo XVI, donde la educación masiva era incipiente, se sorprendió de ver la complejidad de los centros escolares indígenas. Ya Cortés, en 1520, informaba que "todos los hijos" de los mexicas "principales" iban a las "mezquitas o casas de ídolos", desde "los siete u ocho años hasta que los sacan para los casar".¹⁹ La noticia fue seguramente conocida por los frailes evangelizadores, antes de cruzar el océano. Para ellos, este era un punto especialmente sensible, pues, en sentido amplio, su labor evangelizadora era un trabajo de educación; además, la educación y conversión de los menores era considerado crucial para el futuro de la Iglesia. En sus crónicas, los religiosos comentan sobre la compleja red de escuelas que existían en todas las ciudades prehispánicas importantes. Cada templo mayor tenía "casas de religión" a donde asistían obligatoriamente los hijos de principales, nobles y plebeyos a servir a los dioses; acudían desde que tenían uso de razón y eran "grandecitos", hasta que llegaba la hora del matrimonio.²⁰ A los ojos de los frailes, estas "casas

¹⁵ Texto de fray Andrés de Olmos recogido por Las Casas, *Apologética historia*, cap. 224, t. 2, p. 445.

¹⁶ Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 21, t. 2, p. 38.

¹⁷ Motolinía, *El libro perdido*, pp. 531-532 (*Memoriales*, II, 3).

¹⁸ *Monarquía indiana*, t. 2, lib. 9, cap. 32, p. 224.

¹⁹ Hernán Cortés, "Segunda carta-relación", en *Cartas de Relación*, p.64.

²⁰ Los autores discrepan sobre las edades para asistir a las escuelas. Las Casas dice que "todos los niños de seis años hasta los nueve eran obligados los padres a enviarlos al templo" (*Apologética historia*, cap. 139, t. 2, p. 26). Sahagún, sin embargo, afirma que entre los señores y gente noble, "cuando el niño llegaba a los diez o doce o trece años metíanle en la casa de recogimiento que se llamaba calmécac" (*Historia general*, lib. 8, cap. 20, t. 2, p.

de religión" eran una combinación de escuelas y monasterios. Los templos, dice Torquemada, tenían muchos mozos que, "a manera de sacristanes", o "colegiales perpetuos", "eran doctrinados y enseñados por el que tenía oficio de maestro-escuela", tanto en ceremonias y culto de los dioses, como en las "leyes temporales del pueblo".²¹ A espaldas de los templos, explica Motolinía, había salas donde vivían "doncellas vírgenes" consagradas a servir a los dioses; "a éstas llamaron los españoles monjas".²² Las escuelas mexicanas eran un ejemplo, sostiene fray Bartolomé de las Casas, pues la vida virtuosa de sus estudiantes era superior incluso a la educación recibida por los griegos antiguos en los gimnasios.²³

Los frailes prestaron mucha atención al sistema de escuelas precortesianas y trataron de aplicar algunos de sus principios en la organización de sus propias instituciones, como el famoso Colegio de Santa Cruz. Sahagún nos explica que, en los tiempos antiguos, existían dos tipos básicos de casas de religión. La "gente baxa", o *macehualtin*, ofrecían sus hijos "a la casa que se llamaba *telpuchcalli*". Aquí, "la vida que tenían no era muy áspera"; los estudiantes eran castigados si no iba a dormir a las casas, pero los "amancebados", de edad más avanzada, "ibanse a dormir con sus amigas".²⁴ En cambio, los señores principales, los *tlatoque*, y las gentes "de tomo", los *pipiltin*, ofrecían sus hijos "a la casa que se llama *calmécac*". En este templo escuela había una "áspera y casta vida", y era obligatorio dormir en sus recintos. Los estudiantes "tenían voto de vivir castamente, sin conocer a mujer carnalmente"; no había compasión con el estudiante que era descubierto borracho o amancebado, "le daban garrote, o le asaban vivo o le asaeteaban".²⁵ Aunque la vida en el *telpochcalli* era menos áspera, en los textos sahumunianos advertimos que, en

532). Durán, por su parte, señala que en el templo de Huitzilopochtli había un "monasterio de mancebos recogidos, de diez y ocho y veinte años", y "otro recogimiento de monjas... de doce a trece años" (*Historia de las Indias*, t. 1, pp. 24-26).

²¹ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 11, pp. 184-185.

²² Motolinía, *El libro perdido*, p. 121 (*Memoriales*, I, 26).

²³ Las Casas, *Apologética historia*, t. 2, cap. 139, pp. 24-28. Según el autor, las escuelas mexicanas no estaban contaminadas por el pecado nefando, a diferencia de las griegas. Más adelante trataremos el punto.

²⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. 3, apéndice, caps. 4 y 5, t. 1, pp. 223-225.

²⁵ *Ibid.*, lib. 3, apéndice, caps. 7 y 8, t. 1, pp. 226-229.

algunas ocasiones, los estudiantes se enfrentaban a castigos por mantener relaciones sexuales. "Si alguno éstos hacía esto públicamente", lo apaleaban, le "chamuscaban la cabeza" y lo arrojaban de la escuela, mientras que la joven con quien mantenía relaciones también era expulsada del *telpochcalli*: "nunca más habla de danzar ni cantar ni estar con las otras".²⁶ En otras ocasiones, cuando el señor *tlatoani* sabía que algunos de los jóvenes "se había amancebado", lo sentenciaba a morir.²⁷ Además, el estudiante que se emborrachaba era apaleado hasta la muerte. Fue el *calmécac*, sin embargo, el modelo que siguieron los evangelizadores. "A los principios, nos dice Sahagún, como hallamos que en su república antigua criaban a los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la subyunción a su república, tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas".²⁸

De igual manera, los frailes aplaudieron los principios de gobierno y las normas jurídicas que regían los principales señoríos indianos prehispánicos del centro de México. Tenían "leyes y razones tan particulares, y tan ajustadas con la razón, que no parecen ser dichas y ordenadas por hombres faltos del conocimiento de Dios verdadero", afirma Torquemada.²⁹ Sus prédicas retóricas eran comparables a "los diez mandamientos que nosotros somos obligados a guardar", sugiere el padre Durán.³⁰ Sus gobernantes, de acuerdo a Sahagún, exhortaban a su gente a apartarse de la carnalidad y el pulque; "que nadie se emborrache, ni hurte, ni cometa adulterio", pedía el señor recién electo.³¹

Los frailes encuentran que los gobiernos indígenas del México antiguo tenían leyes "loables", no siempre "rectas y niveladas", pero suficientes para conservar la paz y tranquilidad de las repúblicas, y para castigar a los delincuentes con justicia (y a veces con excesivo rigor).³² Destaquemos,

²⁶ *Ibid.*, lib. 2, cap. 27, t. 1, pp. 137-138.

²⁷ *Ibid.*, lib. 8, cap. 14, párrafo cuarto, t. 2, p. 519.

²⁸ *Ibid.*, lib. 10, cap. 27, t. 2, p. 629.

²⁹ *Monarquía indiana*, lib. 12, prólogo, t. 2, p. 371.

³⁰ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 35.

³¹ *Historia general*, lib. 6, cap. 14, t. 1, p. 347.

³² Motolinía, *El libro perdido*, p. 582 (*Memoriales*, II, 15). Motolinía trata el asunto de "los jueces, la judicatura y la justicia" en tres capítulos sucesivos (pp. 582-591, *Memoriales*, II, 15, 16 y 17). El primero describe la estructura judicial y la actividad y los

brevemente, las leyes relativas a la vida sexual.

Los homicidas eran condenados a muerte; esto incluye médicas aborteras y mujeres preñadas que "tomaban con que lanzar la criatura". Los adúlteros eran apedreados en público, como hacían los hebreos, según Torquemada. Pero si los culpables eran gente noble y principal, se les ajusticiaba en privado, para no ser "afrentados por los plebeyos".³³ La pena abarcaba a la esposa adúltera y a su amante; los textos no consideran el caso de un hombre que, casado, tuviera relaciones con otra mujer. Por otro lado, los religiosos se sorprendieron de ver a los jueces indígenas castigar al esposo que, agraviado, ejecutaba a los adúlteros. "Entre nuestros españoles se permite matarlos, por el dolor grande que en el acto recibe el ofendido". De la misma manera, vieron con extrañeza la imposibilidad del esposo indígena de perdonar a su mujer adúltera, opción contemplada en las leyes españolas.³⁴

Merecían la pena de muerte "los que cometían incesto en primer grado de consanguinidad o de afinidad", salvo entre cuñados.³⁵ En opinión de los religiosos, los sodomitas, las *incubas* (mujeres que se "deleitaban" con otra mujer), los varones que se vestían de hembra y las mujeres que lo hacían como hombre eran perseguidos por los señores y ajusticiados. Las alcahuetas y celestinas, que en España mucho atormentaban la consciencia religiosa,³⁶ eran castigadas aquí tanto como allá; la diferencia es que "nuestras justicias usan encorzarlas" mientras que los indios les quemaban los cabellos.³⁷

La conquista provocó el derrumbe de estas buenas instituciones gentiles. Al

principios de los jueces, advirtiendo que trata, sobre todo, la ciudad de Texcoco, donde el franciscano pudo conocer a estos jueces y juzgar su actuación. El segundo capítulo revisa los delitos mayores y "cómo los condenaban a muerte". El tercero incluye la justicia sobre "diversos delitos", advirtiendo que había una gran cantidad de leyes que él no trata. La investigación de Motolinía es seguida, con variantes menores e incluyendo otros materiales, por Las Casas (*Apologética historia*, caps. 213 y 215, t. 2, pp. 387-392 y 398-402), Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, caps. 28 y 29, pp. 134-138) y Torquemada (*Monarquía indiana*, lib. 12, caps. 4 y 5, pp. 377-382).

³³ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 12, cap. 4, t. 2, p. 378.

³⁴ *Ibid.*, pp. 379-380.

³⁵ Motolinía, *El libro perdido*, p. 587 (*Memoriales*, II, 16). El incesto fue objeto de un detenido estudio por parte de los religiosos. Lo trataremos en el capítulo siguiente.

³⁶ Márquez Villanueva, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*.

³⁷ Torquemada, *Monarquía indiana*, t. 2, p. 380.

principio, piensa Mendieta, los indios recién convertidos "tenían mucho cuidado en guardar la ley de Dios"; fueron los "tiempos dorados" de la evangelización.³⁸ Sea o no el caso, el hecho es que luego vino la decadencia: el fruto de la cristiandad no salió "tan copioso como se podía desear".³⁹ Los frailes denunciaron amargamente cómo, tras la conquista española y la instauración del orden colonial, se produjo el derrumbe de las antiguas instituciones, que el gobierno español no fue capaz de reemplazar. Las consecuencias estaban a la vista. Pese a los indudables retrocesos de la idolatría,⁴⁰ los indios habían caído en la degradación moral. Durán se lamenta de "ver ahora los mozos de a diez y ocho y de veinte años tan perdidos y tan desvergonzados, tan borrachos, tan ladrones, cargados de mancebas, matadores, facinerosos, desobedientes, malcriados, atrevidos, glotonos" como no se habían visto bajo su antigua ley.⁴¹

Esta visión pesimista de la conquista no podía ser vista con buenos ojos por los colonizadores españoles ni por los funcionarios de la Corona; la causa española en América (y sus grandes dividendos) quedaban en entredicho. Es probable que esto haya militado contra la autorización de publicar la mayoría de las obras históricas de los frailes. Sea o no el caso, es notable que sólo el trabajo tardío de Torquemada (1615) haya alcanzado la imprenta. ¿Será coincidencia la postura matizada del autor en la forma de explicar la conquista? En lo general, Torquemada avaló las apreciaciones de los otros frailes, pero a diferencia de ellos (y al igual que los conquistadores), él justificó la conquista con base en las faltas sexuales de los indios: "una de las razones que se pueden dar, acerca de haber Dios entregado estos indios a los españoles... es la abundancia de pecados que cometían", los "incestos, estupro y fornicaciones", y no sólo en secreto sino también en público, no sólo los plebeyos sino los mayores, no por excepción sino expresamente aceptados, "como por ley natural o divina". No obstante, Torquemada se mantuvo con los demás frailes sosteniendo la tesis de que los pueblos mexicanos antiguos eran

³⁸ *Historia eclesiástica indiana*, lib. 3, cap. 44, p. 290; lib. 4, cap. 15, p. 415.

³⁹ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 4, prólogo.

⁴⁰ Recordemos, sin embargo, que Durán y Sahagún aún cuestionaron la profundidad de la evangelización.

⁴¹ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 188.

"aventajadísimos en retórica" y de que tras la conquista española habían caído en decadencia.⁴²

En suma, los frailes historiadores crearon un discurso que enaltecía las instituciones educativas y las normas legales prehispánicas; en opinión de los padres, éstas promovían la templanza carnal y la vigilancia de buenas costumbres corporales. El discurso sostenía, además, que la conquista española, el contacto con los vicios del Viejo Mundo y el hundimiento de las instituciones indígenas gentiles habían contribuido a la decadencia moral de los indios durante la colonia.

Este discurso puede considerarse una expresión del humanismo renacentista europeo, que en el Viejo Mundo redescubría la cultura grecolatina mientras que en Nuevo Mundo reconocía los logros de las culturas indígenas y los utilizaba para impulsar la evangelización. Un ejemplo notable fue el experimento de utilizar la tradición educativa indígena del *calmécac* para diseñar el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco.

Por otro lado, el discurso de las buenas instituciones indianas también perseguía motivos políticos. El elogio de los frailes no era ingenuo; los religiosos estaban interesados en construir una Iglesia en la Nueva España acorde con los modelos católicos observantes, organizada bajo la dirección de los severos frailes y alejada lo más posible del contacto con la sociedad española, a la que consideraban fuente de toda clase de vicios.⁴³

⁴² *Monarquía indiana*, lib. 4, cap. 106, t. 1, pp. 579-583. Torquemada no fue el único en justificar la conquista y enaltecer la empresa de Cortés. Motolinía, por ejemplo, escribe que "cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padecían muy crueles muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles"; no obstante, Motolinía mantuvo su argumentación en un plano estrictamente religioso (idolatría, sacrificios humanos, etc.) sin introducir argumentos sexuales (sodomía, incestos, etc.), que tanto usaron los conquistadores. (Motolinía, "Carta al emperador Carlos V, 2 de enero de 1555", en *Memoriales*, p. 404). Señalemos, por otro lado, que el texto de Torquemada arriba citado es harto confuso, pues el autor trata a la vez los pueblos antiguos que Dios castigo y los pecados de los indios mexicanos. Por lo demás, Torquemada no fue el único religioso que tuvo problemas para explicar cómo el demonio había permitido tan buenas instituciones educativas y legales entre los indios gentiles que supuestamente dominaba.

⁴³ Sobre este proyecto, conviene revisar el experimento de teocracia franciscana efectuado entre los indios pueblo de Nuevo México en el siglo XVII (Gutiérrez, *Cuando*

En el terreno político, el proyecto de los frailes enfrentaba a los grupos interesados en mantener el orden colonial y la sujeción del indígena bajo el control del Estado. En el terreno teórico, los frailes historiadores tuvieron que enfrentar las voces que menospreciaban la capacidad intelectual y moral de los indios, considerándolos inferiores por naturaleza. "Son los indios de bajo y cortísimo entendimiento y capacidad, de suerte que, el indio de más talento, será como un muchacho español de ocho o diez años".⁴⁴ "Son como serranos, que se están en sus casas y no entienden en otra cosa sino es en hacer pulque, vino de la tierra con que se embriagan sin género de abstinencia, viciosos de mujeres".⁴⁵

Los frailes encararon estos argumentos con el discurso de las buenas instituciones indianas. El discurso, en efecto, mataba dos pájaros de un tiro. Al enaltecer la calidad intelectual y moral de los gobiernos indígenas gentiles, los frailes daban fundamentos históricos para justificar su empresa evangelizadora. Asimismo, al asociar la degradación de los indios con la presencia corrosiva de los españoles laicos y seculares, los frailes se apuntaban un argumento a favor de una Iglesia indiana autónoma, controlada por el clero regular.

La investigación histórica de los frailes, en suma, tenía una finalidad política e ideológica que la orientaba. Pero, ¿qué tan consistente era su discurso?

Personajes olvidados

Si abrimos el espectro de las fuentes históricas, si cotejamos los textos de los frailes con las crónicas de otros religiosos, soldados, cronistas reales y historiadores de ascendencia indígena; si leemos críticamente las obras de los

Jesús llegó, las madres del maíz se fueron, pp. 82-190). Debemos también recordar las propuestas de Las Casas de evangelización pacífica, respetando las tierras y gobiernos de los pueblos nativos (Alicina, *Bartolomé de las Casas*, pp. 16-28).

⁴⁴ *Relación geográfica de Tasco*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. 7, p. 115.

⁴⁵ *Relación geográfica de Ocopetlayucan*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, vol. 7, p. 84.

frailes mismos, buscando las contradicciones y matices, las sugerencias disimuladas, quizás contrarias a las conclusiones generales que ellos mismos buscaban sustentar, ¿a qué conclusiones podemos llegar? Como táctica para problematizar el discurso de las buenas instituciones, busquemos en los textos la figura de algunos personajes marginales, señalados por su comportamiento sexual extraordinario y escandaloso, principalmente la ramera, el sodomita y el otomí.

Prostitutas y sacerdotisas

En sí mismas, las rameras no representaban un conflicto doctrinal para los religiosos. Los frailes rigoristas las repudiaban, pero la Iglesia de entonces las aceptaba como mal menor, mientras que los gobiernos españoles de principios del siglo XVI las toleraban e incluso protegían y regenteaban.⁴⁶ Los frailes *historiadores* parecen encontrar algo similar en la Nueva España. Sus informes nos hablan de mujeres ataviadas, seductoras y peligrosas; criticadas pero toleradas; mal necesario para preservar la virginidad de las doncellas y la paz de las repúblicas indianas, para evitar males mayores y vicios de sodomía. "Las había, muchas y muy desvergonzadas", escribe Durán.⁴⁷ La *alegre*, como se le conocía en náhuatl,⁴⁸ vendía su cuerpo, nos dice Sahagún, y era "muy viciosa en el acto carnal". Era muy curiosa en el atavío; parecía "una rosa después de muy bien compuesta". Se oscurecía los dientes con grana cochinilla; se "afeitaba" el rostro y se soltaba los cabellos "para más hermosura". Masticaba chicle para limpiar los dientes. Era "andadiera, callejera y placera". Escogía al mozo que más le parecía. "Seduces con encantamientos, dominas con maleficios", de ella se decía.⁴⁹ Las buenas madres aconsejaban a sus hijas doncellas no andar por mercados o plazas, lugares donde andaban las

⁴⁶ Ver capítulo 2.

⁴⁷ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 194.

⁴⁸ Molina traduce *ahauializtli* por "alegría" y *auiani* por "puta o mala muger": *Vocabulario*, (segunda parte), ff. 3r y 9v.

⁴⁹ Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 15, t. 2, p. 607; versión náhuatl, traducida al español por López Austin, *Cuerpo humano*, t. 2, pp. 277-278.

"cantoneras".⁵⁰ En efecto, un texto, atribuido a un franciscano evangelizador de Michoacán, muestra una joven purépecha que, para ejercer la prostitución, tenía un pabellón en el tianguiz.⁵¹ Los señores y principales también advertían a sus hijos mancebos contra las "malas mujeres", las que "muchas veces dan hechizos en la comida y la bebida". Se hablaba incluso de una mujer mítica, una "diosa" que recorría México "y sus comarcas", transfigurada en una moza muy hermosa que "andaba por los mercados enamorándose de los mancebos y provocábalos a su ayuntamiento, el cual cumplido los mataba".⁵²

En suma, los frailes no parecían reconocer nada particularmente extraordinario de la prostitución indígena, en comparación con la española de la época. En cambio, censuraron a los gobiernos indios porque, según Torquemada, no tenían a las rameritas segregadas en barrios, calles y casas especiales.⁵³ Así, ellas se podrían confundir con las buenas mujeres; no se podría mantener un control que separara, físicamente, las Evas pecadoras de las émulas de María. Y es que, en efecto, si revisamos los textos con más atención, no resulta tan claro establecer una rotunda dicotomía entre la puta y la buena mujer india.

En primer lugar, porque las alegres, o rameritas indianas, contaban con un singular reconocimiento social y religioso. Torquemada menciona, por ejemplo, que en la fiesta de Tlaxcala dedicada a Xochiquétzal, "se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas".⁵⁴ Igualmente, entre los mexicas, Sahagún y Durán incluyen a las prostitutas como protagonistas de algunas ceremonias religiosas. En las fiestas de *tlaxochimaco*, danzaban "los más valientes hombres de la guerra", llevando como compañeras a las "mozas públicas".⁵⁵ Asimismo, en la festividad de *ochpaniztli*, dedicada a la diosa de la Tierra Toci, se escenificaba una batalla ritual de mujeres, participando las médicas parteras, además de "algunas de las alegres o prostitutas", agrega el pasaje náhuatl de

⁵⁰ Olmos, "Exhortación que una madre hizo a su hija", citado por Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 22, p. 119.

⁵¹ *Relación de... Michoacán*, p. 166.

⁵² Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 22, t. 2, p. 386; Las Casas, *Apologética historia*, cap. 121, t. 1, p. 642.

⁵³ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 12, cap. 2, p. 376.

⁵⁴ *Ibid.*, lib. 10, cap. 35, p. 299.

⁵⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. 2, cap. 28, t. 1, pp. 140-142.

Sahagún, que no fue incorporado por el franciscano al texto castellano de su obra.⁵⁶ A los caballeros y soldados más valerosos, agrega Durán, les permitían tener mancebas y bailar en las ceremonias con las "cantoneras".⁵⁷

La llamada "prostitución sagrada" no sería una práctica privativa de los indios mexicanos. Estudios históricos y antropológicos modernos han documentado en Mesopotamia, la India y otras sociedades antiguas la existencia de cortesanas y sacerdotisas que practicaban distintas actividades sexuales en los templos, incluyendo la prostitución, como ofrenda religiosa.⁵⁸ Fray Bartolomé explica que, en Chipre, "era regla de la religión de Venus" que las mujeres se ejercitaran en "aquel vil oficio", y que, entre más hombres "amasen y comunicasen en aquel oficio, tanto mayores obsequios y servicios y más digno era el culto que a la diosa se ofrecía". Asimismo, en la ciudad de Corintio "asistían muchas gentes por la gran multitud de meretrices que llamamos malas mujeres o públicas, que allí había consagradas a la diosa Venus".⁵⁹ Torquemada también nos informa que a la diosa Venus "servían las mujeres que vivían libre y sueltamente en ejercicios luxuriosos".⁶⁰ En realidad, el término prostitución religiosa o sagrada es confuso, pues encubre actividades que podrían ser muy diversas. En Corinto, las mujeres ofrecían favores sexuales a cambio de dinero para su dote. Entre los mexicanos, la prostituta aparecía como una especie de premio para los guerreros destacados.

En segundo lugar, ciertas sacerdotisas o monjas de los templo escuelas mexicanos cumplían, al parecer, funciones sexuales religiosas. Sahagún explica que en las fiestas de *huel tecuhuitl* se realizaba una danza que iniciaba al anochecer y terminaba a la media noche. "Iban las mujeres muy ataviadas, con ricos huipiles y naoas, y labrados de diversas labores y muy costosos"; "los hombres andaban también muy ataviados"; "los mancebos que habían hecho alguna cosa señalada en guerra, llevaban unos bezotes redondos, como un círculo, con cuatro circulillos en cruz". El escrito añade que había unos jóvenes

⁵⁶ Sahagún, *op. cit.*, lib. 2, cap. 30, t. 1, p. 147; versión náhuatl traducida al inglés por Dibble y Anderson, en *Florentine Codex*, t. 2, p. 110.

⁵⁷ *Historia de las Indias*, t. 1, pp. 194-195.

⁵⁸ González Torres, "La prostitución en las sociedades antiguas", pp. 398-414.

⁵⁹ *Apologética historia*, caps. 153 y 157, t. 2, pp. 99 y 119-120.

⁶⁰ *Monarquía indiana*, lib. 6, cap. 32, t. 2, p. 62.

con antorchas o teas que cuidaban la "honestidad" de los danzantes, para que nadie sonriera, mirase o tocase a ninguna mujer, pues ellas eran jóvenes dedicadas al templo escuela *telpochcalli*. Al terminar el baile, sin embargo, el texto náhuatl indica "que los nobles hablaban a las *tlayacaque* [que eran las guías, las sacerdotisas que dirigían y cuidaban a las jóvenes estudiantes] para que les dejaran algunas" de las muchachas, a cambio de obsequios y comida. Asimismo, los *teachcahuan*, jóvenes con mando militar en el *telpochcalli*, se citaban en secreto con las jóvenes sacerdotisas con que habían bailado. "Quizá va a esperar [a la citada] en su hogar; o quizá la cita en algún otro lugar. Así comían en secreto. Y la mujer sólo sale en la noche; pasa [con él] la noche; sólo sale cuando la noche está avanzada".⁶¹

Este interesante pasaje sugiere, en principio, que las estudiantes sacerdotisas del *telpochcalli* serían compañeras sexuales de los jóvenes del mismo templo escuela que —como antes vimos en las crónicas de los frailes— gozaban de ciertas licencias en su comportamiento sexual. Por su parte, también el padre Durán describe la forma ritualizada en que mancebos y mozuelas eran llevados a la escuela de los bailes, o *cuicacalli*, de cómo era vigilada la danza nocturna para "que entre ellos no hubiese ninguna deshonestidad, ni burla, ni señal de ella", de cómo eran castigados "ásperamente" quienes usaban la ocasión para trabar "malos conciertos", y de cómo, sin embargo, "había algunos que guiados por su mala inclinación, acabados los bailes, dejando durmiendo a los demás, salía con mucha cautela e íbase a la casa de la que se había aficionado".⁶²

El texto de Sahagún antes citado sugiere cierta forma de prostitución en el *telpochcalli*, puesto que, como hemos visto, unos hombres nahuas, pertenecientes a la nobleza, ofrecían regalos y comidas a las sacerdotisas dirigentes, a cambio de pasar la noche con algunas de sus alumnas. El pasaje es único, y arroja una luz en verdad muy distinta sobre la forma de vida de parte de las sacerdotisas o monjas que, como antes vimos, fueron elogiadas por los frailes historiadores. Debemos señalar, sin embargo, que la traducción castellana de Sahagún es menos nítida que la versión náhuatl, obscureciendo

⁶¹ Sahagún, *Historia general*, lib. 2, cap. 27, t. 1, pp. 134-138; texto náhuatl traducido al español por López Austin, en *Educación mexicana*, pp. 126-131.

⁶² Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, pp. 189-192.

sobre todo esta posible forma de "prostitución religiosa". Como sea, el texto náhuatl señala que los nobles solicitantes ofrecían comida y otros obsequios a las dirigentes del templo. ¿Podemos relacionar esta comida con el pasaje donde Durán indica que una de las tareas de las "monjas" consistía, justamente, "en hacer cada mañana de comer para el ídolo y los ministros del templo *de aquello que de limosna recogían*"?⁶³ La evidencia es frágil, pero de confirmarse, mostraría que las "monjas" del *telpochcalli* no eran tan vírgenes --o las prostitutas no tan "desvergonzadas"-- como querían los frailes.

En tercer lugar, si contrastamos con mayor cuidado las versiones náhuatl y castellana de estos bailes "y areitos" nocturnos realizados el mes de *huel tecuhihuilitl* --bailes que, como vimos, podían terminar en una aventura amorosa para los jóvenes y muchachas danzantes-- encontramos con sorpresa que, en una parte del texto náhuatl, se apunta que esas muchachas que bailaban eran "*maauiltia, auienime*", "mujeres ligeras" y "putas".⁶⁴ ¿Es posible que las mujeres "alegres", las prostitutas, hubiesen sido alumnas del *telpochcalli*, es decir, "monjas"? Un peculiar texto parece sospechar algo similar:

Bailaban de esta manera, que el hombre abrazaba a la mujer que quería y todos estos hombres y mujeres eran mancebos e vírgenes *o en tal posición tenidos... porque aunque no lo fuesen no perdían honra* y si alguno tenía allí su manceba y quería bailar con ella lo hacía, y si otros veían allí algunas mozas hermosas y querían bailar con ellas lo hacían y aun *si era principal el indio y la quería llevar a su casa aunque fuese manceba de otro como no fuese su igual la llevaba*.⁶⁵

Los textos ofrecidos deberían conducir, al menos, a matizar el discurso de los frailes sobre las "buenas" instituciones educativas indianas y la virginidad de las "monjas" de los ídolos. ¿En qué estaría pensando el padre Molina cuando incluyó en su *Vocabulario* en lengua castellana y mexicana la distinción entre puta y puta "honesta"? En efecto, el franciscano traduce "*maauiltia*" por

⁶³ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 26. Subrayado nuestro.

⁶⁴ Versión náhuatl traducida al inglés por Charles Dibble y Arthur Anderson, en *Florentine Codex*, t. 2, p. 93.

⁶⁵ *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, f. 343r, p. 42. Subrayado nuestro.

"ramera" y " *maauiltiani*" por "puta honesta".⁶⁶

De hecho, los religiosos sabían de la existencia, en el mundo grecolatino, de una doble forma de culto y celebración a la diosa Venus, que era ofrendada por "vestales" vírgenes y honestas, pero también por otra clase de mujeres "sucias y deshonestas".⁶⁷ Siguiendo este razonamiento, quizás podríamos hablar de la existencia en el México prehispánico de una duplicidad parecida, con las jóvenes del *calmécac* como "vestales", y con mozas del *telpochcalli* y ciertas ramerías ejerciendo, por su lado, alguna forma de "prostitución religiosa". De ser cierto, seguramente se hubiera tratado de una actividad discreta: el texto sahuaguniano que hemos citado subraya, por cierto, que las citas amorosas con las jóvenes del *telpochcalli* se concertaban "sólo en secreto, no frente a la gente", y que un severo castigo era reservado para aquellos que "en amancebato" eran descubiertos.⁶⁸

En conclusión, los frailes enaltecieron a las monjas o sacerdotisas indígenas a la vez que reconocieron la existencia de prostitutas en las sociedades prehispánicas, en un patrón similar al de la Europa cristiana. No obstante, el discurso de los frailes obscureció una relación que desentonaba con la mentalidad europea. Algunos elementos sugieren, en efecto, que las sacerdotisas o monjas del *telpochcalli* realizaban prácticas sexuales, que las prostitutas participaban en las fiestas religiosas, y que probablemente sacerdotisas y mujeres "alegres" no fueron grupos tajantemente diferenciables. En este punto, los significados culturales no coincidían; la polaridad arquetípica medieval entre puta y buena mujer y entre Eva y María no pareció corresponder del todo con la realidad social de las instituciones educativas y religiosas del México prehispánico. Al menos en parte, los conventos prehispánicos no fueron tan castos como sostenía el discurso de los religiosos.⁶⁹

⁶⁶ *Vocabulario* (segunda parte), f. 50r.

⁶⁷ Las Casas, *Apologética historia*, cap. 157, t. 2, pp. 118-121; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 6, cap. 32, t. 2, p. 62.

⁶⁸ López Austin, *Educación mexicana*, p. 129.

⁶⁹ Sobre la polaridad medieval entre María y Eva ver "La mujer a los ojos de los clérigos" de Jacques Dalarum.

Sodomía y pecado nefando

Cuando los religiosos comenzaron su labor evangelizadora en la Nueva España, corría ya el rumor de que los indios practicaban la sodomía y aún tenían ídolos sodomitas a los que rendían culto. A partir de los informes de las expediciones de Grijalva, Hernández de Córdova y Hernán Cortés se difundió en España la noticia de que los indios mexicanos eran idólatras, practicaban sacrificios humanos y cometían el "abominable pecado nefando". Los informes fueron recogidos y amplificados por los cronistas de la Corona, empezando por Fernando de Oviedo: "y los cristianos que los fueron a ver, dijeron que habían hallado entre aquellos cemís o ídolos dos personas hechas de copey (que es un árbol así llamado) el uno caballero o cabalgando sobre el otro, en figura de aquel abominable y nefando pecado de sodomía".⁷⁰ Tiempo después, el tema de la sodomía indígena se convertiría, en manos de teólogos y juristas, en argumento justificatorio de la empresa española en América. Como sabemos, Ginés de Sepúlveda recurrió a ella para establecer la justeza de la guerra de conquista:

No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de víctimas humanas... [y] el culto impío de los ídolos... ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?⁷¹

En oposición a estos planteamientos, se desarrolló el discurso de los frailes

⁷⁰ Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, citado por Ragon, *Les amours indiennes*, p. 24. El informe es señalado también por Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, cap. 2, p. 6.

⁷¹ Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 133.

que, en general, buscó refutar el estigma de la sodomía.

El pecado nefando fue, en efecto, un argumento útil para justificar la conquista española. Pero esta utilidad práctica no basta para explicar la popularidad que alcanzó, a principios del siglo XVI, el mito del indio sodomita. De hecho, el paganismo, la idolatría y los sacrificios humanos eran prácticas más que suficientes para movilizar los espíritus al combate. Laicos y religiosos coincidían en la necesidad de impulsar una cruzada contra el Demonio que asechaba, escondido, en los templos indígenas (aunque Bartolomé de Las Casas y otros frailes defendieron la conveniencia de emprender pacíficamente la evangelización). Sin embargo, el discurso del indio sodomita se alimentaba de raíces más profundas; nacía de una tradición europea, de varios siglos, de temor e intolerancia contra los comportamientos homosexuales.

En términos generales, la Alta Edad Media europea fue tolerante con los amores entre hombres.⁷² Fue hasta los siglos XIII y XIV que se inició un viraje de larga duración, creciendo una intolerancia social contra distintas minorías, incluyendo judíos y homosexuales. En este periodo, los gobiernos europeos decretaron, por primera vez, la pena de muerte contra la sodomía. En el reino de Castilla, Alfonso X promulgó un edicto que ordenaba castrar en público a los hombres que pecasen "contra natura" y colgarlos "por las piernas hasta que mueran".⁷³ Fue en este periodo cuando Tomás de Aquino pulió el problemático concepto *contranatura* como piedra angular de la definición cristiana de los comportamientos sexuales. Fue entonces cuando arraigó definitivamente la creencia de que el Señor había destruido a Sodoma y Gomorra justo por sus prácticas sodomitas. Finalmente, fue en estos siglos cruciales cuando la sodomía se incorporó a la lista de pecados cometidos por toda clase de enemigos interiores y exteriores, como musulmanes y herejes. "Llegó a

⁷² La excepción más notable fue, justamente, España. A diferencia de sus vecinos, los reyes visigodos establecieron, desde el siglo VIII, preceptos que castigaban los comportamientos homosexuales con la castración. A grandes rasgos, los historiadores piensan que la desaparición de la población romana de la Península Ibérica, la compleja relación con los vecinos islámicos, la temprana y estrecha codependencia con la Iglesia cristiana, o las costumbres originales de la cultura visigoda fueron las fuerzas decisivas de este peculiar destino español. (Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, pp. 351 a 353; Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, pp. 91 y 288).

⁷³ Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, p. 288.

convertirse un lugar común de la terminología oficial mencionar a los «traidores, heréticos y sodomitas» como si constituyeran una sola unidad.⁷⁴

Un estudio moderno sugiere que la intolerancia contra los homosexuales y la obsesión por los "vicios nefandos" entre los enemigos formaban parte de la mentalidad de los conquistadores de México.⁷⁵ En cualquier caso, sus crónicas más célebres no dejaron de lado el asunto. "Hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado", informaba Cortés sobre los pueblos indios que habitaban desde la península de Yucatán hasta el río Pánuco.⁷⁶ Al parecer, Cortés estaba convencido de que la mayoría de los indios eran "sodomitas", a juzgar por las famosas arengas que pronunciaba en las ciudades que iba conquistando.⁷⁷ Sin embargo, las acusaciones más demoledoras fueron dirigidas contra los pueblos del Golfo de México: eran todos "sométricos", nos dice Bernal Díaz, "en especial los que vivían en las costas y tierra caliente".⁷⁸ "En esta provincia de Pánuco los hombres son grandes sodomitas y grandes poltrones y borrachos, tanto que, cansados de no poder beber más vino por la boca, se acuestan y, levantando las piernas, se lo hacen meter con una cánula por la parte de abajo hasta que el cuerpo no puede más".⁷⁹

Pero, ¿qué significaba la temible sodomía? Para el siglo XVI, las deficiones medievales gozaban de bastante autoridad. El concepto era dúctil y aplicable a los actos y relaciones más diversos. En opinión de San Antonio de Florencia, "se llama vicio de sodomía a la unión indigna de un hombre con un hombre, de una mujer con una mujer o de un hombre con una mujer fuera del legítimo orificio".⁸⁰ En estas condiciones, la acusación de sodomía podía recaer sobre cualquier comportamiento sexual distinto al coito heterosexual. En realidad, su uso más frecuente abarcó las actividades homosexuales o el coito anal heterosexual. Para los conquistadores de México, sin embargo, el concepto

⁷⁴ Ibid., p. 284 .

⁷⁵ Ragon, *Les amours indiennes*, pp. 19-65.

⁷⁶ Cortés, "Primera carta-relación", en *Cartas de relación*, pp. 22-23.

⁷⁷ Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, p. 143.

⁷⁸ Ibid., p. 579.

⁷⁹ Conquistador anónimo, *Relación de algunas cosas de la Nueva España*, p.57.

⁸⁰ Citado por Ragon, *Les amours indiennes*, p. 19.

tuvo un alcance más limitado, centrándose, sobre todo, en las relaciones sexuales entre varones.⁸¹

En oposición a las crónicas de los conquistadores, los frailes defendieron la "honestidad" de los indios mexicanos. "Los que cometían el crimen pésimo, agente y paciente, morían por ello; y de cuando en cuando la justicia los andaba a buscar, y hacían inquisición sobre ellos para los matar, que bien conocían qué tan nefando vicio era contra natura, porque en los brutos animales no lo veían". Esto afirmaba Motolinía, seguido puntualmente por la mayoría de los frailes historiadores.⁸² Las Casas, en particular, censuró acremente a cierto historiador, "acérrimo infamador destas naciones", (probablemente González de Oviedo), porque acusó a los pueblos indios de estar "contaminados del vicio nefando", sobre la simple base de haberse descubierto en un pueblo de Campeche unos ídolos de barro, "uno encima de otro". El dominico contestó indignado: "como si entre nuestros pintores o figulos no se finjan cada día figuras feas y de diversos actos que no hay sospecha por nadie obrase".⁸³

Lo anterior no significa, sin embargo, que los frailes negaran la existencia de "sodomitas" en las sociedades mexicanas. Los escritos de Sahagún, por ejemplo, los encuentran mascando chicle por las calles: "y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mazcan, y tiénelo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mesmo hacen, nótalos de sodométicos."⁸⁴ Esto, a diferencia de otros comportamientos, también pecaminosos, cuya presencia en el mundo indígena fue negada por principio. Por ejemplo, Motolinía opinó rotundo que la "bestialidad no se hallaba entre

⁸¹ Ragon, op. cit., pp. 19-20. Las relaciones homosexuales entre mujeres indias también inquietaron, indudablemente, a las conciencias del siglo XVI, incluyendo las hermafroditas, o "mujeres con dos sexos". El tema tiene una historia particular, quizás menos politizado que la sodomía, y merece un tratamiento específico. En este trabajo no lo abordaremos.

⁸² Motolinía, *El libro perdido*, p. 588, (*Memoriales*, II, 16); Las Casas, *Apologética historia*, cap. 213, t. 2, pp. 388-389; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 29, pp. 137-138; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 12, cap. 4, p. 380.

⁸³ *Apologética historia*, cap. 241, t. 2, p. 530.

⁸⁴ *Historia general*, lib. 10, cap. 24, t. 2, p. 623.

estos naturales", seguido por Las Casas y Mendieta.⁸⁵ En igual sentido, Molina no incluyó las prácticas sexuales con animales en su *Confesionario mayor*; ni siquiera en su *Vocabulario*.⁸⁶ Quizás por cautela, Torquemada omitió el juicio lapidario de sus antecesores; a pesar de que copió casi textualmente los capítulos donde aparecía la sentencia sobre la bestialidad, ignoró el juicio señalado.⁸⁷ Es posible que la bestialidad ingresara de manera explícita en los confesionarios para indios mexicanos hasta bien entrado el siglo XVII.⁸⁸

De la misma manera, los frailes ignoraron prácticamente la masturbación de los indios. Ninguna de las crónicas se detuvo a considerarla, pero al menos encontró un lugar en el *Vocabulario* de Molina. El franciscano tradujo "*matocanino*" por "palpar o tocar sus partes vergonzosas", y "*matocanite*" por "palpar a otro así".⁸⁹ Molina también introdujo la masturbación en las listas de su *Confesionario mayor*, pero tratándola como un pecado femenino: "¿palpaste o trataste las vergüenzas de algún varón? ¿Salió por eso tu simiente? ¿Palpaste a ti misma, o a otra persona (por te deleitar lujuriosamente), por donde veniste a caer en polución?". Al menos de manera explícita, el religioso no interrogó a los varones sobre esta forma de lujuria.⁹⁰ Si los frailes no prestaron atención a la masturbación —que sin duda fue conocida en las sociedades prehispánicas— ello se debió al simple hecho de que la conducta no despertó mayor polémica. Al parecer, nadie buscó justificar nada con ella. Tendríamos que esperar hasta mediados del siglo XVII, cuando la educación de los niños y los peligros del onanismo inquietaran a las sociedades europeas, para que llegaran a los confesionarios de indios las preguntas sobre el "manoseo de las partes verendas" y los peligros de la "polución". En tal contexto, se podrá ver a los

⁸⁵ Motolinía, *El libro perdido*, p. 588 (*Memoriales*, II, 16); Las Casas, *Apologética historia*, cap. 213, t. 2, p. 389; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 29, pp. 137.

⁸⁶ En el *Vocabulario* aparece el término "bestialidad" traducido al náhuatl por "*tlacamazayotl*", que sería algo así como la condición de hombre-venado, sin referencia sexual aparente (*Vocabulario*, primera parte, f. 19v).

⁸⁷ *Monarquía indiana*, lib. 12, cap. 4, p. 380.

⁸⁸ Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España", p. 195.

⁸⁹ *Vocabulario*, (segunda parte), f. 53v.

⁹⁰ Molina, *Confesionario mayor*, f. 34r.

sacerdotes discutiendo si los indios mexicanos cometían o no tan grave pecado.⁹¹

Regresando a la sodomía, podemos concluir que los frailes del siglo XVI reconocieron su existencia en las sociedades indias del centro de Mesoamérica, señalando, a la vez, que sus gobernantes la castigaban con "sumo estudio y diligencia" pues la tenían "por bestial y ajena de toda razón".⁹² ¿Así sería? No cabe duda que los frailes buscaron mostrar al lector un ambiente lo más similar posible a la familiar España, con todas sus virtudes y defectos. Pero ese discurso no dejaba de tener escollos. Y para ser creíble y enfrentar con éxito el mito del indio sodomita, y para atajar en seco las calumnias de laicos y conquistadores, el discurso necesitaba encarar, sopesar y explicar los casos en que la sodomía sí parecía reinar entre los indios mexicanos.

a) La pederastia en los templo escuelas mayas

"Algunos de los nuestros --escribió Las Casas-- han dicho que los mancebos que en estos templos se criaban cometían el pecado nefando". Ocurrió, acepta el dominico, pero "no en todas, sino en algunas partes o provincias", y "siempre se tuvo por malo".⁹³ Una de estas provincias fue la zona maya de Verapaz. Según el dominico, los padres enviaban a sus hijos a los templo escuelas, "donde los mozos mayores en aquel vicio a los niños corrompían, y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio".⁹⁴ Las prácticas nefandas, señala el religioso, eran aborrecidas por los viejos, pero eran difíciles de combatir. La costumbre "de nunca casar a los hijos hasta que pasaban de treinta años", incitaba a los muchachos a buscar alternativas. Además, los continuos sacrificios de sangre debilitaban los cuerpos y propiciaban esterilidad e impotencia, sugería el fraile citando la autoridad de

⁹¹ Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España", pp. 189-200.

⁹² Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 12, cap. 4, t. 2, p. 380.

⁹³ *Apologética historia*, cap. 139, t. 2, p. 24.

⁹⁴ *Ibid.*, cap. 237, t. 2, p. 515.

Galeno.⁹⁵

Las relaciones pederastas de adultos experimentados con jóvenes bisoños, por ejemplo en los "gimnasios griegos", no eran desconocidas para los evangelizadores. No se maraville el lector, advierte Torquemada. Griegos y franceses las practicaban, incluso el gran Aristóteles. Y hasta el emperador Adriano fue notado de este "vicio", llegando al extremo de convertir en dios al mancebo "que le servía de bardaje". Los indios de Verapaz, por tanto, no eran peores que las grandiosas, pero gentiles, sociedades antiguas.⁹⁶ Estudios etnológicos e históricos modernos muestran a culturas que, de modo similar a las grecolatinas, cultivan cierta clase de relaciones homosexuales pederastas. En ellas, los adultos inician social y sexualmente a los jóvenes que se abren a la vida. Estos encuentros, lejos de afectar la masculinidad de los participantes, constituyen el camino de la virilidad plena del joven, entendida ésta con los atributos que su sociedad le confiere.⁹⁷ Los testimonios y reflexiones de Las Casas y Torquemada invitan a conjeturar que algo así podría haber ocurrido en los templo escuelas de algunos pueblos mayas. Sus escuetos comentarios, sin embargo, no autorizan a ir más allá. Además, debemos considerar la opinión del obispo franciscano de Yucatán, Diego de Landa, quien advirtió que entre los pueblos mayas había costumbres sexuales diferentes.⁹⁸

Regresando al centro de México, ¿podemos encontrar textos que sugieran algo similar a la crónica de fray Bartolomé sobre los mayas de Verapaz? Ciertamente, ninguno, aunque la *Historia* del padre Sahagún aluda a cierto contacto corporal entre los jóvenes del *telpochcalli*: "ninguno dormía en su hogar, porque entonces iban derechos hacia allá, a los *telpochcalli*, que estaban

⁹⁵ Ibid., cap. 180, t. 2, p. 233.

⁹⁶ Torquemada, *op. cit.*, lib. 12, cap. 11, t. 2, pp. 392-394.

⁹⁷ Herdt, *Guardians of the flutes*; Whitehead, "The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America".

⁹⁸ Landa escribió que, en la provincia de Yucatán, los indios tenían ciertas casas donde los jóvenes pasaban la noche y se juntaban "para sus pasatiempos". "He oído --dice el franciscano-- que en otras partes de las Indias usaban en tales casas del nefando pecado". Pero no en Yucatán, afirma, pues allá usaban de "malas mujeres públicas... y eran tantos los mozos que a ellas acudían, que las traían acosadas y muertas". Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 54.

en diversos lugares. Allí dormían casi desnudos; dormían muy poco."⁹⁹ Esto, a comparación de los jóvenes del *calmécac* que "no dormían dos juntos cubiertos con una manta, sino dormían cada uno apartado del otro".¹⁰⁰ Los pasajes en sí nada afirman, aunque la comparación entre los que duermen "desnudos" y los que, arropados, pasan la noche "cada uno apartado del otro" no deja de ser sugestiva. Quizás el padre Sahagún pensó que los estudiantes del *telpochcalli* quedaban mal parados, porque al traducir al castellano el pasaje antes citado agregó, a continuación del "dormían casi desnudos", una frase que cambiaba por completo el sentido del texto. El franciscano agregó: "con aquellas mantillas con que bailaban se cubrían *cada uno por sí*".¹⁰¹

b) *Berdaches en Tlaxcala*

Tenemos, en cambio, otra serie de documentos que ilustran más directamente cierta tolerancia hacia las relaciones homosexuales en el centro de Mesoamérica.

Sobre la provincia de Tlaxcala, Torquemada nos narra cierta fiesta dedicada a la diosa Xochiquétzal. En ella participaban

los hombres afeminados y mujeriles, en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida, y tenida en poco, y menospreciada, y no trataban éstos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes.¹⁰²

El singular pasaje desconcierta. Hasta donde sabemos, ninguno de los historiadores de las fiestas religiosas prehispánicas del centro de México señala algo parecido. Y el historiador Torquemada, como era costumbre en su tiempo, no especifica la fuente. Pero revisemos el pasaje y notemos que se alude una práctica homosexual diferente a las relaciones pederastas sugeridas en los

⁹⁹ Texto del lib. 8, cap. 14, versión náhuatl, traducida por López Austin, *Educación mexicana*, pp. 144-145.

¹⁰⁰ *Historia general*, lib. 3, apéndice, cap. 8, t. 1, p. 228.

¹⁰¹ *Ibid.*, lib. 8, cap. 14, t. 2, p. 519. El subrayado es nuestro.

¹⁰² Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 10, cap. 35, t. 2, p. 299.

templos mayas. Torquemada escribe sobre hombres que cambian de género, que asumen los oficios, vestidos y el trato de mujeres.

Otro documento, bastante diferente, reafirma la presencia de estos "hombres mujeriles". Su autor es esta vez un laico de procedencia indígena. En la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, Muñoz Camargo señala lo siguiente:

Tenían por grande abominación el pecado nefando, y los que eran sodomitas, eran abatidos y tenidos en poco y por mujeres tratados; *mas no los castigaban*, sino que les decían: "—Hombres malditos y desventurados, ¿hay falta de mujeres en el mundo? Y vosotros ¿qué sóis? Bardajes, que tomáis el oficio de las mujeres ¿no es mejor ser hombres?"¹⁰³

El autor califica de "bardajes" a estos "hombres tenidos en poco", que practicaban el pecado nefando, tenían "oficio de mujeres", y que, según Torquemada, se arreglaban y sólo trataban con ellas. Un estudio moderno sugiere que la institución del *berdache*, propia de numerosas sociedades indígenas norteamericanas, bien podría haber formado parte de las culturas mesoamericanas.¹⁰⁴ La palabra *berdache* tenía, en el siglo XVI, un significado ambiguo. Derivada del persa *bardaj* y del árabe *bradaj*, fue utilizada por los europeos para referirse a cierta figura de jóvenes que, en vestidos de mujer, ejercían prostitución para clientes masculinos. Cuando expedicionarios franceses y españoles entraron en contacto con las culturas indias de Norteamérica, encontraron que entre ellos había "muchos berdaches". Y en efecto, en distintas áreas culturales del territorio hoy ocupado por Estados Unidos existía —y aún existe— una institución que mantuvo este nombre original, y que permite a ciertos hombres asumir el rol de mujeres, o mejor dicho, formar un "tercer sexo" andrógino con las cualidades masculinas y

¹⁰³ *Descripción...*, p. 194; los subrayados son nuestros. Debemos advertir que la afirmación de tolerancia hacia los sodomitas ("mas no los castigaban") es contradictoria con otro pasaje de la misma obra en que se afirma que "tenían por pecado de muy gran abominación la sodomía y, así, los que lo eran morían por ello" (p. 78). Ciertamente, este segundo pasaje se integra en otro argumento, en el que importa resaltar las buenas costumbres de los nahuas, en comparación con los otomíes y huastecos.

¹⁰⁴ Olivier, "Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando", pp. 50-51.

femeninas de una cultura. Estos semihombres/semimujeres, como eran llamados por los indios pueblo de Nuevo México, vivían en condiciones que variaban entre la admiración, aceptación, tolerancia o repudio de una cultura a otra. Asimilados a su nuevo género, los berdaches ya no practicaban el sexo como "hombres", asumían un rol pasivo en las relaciones con hombres o se portaban como seres asexuales.¹⁰⁵

Citemos un documento que parece ilustrar a los berdaches nortamericanos, pero que se refiere a los pueblos nahuas del valle de México. Éste nos habla de los temazcales, y de los pecados carnales que los indios cometían al amparo del baño de vapor. Luego señala lo siguiente:

En México había hombres vestidos en hábitos de mujeres y estos eran sométicos y hacían los oficios de mujeres como es tejer y hilar y algunos señores tenían uno y dos para sus vicios.¹⁰⁶

¿Es posible conciliar diversas relaciones genéricas y eróticas no heterosexuales con los severos jueces de Texcoco empeñados –según el discurso de los frailes– en ajusticiar sodomitas? Los pasajes citados sugieren que las relaciones entre las instituciones del México prehispánico y las prácticas y roles homosexuales fueron más complejas que la sola represión. Ya fuesen vínculos entre guerreros y jóvenes, entre señores y berdaches, o acaso alguna otra modalidad, parece razonable suponer la existencia de alguna forma institucionalizada de prácticas y relaciones no heterosexuales. Un estudio actual sugiere que las leyes represivas contra berdaches y sodomitas habrían sido cierta expresión de la centralización política que caracterizó la última fase del estado mexica.¹⁰⁷ Sea o no plausible esta explicación, lo que para nosotros es importante concluir aquí es la insuficiencia del discurso de los frailes historiadores en relación con las instituciones del México prehispánico.

¹⁰⁵ Williams, *The Spirit and the Flesh, Sexual Diversity in American Indian Culture*; Gutiérrez, *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron*, pp. 71-74.

¹⁰⁶ *Costumbres, fiestas, enterramientos...*, f. 371v, p. 58.

¹⁰⁷ Olivier, "Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando", p. 58.

Nahuas y otomíes

Por lo general, los frailes historiadores consideraron a mexicas y texcocanos como los pueblos más "polidos" y "políticos" de la Nueva España. No obstante, "también había gente serrana y sucia y bestial, como la hay en España".¹⁰⁸ Ante eso, la atención de los religiosos estaba conscientemente dirigida hacia los estratos culturales y sociales que consideraban más civilizados, con mejor concierto, orden y "policía". Su ejemplo más ilustre fueron, como sabemos, los linajes *pipiltin* nobles de Tenochtitlan y Texcoco. El contraejemplo, si leemos con cuidado, estaría sin duda en los otomíes, al menos en las sociedades del centro de Mesoamérica.

Los frailes historiadores no metieron las manos al fuego por los otomíes, como lo hicieron con los nahuas. Más bien los ignoraron, y cuando los mencionaron, fue por lo general en términos despectivos. Eran "gente baja como labradores", opinaba Motolinía.¹⁰⁹ "Pensaban que con la vida del cuerpo acababa también el ánima", sostuvo Mendieta, seguido por Torquemada. Hasta su lengua era "bárbara y dificultosa", se quejaban los frailes.¹¹⁰ "Los otomíes de su condición eran torpes, toscos e inhábiles", de acuerdo a Sahagún.¹¹¹ Y para Las Casas, finalmente, las sociedades otomíes, piniolas y mazatecas, "de los mexicanos eran reputadas por barbarísimas".¹¹²

Los estudiosos modernos coinciden en señalar las tensas relaciones entre

¹⁰⁸ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, 187.

¹⁰⁹ *El libro perdido*, p. 44 (*Memoriales*, 1, 2).

¹¹⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 13, p. 96; lib. 5, parte 1, cap. 40, p. 661; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 6, cap. 47, t. 2, p. 82.

¹¹¹ *Historia general*, lib. 10, cap. 29, t. 2, p. 661. El pasaje aparece en un capítulo destinado a tratar "todas las generaciones" indias de la Nueva España, que incluía toltecas, tamimes, nahuas, mazahuaques, cuextecas, mexicas, etc. Ninguno de estos pueblos dio lugar a un apartado especial sobre sus "defectos y faltas", como los otomíes, ni tampoco recibieron juicios tan despectivos, a excepción de los tlalhuicas, de los que más adelante nos ocuparemos. No obstante, el franciscano —o sus informantes nahuas— señalaron también que los otomíes "no carecían de policía: vivían en poblado; tenían su república" (*ibid.*, p. 660).

¹¹² *Apologética historia*, cap. 218, t. 2, p. 416.

otomíes y evangelizadores, especialmente en las comunidades "serranas", que fueron muy reacias al adoctrinamiento, en comparación a los nahuas. Particularmente, los frailes agustinos consideraron a los otomíes de menor capacidad mental, de carácter duro y grosero, y se quejaron de sus incorregibles prácticas inmorales, como el adulterio, el concubinato y, sobre todo, su persistente embriaguez.¹¹³ Según Mendieta, los otomíes atentaron contra la vida de Alonso Rengel, primer fraile menor que aprendió su lengua; "los sacerdotes y ministros dellos, no pudiendo llevar en paciencia que tan abarrisco les quemase sus dioses, y a ellos los privase de sus antiguas prebendas, trataron muchas veces de matarlo".¹¹⁴ Un testimonio singular de Francisco Ramos de Cárdenas, escribano público de Xilotepec, revela el drama que los evangelizadores tuvieron que de enfrentar:

Me afirmó un religioso de la orden de San Francisco con juramento que, en el año de setenta y seis pasado, cuando hubo la grande pestilencia en esta tierra, en un pueblo de esta Nueva España, subieron en un monte una doncella india de edad de once o doce años, [y], viva, la abrieron por los pechos y le sacaron el corazón y lo sacrificaron a sus ídolos y dioses, o, por mejor decir, demonios.¹¹⁵

Las relaciones entre nahuas y otomíes tampoco parecen haber sido sencillas. "Las dos lenguas más generales de esta Nueva España", nos dice Mendieta, eran la "mexicana y otomí".¹¹⁶ De igual forma, Muñoz Camargo señala que, en la provincia de Tlaxcala, había dos lenguas: el náhuatl y la "lengua otomítica": "después de la lengua mexicana, no hay otra mayor ni de más gente, ni que más tierra corra".¹¹⁷ Nahuas y otomíes compartían el territorio del centro de Mesoamérica. Según el padre Mendieta, "todo lo alto de las montañas alrededor de México" estaba lleno de otomíes, además de "las provincias de Xilotepec y Tulla que eran su riñón", y de las "demás provincias de la Nueva España",

¹¹³ Galinier, *La mitad del mundo*, p. 57; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, pp. 118-119; Ricard, *La conquista espiritual*, p. 220.

¹¹⁴ *Historia eclesiástica indiana*, lib. 5, pte. 1, cap. 40, p. 661.

¹¹⁵ Ramos de Cárdenas, *Relación geográfica de Querétaro*, p. 227.

¹¹⁶ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 5, parte 1, cap. 40, p. 661.

¹¹⁷ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 78.

donde "los hay pocos o muchos".¹¹⁸ Motolinía apuntó que los otomíes "estaban sujetos a los nahuales". Durán señaló que cargaban arena para construir el templo de Huitzilopochtli y que habían ofrecido esclavos para ser sacrificados en las exequias del soberano Ahuizotl.¹¹⁹ Pese a todo, sabemos que algunos otomíes eran miembros de la nobleza en Tlaxcala, ocupaban una posición importante en Tlacopan y mantenían señoríos independientes al imperio mexica.¹²⁰

Los textos nos muestran la actitud ambivalente de los nahuas ante los otomíes. Los mexicas tenían dos órdenes militares principales; una se llamaba justamente *otomíes*, y sus miembros eran tan valerosos que tenían el "voto de no huir a diez ni a doce y antes morir".¹²¹ Los tlaxcaltecas, asimismo, recompensaron el valor militar otomí "casando á los capitanes con sus propias hijas, y armando caballeros á muchos de ellos para que fuesen tenidos y estimados por personas calificadas, como lo fueron de allí en adelante".¹²² Motolinía cuenta que los tlaxcaltecas se presentaron a los españoles para ofrecerles su amistad luego de que supieron que las tropas de Cortés habían peleado con mucho valor contra "aquellos otomís".¹²³

Pese a todo, los nahuas no tenían buena impresión de los otomíes. "¡Ah, que inhábil eres! ¡Eres como otomite!... ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites?", se decía en lengua náhuatl para injuriar al que era inhábil y torpe, según los informantes de Sahagún.¹²⁴ Practicaban la sodomía "entre los otomíes, huastecas [y] gentes de Pánuco, y no entre la gente mexicana ni nahuales", decía Muñoz Camargo, cuya madre era náhuatl, ciertamente.¹²⁵ De

¹¹⁸ Mendieta, op. cit., lib. 2, cap. 33, p. 146.

¹¹⁹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 551 (*Memoriales*, II, 7); Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, pp. 227 y 393.

¹²⁰ Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 117; Galinier, *La mitad del mundo*, p. 48; Carrasco Pizana, *Los otomíes*.

¹²¹ Texto náhuatl de Sahagún, traducido por López Austin, *Educación mexicana*, p. 117; Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, p. 167.

¹²² Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 117.

¹²³ *El libro perdido*, pp. 44-45 (*Memoriales*, I, 2).

¹²⁴ *Historia general*, lib. 10, cap. 29, p. 661.

¹²⁵ *Descripción...*, p. 78. Ramos señala, en cambio, que los otomíes "castigaban el pecado nefando con mucho rigor con la misma muerte, y, por este delito, nunca ninguno fue

igual manera, para los informantes de Sahagún "los defectos o faltas de los otomíes" incluían sus costumbres sexuales. "Y según dicen, si cuando dormía el hombre con la mujer no tenía cuenta de ella diez veces, descontentábase la mujer y apartábase el uno del otro. Y si la mujer era flaca para sufrir hasta ocho o diez veces, también se descontentaban della y la dejaban en breve".¹²⁶ En este caso, Ramos de Cárdenas coincidía con los textos sahaqunianos: "en la lujuria son muy cálidos, así mujeres como hombres, dándose las mujeres muy fácilmente. Son amiguísimas de negros y mulatos y de los de su generación [es decir, de los hombres otomíes] y, cuando alguno de éstos les pide su cuerpo, responden: «Tú lo sabes»".¹²⁷

Quizás lo más asombroso del texto anterior, sea la iniciativa y espontaneidad sexual que atribuye a las mujeres otomíes. "Muy pocas, o ningunas" llegan vírgenes al lecho conyugal, sigue Ramos, "porque de menos que diez años, se ejercitan en este vicio. Y así, lo principal, para cuando se quieren casar, es juntarse el hombre con la mujer y, si cuadra, dice ella a sus padres o deudos que el fulano tiene buen corazón para que sea su marido, y así se efectúa".

Podemos notar cierta correspondencia entre la *Relación de Querétaro* y los textos sahaqunianos que critican a las mujeres otomíes. Éstos describen a las otomíes con un arreglo corporal más parecido a las putas "alegres" que a las decentes doncellas idealizadas en los *huehuetlatolli*. Como las putas, las otomíes "tanto querían polirse" que se "atavían" el rostro y se teñían los dientes de negro. Además, en el pasaje sobre las putas, Sahagún señalaba que la "mujer pública... comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja"; pues bien, "las viejas" otomíes, por otro lado, se seguían arreglando como jóvenes, "también se teñían los dientes de negro y en el rostro ponían colores, todo al uso y costumbres de las mozas, y, aunque viejas, tratábanse y se vestían como mozas".¹²⁸

¿Se consideraba entre los nahuas que las otomíes eran prostitutas?

perdonado." (Ramos de Cárdenas, *Relación geográfica de Querétaro*, p. 238).

¹²⁶ Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 29, t. 2, p. 663.

¹²⁷ *Relación de Querétaro*, p. 228.

¹²⁸ Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 15, t. 2, p. 607; lib. 10, cap. 29, t. 2, p.

Imposible generalizar con las limitadas fuentes que disponemos. Recordemos, sin embargo, el pasaje de Torquemada que menciona a las rameras en una celebración a la diosa Xochiquétzal. Ahí "se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas... que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y las llamaban maqui, que quiere decir: las entremetidas, y se aventuraban en las batallas, y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas".¹²⁹ ¿Es mera coincidencia que tan aguerridas prostitutas acompañaran a la soldadesca tlaxcalteca, justo en la provincia donde los otomíes se hicieron fuertes gracias a su osadía militar? ¿No serían mujeres otomíes, tan liberales de sus cuerpos, sus compañeras más naturales en las campañas militares? Y en Tenochtitlan, ¿acaso no escribió Sahagún que las "mujeres públicas" acompañaban a los jóvenes guerreros en ciertos bailes rituales?¹³⁰ ¿Es que acaso en Tlaxcala se consideraba que las relaciones entre las otomíes y los guerreros eran más que rituales? Y entre los mexicas, ¿se pensaba que al menos un grupo de esas prostitutas que danzaban con los guerreros debían ser otomíes?

No podemos ir más allá de las sugerencias. Resulta evidente, sin embargo, que el discurso de los frailes enalteciendo la templanza de las instituciones prehispánicas fue altamente selectivo, y que los religiosos privilegiaron las concepciones de los grupos sociales que consideraron más civilizados. El discurso soslayó la cultura sexual de los otomíes, pero es probable que también haya ignorado otros grupos que, aún siendo nahuas, no se ajustaron a las necesidades del discurso. Un ejemplo son los tlalhuicas, pueblo que habitaba las tierras calientes del hoy estado de Morelos, y que recibe comentarios nada halagadores de los informantes de Sahagún: "los llaman *tenine*, que quiere decir «gente bárbara», y son muy inhábiles e incapaces o toscos, y eran peores que los otomíes".¹³¹ ¿Por qué peores que los otomíes? ¿También los consideraban propensos a borracheras y placeres carnales? El texto calla. Sin embargo, existe un aparente testigo cuyo testimonio no deja de ser problemático. Según el *Codex Magliabechiano*:

En este mismo día celebraban otra fiesta que se llamaba *pilauana* [que]

¹²⁹ *Monarquía indiana*, lib. 10, cap. 35, t. 2, p. 299.

¹³⁰ Sahagún, *Historia general*, lib. 2, cap. 28, t. 1, pp. 140-142.

¹³¹ *Historia general*, lib. 10, cap. 29, t. 2, p. 668.

quiere decir borrachera de los niños, porque en ella, los niños bailaban con las niñas, y el uno al otro se daban a beber hasta emborracharse y después cometían el uno al otro sus fealdades y fornicios estos indios eran ya grandecillos, de nueve o diez años, esta bellaquería no se usaba universalmente, sino en los tlalhuicas, que son tierras llanas de regadío, do calienta el sol.¹³²

Recapitemos. En este capítulo hemos tratado de exponer el discurso religioso que enaltecía las instituciones prehispánicas, para luego problematizarlo a partir de explorar en diversos textos la presencia de las prostitutas, los sodomitas y los otomíes. A partir de este estudio podemos extraer varias conclusiones.

1. El discurso de los frailes historiadores sobre las instituciones indianas fue parcial; arrojaba luz sobre ciertas facetas de la cultura sexual del México prehispánico, aquellas que parecían más compatibles con la moral sexual cristiana, dejando en la sombra una serie de prácticas, relaciones y grupos sociales cuya existencia era problemática para la justificación del proyecto político y religioso del clero regular, sobre todo de los franciscanos.
2. Es posible suponer, en términos generales, que el ambiente en el que se desarrolló el trabajo histórico de los frailes no fue el más adecuado para producir una versión abierta y tolerante de las culturas sexuales prehispánicas. Como sabemos, los frailes se apoyaron para la producción de sus obras en indígenas informantes y en grupos de jóvenes indios educados por los mismos religiosos. Considerando la moral ascética de sus maestros, es posible suponer que los colaboradores indígenas debieron tener una buena dosis de prudencia al referirse a las costumbres sexuales prehispánicas. Al respecto, conviene recordar las palabras de Sahagún afirmando que "echamos de nuestras casas" a los indios jóvenes que daban muestras de sensualidad y lascivia.¹³³ En cualquier caso, la versión que difundían los frailes acerca de la cultura sexual indígena estaba sujeta a cierta censura. Un ejemplo son los

¹³² *Codex Magliabechiano*, f. 41.

¹³³ Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 27, t. 2, p. 630.

cambios que introduce Sahagún al traducir al castellano algunos pasajes nahuas del *Códice Florentino* que resultaban incómodos, como los relativos a la manera de dormir en el *telpochcalli* o a participación de ramerías en las fiestas religiosas.

3. Por lo demás, los frailes buscaban informantes y colaboradores entre los grupos de la élite indígena, quienes proyectarían sus propios valores negando o censurando a otros grupos sociales y étnicos.
4. En un sentido amplio, la producción histórica de los frailes respecto de la cultura sexual del México prehispánico estuvo completamente permeada por el ambiente sexual de Europa del siglo XVI. Esto es notable en el estudio de los pecados de lujuria. Se descubren indios sodomitas y se discute sobre el pecado nefando, justamente porque la sodomía era un tema crucial para la sociedad europea. Pecados como la bestialidad o la masturbación reciben poca o nula atención; no tenemos textos que se ocupen de ellos durante el siglo XVI. En cambio, para el siglo XVII crecerá en Europa la inquietud por los "vicios secretos"; será entonces que los religiosos discutirán en la Nueva España si los indios estaban contagiados por la masturbación.
5. Para valorar el discurso de los frailes fue fundamental no sólo buscar referencias en su propia obra sino además referirse a otros textos que resultaron cruciales y de los cuales parece necesario investigar sus autores y motivaciones. Tal es el caso del texto conocido como *Costumbres, fiestas y enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, la *Relación Geográfica de Querétaro* de Francisco Ramos de Cárdenas, el llamado *Codex Magliabechiano* y los textos de Muñoz Camargo.¹³⁴

¹³⁴ Sobre estos textos hacemos una breve recapitulación en el Apéndice a este trabajo.

3. Matrimonio y organización social

En este capítulo continuaremos el análisis del discurso sexual de los frailes historiadores, esta vez en relación con el matrimonio indígena. Presentaremos, primero, los elementos básicos del modelo católico del matrimonio, para después exponer el discurso de los religiosos acerca de las normas maritales indianas. Posteriormente, trataremos de presentar una faceta del matrimonio prehispánico algo distinta a la mostrada por los religiosos, resaltando el significado que la poligamia tenía en las relaciones sociales y políticas del México prehispánico. Sobre esta base, pasaremos a problematizar el valor historiográfico del discurso de los frailes, viendo las facetas de la cultura sexual que quedaron obscurecidas en su construcción.

La doctrina católica del matrimonio

La doctrina cristiana del matrimonio tenía, para el siglo XVI, una larga y compleja historia. Por siglos, la Iglesia había luchado por delinear y precisar sus principios; y por establecerlos en la vida social europea. Para el derecho canónico, la unión marital involucraba ánimas y cuerpos; era considerado un vínculo único, sagrado e indisoluble. Su ruptura, en consecuencia, era inaceptable. Además, la unión debía efectuarse con una persona legítima, que no fuera del mismo sexo ni pariente del sexo contrario. Esto incluía a los padres, hermanos, tíos, primos y afines hasta el cuarto grado. Tal modelo de matrimonio –exógamo y monógamo radical– no era fácil de aceptar por los linajes de señores feudales europeos. Chocaba con sus intereses.¹ Para estos caballeros, el acto de elegir esposa era crucial. A través del matrimonio se tejían los linajes y sellaban las alianzas; a través de la mujer se formalizaba la

¹ Duby, *El caballero, la mujer y el cura*.

rama que sucedería al señor. Por tanto era decisivo mantener el control sobre las mujeres y la flexibilidad para hacerlas "circular". Una esposa estéril o un matrimonio mal elegido podían resultar catastróficos para el porvenir de un linaje; podían conducir a luchas intestinas o la fragmentación de la familia, con las consecuentes pérdidas políticas y económicas.

Desde tiempos remotos, los caballeros europeos habían renunciado a la poligamia; el juego de las alianzas se tejía, en consecuencia, sobre el principio de poseer una sola mujer a la vez. Tal escenario excluía, desde luego, a las numerosas amantes y parientes que cohabitaban los castillos. Por siglos, la Iglesia toleró el "despreciable concubinato" pero insistió en la mujer "legítima": no podía ser pariente ni ser repudiada. Esto limitaba el juego político de los caballeros, que a veces necesitaban casar a uno de sus hijos con una prima, o deshacerse de una esposa para pedir la mujer de una familia más prometedora. Las normas de la Iglesia eran como una camisa de fuerza. No obstante, no podían simplemente ignorarlas: el matrimonio era un asunto tan grave que su reconocimiento social requería un manto de sacralidad.

El complejo proceso histórico que enfrentó por siglos a papas y reyes y a curas y caballeros condujo, en los países católicos, al triunfo negociado del modelo monógamo y exógamo de matrimonio. En efecto, a fines del Medioevo, las sociedades fueron aceptando las normas de la Iglesia, erigiendo al poder eclesiástico como un mediador de la organización social y las alianzas políticas. El matrimonio se convirtió en sacramento. Al mismo tiempo, las autoridades religiosas desarrollaron el derecho de *dispensas* que permitía transgredir, discrecionalmente, las rigurosas normas maritales. En la práctica, la Iglesia se convirtió en uno de los protagonistas de la lucha que, entre linajes, se disputaban el poder europeo. Mientras el parentesco siguiera vertebrando las relaciones sociales europeas, los grupos de poder se organizarían dentro del sacramento del matrimonio.²

² Duby, op. cit. La transformación del matrimonio en sacramento tuvo una larga y compleja historia. En los tiempos patrísticos, la vida conyugal fue considerada como un asunto carnal y mundano, lejano de las preocupaciones espirituales. No obstante, su importancia social no pasó desapercibida para los teólogos medievales. Fue hasta los siglos XI y XII que empezó a hablarse del sacramento matrimonial. Y fue hasta 1439 que un Concilio, el de Florencia, mencionó los "siete sacramentos", incluyendo al matrimonial. (Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, p. 220) El principio fue refrendado en el Concilio

Ahora bien, la doctrina católica del matrimonio tuvo que resolver otro conflicto que irrumpió con particular fuerza durante el siglo XVI. Un grupo de obispos pidió al Concilio de Trento condenar los "matrimonios clandestinos", es decir, contraídos sin el consentimiento de los padres. Los obispos aludieron al Cuarto Mandamiento y se lamentaron del "desorden de las costumbres". Eran, ciertamente, los tiempos del Renacimiento que exaltaban al individuo. Era la época de *Romeo y Julieta* (1524). Se dice que hasta Enrique II montó en cólera porque el joven duque de Montmorency se había comprometido en secreto con una dama de la corte; el rey quería casarlo con Diana de Francia. La Iglesia también reprobaba estos "excesos del consensualismo", pero su doctrina exigía respetar la voluntad de los contrayentes. El hijo debía "respetar a su padre y a su madre", pero el verdadero matrimonio requería que los cónyuges se amaran y entendiesen. El matrimonio no podía contravenir el libre albedrío. La elección de pareja, sin embargo, era un asunto demasiado importante para permitir que el corazón lo guiase. Estaba en juego el porvenir de los linajes, por encima de los caprichos juveniles. Que los jóvenes tengan todas las amantes que puedan y visiten los burdeles que le plazca; para eso son y para eso los mantiene el erario, se razonaba, al menos antes del siglo XVII. Pero para escoger mujer, que el joven siga los intereses familiares. El Concilio de Trento estuvo cerca del naufragio, pero finalmente llegó a una transacción. Reconoció el derecho de los jóvenes pero advirtió que la Iglesia "detestaba" los matrimonios clandestinos. Asimismo, fortaleció la liturgia matrimonial y la importancia pública de las nupcias. Exigió que la ceremonia fuese anunciada con anticipación y que se presentaran testigos a la boda. Reconoció así el consentimiento de los jóvenes, pero en la práctica lo hizo casi imposible. A

de Trento, en una sesión de 1547, sin mayores dificultades. No era novedoso, ciertamente, pero los protestantes lo cuestionaban. Éstos, como se sabe, repudiaban el derecho canónico. Buscaban el regreso a la simplicidad de los tiempos patristicos, sin la pesada maquinaria burocrática romana. Sobre el matrimonio, se inclinaban por seguir a la Biblia y a los padres de la Iglesia, sobre todo a San Agustín. Sin embargo, la complejidad del vínculo matrimonial los obligó luego a desarrollar nuevos tratados sobre la materia. Por su parte, el Concilio de Trento retomó el tema matrimonial en 1563. Afirmó entonces que "los santos Padres, los concilios y la tradición de la Iglesia universal siempre han enseñado que el matrimonio debía ser incluido entre los sacramentos de la Nueva Ley". Se concluyó excomulgar a quienes discutiesen esta verdad. (Ibid., pp. 313-326).

final de cuentas, el sacerdote salió fortalecido, convirtiéndose en un mediador indispensable y en la figura central del rito matrimonial.³

Este era el curso que seguía la doctrina del matrimonio en Europa, mientras en el Nuevo Mundo los religiosos se esforzaban por encontrar las vías de aplicarla a una realidad social radicalmente diferente.

El discurso sobre el matrimonio natural indiano

Los frailes trajeron a Nueva España la convicción de instaurar el matrimonio cristiano. La experiencia de siglos había mostrado a la Iglesia la importancia de incorporar cierta moral sexual a los principios de la fe cristiana. Por consiguiente, era impensable erradicar la idolatría en Mesoamérica sin, a la vez, implantar entre los naturales el matrimonio cristiano.⁴ No importaba cuánta tolerancia o amplitud de criterio mostrasen hacia los indios; era estratégico establecer un matrimonio exógamo, monógamo y consensual. Un matrimonio que siguiese, además, el mandato bíblico hacia la mujer: "estarás bajo la potestad o mando de tu marido, y él te dominará".⁵

El proyecto ocasionó resistencias, naturalmente. Como en Europa, las sociedades mesoamericanas hacían del matrimonio un punto cardinal de las relaciones sociales. La poligamia, en particular, era una institución clave del orden social y político prehispánico. Y chocaba, obviamente, con las normas y enseñanzas católicas. Las oposiciones fueron importantes. "Gran dificultad hubo en el dejar de las muchas mujeres que estos naturales tenían", escribió Motolinía.⁶ La resistencia llevó a más de un indio ante los tribunales de la Inquisición.⁷ Los frailes se enfrentaban a un complejo entramado de relaciones, difíciles de comprender y transformar. A tientas, comenzaron su obra:

³ Lebrun y Burguière, "El cura, el príncipe y la familia", pp. 99-101 y 126; Gaudemet, op. cit., pp. 322-333.

⁴ Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 200.

⁵ Génesis, III, 16.

⁶ *El libro perdido*, p. 246 (*Memoriales*, I, 48).

⁷ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, pp. 109-113 y 205-215; Gruzinski, "La conquista de los cuerpos", p. 180.

Eran tantos los impedimentos y embarazos que se iban descubriendo, que no bastaba la ciencia del abad Panormitano para desmarañar y desenredar las tramas y madejas que se hallaban trabadas. Y esto puso en gran cuidado a aquellos benditos padres, y les hizo temer de meterse en aquellas redes, si no fuese con grandísimo tiento. Y así fueron pocos los que de estos enmarañados casaron, hasta el año poco más que treinta.⁸

La táctica a seguir dio lugar a polémicas. Muchos "letrados", explica Mendieta, alegaban "que entre los indios no había matrimonio". Los frailes, en cambio, "decían lo contrario, que los indios tenían legítimo matrimonio".⁹ Los adversarios de los frailes subrayaban la anarquía sexual de los indígenas: "¿no veis que tienen cuantas quieren, y dejan y toman las que se les antoja?".¹⁰ En respuesta, los religiosos elaboraron un complejo discurso. Si el matrimonio indígena no cumplía las normas del derecho positivo evangélico, ni tampoco las leyes de Moisés, al menos se regía por las leyes del derecho divino natural. Y la Iglesia reconocía este derecho para los infieles, recordaban los frailes. Al frente de la disputa, Motolinía desarrolló notablemente el argumento. Sus investigaciones y reflexiones fueron seguidas luego por otros franciscanos. Sigamos el hilo argumental del fraile, cotejando sus apreciaciones con las de sus correligionarios.

Como punto de partida, Motolinía define el matrimonio natural, siguiendo "los derechos y doctores" de la Iglesia. "Matrimonio es un ayuntamiento de macho y hembra, entre legítimas personas, de individua sociedad, que es compañía perpetua, indivisible e inseparable".¹¹ Según el franciscano, las condiciones de este matrimonio eran seguidas en los principales señoríos del centro de México.

1. Por principio, los señores y principales tenían "ritos y ceremonias en se casar y copular". Motolinía describe el elaborado protocolo de las bodas, las pláticas entre familias a través de las casamenteras, los estudios de los

⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 3, cap. 47, p. 301.

⁹ Mendieta, op. cit., p. 302; Ricard, *La conquista espiritual de México*, pp. 201-209. Otra versión de la polémica sobre el matrimonio indígena en Ortega, "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales".

¹⁰ Mendieta, op. cit., p. 301.

¹¹ *El libro perdido*, p. 549 (*Memoriales*, II, 7).

astrólogos sobre la afinidad de la pareja, las ceremonia de entrega de la joven, el anudado de las mantas entre los novios, las exhortaciones de los viejos, los invitados y los banquetes, los ayunos y penitencias de la pareja, la preparación del aposento nupcial, la despedida final de los padres, etcétera. Estas ceremonias mostraban sin lugar a dudas la existencia de matrimonios. Indicaban, además, una distinción precisa entre las esposas "legítimas" y las "mancebas o concubinas".¹² Más aún, para algunos de los frailes la mujer legítima llegaba virgen a la boda. Ponían una "estera nueva", explica Durán, para que "se manifestasen las muestras de la virginidad de ella".¹³ Los israelitas, recuerda Torquemada, ponían a los novios una sábana nueva donde "se estampase el testimonio de la virginidad"; es posible, sugiere, que los indios quisiesen significar lo mismo, con "este cuidado de los viejos, de traer manta o sábana, y tenderla sobre la cama de los desposados".¹⁴

2. Los campesinos pobres, "llamados maceguals", tomaban también a sus mujeres "con ánimo y afecto conyugal". Según Motolinía, estos labradores se amancebaban, esperando reunir más tarde los recursos suficientes para realizar una modesta ceremonia. "Y aunque pobres, hacían con pocos su fiesta", logrando así el reconocimiento de su barrio. "De allí adelante eran tenidos por marido y mujer y vecinos del pueblo casados". Algunos jóvenes se amancebaban a escondidas de sus padres; no obstante, luego decidían casarse. El muchacho iba con los suegros, reconocía su falta, pedía disculpas y solicitaba su autorización para casarse. "Luego hacían el regocijo e solemnidad que su costilla alcanzaba, como pobres".¹⁵ Los humildes, en suma, reconocían también el legítimo matrimonio.

3. Pero además de sus legítimas mujeres, los indios principales mantenían

¹² Motolinía, *El libro perdido*, pp. 540-544 (*Memoriales*, II, 5); Las Casas, *Apologética historia*, cap. 218, pp. 411-415; Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 23, t. 2, pp. 386-392; Durán, *Historia de las indias*, t. 1, pp. 56-57; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 25, pp. 126-128; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 13, caps. 5-6, t. 2, pp. 411-418.

¹³ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 57.

¹⁴ *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 6, t. 2, p. 416.

¹⁵ Motolinía, *El libro perdido*, pp. 543-544 (*Memoriales*, II, 5); Las Casas, *Apologética historia*, cap. 218, t. 2, p. 414; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 5, t. 2, p. 414.

numerosas mancebas. Tal abuso se toleraba, mas no se celebraba. "No se aprobaba ser justo ni razonable, sino injusto y *permissive*, como entre fieles".¹⁶ Pero esto no transgredía las leyes del derecho natural. Debemos entender, nos dice Las Casas, que ningún gobernante podría suprimir todos los vicios y pecados. Algunos han que "pasar debajo de disimulación"; aquellos que "no son en perjuicio y escándalo de la república"; y aquellos que, al proscribirse, crearían más daños que beneficios a reinos y repúblicas. "La fornicación simple" es uno de estos.¹⁷ Por su parte, Motolinía advierte que los indios sabían distinguir una mujer "legítima y verdadera", una *cihuatlantli*, de una simple manceba, a la que llamaban *temecauh* o "manceba de soltero". Y si la manceba era de señor casado, que por abuso tomaban los principales para sí, entonces la llamaban *cihuanemactli*, es decir, mujer pedida a sus padres como regalo o merced.¹⁸

4. Más complicado era que los señores y principales solían tener más de una esposa genuina. "Algunas y muchas veces —nos dice Motolinía— tomaban más de una mujer a efecto matrimonial", las cuales —agrega el franciscano con cierto disgusto— las "llamo mancebas".¹⁹ Algunos principales tuvieron hasta doscientos. "Y para eso se robaban cuasi todas las hijas de los principales"; "muchos pobres apenas hallaban con quien casar".²⁰ Sin embargo, pese al abuso, dicha práctica tampoco violaba la definición del matrimonio. Existió en muchas sociedades antiguas, justifica Las Casas, incluyendo India, Tracia, Egipto, Persia, Siria, Grecia y Roma.²¹ "Y no sólo entre gentiles", agrega Torquemada, "sino también entre varones santos y justos, de los cuales procedió el pueblo de Dios", como Abraham y Jacob. Esta "relajación" no contraviene la ley natural, nos enseña el "glorioso padre agustino".²²

Aquí conviene agregar la voz de otro misionero, esta vez un agustino predicador del área de Michoacán. Fray Alonso de la Veracruz fue un teólogo destacado que, según Mendieta, "por su mucho ejemplo de vida y ciencia en

¹⁶ Motolinía, *El libro perdido*, pp. 546-547 (*Memoriales*, II, 6).

¹⁷ *Apologética historia*, cap. 214, t. 2, p. 393.

¹⁸ Motolinía, *op. cit.*, pp. 547-548.

¹⁹ *Ibid.*, p. 548.

²⁰ *Ibid.* p. 246 (*Memoriales*, I, 48).

²¹ *Apologética historia*, cap. 199, t. 2, pp. 319-321.

²² *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 11, t. 2, pp. 431-432.

letras, ilustró y amplió mucho su orden en estas partes".²³ El agustino sugería que la poligamia podría ser incluso superior a la monogamia, considerando, únicamente, los fines procreativos:

Ya que el fin principal es la generación de la prole, la procreación y su educación, y por la pluralidad de esposas esto no se impide; más aún, mejor está presente el fin donde hay pluralidad de esposas, porque un varón basta para fecundar a muchas mujeres, y muchas mujeres pueden educar a los hijos mejor que una sola. Por tanto... se concluye que no será contra los primeros principios del derecho natural tener muchas esposas.²⁴

5. Para la Iglesia, el matrimonio debía celebrarse "entre legítimas personas". Pero tal concepto de "legítima" persona variaba. Los gentiles no estaban obligados a seguir las restricciones de cristianos, explica Motolinía. "No son obligados los infieles gentiles a otra ley sino a la ley divina y natural, y no a la divina positiva mosaica ni la evangélica".²⁵ Glosando al franciscano, Torquemada explica los alcances del derecho. La "ley divina natural" prohíbe la unión sexual de madre con hijo y padre con hija. La antigua ley mosaica prohibía las relaciones de primer grado, esto es, de hermano con hermana, permitiendo, sin embargo, la unión conyugal entre primos hermanos, primos segundos y primos terceros. La ley evangélica decidió, en los primeros tiempos, excluir las uniones conyugales hasta el séptimo grado de parentesco, excepto si mediaba dispensa "que nacía de legítima causa". Tiempo después, "por los muchos y muy grandes inconvenientes que de este largo parentesco resultaban", la barrera se redujo al cuarto grado de parentesco. Esto fue bajo el papa Inocencio III, en el Concilio de Letrán de 1215.²⁶ Motolinía había encontrado que, en términos generales, los indios de Nueva España "no se casaban hijo con madre, ni padre con hija, ni hermanos unos con otros, ni suegro con nuera, ni suegra con yerno, ni padrastro con entenada, ni madrastra

²³ *Historia eclesiástica indiana*, lib. 4, cap. 2, p. 368.

²⁴ Veracruz, *Speculum Coniugiorum*, segunda parte, art. 14, traducción del latín por Castro y Coligaris, *Matrimonio y poligamia en el Speculum Coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz*, p. 133. Ver también Ortega, "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales", pp. 27-38.

²⁵ *El libro perdido*, p. 549 (*Memoriales*, II, 7).

²⁶ *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 7, t. 2, pp. 418-419.

con entenado".²⁷ En consecuencia, el antiguo derecho mosaico que prohibía casarse entre hermanos, "es el que se halló entre estos idólatras mexicanos", concluye Torquemada.²⁸

6. El divorcio fue uno de los obstáculos que más trabajo dio al argumento de Motolinía. Hemos visto que el matrimonio natural debe ser unión "perpetua e indivisible". Esto implicaba que el divorcio era costumbre opuesta no sólo al derecho evangélico, sino también al derecho natural. ¿Cómo defender el matrimonio indígena cuando el mismo Motolinía reconoció la existencia del divorcio entre los indios?

Según la información que se ha podido alcanzar hasta el presente en esto del repudio, que hay opiniones y diversos pareceres, ca unos dicen por justicia y por sentencia se apartaban e repudiaban; otros dicen que no había sentencia, pero amonestados que se quisiesen bien, una y dos y más veces, por los jueces y personas diputadas para las causas matrimoniales, si no querían sino apartarse, entonces disimulaban con ello, y ésta era tácita sentencia.²⁹

El fraile buscó salvar el escollo recurriendo a una argucia. Es cierto que se separaban —acepta—, ya fuera por sentencia o por libre decisión. Sin embargo, "no había tal pacto ni condición al tiempo que se ayuntaban y hacían el contrato del matrimonio, sino después de hecho" lo realizaban. "No sé si cerca de esto sabré entenderme o darme a entender" —decía el autor—, pero "muy claro es en derecho que si tal condición no se expresa al tiempo del consentimiento, no se invalida el matrimonio aunque sea retenta en el ánimo".³⁰ El obstáculo parecía salvado. Sin embargo, un pasaje de Durán pareció escribirse para contradecir al franciscano:

Cuando la llevaban a casa [a la desposada] ponían por memoria lo que él tenía, así de joyas como de provisión de casa, tierras y casas, y en otra memoria, lo que ella traía. Las cuales memorias guardaban los padres de los desposados y señorillos de los barrios, porque si por ventura se viniesen a

²⁷ Motolinía, op. cit., p. 549.

²⁸ Torquemada, op. cit., p. 419.

²⁹ *El libro perdido*, p. 554 (*Memoriales*, II, 8).

³⁰ *Ibid.*, pp. 555-556.

descasar --como era uso y costumbre entre ellos, en no llevándose bien pedir divorcio-- hacían partición de los bienes".³¹

Años después, Torquemada enfrenta el mismo problema con más cautela. En su *Monarquía indiana*, el autor transcribe los textos de Motolinía; describe el "uso del repudio" entre los indios occidentales; repite que tal costumbre sería contraria al matrimonio y la "ley natural". No sigue, en cambio, la argucia de Motolinía. Su argumento se limita a señalar que "la gente del pueblo de Dios" también usaba el divorcio. Y transcribe luego una cita del Antiguo Testamento (*Deut.*, XXIV, 1) que autorizaba al hombre a repudiar a su mujer, cuando mediaba un "vicio" notable de ella.³²

7. Punto sensible para la época era el consentimiento conyugal que debía regir los enlaces conyugales. Éste era un principio natural. Sin él, "no sería contrato de gente racional, sino sólo ayuntamiento de bestias".³³ Al respecto, Motolinía advierte que los indios no usaban palabras de presente, como los cristianos. Sin embargo, ellos "lo tenían por señales y demostraciones" realizadas en sus ceremonias de casamiento, en el atado mutuo de las mantas, en el darse de comer uno al otro y en el "donarse" entre sí. Además, cuando los padres efectuaban los arreglos conyugales, los hijos callaban y no contradecían. Señal clara de asentimiento.³⁴ Pues los padres oían la voluntad de sus hijas antes de consentir una boda. "La muchacha tiene tíos y tías, y parientes y parientas, será bien que todos juntos vean lo que les parece, veamos lo que dirán y también será bien que la muchacha entienda esto".³⁵ En lo particular, Durán va más lejos al afirmar que, durante la boda, "primeramente el sacerdote toma por la mano a los novios y les pregunta si se quieren casar".³⁶ En

³¹ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 57.

³² *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 15, t. 2, pp. 441-445.

³³ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 5, t. 2, pp. 411-412.

³⁴ Motolinía, *El libro perdido*, p. 559 (*Memoriales*, II, 9).

³⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 23, t. 1, p. 388; lo mismo señalan Mendieta, (*Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 25, p. 127), Las Casas (*Apologética historia*, cap. 218, t. 2, p. 412) y Torquemada (*Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 5, t. 2, p. 413). Debemos señalar, sin embargo, que en otro pasaje de la obra de Sahagún, el padre habla duramente a su hija exhortándola a recibir al hombre que la demanda, y que el padre desde luego aprueba. "Toma aquél porque te le envía Dios" (*ibid.*, lib. 6, cap. 18, p. 369).

³⁶ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 56.

definitiva, para los frailes historiadores el matrimonio indiano incluía el consentimiento de los contrayentes.

8. Finalmente, las sociedades indianas seguían los preceptos bíblicos sobre la autoridad del hombre sobre la mujer. "Aunque infieles —escribe Motolinía— no se apartan del mandamiento de Dios, que dice y manda a las mujeres, que sean y estén so la subjección y poderío de sus maridos".³⁷ Cuando se casaban, según el padre Olmos, exhortaban a la mujer a obedecer al marido. "No le seas desacatada; mas en mandándote hacer algo, óyelo y obedece, y hazlo con alegría".³⁸ "Las mujeres obedecían a sus maridos en suma manera —afirma Las Casas— porque de su naturaleza todas aquellas gentes, más que nación en el mundo, son a sus mayores, las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los siervos a sus señores, los súbditos a sus reyes, príncipes y principales, obedientísimos".³⁹ Los indios siguen las enseñanzas del apóstol San Pedro, dice Torquemada. Enseñan a sus hijas a servir a sus padres, guardar honestidad de su persona y mostrar "amor y reverencia de su marido".⁴⁰

En suma, los frailes historiadores reconocieron en las sociedades prehispánicas del centro de Mesoamérica una forma de unión conyugal que se formalizaba mediante ceremonias, que distinguía a esposas de mancebas, que toleraba la poligamia, que permitía el divorcio con restricciones, que repudiaba el incesto de primer grado, que respetaba el consentimiento marital de los jóvenes y que guardaba la obediencia de las mujeres hacia sus maridos. En conclusión, que no transgredía las leyes del matrimonio natural.

Este complejo discurso era de gran importancia para los frailes. Como hemos dicho, para la Iglesia era esencial establecer un matrimonio exógamo, monógamo y consensual, y la manera de implantarlo dio lugar a debates. Por un lado, el grupo expresado por los frailes historiadores defendía que los

³⁷ *El libro perdido*, p. 539 (*Memoriales*, II, 4).

³⁸ Huehuetlatolli recogido por Olmos y transcrito por Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 22, p. 119) y Las Casas (*Apologética historia*, cap. 224, t. 2, p. 446).

³⁹ *Apologética historia*, cap. 44, t. 1, p. 233. Debemos indicar que Las Casas aquí se refiere, sobre todo, a los indios de Cuba y La Española, generalizando sus observaciones a las sociedades indígenas del Nuevo Mundo. Por otro lado, el autor se preocupa por matizar la autoridad del esposo. Dice, por ejemplo, que "también a sí mismo ponga leyes, de manera que no sea injurioso a la mujer" (*ibid.*, cap. 43, t. 1, p. 227).

⁴⁰ *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 29, t. 2, p. 474.

indígenas se apegaban a los principios del matrimonio natural, concepto de la Iglesia usado para calibrar las uniones conyugales entre gentiles. En cambio, autores más próximos al clero secular argumentaban que en México prehispánico no habían existido formas de unión conyugal que la Iglesia pudiera reconocer como legítimas.⁴¹

La polémica tenía implicaciones teóricas; en la legitimidad o ilegitimidad del matrimonio indiano se jugaba la capacidad moral de los nativos y la validez del proyecto evangelizador del clero regular más comprometido con los indios. Además, la polémica tenía implicaciones prácticas; los frailes asumían que, a pesar de los excesos (poligamia y endogamia), los indígenas practicaban una forma de casamiento que la Iglesia podía y debía reconocer para facilitar la administración del sacramento del matrimonio y la transición de los nativos a la fe cristiana. La tesis conducía a reconocer ciertas relaciones sociales y políticas precristianas y buscaba adecuar el matrimonio católico a la realidad novohispana, hasta donde esto fuera posible sin transgredir los principios. En cambio, la propuesta de los seculares desconocía toda forma de matrimonio, excepto el celebrado ante el altar católico. Esto conducía a hacer tabla rasa del pasado gentil y multiplicaba los innumerables conflictos que, de por sí, ya entorpecían la difícil instauración del sacramento matrimonial.

Por estas diferentes razones, para los frailes era fundamental defender su propuesta y convencer a la Iglesia que reconociera los matrimonios indígenas gentiles.⁴² Pasemos a problematizar el valor historiográfico de su discurso.

⁴¹ Ricard, *La conquista espiritual de México*, pp. 204-206; Ortega, "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales".

⁴² A lo largo del siglo XVI, el Vaticano medió en la disputa sobre el matrimonio indiano. Por un lado, reconoció implícitamente el matrimonio natural indígena al permitir que los indios se casaran con la primera de sus mujeres que habían tenido "según las costumbres de ellos"; pero al mismo tiempo dejaba abierta la puerta para que, de ser esto imposible, se reconociera la primera mujer con que el indio llegaba al altar. La resolución no dejó contentas a las partes y la polémica se mantuvo. El papado sugirió, en este contexto, la práctica de la tolerancia: "Conviene ser indulgentes con los pueblos y naciones recientemente convertidos" para que tengan "gusto en aceptar la fe". Sobre esto, ver la bula *Altitudo divini consilii* de Paulo III (1537), la *Constitución Altitudo divini consilii* de Pío V (1571) y la *Constitución Populis* de Gregorio XIII (1585) en Castro Corona y Garza Caligaris, *Matrimonio y poligamia*, pp. 41-44.

Poligamia y dominación

De inicio, la poligamia prehispánica merece un análisis detallado. Entendida por los frailes como una manifestación de la debilidad y la lujuria humana, la poligamia era, pasiones y deseos aparte, una institución que expresaba y reproducía un complejo de relaciones sociales y políticas que es necesario tomar en consideración para comprender el matrimonio en el México prehispánico; la poligamia era una institución clave en el poder y la jerarquía de hombres sobre mujeres y de nobles *pipiltin* sobre el común de la población.⁴³

a) Poligamia y autoridad⁴⁴

En principio, la poligamia fue derecho masculino. Algunos principales tuvieron cien, ciento cincuenta "y hasta doscientas mujeres", afirma Motolinía. Xicotécatl "tuvo más de quinientas mujeres y mancebas", según Muñoz Camargo. Y el gran Moctezuma concentró tres mil mujeres, "entre señoras,

⁴³ Motolinía explicaba la poligamia como un acto de lujuria: "se les hacía muy dura cosa dejar la antigua costumbre carnal, y cosa que tanto abraza la sensualidad" (*El libro perdido*, p. 330 (*Historia*, III, 3)); para Mendieta, era un abuso de autoridad: "los señores y principales, como poderosos, excedían los límites del uso matrimonial, tomando después otras, las que se les antojaba" (*Historia eclesiástica indiana*, lib. 3, cap. 47, p. 301); Torquemada la vio como fruto de la vanidad, del deseo de perpetuarse teniendo muchos hijos y descendientes (*Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 14, t. 2, p. 439). En este punto, López de Gómara comprendió mejor la complejidad de la poligamia: "cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en el que mucho se deleitan; la segunda es por tener muchos hijos; la tercera por reputación y servicio; la cuarta por granjería; y esta postrera la usan más que otros los hombres de guerra, los de palacio, los holgazanes y tahures; hácenlas trabajar como esclavas, hilando, tejiendo mantas para vender." (*Historia de la conquista de México*, p. 303).

⁴⁴ En este apartado tratamos tangencialmente la problemática de las relaciones de género y de la dominación masculina en el discurso indiano de los frailes historiadores. Sin embargo, debemos advertir que el tema requiere una revisión amplia y profunda. Al respecto, remitimos a los siguientes trabajos: M. Rodríguez, "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo"; L. Burkhart, "Mujeres mexicas"; y S. Garza, *La mujer mesoamericana*.

criadas y esclavas", sostiene Torquemada.⁴⁵ A cambio, ninguna mujer, ni de más alto linaje, aparece en las crónicas ligada a más de un señor. Desconocemos, por lo demás, que algún informante de los frailes o productor de códices prehispánicos haya sido mujer.

Los frailes escribieron, ya lo hemos visto, que la autoridad de familias, comunidades y señoríos precolombinos descansaba en el varón. Un texto sahuaguniano lo resume en una sentencia: la madre era "como esclava de todos en su casa".⁴⁶ Pero la autoridad de la mujer se depreciaba aun más en contextos discursivos que enaltecían las cualidades del guerrero. El soldado apocado "en todo se muestra cobarde y mujeril", dice un pasaje de Sahagún.⁴⁷ En cambio, los valientes guerreros mexicas "no usaban de traiciones ni de actos mujeriles ni cobardes",⁴⁸ ni los capitanes texcocanos admitían "hombre mujeril ni afeminado".⁴⁹

Ciertamente, algunos pasajes incluyen a mujeres "varoniles", independientes o soberanas: la mujer humilde que vende yerbas, leña, axí verde, sal o salitre en las calles; la tejedora, hilandera y costurera que vende sus productos; la "mujer popular", "diligente, animosa y varonil"; la comerciante y la médica, de importante presencia social, como en la Europa Medieval; la mujer valiente que marcha al lado de los soldados de Tlaxcala y Tlatelolco; la mujer noble que "mantiene familia" y es "digna de ser obedecida"; la señora principal que "gobierna y manda como el señor" y que "rige muy bien a sus vasallos y castiga a los malos"; en fin, la hija noble que hereda el reino mexicana de su padre Moctezuma el Viejo.⁵⁰ Estos son, sin embargo, pasajes incidentales y aislados, inmersos en conjuntos discursivos que consideran la sujeción de la mujer como un hecho natural; o que se detienen en el punto sólo para

⁴⁵ Motolinía, *El libro perdido*, p. 246 (*Memoriales*, I, 48); Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 84; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 89, t. 1, pp. 230-232.

⁴⁶ *Historia general*, lib. 10, cap. 1, p. 584.

⁴⁷ *Ibid.*, lib. 10, cap. 6, t. 2, p. 594.

⁴⁸ Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, p. 337.

⁴⁹ Pomar, *Relación de la ciudad y provincia de Tetzaco*, p. 86.

⁵⁰ Ver, principalmente, Sahagún, *Historia general*, lib. 10, caps. 1-26, t. 2, pp. 584-626; Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 276; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 35, p. 150; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 58, t. 1, pp. 177-178, y lib. 10, cap. 35, p. 299.

reafirmarlo.

Un ejemplo es el control sexual. Como sabemos, los frailes coincidieron en que las leyes del adulterio eran para castigar la "traición" de la mujer. Y los dioses reforzaban estas leyes lanzando enfermedades terribles, ceguera, parálisis y pudredumbres en el cuerpo de las "esposas deshonestas".⁵¹ En cambio, el hombre nunca "traicionaba" sexualmente a su mujer; la ley lo castigaba por otras razones, por entrometerse con la mujer de otro hombre.

Así, la poligamia expresaba la autoridad masculina. Era, en primer lugar, una marca de prestigio. Cuando los señores salían a celebrar cierta fiesta, salían con "todas las mujeres y mancebas que tenían", las cuales iban "muy vestidas de galanos aderezos, todos los brazos emplumados de galanas plumas y zarcillos de oro y piedras".⁵² Cuando el señor de Yopitzinco llegó a Tenochtitlan causó muy buena impresión. Iban, tras él, "todas las mujeres y damas de su palacio, muy bien vestidas y aderezadas, las cuales traían mucha diferencia de comidas y géneros de frutas que en aquella provincia hay".⁵³ En opinión de algunos, Moctezuma se hizo de tantas mujeres "por mostrar su gran majestad y señorío, porque lo tenían por gran estado."⁵⁴

La poligamia, además, ofrecía una auténtica servidumbre femenil. Un texto notable relata el orden de las mujeres en la casa del *cazonci*, señor purépecha de la provincia de Michoacán. "Todo el servicio de su casa era de mujeres y no se servía dentro de la casa sino de mujeres... Había dentro de la casa muchas señoras, hijas de principales, en un encerramiento que no salían sino las fiestas a bailar con el *cazonci*". Estas mujeres tenían repartidos los oficios de la casa: unas guardaban las joyas, bezotes y orejeras del señor; otras le servían de camareras y le vestían; otras guardaban sus jubones de guerra, eran sus cocineras, le servían la comida o le cuidaban las mantas; otras tenían cargo de los sartaes de piedras, turquesas y plumajes o cuidaban las semillas; una de ellas mandaba sobre las esclavas y otra era guardia de todas las mujeres; finalmente, una más, "diputada sobre las demás", tenía autoridad sobre todas. Por otro lado, cada una cuidaba de sus hijos, engendrados por el *cazonci*.⁵⁵

⁵¹ Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 19, t. 1, p. 373.

⁵² Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, pp. 128-129.

⁵³ *Idid.*, t. 2, p. 339.

⁵⁴ *Códice Mendocino*, f. 15, p. 81.

⁵⁵ *Relación de Michoacán*, pp. 236-237.

Los textos del centro de México no son tan explícitos como la *Relación de Michoacán*, pero sugieren relaciones similares. Sahagún señala que las *señoras* (es decir, las mujeres importantes de los señores y principales) se ejercitaban en labores de hilar, urdir, tejer y labrar. Eran, además, "obligadas a guisar la comida".⁵⁶ Y en Tlaxcala --afirma Muñoz Camargo-- los señores tenían una o dos mujeres legítimas, con autoridad sobre las mancebas, a las cuales "mandaban como criadas en una o dos casas, según las tenían repartidas. Y las propias mujeres legítimas mandaban a las demás que fuesen a dormir, y a regalar y sestar con el señor, las cuales iban ricamente ataviadas, limpiadas y lavadas, para que fuesen a dormir con él".⁵⁷

La poligamia establecía una jerarquía de los soberanos sobre las mujeres, pero también sobre los hombres de estratos populares. Varios autores insisten en el derecho de los gobernantes de apoderarse de las mujeres de "sus vasallos". Los señores "tomaban las mujeres que querían"; "se las daban como a hombres poderosos".⁵⁸ Un gobernante de Tlaxcala, Xicoténcatl, se aficionó de "una mozuela de bajos padres", la cual pidió se la diesen, "que así se acostumbraba".⁵⁹ En Texcoco, un señor "tenía cuantas mujeres quería". Su deseo era suficiente. "Luego enviaba por ella y, sin réplica, se la enviaban".⁶⁰ Incluso el virtuoso Nezahualcóyotl no se detuvo para organizar una emboscada contra Temictzin, "vasallo" suyo de Tlatelolco; lo condujo a la muerte para apoderarse de su mujer.⁶¹

En suma, los hombres del pueblo estaban obligados a ofrecer sus hijas y hermanas a los soberanos. Durán narra la historia que funda el nacimiento de esta costumbre entre los mexicas. Los principales decidieron pelear contra el señor de Azcapotzalco, para liberarse de su yugo. El pueblo mexica temía el combate, la derrota y la venganza de los tepanecas. Los señores insistieron en luchar, asegurando que triunfarían; en garantía, ofrecieron ir a la piedra de los sacrificios, si eran derrotados. La osadía de los guerreros sorprendió a los populares. Aceptaron entonces el desafío y ofrecieron "dar nuestras hijas y

⁵⁶ Sahagún, *Historia general*, lib. 8, cap. 16, t. 2, p. 522.

⁵⁷ *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 193.

⁵⁸ Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 192.

⁵⁹ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 201.

⁶⁰ Pomar, *Relación...*, p. 82.

⁶¹ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 45, t. 1, pp. 154-155.

hermanas y sobrinas, para que os sirváis de ellas", en caso de ser los vencedores. La historia termina, por supuesto, con el triunfo de los guerreros mexicas.⁶²

La expansión del poder extendía las redes de la poligamia; algunos pueblos sometidos tributaban con mujeres. Durán hace relación de "los grandes tributos y riquezas que entraban en México de las provincias y ciudades que, por vía de guerra, habían sujetado". La lista de productos es enorme. Algunas "provincias que carecían de bastimentos" adecuados, "tributaban mozas, muchachos y muchachas, las cuales repartían entre sí los señores, y aquellos llamaban «esclavas» y, así, casi todas las tomaban por mancebas y éstas parían y son los hijos de esclavos que algunos dicen".⁶³

El reconocimiento del poder del adversario se acompañaba de presentes, palabras amables y de doncellas. Los españoles lo supieron. Según Torquemada, los tlaxcaltecas, "para mostrar a Cortés la buena voluntad con que le habían acogido, le presentaron más de trescientas mujeres, hermosas y muy bien ataviadas, para su servicio".⁶⁴ El franciscano no niega que las tropas de Cortés, por propia iniciativa, se lanzaran sobre las mujeres indígenas, como ese soldado presuntuoso que Cortés mandó a ahorcar.⁶⁵ Pero es posible suponer que las demandas de los conquistadores aumentarían, luego de comprender la costumbre nativa de ofrecer a las mujeres como presente.

Resumiendo, los textos de los historiadores sugieren que las mujeres fungían como símbolos de prestigio y autoridad; podían servir, además, como medio de cambio. En el juego de pelota, apunta Durán, se apostaban joyas, piedras y esclavos. Aparte, "otros jugaban las mancebas, lo cual se ha de entender que era, como dejo dicho, entre gente muy principal de señores y capitanes y hombres de valor y estima".⁶⁶

⁶² *Historia de las Indias*, t. 2, p. 80.

⁶³ *Historia de las Indias*, t. 2, p. 209.

⁶⁴ *Monarquía indiana*, lib. 4, cap. 37, t. 1, p. 434; lo mismo afirma Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 190.

⁶⁵ Torquemada, op. cit., lib. 4, cap. 52, t. 1, p. 462.

⁶⁶ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 208.

b) Poligamia y soldados valerosos

Si la "pluralidad de mujeres" expresaba la autoridad de señores y principales, también funcionó como privilegio de guerreros. Durán resalta con claridad este rasgo de la poligamia. "A los hombres valerosos y estimados, les permitían tener mancebas y burlas con mujeres y requebrarse [es decir, lisonjear] públicamente; lo cual les permitían como premio de su valor".⁶⁷

Las últimas sociedades prehispánicas del centro de Mesoamérica, caracterizadas por la inestabilidad política, favorecieron un notable culto hacia el militarismo. En este contexto, el soldado valiente fue recompensado con generosidad. Durán indica que el soberano mexica les otorgaba ropas especiales, comida del palacio y derecho a la poligamia. Les daba "privilegios, para que él y sus hijos pudiesen usar algodón y traer cotaras y tener las mujeres que pudiesen sustentar". Los más destacados no pagaban tributo y tenían derecho a poseer las mujeres que pudieran mantener. Con éstas, "empezaba su linaje de ellos, gozando sus hijos de sus privilegios, llamándose caballeros".⁶⁸

La poligamia se ligó inexorablemente a la guerra. Los pueblos vencidos sellaban su rendición ofreciendo sus mujeres al vencedor. Durán cita una antigua relación. Después de trece años de guerra con los mexicas, los chalcas capitularon; "fueron al rey Motecuzoma y a todos los principales y les ofrecieron muy hermosas doncellas para que se sirvieran de ellas".⁶⁹ Igual con los huastecas, que derrotados pidieron "misericordia al rey Ahuítzol", ofreciendo, a cambio, telas, cacao, plumas, papagayos, chile, pepitas, "y juntamente sus hijas para que se sirvieran de ellas".⁷⁰

c) Poligamia y procreación

Por otro lado, la poligamia facilitó la reproducción de los linajes y de la asimetría entre las clases sociales.

⁶⁷ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 195.

⁶⁸ *Ibid.*, t. 1, pp. 114-115.

⁶⁹ *Ibid.*, t. 2, p. 151.

⁷⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 330.

Por principio, en sociedades sin rueda ni animales de tiro, el peso numérico de la población fue decisivo para el éxito en la producción y la guerra. El tamaño de las comunidades y linajes, la organización de sus miembros y la procreación de sus hijos determinaba su poderío, hasta cierto punto. La procreación, como en toda sociedad, era básica.

Estudios modernos indican que la mortandad femenina debida a problemas de embarazo y parto debió de ser elevada en las sociedades mesoamericanas. Es el caso de la mayoría de las culturas preindustriales del mundo, como fue en Europa medieval. Además, así lo sugiere la importancia que adquirió en el México prehispánico la deificación de las mujeres muertas en parto.⁷¹

Notemos, sin embargo, que la opinión de los frailes fue diferente. "Paren con menos trabajo y dolor que las nuestras españolas", según Motolinía.⁷² "Parían tan sin riesgo que casi no lo sentían", repite Torquemada, siguiendo a Las Casas.⁷³ Ciertamente, los frailes señalaron el temor de los indios por la infecundidad. Llamarlos estériles era la mayor afrenta que entre ellos se podían decir, afirma Durán, agregando que "a trueque de tener hijos, cometen muchos males y pecados".⁷⁴ No obstante, los religiosos parecen sorprendidos por el éxito procreativo. Los tlaxcaltecas "se ayuntaban gran número, que aquello es muy poblado", escribió Motolinía.⁷⁵ Cuando las mujeres van al río por agua, llevan dos o tres muchachos por delante, "y otro en los brazos, y otro dentro de la barriga" señalaba con admiración Las Casas.⁷⁶ Digamos, de paso, que los autores también rastrearon los usos abortivos de los pueblos precolombinos.⁷⁷

⁷¹ Viesca, "Epidemiología entre los Mexicas", pp. 183-184; López Austin, *Cuerpo humano*, t. 1, p. 339; Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 29, t. 1, pp. 409-413.

⁷² *El libro perdido*, p. 165 (*Historia*, I, 14).

⁷³ La afirmación, sin embargo, se refiere a las nativas de Santo Domingo. (*Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 16, t. 2, p. 446).

⁷⁴ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 232.

⁷⁵ *El libro perdido*, p. 44 (*Memoriales*, I, 2).

⁷⁶ *Apologética historia*, cap. 22, t. 1, p. 111.

⁷⁷ "La mujer preñada que tomaba con qué lanzar la criatura y la física que le había dado con qué echase la criatura, ambas morían", afirma Motolinía (*El libro perdido*, p. 586, *Memoriales*, II, 16). La adúltera, según los informantes de Sahagún, "con bebedizos se provoca a vómito y mal parir" (Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 15, t. 2, p. 607). Una vez Moctezuma preñó 150 mujeres a un tiempo, las cuales tomaron cosas "para lanzar las criaturas", quizá porque sus hijos no habrían de heredar, según López de Gómara (*Historia*,

Como sea, las necesidades de la producción y la guerra estimularon la procreación de una prole lo más numerosa posible. Su límite estaría, naturalmente, en el espacio disponible y los recursos del entorno.⁷⁸ Asimismo, en la fecundidad de las mujeres y en su mortandad por embarazos y partos. Debemos añadir la lactancia prolongada, costumbre que recibió notoria atención de los frailes historiadores y que también pondría obstáculos a la procreación, más aún si se acompañaba, como dice Motolinía, de la interrupción de relaciones sexuales.

Los frailes elogiaron la lactancia prehispánica. "Dábanles cuatro años leche, y estas naturales son tan amigas de sus hijos, y criábanlos con tanto amor, que por no se empreñar de otro, o por no perjudicar al niño, huyen mucho el ayuntamiento de sus maridos".⁷⁹ Resulta paradójico que los frailes elogiaron esta costumbre y a la vez se admirasen de la fecundidad de las mujeres indígenas. Es probable que los religiosos exagerasen los años de lactancia y abstinencia sexual. El siglo XVI europeo era una época de transición hacia nuevas relaciones con los hijos, nuevas actitudes en la manera de criarlos y educarlos. En la negociación de las nuevas costumbres, los moralistas insistían en que la madre alimentase a los niños, sin abandonarlos a la "leche mercenaria". ¿Acaso los animales no alimentan a sus crías?, se argumentaba.⁸⁰ En las madres lactantes, los frailes encontraban otra ocasión de elogiar las

p. 106), o tal vez por "estar desembarazadas, para dar solaz a Motecuhzoma", según Torquemada (*Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 89, t. 1, pp. 230). Sobre contraceptivos de uso más cotidiano no hay información, sugiere un estudio de Quezada ("Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales"). No obstante, en el *Código Carolino* se anota que "del ocoxóchitl o de su trébol del monte usaban algunas mujercillas para no quedar preñadas." (p. 56).

⁷⁸ Ortiz de Montellano afirma que la capacidad de carga de la cuenca de México en tiempos de los aztecas fue adecuada para mantener la población existente (*Medicina, salud y nutrición aztecas*, pp. 92-107). Calnek sugiere, sin embargo, que las ciudades de Tlatelolco y Tenochtitlan se caracterizaban por la densidad de su población ("Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", pp. 19, 51 y 55). Sobre Tlaxcala, Muñoz Camargo sostenía que era "la más poblada tierra que hubo en estas partes, en tanto grado, que faltaban tierras que sembrar y, para sustentación humana, talaban los bosques para sembrar y cultivar." (*Descripción...*, pp. 74-75).

⁷⁹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 530 (*Memoriales*, II, 3).

⁸⁰ Gélis, "La individualización del niño", pp. 319-322.

buenas costumbres indianas. Torquemada estudia el tema con atención. "Una cosa tienen estos indios, de grandísima alabanza, y es que jamás dan a criar sus hijos a otras mujeres". Y su lactancia es prolongada; mientras los hijos europeos maman uno y medio años, dos a lo sumo, las madres mexicanas "no se hartan de darles el pecho" a sus niños. Como los moralistas europeos, el fraile criticaba el uso de nodrizas. Es un vicio pernicioso, una burla a la naturaleza que, además, afectaría la personalidad del niño; pues al igual que el semen, "vale mucho la buena o mala leche para las buenas o malas costumbres".⁸¹

Como sea, la costumbre de lactancia prolongada podría haber sido uno de factores que limitara la procreación, al igual que las muertes por parto. Ambos eran momentos en el ciclo de la vida de las mujeres que ponían obstáculos para la multiplicación de las familias y los linajes. En el contexto de las relaciones sociales y políticas del México prehispánico, la poligamia aparecía como una forma de salvar estos obstáculos. Y, naturalmente, los señores más poderosos tendrían más mujeres y podrían acumular más hijos y deudos. Como Xicotécatl, soberano de Tlaxcala con hijos en más de 500 mujeres. "Y así el día de hoy, la mayor parte de los principales de Tlaxcala proceden del linaje de Xicotécatl", afirma Muñoz Camargo.⁸² O Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, cada uno con más de 100 hijos, "y otras tantas hijas", según López de Gómara.⁸³ La poligamia, por tanto, fue una práctica que reproducía la desigualdad entre familias, linajes y grupos sociales.

Por la importancia cultural de la poligamia, no debe extrañar que, tras la conquista española, los indígenas explicaran la declinación demográfica como un producto de las enfermedades y la sobreexplotación, pero también de la supresión de la poligamia. "Y, porque, así mismo, tenían muchas mujeres, engendraban más que ahora".⁸⁴

⁸¹ *Monarquía indiana*, lib. 13, cap. 24, t. 2, pp. 458-462.

⁸² *Historia de Tlaxcala*, p. 84.

⁸³ *Historia*, p. 303.

⁸⁴ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 75.

d) Poligamia y control político

Finalmente, la poligamia fue un instrumento de gobierno.

Reconstruyendo antiguas narraciones mítico históricas, los autores aludieron al uso de las mujeres como un medio esencial para el intercambio político. Como en otras sociedades basadas en el parentesco, las hijas, esposas y hermanas "legítimas" de los antiguos señores mexicanos aparecían como eslabones cruciales de las alianzas entre familias, linajes y comunidades. Así, entre más mujeres, más oportunidades de aliados. Sobre todo mujeres *pipiltin*, de la "nobleza". Las mancebas y "bastardas" contaban poco; podían ser amantes, sirvientas, esclavas. Algunas distinguidas saltaban a la nobleza; como esa esclava de Acamapichtli, "tan hermosa y de tan buen parecer", y cuyo hijo "bastardo" Itzcóatl se convertiría en uno de los gobernantes mexicas sobresalientes.⁸⁵ Pero las alianzas importantes se fundaban ofreciendo, o recibiendo, hijas y hermanas principales, ligadas al soberano, descendientes de "nobles" padres; desposadas con las ceremonias nupciales descritas por los frailes. La división entre mujeres principales y secundarias era, pues, notable. Unas se guardaban como joyas preciosas de cuyo seno saldrían los futuros gobernantes. Las otras también eran joyas, pero, como mujeres comunes o "plebeyas", servían para mancebas.⁸⁶

Como en otras tradiciones culturales, las hijas de los señores en el México prehispánico eran permutadas a cambio de compromisos. Un ejemplo de la importancia concedida a estos enlaces (al menos discursivamente) aparece en el fracaso del señor de Coyoacan para formar una liga contra los mexicas. El de Coyoacan invitó a los señores de Xochimilco, Chalco, Texcoco, Culhuacan, Cuitláhuac y Mixquic a formar el bloque, pero todos lo rechazaron. "Pocos pueblos hay en la comarca que no estén casados, ellos [los mexicas] con nuestras hijas y sus hijas con nosotros".⁸⁷

Las crónicas aluden a múltiples y complejas formas de "circulación" de

⁸⁵ Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, p. 56; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 17, t. 1, p. 104.

⁸⁶ Un pasaje de Sahagún señala que la "infanta" se cría en el "palacio", "bien criada en todo", sin hacer "obras de macegual", tales como ser "amancebada". (*Historia general*, lib. 10, cap. 13, t. 2, p. 603).

⁸⁷ Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, p. 90.

mujeres. Un ejemplo reiterado es la relación de alianza y subordinación que se establecía entre un señorío poderoso y otro subalterno. El soberano imponía a una de sus hijas como esposa principal del señor sometido, que pasaba a convertirse en su aliado y "vasallo". El hijo de esta mujer sería el próximo gobernante de este señorío. Así, para elegir al sucesor, Motolinía afirma que "primero se miraba si el señor que moría tenía hijo de mujer señora de México, o hija del señor de México o de Texcoco, en las provincias a Texcoco sujetas, y a aquél hacían señor, aunque hubiese otros primeros hijos de otras señoras".⁸⁸ Los textos sugieren que las alianzas políticas, incluso del más alto nivel, se tejían en complicadas redes de parentesco. Pomar afirma, por ejemplo, que "los tres reyes de Texcoco, México y Tacuba... eran tan cercanos parientes los unos de los otros, que no bajaban de tíos, sobrinos o primos".⁸⁹

Así, a través del matrimonio se concertaban alianzas políticas, y a través de la acumulación y distribución de mujeres de alto linaje se extendían las relaciones entre gobernantes. Naturalmente, las alianzas no excluían los conflictos. Un relato explica cómo, en sus comienzos, el pueblo mexica se emparentó con el señorío de Azcapotzalco para tratar de reducir el tributo que debía pagar. Para esto, el soberano mexica Huitzilhuitl fue desposado con Ayauclhuatl, hija del señor de Azcapotzalco. De la unión nació Chimalpopoca, que se convirtió en el siguiente soberano mexica. Cuando las tensiones entre mexicas y tepanecas aumentaron a causa del tributo, la alianza se rompió y los tepanecas de Azcapotzalco atacaron a los mexicas y asesinaron a su señor. Justificaron la acción, según el relato de procedencia mexica, porque el parentesco de Chimalpopoca con los tepanecas era por el lado materno, y su fidelidad "siempre inclinaria a la parte del padre y no de la madre".⁹⁰

Finalmente, la poligamia era una forma de organización que podía mitigar algunos conflictos de gobierno propios de sociedades monógamas, como las de Europa medieval. Las crisis por reinas infecundas, o por la muerte temprana de

⁸⁸ *El libro perdido*, p. 565 (*Memoriales*, II, 10). La *Relación de Michoacán* (p. 260) plantea, de un modo más ilustrativo, vínculos semejantes entre los purépechas: "si eran otros principales más bajos, casábanse de esta manera: Estando emborrachándose el cazonci decía: cátese fulano con tal mujer, porque tengo necesidad de su ayuda y esfuerzo. Y dábanle su ajuar a aquella mujer e iban los sacerdotes a llevársela".

⁸⁹ *Relación...*, p. 81.

⁹⁰ Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, pp. 61-73.

los herederos, eran menos problemáticas cuando el señor disponía de varias esposas. Otro relato mexica refiere que su primer gobernante, Acamapichtli, tuvo por mujer a Ilancuéitl, la que resultó estéril. Afortunadamente, el dirigente contaba con numerosas esposas, hijas todas de principales, que procrearían a los futuros descendientes del linaje mexica. No obstante, Ilancuéitl aparecería como la madre de estos niños, pues ella era hija del señor de Culhuacan, con quien los mexicas no deseaban una ruptura.⁹¹

El problema de la poligamia, por tanto, no sería la escasez de herederos, pero tal vez la abundancia ocasionaría otros. Según López de Gómara, 150 mujeres de Moctezuma habrían abortado "quizás porque sus hijos no habrían de heredar".⁹² Sea o no el caso, las crónicas señalan formas diversas y contradictorias de sucesión. Estas reflejarían la diversidad de costumbres, pero también las tensiones existentes.⁹³

⁹¹ El relato procede de Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, pp. 55-57, y Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 13, t. 1, pp. 95-98. Por su parte, Motolinía señala que las separaciones conyugales "engendraban causas y enemistades, enojos y guerras y muertes, si eran señores o personas principales" (*El libro perdido*, p. 555, *Memoriales*, II, 8).

⁹² *Historia*, p. 106.

⁹³ En términos generales, se designaba al sucesor del señor entre sus parientes cercanos, hijos, primos y hermanos. Se dice que los principales señores elegían al soberano mexica. Y en otros pueblos era el soberano quien elegía al gobernante de un señorío subordinado. Siguiendo las categorías de Aristóteles, Torquemada clasificó los señoríos indígenas en monarquías y aristocracias. Tenochtitlan sería una monarquía que elegía a su emperador. Texcoco y Tlacopan monarquías hereditarias. Tlaxcala sería una aristocracia gobernada por "algunos varones sabios y valerosos". Para el franciscano, la monarquía es el mejor sistema de gobierno (*Monarquía indiana*, lib. 11, cap. 9, t. 2, pp. 323-324). Durán sostiene que la nación de los mexicas tuvo la costumbre de "no heredar los hijos por sucesión y mayorazgo, como lo usa nuestra nación, que el hijo mayor hereda al padre". Lo mismo en Texcoco. (*Historia de las Indias*, t. 2, p. 63). El manuscrito de Pomar indica que el hijo mayor heredaba el reino de Texcoco, mas sugiere que importaba ser el más virtuoso de todos (pp. 70-71). Al respecto, ver en el Apéndice nuestro apartado sobre Pomar. Muñoz Camargo Muñoz Camargo señala que en Tlaxcala "heredaba los bienes el hermano y no los hijos, que así era su costumbre" (*Descripción...*, p. 194). Señalemos, por último, que para Motolinía el sistema de confirmar al rey era mejor a que "forzadamente herede el hijo al padre en el señorío" (*El libro perdido*, p. 587, *Memoriales*, II, 16). No obstante, esto provocaría conflictos. "Si algún hijo de señor, aun fuese el mayor y el más principal, si antes de tiempo era ambicioso por el señorío e andaba sobornando a los principales para que a él y no a otro eligiesen, atrayendo a sí a los electores... era privado del señorío" (*El libro perdido*, p. 566,

En conclusión, debemos considerar que la poligamia era un elemento esencial en las relaciones sociales y políticas del México prehispánico, un mecanismo clave en el gobierno de sus sociedades, una forma de reproducir la asimetría social y de simbolizar el poder de los gobernantes *tlatoques*, señores *pipiltin* y grupos de guerreros. Asimismo, la poligamia era una expresión del sometimiento de la mujer.

Los escollos del matrimonio natural

Considerando la importancia de la poligamia en el México prehispánico, ¿fueron realistas los frailes al suponer que el matrimonio indiano seguía las normas del derecho natural cristiano? ¿Se puede concluir, a partir de las fuentes disponibles, que se respetaban los deseos de los jóvenes, se realizaban matrimonios de por vida y se guardaban los vetos al incesto de primer grado?

En el contexto de sociedades donde el matrimonio jugaba funciones tan decisivas, resulta difícil suponer que el deseo de los individuos pudiera determinar las uniones conyugales. Sujetas al padre, encerradas en los "palacios", educadas para no opinar ni protestar, las hijas de señores y principales no podrían entorpecer procesos políticos de importancia. Como dijo Tezozómoc, cuando los mexicas le pidieron una de sus mujeres para casarla con Huitzilíhuilit: "ahí están mis hijas, y para eso las tengo, y para eso también fueron criadas de el Señor de Todo lo Criado... Yo os quiero señalar una de ellas, cuyo nombre es Ayauhčíhuatl, llevadla mucho en horabuena, y dadla a vuestro rey por mujer, que yo, con esta intención, *se la envío*".⁹⁴

Quizás los padres de campesinos y "comunes" nahuas fuesen más flexibles ante las iniciativas sexuales de sus hijos, pues es probable que los problemas de legitimidad, descendencia y sucesión fueran menos complicados de resolver.⁹⁵ Como sea, se dice, por otro lado, que las mujeres otomíes contaban

Memoriales, II, 10).

⁹⁴ Subrayado nuestro. Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 17, t. 1, p. 103; Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, p. 64.

⁹⁵ No obstante, se buscaba restringir el matrimonio a los límites del grupo. "Decían que las mozas que comían estando de pie, que no se casarían en su pueblo, sino en pueblos ajenos. Y por esto las madres prohibían a sus hijas que no comiesen estando en pie".

con una iniciativa mayor. Según Ramos de Cárdenas, "lo principal, para cuando se quieren casar, es juntarse el hombre con la mujer y, si cuadra, dice ella a sus padres o deudos que fulano tiene buen corazón para que sea su marido, y así se efectúa".⁹⁶

Otro tanto pudo suceder respecto al divorcio. Es difícil imaginar que las uniones conyugales más importantes de las familias "nobles" pudieran romperse por desavenencias personales. Separarse era fracturar una alianza y propiciar conflictos, enemistades, enojos, guerras y muertes, como decía Motolinía.⁹⁷

En cambio, la separación marital entre "plebeyos" quizás fue más sencilla. Recordemos que, según el propio Motolinía, los jueces de Texcoco interrogaban a los que se querían separar. ¿Se habían juntado "de modo matrimonial", con aprobación de los padres y con ceremonias? ¿O se habían unido al "modo fornicario de amancebados"? Si respondían que amancebados, los jueces "poco caso hacían en que se dejaran".⁹⁸ En el contexto de las sociedades polígamas del centro de México es posible suponer que la distinción entre mujer legítima y manceba tenía poco sentido en las clases populares. Sus mujeres eran ofrecidas y tributadas a los principales. Sus hijas prestaban servicios sexuales en el *telpochcalli* a los soldados más destacados.⁹⁹ Los problemas por herencias, sucesiones y alianzas linásticas tendrían menor importancia. Las esposas, fuesen legítimas o mancebas, eran prácticamente similares. Al menos esta opinión se expresa en la *Relación de Pomar*.

La gente común tenía, cada uno, una mujer, y, si tenía posibilidad, podía tener las que quería y podía sustentar. Muertos éstos, si quedaban bienes, se repartían entre sus hijos igualmente; y, si había alguno que fuese de mujer legítima, no por eso tenía de privilegio de gozar de más parte, porque esto no había lugar más de en los sucesores de los reyes y señores.¹⁰⁰

(Sahagún, *Historia General*, lib. 5, apéndice, cap. 17, t. 1, p. 300).

⁹⁶ *Relación geográfica de Querétaro*, p. 228.

⁹⁷ *El libro perdido*, p. 555 (*Memoriales*, II, 8).

⁹⁸ *El libro perdido*, p. 561 (*Memoriales*, II, 9).

⁹⁹ Ver el capítulo dos.

¹⁰⁰ Pomar, *Relación...*, p. 71.

Pero si las parejas nahuas humildes se podían romper con facilidad, las otomíes se habrían hecho y deshecho aún más fácilmente. "Si el uno del otro no se contentaban, hacían divorcio", dice Ramos de Cárdenas. Tras la ruptura se cuidaba que la pareja no se viera más. "Diciendo que no estuviesen más juntos después de hecho el divorcio, tenían muy gran vigilancia los deudos de la novia para que no se juntasen carnalmente". Sin embargo, si esta reunión ocurría, era permitida: "pero si lo hacían, no tenían pena".¹⁰¹

Por último, el problema del incesto requiere de varias consideraciones. Hemos visto que, en opinión de los frailes, la mayoría de los pueblos nativos del centro de México "respetaban" a sus parientes consanguíneos directos. Sin embargo, para entender el alcance de este argumento debemos ubicar el contexto familiar, amplio y complejo, de las sociedades indígenas. Según Alonso de Zorita, vivían juntos "dos y tres casados en una pobre y pequeña casa".¹⁰² El comentario sugiere la existencia de grupos residenciales amplios, cuya composición ha sido explorada por los historiadores modernos. Un notable estudio encuentra documentación sobre varios conjuntos residenciales de Tenochtitlan, a principios de la colonia.¹⁰³ El estudio sugiere que estos conjuntos oscilaban entre 100 y 500 m.², albergaban varios cuartos separados y contaban con un patio común, lugar colectivo de trabajo y terreno de reserva para el crecimiento familiar. Algunos conjuntos contaban con cisternas y graneros de uso común. Todos tenían una estructura importante llamada *cihuacalli*, que fue traducida por los españoles como "casa de mujeres", "recibimiento de mujeres", o más comúnmente como "cozina". El *cihuacalli* era una construcción grande y sólida, en comparación con otras habitaciones del

¹⁰¹ Ramos de Cárdenas, *Relación geográfica de Querétaro*, p. 237.

¹⁰² Zorita transcribe un texto de Motolinía que elogia la pobreza de los indios; sin embargo, con los pies en la tierra, el oidor de la audiencia de México agrega detalles sobre las condiciones miserables en que vivían los indígenas pobres, nada virtuosas ni encomiables. El texto pertenece al cap. 12 de la cuarta parte de su *Relación de la Nueva España*, aún inédita. El pasaje es transcrito por O' Gorman en Motolinía, *El libro perdido*, p. 158.

¹⁰³ Calnek, "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan". El estudio fue elaborado a partir de documentos coloniales sobre propiedad indígena, principalmente sobre litigios de tierras, poniendo especial atención a los casos que se remontaban a los tiempos anteriores a la conquista.

conjunto. Albergaba el altar familiar. Y fue seguramente el lugar de trabajo de las mujeres y de la preparación colectiva de los alimentos. "Las pruebas de que vivían muchas familias juntas en una zona, e incluso en zonas pequeñas, son concluyentes. Alojaban de dos a seis o aun más núcleos familiares bien definidos, formando un grupo familiar corporativo extenso".¹⁰⁴

Estas viviendas complejas se relacionaban, sin duda, con los parientes directos que la habitaban. Un pasaje de Sahagún sobre las "personas conjuntas por parentesco" comprende, en línea directa, al tatarabuelo, bisabuelo y bisabuela, abuelo y abuela, padre y madre, hijo e hija, y nieto y nieta. También incluye, en línea horizontal, al tío y tía y sobrino y sobrina.¹⁰⁵ Estudios actuales sugieren que la lengua náhuatl no hacía distinciones entre primos y hermanos, a menos de que hubiese una razón especial para marcarla. Ambos se clasificaban bajo un mismo término que denominaba a los "descendientes del mismo abuelo".¹⁰⁶ Es posible suponer que grupos de hermanos vivían con sus cónyuges e hijos en el mismo conjunto residencial. El texto de Sahagún arriba citado indica que "el tío fiel tomaba a su cargo la casa de su hermano y mujer como la propia suya".¹⁰⁷ A esto debemos agregar los parientes por "afinidad" también descritos por Sahagún, y que comprendían al padre del suegro, madre del suegro, madre de la suegra, suegro, suegra, yerno, nuera, cuñado, hermano mayor, padrastro, madrastra y antenados.¹⁰⁸ Algunas de las relaciones entre parientes se adivinan en el texto del franciscano. "El mal suegro... a nadie quiere tener en su casa". "La buena suegra guarda a su nuera y célula con discreción". El hermano mayor "doctrina a sus hermanos menores". "El mal cuñado amancébase con la cuñada, amancébase con la suegra".¹⁰⁹

Podemos imaginar a estos conjuntos residenciales como complejos microcosmos familiares. Mundos cotidianos donde padres, tíos, hermanos, primos, suegros y cuñados vivían en estrecho contacto físico y emotivo. Donde trabajaban mujeres y artesanos. Donde se criaban los hijos en medio de decenas

¹⁰⁴ Ibid., p. 46.

¹⁰⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 1, t. 2, pp. 584-587.

¹⁰⁶ Carrasco, "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", p. 161; Gillespie, *Los reyes aztecas*, p. 55.

¹⁰⁷ Sahagún, op. cit, p. 585.

¹⁰⁸ Ibid., lib. 10, cap. 2, t. 2, pp. 587-589.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 587-588.

de parientes. Donde nacerían las tentaciones incestuosas. "¿Qué otra cosa era cada casa del señor de los naturales sino un bosque de abominables pecados?", se preguntaba Motolinía.¹¹⁰ ¿Dónde situar a esa "mujer de perfecta edad" descrita por los informantes de Sahagún como "mujer de su casa", pero que, siendo "mala" entonces "putea, ataviase curiosamente; es desvergonzada y atrevida y borracha"?¹¹¹

Como sea, los frailes se preguntaron sobre las leyes de los indios contra las prácticas sexuales pecaminosas. Encontraron tolerancia hacia algunas, como el concubinato, y crueles castigos contra otras, como el adulterio. Opinaron también que ciertos pecados no se practicaban, como la "bestialidad".¹¹² Al ser inexistentes, no darían lugar a leyes o sanciones. El incesto con la madre parece ser el caso. "No se casaban hijo con madre", afirma Motolinía.¹¹³ Los textos no indican, sin embargo, leyes o acciones en su contra. En cambio, a través de las prohibiciones, los frailes reconocieron la existencia de otras prácticas incestuosas. La relación con la hija, por ejemplo. "Si el padre se echaba con su hija, mueren entreambos ahogados con garrote, echada una soga al pescuezo" señala un texto atribuido al padre Olmos.¹¹⁴

La relación sexual entre hermanos también causó inquietud. "Eran condenados a muerte, cuando el hermano se echaba con su hermana, ahora fuesen de padre y madre, ora de sólo padre o de sola madre", afirma Motolinía.¹¹⁵ Sin embargo, el franciscano tuvo que afrontar los casos que contradecían la norma. "En la Nueva España se hallaron tres o cuatro casados [con su hermana]; dicen que se ayuntaron después de las guerras y conquista,

¹¹⁰ *El libro perdido*, p. 247 (*Memoriales*, I, 48).

¹¹¹ Sahagún, op. cit., lib. 10, cap. 3, t. 2, p. 589.

¹¹² Motolinía, *El libro perdido*, p. 588 (*Memoriales*, II, 16); Las Casas, *Apologética historia*, cap. 213, t. 2, p. 389; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 29, pp. 137.

¹¹³ *El libro perdido*, p. 549 (*Memoriales*, II, 7). También lo afirma Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 194.

¹¹⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 75. Las Casas sigue casi literalmente el texto: "si el padre acaecía pecar con su hija, morían con una soga al pescuezo ahogados ambos". Sin embargo, el dominico advierte que esta nota no es del "todo auténtica", porque la sacó "de un librito de indios no autorizado", (*Apologética historia*, cap. 215, t. 2, pp. 398-399).

¹¹⁵ *El libro perdido*, p. 587 (*Memoriales*, II, 16).

o en partes no sujetas a México ni a Texcoco".¹¹⁶ No obstante, culpar a la conquista o imputar los incestos fraternos a los pueblos lejanos no fue explicación suficiente. Pareciera que el fraile tuvo que afrontar su existencia más regular entre las culturas del valle de México. "Si alguno se permitía y disimulaba era por defecto de justicia, o porque era señor o principal, a quien muchas veces no tocan las leyes, según aquello *et leges telae similes dicebat aragnis, qui majora cedit, inferiora capit.*" (Las leyes son semejantes a la tela de araña, que cede en las cosas mayores, coge las inferiores).¹¹⁷

Es posible que las relaciones entre hermanos fuesen algo más que abuso de poder; podría tratarse de una práctica de gobierno. Los mayistas han encontrado que algunos soberanos desposaban a la hermana. Fue el caso de Pacal, señor de Palenque en el periodo clásico, que desposó a su hermana Ahpo Hel.¹¹⁸ O entre los mixtecos, se sugiere que algunos descendientes del señor Ocho Venado Garra de Tigre se casaron "entre hermanos por padre y madre".¹¹⁹ Un estudio reciente señala que el incesto entre los soberanos tenochcas, al menos simbólico, fue un elemento estructural en la transmisión de su linaje gobernante. "Así, los aztecas llegaron a la misma solución del problema de mantener la unidad de descendencia que habían hallado los egipcios... Pero recurrir al matrimonio entre hermano y hermana, en forma continua y efectiva, para mantener el linaje real, presenta problemas para una sociedad con prohibición del incesto... Las tradiciones históricas referentes a la dinastía de Tenochtitlan evitan referirse explícitamente al incesto".¹²⁰

De cualquier forma, las relaciones sexuales entre afines causaron más inquietud a los frailes y produjeron más resistencias hacia el matrimonio cristiano. Eran, ciertamente, relaciones ligadas a la poligamia. El incesto con la "madrastra", en primer lugar. "El que se echaba con su madrastra, ambos

¹¹⁶ Ibid. También Las Casas responsabiliza al caos propiciado por la conquista de estos casos de incesto. "En la Nueva España se hallaron tres o cuatro casados con sus hermanas, pero dicen que fue después de la conquista de los españoles, cuando anduvieron las cosas revueltas y desordenadas". (*Apologética historia*, cap. 213, t. 2, p. 388).

¹¹⁷ Motolinía, op. cit., p. 550, (*Memoriales*, II, 7).

¹¹⁸ Rivera Dorado, *Los mayas de la antigüedad*, p. 84.

¹¹⁹ Se trata de cuatro casos de 200 analizados. Dahlgren, *La mixteca...*, p. 134.

¹²⁰ Gillespie, *Los reyes aztecas*, p. 102.

morian por justicia", señala Motolinía.¹²¹ Sin embargo, la figura de la madrastra no era muy exacta para aprehender las relaciones que inquietaban a los frailes, es decir, los vínculos entre las mujeres y los hijos de los señores y principales. Los religiosos dieron cuenta de la tensión producida entre las múltiples mujeres del soberano, presumiblemente de las edades más diversas, y sus hijos varones más maduros.¹²² Los ejemplos se concentraron en el señorío de Texcoco. Motolinía afirma que el soberano mandó a matar "a un su hijo que se echó con una de sus mujeres, y ella también murió por su pecado".¹²³ Las Casas indica que fueron cuatro los hijos ajusticiados "porque llegaron a sus madrastras,

¹²¹ *El libro perdido*, p. 587 (*Memoriales*, II, 16).

¹²² Las autores sugieren que, a lo largo de su vida, los señores iban acumulando mujeres y procreando hijos. Así, llegaba el momento en que la distancia "generacional" entre algunas "madrastras" e hijos desaparecía. Por otro lado, los textos insinúan que —como en Europa— los hombres se casaban a mayor edad que las mujeres, al menos entre los nahuas del centro de México. Los cronistas coinciden en que los varones eran esforzados a casarse a los veinte años, más menos. (Motolinía, *El libro perdido*, p. 536, *Memoriales*, II, 4; Las Casas, *Apologética historia*, cap. 139, t. 2, p. 25; Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 191; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 24, p. 125). En cambio, ninguno menciona, curiosamente, la edad matrimonial de las mujeres. Pero a juzgar por algunos comentarios, ésta pudo ser mucho menor. Antes de la boda, colocaban a la novia plumas coloradas en brazos y piernas, dice Sahagún. Y agrega que "a las que eran más muchachas poníanlas unos polvos amarillos" (*Historia general*, lib. 6, cap. 23, t. 1, p. 389). Más explícito, el texto náhuatl del mismo pasaje dice que "si aún era algo niña, ataviaban su cara con amarillo" (*Florentine Codex*, t. 6, p. 130). Torquemada cuenta, a su vez, que un principal de Tlatelolco recibió como mujer a una niña de "sólo siete años" (*Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 45, t. 1, p. 154). ¿Qué tan grande sería la asimetría generacional? Un pasaje de Pomar afirma que "era prohibido tomar, por mujer o marido, a abuelo o abuela" (Pomar, *Relación...*, p. 72). En cambio, los otomíes causaban asombro entre los nahuas por su matrimonio temprano y por la igualdad de edad entre los novios. "Los varones, siendo muy muchachos y tiernos, se casaban; ni más ni menos las mujeres. Y así a los muchachos les daban muchachas de la misma edad" (Sahagún, *Historia general*, lib. 10, cap. 29, t. 2, p. 663). Cabe recordar que el derecho canónico establecía una edad mínima para el matrimonio de catorce años al varón y doce a la mujer. No obstante, los sacerdotes en Europa reconocían parejas más jóvenes, por lo general no menores a los siete años (Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, pp. 229-230; Bresc, "La Europa de las ciudades y de los campos", pp. 416-420; Motolinía, *El libro perdido*, p. 239, *Memoriales*, I, 45).

¹²³ Motolinía, op. cit., p. 587.

mujeres de su padre".¹²⁴ Con más detalle, Torquemada cuenta que un hijo muy querido de Nezahualpilli "entrando en palacio... se encontró con una de las concubinas de su padre, a la cual dijo algunas palabras livianas y no tan compuestas como requería". La mujer se quejó con el soberano. El asunto tomó vuelo y el padre terminó ajusticiando, a su pesar, al hijo imprudente.¹²⁵

Es probable que los incestos con las "madrastas" expresaran tensiones profundas entre el señor y sus hijos, pues como sabemos, éstos heredaban las mujeres de su padre. "Había una manera de costumbre —explica Motolinía—, que muerto el padre, las mujeres o mancebas que dejaba, tomábalas su hijo mayor y principal que quedaba con el señorío y con la casa y herencia". Nuevamente, el franciscano siente la necesidad de justificar el incesto, de expulsarlo lo más lejos posible del valle de México, de colocarlo en las fronteras de lo prohibido:

Y esta costumbre era más o menos en unas provincias que otras; en México y en Texcoco poco se usaba. En otras provincias que más se usaba era de esta manera, que el hijo sucesor del padre tomaba aquellas mujeres de su padre en quien no había tenido hijos, *quasi ad suscitandum semen patris* [como para suscitar la semilla del padre], e aquella costumbre, aunque se usaba, no se tenía por buena [y] por lícita, mas antes, cuanto más cerca de la cabeza, que es México y Texcoco tanto por no lícito se tenía porque se decía *totecauh*, como quien dice pecado o cosa de admiración.¹²⁶

¿Fueron pertinentes estas explicaciones? Me limito a citar el texto de un historiador de ascendencia indígena que parece contradecir al franciscano. En Texcoco "podían tomar, por mujeres, a las que lo habían sido de su padre, todas o las que quería".¹²⁷

Otra práctica "incestuosa", análoga al vínculo con la "madrasta", ocasionó también serios conflictos entre los indios principales y los evangelizadores: la relación con la cuñada, ligada igualmente a la sucesión en los señoríos. Cuando moría el señor gobernante, "era costumbre que los hermanos mayores o

¹²⁴ *Apologética historia*, cap. 213, t. 2, p. 388.

¹²⁵ *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 65, t. 1, pp. 189-190.

¹²⁶ *El libro perdido*, p. 550 (*Memoriales*, II, 7).

¹²⁷ Pomar, *Relación...*, p. 71.

menores o alguno de ellos tomara la mujer o mujeres del hermano difunto, aunque hubiese habido hijos, *quasi ad suscitandum semen fratris*" (como resucitando el semen del hermano).¹²⁸ Pero la relación con las cuñadas no se limitaba a la muerte del hermano. Cuenta Torquemada que Nezahualpilli desposó a una sobrina del rey mexica Tizoc. Luego se enteró de que su nueva esposa tenía una hermana que ella mucho quería. No hubo problema. El señor de Texcoco se llevó a las dos. Y, así, "entraron estas dos mujeres en el número de sus muchas mujeres".¹²⁹ Como es sabido, la relación con la cuñada apareció en el célebre juicio de la Inquisición contra Carlos Ometochtli, cacique de Texcoco. Entre las acusaciones que lo llevaron a la muerte estaba el "concubinato", que no era sino su fidelidad a la ancestral costumbre: "haré lo que mis padres solían hacer con sus cuñadas".¹³⁰

Como en otros campos, los frailes prestaron poca atención al incesto entre los otomíes. Motolinía se limita a señalar que no se casaban con más de una, si no eran principales, y que tomaban mujer "remota y no parienta".¹³¹ Como sea, se sabe de un cacique otomí que enfrentó a la Inquisición bajo el cargo de tener un hijo con su hermana o medio hermana.¹³² Por otro lado, tenemos un complicado texto donde Ramos de Cárdenas asocia el consumo ilimitado de bebidas embriagantes con prácticas incestuosas de todo tipo. "Sería proceder en infinito, si hubiese de decir los muy grandes daños que de estas borracheces se siguen, principalmente en el vicio de la lujuria, así con sus propias mujeres como con sus deudas, aunque sean hermanas y aún madres, y padres con hijas".¹³³ El pasaje, sin embargo, podría referirse a un contexto ritual más que a una práctica cotidiana.

Evaluando los elementos anteriores, podemos concluir que el discurso del matrimonio natural indiano expresaba algunos aspectos esenciales de las

¹²⁸ Motolinía, *El libro perdido*, p. 587 (*Memoriales*, II, 16). La misma práctica reporta Muñoz Camargo para Tlaxcala: cuando el señor moría, un hermano "heredaba" sus mujeres y "casaba con sus cuñadas", (*Descripción...*, p. 194).

¹²⁹ Torquemada, lib. 2, cap. 62, t. 1, p. 184.

¹³⁰ Gruzinski, "La conquista de los cuerpos", p. 180; Ricard, *La conquista espiritual*, pp. 396-398.

¹³¹ *El libro perdido*, p. 551 (*Memoriales*, II, 7).

¹³² Carrasco, *Los otomíes*, p. 97.

¹³³ Ramos de Cárdenas, *Relación geográfica de Querétaro*, p. 228-229.

relaciones sociales del México prehispánico, aquellos más próximos a las costumbres y mentalidades europeas de la época. Por otro lado, el discurso oscurecía o minimizaba aquellos rasgos culturales prehispánicos que desaprobaban los religiosos o que entorpecían la discusión con el clero secular. Los frailes reconocieron en el México prehispánico formas conyugales que distinguían esposas de mancebas, que restringían el divorcio, que repudiaban el incesto de primer grado, que respetaban el consentimiento marital de los jóvenes y que guardaban la obediencia de las mujeres hacia sus maridos. Apoyados en estas premisas, orientaron su trabajo evangelizador. Al respecto se pueden hacer los siguientes comentarios.

1. En términos generales, el discurso del matrimonio se sostuvo —como el discurso de las buenas instituciones indianas— sobre todo a partir de las costumbres de los señores y principales nahuas, relegando a los campesinos macehuales nahuas y a otros pueblos, como los otomíes.

2. Es posible adivinar las dificultades que enfrentarían los frailes al tratar de determinar cuál era la “esposa legítima” de un señor, en medio de un grupo de mujeres importantes y reconocidas, aunque quizás con distinta jerarquía. En el mejor de los casos, los frailes habrían convertido a la mujer principal en la única verdadera. Por lo demás, el papel de la poligamia hace imposible considerar que la pluralidad de mujeres principales y secundarias (“esposas y mancebas” en el lenguaje de los frailes) hubiera sido considerado en el México prehispánico como un comportamiento “injusto aunque permitido”, como querían los religiosos.

3. Los frailes redujeron el concepto del incesto a su mínima expresión (madre con hijo y padre con hija) para argumentar que los matrimonios prehispánicos eran legítimos. Sin embargo, las relaciones entre afines (entre cuñados y entre esposas e hijos de un señor) no podían ser aceptadas por la Iglesia de la época, y los frailes tendrían que enfrentarlas en su práctica cotidiana. ¿Qué caso tenía entonces reconocerlas como apegadas al derecho natural? Tampoco valía considerarlas, simplemente, como un “abuso excepcional de la autoridad”, pues formaban parte integral del sistema de dominación. Es posible que las uniones fraternas (hermano con hermana) fuesen un caso similar.

4. La importancia política de los arreglos maritales en el grupo de los

pipiltin hace sumamente improbable que los enlaces conyugales pudiesen estar basados en el afecto consensual; este principio, tan difícil de aplicar aún en la Europa renacentista, sería ajeno por completo a las costumbres de los gobernantes mexicanos prehispánicos.

5. En cuanto a que el matrimonio fuese una unión “perpetua e indivisible” es posible suponer que el divorcio, como querían los frailes, era impracticable en las uniones importantes, al menos por desavenencias personales o falta de descendencia. En todo caso, los textos ilustran casos de separación cuando un grupo deseaba romper una alianza o iniciar un conflicto.

6. Resulta irónico que la poligamia simbolizara de forma cabal el principio católico de la sumisión de la mujer.

7. Respecto de los grupos macehuales nahuas y otomíes recordemos, en primer lugar, que por el abuso de la poligamia, decían los frailes, “muchos pobres apenas hallaban con quien casar”. De ser cierto, la falta de mujeres habría anulado prácticamente la existencia del matrimonio entre los comunes. No obstante, la imagen es sin duda exagerada. De cualquier forma, la costumbre de conceder y tributar mujeres a los estratos gobernantes, la importancia de la vida cotidiana en familias extensas, así como el hecho de que la población no participara directamente en los problemas de dirigir y transmitir los gobiernos y señoríos, habría dado un significado diferente, menos formal, a los conceptos de matrimonio y de “mujer legítima” en los sectores populares.

8. Ocupados en la calidad y cantidad de las mujeres que los señores concentraban, los textos de los frailes dedican poco espacio al tema del incesto en la población común. No obstante, la importancia de la vida comunitaria y de los lazos con familiares cercanos, así como la costumbre de buscar parejas en el mismo grupo sugieren la existencia de nexos sexuales entre parientes cercanos.

9. Siendo las uniones conyugales en los grupos populares menos formales, habrían sido menos difíciles las separaciones, sobre todo en las poblaciones otomíes.

10. Paradójicamente, estas relaciones maritales menos formales y permanentes, y menos cargadas de significados políticos, habrían permitido que fuesen más consensuales y abiertas a los deseos y afectos, considerando, además, la existencia de relaciones sexuales premaritales en los templo

escuelas para ambos sexos y la costumbre de dar cierta clase de servicio a nobles y principales por parte de las jóvenes. Particularmente, la iniciativa sexual de las mujeres otomíes permitiría la formación de uniones maritales consensuales.

11. En suma, podemos observar que el discurso del matrimonio natural indiano expresaba aspectos de la cultura matrimonial del México prehispánico, aunque tropezaba al tratar de conciliarse con la poligamia. Esta institución implicaba la existencia de una pluralidad de mujeres principales y secundarias en las casas de los señores, situación que rebasaba el concepto de matrimonio natural reconocido por la Iglesia, y que no se correspondía con la polaridad mujer legítima/manceba de la mentalidad europea. Además, la poligamia ocasionaba, al menos en parte, la existencia de relaciones informales y transitorias en las comunidades populares, que tampoco se ajustaban al discurso de los frailes (“compañía perpetua, indivisible e inseparable”). Por otro lado, las prácticas endogámicas del México prehispánico también provocaban conflictos al discurso de los frailes, si no en el terreno teórico (que consideraba como incesto natural únicamente a las relaciones entre padres e hijos), sí en el terreno práctico de la evangelización (donde se excluían las relaciones hasta el tercer grado de parentesco).

12. Como en el capítulo anterior, para valorar el discurso de los frailes fue fundamental no sólo buscar referencias en distintos pasajes de sus mismas obras sino referirse a otros autores de la época; en este caso resultaron valiosos los trabajos de los historiadores mestizos de ascendencia indígena Juan Bautista Pomar y Diego Muñoz Camargo, así como los textos de López de Gómara, la *Relación* de Ramos de Cárdenas y la llamada *Relación de Michoacán*.¹³⁴

¹³⁴ Sobre estos textos hacemos una breve recapitulación en el Apéndice a este trabajo.

4. El culto al erotismo

Los frailes historiadores elogiaron los sistemas educativos, judiciales y normativos de los pueblos prehispánicos del centro de México. Los tuvieron por honestos y templados, a pesar de faltarles la luz del Dios verdadero. También defendieron los matrimonios indígenas, pues espontáneamente se apegaban al derecho divino natural. ¿Qué podían decir los frailes de las religiones mexicanas, cuando eran el enemigo a vencer? ¿Se inclinaron por considerarlas —idolatría aparte— "honestas" y "apegadas a razón"?

En este capítulo exploraremos las posturas de los frailes historiadores ante el mundo erótico religioso prehispánico. Comenzaremos con la Antigüedad grecorromana, pues los frailes buscaron en los pueblos gentiles del Viejo Mundo referencias para comprender y aquilatar las "idolatrías indianas". Luego, expondremos el punto de vista de los religiosos acerca de los dioses, sacerdotes y ceremonias prehispánicas. Posteriormente examinaremos los mismos aspectos a la luz de un conjunto amplio de textos, tanto de los frailes como de otros autores de la época. Terminaremos el capítulo problematizando las ideas de los frailes historiadores sobre el erotismo religioso indiano.

Las deshonestas religiones grecorromanas

Al enfrentar el complejo sistema religioso mesoamericano, los evangelizadores de la Nueva España tuvieron que asumir la existencia de una impresionante constelación de deidades. "Con esta ceguera y vicio, que maliciosamente siguieron, dividieron la divinidad en partes, atribuyendo a muchos dioses lo que es de uno solo, y lo que a uno solo pertenece, como si en la muchedumbre consistiese la perfección".¹ Y entre la muchedumbre encontraron a las deidades "de la carnalidad", como ese "dios de los vicios y suciedades" al que llamaban

¹ *Monarquía indiana*, lib. 6, prólogo, t. 2, s/p.

Tlazoltéotl.²

La comprensión de esta religión "idólatra" y gentil impuso la necesidad de buscar modelos y referencias; las comparaciones fueron indispensables. Para esto, los frailes voltearon la vista hacia los pueblos del Viejo Mundo, especialmente judíos, griegos y romanos. Así, Tezcatlipoca se convirtió en Júpiter, Huitzilopochtli en Marte, Ometóchtli en Baco, Tlazoltéotl en Venus y Cihuacóatl en la madre Eva.³

En realidad, recurrir a los dioses grecolatinos para explicar las cosas era parte de una larga tradición. De hecho, los dioses del Olimpo no abandonaron la Europa medieval cristiana. Algunas veces fueron transfigurados en demonios, pero en muchas otras conservaron mejor su identidad. Pudieron sobrevivir en relatos de hechos históricos, más o menos desfigurados, como la memoria de hombres extraordinarios, elevados al rango de inmortales. Sirvieron para expresar la combinación y lucha de fuerzas cósmicas y planetarias; para apuntalar la astrología judiciaria. Funcionaron también como alegorías que revestían ideas morales y filosóficas. Un ejemplo de esta tradición, ya en tiempos renacentistas, se puede apreciar en el cuadro de Bandinelli, *Combate de Ratio y Libido*, donde Apolo y Diana, representantes de la virtud, se enzarzan a flechazos contra las malas pasiones, ilustradas por Cupido, Venus y Vulcano.⁴

En tiempos de la conquista española, Las Casas echó mano de cuanta mitología antigua encontró para tratar de explicar la originalidad de las culturas americanas. El dominico redactó un largo tratado contrastando dioses, templos, sacerdotes, fiestas y penitencias entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Y el sexo fue, sin duda, uno de los aspectos centrales de su comparación. Con una erudición admirable, fray Bartolomé estudió y sintetizó a distintos historiadores del mundo antiguo, incluyendo autores cristianos y gentiles. El cuadro que construye hace explícito cierto bagaje intelectual sobre el cual proyectaron los frailes historiadores su interpretación de las religiones del México prehispánico. Comencemos, por tanto, revisando el argumento del dominico, destacando los

² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 4, p. 81.

³ Sahagún, *Historia general*, lib. 1 y Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 6. Más arriesgado, Durán afirma que Topiltzin "probablemente... fue un apóstol de Dios" (*Historia de las Indias*, t. I, p. 11).

⁴ Seznec, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, pp. 12; 94-97.

dioses griegos y romanos "de la carnalidad".⁵

El dominico empieza con Júpiter, padre de los dioses y los hombres romanos. Ilustra sus virtudes, pero también sus defectos. "Forzó a su madre, corrompió a su hermana y tóvola por mujer. Violó a su propia hija y casóse con ella". Fue adúltero y nefando, "amador de mozos". Sin embargo, no fue el peor de los dioses romanos. Más "torpe y vil" fue Baco, hombre "afeminado y dado a todos los vicios nefandos"; acompañado siempre de su ejército de mujeres y de sátiros, es decir, esas "bestias que parecen hombres en las caras, inclinadísimos a los actos venéreos y carnales". Y peor aún fue su hijo Priapo, ser "bestialísimo" dado al vino y la carnalidad excesiva, dueño de un "monstruoso" instrumento viril "que excedía a todos los hombres". Por su gran falo, los humanos lo nombraron guardián de "las simientes y generaciones"; en sus templos nunca faltó una representación fálica.⁶

De igual manera, los romanos tuvieron por deidades a mujeres muy "deshonestas". Cierto es que la diosa Vesta era una virgen inviolable. Pero su contraparte, Venus, fue "abogada" de las prostitutas. Una de las tradiciones cuenta que nació en medio de la espuma y el semen de Celio, cuyos genitales arrancó Saturno. Como sea, Venus fue "la que ordenó e instituyó el arte de ganar con sus cuerpos dineros". Y no fue la única diosa ramera. Se hallaba otra, llamada Loba, que además fue la que amamantó, ni más ni menos, a los fundadores de la ciudad imperial, Rómulo y Remo.⁷

Entre los sacerdotes romanos, Las Casas encuentra muchos de gran dignidad, que actuaban como tribunos, jueces, embajadores o adivinos. Y sacerdotisas vestales que guardaban perpetua castidad. No obstante, encuentra también sacerdotes epulones, grandes "tragones y borrachos", y a los sacerdotes de Venus, que por las noches "usaban" de las hijas y doncellas que eran ofrecidas en devoción al templo de la diosa. Y los llamados "gallos", devotos de la madre Berecintia, que usaban de castrarse y luego vestirse con ropas y atavíos de

⁵ Es necesario advertir que la interpretación de Las Casas no es imparcial. El autor se esforzará en mostrar la supuesta "bestialidad, vileza y torpeza" de los pueblos gentiles de la Antigüedad. Frente a ellos, buscará enaltecer la "honestidad y limpieza" de las religiones americanas.

⁶ Las Casas, *Apologética historia*, caps. 78 y 104, t. 1, pp. 78 y 403-406.

⁷ *Ibid.*, caps. 103, 115-117, t. 1, pp. 540-541 y 605-614.

mujer.⁸ Por esta Berecintia "se consagraban muchos mancebos... a padecer el abuso nefando". "Y así, había lugares públicos infames, llamados efebías, donde moraban los mancebos que a aquel sacrificio se dedicaban". Los efebos, "lascivos y desvergonzados", vivían de sus actos nefandos; con gestos y meneos trataban de seducir a cuantos visitaban el templo.⁹

Finalmente, Las Casas describe las fiestas religiosas romanas. Honraban las "partes vergonzosas" de Baco, "y traíanlas en procesión con toda alegría y regocijo y fiesta del mundo". Luego, "la más honesta matrona casada de la ciudad, delante de todo el pueblo, le ponía una corona". "¿Qué mayor bestialidad y vileza pudo tener alguna nación?" se pregunta fray Bartolomé. "Todo esto hacían creyendo que por ser dios de las simientes Baco, los frutos de esta tierra estaban seguros que no fuesen aojados y no recibiesen otro daño, para lo cual hacían obrar a la más honesta matrona, delante de todo el pueblo". También en honor a Baco se realizaban las fiestas nocturnas llamadas bacanalías, liberalías, dionisias u orgías, realizadas una vez al mes. En ellas se daba licencia a todos, niños y adultos, a comportarse y gritar como borrachos. Así le agradecían la invención del vino. Luego "se juntaban de noche los hombres desnudos en cueros, con las mujeres desnudas, matronas y doncellas, viudas y casadas". Se cometían toda clase de pecados, estupro, incestos, adulterios y vicios nefandos.¹⁰

Cuando las ceremonias nupciales eran precedidas por Priapo, lo primero que hacía la novia era "sentarse sobre el torpísimo miembro" del dios. Y cuando se celebraba la festividad del dios, la precedían unas sacerdotisas "disimuladas" como hombres. Tras ciertos sacrificios, una de ellas se desnudaba. Era como dar licencia o imponer precepto de iniciar la orgía. Hombres y mujeres se iban a esconder entre densas arboledas que para el efecto cultivaban. Tomaba cada quien a quien quería o se encontraba. "Toda honestidad se desterraba; toda ley se posponía; la fe conyugal se olvidaba, y la certidumbre de los hijos ninguno se cognocía". "Ningún género de abominación carnal en ellos se dejó de perpetrar,

⁸ Torquemada afirma, en cambio, que estos sacerdotes de la "madre de los dioses" "se castraban y cortaban todas sus partes verendas y miembro genital, por vivir en perpetua castidad, para mejor ejercitar su ministerio y ofrecer a la diosa más dignamente los sacrificios" (*Monarquía indiana*, lib. 9, cap. 25, t. 2, p. 213).

⁹ Las Casas, op. cit., cap. 86, t. 1, p. 445; caps. 135 y 159, t. 2, pp. 7-10 y 127-129.

¹⁰ Ibid., caps. 151-152, t. 2, pp. 84-83.

ni el vicio nefando, hombres con hombres, y en la comunicación con las mujeres ninguna especie de vileza por cometer se dejaba". La plaga de Priapo se difundió entre todas las naciones del mundo antiguo, afectando incluso a los judíos.¹¹

Por último, el culto a Venus se realizaba el mes de abril. Las mujeres de Roma se ponían coronas de arrayán. "El más principal sacrificio que por voto se le hacía era ponerse las mujeres por su devoción... en el infame y público lugar, y allí con sus mismos cuerpos ganar sus dotes para casarse, y dellos ofrecer a ella su parte".¹²

En conjunto, la opinión del dominico sobre las fiestas religiosas griegas y romanas no fue muy favorable. "Fueron las más viles, las más feas, más sucias, las más lascivas, más deshonestas y más desvergonzadas y con mayor violación de la ley y razón natural y de la humana verecundia y honestidad".¹³ Tomando como telón de fondo esta interpretación histórica, que ciertamente no hacía mucha justicia a las religiones grecolatinas, pasemos a revisar cómo apreciaron los frailes a las religiones mesoamericanas.

La idolatría prehispánica honesta

En principio, los frailes historiadores otorgaron cierta calidad moral a las religiones indígenas, al menos en comparación con las "deshonestas" religiones gentiles del Viejo Mundo. No obstante, la opinión de los religiosos fue menos unitaria, en comparación con sus estudios sobre las instituciones educativas, legales y matrimoniales prehispánicas. Comencemos, entonces, por revisar sus distintos puntos de vista.

1. *Los dioses*. Obviamente, los frailes historiadores se adentraron a profundidad en el estudio del panteón indígena; sin embargo, algunos parecieron no encontrar "dioses de la carnalidad", como Las Casas y Durán. Asimismo, encontraron divinidades de un pudor admirable, como Quetzalcóatl, "hombre

¹¹ Ibid., cap. 153, t. 2, pp. 94-100.

¹² Ibid., cap. 157, t. 2, pp. 119-120.

¹³ Ibid., cap. 193, t. 2, p. 290.

honesto y templado", y una de las deidades principales.¹⁴ Llamado también Topiltzin, este dios "estaba siempre recogido en una celda, orando... Era hombre muy abstinentemente y ayunador; vivía castamente y muy penitenciero". Era tan virtuoso que pudo ser uno de los "sagrados apóstoles" mandados a predicar por el mundo, sugiere Duran.¹⁵ Pero no fue único, pues los indios "tuvieron más razón y discreción y honestidad" en la elección de sus dioses que las naciones gentiles del Viejo Mundo. "Hicieron en esto ventaja", indica fray Bartolomé.¹⁶

Otros religiosos, en cambio, reconocieron en el panteón indígena a divinidades con dominio sobre las experiencias sexuales. Identificada con Venus, Tlazoltéotl fue quien más atención recibió, aunque no fue la única. Ella era deidad de "vicios y suciedades", según Mendieta. Tenía "poder para provocar a la luxuria", pero también para perdonarla, afirma Sahagún. Su nombre significaba diosa "del estiércol o de la basura", indica Torquemada. Le venía muy bien, agrega, pues ¿qué otra cosa podía ser una "diosa de amores y sensualidades" que una mujer "sucía, puerca y tiznada"? Sin embargo, el franciscano reconoció que Tlazoltéotl no era tan "desvergonzada" como Venus, pues los indios "la adoraban en orden de tenerla propia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos, que aunque mentían en esto no era tan grave su pecado".¹⁷

Pero en el campo de la virtud, Sahagún, Mendieta y Torquemada también reconocieron diosas que parecían la negación de las diosas carnales. Coatlicue o Chimalma, por ejemplo, cuya historia parecía aludir a la Virgen María. Según los relatos, esta mujer barria cuando una pelotilla de pluma o un ovillo de hilados cayó del cielo. La diosa tomó la pieza y la guardó bajo su ropa. Esto provocó su embarazo y el nacimiento de Huitzilopochtli, (o de Quetzalcóatl según otra versión). En el relato de Torquemada, la diosa madre "era muy devota

¹⁴ *El libro perdido*, p. 27 (*Memoriales*, Epístola proemial).

¹⁵ Durán agrega que Topiltzin emigró hacia el mar como Moisés, y que a su paso fue dejando cruces por los pueblos. Fray Diego dice haber reprendido a unos indios de Ocuitulco porque habían quemado un antiguo códice que quizás hubiera sido "el sagrado evangelio en lengua hebrea". (*Historia de las Indias*, t. 1, pp. 9-15).

¹⁶ Las Casas, *Apologética historia*, cap. 127, t. 1, p. 663.

¹⁷ Motolinía, *El libro perdido*, p. 529 (*Memoriales*, II, 2); Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 4, p. 81; Sahagún, *Historia general* lib. 1, cap. 12, t. 1, pp. 43-44; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 6, cap. 32, t. 2, p. 62.

y cuidadora en el servicio de los dioses". Era casi una virgen, una madre que engendró sin conocer "ayuntamiento de varón". La alusión a María era obvia, pero el franciscano no podía dar el paso, si quería que su obra fuese publicada. Se contentó con señalar que eran "embustes del demonio mezclados con misericordias de Dios".¹⁸

2. *Los sacerdotes*. Los frailes historiadores convinieron en que los ministros mexicanos fueron de una "honestidad" ejemplar. Así lo expresaban las leyes. "El *papa* que se emborrachaba, en la casa donde le hallaban lo mataban con unas porras". "Si el *papa* era hallado con alguna mujer, le mataban secretamente con un garrote, o le quemaban, derribándole la casa y tomándole todo lo que tenía, y morían todos los encubridores y los que lo sabían y lo callaban".¹⁹ Asimismo, la castidad era indispensable para ascender en la jerarquía religiosa. Los sumos sacerdotes *tótec tlamacazqui* y *tláloc tlamacazqui* eran seleccionados entre los mejores hombres del *calmécac*. "En la elección no se hacía caso del linaje, sino de las costumbres y ejercicios y doctrinas y buena vida, si las tenían los sumos sacerdotes, si vivían castamente y si guardaban todas las costumbres que usaban los ministros de los ídolos".²⁰ Para vencer al deseo, los sacerdotes mexicanos castigaban severamente su cuerpo; las técnicas profilácticas eran excesivas, incluso para un católico rigorista. "Muchos de ellos, por no venir a caer en alguna flaqueza, se hendían por medio los miembros viriles, y se hacían mil cosas para volverse impotentes por no ofender a sus dioses".²¹

En realidad, concluye Torquemada, la búsqueda de "castidad y limpieza" no era una novedad indígena, pues los pueblos gentiles la habían exigido, por lo

¹⁸ Sahagún, *Historia general*, lib. 3, cap. 1, t. 1, p. 202; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 5, p. 83; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 6, cap. 21, t. 2, pp. 41-42.

¹⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp. 75-76; Las Casas, *Apologética historia*, cap. 215, t. 2, p. 399. Castigos semejantes expresan —tanto para sacerdotes como para "monjas" o sacerdotisas— Motolinía (*El libro perdido*, pp. 115-121, *Memoriales*, I, 25-26) y Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 19, pp. 106-107).

²⁰ Sahagún, *Historia general*, lib. 3, apéndice, cap. 9, t. 1, p. 229.

²¹ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 55. Sin embargo, Durán señala, en otro pasaje, que los *calmecca teteuctin* hacían penitencia, comían una sola vez al día y estaban "apartados de sus mujeres todos aquellos cinco días que no salían del templo". Esto parece implicar que, fuera de los tiempos de ayuno, los sacerdotes tendrían relaciones sexuales. (*Historia de las Indias*, t. 1, p. 43). Adelante volveremos sobre el punto.

general, a sus sacerdotes y sacerdotisas. Sin embargo, el autor reconoce que los ministros mexicanos, y en especial los "sumos sacerdotes" habían sido "más castos y honestos" que los de otros pueblos idólatras, incluyendo romanos, griegos y "bárbaros".²²

3. *El culto.* Aquí las opiniones de los religiosos fueron discrepantes. En un extremo, Las Casas negó cualquier evento ritual lascivo:

Modestísima y religiosísima honestidad de que en todas sus fiestas, ceremonias, ritos, sacrificios y pascuas usaban. Ya está dicho que ningún acto deshonesto, ni cosa fea o indecente y en que se ofendiese la razón natural, en todas sus fiestas y sacrificios se hallara, sino toda la templanza, toda orden, reposo, modestia, sosiego, gravedad, silencio, lágrimas, mortificación, devoción, simplicidad y humildad.²³

Torquemada llegó a una conclusión similar, pero sin el tono exaltado de fray Bartolomé. El franciscano advierte que indagó infructuosamente en busca de fiestas similares a los bacanales romanos. Su conclusión fue la siguiente:

No se sabe, ni yo he entendido (por mucho que lo he procurado) que estos sacrificios se mezclasen, estos días festivos, con cosas deshonestas, porque en ellos, no las usaron los indios.²⁴

Asimismo, Motolinía describe gráficamente los terribles cultos nocturnos y diabólicos, pero nada dice de comportamientos "desvergonzados":

Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes en especial en las fiestas de sus demonios.²⁵

En cambio, el sexo aparece en los textos de fray Toribio en forma de sacrificios y continencias. El franciscano escribe, por ejemplo, sobre la fiesta de

²² *Monarquía indiana*, lib. 9, caps. 26 y 29, t. 2, pp. 213-215 y 218-220.

²³ *Apologetica historia*, cap. 193, t. 2, p. 290.

²⁴ *Monarquía indiana*, lib. 10, cap. 9, t. 2, p. 248.

²⁵ *El libro perdido*, p. 55 (*Historia*, I, 2).

Camaxtle realizada cada cuatro años en la provincia de Tlaxcala. En ella "se abstenerían de se ayuntar con sus mujeres" ochenta días.²⁶

En el polo opuesto, Mendieta recogió los pasajes de Motolinía, agregando algunos comentarios que aludían a prácticas sexuales durante las festividades religiosas.

Pocas fiestas hacían sin borrachera a la noche, y otras cosas que de ellas suelen suceder. En algunas fiestas llamaban y justaban las mozas para bailar en corro, y al fin se volvía el baile en carne, muchas veces o por la mayor parte.²⁷

Sahagún y Durán fueron los religiosos que, sin duda, más profundizaron en el conocimiento de las fiestas y ceremonias del México prehispánico. Sus tratados abarcaron una infinidad de eventos rituales con una simbología rica y compleja, incluyendo ceremonias tanto lúdicas como abstinentes. Señalaron, por ejemplo, las danzas nocturnas de soldados, parteras y "mujeres públicas".²⁸ O el baile conocido como "*cuecuechcuicatl*, que quiere decir baile cosquilloso o de comezón", que tenía "tantos meneos y visajes y deshonestas monerías, que fácilmente se verá ser baile de mujeres deshonestas y hombres livianos".²⁹

De otra manera era la celebración a Xochipilli, dios que castigaba con infortunios y enfermedades a quien "ensuciaba su ayuno" con relaciones carnales.³⁰ Asimismo, en la ceremonia de Xochiquétzal las personas confesaban sus distintas faltas, incluyendo hurtos y fornicaciones. "Mandábales su ley que ese día examinase su conciencia y que tantos cuantos pecados graves hallase haber cometido, que juntase tantas pajas de a palmo" y se las pasase por la lengua. "Y así confesaban sus culpas delante de los ídolos y los sacerdotes, y

²⁶ *El libro perdido*, p. 124 (*Memoriales*, I, 27). Mendieta lo sigue en *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 17, p. 104.

²⁷ *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 15, p. 99.

²⁸ Sahagún, *Historia general*, lib. 2, cap. 21, t. 1, p. 111.

²⁹ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 193. El autor no indica el contexto ritual, aunque lo incluye, junto a los "bailes y cantos de placer", entre "otras muchas maneras de bailes y regocijos [que] tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses". Sahagún señala que podía ser bailado en las fiestas de la diosa Xochiquétzal (op. cit., lib. 4, cap. 7, t. 1, p. 243).

³⁰ Sahagún, *Historia general*, lib. 1, cap. 14, t. 1, p. 49.

luego se iban a lavar".³¹

4. En suma, los frailes apreciaron la castidad de los sacerdotes prehispánicos y consideraron que sus deidades guardaban cierta honestidad, al menos en comparación con los dioses de la Antigüedad clásica. En cuanto a las ceremonias, los religiosos tuvieron diferentes posiciones. Las Casas y Torquemada no encontraron rituales "deshonestos"; Mendieta, en cambio, calificó de carnales a las ceremonias prehispánicas; Durán y Sahagún, finalmente, mostraron eventos religiosos que iban en una u otra dirección. No obstante, ninguno encontró algo que calificara de orgías o bacanales.

En capítulos anteriores hemos analizado los discursos de los frailes acerca de las instituciones educativas, legales y matrimoniales prehispánicas; aquí, sólo parcialmente podemos hablar de un discurso. La naturaleza sexual de las religiones indianas fue sin duda un tema de gran importancia para los frailes; éste, sin embargo, no constituyó un campo de batalla tan relevante como lo fue, por ejemplo, la sodomía. Por otro lado, tampoco podemos afirmar que el contenido erótico de las creencias y prácticas religiosas de los pueblos indígenas hubiese estimulado a los frailes a producir investigaciones tan profundas y pormenorizadas, como lo hicieron con el matrimonio indiano. La investigación de los frailes sobre la moral sexual quedó parcialmente eclipsada por la importancia discursiva de otros aspectos del mundo religioso, como los sacrificios humanos. Además, los frailes lucharon por comprender las distintas facetas de la idolatría, incluyendo las sexuales, tratando de erradicarlas como un todo. El sexo les preocupaba, pero casi siempre como una derivación del consumo de pulque, que los frailes combatieron con gran energía. En realidad, sólo Las Casas (seguido en parte por Torquemada) desarrolló un argumento específico sobre la naturaleza sexual de las religiones prehispánicas, ligando la defensa de su honestidad con la racionalidad y civilidad de los pueblos del Nuevo Mundo.

Por razones similares, los autores laicos y del clero secular no parecieron especialmente interesados en atacar las religiones indianas por el lado del sexo, concentrándose más bien en condenar el politeísmo y los sacrificios humanos. Esto no significa, sin embargo, que olvidaran el tema. Algunos cronistas, por ejemplo, denunciaron que los pueblos del Pánuco tenían templos donde

³¹ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 157.

adoraban imágenes fálicas.³² Y hubo miembros del clero secular interesados en denunciar los "vicios carnales" de las ceremonias indígenas. Sanchez de Aguilar, deán de la catedral de Mérida reportaba, en 1639, que ya en tiempos del obispo Zumárraga, la corona española había emitido una cédula prohibiendo el cultivo del maguey:

Yo soy informado, que los indios naturales dessa Nueva España hazen un cierto vino que se llama Pulque... con el qual se emborrachan; y assí emborrachados hazen sus ceremonias, y sacrificios, que solían hacer antiguamente, y como están furiosos, ponen las manos los unos en los otros y se matan. Y demás desto se siguen de la dicha embriaguez muchos vicios carnales, y nefandos... y para el remedio dello convendría, que no se sembrasse la tal raíz.³³

Como hemos dicho, los frailes historiadores no construyeron un discurso unitario ante esta clase de interpretaciones; no obstante, podemos afirmar que sus trabajos constituyeron una corriente de opinión favorable hacia las religiones indígenas. A pesar de sus discrepancias, la investigación de los frailes sobre las religiones prehispánicas mostró coherencia respecto a su producción discursiva, es decir, siguió (con menos firmeza, en efecto) la defensa de la calidad moral y racional de las instituciones indianas "en tiempos de su gentilidad".

Sigamos nuestro estudio tomando como punto de partida la investigación de los frailes sobre las religiones del México prehispánico; pasemos a problematizar sus puntos de vista buscando elementos en sus mismos textos y en otros de la época. Examinemos primero, en el siguiente apartado, la naturaleza de los dioses de la carnalidad.

Fuerzas y destinos sexuales

Sobre los dioses indígenas trataremos, en primer lugar, el significado religioso

³² Conquistador anónimo, *Relación*, p. 57.

³³ El religioso insertó esta nota como argumento para su informe, en el que abogaba por endurecer las sanciones contra los indios idólatras. (Sánchez de Aguilar, *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatan*, p. 212).

que el deseo sexual tenía en el México prehispánico. Con esta base, pasaremos luego a revisar la personalidad de los dioses del erotismo.

a) *Los efluvios sexuales*

A diferencia de ciertas tradiciones católicas, las religiones mesoamericanas no disociaron el erotismo del campo de lo divino. Las culturas prehispánicas no conocieron figuras como el Demonio, que concentrasen todos los atributos del mal en oposición al reino de lo divino. Por ello, los evangelizadores pasaron amargas experiencias tratando de traducir el concepto *diablo* a las lenguas y mentalidades indígenas.³⁴

Para una tradición como la mesoamericana, donde todos los procesos sociales y naturales, cósmicos e individuales, favorables y perjudiciales eran incomprensibles sin la intervención de fuerzas sobrenaturales, el deseo sexual era inexplicable sin la participación divina.³⁵ Sin duda los frailes aceptaban que la lujuria tenía componentes sobrenaturales, obviamente provocados por el Diablo y sus aliados, y no por Dios. Sin embargo, ellos enfatizaron, frente a los indios, la voluntad y el libre albedrío. El humano debía encarar y controlar los deseos sexuales que instintivamente surgían desde las entrañas de su cuerpo y que continuamente irrumpían y perturbaban su conciencia. "Es este muy abominable pecado, --afirmaba el padre Molina-- el que cometiste por tu sucia deleitación y por no quererte refrenar ni tornar en ti (cuando tu carne viciosa codició sin templanza el sucio deleite)".³⁶ Ciertamente, Molina insistió en que los indios no justificaran sus pecados al confesarse, so pretexto de la acción del Diablo. "Y no dirás hízome fuerza o provocóme el demonio a que pecase... Mas dirás... yo mismo tengo la culpa, pues no debía de obedecer al que me provocó

³⁴ Burkhart, *The Slippery Earth*, pp. 34-45.

³⁵ "No hay movimiento sobre la tierra que no deba ser atribuido a la divinidad" (López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 181). El autor advierte que la dicotomía naturaleza\sobrenaturaleza no expresa de la mejor manera el ámbito de acción de las deidades y fuerzas afines en la tradición religiosa mesoamericana. En su lugar propone, tentativamente, hablar de materia pesada\materia ligera (ibid., pp. 158-184).

³⁶ Molina, *Confesionario mayor*, f. 80v.

a pecar".³⁷

Para los antiguos mexicanos, ciertas fuerzas y divinidades tenían la capacidad de provocar apetitos sexuales. "Tenían poder para provocar a la luxuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores".³⁸ Al mismo tiempo, estas deidades tenían autoridad para sancionar a los individuos que transgredían las normas sexuales. Así, las enfermedades venéreas les eran atribuidas.³⁹ Macuilxóchitl, por ejemplo, se enfadaba cuando no se respetaban los cuatro días de continencia sexual exigidos en la víspera de su fiesta. "Este dios se ofendía mucho desto, y por esto hería con enfermedades de las partes secretas a los que tal hacían, como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, deviesos y incordios".⁴⁰ Además, las deidades "de la carnalidad" presidían las ceremonias en que los transgresores sexuales eran ejecutados. El día de Itztlacoliuhquí, por ejemplo, "mataban a todos los hombres que tomaban en adulterio, porque a las mujeres, después de haberlas estrangulado ante la imagen de este dios o demonio, las paseaban por las plazas donde, desnudas, las apedreaban".⁴¹

El poder de los seres divinos para incitar y castigar los deseos sexuales se complementaba con su autoridad para perdonar las culpas humanas. Los transgresores contaban con ciertas operaciones rituales que les permitían escapar al castigo. Quizás la más llamativa para los frailes haya sido la confesión prehispánica, debido a su paralelismo con el ritual católico. De acuerdo a Sahagún, los indígenas limpiaban sus "suciedades" sexuales declarándolos ante los sacerdotes de Tezcatlipoca, en una "confesión auricular".⁴² Durán opinaba, en cambio, que los indios se bañaban en los ríos, hacían penitencia a los dioses y descubrían su condición de pecadores, sin manifestar la cualidad de sus pecados. "Esta era la confesión que éstos tenían, y no vocal, como algunos han querido decir".⁴³ En cualquier caso, las penitencias ante las deidades con

³⁷ Ibid., f. 12v-13r. Sobre este punto, ver Gruzinski, "La conquista de los cuerpos", p. 185.

³⁸ Sahagún, *Historia general*, lib. 1, cap. 12, t. 1, pp. 43-44.

³⁹ Viesca, "Epidemiología entre los mexicas", pp. 181-182.

⁴⁰ Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 14, t. 1, p. 49.

⁴¹ *Códice Vaticano Latino 3738*, p. 92.

⁴² Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 12 y lib. 6, cap. 7.

⁴³ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, pp. 156-157.

dominio sobre el placer sexual era parte indispensable del perdón. Por ejemplo, ante las Cihuateteo:

Las que eran malas mujeres y adúlteras, cuando querían apartarse del pecado iban de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban aquellas brujas (demonios en figuras de mujeres) y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus nauas y ropas que llevaban, dejábanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado.⁴⁴

Así, los dioses incitaban al placer sexual, castigaban las transgresiones sexuales y perdonaban sus excesos. Su influencia puede imaginarse como una especie de fuerza, un efluvio que recorría el mundo de hombres y mujeres azuzando los deseos, provocando los placeres y vigilando las conductas. La fuerza que emanaban influía sobre los humanos, actuaba en sus comportamientos y podía ser manipulada, especialmente por las alcahuetas *tetlanochiliani* y los brujos *temacpalitotique*, pues ellos "sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen".⁴⁵ La magia amorosa prehispánica contaba con una variedad notable de recursos. Para ganar el favor de una persona, para atraer sexualmente a una mujer, eran invocados seres muy diversos, sobre todo la diosa Xochiquétzal.⁴⁶ Entre los objetos rituales eróticos más conocidos podemos mencionar las piedras de colores, la paja de las escobas, las flores de *poyomatli* y la sangre menstrual.⁴⁷ Asimismo el colibrí, convertido en amuleto sexual por su vistoso cortejo, su largo pico y su manera de penetrar y succionar a las flores.⁴⁸

El hombre o la mujer poseído por las deidades de lo sexual despedía cierta energía nociva, quizás imperceptible para la sensibilidad humana, pero que ciertos roedores podían detectar. "Decían que los ratones saben cuando alguno está amancebado en alguna casa, y luego van allí y royen y agujerean los

⁴⁴ *Códice Telleriano-Remensis*, pp. 220-221.

⁴⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. 4, cap. 11, t. 1, p. 248; López Austin, *Cuerpo humano*, t. 2, p. 277.

⁴⁶ *Códice Carolino*, pp. 29-36.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 29-38 y 45.

⁴⁸ Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, pp. 96-106; Benson, "In love and war: hummingbird lore".

chiquihuites y esteras, y los vasos".⁴⁹ Era una emanación dañina, que fulminaba a seres indefensos, como las aves domésticas. Ruiz de Alarcón denunció que, a principios del siglo XVII, los pueblos nahuas que recorrió mantenían la creencia en una especie de enfermedad llamada *tlazolmiquiztli*, que tradujo como "daño causado de amor y deseo".⁵⁰ Este trastorno era provocado por "el exceso de adulterios o amancebamientos", o por el simple contacto con alguien que los practicase. También se podía adquirir por contagio, por estar cerca, por ejemplo, de un varón que mucho deseara "alcanzar alguna mujer", o que codiciara cosas ajenas. El deseo insatisfecho afectaba tanto la salud del deseante como la de sus próximos. Como "los filósofos" --decía el cura-- los indios creían que "por simpatía y redundancia" podía transmitirse el mal. Y los alcances del *tlazolmiquiztli* eran terribles:

Cualquier enfermedad o achaque de los nuestros médicos comúnmente juzgan por incurables estos embusteros dicen que provienen por exceso de delitos en el consorte, o ya sea su mujer o marido, o ya sea su amigo o amigos, y a este género de enfermedades... agregan las que nosotros solemos llamar desgracias y trabajos, como pobreza y malos sucesos, v. gr. helarse las sementeras, anublarse la semilla, hacer daño los animales en los maíces y trigos, perderse las bestias y desbarrancarse, no hallar salida a las mercancías y no medrar en los contratos y aun no cocerse bien sus comidas y brebajes.⁵¹

Este discurso de los efluvios sexuales nocivos sin duda formaba parte de un sistema ideológico de control corporal. Sin embargo, sus aristas eran diversas. El exceso sexual enfermaba, destruía, atraía la desdicha. Pero el deseo insatisfecho tampoco era buena solución. Sahagún cuenta la historia de la hija de Huémac, señor de Tula, que quedó prendida al ver el "miembro genital" de un extranjero que vendía chiles en el mercado. "Después de lo haber visto, la dicha hija entróse al palacio y antojósele el miembro de aquel *tohueyo*, que

⁴⁹ Sahagún, *Historia general*, lib. 5, apéndice, cap. 22, p. 302.

⁵⁰ Hernando Ruiz de Alarcón recorrió decenas de pueblos nahuas de una zona amplia y montañosa situada principalmente en el actual estado de Guerrero, sur de Morelos y regiones colindantes de Puebla. Sobre su obra, ver el Apéndice.

⁵¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, tratado 4, cap. 3, p. 144.

luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo". El mal no cedió hasta que la hija "durmió" con el extranjero.⁵² Otros pasajes sugieren que el deseo insatisfecho era concebido por los nahuas como una enfermedad que causaba "mucho melancolía y tristeza", y motivaba al cuerpo "irse enflaqueciendo y secando".⁵³ La carne de un ave llamada *cocoli* quitaba la tristeza y angustia de la gente, según los médicos nahuas informantes de Sahagún; por eso se la daban de comer a las mujeres celosas y a los amancebados: "dizque con ella dejarán el amancebamiento".⁵⁴

Había otro remedio contra las enfermedades sexuales que escandalizó particularmente a Ruiz de Alarcón. En una especie de curación homeopática, los médicos nahuas recomendaban cometer excesos aún mayores para protegerse de los abusos sexuales de los demás. "Dan por remedio... el empujar o sobrepujar los delitos del consorte cometiendo otros tantos muchos más y mayores, remedio que sólo pudo salir del infierno y sus republicanos".⁵⁵ De esta manera, el discurso sexual daba un giro inesperado, transformándose en incitador de los excesos. En cualquier caso, el complejo ideológico no era lineal. Promovía el control pero no la abstinencia, la moderación pero no la castidad. Apuntaba hacia el equilibrio, o, quizás, hacia un complejo movimiento rítmico de excesos y continencias, como veremos más adelante.⁵⁶

Estos elementos sugieren, en suma, que los pueblos del México prehispánico atribuían los deseos sexuales a cierta energía o emanación divina que, a través de técnicas específicas, podía conjurarse, intensificarse u orientarse hacia ciertas personas. Los textos subrayan que los deseos sexuales eran peligrosos y que el ser humano debía protegerse de su influencia. No obstante, la persona poseída necesitaba escapar del influjo, quizás resistiéndose a los impulsos sexuales, o quizás realizando sus deseos, aunque esto implicase, en ocasiones, transgredir las normas sociales. Los pueblos prehispánicos pensaban que las emanaciones

⁵² Sahagún, *Historia general*, lib. 3, cap. 5, t. 1, p. 210.

⁵³ Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 145.

⁵⁴ Sahagún, op. cit., lib. 11, cap. 2, t. 2, p. 709. El texto castellano de Sahagún no menciona a los amancebados, señalados en el texto náhuatl, traducido por López Austin, "Descripción de medicinas", p. 57.

⁵⁵ Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 148.

⁵⁶ Entre los nahuas antiguos, "el equilibrio, el gozo temperado, era la regla central en materia de sexo" (López Austin, *Cuerpo humano*, t. 1, p. 351).

sexuales eran producidas por un conjunto de deidades eróticas, cuya personalidad ahora examinaremos.

b) Deidades, tiempos y espacios⁵⁷

Desde principios del siglo XX, los investigadores han identificado en los panteones del centro de Mesoamérica un número importante de deidades con dominio sobre lo sexual, de los cuales se han reconocido tres mayores: Tlazoltéotl, Xochiquétzal y Xochipilli.⁵⁸

1. Tlazoltéotl era una deidad asociada con la zona huasteca, también conocida como "provincia de Pánuco".⁵⁹ Esta deidad tenía varios nombres. El más conocido, Tlazoltéotl, significa, literalmente, "divinidad de la basura". *Tlazolli* es un concepto complejo que Molina tradujo como "basura que se echa en el muladar".⁶⁰ Pero el campo semántico de *tlazolli* abarcaba, además, el dominio de lo sexual. Por poner un ejemplo, Sahagún, tradujo "anca ie ueli in iz tinexoxopeuililo, anca ie uel in teuhli, *tlazolli* ic timilacatzotiaz" como "¿no será posible por ventura apartaros de las borracheras y las *carnalidades* en que estáis envueltos?"⁶¹ Tlazoltéotl era también conocida como Ixcuina, nombre que

⁵⁷ Para elaborar este apartado hemos recurrido a varios códices pictóricos: *Códice Borbónico*, *Códice Telleriano-Remensis*, *Códice Vaticano Latino 3738* y *Códice Borgia*; los tres primeros contienen algunos comentarios escritos en castellano o italiano durante el siglo XVI o principios del XVII. A reserva de comentarlos en el apéndice, conviene recordar aquí que estos códices proceden del área central de Mesoamérica, aunque su origen exacto no ha sido bien precisado. Sin embargo, entre sí guardaban coincidencias profundas, al menos en sus secciones correspondientes al "libro adivinatorio" o *tonalámatl* que aquí utilizaremos; los cuales, a su vez, encajan bien con las secciones correspondientes en la obra de Sahagún, es decir, las dedicadas a las "fiestas movibles" y al "arte adivinatoria".

⁵⁸ Quezada, *Amor y magia amorosa*, p. 21. Selser, sin embargo, desde principios de siglo observa en el panteón del México antiguo numerosos dioses del "pecado y la lujuria" (*Comentarios al Códice Borgia*).

⁵⁹ Sullivan, "Tlazoltéotl-Ixcuina", p. 8; Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", pp. 420-421.

⁶⁰ *Vocabulario*, segunda parte, f. 118v.

⁶¹ *Florentine Codex*, t. 2, p. 74; *Historia general*, lib. 6, cap. 14, t. 1, p. 353. Subrayado nuestro.

quizás provenga del huasteco con el significado de "señora del algodón".⁶² Finalmente, era conocida como Tlaelcuani, "comedora de cosas sucias", en alusión a que, por ella, "mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados".⁶³

Identificada como mujer la mayoría de las veces, Tlazoltéotl fue señalada como varón en algunos pasajes de los frailes.⁶⁴ Su atuendo característico era una banda de algodón en la cabeza con dos husos textiles a los lados; también traía la boca teñida de negro, como las prostitutas y "malas mujeres". La tierra huasteca era una zona productora de algodón; además, era señalada por su clima cálido y fértil, que le ganó el título de *Xochitlalpan*, "lugar de las flores". Los huastecas fueron identificados como un pueblo notablemente erótico. Sus varones no vestían el atuendo típico de los pueblos del centro de Mesoamérica. "Los hombres no traen maxtles con que cubrir sus vergüenzas, aunque entre ellos hay gran cantidad de ropa".⁶⁵ Los autores, especialmente soldados, los denunciaron como un pueblo entregado a la lujuria. "En todas las provincias de la Nueva España otra gente más sucia y mala y de peores costumbres no la hubo como ésta de la provincia de Pánuco, porque todos eran sométicos y se embudaban por las partes traseras, torpedad nunca en el mundo oída... [y eran] borrachos y sucios y malos, y tenían otras treinta torpedades".⁶⁶ Menos gráficos, los informantes nahuas de Sahagún comentan que los huastecas adoraban a Tlazoltéotl, pero que no se confesaban ante ella "porque la lujuria no la tenían por pecado".⁶⁷

La "diosa de la carnalidad" fue honrada especialmente por las parteras. Su culto se practicó en diversos pueblos mesoamericanos; en particular, también los otomíes la conocieron como diosa de la basura, o Nohpyttechá.⁶⁸

2. La diosa Xochiquétzal también era asociada al algodón y al trabajo textil

⁶² Sullivan, op. cit., p. 12.

⁶³ Sahagún, *Historia general*, lib. 1, cap. 12, t. 1, p. 44.

⁶⁴ Motolinía, *El libro perdido*, p. 529 (*Memoriales*, II, 2); Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 4, p. 81; Torquemada, *Monarquía Indiana*, lib. 6, cap. 32, t. 2, p. 62; Sahagún, *Historia general*, lib. 6, cap. 7, t. 1, p. 328.

⁶⁵ Sahagún, op. cit., lib. 10, cap. 29, t. 2, p. 668.

⁶⁶ Bernal Díaz, *Historia verdadera*, cap. 158, p. 385; Conquistador anónimo, *Relación de algunas cosas de la Nueva España*, p. 57.

⁶⁷ Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 7, t. 1, p. 328.

⁶⁸ Carrasco, *Los otomíes*, pp. 146-147.

femenino.⁶⁹ Ella fue, probablemente, la deidad patrona de los tlalhuicas, un pueblo náhuatl que vivió en las tierras calientes del hoy estado de Morelos, y que, como los huastecos, eran productores de algodón.⁷⁰ Xochiquétzal fue identificada con la juventud y con la maternidad temprana. "La figura de esta diosa Xochiquétzal era... de una mujer moza", escribió Durán.⁷¹ Su nombre significa, según el dominico, "plumaje de rosas"; en la actualidad, algunos estudiosos la conocen como "La de flores y plumas preciosas".⁷² Su atuendo se distingue por su corona de flores o por un tocado con plumas erguidas.

Xochiquétzal fue una deidad con presencia notable en los relatos míticos de los nahuas, asociada a los dioses creadores. En los tiempos primordiales, ella aparece como esposa del ser humano inicial.⁷³ Otra narración indica que Xochiquétzal era mujer de Tláloc, señor de las lluvias, hasta que "la hurtó Tezcatlipoca, y la llevó a los nueve cielos y la convirtió en diosa del bien querer".⁷⁴ Asimismo se cuenta que, cierto día, Quetzalcóatl expeló su semen sobre una piedra. De ahí "nació el murciélago, al que enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman Suchiquezal, que quiere decir rosa, que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de sus dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien". El relato explica cómo las flores fueron llevadas al mundo de los muertos para que obtuvieran buen olor.⁷⁵

Varias representaciones iconográficas sugieren los dominios de la Diosa de las Flores. En una hermosa lámina del *Códice Borgia*, Xochiquétzal aparece desnuda, situada entre los surcos del maíz, recibiendo lluvia y semen que, desde los cielos, Tláloc arroja sobre la diosa y sobre las tierras de labor.⁷⁶ Ella simboliza, de esta manera, la clásica hierogamia cósmica del Cielo que fecunda

⁶⁹ *Códice Telleriano-Remensis*, pp. 236-237.

⁷⁰ Alcina, "Procreación, amor y sexo entre los mexicas", pp. 75-79; Sullivan, "Tlazolteotl-Ixcuina", p. 17.

⁷¹ *Historia de las Indias*, t. 1, p. 152.

⁷² Anders, Jansen y Reyes García, *El libro del ciuacoatl*, p. 176.

⁷³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 27.

⁷⁴ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 203.

⁷⁵ *Codex Magliabechiano*, f. 62.

⁷⁶ *Códice Borgia*, lam. 28.

a la Madre Tierra. En otra lámina, la diosa aparece envuelta en una de las pocas representaciones abiertamente eróticas de los códices pictóricos del centro de Mesoamérica. En el medio de la imagen aparece un joven, probablemente el dios Xochipilli. A su derecha Xochiquétzal, desnuda, lo incita. En correspondencia, él le acaricia los senos. A la izquierda, otra imagen de Xochiquétzal, esta vez vestida, castiga al joven, jalándole los cabellos. Así, Xochiquétzal suscita, a la vez que castiga, los comportamientos sexuales.⁷⁷

Xochiquétzal representó a las prostitutas y "malas mujeres". Ella fue la gran seductora, la "ramera" que tentó al casto Quetzalcóatl.⁷⁸ Para algunos, la diosa representaba "el pecado de la primera mujer", (comentario que, ciertamente, podría estar influenciado por las creencias cristianas del autor).⁷⁹ Deidad por excelencia de las hilanderas, tejedoras y bordadoras, Xochiquétzal les transmitió su afición por el placer sexual. "Decían que las mujeres labranderas eran casi todas malas de su cuerpo".⁸⁰

También los otomíes rindieron culto a Xochiquétzal, a quien consideraron como mujer de Otontecuhlli, su dios patrono.⁸¹

3. Xochipilli, o Señor de las Flores, ha sido ampliamente reconocido como deidad del erotismo por los estudiosos modernos.⁸² En cambio, sus atributos sexuales fueron menos obvios para los frailes historiadores, al menos en comparación con Tlazoltéotl y Xochiquétzal. De cualquier modo, Sahagún lo sitúa como un dios con dominio sobre las flores —lo que le confiere ya cierta connotación erótica— y como una divinidad con capacidad para enviar enfermedades "en las partes secretas" a quienes "ensuciaban su ayuno" con actividades sexuales.⁸³ Asimismo, el franciscano indica que Chicomexóchitl, (Señor Siete Flores), dios muy relacionado con Xochipilli, era honrado por los pintores el mismo día que hilanderas y tejedoras celebraban la fiesta de

⁷⁷ *Códice Borgia*, lam. 59; Anawalt, *Indian Clothing*, p. 164.

⁷⁸ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 14.

⁷⁹ *Códice Telleriano-Remensis*, pp. 236-237. Sobre la autoría de este códice, ver el apéndice.

⁸⁰ Sahagún, *Historia general*, lib. 4, cap. 2, t. 1, p. 236.

⁸¹ Carrasco, *Los otomíes*, p. 146.

⁸² Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, t. 1, p. 106; Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", 417, Quezada, *Amor y magia amorosa*, p. 43.

⁸³ Sahagún, *op. cit.*, lib. 1, cap. 14, t. 1, p. 49.

Xochiquétzal.⁸⁴ Por otro lado, en el *Códice Magliabechiano*, aparece Xochipilli, bajo el nombre de Macuilxóchitl o Cinco Flores, presidiendo el juego de pelota.⁸⁵ Xochipilli era patrono de aquellos que "moraban en las casas de los señores o en los palacios de los principales", probablemente dedicados a la música, el canto, la danza, la escritura y artesanías finas.⁸⁶ En cuanto a su género, aparece usualmente como varón; como hijo de Xochiquétzal, por ejemplo. Sin embargo, también es señalado como mujer de Piltzintecuhtli y madre de Centéotl, dios del maíz.⁸⁷ Los otomíes honraban a Huehucóyotl, deidad asociada a Xochipilli y de la que hablaremos más adelante.

Tlazoltéotl, Xochiquétzal y Xochipilli sólo nos introducen al complejo panteón de los dioses prehispánicos del erotismo, pues el recuento debiera considerar también a Centéotl, Piltzintecuhtli, los cinco Macuiltonaleque, Ixtlinton, Ahuitéotl, Huehucóyotl, Xólotl, Teteoinan, Toci, Cihuacóatl, Quilaztli, Coatlicue, Chimalman, Itzapapálotl, Itzcueye y las Cihuateteo, entre otros.⁸⁸ En la lista habría que agregar a Temazcalteci, madre de los temazcales, que eran baños calientes medicinales y centros de actividad lúdica, así como a Itztlacoliuhqui, deidad asociada con Tezcatlipoca y Centéotl, así como vinculada a Tlazoltéotl, probablemente como su contraparte masculina.⁸⁹ En adición, habría que detenerse a examinar las tropelías sexuales del mismo Tezcatlipoca.

Naturalmente, el dominio del Dios del Espejo Humeante traspasa el ámbito de lo sexual. Como sabemos, Tezcatlipoca fue una de las deidades centrales del panteón antiguo, pues reunió en su figura una impresionante diversidad de símbolos, atributos y personalidades. Fue, para los frailes católicos, el Júpiter mexicano. En relación con el sexo, lo hemos ya visto en este capítulo confesando a hombres y mujeres "carnales" junto a Tlazoltéotl, o raptando a Xochiquétzal para convertirla en diosa "del bien querer", o seduciendo a la hija

⁸⁴ *Ibid.*, lib. 4, cap. 19, t. 1, p. 99.

⁸⁵ Citado por Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, t. 1, p. 105.

⁸⁶ Sahagún, *op. cit.*, lib. 1, cap. 14, t. 1, p. 49; Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 104.

⁸⁷ *Historia de México*, pp. 109-110.

⁸⁸ Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", pp. 417-422.

⁸⁹ Más adelante regresaremos sobre los temazcales. Sobre Itztlacoliuhqui, se decía que en su día nacerían hombres "pecadores y adúlteros" (*Códice Telleriano-Remensis*, pp. 212-213); en esta lámina y en el *Códice Borbónico* (lam. 12) Itztlacoliuhqui porta ciertos atuendos de Tlazoltéotl.

de Huémac, disfrazado de tohueyo.⁹⁰ También podemos encontrarlo lanzando enfermedades venéreas a quienes violaban la abstinencia sexual en sus días de penitencia,⁹¹ o incitando a las mujeres a "pecar con su cuerpo", como alguna vez lo hizo con la diosa Xochiquétzal.⁹²

Tezcatlipoca provocaba y castigaba los desmanes sexuales pues, entre sus múltiples funciones, sembraba desórdenes y discordias, revolvía las cosas, incitaba el caos en oposición a su *alter ego* Quetzalcóatl, promotor de la creación y la fecundidad. Así, "decían que de nadie era amigo fiel"; que era un dios traidor que un día daba riquezas y salud y al siguiente enviaba miserias y enfermedad. Tezcatlipoca recibía los honores más grandes y los insultos más soeces: "eres un puto y hasme burlado y engañado", le gritaban algunos desesperados.⁹³

El erotismo congregaba un número importante de divinidades cuyas identidades se sobreponían unas con las otras. Analizando dominios, atributos, atuendos y fiestas, los estudiosos han descubierto que los contornos se hacen confusos, que las identidades se mantienen a la vez que se transforman como las imágenes de un caleidoscopio en movimiento. Así, Xochiquétzal y Tlazoltéotl se entrelazan, y sus atributos se proyectan sobre Mayáhuel, diosa del pulque —ese líquido sagrado tan asociado a los comportamientos sexuales—, y sobre Chalchiuhtlicue, diosa del agua; asimismo sobre Huixtocihuatl, diosa de la sal y sobre las Cihuateteo, mujeres diosas muertas en parto. Pero sobre todo se ven asociadas con Toci, la Diosa Abuela, la Madre Tierra, la deidad femenina cósmica. A final de cuentas, estas diosas eran expresiones de un mismo principio erótico y sexual, el cual encontraba sus valores metafóricos en actividades y objetos diversos, como la flor o como el trabajo de hilanderas y costureras, como el acto de introducir el huso en su base, de enrollar el hilo que va creciendo como el hijo en el vientre de la madre después del coito. Así, el acto de hilar se volvía un símbolo de sexo y fecundación, una expresión de la gran "fábrica de la vida".⁹⁴

Y sin embargo, las deidades mantenían sus identidades, sus ritmos y sus

⁹⁰ Sahagún, *Historia general*, lib. 3, cap. 5, t. 1, p. 210.

⁹¹ *Ibid.*, lib. 3, cap. 2, t. 1, p. 207.

⁹² *Códice Vaticano Latino 3738*, pp. 94-97 y 120-121.

⁹³ Sahagún, *op. cit.*, lib. 4, cap. 9, t. 1, p. 246.

⁹⁴ Sullivan, "Tlazoltéotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver".

tiempos de influencia sobre el mundo de los humanos. Los dioses del sexo, como todos los dioses mesoamericanos, ejercían su dominio en ciclos temporales específicos.⁹⁵ Su influencia se intensificaba en ciertos periodos y se debilitaba en otros. Los sacerdotes y hechiceros buscaban comprender el ritmo de los dioses, el orden de las "tandas" con que bajaban al mundo de los humanos. Los frailes católicos buscaron descifrar --a veces con poca fortuna-- la "astrología judiciaria indiana" utilizada por sus rivales nativos para predecir el destino de los nacimientos y la fortuna de los días, meses y años. Pues algunas fechas, en efecto, eran más favorables que otras; y algunos días más propicios para crear o estimular los temperamentos sexuales. El complejo compás seguido por los dioses se hallaba resumido en el *tonalámatl* o *tonalpohualli*, el libro de los destinos. "El astrólogo y sortilego sacaba luego el libro de sus suertes y calendario, y vista la letra del día, pronosticaban y echaban suertes... Y si caía la suerte sobre el dios de la vida, decían que era de larga vida... si había de ser rico, o pobre... o casto, o lujurioso".⁹⁶

El *tonalpohualli* era un ciclo de 260 días dividido en 20 trecenas. No era calendario, insistía Sahagún, porque no servía para marcar el paso del tiempo sino para descubrir sus cualidades.⁹⁷ Cada trecena era regida por un signo, como *xóchitl* (flor), *máztatl* (venado), *ozomatli* (mono), etcétera; tenía además una o varias deidades patronas. Asimismo, cada día contaba sus cualidades propias, definidas por el influjo de la trecena y por un conjunto más de elementos, incluyendo los dioses diurnos y nocturnos que regían cada fecha específica. En verdad era notable el número de factores que entraban en juego en esta combinatoria para configurar las cualidades de cada día, trecena, veintena, año, ciclo de años e incluso eras cósmicas, como el Quinto Sol. La tarea del intérprete era sumamente compleja y especializada. El lenguaje críptico que encierra el *tonalámatl* fue comprendido a medias por los religiosos cristianos y no podemos presumir de que hoy lo conozcamos en su integridad.⁹⁸

⁹⁵ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 164-169.

⁹⁶ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 228.

⁹⁷ *Historia general*, lib. 4, apéndice, t. 1, p. 275.

⁹⁸ Al explicar el *tonalpohualli* del *Códice Borbónico*, Anders, Jansen y Reyes García señalan las dificultades de la interpretación (*El libro del ciuacoatl*, p. 68): "Es propio de un sistema de adivinación ser ambiguo y abierto a múltiples interpretaciones. El experto en esta materia necesita disponer de un acervo grande de símbolos, normas éticas y asociaciones

El cuadro número 1 da cuenta del tiempo de influencia de las fuerzas y deidades sexuales que hemos logrado detectar. Al revisarlo, salta a la vista su importancia. Nueve de las veinte treceñas eran proclives, en términos generales, al nacimiento de personas con temperamento sexual y al estímulo de los deseos sexuales, con su carga lúdica pero peligrosa, placentera pero transgresora, proclive a enfermedades o castigos. Se trata de *océlotl*, regida por Quetzalcóatl, *cuauhtli* por Xochiquétzal, *ollin* por Tlazoltéotl, *cuetzpalin* por Itztlacoliuhqui y *xóchitl* por Huehucéyotl, además de *mázatl*, *quíáhuitl*, *ozomatli*, *calli* y, nuevamente, *cuauhtli*, situadas las cuatro bajo el influjo de las Cihuateteo. Habría que agregar que la treceña *ozomatli* era también regida por Mayáhuel, deidad del pulque, que inclinaba al abuso de bebidas embriagantes y al nacimiento de personas proclives a la "borrachería", y en consecuencia, a toda clase de excesos, incluidos los sexuales.⁹⁹

Junto a las treceñas, debemos considerar la cualidad específica de los días. Eran proclives al efluvio de los dioses de la "carnalidad" todos los días marcados con el numeral cinco, regidos por Tlazoltéotl, y por el numeral nueve, buscados por los hechiceros para consumir sus fechorías, incluyendo las sexuales.¹⁰⁰

generales para poder revisarlo e interpretar la situación concreta en estos términos; luego encontrar un orden significativo y su posible aplicación al caso. Los símbolos en sí mismos generalmente no son la respuesta, ni tienen un significado preciso, sino que hacen resaltar algunos aspectos que pueden ser cruciales y que hay que tomar en cuenta para analizar bien la situación".

⁹⁹ El abuso del pulque y los excesos sexuales fueron estrechamente relacionados no sólo por los evangelizadores, sino por los discursos de la nobleza indígena reconstruidos por los frailes, sus alumnos e informantes. Por ejemplo, en el primer discurso público del nuevo gobernante, del *tlatoani* recién electo, éste exhortaba a la abstinencia. "Lo que principalmente encomiendo --traduce Sahagún-- es que os apartéis de la borrachera, que no bebáis *uctli*... [pues] desta borrachera proceden los adulterios estuprus y corrupción de vírgines y violencia de parientas y afines". *Historia general*, lib. 6, cap. 14, t. 1, p. 349.

¹⁰⁰ "Ysnextli. Pintanla (lo mismo que Eva) como que está siempre llorando... Dicen que todos los días de cinco de este calendario son aplicados a esta caída porque el tal día pecó", (Códice Telleriano-Remensis, pp. 190-191). "Estos hechiceros aguardaban algún signo favorable... Y todas las casas novenas de todos los signos les eran favorables", (Sahagún, *Historia general*, lib. 4, cap. 31, t. 1, p. 266).

Cuadro no. 1
Fuerzas sexuales en el tonalpohualli

Trecena Día	Regidores	Propiedades
1. cipactli		
2. océlotl	Quetzalcóatl ocelote	Los nacidos en este signo son proclives a los "vicios carnales"; hombres muy dados a las mujeres, y mujeres que podrían morir por adúlteras.
siete xóchitl	Xochiquétzal Chicomexóchitl Itzli, Centéotl, flor	Fiesta de Xochiquétzal, deidad patrona de "labranderas" y "malas mujeres". Ella castiga con "sarnas, bubas incurables y otras enfermedades contagiosas" a quienes no guardan abstinencia sexual en su día.
3. mázatl	Tepeyóllotl, Cihuateteo Quetzalcóatl (C. <i>Borb.</i>) Tlazoltéotl (C. <i>Borgia</i>) venado	Descienden las Cihuateteo, provocan enfermedades e incitan a la actividad sexual.
dos tochtli	Ometochtli, Xiuhtecuhtli Tlaltecuhli, conejo	Nacían hombres con propensión a la borrachera. Por ello, les gustaría gozar con las mujeres, forzarlas, cometer adulterio. Fiesta a los dioses del pulque; licencia general para beber pulque.
cinco ozomatli	¿Deidad patrona? Centéotl, Tlazoltéotl, mono	Nacían personas inclinadas a placeres y regocijos.
4. xóchitl	Huehucóyotl Ixnextli, Xochiquétzal (C. <i>Teller.-Remensis</i>) Ixtililton (C. <i>Borbónico</i>) flor	Nacían hombres alegres, ingeniosos e inclinados a la música y los placeres. Nacían mujeres inclinadas a ser "malas de su cuerpo".

Cuadro no. 1
Fuerzas sexuales en el tonalpohualli

5. acatl	<p align="center">Tlazoltéot (C. Teller., Borbón.) Quetzalcóatl (Sahagún) Chalchiuhtlicue, caña</p>	Signo mal afortunado. Las cosas se las lleva el viento. Nacen personas propensas a ser estériles.
6. miquiztli	<p align="center">Tezcatlipoca, Tonatiuh Deidad lunar, muerte</p>	Metztli, la luna, causa la generación de los hombres.
cuatro atl	<p align="center">¿Deidad patrona? Chalchiuhtlicue, Tonatiuh agua</p>	Ajusticiamiento de adúlteros y ladrones.
7. quiáhuitl	<p align="center">Tláloc Nahuiehécatl Cihuateteo lluvia</p>	Descienden las Cihuateteo, provocan enfermedades e incitan a la actividad sexual. Ajustician criminales. Nacen "nigrománticos" capaces de hechizar a las mujeres e inclinar los corazones.
cuatro ehécatl	<p align="center">Tláloc, Quetzalcóatl Xiuhtecuhtli, Tonatiuh viento</p>	Ajustician a los adúlteros, de noche
cinco calli	<p align="center">Macuilxóchitl Itztl, Tlazoltéotl, casa</p>	Nacen personas inclinadas a ser "bellacos y de mala condición".
nueve mázatl	<p align="center">¿Deidad patrona? Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl, venado</p>	Nacen personas inclinadas a toda clase de transgresiones, como ladrones y adúlteros.
8. malinalli	<p align="center">Mayáhuel, Centéotl hierba</p>	Tiempo temido como "bestia fiera". Nacen personas con inclinación a la borrachera.

Cuadro no. 1
Fuerzas sexuales en el tonalpohualli

9. cóatl nueve ácatl	Tlahuizcalpantecuhtli Xiuhtecuhtli, serpiente Tlazoltéotl Mictlantecuhtli Quetzalcóatl	Mala fortuna. Nacen personas que podrían ser desdichadas e inclinadas a los placeres sexuales.
10. técpatl	Huitzilopochtli Camaxtle, Tonatiuh Mictlantecuhtli pedernal	Nacen hombres valientes y mujeres varoniles y hábiles para adquirir riqueza. (Sahagún) El pedernal pronostica esterilidad para las personas. (Durán)
11. ozomatli	Pahtécatl Cihuateteo mono	Nacen personas amables, regocijados, placenteros, inclinados a música y a oficios mecánicos. (Sahagún) Nacen mujeres de condición "no muy honesta ni casta, risueña y muy fácil de persuadir en cualquier cosa". (Durán) Descienden las Cihuateteo, provocan enfermedades e incitan a la actividad sexual.
12. cuetz-palin	Iztlacoliuhqui lagartija	Nacen personas inclinadas a ser adúlteros. Ajustician a los criminales y adúlteros.
13. ollin cinco cipactli	Tezcatlipoca Ixcuina-Tlazoltéotl movimiento ¿Deidad patrona? Tepeyólotl, Tlazoltéotl	Signo "indiferente, en parte bueno, en parte malo". (Sahag.) Nacen personas inclinadas a ser "desvergonzadas"; ajustician a los adúlteros. (C. Teller.) Nacen hombres propensos a ser ladrones y mujeres inclinadas a ser "malas de su cuerpo".
14. itzcuintli		

Cuadro no. 1
Fuerzas sexuales en el tonalpohualli

15. calli	Itztapapálotl Cihuateteo casa	Descienden las Cihuateteo, provocan enfermedades e incitan a la actividad sexual. Nacen personas inclinadísimas a los placeres sexuales; serían desventurados; podrían morir por adulterio.
16. cozca-cuahhtli		
17. atl siete cuauhhtli	Chalchihuitlicue Chalchihuitolin, agua Deidad lunar Tepeyólotl, Centéotl águila	Mujeres menstruantes hacen penitencias en veneración a la luna.
18. ehécatl	Quetzalcóatl Chantico viento	Nacen personas proclives a la hechicería, como los <i>temacpalitotique</i> , rateros que usan brazos de mujeres muertas en parto y que "hacían muchas suciedades y deshonestidades" con las mujeres de las casas que robaban. Buscan los días novenos para hacer sus fechorías.
19. cuauhhtli	Xochiquétzal Tezcatlipoca Cihuateteo	Descienden las Cihuateteo, provocan enfermedades e incitan a la actividad sexual. Nacen hombres que podrían ser valientes pero desvergonzados. Nacen mujeres con inclinaciones a los placeres sexuales; "malas de su cuerpo".
20. tochtli		

Fuentes: Sahagún, *Historia general* (lib. 4 y lib. 2, cap. 19); Durán, *Historia de las Indias (Libro del calendario, cap. 2, t. 2, pp. 225-232)*; *Códice Borgia* (lams. 61-70); *Códice Borbónico* (lams. 3-20); *Códice Telleriano-Remensis* (pp. 188-238); *Códice Vaticano Latino 3738* (pp. 44-122). En relación con las deidades e influencias sexuales, las fuentes presentan, en términos generales, un grado de coincidencia elevado. En los casos de divergencias importantes, indicamos la fuente.

Están, además, los días de fiesta específicos de las deidades eróticas: Xochiquétzal y Chicomexóchitl en siete *xóchitl*, Macuixóchitl en cinco *calli*, Tlazoltéotl en nueve *ácatl*, y cuatro deidades cuya identidad desconocemos, pero que regían los días cinco *ozomatli*, cuatro *atl*, nueve *mázatl* y cinco *cipacli*.¹⁰¹ Habría que incluir también los días *océlotl*, asociados a Tlazoltéotl, *xóchitl* a Xochiquétzal, *cuetzpalin* a Huehucóyotl y *ozomatli* a Xochipilli. Debemos mencionar además el día dos *tochtli*, que era celebración de Ometochtli, dios del pulque, así como los días señalados por *tochtli*, o conejo, proclives al consumo de esta sagrada bebida.

Dos precisiones se imponen al considerar las cualidades de los días. La fuerza de los dioses del erotismo se compartía con toda clase de deidades cuya influencia podría reforzar o debilitar las emanaciones sexuales. Es probable que cinco *ozomatli* fuese un día especial, por cruzarse la influencia de Tlazoltéotl, por el numeral cinco, con la de Xochipilli, por el signo *ozomatli*.¹⁰² En cambio, la fuerza sexual del cinco se debilitaba el día cinco *ehécatl*, por la influencia de la trecena regidora *técpatl*.¹⁰³ Por otro lado, el influjo de los destinos no era absoluto, pues los humanos —y en especial los "sátrapas destes naturales"—contaban con ciertos recursos rituales y adivinatorios que les permitían manipular, hasta cierto punto, las influencias nocivas y perjudiciales. Podían, dentro de ciertos límites, diferir el bautizo de los niños a otra fecha. "Los que nacían en buenos signos luego se bautizaban, y los que nacían en infelices signos no se bautizaban luego, mas difiríanlos para mejorar y remediar su fortuna".¹⁰⁴ O podían realizarse, como ya vimos, penitencias y sacrificios para conjurar las emanaciones divinas. Cualquiera que nacía en alguna de las trece "casas" gobernadas por *océlotl* "había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres", mas podía "remediarse" no durmiendo mucho, ayunando y punzándose

¹⁰¹ Caso (*Los calendarios prehispánicos*, pp. 189-190) sugiere que todos los días del *tonalpohualli* eran regidos por una deidad, que mantenía el nombre del día como su disfraz secreto.

¹⁰² "Macuilli [cinco] *ozomatli*... El que nacía en esta casa era inclinado a placeres y regocijos", (Sahagún, *Historia general*, lib. 4, cap. 6, t. 1, p. 241).

¹⁰³ Sahagún nos dice que todos los días de la trecena *técpatl* eran muy propicios para la buena fortuna, lo que implicaba, para él y sus colaboradores, que las personas no serían inclinadas a ser ladrones, "carnales" y borrachos. (Op. cit., cap. 21, pp. 258-259).

¹⁰⁴ Ibid., cap. 39, p. 273.

el cuerpo, "barriendo la casa donde se criaba" y alimentando su lumbre.¹⁰⁵

¿Encerraba el *tonalpohualli* una concepción ética del mundo? Los frailes historiadores, los comentaristas de los códices pictóricos y los informantes de Sahagún así lo sugieren: destino y moral se entrelazan en sus interpretaciones. Los hombres que nacían bajo el signo *calli*, por ejemplo, "eran grandes ladrones, luxuriosos, tahures, desperdiciadores, y que siempre paraban en mal".¹⁰⁶ No obstante, la cualidad nociva y maléfica del sexo parece matizarse en algunos pasajes, pues mientras que en ciertos periodos de tiempo se liga con toda clase de infortunios, en otros aparece disfrutable y hasta dichoso. Algunas deidades eróticas, sobre todo femeninas, asumen personalidades terribles y mortales; otras, más bien masculinas, aparecen amigables, placenteras e inclinadas hacia la música. Revisemos esta polaridad.

1. Las Cihuateteo o Cihuapiltin eran mujeres deificadas que habían muerto en parto; eran una *mocihuaquetzqui*, "mujer valiente" que luchaba en la producción de nuevos individuos. Al morir, esta mujer adquiría una propiedad especial; su cuerpo se cargaba con una fuerza sobrenatural, especialmente valiosa para los jóvenes del *telpochcalli*. Estos guerreros bisoños querían el dedo medio de la mano izquierda y los cabellos de la difunta, pues servía como amuleto. "Con esto se hacían valientes y esforzados". Además, cegaba la vista de sus adversarios. Las parteras tenían que defender el cuerpo de la *mocihuaquetzqui* para que ningún joven lo robara o mutilara. Por eso iban armadas a enterrarla al patio del templo de las Cihuapiltin. Tampoco querían que los hechiceros *temacpalitotique* robaran el brazo izquierdo, que usaban, como amuleto, para "encantar" a la gente, robar su casa y hacer "muchas suciedades y deshonestidades en las mujeres".¹⁰⁷

La mujer que moría en parto causaba tristeza, pero los parientes encontraban cierta consolación en las creencias. Decían que ella no iba al "infierno", sino a la casa del Sol, como los soldados valientes que habían muerto en guerra. Al oriente vivían estos guerreros. Diariamente estaban con el Sol; lo acompañaban del amanecer al mediodía. Ahí, en el cenit, ya estaban las Cihuateteo esperando al Sol. Ellas vivían en "la parte occidental del Cielo", en el *cihuatlampa*. Ellas

¹⁰⁵ Ibid., cap. 2, p. 236.

¹⁰⁶ Ibid., cap. 27, p. 263.

¹⁰⁷ Sahagún, *Historia general*, lib. 4, cap. 31, t. 1, pp. 265-267.

acompañaban al Sol hasta el ocaso; lo guiaban cada tarde hasta la entrada de los inframundos. Allí, al anochecer, salían a recibirlo "los del infierno".¹⁰⁸

Hemos ya visto que las Cihuapipiltin regían sobre cinco trecenas del *tonalpohualli*, justo aquellas que estaban orientadas hacia el occidente, hacia donde estaba su casa, el *cihuatlampa*.¹⁰⁹ Durante estas trecenas, ellas tenían turno para bajar al mundo de los hombres. Eran tiempos muy temidos, de muy mala fortuna. Especialmente el primer día de la trecena, la gente no quería salir de sus casas, pues las diosas provocaban muchas enfermedades, en especial herían a niños y niñas con perlesía y parálisis. La gente buscaba conjurar su nociva influencia haciéndoles ofrendas de papel y comida; las llevaban a los muchos templos y templetos que estas diosas tenían, pues podían atacar en cualquier cruce de caminos. Si alguna persona enfermaba entonces, los médicos y médicas "luego le desahuciaban".¹¹⁰

Cuando bajaban al mundo de los hombres, las Cihuateteo lo impregnaban de una atmósfera sexual peligrosa y temida.¹¹¹ El día uno *calli* "era mal afortunado y engendraba suciedades y torpedades". Nacían hombres tahúres y "luxuriosos" que si no se corregían tendrían una muerte desdichada en la guerra, en el sacrificio, o morirían apedreados por cometer adulterio. O si nacían mujeres, serían inútiles e inclinadas a la prostitución.¹¹² Los acusados de adulterio eran ajusticiados los días en que imperaba una deidad sexual, como ya hemos visto.¹¹³ De manera similar, algunos de los días de las diosas Cihuateteo eran marcados para efectuar estas sentencias, como en uno *ozomatlí*. Además, las fechas de las Cihuapipiltin eran seleccionadas por los sacerdotes para realizar penitencias que limpiaran las "suciedades" sexuales.¹¹⁴ Eran días de saneamiento ritual:

¹⁰⁸ Ibid., lib. 6, cap. 29, t. 1, pp. 409-411.

¹⁰⁹ Las trecenas del *tonalpohualli* estaban correlacionadas con los cuatro puntos cardinales: *Mázatl*, *quíáhuil*, *ozomatlí*, *calli* y *cuauhli* estaban orientados hacia el occidente, (Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista", pp. 267-268).

¹¹⁰ Sahagún, op. Cit., lib. 4, t. 1., caps. 3, 11, 19 y 27.

¹¹¹ Como hemos señalado, sus emanaciones podían ser mediatizadas por la fuerza de otras deidades que compartieran turno con ellas.

¹¹² Sahagún, op. Cit., lib. 4, caps. 27-28, t. 1, pp. 263-264.

¹¹³ Por ejemplo, el día uno *cuetzpalin*, regido por Itztlacoliuhqui.

¹¹⁴ Ibid, lib. 1, cap. 12, t. 1, p. 45.

Las que eran malas mujeres y adúlteras, cuando querían apartarse del pecado iban de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban aquellas brujas (*demonios en figuras de mujeres*) y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus nauas y ropas que llevaban, dejábanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado.¹¹⁵

La densa atmósfera creada por la presencia de las Cihuapiltin incluía incitaciones a la actividad sexual. "Muchas veces aparecían a los de acá del mundo... se representaban a los maridos dellas, y les demandaban naos y huipiles, y todas las alhajas mujeriles".¹¹⁶ La petición es metafórica, sin duda. Pedir la *nagua* y el *huipil*, la falda y la blusa, era una manera de pedir relaciones sexuales. Tan común era la expresión, que los frailes no la desaprovecharon en sus sermones. "Bien claro está que aquel que sigue, que desea un faldellín, una camisa, va contra la muy venerada ley de Dios", escribió el padre Olmos.¹¹⁷ Al igual que otras deidades análogas, las Cihuateteo eran invocadas en apoyo a la magia amorosa. Un conjuro requería cuatro intervenciones de *cihuapilli ichpuchli* para "atraer a las mujeres", para poder llevarlas "al montón de la ceniza, o al cruce de caminos".¹¹⁸ O se usaba su energía sexual para provocar maleficios en los soldados. Cuatro mujeres de Tlatelolco, "hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llaman Cihuatetéhuítl" salieron al campo de batalla junto con otras cuatro mujeres, "de las que solía haber de amores". Su propósito era amenazar con sus poderes a las tropas tenochcas.¹¹⁹

Que las cihuapiltin promovieran el deseo sexual no resulta extraordinario, considerando sus vínculos con otras deidades eróticas. Sus conexiones con Tlazoltéotl eran establecidas por los sacerdotes que confesaban los pecados sexuales: "eres obligado [a ayunar cuatro días] cuando descenden a la tierra las

¹¹⁵ *Códice Telleriano-Remensis*, pp. 220-221.

¹¹⁶ Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 29, t. 1, p. 411.

¹¹⁷ *Tratado de los siete pecados capitales*, citado y traducido del náhuatl por Baudot, *La pugna franciscana por México*, p. 153). Al respecto, dice Selser (*Comentarios al Códice Borgia*, t. 2, p. 219): "Las cihuateteo son mujeres muertas deificadas... que causan desgracias, que traen la epilepsia a los niños y seducen a los hombres a la lujuria y al pecado".

¹¹⁸ *Códice Carolino*, pp. 29-32.

¹¹⁹ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 2, cap. 58, t. 1, p. 178.

diosas llamadas *cihuapipilti*, o cuando se hace la fiesta de las diosas de la carnalidad que se llaman *ixcuiname*".¹²⁰ En el *Códice Borgia*, las Cihuateteo son representadas como Tlazoltéotl, portando una banda de algodón en la cabeza.¹²¹ Xochiquétzal, por su parte, pudo ser una cihuateteo, pues fue la primera mujer que "murió en la guerra, y la más esforzada de cuantas murieron en ella", según una tradición mítica.¹²² ¿Era la guerra una metáfora del parto? "Habéis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada" exclamaba la partera en las exequias de la mujer muerta en parto.¹²³ Como sea, otros textos asocian a la diosa de las flores con las Cihuapipiltin. El día uno *cuauhtli* se festeja a Xochiquétzal, primera mujer que "tejió e hiló". En esta fecha "dicen que cayeron o bajaron los demonios del cielo. Las que nacían aquí serían malas mujeres."¹²⁴ Además, otras diosas que murieron en parto aparecen en la mitología. Según cierta tradición, Quetzalcóatl fue cuidado por sus abuelos, "pues su madre había muerto al darlo a luz".¹²⁵

La energía de las mujeres muertas en parto y su fuerza aterradora constituían un tema cosmogónico crucial. Su diario conducir al Sol hacia el ocaso, de jalarlo hacia la tierra subterránea de los muertos prefiguraba, cotidianamente, el destino último del mundo y de los hombres. Algún día, terminarían por triunfar las tinieblas; el Sol sería devorado permanentemente en los inframundos. La obscuridad ininterrumpida permitiría a ciertas criaturas monstruosas, llamadas *tzitzimime* bajar a la tierra y devorar a los humanos. Cada 52 años, se realizaba a la media noche la ceremonia del fuego nuevo. Había temor de que la lumbre no encendiera de nuevo, de que el amanecer nunca llegase. Mujeres y hombres morirían entre las garras de estos seres apocalípticos, asociados con las Cihuateteo. "En el segundo cielo dicen que hay unas mujeres que no tienen carne, sino huesos y dícense *tezauhcihuah*, y por otro nombre, *tzitzimime*. Y éstas estaban allí para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres".¹²⁶ Pero no sólo las diosas muertas en parto

¹²⁰ Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 12, t. 1, p. 45.

¹²¹ *Códice Borgia*, lam. 47; Sullivan, "Tlazolteotl-Ixcuina", p. 10.

¹²² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 34.

¹²³ Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 29, t. 1, p. 411.

¹²⁴ *Códice Telleriano-Remensis*, pp. 236-237.

¹²⁵ *Historia de México*, pp. 112-114.

¹²⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 69.

formaban este ejército de fieras. Llegado el momento de la hecatombe, las mujeres que estuviesen embarazadas sufrirían una horrible metamorfosis: "y las mujeres preñadas, en su rostro o cara ponían una carátula de penca de maguey, y también encerrábanlas en las troxes, porque tenían y decían que si la lumbre no se pudiese hacer, ellas también se volverán fieros animales y se comerán a los hombres y mujeres".¹²⁷

En suma, las emanaciones sexuales de las Cihuapiltin representaban un peligro latente, no sólo en los pormenores de la vida cotidiana de las familias, las parejas, los adulterios y los excesos, sino también para la reproducción del mundo de los humanos (al menos del actual, que al perecer daría lugar a una nueva era cósmica). ¿Por qué las mujeres muertas en parto engendraban tal terror? ¿Por qué les era atribuida una carga sexual tan densa y nociva? Figuras polivalentes debieron concentrar significados muy diversos. El texto conocido como *Costumbres... de los indios de Nueva España* sugiere cierta explicación: la forma de morir de estas mujeres, la suerte adversa que como progenitoras habían tenido se debía, justamente, a sus excesos y transgresiones sexuales. "Estas viejas eran parteras o comadres, y cuando iban a partear a alguna mujer, si tenía recio parto la vieja le decía que no podía parir si primero no le descubría con cuántos hombres sin su marido había tenido parte... y si por ventura *alguna moría de parto*, decían que no había descubierto todo lo que había hecho".¹²⁸

2. Huehucóyotl, Coyote Viejo, es una de las deidades sexuales de la que menos información tenemos, a pesar de su relevante papel en el *tonalámatl*, presidiendo la trecena *xóchitl*, y como deidad regidora del signo *cuetzpalin*, lagartija.¹²⁹

En los códices pictóricos, Huehucóyotl es representado como un coyote antropomorfo. En el *Códice Vaticano Latino 3738*, su celebración es definida como "la fiesta de la discordia".¹³⁰ En el *Códice Borgia* es ilustrado, efectivamente, empujando un hombre y precipitando su caída.¹³¹ Sahagún indica

¹²⁷ Sahagún, op. cit., lib. 7, cap. 10, t. 2, p. 490.

¹²⁸ Pag. 55, subrayado nuestro.

¹²⁹ *Códice Borbónico*, lam. 4, *Códice Telleriano-Remensis*, p. 188, *Códice Vaticano Latino 3738*, p. 59, *Códice Borgia*, lams. 10 y 64.

¹³⁰ *Códice Vaticano Latino 3738*, p. 59.

¹³¹ *Códice Borbónico*, lam. 10. Señalemos de paso que esta escena del Borbónico puede sugerir que el Coyote se dispone a penetrar sexualmente al hombre que cae.

que en la trecena *xóchitl*, (regida por el dios Coyote según los códices pictóricos) "los hombres que nacían en él decían que serán alegres, ingeniosos y inclinados a la música y a placeres"; "decidores", "cantores", "oficiales" artesanos.¹³² En el *Códice Borbónico*, Huehucóyotl, presidiendo esta trecena, es representado cantando y bailando.¹³³ Uno de los comentaristas del *Códice Telleriano-Remensis* indica que "Gueguecuyotl" era "Dios de los otomís".¹³⁴

Los investigadores han asociado a Huehucóyotl con el culto al coyote entre ciertos pueblos del norte de México y los Estados Unidos. Destacan de él su personalidad astuta y su naturaleza chapucera, siempre haciendo maldades, provocando conflictos, haciendo, pues, "discordias". También señalan el desarrollado instinto sexual del coyote, que en parte explicaría por qué un dios de erotismo sería figurado como Coyote Viejo.¹³⁵ Se trata, en suma, del *great trickster*.¹³⁶

En ciertos códices, Huehucóyotl es acompañado en el *tonalpohualli* por Ixnextli, diosa ligada a Tlazoltéotl y Xochiquetzal.¹³⁷ En cambio, en el *Códice Borbónico*, Huehucóyotl aparece cantando y danzando, y va acompañado de otro dios que a su vez canta y toca el tambor *huéhuetl*. El comentarista agrega que "los que nacen en este signo serán cantores".¹³⁸ Sahagún, por su parte, nos habla de un dios a quien podemos identificar como el acompañante de Huehucóyotl. Se trata de Ixtlilton, El Negrito, señor del agua negra *tlilatl* que

¹³² Sahagún, *Historia general*, lib. 4, cap. 7, t. 1, pp. 242-243.

¹³³ Lam. 4.

¹³⁴ *Códice Telleriano-Remensis*, p. 188. Ramos de Cárdenas (*Relación geográfica de Querétaro*, p. 235) señala que los otomíes "adoraban a los dioses de México" además de otros particulares, entre ellos a uno que "llamaban El Viejo Padre".

¹³⁵ El *Códice Borgia* (lam. 10) parece sugerir que Huehucóyotl sería un dios fálico por la representación de su pene, inusual para otras deidades.

¹³⁶ Seler, *Comentarios al Código Borgia*, t. 1, p. 79; Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", pp. 443-444.

¹³⁷ En el *Códice Telleriano-Remensis* aparece "Ysnextli" junto a Huehucóyotl. Un comentarista la compara con Eva y agrega el día de su transgresión: "dicen que todos los días de cinco de este calendario son aplicados a esta caída porque el tal día pecó". Como ya hemos dicho, Tlazoltéotl es regidora del numeral cinco. Otro comentarista de la misma lámina del código anotó lo siguiente: "mierda; Suchiquezal". (*Códice Telleriano-Remensis*, pp. 190-191).

¹³⁸ *Códice Borbónico*, lam. 4.

tenía propiedades curativas y servía como tinta en la confección de los códices. Su templo era conocido como el *tlacuilocan*, "lugar del escribano".¹³⁹ Sahagún cuenta que este Negrito era el patrono de músicos y danzantes profesionales. Cuando alguien quería hacer una fiesta, recurría a los sacerdotes de Ixtlilton, los llevaba a su casa. Los músicos y danzantes iban encabezados por uno que vestía los atavíos del dios. Al llegar a la casa del que festejaba, lo primero que hacían era comer y beber; "después de lo cual comenzaban la danza y cantar" en honor a quien festejaban. Los músicos tocaban el *atambor* y el *teponaztli*. El sacerdote que personificaba a Ixtlilton encabezaba el baile. La gente lo seguía. Se juntaban "de dos en dos, o de tres en tres, en un gran corro, según la cantidad de los que eran, llevando flores en las manos, y ataviados con plumajes". Después de bailar "gran rato", traían una o dos "tinajas" de pulque. Bebían. Luego, el señor de la casa efectuaba una especie de pago; ofrecía cuatro tinajas de agua negra al sacerdote-dios Ixtlilton. Pero si al abrirlos se descubría alguna suciedad, como una pajuela, un cabello o un carbón, "decían que el que hacía la fiesta era hombre de mala vida, adúltero o ladrón, o dado al vicio carnal"; un "sembrador de discordias". Esta sensibilidad sin duda vinculaba a Ixtlilton con los dioses de lo sexual.¹⁴⁰

Por otro lado, el franciscano explica las propiedades de la trecena *xóchitl*, sin mencionar a Huehuecōyotl. "Los hombres que nacían en él decían que serán alegres, ingeniosos y inclinados a la música y a placeres"; "decidores", "cantores", "oficiales" artesanos. Durante las fiestas de la trecena, en los "palacios" de los señores se bailaba, entre otros, el *cuextecáyutl* o el *tlahuanca cuextecáyutl*, danza del huasteca o del huasteca borracho.¹⁴¹ Era el tiempo para premiar y regalar mantas "a los que tañían *tepunaztli* y *atambor*, y a los que

¹³⁹ Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 16, t. 1, p. 52. Anders, Jansen y Reyes García, (*El libro del ciuacoatl*, p. 130) reconocen el *tlacuilocan* en el texto náhuatl del Florentino y así lo traducen; además, identifican al dios del *Códice Borbónico* que acompaña a Huehuecōyotl como Ixtlilton.

¹⁴⁰ Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 16, t. 1, pp. 52-54.

¹⁴¹ Johansson sugiere que el *cuecuechcuicatl*, o canto travieso que aludía a la Huasteca, era representado, cantado, danzado y musicalizado en un contexto coreográfico que simulaba —en expresiones de doble y hasta triple sentido— una cópula con sus momentos de seducción y cortejo, erección, lubricidad del clítoris, penetración, eyaculación y relajación. ("El *cuecuechcuicatl*: canto travieso de los aztecas").

silbaban, y a todos los otros bailadores y cantores".¹⁴²

Podemos sugerir que Huehucóyotl e Ixtlilton regían sobre un grupo de hombres, profesionales de la música, el canto, el baile y ciertas artesanías finas, como la confección de códices. Eran deidades vinculadas a Xochipilli y Chicomexóchitl, que en conjunto parecen representar a un grupo social medio, masculino, que no eran ni campesinos de oficio ni señores. Eran un grupo de profesionales que trabajaban en las casas de los señores, dedicados al arte, la artesanía, la música y el entretenimiento, y que subsistían del avituallamiento de los "palacios".¹⁴³ Uno de estos dioses regía seguramente el día cinco *ozomatli*. "El que nacía en esta casa era inclinado a placeres y regocijos y chocarrerías, y con sus donaires y truhanerías daría contento y alegría a los que le oían, y decía donaires y gracias sin pensarlos".¹⁴⁴

Asimismo, los textos sahuaguanos ofrecen algunos comentarios sobre las cualidades de estos artistas. "El juglar suele decir gracias y donaires. El buen juglar es suave en el hablar, amigo de decir cuentos y *cortesano* en su habla"; el "chocarrero [bufón, narrador de chistes] es atrevido y desvergonzado, alocado, amigo de vino y enemigo de buena fama".¹⁴⁵ Al calificar a los protegidos de Huehucóyotl como "cortesanos", Sahagún está recreando la atmósfera aventurera y libertina que regía en las cortes europeas del siglo XVI.

En su conjunto, Xochipilli y Huehucóyotl parecen representar cierta variedad lúdica y liviana de erotismo, o al menos sin el peso macabro de la diosas Cihuateteo. Expresaban, sin embargo, una forma de vida licenciosa permitida sólo a los varones, puesto que las mujeres que nacían en los tiempos regidos por el dios Coyote serían inclinadas a ser buenas artesanas, buenas "labranderas" y buenas penitentes, pues si no, terminarían siendo "viciosas de su cuerpo" y convirtiéndose en prostitutas.¹⁴⁶

Recapitulemos. En este apartado mostramos, primero, que los panteones del México prehispánico incluían un número importante de deidades con dominio

¹⁴² Sahagún, op. cit., lib. 4, cap. 7, t. 1, pp. 242-243.

¹⁴³ "Recibían gran contento en estas cosas si fuese devoto a su signo. Y si no tenía en nada a su signo, aunque fuese cantor y oficial y *uviese de comer*, hacíase soberbio y desdeñoso", (Ibid., p. 243, subrayado nuestro).

¹⁴⁴ Ibid., lib. 4, cap. 6, pp. 241-242.

¹⁴⁵ Sahagún, op. cit., lib. 10, cap. 11, t. 2, p. 600; subrayado nuestro.

¹⁴⁶ Sahagún, op. cit., lib. 4, cap. 7, t. 1, pp. 242-243.

sobre el erotismo o con una fuerte personalidad erótica. Asimismo, que estas deidades —a veces superpuestas unas con las otras y a veces con una nítida identidad propia— ejercían su influencia sobre el mundo de los humanos de manera frecuente, en numerosas treceñas y días específicos. Así, el erotismo tenía una representación religiosa importante en las sociedades mexicanas prehispánicas; los mexicanos reconocían deidades de la carnalidad, pese a la opinión de algunos de los frailes historiadores, y su importancia parece mayor a la que, en apariencia, se les concede en los textos del conjunto de los frailes.

En segundo lugar, hemos encontrado algunos elementos que sugieren la presencia de distintas clases de efluvios sexuales emitidos por estas deidades. Algunas emanaciones sexuales parecen ser nocivas y peligrosas, provenientes, por ejemplo, de las diosas Cihuateteo; otras, en cambio, parecen asociadas con el juego, el baile y el placer, como las provenientes del dios Huehucóyotl. Así, la representación religiosa del erotismo en el México prehispánico parece ser sumamente compleja e importante, no siempre asociada al pecado, la enfermedad y el castigo, aspectos que a menudo resaltan en los textos de los religiosos.

Finalmente, al examinar las deidades hemos bosquejado el oficio de un grupo social intermedio de artistas, músicos y artesanos prehispánicos que Sahagún caracterizó como cortesanos, dedicados a las fiestas, inclinados a los placeres y devotos de los dioses del erotismo. Este grupo, poco mencionado en los textos, muestra una faceta lúdica de la cultura sexual del México prehispánico, a menudo relegada por la importancia concedida en los textos a otros aspectos de la cultura como la guerra, el comercio y los rituales de sangre.

Después de analizar creencias y deidades, pasemos al campo del culto, las ceremonias y los rituales, revisando con especial cuidado las celebraciones dedicadas a Toci, la madre de los dioses.

Las fiestas de la diosa madre

Las ideas cosmogónicas de los pueblos precortesianos recibieron poca atención de los frailes historiadores. Su conocimiento era conveniente para la evangelización, sin duda, pero la complejidad de los símbolos, la diversidad de las versiones, la "suciedad" de su contenido o el prejuicio de los religiosos hacia

creencias extrañas y "supersticiosas" condujo a su abandono. "Todas las veces que me pongo a considerar las niñerías en que estos tenían fundada su fe, y en lo que estribaban, me admiro de ver la ceguedad e ignorancia en que estaban metidos, gente que no era tan ignorante ni bestial como eso, sino hábil y entendida".¹⁴⁷ De hecho, Sahagún dedica sólo unas páginas al estudio de la teogonía indiana, que supuestamente era el tema del libro tercero de la *Historia general*. En cambio, los rituales religiosos recibieron mayor atención. Si las escurridizas creencias eran difíciles de comprender y maniatar, las prácticas rituales eran blanco visible que podía ser proscrito. Todos los frailes historiadores se adentraron en las ceremonias con mayor o menos profundidad, destacando Durán y sobre todo Sahagún, convencidos de que "el árbol de la idolatría no estaba talado". Para ellos, era vital conocer los rituales antiguos lo mejor posible. Detrás de cada nombre, baile, atuendo, procesión, medicamento o juego aparentemente inofensivo se expresaban creencias profundas, "idólatras y perniciosas". "En todo se halla superstición e idolatría, se lamentaba Durán; en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en labrar la tierra y edificar las casas".¹⁴⁸

Los rituales del calendario solar fueron los que más atrajeron la atención de los frailes, sin duda los más fastuosos del culto prehispánico. El año mesoamericano estaba organizado en 18 meses de veinte días, más los cinco días baldíos, llamados *nemonteni* en náhuatl. *Grosso modo*, cada veintena constituía una unidad de culto dedicada a deidades y temáticas específicas. El contenido e importancia de las fiestas variaba entre ciudades y grupos sociales; sin embargo, la estructura del calendario de 18 veintenas fue similar para los distintos pueblos de Mesoamérica. Aún así, las crónicas presentan discrepancias sobre el mes en que el año iniciaba, y sobre la existencia o no del bisiesto.¹⁴⁹

En términos generales, las actividades religiosas de las veintenas se iniciaban con un periodo de preparación y ayuno. De acuerdo a los historiadores, los grupos sociales involucrados en la festividad se imponían la penitencia *nezahualiztli*, que consistía, comúnmente, en comer una sola vez al día, tomar

¹⁴⁷ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 119.

¹⁴⁸ *Ibid.*, t. 1, p. 6.

¹⁴⁹ Caso, *Los calendarios prehispánicos*, pp. 33-41; Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista"; Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, pp. 257-263 y 315-334.

alimentos insípidos sin chile ni sal, guardar continencia sexual y abstenerse del baño. Para los sacerdotes, la preparación ritual podía ser mucho más larga y severa, incluyendo sangrados, vigiliias, aflicciones corporales y periodos de ayuno y abstinencia sexual prolongados.¹⁵⁰

En los días de fiesta religiosa, las gentes realizaban, comúnmente, ofrendas diversas, procesiones, danzas y, ocasionalmente, escaramuzas y sangrados. Asimismo, presenciaban o participaban en las dramáticas representaciones rituales encabezadas por los grupos sacerdotales. En las fiestas más importantes, los momentos culminantes se acompañaban de sacrificios humanos. En ocasiones, los periodos de ayuno y penitencia concluían con la celebración de convites y banquetes que se prolongaban por las noches, acompañados del consumo de pulque, principalmente entre las personas de mayor edad. Lo que luego sucedía en estos banquetes y festejos nocturnos dividió a los autores. Como hemos mencionado, Mendieta opinaba que, al calor de las borracheras, "se volvía el baile en carne", apreciación que, sin embargo, no pudo corroborar su discípulo Torquemada, por mucho que lo investigó y "procuró".¹⁵¹

A partir de los fragmentos míticos disponibles, los estudiosos modernos han

¹⁵⁰ Hemos visto que, para los frailes historiadores, los "sacerdotes y ministros de los ídolos" debían mantener castidad, so pena de muerte. Otros autores, sin embargo, señalaron penas menores para los sacerdotes "fornicarios". En Texcoco, serían "trasquilados" y expulsados del oficio (Pomar, *Relación...*, p. 68). Entre los otomíes, los azotaban "bravamente" y los despedían del templo (Ramos de Cárdenas, pp. 236-237). Por otro lado, Durán sugirió que los sacerdotes *calmecca teteuctin* guardaban continencia sólo mientras estaban en servicio religioso, por ejemplo ayunando y preparando las ceremonias a Tezcatlipoca en el mes *tóxcatl* (*Historia de las Indias*, t. 1, p. 43). Esta opinión es similar a la de Gabriel Rojas, corregidor de Cholula, para quien los ministros "casados" salían a dormir con sus mujeres hasta la media noche, cuando el sonido de los caracoles les llamaba a retornar al templo (*Relación de Cholula en Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 5, p. 130). Asimismo, para Juan de Padilla, corregidor de Atengo y Mizquiahuala, los sacerdotes prehispánicos de la región de Tula no veían a sus mujeres e hijos sino veinte días al año (*Relación de Atengo y Mizquiahuala, en Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 6, p. 34). El texto *Costumbres, fiestas, enterramientos...* (pp. 39 y 61) señala que los "papas" tenían "dos y diez y veinte mujeres", pero que se apartaban de ellas los meses en que tenían a su cargo el culto.

¹⁵¹ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 15, p. 99; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 10, cap. 9, t. 2, p. 248.

ensayado diversas reconstrucciones de la cosmogonía y cosmología de los antiguos pueblos mexicanos. Al igual que numerosas culturas, los mesoamericanos concibieron al cosmos dividido en dos grandes secciones, una celeste, diurna y masculina, y otra telúrica, nocturna y femenina. El sexo significaba entonces una mediación necesaria para la reproducción del mundo y sus habitantes. La tradición religiosa mesoamericana "dividió el gran monstruo primordial en la tierra femenina y el cielo masculino, las dos grandes mitades conservaron, en lo alto y en lo bajo, la totalidad de las posibilidades de existencia... En la cosmovisión mesoamericana, como en muchas cosmovisiones construidas a lo largo y ancho del planeta, el hombre proyectó en la totalidad universal lo más íntimo de su ser natural y social: la oposición complementaria de lo femenino y lo masculino".¹⁵²

La unión de los contrarios cósmicos, personificados en el hombre y la mujer, fue, sin duda, un tema importante en las fiestas de las veintenas. En *tóxcatl*, por ejemplo, los sacerdotes mexicas escogían un prisionero de guerra —aquel que consideraban más varonil y "gentil hombre"— para representar al dios Tezcatlipoca. Durante veinte días, el joven-dios era cultivado y honrado. Entre sus tareas, debía copular con cuatro muchachas que le daban como compañeras. Ellas representaban a cuatro diosas que, posiblemente, tendrían una presencia ritual importante en posteriores celebraciones.¹⁵³ Estas "doncellas" también eran "criadas en mucho regalo"; una de ellas personificaba a Xochiquétzal. Al copular los figurantes de la Diosa de las Flores y del Dios-Joven, quizás se revitalizaba el episodio mítico en que la diosa "del bien querer" había sido "raptada" por Tezcatlipoca.¹⁵⁴ Como sea, el padre Sahagún concluye esta hierogamia con la muerte del joven-Tezcatlipoca que, pasados los veinte días de homenaje, era entregado a la piedra de los sacrificios.¹⁵⁵

Algunas veces, las tramas sexuales aparecían más o menos "realistas" en el

¹⁵² López Austin, *La sexualización del cosmos*, p. 10. Sobre la cosmogonía y cosmología de los mexicanos prehispánicos, ver López Austin, *Los mitos del itacuache*; Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*; y, en comparación con la cosmovisión española, Burkhardt, *The Slippery Earth*.

¹⁵³ Graulich, op. cit., 406-411.

¹⁵⁴ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 203.

¹⁵⁵ Sahagún, *Historia general*, lib. 2, cap. 24, t. 1, pp. 115-118.

ritual. La danza de la serpiente *necocololo*, por ejemplo, que en honor a Huitzilopochtli reunía la virilidad del guerrero con la fuerza genésica femenina. En el mes *tlacaxipehualiztli*, la danza era ejecutada por soldados, parteras y "mujeres públicas"; en *tóxcatl*, los protagonistas eran señores principales, soldados y sacerdotisas ataviadas como si fueran novias, "afeitadas y emplumadas de pluma colorada todos los brazos y piernas".¹⁵⁶

En otros casos --quizás en la mayoría-- los contenidos lúdicos de los rituales eran representados con múltiples símbolos y alegorías. En *tlacaxipehualiztli* eran sacrificados y desollados numerosos soldados. Sahagún relata cómo, en honor al dios Xipe, "muchos mancebos" se vestían con los "pellejos de los desollados"; así, eran llamados *xipeme*. Luego, "otros mancebos provocábanlos a pelear, o con palabras o con pellizcos". Los provocadores y los *xipeme* se correteaban, luchaban, se atrapaban.¹⁵⁷ El texto náhuatl de la *Historia general* precisa que los provocadores andaban borrachos y que trataban de enfurecer a los *xipeme* pinchándoles el ombligo.¹⁵⁸ ¿Tenía algún sentido sexual todo esto? Posiblemente. En primer lugar, se ha sugerido que el nombre del dios Xipe significaba algo así como la piel del pene.¹⁵⁹ En segundo lugar, los pellizcos en el ombligo podrían ser insinuaciones sexuales. Esto se sugiere a partir de un reciente estudio etnográfico que encontró notables similitudes entre algunas ceremonias de *tlacaxipehualiztli* y del carnaval otomí, realizado hasta nuestros días por algunos pueblos de la sierra oriental del Altiplano.¹⁶⁰ El autor del estudio sostiene que el Señor del Mundo, el personaje central del carnaval otomí, es llamado *Hmüyāntø*, nombre que significa "Señor con Cabeza de Viejo", y que

¹⁵⁶ Sahagún, op. cit., lib. 2, caps. 21 y 24, t. 1, pp. 111 y 121; sobre el atavío de la novia: lib. 6, cap. 23, t. 1, p. 389.

¹⁵⁷ Ibid., lib. 2, cap. 21, t. 1, p. 108.

¹⁵⁸ Traducción al inglés de Dibble y Anderson en *Florentine Codex*, t. 2, p. 49.

¹⁵⁹ Molina (*Vocabulario*, segunda parte, f. 159r) tradujo *xipintli* como "prepucio, o capullo del miembro". Con esta base, Garibay (*Veinte himnos sacros*, pp. 177-178) sugirió que Xipe podía significar "el que tiene miembro viril". López Austin (*Cuerpo humano*, t. 2, p. 220) señala que "el término *xipin* es polisémico en extremo, por lo que resulta muy insegura la reconstrucción lógica del proceso de derivación... Puede considerarse hipotéticamente, como significado inicial el de cabeza de pene, incluidos el glande y el prepucio".

¹⁶⁰ Galinier, *La mitad del mundo*.

es una designación esotérica del pene. Una personificación suya, el "Diablo", evoca el desbordamiento sexual y concentra en sí las potenciales nefastas del universo.¹⁶¹ Conmemorando estos personajes, bailan los "viejos" llamados *ših̄ta*, como el Señor del Mundo. El nombre de estos viejos encierra un complejo y vasto campo semántico que, simplificando, se refiere a la piel en su sentido más general, y a la piel del pene en particular.¹⁶² Los *ših̄ta* no visten pieles humanas pero se cubren con harapos o disfraces. Y, como los *xipeme* prehispánicos, son provocados y pinchados; en este caso, su adversario es el "Comanche", personaje andrógino *tokwe*, varón vestido como mujer que carga arcos y flechas. Y con estos instrumentos, el Comanche pica, no el ombligo sino los testículos; quiere excitar a los "viejos", "a fin de ser sodomizado".¹⁶³ Aún se requiere un trabajo etnohistórico, concluye el antropólogo, para "descifrar los nexos que unen a los otomíes con *tlacaxipehualiztli*".

Pero tratemos de pisar terreno más firme. Revisemos con cuidado el contenido ritual de una de las veintenas, justo en aquella cuya "honestidad" más preocupó a Torquemada, y que consideró como fiesta de la diosa Berecintia, "tan celebrada de los antiguos gentiles".¹⁶⁴ El onceavo mes mexicano se conocía como *ochpaniztli* en náhuatl y *ambaxi* en otomí, y significaba "barrer camino", de acuerdo a Durán.¹⁶⁵ En opinión de Sahagún, la fiesta de *ochpaniztli* comenzaba el 7 de septiembre, o diez días más tarde, en la versión de Durán. La principal deidad festejada era Toci, descrita por los frailes como la Madre de los dioses, Corazón de la Tierra y Nuestra Abuela. En una de sus representaciones, Toci llevaba en la cabeza "unas guedejas de algodón, pegadas como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos".¹⁶⁶ El tocado de algodón con husos textiles a los lados era distintivo de Tlazoltéotl, como ya hemos visto. Por otro lado, entre los

¹⁶¹ Ibid., pp. 342 y 353.

¹⁶² Ibid., pp. 342-352; 615-622. Sahagún y Durán traducen el nombre del dios Xipe como "El Desollado".

¹⁶³ Ibid, p. 353.

¹⁶⁴ Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 10, cap. 23, t. 2, pp. 275-277.

¹⁶⁵ Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 143; Nicholson reporta el nombre otomí de la veintena en "Religion...", tabla no. 4.

¹⁶⁶ Durán, op. cit., t. 1, p. 144.

mexicas, Toci tenía un templo en las afueras de la ciudad, "frontero" de una "ermita" llamada *cihuateocalli*, que, como sabemos, era lugar de culto a las cihuateteo.¹⁶⁷ Pero su templo principal estaba en el barrio de Atempan, base de médicos y parteras, y probablemente de prostitutas, considerando su activa participación ritual al lado de las parteras, por ejemplo, en las danzas de la serpiente.¹⁶⁸ Asimismo, el barrio de Atempan, donde se concentraba el culto a Toci, debió ser habitado por huastecos, o por grupos que los representaban en las ceremonias. En efecto, el sacerdote *atempán tehuatzin* tenía cargo de los objetos rituales de Toci y de organizar el ayuno de los jóvenes llamados *cuecuextécah* (es decir, huastecos) en honor a Toci.¹⁶⁹

Finalmente, también honraban especialmente a Toci "los que tenían en sus casas baños o temazcales"; para ellos la diosa era conocida como Temazcalteci, La Abuela de los Baños.¹⁷⁰ El temazcal era considerado un centro genésico de importancia, asociado al útero de la mujer y al vientre de la Tierra; en todo caso, los historiadores lo consideraron como un lugar lleno de supersticiones, maldades y torpezas carnales.¹⁷¹

Según una tradición mítica, Toci se convirtió en la Diosa Madre de los mexicas durante su peregrinación, al cruzar tierras de los culhuas. Durán relata que los mexicas quisieron establecerse y emparentarse con los culhuas

¹⁶⁷ Ibid., t. 1, p. 143; Sahagún, op. cit., lib. 2, cap. 19, t. 1, p. 101.

¹⁶⁸ Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 8, t. 1, p. 40; lib. 2, cap. 21, t. 1, p. 111.

¹⁶⁹ Ibid., lib. 2, apéndice, relación de las diferencias de ministros, p. 194.

¹⁷⁰ Ibid., p. 40.

¹⁷¹ Tenían "una diabólica superstición y agüero, y era que, cuando se entraban a bañar las mujeres, si entre ellas no entraba un hombre o dos, no osaban entrar" (Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 175). El padre Molina, en las pocas referencias explícitas a las costumbres nativas, pregunta en su *Confesionario mayor*: ¿andan "por ventura revueltos hombres y mujeres" cuando se bañan en el temazcal? (f. 40r). Al amparo del temazcal se cometían "bellaquerías nefandas" señala una glosa de *Codex Magliabechiano* (f. 77). "Allá dentro, con la calor, hombres con mujeres y mujeres con hombres y hombres con hombres ilícitamente usaban" (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, p. 58). Finalmente, el autor del *Código Carolino* (p. 57) pide la prohibición de las "hechicerías y supersticiones" del baño *temazcalli*, "como bañarse mujeres y varones juntamente"; "que no llamen al baño Tecitzin, madre, ni le hagan reverencia", también pide. Sobre el erotismo de los temazcales, ver el trabajo de Alcina, "Procreación, amor y sexo entre los mexicas".

sedentarios, para lo cual pidieron una hija a su soberano Achitómetl. Sin embargo, el dios patrono de los mexicas, Huitzilopochtli, no se convenció del acuerdo. "Enemigo de tanta quietud y paz, amigo de desasosiego y contienda, viendo el poco provecho que de la paz se le seguía" ordenó a los mexicas que sacrificaran y desollaran a la hija de Culhuacan. Los mexicas obedecieron, y el día de la boda, en presencia del soberano culhua apareció un sacerdote vistiendo la piel de la novia, que había sido su hija. Horrorizado, Achitómetl ordenó la expulsión inmediata de los mexicas, que de este modo prosiguieron su peregrinación. Esta fue la historia de la "mujer de la discordia", la que "los mexicanos desde entonces adoptaron por madre de los dioses".¹⁷²

Podemos apreciar, por tanto, que Toci fue una divinidad con atributos muy diversos y con estrechas relaciones con las deidades de lo sexual; su complejidad se expresa asimismo en las celebraciones de su veintena. En *ochpaniztli* se entretrejen tres argumentos mayores.

Era, en principio, un ritual de renovación, de limpieza general; era "la fiesta barrendera". "Todos en general habían de barrer aquel día todas sus pertenencias y todas sus casas y rincones... Demás de esto, se barrían todas las calles del pueblo antes de que amaneciese."¹⁷³ Se limpiaban las cosas y se conjuraban las suciedades sobrenaturales que atentaban al mundo de los humanos. Era como esa fiesta, tres meses anterior a *ochpaniztli*, donde la gente se limpiaba después de presenciar la ejecución de quienes, sin autorización, se habían embriagado en la ceremonia. Las fuerzas nocivas emanadas por estos borrachos desdichados eran enfrentadas por los asistentes "levantando mucho polvo con los pies y sacudiendo sus mantas".¹⁷⁴ Lo mismo *ochpaniztli*, pero a escala mayor, como ciclo de limpieza social, de recreación de un nuevo comienzo. "La llaman fiesta de nuestro principio" se anota en el *Códice Telleriano-Remensis*. "Propiamente nuestro fin o cabo de nuestra vida... nuestro principio. *Ochpaniztli* se interpreta limpiamiento y así en este mes barrían todos... La razón de este limpiamiento era porque tenían creído que haciendo aquella ceremonia se irían todos los males del pueblo".¹⁷⁵ Por eso, Toci llevaba "una escoba" en la mano derecha, como

¹⁷² Durán, *Historia de las Indias*, t. 2, pp. 40-42.

¹⁷³ *Ibid.*, t. 1, pp. 143 y 275.

¹⁷⁴ Sahagún, *op. cit.*, lib. 2, cap. 27, t. 1, p. 140.

¹⁷⁵ *Códice Telleriano-Remensis*, p. 160.

instrumento de limpieza ritual.¹⁷⁶

En segundo lugar, *ochpaniztli* marcaba un momento crucial del ciclo agrario del maíz; era una ceremonia de fertilidad. Por ello se rendían honores a Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos, y "primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados".¹⁷⁷ De acuerdo a Durán, la fiesta de Chicomecóatl comenzaba tres días antes que la de Toci; con esto, ambas se empalmaban. "Y así, por hacer dos fiestas juntas, rezaban estos indios el oficio doblado, como dicen, con conmemoraciones de la una fiesta y de la otra". Pero la conjunción no era sólo temporal; los cultos de renovación del tiempo y de fertilidad de la tierra frecuentemente han ido de la mano, pues la agricultura revela con particular fuerza las cualidades cíclicas del tiempo.¹⁷⁸ Además, la celebración agrícola explica la identificación de Toci con Tlazoltéotl, así como el culto ofrecido por parteras y prostitutas; pues la fertilidad de la tierra es solidaria con la fecundidad de la mujer. En una de las ceremonias cruciales de *ochpaniztli*, médicas, parteras y prostitutas tratan de alegrar a la mujer cuyo sacrificio en honor a Toci era inminente. "Tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en guerra, o que *habían de morir muchas mujeres de parto*".¹⁷⁹

La asociación de las lágrimas de Toci con la suerte de los soldados nos conduce al tercer tema de *ochpaniztli*: la celebración servía como rito de iniciación para los nuevos guerreros. "En este mes hacía alarde el señor de toda la gente de guerra y de los mancebos que nunca habían ido a la guerra. A éstos daba armas y divisas, y asentaban por soldados, para que de allí adelante fuesen a la guerra".¹⁸⁰ Así, Toci dominaba la limpieza ritual, la fertilidad de la tierra, la

¹⁷⁶ Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 9, t. 1, p. 41.

¹⁷⁷ Ibid., p. 40.

¹⁷⁸ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 299-327. En particular, este historiador de las religiones comenta, respecto a *ochpaniztli*, lo siguiente: "hemos comprobado que entre los aztecas, la expulsión del año viejo, y al mismo tiempo de todos los males y de todos los pecados, tiene lugar simultáneamente con el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz" (p. 314).

¹⁷⁹ Sahagún, op. cit., lib. 2, cap. 30, t. 1, p. 147. Subrayado nuestro.

¹⁸⁰ Ibid., op. cit., lib. 2, cap. 11, t. 1, p. 91.

fecundidad de las mujeres y la fortuna de sus hijos logrados, los nuevos soldados. El conjunto ritual se articulaba, en buena medida, como un mecanismo productor y movilizador de fuerzas genésicas, de energías sexuales. Pasemos a explicarlo.

Las ceremonias se preparaban con un ayuno de cuatro días, seguramente acompañado de abstinencia sexual.¹⁸¹ Luego seguían danzas y escaramuzas hasta el inicio de las actividades mayores. La primera noche, una mujer era arreglada con los atuendos propios de Toci. La "esclava" en cuestión era "una mujer ya de días, ni muy vieja, ni muy moza", dice Durán; no obstante, otra de las crónicas señala a una "india virgen, la más hermosa que se pudiese hallar... [en el] barrio de *macatlan*".¹⁸² En cualquier caso, la mujer era transportada al "templo grande de México".¹⁸³ Era conducida por los sacerdotes de Chicomecóatl, diosa de los alimentos y productos agrícolas. Allí, a la media noche, se representaba una hierogamia. Las mujeres que acompañaban a la mujer, médicas y parteras, le decían, le informan que Moctezuma la tomaría. "Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos".¹⁸⁴ La llevaban al templo

¹⁸¹ El *Códice Telleriano-Remensis* (p. 160) menciona que "los cuatro primeros días de este mes ayunaban"; luego alude a las diosas sexuales: "Suchiquézal fue la primera que pecó y aquí la llaman Tlazoltéotl que es diosa de la basura o pecado". Además de este documento, nuestra revisión de los rituales de *ochpaniztli* se basa en los textos de Sahagún (*Historia general*, lib. 4, caps. 11 y 30; *Florentine Codex*, t. 2, caps. 11 y 30), Durán (*Historia de las Indias*, cap. 15 del libro de los dioses y cap. 14 del libro del calendario), *Costumbres, fiestas, enterramientos...*, (ff. 347v y 348r, pp. 48-49), y las láminas 29 y 30 del *Códice Borbónico*. Estas fuentes coinciden en el sentido general de la ceremonia, en las deidades honradas (aunque el *Códice Borbónico* resalte la imagen de Chicomecóatl sobre la de Toci), en el sacrificio de una mujer, su desollamiento y la utilización de su piel como fuerza genésica en rituales diversos, así como en la presencia de distintos símbolos sexuales como soldados huastecas y escobas. No obstante, los documentos destacan diferentes eventos rituales y a veces difieren notablemente. Aun así, hemos considerado adecuado interpretarlos como partes de un conjunto, destacando los eventos que nos interesan y sin pretender una interpretación global del conjunto ritual.

¹⁸² Durán, op. cit., t. 1, p. 145; *Costumbres, fiestas, enterramientos...*, p. 48. Probablemente, el nombre del barrio está mal escrito.

¹⁸³ *Costumbres, fiestas, enterramientos...*, p. 48. Ni Sahagún ni Durán precisan qué templo; la glosa del *Códice Borbónico* dice "su casa o morada de flores", lam. 29.

¹⁸⁴ Sahagún, op. cit., p. 148; la versión náhuatl indica el nombre de Moctezuma,

cargada, a cuestras,¹⁸⁵ como las novias a la boda.¹⁸⁶ Sin embargo, en vez de una cópula, seguía el sacrificio de la joven, que era degollada en la posición en que se encontraba, sobre las espaldas del sacerdote. Luego, "en caliente", era desollada. Toci moría en esta peculiar representación sexual. Pero de inmediato un sacerdote, el más grande y fuerte, se vestía con la piel de la sacrificada, dando inicio a un proceso de resurgimiento, de regeneración. Asimismo, el "pellejo del muslo" era cortado y enviado al templo de Centéotl, dios del maíz.¹⁸⁷

Esta ceremonia era precedida por escaramuzas rituales que probablemente tuvieran la función de potenciar la fuerza genésica generada en la hierogamia-sacrificio. Para eso, se formaban dos "escuadrones" de mujeres de distintas edades, mozas y viejas, médicas, parteras y "malas" mujeres o prostitutas *auianime* que entre sí combatían.¹⁸⁸ Una glosa del *Códice Borbónico* (lam. 29) señala que "la más lujuriosa, había de ser cacica ésta que guíase".

Tras el coito-sacrificio, el sacerdote que personifica a Toci salía del templo, vestido con la piel de la mujer. De nuevo se escenifican escaramuzas rituales cuyo significado es complejo. En estas batallas fingidas participaba el figurante de Toci junto a sus "servidores", los soldados huastecos que llevan en sus manos, "como insignias de la diosa" unas "escobas de zacates ensangrentadas". Además de su simbolismo fálico, las escobas estaban asociadas con la limpieza de los excesos sexuales.¹⁸⁹ En el rito de confesión, por ejemplo, el sacerdote le decía al "pecador" las penitencias a seguir para lograr el perdón de Tezcatlipoca y Tlazoltéotl: "te digo que vayas y entiendas en barrer y en limpiar el estiércol

Florentine Codex, t. 2, p. 119.

¹⁸⁵ Durán, op. cit., t. 1, p. 146.

¹⁸⁶ "Concertadas las bodas", dice Motolinía, enviaban gente por la novia, y "en algunas partes traíanla a cuestras" (*El libro perdido*, p. 541, *Memoriales*, II, 5).

¹⁸⁷ Desde principios de siglo, Seler (*Comentarios...*, t. 1, p. 122) reconoció en este evento ritual una forma de hierogamia, seguido después por diversos autores como Quezada (*Amor y magia amorosa*, p. 32). Graulich (*Mitos y rituales del México antiguo*, p. 355) advierte aquí un rito de regeneración de Toci.

¹⁸⁸ Sahagún no menciona a las *auianime* en su versión castellana (*Historia general*, p. 147) que sí aparecen en la versión náhuatl (*Florentine Codex*, t. 2, p. 118).

¹⁸⁹ Heyden, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta *ochpaniztli*", p. 207.

y barridura de tu casa. Y limpia toda tu casa, y límpiate a ti mismo".¹⁹⁰ Por eso los huastecos, servidores de Toci-Tlazoltéotl, las portaban en las escaramuzas posteriores al sacrificio, quizás para conjurar los excesos "sexuales" generados en el "coito" cósmico.

Así pues, la fuerza genésica de la hierogamia entre Toci y Moctezuma era reforzada por las escaramuzas previas de las parteras y prostitutas; y luego sus peligrosos efectos conjurados, barridos, a través de las escaramuzas de los huastecos. Del gran coito nacía Centéotl, "hijo" de Toci y dios del maíz. Para esto, siendo aún de noche, el figurante de Toci visitaba el templo de Huitzilopochtli y pasaba luego al templo donde estaba su hijo. "Este Cintéutl era un mancebo, el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que había muerto".¹⁹¹ Según cierta tradición, al nacer, Centéotl "se metió debajo de la tierra"; de sus cabellos salió el algodón, de una oreja el huazontli, de la nariz la chía, de los dedos el camote, de las uñas el fundamental maíz "y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan".¹⁹² En la fiesta de *ochpaniztli*, Centéotl "tenía un lomo como cresta de gallo en la rosca, y llamaban a este tal capillo *itztlacoliuhqui*".¹⁹³ Como vimos al estudiar el *tonalámatl*, Itztlacoliuhqui era una deidad de lo sexual, probable contraparte masculina de Tlazoltéotl, en cuyo día nacían hombres que "serían pecadores y adúlteros".¹⁹⁴ Así, el dios del maíz estaba marcado de nacimiento como un transgresor sexual, o quizás tan sólo como un producto de ella. Además, como su madre, era productor de discordias. En el segundo día de las fiestas de *ochpaniztli*, algunos soldados mexicas tomaban el "pellejo del muslo" que era la "carátula" de Centéotl para llevarla a Huexotzinco, "zona de la guerra contra Tlaxcala"; "muchas veces acontecía que salían sus enemigos contra ellos, y allí peleaban los unos con los otros y se mataban".¹⁹⁵

Recapitulemos. En un coito ritual simbolizado con el sacrificio, se han conjuntado las fuerzas masculinas, representadas por el *tlatoani* mexica, con las

¹⁹⁰ Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 7, t. 1, p. 327.

¹⁹¹ Ibid., p. 149.

¹⁹² *Historia de México*, p. 110.

¹⁹³ Sahagún, op. cit., p. 149.

¹⁹⁴ *Códice Telleriano-Remensis*, pp. 212-213.

¹⁹⁵ *Costumbres, fiestas, enterramientos...*, p. 48; Sahagún, op. cit., p. 151.

fuerzas femeninas encarnadas en la mujer-Toci. Del acto ha nacido el dios del maíz y los productos agrícolas. En el acto ha muerto Toci, pero ha resurgido como una compleja deidad andrógina, con piel de mujer en cuerpo de hombre. En su figurante, Toci ha sintetizado, al menos durante la ceremonia, las dos mitades cósmicas del universo. Con tal acto ha dado fin a un ciclo, ha recreado el caos inicial, el tiempo de la existencia intrascendente, anterior a la creación. No lo ha hecho sola. Con ella, la sociedad que le rinde culto. "Llegada la media noche, llevábanla al cu donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban. Todos iban en gran silencio, aunque iba con ella todo el pueblo".¹⁹⁶ "A media noche sin que nadie la viese en tanto que dormían toda la gente y muerto todo el fuego del templo la llevaban los sacerdotes y la sacrificaban".¹⁹⁷ Efectivamente, en *ochpaniztli* se realizaba, en escala menor, la gran fiesta de renovación del tiempo que cada 52 años tenía lugar, en la cual había, entre otros ritos, una limpieza de los templos y el encendido del fuego nuevo.¹⁹⁸

Pasemos ahora a un segundo conjunto ritual de *ochpaniztli* que tenía lugar al día siguiente del sacrificio de Toci. Esta celebración iniciaba al atardecer, cuando los sacerdotes de Chicomecóatl subían a unos templetes; iban vestidos con las pieles de hombres sacrificados y desollados el día anterior en honor a Toci. Desde allí, "arrojaban o sembraban maíz de todas maneras: blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estaba abajo. Y también pepitas de calabaza. Y todos cogían aquel maíz y pepitas". Al mismo tiempo, sacerdotisas "doncellas" *cihuatlamacazque* danzaban llevando "a cuestras" siete mazorcas de maíz cada una. Las jóvenes "iban aderezadas con sus plumas en las piernas y en los brazos... y afeitadas con marcaxita", atuendo idéntico al de las novias, lo que sin duda reactualizaba la solidaridad entre la fertilidad de la tierra y la de la mujer.¹⁹⁹ Se trataba de una fiesta asociada al cultivo o a la cosecha del maíz.²⁰⁰ Pero en cualquier caso, nos interesa comentar la lámina 30 del *Códice*

¹⁹⁶ Sahagún, op. cit., p. 148.

¹⁹⁷ *Costumbres, fiestas, enterramientos...*, p. 48; subrayado nuestro.

¹⁹⁸ Torquemada, lib. 10, cap. 33, t. 2, pp. 292-295.

¹⁹⁹ Sahagún, op. cit., p. 151, subrayado nuestro.

²⁰⁰ Durán señala que, cuatro días antes, se había realizado una ceremonia "dándole gracias [a Chicomecóatl] por el fruto y el año fértil que había concedido al pueblo" (op. cit., t. 1, p. 138), lo que parece ser una fiesta de la cosecha. Sin embargo, el autor indica que

Borbónico que trata sobre el evento. En el centro de la lámina se observa a Chicomecóatl, como el personaje principal de la escena, vistiendo una piel humana. Una glosa la identifica como "diosa de los enamorados", asociándola así a Tlazoltéotl, quien, en efecto, aparece en la parte inferior de la lámina. En torno a Chicomecóatl se realiza una procesión, quizás un baile. En él aparecen tres personajes, coyotes antropomorfos que probablemente aludan al dios Huehucóyotl, cuya naturaleza erótica ya revisamos con el *tonalámatl*. Alrededor del templete de la diosa aparecen otros símbolos sexuales. Varios personajes, cuyo atuendo los identifica como huastecos, sostienen, con su mano derecha, unos objetos fálicos evidentes, quizás sus penes mismos, aunque de tamaño algo descomunal.²⁰¹ ¿Culto fálico? La lámina no es evidente, sobre todo porque los presuntos huastecos visten *máxtlatl*, en contra del desnudo típico de los varones de esa cultura. Sin embargo, no sería la única representación fálica de los huastecos. La arqueología nos brinda algunas figuras de varones con el pene entre sus manos.²⁰² Como sabemos, el llamado Conquistador Anónimo advirtió que "en otras provincias, y particularmente en la de Pánuco, adoran el miembro que llevan los hombres entre las piernas, y lo tienen en la mezquita, y también puesto en la plaza, junto con imágenes en relieve de todos los modos de placer que pueden existir entre el hombre y la mujer".²⁰³

Como podemos apreciar, las crónicas describen e ilustran sobre todo a los figurantes. ¿Qué hacía la población? Sabemos que en otras culturas las hierogamias agrarias y las festividades de regeneración del tiempo van unidas

ochpaniztli se celebraba en septiembre. Esta fecha parece algo temprana para celebrar la cosecha, aunque muy tardía para conmemorar el inicio de la siembra. No obstante, el "nacimiento" del dios del maíz Centéotl y la referencia explícita a la "siembra" realizada por los sacerdotes de Chicomecóatl sugieren que se trataba de una celebración de la siembra. Graulich (*Mitos y rituales del México antiguo*, pp. 315-334) ha sugerido que la falta del año bisiesto —o de una corrección análoga— provocó el desfase entre las fiestas del calendario y el año solar, asunto que, como él mismo muestra, está lejos de ser de consenso entre los especialistas. A favor de la existencia de una forma de corregir el desfase del calendario entre los antiguos mexicanos, ver Castillo, "El año bisiesto".

²⁰¹ Anders, Jansen y Reyes García, *El libro del ciuacoatl*, p. 212.

²⁰² Franco, "Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl"; Fuente y Gutiérrez, *Escultura Huasteca en piedra*, figura no. 168.

²⁰³ Conquistador anónimo, *Relación*, p. 57.

a diversas fiestas orgiásticas.²⁰⁴ En medio del ambiente simbólico sexual que descubrimos en las deidades y ceremonias de *ochpaniztli*, ¿qué hacía la población? ¿Qué hacía luego de recoger los granos de maíz sagrados, lanzados por los servidores de Chicomecóatl? ¿Cuál era la tarea ritual en el ciclo que se iniciaba a la medianoche, momento en que Toci era entregada al coito-sacrificio y en que el fuego, símbolo del orden y la continuidad de la vida era apagado? ¿Qué pasaba con las parteras, prostitutas y huastecos del barrio de Atempan? ¿Qué sucedía en los temazcales? Un autor señala, como ya vimos, que "dormían toda la gente".²⁰⁵ Sahagún, como también vimos, menciona que "todo el pueblo" acompañaba a la mujer al templo "en gran silencio".²⁰⁶ La versión náhuatl, más gráfica, señala que "nadie hablaba, ninguno hablaba ni tosía; era como si la tierra muriera. Y todos se reunían en la obscuridad".²⁰⁷ El hecho es que después de la medianoche desaparece de las crónicas la masa de la población y no tenemos manera de saber a qué se dedicaban hasta la mañana siguiente, en que reaparecen haciendo ofrendas y bailes a la diosa Toci.

Obviamente, la sugerencia es que se realizaba alguna clase de actividad sexual, quizás asociada con sacrificios, como en el caso de Toci. Recurramos a culturas vecinas para sostenerlo.

En aspectos fundamentales, las actividades rituales de los mayas debieron ser similares a las de los pueblos del centro de Mesoamérica. También regía, como sabemos, el calendario solar de 18 veintenas. En Yucatán, el primer mes se llamaba *pop*, y era "fiesta muy celebrada porque era general y de todos". En ella "renovaban" sus pertenencias y "barrían sus casas". Sin embargo, estas ceremonias no se iniciaban en septiembre sino el 16 de julio, según el franciscano que las estudió.²⁰⁸ Bartolomé de Las Casas nos ofrece una información valiosa de algunos pueblos mayas de Guatemala que tuvo oportunidad de apreciar directamente. El fraile indagó sobre una "cuaresma" indiana precolombina que empezaba con penitencias, ayunos y abstinencia

²⁰⁴ Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 322-325 y 355-361.

²⁰⁵ *Costumbres, fiestas, enterramientos*, p. 48.

²⁰⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 148.

²⁰⁷ Versión náhuatl traducida al inglés por Dibble y Anderson en *Florentine Codex*, t. 2, p. 120.

²⁰⁸ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. 70-71 y 88-89.

sexual. Hombres y mujeres se sacrificaban en los cerros o en "las encrucijadas de los caminos". También barrián caminos, plazas y templos, y si las sementeras ya estaban "granadas", traían unas "cañas del maíz" al templo. Al empezar las fiestas, organizaban procesiones, bailes, cantos y músicas. Los más devotos, "bravamente se emborrachaban". Duraban los festejos de tres a siete días. Cada tarde danzaban, cantaban, etcétera. Y al caer la noche, "se iban todos a dormir en sus casas".²⁰⁹

Otro autor lo dice de manera más clara. Para sembrar las sementeras, ciertos pueblos indios de Guatemala tenían varias "supersticiones". Los sacerdotes se recogían en los templos y se sacrificaban orejas y narices, y "otras veces sacaban sangre de la lengua y del miembro". Así pedían que "fructificasen todas las semillas de la tierra". Decían que el sacerdote principal "hablaba" con su dios; luego, mandaba a otros cuatro a comunicar al pueblo lo que el "ídolo" había dicho. "Y siempre concluía esta plática con mandarles que tuvieran comunicación con sus mujeres y, de allí, fuesen a sembrar."²¹⁰

En el centro de Mesoamérica, entre los otomíes, existían ceremonias que, según Ramos de Cárdenas, combinaban borracheras, pleitos, asesinatos y "vicios" de "lujuria" extremos. Todo se hacía "hasta que dura la furia del vino".²¹¹ Asimismo, según el autor, los otomíes seguían ciclos rituales de abstinencia y actividad sexual. Tenían una "pascua principal que celebraban cuando querían celebrar los frutos, llamada *tascanme* en lengua otomí, que quiere decir «pascua de pan blanco»: fiesta muy antiquísima entre ellos y de gran solemnidad. Todos ofrecían en esta pascua, a la diosa llamada Madre Vieja, cumplidamente de sus

²⁰⁹ Las Casas, *Apologética historia*, cap. 178, t. 2, pp. 218-222.

²¹⁰ García de Palacio, *Carta dirigida al rey por el licenciado Palacio*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 1, p. 280. Este peculiar español, oidor de la Audiencia de Guatemala, fue nombrado rector de la Real y Pontificia Universidad de México en 1581. Escritor prolífico, dedicó una obra a las "cosas notables" de Chiapas y redactó trabajos sobre Panamá, Filipinas y Nicaragua. Su fortuna cambió en 1589, cuando el Consejo de Indias le suspendió el cargo de oidor y lo castigó con multas por "abuso en el desempeño de sus cargos de juez y visitador, aceptación de dádivas, empleo de amenazas, atropellos contra indios, etcétera". (Ver la "Introducción" de Acuña a la Carta del licenciado Diego García de Palacio, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 1, pp. 251-261.)

²¹¹ Ramos de Cárdenas, pp. 228-229.

frutos, como diezmo de lo que cogían".²¹² Sin relación precisa con lo anterior, el autor describe, líneas abajo, que los hombres casados "hacían penitencia por sus pecados, que eran el haber llegado a sus mujeres carnalmente y el emborracharse".

Absteníanse de esto unos veinte días, y otros, un mes, y otros más tiempo y otros menos. Purificábanse, bañándose a media noche; entonces, se sacaban mucha sangre de las orejas, brazos y piernas. Tenía cada pueblo, para hacer esta penitencia, unas casas apartadas en el campo, y éstas eran para los varones. Y, mientras ellos hacían esta penitencia en las dichas casas, sus mujeres la hacían en las casas de su morada. Después de cumplida esta penitencia, se volvían a sus casas, y comían de lo mejor que tenían y se regocijaban mucho, y luego se juntaban carnalmente.²¹³

¿Cómo explicar entre los nahuas la inexistencia de excesos sexuales posteriores a los ciclos de continencia? ¿Es que los extremos lúdicos eran proscritos por esta cultura como un todo? Es improbable. Sabemos que los mercaderes mexicas realizaban ciertos banquetes nocturnos que comenzaban ingiriendo unos "hunquillos negros" que emborrachaban, producían visiones, "y aún provocan a luxuria".²¹⁴ Sahagún describe también la fiesta de la "borrachera de niños", celebrada en honor al dios del fuego Ixcozauhqui. Todos consumían pulque hasta caer al suelo, incluyendo niños, adultos, hombres y mujeres, pues "la fiesta lo demandaba así". El franciscano elude cualquier referencia sexual, pero sin duda las pulsiones andaban sueltas: "todos andaban muy contentos, muy alegres"; "y después de borrachos reñían los unos con los otros y apuñábanse".²¹⁵ ¿Callaron los informantes de Sahagún algunos pasajes delicados por prudencia o pudor? Es posible. De hecho, los ciclos de abstinencia y actividad sexual parecen vislumbrarse, pálidamente, en las fiestas de *panquetzaliztli*: por varios días, los penitentes no "habían dormido con sus mujeres... ni las mujeres habían dormido con sus maridos"; sin embargo, al concluir las danzas rituales, a la

²¹² Ramos de Cárdenas, p. 236.

²¹³ *Ibid.*, pp. 237.

²¹⁴ Sahagún, *Historia general*, lib. 9, cap. 8, t. 2, p. 561.

²¹⁵ *Ibid.*, lib. 2, cap. 38, t. 1, p. 177.

media noche, "entonces luego se iban todos a sus casas".²¹⁶ Dado todo lo anterior, que sugiere la presencia de ciclos de abstinencia y actividad sexual en las prácticas rituales de distintos pueblos mesoamericanos, es posible suponer que este pasaje alude, veladamente, a uno de estos ciclos.²¹⁷

En suma, elementos diversos sugieren que en algunas ceremonias religiosas, como en las fiestas de la diosa madre, se escenificaban representaciones eróticas y se realizaban prácticas sexuales al amparo de la noche y del consumo de pulque (y quizás de otras sustancias enervantes). Las fuentes no permiten precisar qué clase de actividades sexuales se practicaban ritualmente. Algunos elementos sugieren que las ceremonias de *ochpaniztli* seguían una secuencia que iniciaba con un periodo de ayuno y abstinencia sexual, que tenía su momento culminante en la hierogamia de la diosa Toci con el *tlatoani*, seguida por prácticas sexuales de la población, y que finalizaba con actividades de limpieza ritual para conjurar los excesos de energía genésica y erótica invocados en la ceremonia.

Concluamos nuestro análisis sintetizando los aspectos más importantes del capítulo.

1. La interpretación de los frailes sobre la honestidad o deshonestidad de una religión tenía como punto de partida, obviamente, su propia moral sexual; entre más inclinados a la carnalidad estuviesen los dioses, sacerdotes y ceremonias, más deshonesto sería una religión, y más lejana estaría de la única religión verdadera.

Hemos visto que los frailes historiadores externaron opiniones diversas sobre la calidad moral de las religiones prehispánicas; no obstante, aún sin una postura unitaria, ellos representaron una corriente de opinión que consideraba bastante honestas a las religiones del México prehispánico, es decir, poco "carnales" en comparación con religiones de otros pueblos gentiles.

Los aspectos tratados en este capítulo no corroboran las apreciaciones del fraile historiador más inclinado a defender la "honestidad" sexual de las religiones prehispánicas, es decir, fray Bartolomé de Las Casas. En cambio,

²¹⁶ Ibid., lib. 2, cap. 34, p. 162.

²¹⁷ "Al fin y al cabo, hay que suponer que en las grandes fiestas de danza se tomaba pulque y se celebraban orgías" (Seler, *Comentarios...*, t. 1, p. 79.)

nuestra investigación parece corroborar las opiniones de frailes como Mendieta, más vigilantes de la carnalidad de los rituales indianos.

2. En las religiones del México prehispánico se practicaba un vigoroso culto al erotismo, es decir, se concebía que el deseo sexual tenía un origen divino y que existía una notable cantidad de deidades con dominio sobre lo sexual. Además, la influencia de estas deidades se manifestaba en prácticamente la mitad de los ciclos periódicos del *tonalámatl* (en sociedades donde se concebía que las distintas influencias divinas no se expresaban permanentemente, sino en forma periódica).

3. Las apreciaciones de los frailes historiadores respecto a los sacerdotes indígenas gentiles parecen convincentes: los textos subrayan la castidad obligatoria para el oficio sacerdotal. No obstante, debemos considerar las apreciaciones de otros autores; es probable que la abstinencia sexual estuviese organizada también en ciclos temporales y que los sacerdotes (al menos algunos de ellos) tuviesen relaciones sexuales en los periodos en que no practicaban o que no se rendía culto a los dioses a que estaban asignados.²¹⁸ Por otro lado, también debemos recordar las prácticas sexuales de las jóvenes del *telpochcalli* consideradas como monjas o sacerdotisas en los textos de los frailes historiadores.²¹⁹

4. Respecto a las ceremonias religiosas, hemos sugerido la presencia de ciertas actividades sexuales rituales, por ejemplo en honor a la diosa Toci. Además, hemos podido apreciar cómo los frailes silenciaban o censuraban ciertas prácticas religiosas particularmente eróticas, como la participación de prostitutas en las fiestas de *ochpaniztli*, que Sahagún no tradujo de su texto náhuatl al castellano. Por otro lado, el relato de esta festividad nos permitió apreciar la inclinación del franciscano (extensible al resto de los frailes) hacia las prácticas rituales de la élite prehispánica, en este caso sacerdotal, en detrimento de la masa de la población, que en momentos cruciales desaparece del relato, por ejemplo en el momento posterior a la hierogamia de la figurante de Toci con el *tlatoani*.

5. En realidad, los resultados de nuestra investigación no resultan del todo contradictorios con la mayoría de las apreciaciones de los frailes historiadores,

²¹⁸ Ver nota 150.

²¹⁹ Ver el apartado "Prostitutas y sacerdotisas" en el capítulo dos.

a excepción de Las Casas, que prácticamente desconoció toda manifestación sexual (excepto la abstinencia) en las religiones indígenas. No obstante, al examinar otros textos de la época y contrastarlos con los trabajos de los frailes hemos podido delinear un cuadro más complejo de las relaciones entre la sexualidad y las religiones prehispánicas. Ciertamente, se trata de un cuadro pálido en comparación con los relatos de las fiestas religiosas griegas y romanas antiguas; sin embargo, éste permite apreciar, al menos, cierta veneración y respeto en las religiones prehispánicas hacia el erotismo, a contracorriente de los numerosos y reiterativos pasajes en los textos de los frailes acerca de los castigos, las enfermedades y los infortunios que los placeres sexuales provocaban.

Conclusiones

1. En este trabajo estudiamos la representación de las culturas sexuales del México prehispánico en la obra histórica de un grupo de frailes franciscanos y dominicos del siglo XVI, cuyos textos son las fuentes documentales más importantes para analizar la cultura sexual prehispánica. En cualquier caso, sus investigaciones y comentarios han sido decisivos para los estudiosos de épocas posteriores, incluyendo los historiadores de nuestro siglo. Por eso, nos ha parecido importante examinar de nuevo los contenidos y finalidades de la investigación de los religiosos en relación con el campo de lo sexual.

Los frailes historiadores construyeron y difundieron un conjunto discursivo acerca de la vida sexual indígena porque esto era necesario para apuntalar su empresa evangelizadora.

Según este discurso, los pueblos del México prehispánico —o al menos sus estratos más civilizados— eran gobernados bajo normas y costumbres que promovían valores de templanza y “honestidad carnal”, a pesar de faltarles la luz del dios verdadero. Los frailes elogiaron a los señoríos indígenas gentiles, a sus instituciones educativas y normas legales; defendieron la calidad de sus costumbres matrimoniales; compararon ventajosamente los sistemas religiosos indianos, en relación con otros pueblos gentiles de la Antigüedad. El discurso de los frailes sostenía, además, que la virtud de las costumbres indianas “en tiempos de su gentilidad” había sucumbido tras la conquista española, produciéndose luego una degradación moral, agudizada por el contagio de las peores costumbres de la sociedad europea.

El discurso de los frailes historiadores sostenía que los gobiernos indígenas gentiles (al menos los más pulidos y civilizados) habían promovido la abstinencia sexual premarital, la penalización del adulterio, el respeto a los

incestos naturales, el desprecio y castigo a la sodomía, la segregación de las prostitutas, la división entre esposas y mancebas, la obediencia de las mujeres, la castidad de sacerdotes y monjas, el fervor religioso a sus dioses gentiles, y la costumbre de mortificar los cuerpos y practicar abstinencias sexuales, entre otros aspectos. En conjunto, el discurso de los frailes proyecta la imagen de unas sociedades que, en lo fundamental (y con la excepción de la poligamia), se regían por valores y normas sexuales cercanas a las de una cultura cristiana. En algunos momentos, los frailes sugirieron que los indios eran un ejemplo, incluso para los españoles.

2. En este trabajo hemos examinado algunas de las circunstancias históricas que condicionaron la producción discursiva de los religiosos. En principio, debemos considerar que los conceptos y valores de la sociedad y la Iglesia españolas del siglo XVI marcaron la obra. La importancia que adoptó el tema de la sodomía indiana, por ejemplo, correspondió a las obsesiones sexuales que acompañaron los últimos siglos del Medioevo; en cambio, pecados contranatura semejantes, como la masturbación, casi no recibieron atención, pues no eran problemas candente para la mentalidad europea del siglo XVI.

Debemos considerar con especial cuidado los conceptos y valores del clero regular reformado y observante, representado en la Nueva España por los frailes historiadores. Para describir el campo de lo sexual, los religiosos utilizaron conceptos que, en sí mismos, repudiaban lo que denominaban: carnalidad, lujuria, lascivia o torpes amores. Para los religiosos era inconcebible tratar el deseo, el placer y las prácticas sexuales sin condenarlas a la vez. De este modo, como punto de partida, se envolvía al sexo en una atmósfera de sospecha, peligro, suciedad y pecado. Esto tuvo, sin duda, consecuencias definitivas para la investigación. El ascetismo de los frailes, por ejemplo, se impuso sobre los textos, produciendo censuras y silencios. Además, la moral de los frailes seguramente repercutió al momento de seleccionar los informantes y colaboradores indígenas, así como en la prudencia y reserva que éstos debieron mantener en sus comentarios y actividades.

La investigación de los frailes sobre la vida sexual indígena fue una pieza importante para fundamentar el proyecto del clero regular de construir, en la Nueva España, una Iglesia indiana que estuviese regida por el ascetismo y la pobreza, valores defendidos por el ala observante y reformada del clero español.

El proyecto suponía una crítica de la Iglesia y la sociedad "del siglo" y la necesidad de defender la calidad intelectual y moral de las sociedades indígenas gentiles, pues sobre ellas se construía la nueva iglesia. La defensa de la moral sexual indígena estuvo, entonces, en el centro de la argumentación.

Por otro lado, la investigación sobre la vida sexual prehispánica era necesaria para ajustar las tácticas de evangelización, es decir, encontrar los caminos más viables para asimilar lo mejor de la tradición cultural indígena a la vez que mantener la pureza de los principios católicos. La importancia de construir conceptos y valores que fuesen significativos para los pueblos nativos llevó a los religiosos a la búsqueda de los puntos de contacto entre sus propios valores y los de las culturas indígenas. Los frailes querían descubrir, subrayar y difundir los rasgos de las instituciones gentiles que consideraban positivos, en especial de las educativas y matrimoniales.

Por esto, los frailes historiadores decidieron explícitamente orientar su investigación de una manera selectiva hacia los grupos étnicos y sociales que consideraban más pulidos y civilizados, es decir, próximos a la mentalidad europea y aptos para el proyecto de evangelización. Así, la investigación de los frailes se dirigió de manera privilegiada hacia las élites de la nobleza náhuatl, principalmente la mexicana, texcocana y tlaxcalteca. Son las costumbres y valores de estos grupos los que más destacaron en los textos históricos de los religiosos.

3. En este trabajo, hemos examinado los textos de los frailes historiadores partiendo del hecho de que su investigación rebasó notablemente su discurso sexual. Es decir, que sus obras se proponían objetivos históricos, lingüísticos y doctrinales mucho más vastos que la mera defensa de la templanza indígena. Sobresalen, como sabemos, los trabajos de Durán y, principalmente, la obra bilingüe de Sahagún. Notamos entonces que no hay congruencia entre el discurso explícito de los frailes sobre la vida sexual indígena y el conjunto de elementos que sobre esta vida son expuestos, a veces de manera tangencial, al abordar los más diversos campos de la lengua, la historia, la religión, la medicina, y la naturaleza mexicana. Estos elementos, mostrados de manera más o menos explícita nos han permitido realizar un análisis crítico del discurso sexual de los religiosos.

A final de cuentas, aunque los frailes subordinaron su visión de la vida

sexual indígena a su proyecto evangelizador, sus propias obras nos dieron las herramientas para ver más allá de esta intención ideológica. Como hoy sabemos, la intención de un autor, por más programática y rígida que sea, nunca agota ni abarca todas las posibilidades de lectura de su obra.

Además, nuestra crítica del discurso sexual de los frailes se apoyó en un cuerpo de documentos adicionales, algunos ligados tangencialmente a los frailes, y otros producidos por autores pertenecientes a distintos sectores sociales y políticos de las sociedades española y novohispana del siglo XVI y principios del XVII. Algunos de estos textos son fundamentales para el estudio de la cultura sexual del México prehispánico y merecen un análisis crítico profundo.¹

4. En este trabajo hemos esbozado algunos aspectos de las culturas sexuales prehispánicas que nos parecen divergentes de la imagen creada por el discurso de los frailes historiadores. Se trata de aspectos aislados, de algunas prácticas, relaciones, personajes y representaciones que no constituyen la totalidad de las culturas sexuales prehispánicas; son aspectos subrayados intencionalmente en nuestro trabajo y que, en sí mismos, no pueden considerarse como la base de la reconstrucción de la cultura sexual de los pueblos del centro de Mesoamérica. No obstante, estos aspectos no deben ignorarse al momento de reconstruir o caracterizar la cultura sexual del México prehispánico. Y estos aspectos sugieren una cultura sexual distinta a la construida por las necesidades discursivas de los frailes historiadores.

Quizás el aspecto más relevante sea que las sociedades del México prehispánico rendían culto al erotismo, a diferencia de la tradición cristiana.

Las sociedades indígenas gentiles consideraban que los deseos sexuales eran un producto divino, una emanación producida por distintas deidades que viajan al mundo humano e incitan los deseos sexuales de mujeres y hombres.

En estas sociedades se invocaba a los dioses del erotismo para promover, conjurar o manipular los deseos sexuales de la gente, usando técnicas diversas. Asimismo, se pedía a las deidades el perdón de los excesos y transgresiones sexuales, propiciados por estas mismas deidades.

¹ Sobre estos documentos, ver el apéndice.

En el mundo prehispánico se rendía culto a las deidades del erotismo con diversas clases de sacrificios y abstinencias, (como señalan los frailes), pero también con otras formas de actividad sexual, como representaciones sexuales (hierogamias), danzas entre guerreros y prostitutas, y fiestas nocturnas acompañadas de bailes, consumo de pulque y, probablemente, de formas más íntimas de contacto sexual y corporal.

En las sociedades prehispánicas, los ciclos temporales eran una dimensión fundamental. Había tiempos para que los dioses del erotismo actuaran sobre el mundo de los humanos, y tiempos en que no lo hacían. En algunas celebraciones religiosas (como en las fiestas de la Diosa Madre) había momentos rituales para potenciar las fuerzas genésicas y sexuales, y momentos para conjurarlas. Quizás esta dimensión cíclica del tiempo se expresara también en el oficio de los sacerdotes. Los frailes historiadores indicaron, con razón, que la castidad era atributo de los "ministros de los ídolos". No obstante, es probable que la actividad sexual de estos sacerdotes siguiera un ritmo entre tiempos de actividad y tiempos de abstinencia sexual.

En algunas fiestas religiosas importantes del México prehispánico se organizaban danzas rituales con base en la polaridad genérica simbolizada entre señores y guerreros, por un lado, y prostitutas y sacerdotisas, por el otro. Esta polaridad se manifestaba socialmente en el derecho que tenían soldados destacados y hombres de la nobleza de mantener relaciones con las jóvenes de los templo escuelas del *telpochcalli* y con prostitutas. Al menos algunas de estas jóvenes eran cedidas a hombres de la nobleza, a cambio de ciertos pagos para las sacerdotisas dirigentes. Así, la división entre monjas y prostitutas (señalada por los frailes) no era tan nítida.

Las actividades sexuales en los templo escuelas del *telpochcalli* indican que las relaciones premaritales eran una práctica común, al menos en grupos de la población macehual. La poligamia permitía a los hombres nobles *pipiltin* disponer de un grupo de mujeres, algunas como esposas y otras como mujeres secundarias (o mancebas, según los frailes historiadores) que se podían convertir en servidoras o amantes, o entregadas, a su vez, como recompensa para cierto soldado o señor. ¿Qué significado tendría el matrimonio para este grupo de mujeres que podía ser tributada, intercambiada o incluso heredada? Todo apunta a relativizar el sentido de la unión marital. Por lo demás, los mismos evangelizadores reconocieron la costumbre de la población macehual

de unirse sin ceremonias maritales, así como de la facilidad con que estos lazos se disolvían.

La vida cotidiana en los templo escuelas daba lugar a vínculos estrechos entre jóvenes del mismo sexo. Por otro lado, en áreas culturales vecinas a Mesoamérica existían hombres berdaches que asumían un tercer género, con características masculinas y femeninas y que establecían relaciones maritales y sexuales con hombres. Es probable que en el México prehispánico existiesen costumbres análogas, asumidas con una actitud moral ambigua que podría variar de un pueblo a otro pero que, no obstante, no proscribiera las relaciones de guerreros mayores o señores con jóvenes varones.

En cualquier caso, quizás el rasgo más importante que debemos considerar al interpretar la cultura sexual prehispánica es la diversidad étnica y social y la existencia de subculturas sexuales. La moral ascética representada por el *calmécac* no parece similar, por ejemplo, al ambiente cortesano del grupo dedicado a la música, la danza y el entretenimiento, y que quizás pudiéramos asociar con algunas de los centros conocidos como *cuicacalli* (casa del canto). La división entre nobles y macehuales se correspondía con costumbres sexuales y maritales diferentes, tanto en hombres como en mujeres. El contraste entre las formas de vida rural y urbana también darían lugar a diversidades. Finalmente, las diferencias entre grupos étnicos se expresaron en subculturas sexuales, por ejemplo entre huastecos, otomíes y nahuas.

5. Un trabajo de reconstrucción de las culturas sexuales del México prehispánico requiere el uso de un conjunto amplio de fuentes disponibles. Es necesario contrastar las fuentes documentales con las arqueológicas y pictóricas para analizar, por ejemplo, el arte erótico, que supuestamente sería mínimo en la tradición mesoamericana, al menos en comparación con pueblos del Nuevo Mundo como los moche andinos. Es necesario cotejar con fuentes etnográficas y reconstruir el proceso histórico que va de la época prehispánica al México contemporáneo. Es necesario analizar las fuentes lingüísticas y reconstruir los conceptos sexuales indígenas. Asimismo, las fuentes documentales mismas requieren un análisis más complejo. En este trabajo examinamos la obra de los frailes historiadores; no obstante, hemos recurrido a un conjunto de documentos elaborados por otros autores (muchas veces desconocidos) procedentes de distintos grupos sociales y políticos de España y Nueva España

del siglo XVI y XVII. Ellos incluyen mestizos de ascendencia indígena, funcionarios del Virreinato y religiosos del clero secular, entre otros. En este trabajo nos hemos conformado con situar a los frailes historiadores en el *contexto cultural de su tiempo, es decir, analizar una de las subculturas sexuales de la España renacentista*. En cambio, la interpretación adecuada del conjunto amplio de fuentes documentales, requerirá, sin duda, de un análisis de las diversas aristas de la cultura sexual de las sociedades española y novohispana del siglo XVI. La sexualidad mesoamericana, en suma, sigue siendo un campo por investigar.

Apéndice

Historiadores de la cultura sexual del México prehispánico (Primer siglo de la Nueva España)

Para nuestro análisis resultó decisivo contrastar la obra de los frailes historiadores con otras fuentes documentales de la época, aunque no consideramos su personalidad, motivos y moral sexual, pues esto rebasaba el alcance de nuestro trabajo. Aunque la problemática requiere una investigación global, aquí adelantamos algunos elementos que permitan situar inicialmente a los autores y manuscritos que mejor nos sirvieron para problematizar el discurso sexual indiano de los frailes historiadores.

Codex Magliabechiano *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas* *de proceder de los indios de Nueva España*

Es probable que ambos documentos sean copias de un códice elaborado a partir de 1529 por un religioso, posiblemente el franciscano Andrés de Olmos, quién habría dirigido a uno o varios *tlacuilos* indígenas para representar ciertas deidades, libros adivinatorios, calendarios y costumbres nativas. Así, el *Códice Magliabechiano* y *Costumbres...* serían copias incompletas e imperfectas de este original perdido, elaboradas en la segunda mitad del siglo XVI.¹

Las glosas de estos códices sugieren que el autor original tenía un conocimiento profundo de la historia social y religiosa del México prehispánico; se trate de Olmos o de otro religioso, lo cierto es que algunos de sus pasajes son únicos. El *Códice Magliabechiano*, por ejemplo, describe una fiesta de niños tlaluicas que bailan, se emborrachan y cometen "fealdades y fornicios".² Incluye también una narración mítica donde Quetzalcóatl se masturba: "hizo una gran fealdad nefanda que este

¹ Baudot, *Utopía e historia en México*, pp. 174-219; Boone, *The Codex Magliabechiano*, pp. 3-13. Actualmente, las ilustraciones del *Codex Magliabechiano* están extraviadas.

² *Codex Magliabechiano*, f. 41.

(Quet)zalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra, y allí nació el murciélago".³ El códice identifica ciertas enfermedades debidas a la sodomía, y descubiertas con los granos de maíz: "échalos encima de la manta... y si algún grano caía sobre otro, decían que su enfermedad le había venido por somético".⁴

Por su parte, *Costumbres...* es la fuente más explícita sobre la existencia de berdaches en el centro de Mesoamérica.⁵ Al igual que el *Códice Magliabechiano*, *Costumbres...* incluye un pasaje sobre enfermedades causadas por sodomía, el cual muestra el parentesco entre ambos documentos: "y si caía un grano de maíz sobre otro, decía que de somético era su mal".⁶ Finalmente, y sin ánimo de agotar las incursiones más importantes de *Costumbres...* en la vida sexual indígena, recordemos que un importante pasaje trata la poligamia de los sacerdotes prehispánicos.⁷

En ciertos momentos, el *Códice Magliabechiano* y *Costumbres...* parecen coincidir con los cronistas soldados respecto de la "lujuria indígena". No obstante, ambos códices pertenecen a otro orden documental; son obras profundas, diseñadas como herramientas para la evangelización. Su parentesco con los frailes historiadores, con Olmos probablemente, es bien posible. De confirmarse, se ratificaría que los religiosos callaron noticias problemáticas para elaborar su discurso sobre la templanza de los indios.

Códice Borbónico

Este códice contiene un libro adivinatorio importante para el estudio de los dioses del erotismo. Además, las láminas 29 y 30, dedicadas a las festividades de *ochpaniztli*, son fundamentales por el conjunto de símbolos eróticos que contienen, incluyendo un posible culto fálico. Las glosas castellanas también son de valor, aunque, desgraciadamente, sus autores aún permanezcan en el anonimato.

El origen del *Códice Borbónico* es objeto de discusión.⁸ Aunque el diseño es prehispánico, se han detectado influencias europeas en su composición. Es probable

³ Ibid., f. 62.

⁴ Ibid., f. 78.

⁵ *Costumbres...*, p. 58.

⁶ Ibid., p. 55.

⁷ Ibid., p. 61. Ver Capítulo 4, nota a pie de página 150.

⁸ Anders, Jansen y Reyes García, *El libro del ciuacoatl*, pp. 13-60; Couch, *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*, pp. 1-10.

es que se trate de una copia elaborada en los primeros años de la colonia a partir de uno o varios originales prehispánicos, procedentes de la región de Xochimilco y Culhuacan. Desconocemos quién tomó la iniciativa de elaborarlo y para qué. En los comentarios se identifican, al menos, dos escribanos.

¿Puede sospecharse la presencia de los frailes historiadores en el *Códice Borbónico*? Bajo un bulto ritual de la lámina 18 se lee: "arca del libro de la ley". Esto ha llevado a suponer que el escribano tendría contacto con religiosos, en particular con Durán, quien creía que los mexicanos provenían de las tribus de Israel.⁹

No obstante, es improbable que el comentarista de las láminas de *ochpaniztli* (y cuya letra es distinta del que anotó el arca de la ley) sea cercano a los frailes historiadores. Según su glosa, los sacerdotes que participaban en la ceremonia eran "papas putos que no salían del templo" (lam. 30), comentario bastante lejano de las creencias de los frailes sobre el sacerdocio prehispánico. Además, el amanuense califica la fiesta como "mitote", forma que, hasta donde conozco, no es utilizada por los religiosos. Finalmente, una glosa identifica a Toci como diosa de los "enamorados", término poco usual para los intransigentes frailes, a excepción del tardío Torquemada. En suma, el código aún requiere un análisis global.

Códice Carolino

En 1967, Garibay publicó un manuscrito del siglo XIX. Su autor, Francisco del Paso y Troncoso, explica que leyendo un ejemplar del *Vocabulario Mexicano* de fray Alonso de Molina descubrió abundantes notas y comentarios en los márgenes y entre los renglones, escritas en una letra que "puede referirse sin vacilación al siglo XVI". Del Paso y Troncoso copió las notas y bautizó su manuscrito como *Códice Carolino*.

El escrito contiene pasajes de valor inapreciable para el estudio de la cultura sexual indígena. Es particularmente rico en señalar y describir ciertas técnicas rituales, incluyendo el *mulierum incantio* o encantamiento de mujeres, el encanto para "pervertir" a una mujer con las pajas de una escoba, con la flor *poyomaxóchitl* o con las semillas del *ollolihqui*; incluye además la técnica para parir mellizos, para ganar el favor del marido usando el menstruio, y para evitar embarazos a través del *ocoxóchitl*. El *Códice Carolino* también es importante porque señala ciertas formas del habla popular, por ejemplo "la manera en que las jovencitas livianas dan a entender sus intenciones a los jóvenes", la forma en que un hombre expresa cómo "hizo uso"

⁹ Anders, Jansen y Reyes García, op. cit., pp. 24-25.

de una mujer, o las metáforas con que las mujeres hablan en "lasciva conversación". (El código contiene muchos otros elementos que no pretendemos agotar aquí.)

Las glosas trilingües del *Código Carolino* (latín, náhuatl y castellano) revelan que su autor fue, sin duda, un religioso. ¿Alguno de los frailes historiadores? El tiempo de redacción de las glosas, probablemente en 1571, lo hace posible. Además, el sentido de los comentarios, los conceptos y la moral sexual delatan a un autor rigorista que redactó en latín las notas de la vida sexual indiana, de seguro para restringir la lectura del vulgo. Cabe señalar que una de las glosas señala que los indios rompían o agujereaban vasijas para avergonzar a la muchacha que "no iba virgen a la boda". Esta noticia, hasta donde sabemos, sólo fue expresada por uno de los frailes, Diego Durán.¹⁰

Por otro lado, el código sugiere más preocupación por denunciar las costumbres gentiles de los indios que por apuntalar un discurso apologético; además, la importancia que otorga a los conjuros y técnicas rituales también lo aproxima a textos del siglo XVII, como el *Tratado* de Ruiz de Alarcón. No obstante, si se comprueba que el autor fue uno de los frailes historiadores, se reforzará la hipótesis de que estos religiosos decidieron callar parte de lo que sabían para elaborar su discurso.

Código Telleriano-Remensis *Código Vaticano Latino 3738*

Estos documentos tienen una historia común. El *Código Telleriano-Remensis* está asociado al fraile dominico Pedro de los Ríos, quien a mediados del siglo XVI trabajó con varios informantes indígenas, incluyendo al menos un *tlacuilo*, en la confección de un código pictórico que representaría varios aspectos de la religión, el calendario y la historia prehispánica, incluyendo algunos acontecimientos posteriores a la llegada de Cortés. Además del fraile Ríos, pueden distinguirse otras cinco manos que glosaron el documento, incluyendo dos posible colaboradores indígenas. Por su parte, el *Código Vaticano Latino 3738* es una versión posterior y más acabada del *Código Telleriano-Remensis*, anotado en italiano por un solo autor que unificó y reordenó los textos, ampliando unos y reduciendo o suprimiendo otros. Por su elegante presentación (aunque tiene una calidad menor en sus representaciones pictóricas), este código pudo ser elaborado como presente para algún dignatario italiano.¹¹

¹⁰ *Código Carolino*, p. 27; Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 57.

¹¹ Quiñones Keber, *Codex Telleriano-Remensis*, pp. 115-132.

En conjunto, ambos códices son fundamentales para el estudio de las expresiones religiosas de la cultura sexual indígena; la combinación de representaciones pictóricas y glosas abundantes los convierten en materiales privilegiados para la interpretación del *tonalpohualli*; además, éstos resaltan la figura de importantes dioses del erotismo que, como Huehucéyotl, fueron ignorados o apenas mencionados por otros autores.

Hace falta un estudio pormenorizado de las glosas para rastrear las concepciones y la moral sexual del padre Ríos y su grupo de colaboradores. En términos generales, podemos apreciar cierta correspondencia temática y conceptual con Sahagún y los frailes historiadores en las secciones dedicadas a los libros adivinatorios. En particular, algunas glosas sugieren la intención de subrayar las similitudes entre el cristianismo y las religiones prehispánicas. La fiesta de ochpaniztli, por ejemplo, es interpretada como "la fiesta de aquella que pecó por comer de la fruta del árbol", mientras que Itztlacoliui es identificado como "Adán después que pecó".¹²

López de Gómara

Al compararlo con los frailes historiadores, Francisco López de Gómara revela la diversidad conceptual y moral de la Iglesia del siglo XVI. Su polémico relato sobre la conquista de México —que engendró la ira de personajes tan disímbolos como Bernal Díaz y Las Casas— fue publicado por primera vez en 1552 y pronto alcanzó gran popularidad en Europa, siendo editado 21 veces, tan sólo en el siglo XVI. El autor fue un clérigo que hizo de la historia su profesión y modo de vida. Crítico y sarcástico, López de Gómara logró una de las primeras síntesis de la aventura cortesiana. Su trabajo era una historia destinada a maravillar al público europeo con la epopeya de un puñado de aguerridos exploradores y las excentricidades de las tierras y pueblos recién descubiertos. Aunque nunca cruzó el Atlántico, el autor tenía acceso a los informes que se iban produciendo sobre el Nuevo Mundo.

En referencia a lo sexual, la obra de Gómara refleja escepticismo ante la virtud humana y una visión según la cual el apetito sexual del varón es irrefrenable. Al autor le parece obvio, por ejemplo, que los conquistadores tomasen sexualmente a las nativas. Tanto que, cuando no ocurre, siente necesidad de explicarlo: las tropas españolas hallaron un mujer principal indígena escondida en el bosque; Cortés la consoló, la vistió a la española lo mejor que pudo y "en lo demás *tratola*

¹² Códice Telleriano-Remensis, pp. 160 y 212-213.

honestamente".¹³

López de Gómara asume la moral católica y condena la perversión sexual de los indios. No obstante, asocia sexo con amor, como los autores laicos y cortesanos de la época. De hecho, los primeros capítulos de su *Historia* incluyen aventuras amorosas de Cortés y Velázquez que parecen cuento picarescos. "Entró Fernando Cortés una noche a una casa por hablar a una mujer, y andando por una pared de un trascorral mal cimentada, cayó en ella".¹⁴

Gómara se burla de la ingenuidad de Motolinía, quien afirmaba que las monjas indias estaban encerradas en templos sin puertas. "Bien que nuestros españoles hablaban lo que pensaban de aquella apertura y libertad, sabiendo que aun do hay puertas saltan los hombres paredes".¹⁵

En suma, este autor es importante para apreciar la mentalidad de un religioso que incursionó en la cultura sexual de los pueblos indígenas desde una perspectiva moral notablemente distinta a los frailes historiadores.

Muñoz Camargo

Diego Muñoz Camargo es un autor fundamental para el estudio de la cultura sexual en el México prehispánico, y cuyas concepciones y moral sexual difieren claramente de los frailes historiadores.

En 1585, Muñoz Camargo entregó su *Descripción... de Tlaxcala* a Felipe II, aunque su texto fue preparado originalmente para formar parte de las *Relaciones geográficas*. El autor conservó el borrador, que hoy conocemos como *Historia de Tlaxcala*, obra que contiene, en cuanto al tema de la sexualidad, variantes menores respecto a la *Descripción*. El mestizo Muñoz Camargo fue hijo natural de una mujer náhuatl común y de un acaudalado español que le ayudó a salir adelante. Diego recibió buena educación y destacó por su habilidad para escribir y por su dominio del náhuatl. Además de trabajar como traductor oficial y litigar en causas bilingües, Muñoz Camargo fue corredor de bienes y raíces, hotelero y traficante en el mercado de carnes. Se consideraba a sí mismo español, aunque los indios de Tlaxcala lo nombraron en una ocasión como vocero ante el emperador español.

Muñoz Camargo es autor de una importante investigación sobre la sociedad

¹³ López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, p. 20. Subrayado nuestro.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ *Ibid.*, p. 302.

prehispánica de Tlaxcala. Sobre nuestro tema, el autor no se ocupa (como los frailes) de las asociaciones entre sexo y pecado,¹⁶ subrayando, en cambio, las nociones de placer, apetito y amor. Él escribe, por ejemplo, que cuando el soberano de Tlaxcala "apetecía" una de sus "muchas mujeres" decía "que vaya fulana a tal *recreación* conmigo"; explica que los tlaxcaltecas tenían una "diosa de los *enamorados*" y "diosa del *bien querer*" que vivía en un árbol florido: "dicen que el que alcanzaba desta flor o della era tocado, que *era dichoso y fiel enamorado*".¹⁷

Al autor le gusta escribir sobre la gracia de las indias; casi lamenta que la Iglesia condene la expresión de su belleza: "salían las mujeres en estas danzas maravillosamente ataviadas, que no había en el mundo más que ver. Lo cual todo se ha vedado por la honestidad de nuestra religión cristiana".¹⁸

Muñoz Camargo introduce un pasaje que ilumina su moral sexual. El relato trata de una joven de "dos sexos" que fue reclutada por un señor de Tlaxcala y recluida con sus otras mujeres. La joven de "dos sexos" se enamoró de las esposas del señor, las tomó y embarazó. Al saberlo, el soberano repudió a las mujeres y condenó a muerte al bisexual. En realidad, el autor inserta el pasaje sin motivo aparente, y sin formar parte de un acontecimiento, costumbre o creencia importante; nos parece que lo introdujo, simplemente, porque le pareció cómico. De hecho el relato termina con una bufonada: revisa bien a tus novias, no sea que tengan dos sexos ¡y termines embarazado!

Y después [de ajusticiado el hermafrodita] andaba el refrán por entre los principales señores: "Guardaos del que empreñó las mujeres de fulano y mirad por vuestras mujeres: si usan de dos sexos, guardaos dellas, no os empreñen".¹⁹

Muñoz Camargo, en suma, es un historiador mestizo y laico que considera las inclinaciones eróticas como parte de la naturaleza humana, que no las niega en su persona ni en la sociedad, y que tampoco parece especialmente preocupado por ocultarlas en las sociedades indígenas. A la vez, el autor no parece interesado en usar el sexo para denigrar las culturas. Todo esto convierte a Muñoz Camargo en un punto de referencia fundamental para problematizar el discurso sexual de los frailes historiadores.

¹⁶ Es decir, la heterosexualidad, pues Muñoz Camargo sí condena, como vimos en el capítulo 2, las actividades homosexuales.

¹⁷ Muñoz Camargo, *Descripción...*, pp. 193 y 202-203. Subrayados nuestros.

¹⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 201-202.

Pomar, Juan Bautista de

La notable *Relación* de Pomar sobre la historia prehispánica de Texcoco es un manuscrito particularmente complejo que, fechado en 1582, formó parte de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*. El padre de Pomar fue un español no conquistador y su madre una india náhuatl, hija a su vez de Netzahualpilli. René Acuña, editor de la *Relación* de Pomar, advierte que el manuscrito (conservado en la Universidad de Texas) es una copia tardía, elaborada a principios del siglo XVII por otro historiador de ascendencia indígena, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. El texto original está perdido. El manuscrito que conocemos sugiere un autor culto que se consideraba español, pero compenetrado con la sociedad indígena. En términos generales, el texto presenta una imagen favorable del antiguo señorío de Texcoco, y rescata la obra de Netzahualcóyotl y Netzahualpilli, sus dirigentes más virtuosos. En cambio, explícitamente excluye a Cacamatzin, "por haber sido muy vicioso".²⁰

Como autor laico, Pomar delinea la vida sexual de Texcoco sobre una base conceptual diferente a los frailes historiadores. Así, habla de *mujer de amores* en vez de ramera, puta o mala mujer, y se refiere a *cosas de amores* y *casas de placer* en vez de recurrir a la lujuria o al eufemismo de *torpes amores*, tan socorrido por los religiosos para deslindar el amor carnal del "verdadero amor a Dios".²¹

Torquemada no se expresó muy bien de Pomar. "Fue cosa conocida", dice el franciscano, que la madre de Pomar era "hija de esclava, en la cual el rey Netzahualpilli la tuvo".²² Lo acusa de falsear, en su beneficio, las costumbres sucesorias prehispánicas, pues Pomar "pretendía la gobernación de la ciudad de Texcoco". El problema es que Torquemada hace una lectura de Pomar opuesta a lo que podemos leer hoy en el manuscrito conservado. De acuerdo a Torquemada, Pomar dijo que, para la sucesión, "servía poco ser hijo legítimo, o bastardo, pues sobre todo se prefería la virtud". En cambio, en el manuscrito atribuido a Pomar se afirma que "el hijo mayor" de la única "mujer legítima" era quien heredaba.²³ Esto significa que Torquemada malinterpretó a Pomar, o que consultó un texto diferente al que hoy conocemos. En este caso, es posible que Ixtlilxóchitl hubiera modificado, al transcribir,

²⁰ Pomar, *Relación...*, p. 50.

²¹ *Ibid.*, pp. 77 y 80.

²² Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 11, cap. 27, pp. 357-358.

²³ Pomar, *op. cit.*, p. 70.

el texto original de Pomar, posibilidad que sugiere Acuña.²⁴ Como sea, el valor del manuscrito es incuestionable, al igual que la necesidad de un análisis historiográfico profundo del autor y el documento.

Ramos de Cárdenas

La *Relación* de Francisco Ramos también forma parte de las *Relaciones geográficas del siglo XVI* y es particularmente valiosa por referirse a los menospreciados pueblos otomíes. Aunque la vida del autor no ha sido estudiada, su texto sugiere a una persona culta, con mucho contacto con los indios, conocedor de la lengua otomí y de los vaivenes de la evangelización. Para redactar su informe, Ramos indica que consultó a los indios viejos e investigó en los "memoriales y pinturas antiguas".²⁵ Su *Relación* trata de los pueblos otomíes de Querétaro y San Juan del Río, que antes de ahí vivieran en Xilotepec, importante centro de la cultura otomí, de donde emigraron huyendo de los conquistadores españoles. El autor señala algunas de las complejidades fonéticas del otomí, que dificultaron la publicación de doctrinas católicas en la lengua. Con dureza, describe a los otomíes como personas de bajo entendimiento, poca honra, lujuriosos, sucios en el comer y el vestir e inclinados naturalmente "a todos géneros de vicios"; "son grandes asechadores por resquicios y agujeros de las casas de los españoles, y mucho más de los sacerdotes, a los cuales andan siempre mirando".²⁶ Pero su principal vicio, dice el autor, y en el cual están "particularmente arraigados", es el "emborracharse cada día". Ramos, sin embargo, trata de ser justo y de ver las inclinaciones "buenas" de los otomíes, descubriendo en ellos una disposición sin límite para seguir las celebraciones, ritos y penitencias cristianas; están "muy impuestos en las cosas de nuestra religión", afirma.

Por sus opiniones, Ramos parece cercano a los frailes. En cualquier caso, es plenamente consciente —y busca subrayarlo— que el problema crucial de la evangelización, como señalaron Sahagún y Durán con insistencia, era la conversión de pueblos que asumían el cristianismo, incluso sin dolo, quizás con absoluta buena fe, y que, sin embargo, seguían siendo en su vida cotidiana esencialmente gentiles e idólatras.

²⁴ Ibid., pp. 33-36.

²⁵ Ramos, *Relación geográfica de Querétaro*, pp. 215-216.

²⁶ Ibid., p. 227.

Ruiz de Alarcón

Hermano del famoso dramaturgo, Hernando Ruiz de Alarcón se graduó como bachiller en teología en 1606; poco después recibió las órdenes sacerdotales y se convirtió en párroco del pueblo de Atenango, donde permaneció el resto de su vida. En 1626, Hernando redactó su célebre informe denunciando las "supersticiones y costumbres gentílicas" que se mantenían arraigadas en los indios de la Nueva España. Para elaborarlo, el autor recorrió por varios años las poblaciones indígenas de una amplia zona montañosa situada principalmente en el actual estado de Guerrero y en puntos colindantes del sur de Morelos y Puebla. Arrancando informes de los indios a través de la fuerza o de la astucia, Ruiz de Alarcón recopiló un conjunto de "supersticiones, encantos, sortilegios y conjuros" indianos claramente relacionados con creencias religiosas y técnicas rituales prehispánicas. De ellas destaca, para el estudio de las culturas sexuales indígenas, las relacionadas con la magia amorosa y con la cura de "los males y enfermedades que proceden de amores ilícitos".

Frente a la mística los frailes historiadores, Ruiz de Alarcón representa una etapa posterior y un estado de ánimo diferente de la iglesia novohispana. No sólo indica el fortalecimiento del clero secular ante el regular sino también una situación y una actitud diferentes ante la población indígena. Para principios del siglo XVII ya no se necesitaba destruir templos, derrocar grandes ídolos y castigar sacerdotes insubordinados. El enemigo se había vuelto menos espectacular; la idolatría se escondía en las creencias, actividades y lenguaje cotidiano, que Ruiz de Alarcón buscaba descubrir y erradicar.²⁷

Si los frailes del siglo XVI buscaron crear entre los indios una iglesia observante, los religiosos seculares del siglo XVII lucharon por afianzar la institución y combatir a los médicos y hechiceros que socavaban su autoridad. El texto de Ruiz de Alarcón no está interesado por las virtudes de las sociedades prehispánicas, sino por sacar a la luz las "supersticiones que conservan estos desdichados". Su deslinde ante las obras de los frailes historiadores no podía ser más claro:

No es mi intención con esta obra hacer una exquisita pesquicia de las costumbres de los naturales desta Tierra, que requeriría una obra muy larga, y muchas divisiones: y no sé para que fuese hoy provechoso semejante trabajo.

²⁷ López Austin, "Conjuros Nahuas del Siglo XVII", Garza Sánchez, "Introducción", en Ruiz de Alarcón, *Tratado*, pp. 11-25.

Sólo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que entre ambos fueros puedan fácilmente venir en conocimiento de esta corruptela para que así puedan mejor tratar de su corrección, si no del remedio.²⁸

Ruiz de Alarcón se ocupa poco de la vida sexual. ¿Piensa que los indios no transgredían la doctrina sexual cristiana? No es probable; al menos en un pasaje de su texto señala ciertas ceremonias en que los indios consumían pulque, perdían el juicio, se daban a la mala vida y "a lo que después desto suele seguir, y más donde en semejantes juntas concurren hombres y mujeres".²⁹ Entonces, otra posibilidad es que los "vicios de la carne" no fuesen la preocupación del autor. Para contestar a esto se requiere de una investigación a fondo de la personalidad del autor y del contexto social y cultural de la Iglesia del siglo XVII.

²⁸ Ruíz de Alarcón, *Tratado*, p. 31.

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

Bibliografía

- ALBERRO, Solange, "La sexualidad manipulada en Nueva España", en *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)
- ALCINA Franch, José, *Bartolomé de las Casas: Obra indigenista*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- ALCINA Franch, José, "Procreación, amor y sexo entre los mexicas", *Estudios de cultura náhuatl*, v. 21, 1991.
- ALVA Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 2v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4)
- ANAWALT, Patricia Rieff, *Indian Clothing Before Cortes: Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo; libro explicatorio del llamado Códice Borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. (Códices mexicanos, 3)
- ATONDO Rodríguez, Ana Ma., "Un caso de lenicidio en la ciudad de México", en *El placer de pecar y el afán de normar*, Seminario de historia de las mentalidades, México, 1988, Joaquín Mortiz/INAH.
- BARBOSA Sánchez, Araceli, *Sexo y conquista*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994. (500 años después, 17)
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- BAUDOT, George, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990. (Los noventa, 36)
- BAUDOT, George, "Malitzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal", en Margo Glantz, comp., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- BAUDOT, George, *Utopía e historia en México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1983.
- BENSON, Elizabeth p., "In love and war: hummingbird lore", en Mary H. Preuss, comp., *"In love and war: hummingbird lore" and Other Selected Papers from LAILA/ALILA'S 1988 Symposium*, Ed. Labyrinthos, 1989.

- BERNARD, Carmen y Serge Gruzinski, "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes", en *Historia de la familia*, 2v., André Burguière y otros, comps., Madrid, Alianza Editorial, 1988, v.2.
- BOONE, Elizabeth Hill, *The Codex Magliabechiano, and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago y Londres, The Chicago University Press, 1980.
- BOSWELL, John, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1977.
- BRESC, Henri, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XV)", en *Historia de la familia*, 2v., André Burguière y otros, comps., Madrid, Alianza Editorial, 1988. v. 1.
- BULLOUGH, Vern L., *Sexual Variance in Society and History*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1976.
- BURGUIÈRE, André, "Un viaje redondo. De la problemática novohispana a la francesa del antiguo régimen", en *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)
- BURKHART, Louise M., "Mujeres mexicas en «el frente» del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca", *Mesoamérica*, v.23, junio de 1992.
- BURKHART, Louise M. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, 1989, The University of Arizona Press.
- BUSTAMANTE García, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990.
- CALNEK, Edward E., "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en Alejandra Moreno Toscano, comp., *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, SEP, 1974. (Sep Setentas, 143)
- CALVO, Thomas, "Calor de hogar: Las familias del siglo XVII en Guadalajara", en Asunción Lavrin, comp., *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Editorial Grijalbo, Conaculta, 1991. (Los noventa, 67)
- CALVO, Thomas, "Matrimonio, Iglesia y sociedad en el occidente de México: Zamora (siglos XVII a XIX)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, comp., *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, México, Colegio de México, 1991.
- CARRASCO Pizana, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*, Daniel Cosío Villegas, coord., 2v., México, El Colegio de México, 1981, v. 1.

- CARRASCO Pizana, Pedro. *Los otomíes. Cultura e historia de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1950. (Publicaciones del Instituto de Historia, primera serie, 15)
- CARRASCO Pizana, Pedro, "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", *Estudios de cultura náhuatl*, v. 6, 1966.
- Cartas de Religiosos de Nueva España*, 2 v. México, Nueva colección de documentos para la historia de México, publicada por Joaquín García Icazbalceta, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de cultura náhuatl, monografías, 6)
- CASTILLO F., Víctor M., "El año bisiesto", *Estudios de cultura náhuatl*, v. 9, 1971.
- CASTRO CORONA, Sarai y Anna María Garza Coligaris, *Matrimonio y poligamia en el Speculum Coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz*, tesis para obtener la licenciatura de letras clásicas, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.
- Codex Magliabechiano*, Facsimil del códice de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, Austria, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Borbónico*, Graz, Austria, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1991.
- Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Carolino*, presentación de Ángel Ma. Garibay K., *Estudios de cultura náhuatl*, v. 7, 1967.
- Códice Mendocino o Colección de Mendoza*. Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, México, San Angel Ediciones, 1979.
- Códice Telleriano-Remensis*, en Lord Kingsborough, comp., *Antigüedades de México*, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 1.
- Códice Vaticano Latino 3738*, en Lord Kingsborough, comp., *Antigüedades de México*, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 3.
- CONQUISTADOR Anónimo, *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitlan México, hecha por un gentilhomme del señor Fernando Cortés*, México, Jose Porrúa e hijos, succs., 1961.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Ed. Porrúa, 1985. (Sepan Cuántos no. 7)
- Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España*, publicado por Federico Gómez de Orozco, Tlalocan, v. 2, 1, 1945. COUCH, N. C. Christopher, *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*, BAR International Series 270, 1985.

- DAHLGREN de Jordan, Barbro, *La mixteca: su cultura e historia prehispánica*, México, UNAM, 1966.
- DALARUM, Jacques, "La mujer a los ojos de los clérigos", en Georges Duby y Michelle Perrot, comps., *Historia de las mujeres*, 10 v., Madrid, Taurus Santillana, 1992, vol. 3, pp. 29-59.
- DÁVALOS, Marcela, "Familia, sexualidad y matrimonio durante la colonia y siglo XIX", en Consejo Nacional de Población, *Antología de la sexualidad humana*, 3 v., México, Miguel Angel Porrúa, librero-editor, 1994, v. 1, pp. 153-178.
- DAVENPORT, William H., "An Anthropological Approach", en James Geer y William T. O'Donohue, comps., *Theories of Human Sexuality*, New York, Plenum Press, 1987.
- DÁVILA Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de Predicadores*, México, Editorial Academia Literaria, 1955.
- DAVIS, D. L. y R. G. Whitten, "The Cross-Cultural Study of Human Sexuality", *Annual Review of Anthropology*, vol. 16, 1987.
- DELICADO, Francisco, *La Lozana andaluza*, Madrid, Editorial Castalia, 1969.
- DÍAZ del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1972.
- Diccionario de la lengua castellana*, decimocuarta edición, por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1914.
- Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera edición. Real Academia Española, Madrid, Talleres gráficos de la Editorial Espasa-Calpe, 1992.
- DUBY, George, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus ediciones, 1982.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1984. (Biblioteca Porrúa, 36 y 37.)
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1972.
- FLANDRIN, Jean-Louis, "La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos", en Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros, *Sexualidades occidentales*, México, Editorial Paidós, 1987.
- Florentine Codex. General History of the things of New Spain, of Fray Bernardino de Sahagun*, traslated from aztec into english by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, 13 v., Santa Fe, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1969.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI eds., 1984.

- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI eds., 1986.
- FRANCO C., José Luis, "Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl", *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, no. 12, diciembre de 1961.
- FRAYSER, Suzanne G., *Varieties of Sexual Experience. An Anthropological Perspective on Human Sexuality*, New Haven, Connecticut, HRAF Press, 1985.
- FREUD, sigmund, *El malestar en la cultura*, en Néstor A. Braunstein, comp., *A medio siglo de El malestar en la cultura*, México, Siglo XXI eds., 1991.
- FREUD, Sigmund, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, vol.7
- FREY, Herbert, "La Malinche y el desorden amoroso novohispano", en Margo Glantz, comp., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- FROST, "El plan y la estructura de la obra", en Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, v. 7. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5)
- FROST, Elsa Cecilia, "El símbolo del triunfo", en Margo Glantz, comp., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- FUENTE, Beatriz de la y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura Huasteca en piedra, catálogo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1980. (Cuadernos de historia del arte, 9)
- GALINIER, Jacques, *La mitad del cielo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- GARIBAY K., Angel Ma., "Diego Durán y su obra", en fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., México, Porrúa, 1984. (Biblioteca Porrúa 36-37)
- GARIBAY, K., Angel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Instituto de Historia, 1958. (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 2)
- GARRIDO Aranda, Antonio, *Moriscos e indios, precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980. (Serie Antropológica, 32)
- GARZA Tarazona de González, Silvia, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991.
- GAUDEMET, Jean, *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Santillana, 1993. (Taurus Humanidades, 342)

- GÉLIS, Jacques, "La individualización del niño", en Philippe Aries y George Duby, *Historia de la vida privada*, 10 v., Madrid, Ed. Santillana, 1992, vol. 5, *El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*.
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1994.
- GILLESPIE, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI eds., 1993.
- GIMÉNEZ Fernández, Manuel, "Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch", en Juan Friede y Benjamin Keen, comps., *Bartolomé de Las Casas. Toward an Understanding of the Man and His Work*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1971.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar, "De huipil o terciopelo", en Margo Glantz, comp., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar, "«La familia» y las familias en el México colonial", *Estudios sociológicos*, México, Colegio de México, v. X, 30, 1992.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar, comp., *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, México, Colegio de México, 1991.
- GONZÁLEZ Torres, Yólotl, "La prostitución en las sociedades antiguas", *Estudios de Asia y Africa*, v. 24, 3, 1989.
- GRAULICH, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990. (Colegio universitario, 8)
- GRUZINSKI, Serge, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- GRUZINSKI, Serge, "La conquista de los cuerpos", en *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)
- GUERRA, Francisco, *The Pre-Columbian mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drugs affecting behavior, and the attitude towards life and death, with a survey of psychotherapy, in Pre-Columbian America*, New York, Londres, Seminar Press, 1971.
- GUTIÉRREZ, Ramón A., *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1550-1846*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HERDT, Gilbert, *Guardians of the flutes, volume 1, Idioms of Masculinity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

- HEYDEN, Doris, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta ochpaniztli", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, comps., *Religión en Mesoamérica, XII mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.
- Historia de México*, en Angel Ma. Garibay K., comp., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1985. ("Sepan cuántos...", 37)
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Angel Ma. Garibay K., comp., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1985. ("Sepan cuántos...", 37)
- HORCASITAS, Fernando y Doris Hayden, "Fray Diego Durán: His Life and Works", en Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*, Norman, University of Oklahoma Press, 1971.
- JOHANSSON, Patrick, "El cuecuechcuicatl: canto travieso de los aztecas, *Estudios de cultura náhuatl*, v. 21, 1991.
- KATZ, Jonathan, *The Invention of Heterosexuality*, New York, Dutton, 1995.
- KRAFFT-EBING, R., *Psychopathia Sexualis, with a special reference to the Antipathic Sexual Instinct. A Medico-Forensic Study*, New York, Physicians and Surgeons Book Company, 1933.
- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1982. (Biblioteca Porrúa, 13).
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, UNAM, IIH, 1967.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales, presentada a Felipe II siendo príncipe de Asturias*, Libros Lucíernaga, (sin fecha ni lugar de edición).
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, 3 v., México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- LAVRIN, Asunción, comp., *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Editorial Grijalbo, Conaculta, 1991. (Los noventa, 67)
- LEBRUN, François y André Burguière, "El cura, el príncipe y la familia", en André Burguière, comp., *Historia de la familia*, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1988, v. 2.
- LEBRUN, François y André Burguière, "Las mil y una familias de Europa", en André Burguière, comp., *Historia de la familia*, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1988, v. 2.
- LEGROS, Monique, "Acercas de un diálogo que no lo fue", en *Familia y sexualidad en Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, 41)

- LÓPEZ Austin, "Conjuros Nahuas del Siglo XVII", *Revista de la Universidad de México*, XXII, 4 de diciembre de 1972.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- LÓPEZ Austin, Alfredo. "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los códices Matritense y Florentino", *Estudios de cultura náhuatl*, v. 11, 1974.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Educación mexicana. Antología de textos sahuagunianos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *La sexualización del cosmos*, ponencia presentada en el congreso de FEMESS, Aguascalientes, 1996.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- LÓPEZ Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LÓPEZ de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Editorial Porrúa, México, 1988. ("Sepan cuantos...", 566)
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974.
- MÁRQUEZ Villanueva, Francisco, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993 (Colección hispanistas, 2).
- MEDINA, José Toribio, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, y Miguel Angel Porrúa Librero Editor, 1987.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, edición facsimilar de la publicada por García Icazbalceta en 1870, México, Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 46)
- MOLINA, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, facsímil de la edición de 1569, introducción de Roberto Moreno, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984. (Facsimiles de lingüística y filología nahuas, 3)
- MOLINA, Alonso de, *Doctrina cristiana breve en mexicano y castellano*, México, 1988, impreso por Francisco Díaz de León, con base en la edición de J.G. Icazbalceta.

- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, edición facsimil del texto de 1555-1571, México, Editorial Porrúa, 1977. (Biblioteca Porrúa, 44)
- MOTOLINIA, Toribio de Benavente, *El libro perdido*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- MOTOLINIA, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1969.
- MOTOLINIA, Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2)
- MUÑOZ Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. 4.
- MUÑOZ Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Editorial Innovación, 1978.
- NICHOLSON, Henry B. "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, v.10, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, coords., *Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte 1, Austin, University of Texas Press, 1971.
- O'GORMAN, Edmundo, "Noticias biográficas sobre Motolinía" (apéndice II), en Toribio Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2).
- OLMIER, Ghilhem, "Conquistadores y misioneros frente al «pecado nefando»", *Historias*, v. 28, 1992.
- OLMOS, Andrés de, *Tratado de hechicería y sortilegios*, edición de Georges Baudot, México, UNAM y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990. (Facsimiles de lingüística y filología nahuas, 5).
- ORTEGA Noriega, Sergio, "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519-1570", en Sergio Ortega Noriega, comp., *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1986.
- ORTEGA Noriega, Sergio, comp., *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, 1986, Editorial Grijalbo.
- ORTIZ de Montellano, Bernardo R., *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI editores, 1993.
- PARKER, Richard G., *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991.

- PÉREZ, Joseph, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVI siècle", en *Amours légitimes-amours illégitimes en Espagne, (XVI-XVII siècles)*, Colloque International, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985.
- PHELAM, John L., *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972 (Serie de historia novohispana, 22)
- POMAR, Juan Bautista, *Relación de la ciudad y provincia de Tetzco*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. 4.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912.
- QUEZADA, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. (Serie Antropológica, 17)
- QUEZADA, Noemí, "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", *Anales de Antropología*, v. 12, 1975.
- QUIÑONES Keber, Eloise, *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, The University of Texas Press, 1985.
- RAGON, Pierre, *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, Paris, Armand Colin, 1992.
- RAMOS de Cárdenas, Francisco, *Relación geográfica de Querétaro*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. 9.
- REDONDO, Agustin, "Les empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne du XVI siècle", en *Amours légitimes-amours illégitimes en Espagne, (XVI-XVII siècles)*, Colloque International, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985.
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, en *La Relación de Michoacan*, Francisco Miranda, ed., México, SEP, 1988. (Cien de México)
- Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986.
- RELIGIOSOS de la Orden de Santo Domingo, *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana*, edición facsímil de la obra impresa en México por Juan Pablos en 1548, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944. (Colección de Incunables Americanos, 1).
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*. México, 1986, Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA Dorado, Miguel, *Los mayas de la antigüedad*, Madrid, Alhambra, 1985.

- RODRÍGUEZ V., María J., "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo", *Mesoamérica*, v.19, junio de 1990.
- ROSSIAUD, Jacques, "Prostitución, juventud y sociedad en las ciudades del sudeste en el siglo XV", en Arturo R. Firpo, comp., *Amor, familia, sexualidad*, Barcelona, Argot, 1984.
- RUBIAL García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- RUIZ de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988. (Cien de México)
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. (Facsimiles de lingüística y filología nahuas, 6)
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, 1988. (Cien de México)
- SÁNCHEZ de Aguilar, Pedro, *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatan, año de 1639*, en Francisco del Paso y Troncoso, comp., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. XX.
- SCHAPERA, I., *Married Life in an African Tribe*, New York, Sheridan House, 1941.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- SEMINARIO de historia de las mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar, Seminario de historia de las mentalidades*, México, 1988, Joaquín Mortiz/INAH.
- SEMINARIO de historia de las mentalidades, *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- SEZNEC, Jean, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983. (Ensayistas, 206)
- SIERRA, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, en *Obras completas*, t. 12, México, UNAM, 1977
- SULLIVAN, Thelma D., "Tlazoteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en Elizabeth Hill Boone, comp., *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1982.

- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., facsímil de la edición de Sevilla de 1615, México, Editorial Porrúa, 1986. (Biblioteca Porrúa, 41-43)
- ULLOA H., Daniel, *Los predicadores divididos (los dominicos en la Nueva España, siglo XVI)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1977. (Nueva Serie, 24)
- VANCE, Carole, "Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment", *Social Science and Medicine*, v. 33, no. 8.
- VANCE, Carole, comp., *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución, 1989.
- VIESCA Treviño, Carlos, "Epidemiología entre los Mexicas", en *Historia general de la medicina en México*, tomo 1, México Antiguo, Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, comps., México, UNAM, Facultad de Medicina, 1984.
- WEEKS, Jeffrey, "La construcción de las identidades genéricas y sexuales", México, El Colegio de México, en prensa.
- WEEKS, Jeffrey, *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*, Londres, Longman, 1981.
- WEEKS, Jeffrey, *Sexuality*, Londres y Nueva York, Routledge, 1986.
- WEEKS, Jeffrey, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- WHITEHEAD, Harriet, "The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America", en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, comps., *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS, Walter L., *The Spirit and the Flesh, Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1992.