



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**LAS TRANSGRESIONES SEXUALES ENTRE LOS
NAHUAS PREHISPÁNICOS**

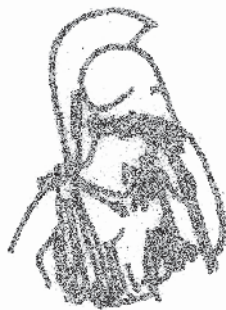
T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

MIRIAM LÓPEZ HERÁNDEZ



DIRECTOR DE TESIS

Dr. GUILHEM OLIVIER DURAND



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.



AGRADECIMIENTO

Al Dr. Guilhem Olivier, por sus ánimos e interés en la investigación desde sus primeros planteamientos. De igual manera, por ser una persona tan comprometida con las investigaciones del México antiguo y guiarme en la complejidad de su pensamiento. Es un privilegio ser su alumna pues me ha apoyado en todo lo que he necesitado y me ha impulsado a ser mejor investigadora.

Asimismo, agradezco a mis asesores: Dr. Pablo Escalante Gonzalbo, Dr. Carlos Aguado, Dr. Federico Navarrete y Mtro. Leopoldo Valiñas por su amabilidad al aceptar este proyecto y por sus atinados consejos para el mejoramiento de la presente tesis.

Finalmente, agradezco al Posgrado en Antropología por la oportunidad de crecer académicamente en sus aulas, así como por la disposición de su personal en todos los trámites necesarios para concluir esta etapa.





DEDICATORIA

A mi Dios, por darme la vida, porque su amor me guía en todo lo que hago y porque su cuidado lo siento diariamente.

A Jaime, mi compañero de vida, amigo y esposo.

Por ayudarme a alcanzar mis sueños, por animarme cuando me desalentaba, por consolarme. Por iluminar mis días con su presencia. Porque aún después de 8 años, me emociono al verlo como si fuera nuestra primera cita.

Asimismo, por saber equilibrar el estudio y la recreación, por compartir las ideas de conocer una nueva ciudad, recorrerla, fotografiarla.

Por compartir tantas aventuras diarias, por todas las anécdotas que hemos acumulado, por las canciones inventadas, por los bromas y por la capacidad de reír siempre.

Igualmente, por tantas horas de disfrutar del cine, de las lecturas, pero sobre todo de las pláticas, pues aún compartiendo el día completo, no se nos acaban los temas de conversación.

Por la comunicación franca y la sinceridad en nuestros sentimientos, por disfrutar el presente, pero siempre planificando el futuro, porque hemos crecido juntos espiritualmente y en carácter.

Por el apoyo en nuestros proyectos personales, por el tiempo compartido en la cocina, y por secundarme en aprender nuevas cosas.

Lo mejor que me ha pasado fue conocerte. Porque tú eres mi hogar. Soy afortunada por amarte y ser amada.

A mis padres, porque sin su apoyo no habría llegado hasta aquí, por el cobijo que siempre han dado a mis sueños y por la tranquilidad que significa contar con ustedes en todo. Los amo, soy afortunada de haber nacido en esta familia.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE	
1. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL	9
1.1 Acerca de las fuentes de nuestro estudio	9
1.1.1 Códices	14
1.1.1.1 Copias de manuscritos pictográficos	14
1.1.2 Fuentes coloniales	16
1.1.2.1 Obras en náhuatl	16
1.1.2.2 Obras en español	18
1.1.2.2.1 Autores españoles	18
1.1.2.2.1.1 Conquistadores	19
1.1.2.2.1.2 Evangelizadores	20
1.1.2.2.1.3 Obras derivadas del ejercicio administrativo	21
1.1.2.2.1.4 Posteriores s. XVII-XVIII	22
1.1.2.2.2 Autores indios o mestizos	22
1.2 Estado de las investigaciones	24
1.3 Principales posturas teóricas y conceptuales en el estudio de la sexualidad	31
1.4 Teoría de la construcción social de la realidad	32
1.4.1 Antropología de la sexualidad	35
1.4.2 Género	38
1.5 El control de la sexualidad: Norma y transgresión	41
2. SEXUALIDAD Y TRANSGRESIÓN: Visiones encontradas	45
2.1 Concepciones de la sexualidad	45
2.1.1 Española	46
2.1.2 Nahua	52
2.2 Equilibrio/desequilibrio	62
2.3 Transgresión y pecado	63
2.3.1 <i>Tlatlacolli</i> : transgresión	66
2.3.2 <i>Tlazolli</i> : transgresiones sexuales	68
2.3.3 Barrido: las nociones de impureza, contaminación y purificación	72
2.4 La confesión ante el rito Neyolmelahualiztli	76
2.5 Lugares después de la muerte: el Mictlan y el infierno	82

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 1. METÁFORAS DE LA TRANSGRESIÓN	93
1.1 Transgresión en el espacio mítico: origen del placer sexual	93
1.1.1 El pecado en Tamoanchan	94
1.1.2 Mitos similares	97
1.1.3 Los dioses transgresores	105
1.2 Flores y excesos sexuales	110
1.2.1 Xochiquetzal: patrona de las prostitutas	111
1.2.2 Tipos de flores vinculadas	115
1.2.3 Días “flor”	117
1.3 La embriaguez y las transgresiones sexuales	119
1.3.1 <i>Macuilli</i> , número del exceso	120
1.3.2 La ebriedad de Quetzalcoatl	123
1.3.3 La contención del alcoholismo	128
1.4 La discapacidad física y la desorientación corporal como alegorías de la transgresión sexual	133
1.4.1 Deformidad o falta de miembros inferiores	133
1.4.2 Torcimiento del cuerpo	140
1.4.3 Ceguera	147
1.5 La desnudez, el cabello y la serpiente: evidencias de inmoralidad	150
CAPÍTULO 2. TIEMPO Y ESPACIOS DE TRANSGRESIÓN	165
2.1 Los pesos de los destinos	165
2.1.1 Adulterio	166
2.1.2 Prostitución y lujuria	172
2.2 Espacios propicios para la “transgresión”	177
2.2.1 El <i>Temazcalli</i>	178
2.2.2 Calles y mercados	184
2.2.3 <i>Cuicacalli</i>	186
2.3 Festividades que invitan a la transgresión	188
2.3.1 Hipersexualidad y homosexualidad	189
2.3.2 Transgresión genérica	192
2.3.3 Participación de prostitutas	193
2.3.4 <i>Cuecuechcuicatl</i>	195
2.4 Enfermedades por transgresión	196

CAPÍTULO 3. RELACIONES SEXUALES ILÍCITAS	203
3.1 Adulterio	203
3.1.1 Matrimonio	204
3.1.2 Discurso moral	208
3.1.3 Discurso judicial: castigos	214
3.1.3.1 La pena en otros grupos	224
3.2 Homosexualidad	232
3.2.1 Términos	232
3.2.2 Connotaciones de la homosexualidad	240
3.2.3 Visiones sobre la homosexualidad y castigos aplicados	244
3.3 Prostitución	254
3.3.1 Términos	254
3.3.2 Discurso moral	260
3.3.2.1 arreglo personal	261
3.3.2.2 gestos	263
3.3.2.3 movimiento corporal	264
3.3.3 Actitud y juicio ante ellas	266
3.3.4 Prostitución, afrodisiacos y el desperdicio de semen	270
3.4 Otras transgresiones	277
3.4.1 Aborto	277
3.4.2 Deseo insatisfecho	279
3.4.3 Incesto	281
3.4.4 Violación	285
3.5 Reflexión sobre el sistema judicial nahua	292
3.5.1 Jerarquía de los castigos	296
3.5.2 Castigo público/castigo privado	299
3.5.3 Dioses y castigos	301
CONCLUSIONES	307
BIBLIOGRAFÍA	317

INTRODUCCIÓN

Un hombre es lo que su sexualidad es.
Havellock Ellis

En las sociedades actuales como en las pasadas, la sexualidad está presente en todas las esferas de la vida y es uno de los ejes de la configuración de la cultura. Este fenómeno influye desde el momento del nacimiento y sigue haciéndolo por el resto de la vida, pues determina la autoidentidad de los sujetos, sus posibilidades de experiencia y su lugar en el mundo.

Como señala Nieto (2003:34): “Las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad. Las culturas articulan, vertebran, codifican y perfilan las prácticas sexuales de sus ciudadanos. Enmarcan, etiquetan y regulan la vida sexual”.

Es así que la sexualidad agrupa, excluye e incluye, permite o prohíbe a los sujetos su acceso al poder y al placer, debido a que se encuentra interconectada con la economía, la subsistencia, la jerarquía y el género. En palabras de Michel Foucault, “el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación” (1980:32).

Por lo anterior, podemos decir que al estar inscritos en el orden de la cultura, el cuerpo y la sexualidad son instrumentos y espacios de poder, porque están a disposición de la sociedad y de la historia, en la forma en que cada sociedad ha necesitado y decidido que sea. Así, la sexualidad es un producto histórico-social.

No obstante, a pesar de ser un campo social que atraviesa el cuerpo, las relaciones afectivas y genéricas, la subsistencia, la economía y la política, ha sido una empresa desatendida por la investigación científica. Fue hasta la década de los 70s del siglo XX que comenzó un despertar por el estudio de la sexualidad en general y por la historia de la sexualidad en particular. Por lo tanto, es un área que ha sido redescubierta por disciplinas que en el pasado

se habían mantenido al margen, pues las voces autorizadas para hablar de la sexualidad habían sido únicamente las religiosas, médicas, médico-morales, legales, ciertamente “oficiales”.

Particularmente, el antropólogo se amparaba en que debido a la determinación biológica de la sexualidad, esta esfera de los seres humanos no era asunto de su competencia profesional, sino de la medicina. Igualmente, se ha tenido que enfrentar a la escasez de fuentes, necesidad de transgredir tabúes morales, la falta de metodología y resistencias personales debido a la posible pérdida del prestigio académico.

De esta manera, un estudio de la sexualidad nos permitirá un entendimiento más profundo de las culturas presentes y pasadas. Concretamente, nuestro interés es ahondar en las concepciones de la sexualidad entre los nahuas prehispánicos, pues dependiendo de la cultura, la sexualidad tendrá una carga valorativa e interpretativa diferente, la cual se busca descubrir y explicar en su contexto histórico.

Si bien el estudio de la sexualidad es una empresa de gran envergadura, un proyecto de vida, en la presente tesis únicamente profundizamos en el control que se ejercía sobre ella en esta cultura precolombina, dejando varias líneas de investigación abiertas para futuros estudios.

El control de la sexualidad es una de las áreas universalmente reguladas, pues todas las sociedades humanas han establecido normas que consideran imprescindibles para la supervivencia del grupo. Las normas en general -y de manera particular las sexuales- tienen como uno de sus objetivos la cohesión social.

Igualmente, las normas han sido utilizadas como un medio para imponer determinados intereses del grupo en el poder. De esta manera, se estructura un discurso mediante el cual se sistematizan los comportamientos humanos. Los discursos que se abordarán en la investigación son el de la moral-ética, el judicial, así como los médicos, religiosos y mitológicos.

Cada uno despliega distintas tácticas que dotan a las normas de cargas ideológicas que las hacen más eficaces. Dichos discursos confluyen en las normas sexuales, aquéllos que deseen transgredirlas serán señalados y marginados.

Debemos tener presente que las normas creadas y mantenidas por esta calificación no son universalmente aceptadas. Igualmente, debido a la importancia que tiene la norma sexual en la cultura como directriz de los cuerpos y comportamientos, nos resulta sumamente relevante el estudio de su transgresión, la cual nos habla de la represión que existe en la sociedad y que, a fin de cuentas, constituye un reforzamiento de la norma.

Para entender la transgresión sexual de un pueblo es necesario en principio conocer su sexualidad, por lo que las preguntas que guían esta pesquisa son las siguientes: ¿De qué manera se construyó la sexualidad entre los nahuas? ¿Cómo fue concebida la transgresión sexual? ¿Qué elementos simbólicos y sociales intervinieron en ella? ¿Cuáles fueron las consecuencias de dicha transgresión? ¿Qué medios se utilizaron para evitarla? ¿Cuáles fueron las diferencias entre los géneros respecto a dicha transgresión?

Tratando de dar una respuesta preliminar a las preguntas arriba formuladas, se plantea la siguiente hipótesis: La sexualidad entre los nahuas prehispánicos fue un medio de sujeción individual (control sobre el cuerpo) y social (en las relaciones interpersonales), cuya finalidad era el equilibrio en todos los niveles. De tal forma, la transgresión sexual constituyó un desequilibrio (expresado en la deshumanización, la enfermedad y el rechazo social), el cual buscó ser evitado a través del discurso médico, moral y religioso.

Nuestro objeto de estudio no es un aspecto biológico del ser humano. La sexualidad es un conjunto de procesos sociales en el que entran en juego: mitos, ritos, normas, lenguajes y discursos; que si bien tienen un fundamento

fisiológico, éste queda opacado por la carga simbólica que se le da en cada cultura.

Es así, que la presente investigación centra su análisis no solamente en las conductas sexuales transgresoras en sí, sino en los significados atribuidos a ellas.

Los objetivos que pretenden llevar a término esta tesis son los siguientes: 1) Explicar cómo se concibió la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos y 2) Determinar los elementos simbólicos y sociales que intervinieron en dicha transgresión, sus consecuencias y los medios que se utilizaron para evitarla.

Las fuentes utilizadas fueron: los códigos prehispánicos, las obras de tradición indígena y las que fueron redactadas por españoles (conquistadores y evangelizadores, entre otros). Se recurrió tanto a los datos que hablan sobre pueblos nahuas como los que versan sobre otros grupos étnicos, dando un panorama general y a la vez específico sobre la transgresión sexual.

Asimismo, se utilizaron etnografías sobre grupos indígenas actuales que nos pudieran dar luz acerca de las concepciones de la sexualidad en el presente para poder contrastarlas con las del pasado. Las fuentes de nuestro estudio serán abordadas con detenimiento en el siguiente apartado.

Para finalizar sólo resta describir el orden de exposición. La tesis está dividida en dos partes. En la primera se establecen las fuentes, teoría y conceptos que nos permitirán abordar la sexualidad nahua. Comenzamos clasificando los manuscritos y obras de acuerdo a su autor, lengua y periodicidad con el fin de diferenciar los orígenes e intereses de los datos que nos proporcionan acerca de nuestro tema.

Continuamos con una breve revisión del estado de las investigaciones ordenadas de acuerdo a su año de publicación. En este punto únicamente destacamos los trabajos que nos parecen más importantes debido a su aporte al tema, por lo que no mencionamos muchos otros que han abordado temáticas similares.

En seguida, profundizamos sobre la postura teórica que guía nuestra investigación y los conceptos que nos permitirán analizar las transgresiones sexuales entre los antiguos nahuas.

Debido a la naturaleza de las fuentes de estudio, consideramos primordial contrastar las visiones española y nahua sobre los contenidos de interés, por ello, desarrollamos un gran apartado sobre las concepciones de la sexualidad en ambas culturas, así como otras nociones vinculadas como el pecado y la transgresión, la confesión y el Neyolmelahualiztli; y, el infierno y el Mictlan.

La segunda parte se divide a su vez en tres capítulos. En el primero, se presentan 5 concepciones principales de la transgresión pero desde figuras metafóricas propias de su cosmovisión. En esta sección tratamos la transgresión sucedida en Tamoanchan; asimismo, se analiza el significado amplio de la flor relacionado con los excesos sexuales; como tercera temática, abordamos las relaciones de la embriaguez con las conductas transgresoras sexuales; a continuación, se presenta la correlación que se establece entre la discapacidad física y la transgresión; y por último, los símbolos de la desnudez, el cabello y la serpiente como evidencias de inmoralidad.

El segundo capítulo se titula “Tiempo y espacios de transgresión” en donde se abordan las concepciones de los destinos del individuo a partir de su fecha de nacimiento, únicamente se analizan las fechas relacionadas con un mal manejo de la sexualidad. De igual manera en este apartado, se exponen los lugares en donde se consienten las transgresiones sexuales: el *temazcalli*, calles y mercados y el *cuicacalli*. Asimismo, se estudian las festividades que invitan a la transgresión en donde se permite la participación de prostitutas, homosexuales, el cortejo, etcétera. Al final se reflexiona sobre las enfermedades causadas por la transgresión.

En el tercer capítulo de la tesis se abordan de manera particularizada las relaciones sexuales ilícitas y se estudian los distintos términos empleados para nombrarlas y calificarlas, así como sus connotaciones, el discurso moral

ante ellas, y los castigos que se les aplicaban. Específicamente, se trata el adulterio, la homosexualidad y la prostitución, aunque se incluyen breves reflexiones sobre el aborto, el deseo insatisfecho, el incesto y la violación.

Para concluir se reflexiona acerca del sistema judicial nahua, específicamente, sobre los castigos aplicados a los transgresores. Esta última sección busca conjuntar e interpretar los datos aportados a lo largo del tercer capítulo acerca de las penas y la lógica en su aplicación. Igualmente, destaca los símbolos de los castigos y el complejo ligado a ellos que acompañan a los dioses transgresores en los códigos.

PRIMERA PARTE

**Punto de partida:
Fuentes, teoría y conceptos**

1. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

1.1 Acerca de las fuentes de nuestro estudio

La presente investigación parte de una limitación doble: nuestro enfrentamiento con el *Otro* no sólo distante culturalmente sino temporalmente. Precisamente Krotz (1994:9) ha señalado que la alteridad tiene un precio elevado: no es posible sin el etnocentrismo. “El etnocentrismo es el estado natural de la humanidad” (Lewis, 1976 citado en *ibid*), y es el que posibilita el contacto entre culturas. Es así, que en nuestro enfrentamiento con el *Otro*, existirán diversos filtros:

La búsqueda de científicidad en la antropología ha procurado negar la subjetividad existente del investigador, la cual está presente desde el momento mismo en que se plantea un tema de interés y de eso se debe estar consciente para conocer los alcances y limitaciones de ésta (Hammersley y Atkinson, 1994).

Por otra parte, debido a que la historia del ser humano y su devenir en esta tierra son tan complejos, es necesario el planteamiento de distintos enfoques provenientes de escuelas y teorías diferentes que permitan abordar el fenómeno humano; en nuestro caso particular, las transgresiones sexuales de los antiguos nahuas. Por ello, es necesaria la complementariedad de las herramientas de la historia y de la antropología que permitirán un mejor entendimiento del hecho histórico (*cf.* von Mentz, 1994).

De igual manera que el etnógrafo se enfrenta al acceso a la información,¹ el etnohistoriador tiene frente a sí ciertas dificultades: 1) la naturaleza de las fuentes históricas; 2) la distancia en el tiempo de las concepciones de los antiguos nahuas, el contacto de éstos con los españoles del siglo XVI y nuestras propias concepciones y prejuicios del siglo XXI.

¹ Véase anotaciones al respecto en Hammersley y Atkinson, 1994 y ejemplos concretos sobre ello en Barley, 2005.

Primeramente, se debe tener en cuenta el momento histórico en que se registró la información y conocer el contexto en el que ésta se dio. De la misma manera tenemos los problemas ideológicos, tanto de los informantes, como de los recopiladores de información, que condujeron a ocultamientos, distorsiones, agregados, consciente e inconscientes. No se puede considerar verídica toda la información, ni tampoco negar el valor histórico de los documentos y su utilidad.

En palabras de López Austin (1996 [1980], I:39):

La labor del historiador ha de partir de la idea de que todo documento ha sufrido en alguna medida una influencia que tergiversa los datos; de que, no obstante, casi todo material es aprovechable, y de que la posibilidad de aprovechamiento descansa en el recto análisis que permite descubrir las distorsiones, sus causas y, posiblemente, los informes originales que no quedaron explícitos.

En nuestro análisis será fundamental considerar los textos mitológicos que han llegado a nuestras manos, debido a que ellos –aunque son documentos escritos al momento del contacto– son un verdadero tesoro, por los datos que contienen relativos al pensamiento, la historia y las costumbres de los antiguos pobladores de México. Dichos documentos son básicamente: *Hystoyre du Mechique*, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y *Leyenda de los soles*.

Otro gran grupo de textos fundamentales son los códices. En nuestro estudio se plantea rastrear los elementos relacionados con las transgresiones sexuales, establecer las relaciones simbólicas, teniendo en cuenta que un solo elemento puede pertenecer a dos o más campos simbólicos. Para el esclarecimiento de las relaciones será de gran ayuda el análisis previamente realizado de los mitos.

Por tanto, los materiales obtenidos de los textos de los informantes de Sahagún, los *Huehuetlatolli*, los trabajos de los misioneros, cronistas y conquistadores, así como el diccionario de Molina, los 3 textos mitológicos y

los códigos concernientes a concepciones del Altiplano Central de México, constituirán el núcleo informativo de la investigación.

Las fuentes etnográficas contemporáneas serán complementos y auxiliares en la comprensión del pensamiento antiguo donde las fuentes etnohistóricas no sean abundantes. Las etnografías que nos serán de utilidad son las pertenecientes a los pueblos nahuas y sus vecinos, lo cual permitirá corroborar ciertos datos y conocer las continuidades culturales. Éstas son un auxiliar, no se pretende proyectar del presente al pasado o viceversa.

Sin embargo, es válido establecer relaciones en el tiempo justificadas en la persistencia de elementos ideológicos. Los elementos de la religión, de la magia o de cualquier otra forma de conciencia social tienen distintos tiempos de desarrollo. Dogmas, rituales, oraciones, tabúes, presentan diversos grados de resistencia a la transformación, a diferencia de otros aspectos culturales que pueden variar.

López Austin más explícitamente dice (1999:12):

La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales, permite hablar de una religión mesoamericana con múltiples variantes. Las anteriores caracterizaciones –unidad como hecho histórico, distintos niveles de resistencia al cambio e importancia de las variantes en el tiempo y en el espacio- permiten abordar el problema histórico de la religión mesoamericana en su más justa dimensión. A partir de estas consideraciones puede apreciarse el valor de la continuidad y del cambio, de la correspondencia de las variantes con el devenir histórico particularizado de las sociedades estudiadas, de las formas paralelas de desarrollo, del valor de las formas paralelas de desarrollo, del valor de las formas de comunicación entre los distintos pueblos mesoamericanos, etc.

Por otra parte, cabe aclarar que varias son las voces nahuas plasmadas en los textos coloniales que se utilizaron en la elaboración de la presente tesis, y sería un error tratar de agruparlas en una sola, pues se ignoraría la diversidad de los grupos nahuas. A pesar de esto, el recurso de la asimilación de lo nahua ha sido muy utilizado: se ha designado con el nombre de *aztecas* o de *mexicas* a toda una cultura a la que pertenecieron diversos estados mesoamericanos, en particular del Altiplano Central. Mexica(s) “debe ser

aplicado únicamente a los habitantes de las dos ciudades lacustres: Mexico-Tenochitlan y Mexico-Tlatelolco” (López Austin, 1989:8).

Los mexicas, como todos sus hermanos de lengua, recibían el nombre de nahuatlacas. De esta designación lingüística se ha hecho una cultura: la *cultura náhuatl*; y con este término se ha englobado a la cultura de los pobladores de la cuenca lacustre y de la zona poblano-tlaxcalteca, pero ni todos los habitantes de esta región hablaban el náhuatl, ni todos los hablantes de la lengua tenían una cultura homogénea. Aunque queda claro que todos estos grupos étnicos compartieron muchos elementos culturales entre ellos (*ibid*:9).

En el ámbito lingüístico es justificable el nombre de nahuas; sin embargo, el estudio de la cosmovisión nahua se puede ver bastante bien auxiliado con los datos de diferentes regiones habitadas por grupos nahuas y otros pueblos mesoamericanos, pues dentro de la especificidad que cada grupo étnico poseyó, se pueden encontrar variados elementos culturales comunes. La tarea es indicar las diferencias y tomarlas en cuenta cuando sean indicadoras de formas diferentes de concepción de los fenómenos sociales.

Igualmente, al estudiar los textos coloniales sobre los nahuas nos encontramos con diferentes posturas políticas e ideológicas. Las cuales se explican por la región de procedencia de los documentos, así como por su autor y la intención del mismo. Por ejemplo, la opinión mexicana está representada en obras como la *Historia de las Indias...* de Diego Durán y las dos *Crónicas* de Alvarado Tezozomoc; el enaltecimiento acolhua se manifiesta en los textos de Alva Ixtlilxochitl y la *Relación de Texcoco* de Juan Bautista de Pomar; la versión chalca en las historias de Chimalpain; y la de los tlaxcaltecas en la obra de Muñoz Camargo.

A continuación, haremos un breve recorrido por las fuentes que fueron utilizadas en esta investigación.

1. 1.1 CÓDICES

Los códices pictográficos se han considerado como las fuentes más “puras” con que contamos, pero nuestra comprensión de ellas es parcial. Aún no tenemos un nivel de entendimiento profundo de ellos. Estos documentos fueron pintados sobre tiras de piel de venado, papel de amate y posiblemente textiles de algodón y fibras duras, dispuestos en dobleces rectangulares, en rollos o en lienzos. En su confección se utilizaron colores de tierra a la acuarela, aplicados sobre una imprimatura blanca (Valle, 1987:711).

Los estudiosos no saben con seguridad cuáles son auténticamente prehispánicos. Para el Valle de México, se considera que el *Códice Borbónico* fue elaborado posiblemente antes de la Conquista, cuyo contenido es ritual (véase Nicholson, 1988). Para la región de la Mixteca Puebla tendríamos al *Borgia*, que de acuerdo con Alfonso Caso (1981:383) sería del Posclásico temprano.

Otros códices han sido identificados con este último y han conformado el llamado Grupo Borgia: *Códice Cospi*, *Códice Vaticano B 3773*, *Códice Fejérváry-Mayer* y *Códice Laud*. La mayoría del contenido del Grupo Borgia está dirigido a asuntos calendáricos. Adicionalmente, también se habla de rituales como en el *Borbónico*. En estos se muestra el punto de vista del mundo religioso.

1.1.1.1 Copias de manuscritos pictográficos

Existen códices realizados después de la Conquista, copias de manuscritos pictográficos anteriores que ahora ya no existen, los cuales fueron reproducidos por órdenes de los frailes misioneros para conocer a los pueblos sojuzgados, o comisionados por nobles indígenas para preservar su pasado (Clendinnen, 1998).

El *Códice Magliabechiano* es probablemente una copia tardía (posterior al año 1562), junto con el *Códice Tudela* (o del Museo de América), de un manuscrito original perdido que formaba parte de los trabajos preliminares del Tratado de Olmos (Graulich, 1990:36). Igualmente, *Costumbres, fiestas, enterramientos...* (1553), pudo haber formado parte de dicha investigación (cfr. Baudot, 1983:174-219).

A su vez los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano Latino A 3738* (o Ríos) parecen copias de un original (prehispánico o derivado de un códice prehispánico) perdido, que Barlow ha llamado el *Códice Huitzilopochtli* (Graulich, *op. cit.*:36).

Ambos códices tienen una historia común. El primero 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 códice pictórico que representaría varios aspectos de la religión, el calendario y la historia prehispánica, incluyendo algunos acontecimientos posteriores a la llegada de Cortés. En tanto, el *Códice Vaticano Latino A 3738* es una versión posterior y más acabada del primero, anotado en italiano por un solo autor que unificó y reordenó los textos, ampliando unos y reduciendo o suprimiendo otros (Quiñones Keber, 1985:115-132).

Asimismo, tenemos el *Códice Mapa Quinatzin* (1546) cuya temática es la impartición de justicia en Texcoco y el *Códice Mendoza* (1548) compuesto por órdenes del primer virrey de México veinte años después de la Conquista para instruirlo acerca de cómo habían vivido alguna vez los nativos. De esta manera, fue realizado para satisfacer la curiosidad española y responder sus preguntas.

1.1.2 FUENTES COLONIALES

Contamos con distintas fuentes correspondientes al periodo colonial. Las hemos dividido para su clasificación en: obras escritas en lengua náhuatl y en español, éstas últimas se han subdividido a su vez de acuerdo a su autor y a su ramo.

1.1.2.1 Obras en náhuatl

Sólo siete años después de la llegada de Cortés a México, encontramos el primer documento indígena escrito con caracteres latinos: *Anales de Tlatelolco* (1528). El cual parece haber escapado a la influencia española (Clendinnen, *op. cit.*:384).

Años más tarde tenemos la *Historia Tolteca Chichimeca* (1545) también llamada *Anales de Cuauhtinchan*. Los sucesos narrados abarcan del año 1116 al 1544. Está escrita en náhuatl, pero también en chocho-popoloca.

La *Leyenda de los Soles* fue redactada entre 1558 y 1561. Su autor y origen son desconocidos. Esta fuente proporciona una versión del mito de los soles, además de los relatos del diluvio, de la creación del hombre y de la invención del maíz, etcétera.

La colección de *Cantares mexicanos* fue compuesta en la década del 1560. No se sabe con exactitud la procedencia de este manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México. Ángel María Garibay considera que fue una colección elaborada para Sahagún (2000Б :153).

Los *Anales de Cuauhtitlan* (o *Historia de los reynos de Culhacán y México*, o también *Anónimo de 1570*), redactados hacia el año 1570 por un indio de Cuauhtitlan, al norte del valle de México, refieren, año por año, la historia de varias ciudades del México central (Graulich, *op. cit.*:39).

Hacia finales del Siglo XVI, Cristóbal del Castillo escribe *Historia de la venida de los mexicanos...* e *Historia de la Conquista*. En la primera escribe

sobre los pueblos prehispánicos, en particular sobre los mexicas y en la otra sobre la Conquista y evangelización. Es una obra polémica y con una visión personal sobre los hechos (Castillo, 2001).

Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin escribió *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan, y México, y otras Provincias*. Pertenecía a una familia principal de Chalco, estaba al tanto de las tradiciones orales y pictográficas de la historia de México, y debido a su educación pudo escribir la historia de su ciudad. Sus historias están en forma de anales y narran los eventos desde el 670 hasta 1591.

La *Crónica mexicayotl*, de Hernando Alvarado Tezozomoc, fue redactada en 1609. Es una historia de los mexicas desde su partida de Aztlan en el año 1064 hasta la fundación de México-Tenochtitlan en 1325, completada con genealogías de soberanos y de nobles (Tezozomoc, 1998).

La principal fuente de nuestra investigación son los trabajos de fray Bernardino de Sahagún. El *Códice Florentino* (finalizado en 1577) es el documento más importante que tenemos en lengua náhuatl para el conocimiento de la vida mexicana en las décadas anteriores a la Conquista. Con todos sus defectos, pues sus informantes fueron sobrevivientes del antiguo grupo gobernante, exclusivamente masculino; así como su tendencia idealizadora y su producción y edición española. En determinados momentos las voces de los informantes fueron limitadas por los cuestionamientos españoles, pero en otros momentos se observa su libre expresión. Ventaja de la producción de Sahagún es que conocemos las circunstancias y los lugares de su creación.

1.1.2.2 Obras en español

En este rubro tenemos obras de distintos orígenes. Comenzamos mencionando las anónimas relacionadas sin duda con los trabajos de los evangelizadores.

El llamado *Códice Carolino* es un conjunto de notas y comentarios a los márgenes y entre los renglones de un ejemplar del siglo XVI del *Vocabulario* de fray Alonso de Molina. Las glosas trilingües (latín, náhuatl y castellano) revelan que su autor fue un religioso.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1544) parece ser un extracto de la obra de fray Andrés de Olmos que pudo llevar el título de *Tratado de antigüedades mexicanas* (HMP, 2002:17). Igualmente, el texto *Estas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México* pudo haber sido extraída de los trabajos de Olmos. Éste último está fechado en Valladolid el 10 de septiembre de 1543 y firmado por fray Andrés de Alcobiz.

A su vez, la *Hystoyre du Mechique* es una traducción al francés de un texto original en español del año 1546. Se atribuye igualmente a Olmos el texto en castellano de este documento (*Hystoyre...*, 2002:115).

1.1.2.2.1 Autores españoles

Las cartas, crónicas, relaciones e historias son fuentes directas pero no neutrales. Asimismo, no es trivial decir que todos los *cronistas de Indias* sabían escribir, éste es un indicio de pertenencia a un grupo social determinado y un primer condicionante de su enfoque. Es decir, que todos escriben a través del prisma de la sociedad –y la clase e ideología- en la que se han educado.

Por otra parte, es importante señalar los distintos recursos utilizados para transmitir su mensaje: a) comparación: recurrieron a palabras

pertenecientes al acervo patrimonial de su lengua, mediante las cuales designaron realidades americanas semejantes o iguales a las europeas; b) descripción: aludieron al material, al color, al tamaño, etcétera, de las cosas, así como a los elementos que formaban parte de los ritos; c) traducción: utilizada como recurso para precisar al momento de nombrar; d) explicación: aclaración de los términos.

A continuación abordaremos brevemente las obras clasificadas en: las realizadas por conquistadores, evangelizadores, derivadas del ejercicio administrativo y las escritas en los siglos XVII y XVIII.

1.1.2.2.1.1 *Conquistadores*

Los documentos englobados en esta categoría fueron, en su mayoría, testimonios de acontecimientos que presenciaron los autores. Asimismo hubo quien escribió sobre sucesos y territorios sin ni siquiera haber viajado a las Indias. En los textos se deja ver la visión europea del momento.

Estos cronistas fueron personajes que en su mayoría tuvieron una relación directa con Hernán Cortés. En los textos, algunos hacen mención de eventos de la Conquista enfocándose en las hazañas militares; otros más, en las costumbres indígenas. Como extranjeros tuvieron a menudo poco entendimiento de lo que estaban viendo; no obstante, aunque imperfectas, sus narraciones son invaluable. Igualmente, debemos de tomar en cuenta la situación política difícil que enfrentaron algunos, la cual dictó mucho de los que se escogió informar, omitir, inventar o exagerar.

En este apartado tenemos a *El Conquistador anónimo* (1519), Hernán Cortés (1519-1526), Gonzalo Fernández de Oviedo (1526), Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1542), Francisco López de Gómara (1552), Francisco Cervantes de Salazar (1562) y Bernal Díaz del Castillo (1568).

1.1.2.2.1.2 *Evangelizadores*

Otra categoría está formada por un pequeño conjunto de trabajos etnográficos, los cuales fueron escritos por misioneros, quienes personalmente emprendieron investigaciones de la cultura nativa consultando códigos, informantes y algunos tuvieron acceso a trabajos de otros evangelizadores para completar sus escritos. Al mismo tiempo que en sus textos se incluye algo de historia, usualmente se centran en descripciones etnográficas.

Igualmente es de destacarse la importancia que los evangelizadores le dieron al aprendizaje de las lenguas nativas como instrumento para lograr la conversión religiosa y sus gramáticas y vocabularios que son de gran ayuda para nuestro acercamiento a estas culturas. Una característica importante de los frailes Diego Durán y Alonso de Molina es que arribaron a la Nueva España en su niñez lo que les da una ventaja sobre los conquistadores en la comprensión de las costumbres indígenas.

Al grupo de los evangelizadores pertenecen los trabajos de fray Andrés de Olmos, cuya obra sobre los ritos y antigüedades prehispánicas (1533) se encuentra perdido y fue la base de posteriores investigaciones. Igualmente, las obras de fray Toribio de Benavente “Motolinía”: *Historia de los Indios de la Nueva España* (1541) y *Memoriales* (1549); así como la *Relación de Michoacán* atribuida a fray Gerónimo de Alcalá y recopilada en la región de Tzintzuntzan del mismo estado y el texto *Apologética historia sumaria* (1553-1554) del dominico fray Bartolomé de las Casas, se incluyen en este conjunto.

Asimismo son parte del grupo, la *Relación de las Cosas de Yucatán* del fraile franciscano Diego de Landa (1566), el *Vocabulario en Lengua Castellana/Mexicana...* de fray Alonso de Molina (1571). Además, tenemos la *Historia eclesiástica indiana* (1571-1596) de fray Gerónimo de Mendieta, cuyos mitos afirma haberlos obtenido de Olmos. Aunque mencionada anteriormente, está la obra monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1577) de fray Bernardino de Sahagún, *La Historia de las*

Indias de Nueva España e islas de tierra firme del fraile dominico Diego Durán (1581) y finalmente, la *Historia natural y moral de las indias* del padre jesuita José de Acosta (1589).

1.1.2.2.1.3 Obras derivadas del ejercicio administrativo

En este grupo tenemos la obra del oidor de la Nueva España Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* (1571), en la cual daba información a la corona sobre el gobierno y sistema de tributo indígenas. Aporta datos sobre la organización social y económica de los antiguos pueblos de México; asimismo, se interesa en el orden legal de la sociedad mexicana y comprende los mecanismos de poder y autoridad prehispánicos.

Igualmente se encuentran las *Relaciones geográficas* (1578-1586) ordenadas por Felipe II, quien deseaba tener una descripción completa de sus dominios de ultramar. Así, remite a las autoridades de sus virreinos, audiencias y gobernaciones cuestionarios impresos en los que se pedían datos geográficos, mineralógicos, botánicos, zoológicos, históricos, lingüísticos y de costumbres a fin de conocer la realidad social, económica y política de la época prehispánica y del siglo XVI. De este grupo, ocupamos para la presente tesis la *Relación de Zempoala* (1580), *Relación de Querétaro* (1582) de Ramos de Cárdenas, la *Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista de Pomar, el trabajo de Muñoz Camargo sobre Tlaxcala (1585) y la *Relación de Cuiseo de la Laguna* de Pedro Gutiérrez de Cuevas (1579).

Por último tenemos el trabajo de Francisco Hernández, protomédico general del Nuevo Mundo. El original de su obra *Historia Natural* se perdió a causa de un incendio, pero se conservó un resumen. La obra contiene una historia de plantas, de animales y minerales. También escribió un libro sobre antigüedades y conquista de Nueva España.

1.1.2.2.1.4 Posteriores s. XVII-XVIII

Los autores posteriores son de suma importancia pues ellos consultaron escritos que ahora ya no existen. Asimismo, buscaron integrar la tradición oral con los textos de los misioneros y copias de manuscritos antiguos para ordenar los datos de la historia indígena. Su ventaja era su acceso a un corpus de conocimientos más amplio que el que tuvieron el siglo anterior los cronistas. Entre ellos tenemos a fray Juan de Torquemada con su obra *Monarquía Indiana* (1615), fray Diego López de Cogolludo para la región de Yucatán (1688), Agustín de Vetancourt (1698), Mariano Veytia (1775) y la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero (1781).

Mención aparte merece el persecutor Hernando Ruiz de Alarcón (1629) quien redactó un 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.

1.1.2.2.2 Autores indios o mestizos

En las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII miembros de la pequeña élite indígena interesados en buscar privilegios basados en su noble ascendencia, produjeron crónicas para preservar las historias de sus comunidades y linajes. Nos referimos a: Diego Muñoz Camargo con su importante investigación sobre la sociedad prehispánica de Tlaxcala (1576); Juan Bautista de Pomar con su manuscrito sobre la historia prehispánica de Texcoco (1582), la cual nos llega a través de la copia elaborada por Alva Ixtlilxochitl; Hernando Alvarado Tezozómoc con su *Crónica mexicana* escrita hacia el año de 1598; Fernando de Alva Ixtlilxochitl con sus *Obras históricas*

(1605); y los escritos de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, de la región de Chalco Amequemecan.



Este es únicamente un bosquejo reducido, un tosco resumen acerca de las fuentes utilizadas en el presente trabajo. Afortunadamente –para los estudiosos de la época prehispánica-, las obras mencionadas aquí no son, en muchos casos, los únicos textos de los autores, ni tampoco las únicas fuentes para el estudio de los pueblos indígenas antiguos, pero son los que nos sirvieron para abordar nuestra temática. Igualmente utilizamos fuentes de otras regiones para ilustrar ciertos datos, que a lo largo de la tesis el lector podrá ver citadas.

1.2 Estado de las investigaciones

Distintos autores han abordado el tema de la sexualidad desde diferentes perspectivas. Algunos han realizado trabajos en los que dicha temática es el centro de su reflexión, en este grupo destacan los historiadores: Alfredo López Austin (1980 y 1982), Serge Gruzinski (1980) y Pierre Ragon (1992); otros más, han buscado establecer relaciones entre religión, moral y sexualidad, en esta perspectiva se encuentran los estudios de Estrada Quevedo (1960), Seler (1963), Burkhart (1986^a) y Graulich (1983, 1990).

Por otra parte, desde el campo de la medicina tenemos a Aguirre Beltrán (1963); en el campo del amor y los afectos están los trabajos de Noemí Quezada (1975, 1996); y temáticas más específicas son abordadas en los escritos de Miguel León-Portilla (1959, 1987). Otros autores han desarrollado tópicos vinculados con nuestro tema de interés y a lo largo de la presente tesis se podrán ver citados sus trabajos; sin embargo, en esta sección únicamente deseamos destacar a estos diez autores que han sido fundamentales para las posteriores investigaciones.

De manera cronológica, comenzamos con los aportes de Miguel León-Portilla. Las traducciones del historiador sobre pasajes vinculados con las ideas nahuas de la sexualidad fueron de gran valor en el desarrollo de nuestra investigación. En su trabajo titulado “La historia del Tohuenyo” (1959) destaca un aspecto importante de sus concepciones antiguas sobre este ámbito: la existencia de la erótica. La cual nos llega a pesar del escrutinio y eliminación que debieron haber sufrido estos relatos a manos de los clérigos.

Asimismo, en su libro *Toltecáyotl* ofrece la traducción de un texto sobre la *ahuiani* del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. En el mismo plantea la traducción de *ahuiani* como alegradora, la cual ha sido

cuestionada. No obstante, su traducción del pasaje es importante pues nos permite compararla con otras que se han hecho del mismo y profundizar en la comprensión del papel de estas mujeres en la sociedad nahua prehispánica.²

Alberto Estrada Quevedo publicó en 1960 “Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones”, artículo en el que describe la relación entre la moral, la confesión y los pecados sexuales. Esta ceremonia se desarrolla en tres actos: 1) Provocación de Tlazolteotl a los excesos sexuales; 2) El individuo va a enderezar lo torcido de su corazón, va a confesarse. Tal confesión tiene un sentido de descarga de sentimientos de culpa y de enmienda; y 3) El hombre ha enderezado lo torcido de su corazón, queda perdonado. Esta ceremonia se circunscribía a los pecados sexuales. El autor concluye que dicha acción era dedicada a la divinidad en su aspecto dual Tezcatlipoca-Tlazolteotl.

También fueron fundamentales para nuestra tesis, los *Comentarios al Códice Borgia* de Eduard Seler (1963), los cuales son fruto de un profundo trabajo en el que el especialista alemán conjuga la interpretación de las fuentes indígenas, la traducción de éstas y la arqueología. Su método comparativo-crítico le permite analizar el calendario, la mitología y la organización del grupo del cual proceden los datos con otros códices.

En materia sexual, el autor destaca los animales relacionados con la potencia creadora, como la lagartija aunque ésta también se relacionaba con la impureza, el instinto sexual, el comercio carnal, la lujuria o el estímulo de la lujuria. En ciertas láminas tiene una correspondencia con el pene o con la matriz. De igual manera, está la serpiente y el mono los cuales son afines a la voluptuosidad y la generación. Ahora bien, los dioses que, de acuerdo a los estudios del mesoamericanista, intervenían en la sexualidad, eran Tlazolteotl, Tezcatlipoca, Huehuecoyotl, Iztlacoliuhqui, Macuilxochitl, Xochiquetzal y las *cihuateteo*.

² También sobre la prostitución entre los nahuas tenemos los trabajos de Moreno de los Arcos (1966), Arvey (1988), González Torres (1989) y Olivier (2002 y 2004b).

En este marco de ideas, el investigador enfatiza que la suciedad, los excrementos, es decir, las faltas se representan con el signo *cuilatl*. El cual aparece en múltiples láminas acompañando al “pecador penitente”. Por otra parte, señala que el “pecador” (*tlaelcuani*) significa “el que vive en medio de las inmundicias”. Para finalizar, en el texto hay dos ideas interesantes que son relevantes para nuestro estudio: 1) que la desnudez significa desvergüenza, y la desvergüenza depravación y transgresión; y 2) que el exceso es lo prohibido, es la transgresión.

En su trabajo *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963) Gonzalo Aguirre Beltrán exploró y estudió más de setecientos procesos inquisitoriales por hechicerías y curanderismo. También, profundizó en los fondos filosóficos de las antiguas prácticas médicas tanto de la medicina española, como de la medicina indígena y de la importada por los negros de África; con ello logró un conocimiento integral sobre la medicina mexicana. Para la medicina indígena, el aporte fundamental de la obra es que rompe con la tradición de presentarla a partir de concepciones modernas; por el contrario, muestra el medio en que dicha práctica debió desenvolverse: con componentes mágicos y místicos.

En cuanto a la sexualidad, aborda las creencias que se tenían de los dioses relacionados con esta esfera, así como las enfermedades de carácter sexual. Por otra parte, establece la relación entre faltas y enfermedad en la que señala las penitencias y confesiones ante las transgresiones sexuales. Con respecto a la medicamenta erótica estudia las plantas relacionadas con este ámbito: afrodisiacas, favorecedoras de la reproducción y las usadas en la atracción amorosa o repulsión. Igualmente, aborda el amor en el matrimonio y el concepto de castidad en la antigua sociedad nahua.³

Noemí Quezada en su libro *Amor y magia amorosa entre los aztecas* (1975) tiene como meta determinar si las concepciones mágico-religiosas

³ Entre las investigaciones referentes al embarazo, parto y anticoncepción se encuentran “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth” (1966) de Thelma Sullivan, y los artículos “Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales” (1975) y “Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto” (1977) de Noemí Quezada.

eróticas del México prehispánico fueron transmitidas a la época colonial, tanto a nivel de la magia como al del comportamiento erótico cotidiano.

Primeramente, examina a tres divinidades que ella considera ligadas al amor: Tlazolteotl, Xochiquezal y Xochipilli a través de narraciones míticas y descripción de ceremonias. En la segunda parte, aborda las concepciones de la vida amorosa y el comportamiento cotidiano entre los aztecas. En la parte final del libro habla de las prácticas de magia amorosa entre los nahuas del México colonial, ésta última es esencialmente descriptiva. Para la autora lo erótico y lo sexual son dos tipos de comportamientos sociales diferenciados. El primero se sitúa en un nivel del “deseo” y el segundo se relaciona con lo práctico.

En el libro *Sexualidad, amor y erotismo*, la misma autora buscó definir la diferencia entre los sexos que determinaba el rol impuesto a cada uno de ellos en la sociedad mexicana y el México colonial, para después puntualizar la asignación, la adquisición y la identidad de género, y, finalmente, analizar las relaciones de poder entre las clases y entre los sexos.

Sus hipótesis fueron: 1) en sociedades normadas por la religión, basadas en una cosmovisión dual como los grupos mesoamericanos, las relaciones entre los sexos fueron más igualitarias y, a nivel de la expresión de las emociones, el amor erótico se presenta como un concepto unificado; 2) en sociedades de tradición judeo-cristiana como la novohispana, se establecieron relaciones asimétricas entre los sexos, y en el campo de las emociones, se ubicó el amor integrado en la religión, en lo institucional; en tanto que el erotismo se encontraba en el terreno de la magia, de lo prohibido. En la obra se puede observar una visión idealista de la sociedad mexicana, en donde el funcionamiento era perfecto para todos los involucrados.⁴

⁴ Se puede notar que el artículo de José Alcina Franch “Procreación, amor y sexo entre los mexicanos” (1991) es una respuesta a las investigaciones de Noemí Quezada, pues a lo largo del artículo busca debatir ciertas tesis de la etnóloga. En este trabajo el autor considera que la moral sexual azteca era “relativamente parecida o comparable” a la española de la época de contacto debido a la existencia del concepto de “pecado” y su aplicación casi exclusiva al pecado sexual o carnal. Otro punto importante en el escrito es la reflexión sobre el valor sexual del *temazcalli* pues de acuerdo con el historiador, éste representa simbólicamente el útero de la tierra.

En su obra llena de erudición, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), Alfredo López Austin tiene como objetivo explicar el sistema ideológico de la cultura nahua. El trabajo comprende: la investigación de las concepciones del cuerpo humano, la de las condiciones sociales que hicieron posible tales concepciones, y la del papel que dichas concepciones desempeñaron en la dinámica social. Para lograr lo anterior, analizó crónicas del siglo XVI, diccionarios y etnografías que le ayudaron a explicar la historia nahua.

A lo largo de la investigación el autor provee datos relativos a la sexualidad, pero principalmente es de nuestro interés el apartado titulado “La edad y el sexo” en donde encontramos información precisa sobre la concepción de la sexualidad en dicha cultura. De igual manera, es importante para nuestra tesis la traducción que realiza de los *Primeros memoriales*, del *Códice Matritense*, del *Códice Florentino* y de los *Memoriales con escolios* que aparecen en el apéndice 7 titulado “Textos nahuas acerca de la edad y sexo”.

Asimismo, en su trabajo de 1982 “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, el historiador propuso algunos puntos metodológicos para incursionar en el campo de la sexualidad de las sociedades prehispánicas. En su análisis presenta ejemplos de las alteraciones de información en torno a la materia de la moral sexual en época prehispánica. También reflexiona sobre los valores exógenos en las fuentes a los que se enfrenta el investigador que no permiten penetrar en el acervo de consejos, normas, burlas, rechazos, temores y anécdotas que permitirán reconstruir su concepción de sexualidad.

El estudio de Serge Gruzinski “Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco...” (1980) busca precisar la evolución de las mentalidades y de las prácticas de las poblaciones indígenas del altiplano en el campo de la familia y la sexualidad. El historiador analiza el rito matrimonial, el sistema normativo y la representación de la sexualidad en los grupos dirigentes de

México y Texcoco. En el trabajo se privilegia lo ideológico sobre las prácticas y materialidad de las conductas.⁵

En su artículo “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico” (1983) y en su libro *Mitos y rituales del México antiguo* (1990) Michel Graulich busca demostrar que la historia principal relatada en los mitos de origen es casi siempre la de una ruptura entre el cielo y la tierra como consecuencia de una falta original, la de una expulsión de un paraíso hacia las tinieblas, y luego la reintegración a un paraíso similar gracias a la victoria del héroe sobre la oscuridad y la muerte.

En su propuesta de interpretación para la historia antigua de México observa que la transgresión después del diluvio se relaciona con la de Tamoanchan cuando Xochiquetzal-Tlazolteotl-Itzpapalotl-Cihuacoatl tocó o comió una flor o una fruta del árbol prohibido en el paraíso original.

Sus investigaciones y propuestas novedosas han permitido interpretar los mitos desde una visión global mediante la cual se puede profundizar en las correlaciones. Igualmente, aporta datos muy precisos e interpretaciones acerca de la sexualidad de los dioses y de pasajes con contenido sexual.⁶

Louise M. Burkhart en su tesis doctoral “The Slippery Earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico” explora la moralidad nahua cuyo núcleo eran el orden, el equilibrio y la moderación. Metodológicamente, la autora se enfoca en trece trabajos (diez de frailes franciscanos, dos de dominicos y uno de agustinos) escritos en náhuatl entre mediados de la década de 1530 y 1579. En los textos se incluyen canciones, diálogos, guiones de teatro, sermones, catequismos y manuales de confesión escritos específicamente para la evangelización de México central.

⁵ Otro interesante análisis es el de Pablo Escalante (2004b) titulado “La cortesía, los afectos y la sexualidad”. El investigador aborda la sexualidad y el matrimonio, así como palabras de saludo, enojo e insulto que son ilustradoras de las diferencias de clase, sexo y edad entre los nahuas. En 1998, Laura Ibarra publicó el libro *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y el poder*. A lo largo de su libro analiza las ideologías de género en la mitología nahua, posteriormente examina las relaciones entre los sexos en la sociedad chichimeca, durante la migración mexicana, en las etapas formativas de la sociedad agraria y en la época de la conformación del imperio tenochca.

⁶ Con respecto a las relaciones homosexuales contamos con los análisis de Balutet (2007), Sigal (2005, 2007) y Olivier (1992, 2004b).

En tales escritos estudió las palabras del náhuatl que los informantes utilizaron para traducir los conceptos de “Dios”, “pecado”, “bien y mal” y “cielo e infierno”, con las cuales realiza las asociaciones que dichos conceptos poseían dentro de la cultura nahua.

Por otra parte, el libro *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador* (1992) de Pierre Ragon es una herramienta útil para contrastar el pensamiento que tenían los españoles acerca de la sexualidad indígena y los valores indígenas en la materia. Por el desconocimiento y el deseo de justificar su empresa, los conquistadores acusaron a los indígenas de sodomitas, de lúbricos, flemáticos y con una sexualidad desbordante. La comprensión de estos retratos contruidos de los pueblos vencidos es fundamental para diferenciar la realidad de lo imaginario.

Conforme han pasado los años ha habido más estudiosos que se han interesado en temáticas vinculadas con la sexualidad desde la antropología, la historia y otras disciplinas, contribuciones fundamentales para nuestra comprensión de la sexualidad nahua prehispánica; sin embargo, hasta ahora no ha habido un trabajo que se interese en profundizar en el tema de las transgresiones sexuales, y más aún, uno cuya visión incluya las transgresiones desde el ámbito divino hasta el humano, éste es el aporte de nuestra tesis.

1.3 Principales posturas teóricas y conceptuales en el estudio de la sexualidad

...la sexualidad puede pensarse, experimentarse y actuarse de manera diferente de acuerdo con la edad, la clase, el grupo étnico, la capacidad física, la orientación y preferencia sexuales, la religión y la región.

Carole S. Vance, *Pleasure and Danger*, 1984

La sexualidad ha sido abordada por diversas disciplinas científicas desde distintas premisas teóricas y conceptuales, las cuales pueden ser agrupadas en tres grandes aproximaciones: la biologicista, la de influencia cultural y la construccionista. Cada una de ellas parte de un presupuesto respecto del origen y naturaleza de la sexualidad que determinará las explicaciones que se hagan de ésta.

La concepción biologicista, también llamada "nativista" o "esencialista", entiende a la sexualidad como una función innata resultante ya sea de la selección natural, de la evolución de la reproducción humana o bien de la fisiología hormonal (Connell y Dowsett, 1999). El determinismo biologicista fomenta la creencia de que el sexo es una actividad humana instintiva, para la cual todos poseemos habilidades innatas, que son despertadas por estímulos similares y que siguen idénticos ciclos de respuesta (Masters y Johnson, 1981), por lo que se buscan las explicaciones a los patrones de conducta de los individuos en la etiología animal (Córdova, 2003:342).

Este acercamiento favorece una idea altamente medicalizada del sexo, que resalta los aspectos fisiológicos y fija rangos estadísticos sobre lo que debe ser el comportamiento sexual "normal y sano", tanto en el plano físico como en el psicológico.

En palabras de Lewontin, Rose y Kamin (1996:30): "El determinismo biológico es, entonces, una explicación reduccionista de la vida humana en la que las flechas de causalidad van de los genes a los humanos y de los humanos a la humanidad. Pero es más que una simple explicación: también

es política”. Por tanto, este modelo sexual universal rechaza la diversidad sexual.

El modelo de influencia cultural, matriz cultural o de influjo cultural, ha sido la aproximación que ha permeado los estudios antropológicos durante la mayor parte del siglo XX. La sexualidad desde esta perspectiva es concebida como un impulso elemental universal y biológicamente determinado, que se canaliza mediante el proceso de enculturación hacia determinadas conductas socialmente deseables (Vance, 1997). De tal manera, que considera la existencia de necesidades humanas universales y el sexo como resultado de demandas instintivas (Weeks, 1993).

Consecuentemente, es un modelo esencialista, en el que las conductas sexuales están predeterminadas por la biología: la genética, las hormonas y, por extensión, la anatomía y la fisiología corporal. Asimismo, expone que en la cultura se asientan las bases de la motivación o desmotivación sexual de la expresión de la sexualidad (Nieto, 2003:21).

Una nueva perspectiva teórica en el estudio de la sexualidad surgió con el impulso de los movimientos feministas de la década de los 70s, el activismo en pro de los derechos civiles, así como la irrupción de la epidemia del VIH-sida. Es así, que en los 80s nuevas investigaciones se agrupan en torno a la llamada perspectiva construccionista. A continuación profundizaremos en los postulados de esta teoría.

1.4 Teoría de la construcción social de la realidad

La teoría de la construcción social de la realidad establece que los seres humanos instauran marcos de entendimiento consensuados dentro de los cuales los individuos dan sentido a sus vidas e interacciones. Dichos marcos son producto de procesos sociales generados por circunstancias históricas específicas, es decir, son realidades creadas y mantenidas. Esta posición teórica nos dice qué tipo de conocimiento adoptar sobre el yo como teoría y

significado de identidad individual, y acerca de los grupos como redes de explicaciones y experiencias identificatorias, siendo éstas cultural e históricamente limitadas y situadas respectivamente.

Esta concepción surgida de la sociología fenomenológica está basada en la filosofía de Edmund Husserl (1954) y en el método de comprensión (*verstehen*) de Max Weber (1978). El debate general gira en torno a cómo se puede lograr el conocimiento, y su aparición debe sustentarse en la comprensión de la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a lo cotidiano. Desde un punto de vista epistemológico, la fenomenología implica una ruptura con las formas de pensamiento de la sociología tradicional, pues enfatiza la necesidad de comprender, más que de explicar, la realidad, sugiriendo que es en el durante, en el aquí y en el ahora, donde es posible identificar elementos de significación que describen y construyen lo real. La fenomenología se pregunta por las formas y procesos que constituyen objetivamente a las estructuras de la realidad, como una construcción y reconstrucción permanente de la vida social.

Alfred Schutz es el máximo representante de la vertiente sociológica de la fenomenología, y su interrogante básica es la siguiente: ¿dónde y cómo se forman los significados de la acción social? Esta pregunta deja entrever que el precedente inmediato de la fenomenología con orientación social lo encontramos en la Escuela de Chicago, concretamente en su interés por conocer y explicar los marcos de referencia de los actores sociales. Asimismo, “la sociología fenomenológica de Schutz se centra en la intersubjetividad no sólo debido a que Husserl la ignoró, sino también porque el teórico creía que las demás ciencias la daban por sentada y ninguna la había explorado” (Ritzer, 1997:375).

El enfoque de Schutz parte de la necesidad de analizar las relaciones intersubjetivas a partir de las redes de interacción social. Para entender el concepto de “intersubjetividad” hay que primero tener clara la noción de “subjetividad”, comprendida como la conciencia que se tiene de todas las

cosas desde el punto de vista propio y que se comparte colectivamente en la vida cotidiana. La intersubjetividad sería, por tanto, el proceso en el que compartimos nuestros conocimientos con otros en el mundo de la vida (de la vida cotidiana).

En *Phenomenology of the Social Work* [Fenomenología del mundo social], Schutz (1972 [1932]) toma como punto de partida para su análisis de la estructura significativa del mundo tanto a la fenomenología de Husserl como a la metodología de Weber (sociología comprensiva). Schutz coincide con Max Weber en el reconocimiento de la importancia de la comprensión del sentido de la acción humana para la explicación de los procesos sociales. Para ambos, la sociedad es un conjunto de personas que actúan en el mundo y cuyas acciones tienen sentido; y es relevante tratar de comprender este sentido para poder explicar los resultados del accionar de los sujetos.

Schutz considera que el mundo en el cual vivimos es un mundo de significados, un mundo cuyo sentido y significación es construido por nosotros mismos y los seres humanos que nos precedieron. Por tanto, la comprensión de dichos significados es nuestra manera de vivir en el mundo; la comprensión es ontológica, no sólo metodológica.

A mitad de los años sesenta se produjeron desarrollos cruciales para la sociología fenomenológica. Peter Berger y Thomas Luckmann coescribieron un trabajo titulado *The Social Construction of Reality* [La construcción social de la realidad] (1968). Esta obra constituyó una introducción a las ideas de Schutz pues las hizo más accesibles. Asimismo, representó un esfuerzo para integrar las ideas de Schutz con la corriente principal de la sociología.

Por tanto, la perspectiva construccionista surgida en distintas disciplinas sociales y aplicada a diferentes áreas del quehacer humano, en antropología impulsó el surgimiento de la llamada antropología de la sexualidad. Cabe señalar que la antropología en conjunto no es únicamente sexual construccionista. Contribuciones antropológicas de la sexualidad en

las que el “hecho sexual” está determinado, con mayor o menor intensidad, por la biología siguen publicándose.

1.4.1 Antropología de la sexualidad

Desde la teoría de la construcción social, la sexualidad puede ser analizada como fruto de las relaciones culturales e históricas que un grupo humano concreto desarrolla en un tiempo y lugar determinados y no como un producto inmutable, transhistórico, transcultural enraizado en la biología. De manera que la investigación de la sexualidad deberá hacerse dentro de las particularidades culturales del grupo de estudio. Así se priorizará en el estudio de la sexualidad: lo concreto, lo singular y lo preciso temporal.

Por tanto, el paso más importante que se da en esta evolución teórica es el salto de la biología a la cultura, asimismo, el cambio de visión universal de la sexualidad a una mirada particularizada de ésta. Consecuentemente, el construccionismo social abandona el esencialismo y universalismo biológico; así como las variantes del relativismo cultural para analizar la sexualidad desde una interpretación socioantropológica.

Esta teoría es adecuada para profundizar en la sexualidad humana debido a que es un área en la que no se pueden aplicar generalizaciones pues incluso lo que se considera "sexual", varía tanto de cultura en cultura como al interior de ellas (entre clases sociales y géneros), así como a lo largo de la Historia. Asimismo, el hecho de que cada grupo social defina sus propias normas en materia sexual y establezca los límites entre lo que considera aceptable y lo inaceptable, imposibilitan la aplicación de una visión biologicista o esencialista en la interpretación de dicho fenómeno.

La sexualidad, por tanto, no es corpórea, no se trata de una entidad biológica ni biopsíquica, pero tampoco se confunde con un puro objeto mental, una idea, una entidad que existiría sólo en el discurso, objeto de una hermenéutica de la cultura y de las tradiciones. Se problematiza en saberes,

conceptos, textos, teorías, pero tiene lugar en la materialidad de unas prácticas que se apropian del cuerpo y lo modelan como cuerpo sexualizado, prácticas por las que el ser humano queda socializado como sujeto de sexualidad (Vázquez y Moreno, 1997:30)

No se niega la importancia de la biología. La fisiología y la morfología del cuerpo proporcionan las condiciones previstas para la sexualidad humana. La biología⁷ condiciona y limita lo que es posible, pero no es la causa de las formas de vida sexual. Los actos sexuales por idénticos, similares o parecidos que sean, tampoco tienen significación universal.

De esta manera, el “sexo” se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. La sexualidad es biología significada. La simbolización cultural inviste de valor, o denigra al cuerpo y al acto sexual: es una interpretación social de lo biológico (Lamas, 2000b:357 y 2000a:111).⁸ Para utilizar una metáfora lingüística: el sexo es el significante y la sexualidad el conjunto de significados –afectivos, prácticos o ideológicos– que le atribuimos (Marina, 2002:31).

En palabras de Michel Foucault (2002) el “gran dispositivo de la sexualidad” abarca discursos, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas que se crearon en torno al sexo, el cual es un concepto matriz que sirve de principio de inteligibilidad a la multiplicidad de fenómenos que concentra.

Por tanto, la sexualidad es una construcción social de la realidad en la que los seres humanos instauran marcos de entendimiento consensuados dentro de los cuales los individuos dan sentido a sus vidas e interacciones. Dichos marcos son producto de procesos sociales generados por

⁷ En este punto consideramos necesario diferenciar al sexo de la sexualidad. Sexo se refiere a las características anatómo-fisiológicas de la mujer y del hombre, determinadas por los cromosomas sexuales (XX en la mujer y XY en el varón); las glándulas sexuales reproductoras (testículos y ovarios); las hormonas (andrógenos y estrógenos); los genitales (vulva hendida o pene) y el aspecto somático (estatura, peso, y caracteres sexuales secundarios).

⁸ Cabe aclarar que no únicamente estamos hablando de una regulación corporal. En la sexualidad se incluyen tanto los discursos, las normas y las prácticas que articulan las interacciones humanas, en los que el coito es sólo una parte.

circunstancias históricas específicas, es decir, son realidades creadas y mantenidas, las cuales quedan cultural e históricamente limitadas y situadas respectivamente.

De acuerdo con Jeffrey Weeks (1986:7), la sexualidad constituye el conjunto de diferentes posibilidades biológicas, psicológicas y formas culturales –identidad de género, diferencias corporales, capacidades reproductivas, necesidades, deseos, fantasías, prácticas eróticas, instituciones y valores-.

Recapitulando, la sexualidad es el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos, interpretaciones, formas sociales, juegos de poder y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinados, construye de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos y las relaciones eróticas.

Definitivamente, la antropología de la sexualidad ha dado importantes aportes a las investigaciones con matices socioculturales que han permitido devolverle a la sexualidad humana su diversidad (Hernández y Peña, 2003:69). Un aspecto fundamental de esta perspectiva de abordar la sexualidad es el énfasis que se ha puesto en las relaciones que existen entre los significados que dan los sistemas culturales y sociales a la sexualidad, y el poder del sistema, fundamentalmente político y económico. Por tanto, esta visión de la sexualidad es la que hasta la fecha permanece como pilar en el estudio de esta área de la humanidad.

Finalmente, una de las metas de la antropología de la sexualidad será entender la dinámica de la sexualidad, el sexo biológico y el género en una sociedad concreta, para analizar sus expresiones, los mecanismos y las fronteras de sus influencias e interacciones dentro de los contextos sociales bajo investigación. Por ello, los términos que se empleen deberán ser claros y definidos explícitamente, a continuación abordaremos el término género, el cual es clave para el entendimiento de la sexualidad.

1.4.2 Género

Género se define como aquella construcción cultural que realiza cada sociedad y pueblo a través de la cual atribuye normas ideales de comportamiento sexuado para hombres y mujeres. Esta construcción social está basada en la particularidad específica de cada grupo en donde la ideología determinará la situación que vivan los individuos. El surgimiento de este concepto se desprende de la declaración de Simone de Beauvoir en 1949: “Una no nace, sino que se hace mujer”, es decir que las características “femeninas” son adquiridas culturalmente y no son determinadas por el sexo.

Etimológicamente, “la palabra género se deriva del latín *genus*, que significa nacimiento y origen. Ante todo es un término de gramática que representa la subclasificación de ciertas palabras -comúnmente nombres y pronombres como masculino, femenino o neutro-” (Katchadourian, 2000:29). En palabras de Jan Morris “Macho y hembra son sexos, masculino y femenino son géneros, y aunque las creencias tienden a identificarlos, están lejos de ser sinónimos” (*ibid*:31).

Gayle Rubin en 1975 (2000:37) definió al “sistema sexo-género” como: “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”. Rubin afirma que el sexo tiene como base la diferencia biológica y el género es determinado por las condiciones del entorno social y las relaciones hombre-mujer.

Así pues, “Bajo el sustantivo género se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad/masculinidad, reservándose sexo para los componentes biológicos, anatómicos y para designar el intercambio sexual en sí mismo” (Bleichmar, 1997:32).

Por otra parte, como lo explica Cucchiari (2000:184): “El sistema género actúa desde el momento del nacimiento, en donde los genitales son el único criterio para asignar la rotulación de hombre o mujer”. Dicho comportamiento aprendido culturalmente y simbólicamente comunicado incorpora un

conjunto de creencias sobre la masculinidad y la feminidad, principalmente referidos a que hombres y mujeres son diferentes y que tienen roles y responsabilidades distintivas en la reproducción y el mantenimiento social.

Género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

- **Asignación, rotulación o atribución de éste:** realizada al momento de nacer a partir de la apariencia externa de los genitales (Lamas, 1986:188). Sin duda, el surgimiento y la persistencia de esta “rotulación de género” determinará las experiencias que viva la niña o niño desde su nacimiento. La asignación, por tanto, es atribuida y no natural.
- **Identidad genérica o identidad sexual:** el individuo se identifica a sí mismo como niña o niño (acción realizada entre los 2 o 3 años). Una vez asumida ésta es casi imposible cambiarla. El concepto de identidad genérica y/o sexual implica la autopercepción de ser macho o hembra (anatomía) ligado al entorno cultural por el comportamiento, y también implica sus preferencias para hacer pareja con hombres o mujeres (Katchadourian, *op. cit.*:32).

Bajo este mismo rubro igualmente podemos encontrar las denominaciones de rol sexual o rol genérico. El término rol se refiere al comportamiento esperado dependiendo del sexo. “El rol genérico es la expresión pública de la identidad genérica y la identidad genérica es la experiencia privada del rol genérico” (*ibid*:39). Los roles de género serán las actividades económicas, políticas y culturales de hombres y mujeres, así como su estatus en la sociedad (Brumfiel, 2001:57).

- **Ideología de género:** conjunto de normas que dicta el entorno socio-cultural sobre el comportamiento de los individuos según su género, es decir, los significados de la masculinidad, feminidad, sexo y reproducción (Spector y Whelan, 1989:70).

Por lo anterior, se puede señalar que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que

distinguen los sexos, pero además, este elemento -aunado con la sexualidad- es el origen de relaciones de poder. De este modo, estas instancias básicas han permitido a las investigaciones científicas en ciencias sociales comprender de manera integral el orden cultural de los procesos históricos.

1.5 El control de la sexualidad: Norma y transgresión

La regulación de la sexualidad ha sido rasgo fundamental de virtualmente todo sistema jurídico que conozcamos.

Brundage, J. A., *La ley, el sexo...*, 2000

La sexualidad es uno de los asuntos universalmente regulados. Todas las sociedades humanas han establecido normas que consideran imprescindibles para la supervivencia del grupo. La norma será lo que la mayoría hace o ha aceptado que sea. La sociedad no es nunca una unidad homogénea, sino que está siempre escindida en diferentes clases con intereses igualmente diferentes y contradictorios, y por lo tanto, cada clase particular diferencia y rectifica para sí las normas según sus intereses específicos de clase. No obstante, siempre cabe un grado de negociación y consenso en su establecimiento.

Ciertamente, las normas tienen un carácter arbitrario. El criterio de normalidad dependerá del contexto histórico y social; además, las normas pueden admitir interpretaciones diferentes. Uno de sus objetivos centrales es la resolución de conflictos para lograr la convivencia: la paz y la cohesión social.

Sin embargo, han sido un valioso instrumento en manos del poder. Todo el que quiere ejercer el poder busca un sistema de legitimación. La obediencia por respeto a las normas es más de fiar que la obediencia por miedo a la fuerza. Las normas sexuales han sido usadas con frecuencia para imponer esos intereses particulares (Marina, 2002:72).

La normatividad se articula en diversos sistemas discursivos que buscan conformar un discurso coherente en el que se constriñen los comportamientos humanos. En primer lugar, se encuentra el discurso de la moral-ética, es decir, la búsqueda de disciplinar y dirigir la conducta humana

a partir de lo que se considera como lo deseable (indeseable), lícito (ilícito), permitido (prohibido) para la sociedad.

De igual manera, se encuentra el derecho como técnica de la coexistencia humana que parte del establecimiento de leyes y de un aparato jurídico que juzga y sanciona las transgresiones a ellas. No olvidemos que el derecho no expresa a toda la sociedad, sino que expresa a la clase dirigente, la cual “impone” a toda la sociedad las normas de conducta más ligadas a su razón de ser y a su desarrollo (Gramsci, 1977:203).

Asimismo, hay normas que pertenecen a discursos médicos, religiosos y mitológicos, los cuales despliegan estrategias diferentes que las dotan de cargas ideológicas que las hacen más eficaces. Los diferentes elementos discursivos participan en la legitimación del poder y en los cambios que se busquen como sociedad a partir de conflictos políticos, ideacionales o cambios creativos. Además de la vigilancia que se ejerce sobre el individuo desde los diferentes discursos sociales, el sujeto ha interiorizado una coerción que parte de sí mismo hacia sus propios actos. Mecanismo que complementa el constreñimiento de su conducta.

Recapitulando, en las normas convergen tanto las cargas ideológicas que han sido incorporadas por los individuos, la presión social y la coerción y represión del aparato hegemónico.

Una vez establecidas las normas, la persona que busque transgredirlas es vista por los demás como un tipo especial de individuo, alguien que no desea vivir de acuerdo a las reglas acordadas por la colectividad. Por tanto, entran en acción mecanismos que intentan dar una imagen totalmente negativa de éstos, una imagen que venga a justificar la marginación a que se los somete. De manera que se le considera amoral, culpable, patológico, enfermo, desviado, perverso, pecador, diabólico y monstruoso, en una palabra: transgresor (Cortés, 1997:14 y Becker, 1971:13).

Cabe señalar que la transgresión es necesaria para reafirmar lo que debemos entender por normalidad dentro de una determinada sociedad. En

palabras de George Bataille (1979:70): “las transgresiones multiplicadas no pueden agotar el interdicto, como si nunca el interdicto fuera más que el medio de alcanzar, con una gloriosa maldición, lo que rechaza”, es decir, la transgresión refuerza la norma.

La transgresión es inherente a la vida social pues siempre existirán desacuerdos e interpretaciones diferentes de las normas. No obstante, existen ciertas formas de transgresión que la sociedad puede considerar más graves que otras; asimismo, el castigo al que se somete al transgresor dependerá de factores personales como la edad, el género, la etnia, la clase social; de igual manera, se tomará en cuenta el lugar donde se llevó a cabo, la hora del día, el momento histórico, etc.

Como en principio se había señalado, la sexualidad es un área universalmente regulada y es una llave importante para la reflexión sobre la conducción de los cuerpos en las sociedades así como para conocer los mecanismos existentes en su limitación.

Las normas variarán de cultura en cultura pero siempre se establecen: las “restricciones de quién” y las “restricciones de cómo”. Las “restricciones de quién” tienen que ver con las parejas, su género, especie, edad, parentesco, raza, casta o clase, y limitan las personas con quién se puede hacer pareja. Las “restricciones de cómo” tienen que ver con los órganos que está permitido usar, los orificios que se pueden penetrar, el modo de relación sexual y de coito: qué se puede tocar, cuándo se puede tocar, con qué frecuencia y así sucesivamente (Plummer, 1984).⁹

Es así que cada sociedad proporciona las normas de las prácticas sexuales de los individuos, así como los estímulos y los satisfactores. En cualquier caso, una sociedad sin desviaciones es una sociedad inimaginable.

⁹ Pero en la regulación de la sexualidad también se entrecruzan características económicas, sociales, jurídico-políticas y psicológicas que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer o ser hombre, o cualquier otra categoría genérica (Lagarde, 2005:177). Entre estas características se encuentran las relaciones sociales derivadas de la propiedad de los medios de producción y de la riqueza, la división del trabajo, las políticas demográficas, la salud, la participación en ritos y festividades, etcétera.

Por tanto, la reflexión en la transgresión sexual nos permitirá comprender los criterios de normalidad establecidos en la sociedad nahua prehispánica.

En esta sociedad, la creación de normas estuvo estrechamente ligada con la aparición de desigualdades de clase, de linajes, de género; las cuales fueron paralelas al desarrollo del Estado. Una vez instaurado el aparato hegemónico (coercitivo) por un grupo social sobre el resto de la población, se establecen diferentes restricciones (en todos los ámbitos) y en el sexual, se plantean modelos de lo que es deseable.

Si bien las reglas fueron hechas para cumplirse, en el fondo no se espera que todos las cumplan. Lo anterior, porque en una sociedad altamente jerarquizada como la nahua prehispánica,¹⁰ la diferencia entre los gobernantes y los gobernados se encuentra en el prestigio para regir; el cumplimiento de las reglas en todas las materias -por parte de los *pipiltin*-, justificaría su superioridad.¹¹

A lo largo de la tesis analizaremos los distintos ejemplos que reflejan la sexualidad sancionada por la ideología dominante pero que forman parte de la vida privada y cotidiana de la sociedad. Conductas declaradas vituperables que al mismo tiempo refuerzan y aseguran las condiciones de existencia del orden social.

¹⁰ Un ejemplo de las divisiones sociales tan estrictas está en el vestido. Los *macehualtin* no podían usar algodón, ni usar mantos más abajo de la rodilla ni usar huaraches en presencia de sus superiores. Igualmente tenemos que durante la hambruna inducida por el sitio que los españoles hicieron de la ciudad, la “gente común” fue reducida a comer lagartijas, golondrinas, hierba amarga, hasta roer los muros de adobe, a pesar de ello, el orden político no distribuía equitativamente el poco alimento que había. Así, el poder del rango fue preservado hasta el amargo final. Sin embargo, durante los últimos días de inanición las distinciones sociales al fin comenzaron a derrumbarse: “los (mexicas) teníamos un solo precio...” (*Anales de Tlatelolco*, 2004, cap. VI:115).

¹¹ Profundizaremos más sobre este punto en el apartado 2.2.1 de la sección Sexualidad y Transgresión: visiones encontradas.

**FUENTES
DE
NUESTRO
ESTUDIO**

1.CÓDICICES

Borbónico
Borgia
Laud
Cospi
Fejérváry-Mayer
Vaticano 3773 B

1.1 Copias de
manuscritos
pictográficos

Códice Mapa Quinatzin (1546)
C. Mendoza (1548)
Costumbres, fiestas... (1553)
C. Tell-Rem. (1548-1563?)
C. Magliabechiano (1565)
C. Vat. Lat. A (1566-1589?)
C. Tudela

HMP (1528-1546)
Éstas leyes (1543)
Hystoyre.. (1546)
C. Carolino

2.2.1.1
Conquistadores

El Conq. Anónimo (1519)
Hernán Cortés (1519-1526)
G. Fernández de Oviedo (1526)
Á. N. Cabeza de Vaca (1542)
Fco. López de Gómara (1552)
Fco. Cervantes de Salazar (1562)
B. Díaz del Castillo (1568)

2.1 Obras en
náhuatl

Anales de Tlatelolco (1528)
Historia Tolt-Chich. (1545)
Leyenda soles (1558-1561)
Cantares mexicanos (1560)
Anales de Cuauhtitlan (1570)
Cristóbal del Castillo (f. s. XVI)
Chimalpain (s. XVII)
Tezozomoc, Mexicayotl (1609)
Primeros Memoriales y
Códice Florentino (1577)

2.2.1.2
Evangelizadores

Andrés de Olmos (1533)
T. B. "Motolinía" (1541 y 1549)
Relación de Michoacán (1541)
B. de las Casas (1553-1554)
Diego de Landa (1566)
Alonso de Molina (1571)
G. de Mendieta (1571-1596)
B. de Sahagún (1577)
Diego Durán (1581)
José de Acosta (1589)

2.FUENTES
ÉPOCA COLONIAL

2.2 Obras en
español

2.2.1 Autores
españoles

2.2.1.3
Ejercicio admon.

Alonso de Zorita (1571)
REL. GEOGRÁFICAS:
Fco. Ramos de Cárdenas (1582)
Juan Bautista de Pomar (1582)
D. Muñoz Camargo (1576)
Pedro Gutiérrez de Cuevas (1579)
Relación de Zempoala (1580)
*Fco. Hernández (1571-1577)

2.2.1.4 Posteriores

J. d Torquemada (1615)
Hernando Ruiz de Alarcón (1629)
D. López de Cogolludo (1688)
Agustín de Vetancourt (1698)
Mariano Veytia (1775)
Fco. Javier Clavijero (1781)

2.2.2 Autores indios
o mestizos

Muñoz Camargo (1576)
J. B. de Pomar (1582)
Tezozomoc. C.
Mexicana (1598)
A.Ixtlilxochitl (1605)
Chimalpain (s. XVII)

2. SEXUALIDAD Y TRANSGRESIÓN: Visiones encontradas

El encuentro de dos culturas suscitó la confrontación de credos, costumbres, al tiempo que los frailes españoles buscaron identificar ciertas creencias indígenas que tuvieran parecido con las concepciones cristianas como herramientas de evangelización, las concepciones indígenas quedaron encubiertas por los conceptos y valores católicos que empaparon los documentos históricos que son nuestra materia de trabajo. Es por ello, que el objetivo de este apartado es explicitar las diferencias de pensamiento en cuanto a sexualidad, transgresión, pecado y otras concepciones relacionadas como la confesión, el inframundo y el infierno que diferenciaban a estos mundos de pensamiento, lo cual nos permitirá discernir las creencias de ambas sociedades y será herramienta fundamental en la crítica de fuentes de la presente investigación.

2.1 Concepciones de la sexualidad

Partimos en nuestro estudio de considerar a la sexualidad como una experiencia históricamente construida a través de ciertas formas de racionalidad. Lo anterior no niega la biología en este fenómeno, sino que, además, la experiencia cultural de la sexualidad conlleva ciertas formas de pensamiento que parten de discursos e instituciones propios de cada sociedad en un tiempo y espacio determinados. Por lo anterior, es necesario ubicar de manera general las concepciones sexuales en confrontación que contienen las fuentes de nuestra investigación.

2.1.1 Española

Europa vive cambios importantes en el siglo XV y el XVI. Primeramente, es un tiempo de recuperación demográfica debido a los altos índices de mortalidad que sufrió el continente durante la Edad Media con las pestes, guerras y hambrunas que diezmaron su población (Lebrun y Burguière, 1988:20-26 y 119; Trexler,1981:1005).

En segundo término, está el de la emigración. Las ciudades modernas poseen un elevado superávit masculino, jóvenes en su mayoría. Este desequilibrio entre los géneros se explica debido a la emigración de mano de obra masculina a las ciudades. Varones campesinos cuyo deseo es alcanzar la riqueza que ofrecen las urbes, con sus mayores posibilidades laborales como el artesanado, comercio y servicio doméstico. Particularmente, Sevilla, puerta y puerto de Indias, aportaba un interés añadido, pues los jóvenes duplicaron la población (entre 1530 y 1590) con la esperanza de embarcarse para las Indias, y así, cambiar su condición social (Vázquez y Moreno, 1998).

La escasez de mujeres para casarse,¹ provoca que en distintas ciudades europeas comiencen las agrupaciones juveniles, bandas de delincuentes que acechaban los barrios, cuyos delitos iban desde asaltos a transeúntes, hasta violaciones y raptos. Igualmente, comienza a proliferar la prostitución callejera, la cual, junto con la delincuencia desatada por el desempleo y el hambre, aumentan la inseguridad en las calles citadinas (Trexler, *op. cit.*:1004 y Vázquez y Moreno, 1997:281).

Lo anterior, provocó que se buscara la creación de los prostíbulos públicos y municipales como vía para regular estas prácticas sexuales y para ordenar el universo de la urbe. Así se impone la racionalidad de la Mancebía,

¹ El "dispositivo de las alianzas" y la dote, instrumentalizan las relaciones, lo que provoca que tanto varones sin riquezas, como familias sin posibilidad de dar una dote para sus hijas queden al margen de dichas alianzas.

un servicio seguro, barato y discreto que reinstaura la seguridad de las calles, el honor de las doncellas y el pudor colectivo.²

La prostitución no era vista solamente como un mal menor necesario, sino como un verdadero "servicio social", como una de las funciones básicas a las que había que atender en el colectivo urbano. Asimismo, las prostitutas tenían prerrogativas y los dueños de los prostíbulos incluso eran los gobiernos o el obispo. Las cortesanas adaptaban su itinerario al calendario de fiestas, de esta manera, los prostíbulos cerraban sus puertas en Navidad y Semana Santa (Rossiaud, 1976:290-291).

La moral sexual de Europa en el siglo XV y la primera mitad del siglo XVI estaba lejos de seguir los mandamientos bíblicos. Abundaban los burdeles, las prostitutas tenían prerrogativas y los dueños de los prostíbulos incluso eran los gobiernos o el obispo. En este contexto, la conducta de los sacerdotes no era diferente al de la población en general.

El alto clero, reclutado en las cortes principescas, es absolutamente mundano. Casi todos los obispos llevan una espléndida y alegre vida: cazan, beben y se divierten. Algunos no visten el hábito eclesiástico, apenas asisten a los oficios y mantienen concubinas públicamente. En cuanto a los monasterios, su decadencia moral es lamentable (Pirenne, 1985:408).

Los reformadores señalaban: "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" (Bataillon, 1982:4).

Igualmente, los conventos femeninos estaban llenos de mujeres sin vocación religiosa. Las monjas eran muchachas enviadas al claustro por decisión de sus padres, quizás por la falta de dote para poderlas casar. Así el recogimiento, no distinguía precisamente a los conventos; la vida no era tan

² Entre otras, se documentan las siguientes ordenanzas de mancebías: Málaga (1506), Granada (1539), Valencia (1552), Sevilla (1553 y 1621), Ronda (1570) y Toledo (1571) (Vázquez y Moreno, 1997:281).

recatada, las mujeres recibían visitas y salían a menudo, con o sin autorización (Martínez-Burgos, 2001:602).³

Los frailes que vinieron a América reprobaban las prácticas de la Iglesia europea y fueron impulsores de una renovación de la Iglesia (*cf.* Baudot, 1990 y Phelan, 1972). Estos frailes estaban inspirados en los escritos de Joaquín de Fiore, abad benedictino y tenían la esperanza de que el Milenio⁴ estaba a punto de advenir.

De la conversión de los indios dependía el cumplimiento de las promesas del Apocalipsis. El Milenio, reino de la caridad pura, igualitaria, pertenecía con toda naturalidad, a los pobres, a los más humildes, a los últimos de todo. La nueva Jerusalén sólo podía ser construida por los pobres, fuera de toda institución jerarquizada y los franciscanos eran los instrumentos elegidos para dirigir el fin del mundo (Baudot, 1983:90).

Este nuevo territorio debía constituir la plataforma de espera para el Milenio. El reino sería construido sobre base indígena, pues ellos poseían cualidades como la pobreza, la cual encajaba perfectamente en las concepciones de la orden. Asimismo, estas poblaciones estaban preservadas de todo contacto con los españoles y con las prácticas “reprobadas” del Viejo Mundo (*ibid*:128 y 503).

Resulta importante señalar en este punto, que los autores del siglo XVI no disponían del término sexualidad, utilizaron otros términos para denotar este campo. Cuando utilizaban la palabra sexo era para referirse a la división entre hombres y mujeres, como actualmente utilizamos una de las acepciones de la palabra género. En cambio, usaron conceptos como sensualidad y carnalidad para expresar 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.

³ Con la Reforma y la Contrarreforma esta situación cambió. Vino una época de mayor restricción sexual y de reprobación del libertinaje.

⁴ El Milenio se refiere al reino futuro intermedio sobre la tierra, el cual durará mil años; en el que Cristo reinará antes del establecimiento de los nuevos cielos y la nueva tierra (Apocalipsis 20).

Cuando necesitaron referirse más estrictamente al placer sexual, los autores hablaron de lascivia, lujuria y torpes amores (Dávalos, 1998^a:30).⁵

En cuanto al trasfondo y pensamiento de los frailes con respecto a la sexualidad vemos una influencia de Santo Tomás de Aquino. La presencia de obras de Santo Tomás en el México del XVI está bien documentada. En el catálogo de la biblioteca del colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, inaugurado en 1536, se encuentran con seguridad cuatro obras del *Aquinate*, impresas en 1512, 1514, 1520 y 1522, anteriores, pues, a la llegada de los primeros franciscanos a México en 1523 (Martínez Ferrer, 2004:254).

Santo Tomás retoma la interpretación de la sexualidad formulada por San Agustín: la “rebelión de la carne” es efecto del pecado original; a partir de allí, la concupiscencia y el placer venéreo no están sometidos a la razón. Las relaciones sexuales aunque peligrosas, son necesarias y naturales para conservar la especie. En tanto se respete el principio de la procreación, es un verdadero bien.

Por otra parte, considera que la castidad matrimonial es inferior a la virginidad.⁶ Lo opuesto a esta última sería la lujuria. Ella constituye una transgresión de las leyes divinas y una acción contraria a la razón. Asimismo para Santo Tomás los pecados de la carne son los peores por la desobediencia de los órganos genitales a la razón y porque dominan la inteligencia (Aquino, 1955, cuestión 151, 152 y 153:151-197).⁷

Es así que los dos principios que rigen la moral sexual cristiana son: 1) la transgresión a las normas sociales y, 2) la procreación.

⁵ “Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo desde el siglo XIX. Antes sin duda se tenía una carne...” (Marina, 2002:51).

⁶ La contrarreforma promocionará por encima de todo el culto a la virginidad, dando un nuevo impulso a la devoción mariana y en particular a la Inmaculada Concepción (Vázquez y Moreno, 1997:86).

⁷ No se pretende borrar el cuerpo sino más bien liberarlo de la carne: salir de la carne permaneciendo en el cuerpo (Vázquez y Moreno, 1997:87).

Transgresión de normas sociales	Procreación
-comercio carnal ilícito -búsqueda del placer	-violación de las leyes naturales; de la procreación -la gravedad del pecado depende del abuso del objeto de placer
1. adulterio 2. estupro 3. simple fornicación 4. fornicación con ramera 5. incesto 6. rapto	-Del más grave al menos grave: 1. bestialidad 2. sodomía (homosexualidad) 3. modo antinatural del coito 4. masturbación

Tabla 1. Moral sexual cristiana (cfr. Aquino, 1955:198-204)

De acuerdo con este pensamiento, en el adulterio, el estupro y la fornicación con ramera se hace mal uso de la mujer. Por otra parte, en el estupro y el rapto el burlador viola los derechos del padre de la muchacha; y en el adulterio y el rapto, se violan los derechos del esposo. Finalmente, en el incesto se viola el respeto a los familiares (*ibid*, cuestión 154:204-240).

Asimismo, para Santo Tomás, la mujer es vista como elemento pasivo y objeto de pleitos entre diversos agentes sociales: el burlador, el adúltero, el padre y el esposo. Se reconoce el papel activo del hombre en el acto venéreo y su responsabilidad principal como sujeto de acción moral. El consentimiento de la mujer en los pecados del primero grupo no modifica la gravedad del pecado (*ibid*, artículo 7:225-227).

Por otra parte, en los pecados del segundo grupo, lo que se condena es la violación a las leyes naturales de la procreación. Y su gravedad irá en aumento de acuerdo al objeto con quien uno viola la ley. Siendo el de la bestialidad, el más grave y, la masturbación, el menos grave en este pensamiento.

Es claro que en este sentido, la cópula, únicamente es aceptada dentro del matrimonio, y todo lo que esté fuera de él será pecado. Lo anterior, es fácilmente observable en los manuales de confesión del siglo XVI como el de Azpilcueta (p. 159 y 489 citado en Zietara, 1997:78). En dichos manuales y en el catálogo penitencial de la Edad Media lo importante es cifrar el acto, las posturas exactas, la frecuencia y la calidad del sujeto con quien se entabla la relación, para poder aplicar la penitencia (Vázquez y Moreno, 1997:76).

De esta manera, dichos dos principios regirán la problematización de la carne en las doctrinas y en los confesionarios elaborados para los conversos indígenas.

Paralelamente, de manera breve señalaremos las ideas de los frailes de la Nueva España al respecto. Fray Andrés de Olmos predicaba: "es la voluntad de Dios que seáis como los santos, para que no hagáis contra él, que bien evitéis, despreciéis, odiéis, miréis con pavor todo lo que es lujuria, adulterio, concupiscencia" (Olmos, *Tratado de los 7 pecados mortales*, fol. 341v-347r transcrito en Baudot, 1990:151-153).

Fray Bernardino, a su vez, decía: "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" (Sahagún, 1993: 97-99).

Según fray Gerónimo de Mendieta, su maestro Motolinía tenía como principal virtud la castidad (2002, tomo II, lib. V, cap. XXII:323). Asimismo, Mendieta decía de los primeros novohispanos que: "supeditaron también su carne, sujetando la sensualidad a la razón, con ayunos, disciplinas, oraciones y otros ejercicios corporales y espirituales" (*ibid*: 257).

Acerca de este tema, la *Doctrina cristiana breve* de fray Alonso de Molina afirma que la carne es "el mayor enemigo del alma" (1988:23). La Doctrina Cristiana de los frailes dominicos abunda un poco más al respecto se dice que 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 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 (*Doctrina cristiana*, 1944:fols. 117r, 123r-124v.)

En resumen, los frailes consideraban que:

- La carne es el mayor enemigo del alma
- La carne ofende a Dios
- El deseo determina la forma del acto lujurioso. La erradicación del deseo es objetivo, por ello se exalta la virginidad y castidad (Maciej, 1997:61).

2.1.2 Nahua

El proverbio “el buen medio es necesario”, [*Tlacoqualli in monequi*]⁸ (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XLI:231), resume el comportamiento ideal que se esperaba del ser humano nahua; también se podía expresar como “sólo en el medio [*tlanepantla*] debe uno ir, debe uno vivir” (*ibid*, cap. XIX:101). Este refrán exhortaba a la moderación en el caminar, en el vestido, el habla y la comida; también en la sexualidad.

Respecto al caminar se le decía a los hijos: “...No lances mucho tus pies, no los alces alto, no brincarás [*tichocholotiaz*], a menos que tu seas nombrado tonto [*ixtotomac*], desvergonzado [*cuecuetz*]. Ni vayas muy lento, ni arrastres los pies” (*ibid*, cap. XXII, 121); “ni con mucha prisa ni con mucho

⁸ Según Pablo Escalante (2008), la frase nahua “*Tlacoqualli in monequi*”, pudo haber sido influenciada por la obra *Emblemata* del humanista renacentista Andrea Alciato pues, afirma, “es prácticamente una traducción del emblema ‘Que hay que vivir sobriamente’”.

espacio, sino con honestidad y madurez [irás]” (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XXII:576).

Tanto a mujeres como a varones se les persuadía a no ataviarse en demasía porque implicaría vanidad, “poco seso y locura”; pero sus ropas tampoco debían ser andrajos (*tzotzomatli*), pues para los nobles sería “señal de pobreza y baxeza” (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XIX:100 y cap. XXII:123; Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:560 y cap. XXII:578).

Asimismo, al hablar se les pedía que lo hicieran con palabras suaves y moderadas, ni muy rápido ni muy lento, tampoco gritando; de lo contrario sería tomado por un loco (*xolopitli*), imbécil (*ixtotomac*) o rústico (*millacatl*, “hombre de tierra”) (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XXII:122). Igualmente, la ocasión de hablar estaba rígidamente reglamentada. Por ello, cuando se hiciera debían de cuidarse de decir palabras inútiles y vanas (García Quintana, 1974:163).

El justo medio también se requirió al comer. No se debía comer apresuradamente; las tortillas tenían que ser tomadas con moderación y sin romperlas; cada bocado no debía de ser muy grande. Tampoco se debía tragar sin masticar, de hacerlo así semejaría al perro (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XXII:124).

Notemos que la exhortación a la templanza se encuentra en las predicaciones de los padres nobles a sus hijos. Este es un factor que debemos de tomar en cuenta pues el autocontrol y la exigencia al cumplimiento de éste va en relación estrecha con la clase social. De esta manera, los *huehuetlatolli* nos muestran los rangos sociales al interior de dicha sociedad, cuyo más alto nivel lo posee aquel que domine su cuerpo y sus impulsos. En este sentido, los gobernantes y los nobles tendrían que mostrar dicha contención, cuyo cumplimiento servía de justificación para su posición de autoridad sobre el resto de la población (López Austin, 1996 [1980], I:452).

Al respecto, López Austin (1993:82) ha aportado dos justificaciones ideológicas para dicha diferencia. La primera tiene como base “una moral de

prestigio y un fortalecimiento anímico”. La segunda, llamada animicofisiológica (*ibid*:83), tenía que ver con el *tonalli*, de cuya fuerza dependía en gran medida el poder del gobierno, pero que perdía vigor con las relaciones sexuales; por tal motivo, se creía que mediante la castidad de los jóvenes *pipiltin* éstos podrían adquirir una fuerza anímica sobre los *macehualtin*. Una vez asumido el poder, su posición privilegiada no los excluía de una activa vida sexual (*idem*).

Este fue el modelo cultural cuya aspiración se exigía a todas las clases, sin embargo, fue erigido por los *pipiltin*. Del cumplimiento de dicho ideal dependería el equilibrio social y cósmico.

A continuación revisaremos distintas ideas que permearon el pensamiento sobre la sexualidad en la antigua sociedad nahua:

En esta cultura, la sexualidad pertenecía a la esfera femenina del cosmos; cuyas connotaciones son enfermedad y muerte. Paralelamente, las mujeres son superiores en potencia sexual que los varones, pues ellas dominan el fenómeno desde la menstruación, la cópula, el parto (culminación de este proceso), y la muerte por parto; y el varón únicamente participa en la cópula (López Austin, 1999: 172).

Al respecto, contamos con el caso de unas ancianas reprendidas por Nezahualcoyotl quienes tuvieron una aventura sexual con unos jóvenes sacerdotes. Al ser interrogadas sobre cómo aún podían estar interesadas en el acto sexual, respondieron que los varones cesaban de viejos por haber abusado en la juventud de su potencia y haberse vaciado, pero las mujeres son una sima insaciable (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574-575). De esta manera, se observa que las mujeres no sufrían del agotamiento sexual con la edad.

Asimismo, el término *tlalticpacayotl* “lo terrenal” (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XVIII:93), “lo que pertenece a la superficie de la tierra”,⁹ refiriere al acto sexual, el cual tiene como límite la moderación, la templanza,

⁹ Pablo Escalante (comunicación personal, octubre 2008) sugiere el vínculo entre este término como “lo de la superficie de la tierra” y el petate, el cual se pone en el piso para llevar a cabo el coito.

el equilibrio, todo exceso traerá consecuencias no deseables. Por ello, se les aconsejaba a los hijos que se mantuvieran castos pues los dioses amaban a los abstinentes (*ibid*, cap. XXI:113). Nótese que es únicamente exhortativa y que cabría la posibilidad de tener relaciones prematrimoniales; sin embargo, los discursos y el miedo a caer enfermo o al futuro influían en el cumplimiento de la regla. Este tema será más ampliamente abordado en los siguientes capítulos.

“No te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer...dándote a las mujeres antes de tiempo. Aunque tengas apetito de mujer, resístete; resiste a tu corazón hasta que seas hombre perfecto y recio”. La contención era importante en la sexualidad para poder asegurar hijos sanos, así como para satisfacer a la mujer al momento de casarse, de lo contrario, se le amenazaba que quedaría “desmedrado”, nunca sería “perfecto hombre” y andaría “descolorido y desainado... enflaquecido” (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574).¹⁰

A este joven que no cumplía con el ideal moral nahua se le calificaba como “ebrio... impúdico, desvergonzado, excesivamente ataviado... mal hablado... envilecido, lleno de excremento, lleno de mierda, lleno de polvo, lleno de basura [impureza por transgresión sexual]... vive en el vicio” (traducción del lib. X del *Códice Florentino* por López Austin, 1996 [1980], II:274).

En este sentido, se creía que las prostitutas engañaban a los jóvenes para que bebieran extractos de *mazacoatl*, con el fin de que pudieran tener ayuntamiento con varias mujeres y varias veces con cada una. Así, aquel infeliz que caía en la trampa moriría seco y chupado (Sahagún, *op. cit.*, cap. XXII:579-580 y lib. XI, cap. V, párr. IV: 1044; López Austin, 1971:143 y 201). Esta amenaza es una muestra del discurso coercitivo que existía alrededor

¹⁰ “Un viejo muy viejo y muy cano, fue preso por adulterio, y fue preguntado que siendo tan viejo cómo no cesaba del acto carnal. Respondió que entonces tenía mayor deseo y habilidad para el acto carnal, porque en el tiempo de su juventud no llegó a mujer, ni tampoco en aquel tiempo tuvo experiencia del acto carnal, y que por haberlo comenzado después de viejo estaba más potente para esta obra” (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574).

del ejercicio de la sexualidad, el cual desarrollaremos más ampliamente en los capítulos 2 y 3.

De este modo, se consideraba una virtud superior resistir los embates de las tentaciones prematrimoniales, pues así mostraban un control corporal y, por tanto, mantendrían su equilibrio. No obstante, también se les persuadía para que dentro del matrimonio guardaran la templanza, pues si se daban “demasiadamente a ella [la sexualidad]” se echarían a perder. “Sábete que te matas y te haces gran daño en frecuentar [*tlalticpacayotl*]... aunque sea con tu mujer solamente, te secarás” (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574 y *Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XXI:118).¹¹

Entonces, el hombre verdadero (*tlacatl*) sería aquel que guardara su castidad, que fuera moderado, modesto, sano, sensato, inteligente, hábil, de vida sexual correcta (López Austin, 1996 [1980], I:206). El objetivo de estas exhortaciones era concientizar al joven de su responsabilidad en el orden social.¹²

En el caso de las jovencitas, las prohibiciones no tenían concesión pues su violación acarrearaba la muerte.¹³ Incluso la mera sospecha de comportamiento inadecuado era castigada de manera ejemplar. Se dice que el monarca de Texcoco, Nezahualpilli, al enterarse que un joven *pilli* saltó la barda del recinto en donde se criaban sus hijas para conversar con una de

¹¹ “Dícese que los que toman destempladamente, podrá tener acceso a cuatro y cinco más mujeres, a cada una cuatro o cinco veces. Y los que esto hacen mueren porque se vacían de toda substancia de su cuerpo y se secan, y se mueren deshechos y chupados. Y andando desta manera, al fin mueren en breve tiempo, con gran fealdad y semejanza de su cuerpo y de sus miembros... Yas oído lo que te he dicho; guarda en todas las cosas el medio” (Sahagún, 2000, lib. VI., cap. XXI:580).

¹² Lo contrario de esta concepción se engloba en los términos *Amotlacatl* y *tlahueliloc*, los cuales tienen una carga inmoral significativa. Si las características del humano, *tlacatl*, son las de un ser tierno, casto, afable, recto, moral (Siméon, 2002:561), tal visión contrasta con la del ser humano que no justifica su condición, que es perverso y cruel, el *aniltlacatl* y *amotlacatl*, “no ser humano” y “no humano”, respectivamente. El significado de *amotlacatl* también se extiende a la esfera de lo sexual: el inhumano es el que viola las normas del comportamiento (López Austin, 1996 [1980]:I, 203 y 206).

Por otra parte, el término *tlahueliloc* es traducido por Molina como malvado o bellaco (2004:fol. 144r.), pero también como “loco de atar” (*ibid*:fol. 79v.), o sea, loco furioso; mientras que para Simeón (*op. cit.*:690) es el malvado y perverso. *Tlahueliloc* proviene de la raíz *tlahuelli*, que significa furia (Molina, *op. cit.*: fol. 145v.); y de acuerdo con Louis Burkhart (1986:41), el término denota frenesí o locura delirante -un estado de emoción descontrolado, desordenando- más que maldad en sí.

¹³ Recordemos que el grado de exigencia y aplicación de amonestaciones está en relación directa con la clase social.

ellas, decidió castigarla pues quedaría “muy deshonrado si a tan mal hecho no le diera su castigo”, por lo que ordenó que su hija fuera ejecutada (Motolinía, 1971, 2ª parte, cap. III, párr. 547:310; Mendieta, 2002, tomo I, cap. XXIII:241).

La virginidad era un don preciado, su quebrantamiento podría producir primeramente la pena máxima, pero las consecuencias de dicha desobediencia caerían también sobre la familia la cual sufriría el repudio y la vergüenza social. Es así, que los textos sahoguntinos muestran la preocupación de los padres porque sus hijas lleguen al matrimonio con el himen íntegro.

No des tu cuerpo a alguno. Mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie tome tu cuerpo. Si perdieras tu virginidad y después se habrá bien contigo ni te tendrá verdadero amor... mira que no te des licencia a tu corazón para que se incline a otra parte; mira que no te atrevas a tu marido... mira que no des tu cuerpo a otro... (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:562).

Durante la boda se sabría si ella era virgen. Durán (2002, tomo II, tratado II, cap. V:66) explica que “ponían una estera nueva... y dexábanlos allí donde consumían el matrimonio”, en dicha estera se manifestaban “las muestras de la virginidad de ella”. Pero si no era así, la familia del novio armaba un escándalo y rompía las ollas de barro en donde se servían los alimentos para los invitados y así se daban también ellos por enterados (*idem*; Cervantes de Salazar, 1985, cap. XXIII:44-45 y *Códice Carolino*, 1967, fol. 56 rº:26-27).

En otras provincias, las costumbres en materia sexual eran distintas. Entre los otomíes se afirma que las jóvenes tenían relaciones sexuales desde muy pequeñas y se les permitía pasar la noche con un joven antes de consentir en desposarlo (Ramos de Cárdenas, 1987:228). Entre los totonacos, los sacerdotes les rompían el himen a las niñas a los 28 o 29 días de nacidas con sus propios dedos y les mandaban a las madres que a los 6 años repitieran la operación (Mendieta, *op. cit.*, tomo I, cap. XIX:223-224).

López de Gómara (1941:112) menciona que en Cuba “si el novio es cacique, todos los caciques convidados prueban la novia primero que él; si mercader, los mercaderes; y si labrador, el señor o algún sacerdote, y ella entonces queda muy esforzada”.

El mismo autor señala que entre los de Cumaná, en la actual Venezuela, se usaba la costumbre en la que los novios daban a desvirgar a la novia a los sacerdotes (piaches) y esto lo tenían por honrosa costumbre. Asimismo, “los reverendos padres tomaban aquel trabajo por no perder su preeminencia y devoción, y los novios se quitaban de sospecha, queja y pena” (*ibid*:189).

En el Perú, cuando las hijas se casaban, la madre de ella en presencia de algunos de su linaje, la corrompía con los dedos. De manera que se tenía por más honor entregarla al marido así que con su virginidad (Cieza de León, 1932:160).

Por otra parte, tenemos que la abstinencia sexual era valorada como requerimiento para honrar a los dioses en las fiestas. Este tabú era necesario para purificar a los participantes en las festividades: Panquetzaliztli, Atemoztli y Quecholli (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XIV:160 y 164; cap. XXXIII:242, cap. XXXIV:249, cap. XXXV:254 y apéndice lib. II:285). En el caso de los sacerdotes, se abstenían del sexo en los largos periodos en los que desempeñaban sus funciones en los templos, bajo amenaza de pena de muerte.¹⁴

López Austin (1996 [1980], I:348) da dos razones principales para esta exigencia: “la necesidad de conservar la energía en el ejercicio ritual, pues cualquier dispendio en el coito menguaba la capacidad del sacerdote; y la necesidad de absoluta pureza en el oficiante, por lo que éste debía evitar las cargas negativas que provocaba la exacerbación sexual”. Igualmente se les exigía castidad a los jóvenes recluidos en los templos.

¹⁴ (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXIV:91 y *Códice Tudela*, 1980:fol. 76v°).

En breve, los discursos dirigidos a las mujeres exaltaban el valor otorgado a la virginidad y a la castidad, los discursos dirigidos a los hombres hacían hincapié en el agotamiento sexual y físico, si se ejercía la sexualidad a temprana edad. Por otra parte, la exaltación de la procreación, del matrimonio, el repudio a las estériles, a los adúlteros, a los homosexuales, al aborto, tenían como interés garantizar la subsistencia de las instituciones políticas y sociales del *calpulli* y del *tlatocayotl*. Igualmente, la abstinencia de toda la población en ciertos periodos apuntan a un orden que privilegia el control de uno mismo y condena cualquier desviación dentro de ese marco. Tema que estudiaremos a profundidad en esta tesis.

Respecto al ámbito moral y sexual, Pablo Escalante (1992) ha señalado las diferencias entre *pipiltin* y *macehualtin*. Menciona que, sin ser falsa la afirmación de que “para los nahuas el recato premarital y la virginidad eran muy importantes, y que las licencias antes del matrimonio y el adulterio estaban muy severamente castigados, muchas veces con la pena de muerte”, resulta ser una visión parcial (*ibid*:33 y 34). Entre la gente del pueblo, el adulterio no siempre podía ser castigado¹⁵ y el matrimonio entre jóvenes amancebados era común,¹⁶ por lo que entre los *macehualtin* “la norma parece haber sido la tolerancia y la aceptación de las inclinaciones espontáneas, poniendo a éstas un límite sólo para preservar el orden comunitario” (*ibid*:34).

Asimismo, el historiador identifica una moralidad propia de la nobleza (reforzada por el orden público y la legislación) y una moralidad propia de las comunidades de *macehualtin*. El principio rector del sistema moral del pueblo es horizontal y depende de la virtud de la solidaridad (*ibid*:33).

Estas diferencias son claras en los centros educativos nahuas. La represión de la vida sexual de los jóvenes *pipiltin* en el *calmecac*, contrastaba con la permisividad con que era ejercida por los *macehualtin* en el *telpochcalli* (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. III, apéndice, cap. IV-V:332-335 y VII-VIII:336-

¹⁵ En el *Códice Florentino* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. 41:228) se registra un dicho que refiere a la costumbre del encubrimiento y la complicidad entre los miembros de la comunidad, en los casos en que se cometían algunos delitos como adulterio o concubinato. Véase su traducción al español en Escalante, 1993:103.

¹⁶ Véase por ejemplo, el *Códice Carolino*, 1967, fol. 56 rº:26-27.

340). Se dice que en los *telpochcalli* reinaba una promiscuidad nocturna real: “ninguno entraba a su hogar; ninguno dormía en su hogar, porque entonces iban derechos hacia allá, a los *telpochcalli*, que estaban en diversos lugares. Allí dormían casi desnudos (López Austin, 1985b:145). Asimismo, se dice que los jóvenes en el *telpochcalli* solían tener mancebas antes de celebrar el matrimonio (Motolinía, 1971:322; Zorita, 1941:107 y López Austin, *op. cit.*:37).

Por un lado, tendríamos el ideal, el modelo y, por el otro, tendríamos la práctica. El primero sería más cercano a la clase gobernante y el segundo al pueblo. Este punto es clave para entender los casos descritos en las fuentes, que pudieran parecerse contradictorios. Pero incluso en la nobleza, los testimonios aparentemente son ambiguos; no obstante que se pide templanza en los discursos, una vez en el gobierno tenían prerrogativas que nos son conocidas. Lo anterior se explica porque para llegar a un puesto de mando se necesitaba del prestigio, pero una vez ganado el puesto, éste venía con ciertos privilegios.

Bernal Díaz del Castillo (2007, cap. XCI:166) menciona que a Moctezuma Xocoyotzin le servían en copas de oro muy fino, cierta bebida hecha de cacao para aumentar su potencia sexual “decían que era para tener acceso con mujeres”, y que era muy limpio de sodomías. Dicha información también la encontramos en Cervantes de Salazar (1985, lib. IV, cap. III:286).

Respecto a la cantidad de mujeres en su palacio, se dice que oscilaba entre 1000 y 3000. Había esposas y concubinas que tenían equipos de ayuda y compañía personales; algunas, las más importantes, tenían sus propias casas y vivían fuera del palacio; además había trabajadoras domésticas, esclavas y libres. El origen era variado: hijas de grandes señores dadas para consolidar alianzas, hijas de comerciantes; mujeres comunes y esclavas salvadas del sacrificio por alguna destreza (Ávila, 2004:296).

No obstante la gran cantidad de mujeres, sólo los hijos de una heredarían el cargo de su padre. Se cuenta que Moctezuma Xocoyotzin tuvo

preñadas a ciento cincuenta mujeres al mismo tiempo, las que se vieron precisadas a abortar, ya que tal número de hijos representaba un problema en cuanto a los derechos nobiliarios de sucesión del reino (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LXXXIX:315-316).

Para el caso de Texcoco, Nezahualpilli parece haber tenido más de dos mil concubinas, aunque con las que él trato familiarmente y tuvo hijos fueron cuarenta con la reina, de las cuales tuvo ciento cuarenta y cuatro hijos e hijas (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LVII:152).¹⁷

Además, se sabe de las costumbres sexuales de Moquihuix, gobernante de Tlatelolco, de quien se dice que sus excesos sexuales lo llevaron a ser derrotado militarmente (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:55). Concepción que estudiaremos en el capítulo 1.

La misma situación la tenemos entre los incas del Perú, donde la poligamia era un privilegio de la clase noble (Cieza de León, 1932:26,49,68-70,132,146,197).

En resumen, entre los nahuas:

- La actividad sexual era concebida como un ejercicio placentero que fue dado a los seres humanos por los dioses, pero debía realizarse dentro de estrictos límites de moderación.
- En términos generales, la sexualidad se consideraba como una fuerza que podía producir efectos nocivos.

¹⁷ De acuerdo con Virve Piho (1991:407), un análisis de las causas de la poligamia señala la existencia de una gran sobrepoblación femenina originada por las constantes actividades bélicas del gobierno tenochca. Este régimen, que tenía como meta la conquista y la dominación de vastos territorios, necesitaba un constante suministro de nuevos guerreros, por lo que el número sobrante de mujeres que no cabían en una relación monógama, así como su capacidad procreadora, no debía quedarse desaprovechada. Por este motivo surgían, con licencia oficial, las diferentes formas de unión entre uno y otro sexo, las cuales tenían la finalidad de proveer al Estado el número de futuros hombres que serían necesarios para llevar a cabo los fines políticos y militares establecidos por el *Tlatoani* y su consejo dirigente.

- Tampoco debía permitirse la actividad sexual demasiado temprano. El joven varón debía de esperar hasta que estuviera “maduro”, para que como el maguey maduro, produjera abundante miel.
- La temprana autodisciplina sería recompensada con un matrimonio efectivo: sus hijos tendrían buena estatura y serían hermosos.
- El despilfarro de semen traería como consecuencias un crecimiento impedido, babeo, palidez, vejez prematura; además de que como el maguey dejarían de “dar líquido”. Lo anterior, le provocaría que su esposa lo despreciara y lo traicionara.
- El vínculo entre el acto sexual y la suciedad se resume en la metáfora: “*in teuhltli in tlazollī*” (“polvo, basura”) que se refiere a la transgresión sexual. Relación que veremos más ampliamente en los siguientes apartados.

Para comprender de mejor manera las concepciones sobre las transgresiones sexuales entre los nahuas, que serán nuestra materia de trabajo, abordaremos a continuación ciertas temáticas que nos permitirán profundizar en su estudio.

2.2 Equilibrio /desequilibrio

Los nahuas no veían al mundo en términos de bien/mal sino de equilibrio/desequilibrio, este era su principio cósmico. Dicha polaridad afectaba distintos ámbitos: los naturales, los sociales y los divinos. El equilibrio sustentado en el orden permitía el funcionamiento del Cosmos. El individuo debía mantenerlo para desenvolverse en el mundo de forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo (López Austin, 1996 [1980], I:301). Es decir, el ser humano debía esforzarse

por mantener su armonía, su salud, su cordura, pues su desviación lo llevaría a la enfermedad, insania, anormalidad, sufrimiento y desubicación.¹⁸

Los estados de salud y de enfermedad estaban estrechamente relacionados con esta polaridad. En la búsqueda del bienestar era lícito el disfrute de los bienes terrenales pero siempre con moderación y que no afectaran los intereses de la comunidad. El exceso llevaba en sí el germen del castigo, castigo que sufrirían los transgresores en su integridad corporal: ya sea en su salud o con su propia vida.

Igualmente, aquellos que se encuentran en un estado de vulnerabilidad orgánica -ya sea por excesos, cansancio o los excitados sexualmente, los viajeros y las embarazadas- son propicios a ataques de seres sobrenaturales (*idem*). Además existía la creencia de la liberación de entidades nocivas de los individuos desequilibrados, las cuales podían dañar todo a su alrededor por ello a los impuros se les curaba con una ceremonia lustral llamada *tetlazolaltioni*, que incluía conjuros y limpia con agua, copal, fuego y un lienzo, con ella el ser humano se protegía de su influencia (*ibid*:299).

En el discurso indígena se vinculaba a la moralidad con el equilibrio u orden y a la inmoralidad con el desequilibrio o caos. Estas asociaciones se expresaban con el simbolismo del centro y periferia, pureza y contaminación, moderación y exceso y, naturalmente, salud y enfermedad.

2.3 Transgresión y pecado

La transgresión entre los nahuas prehispánicos dista mucho de la concepción del pecado en el cristianismo. El pecado cristiano es una desobediencia a la voluntad divina que requiere del arrepentimiento y regeneración interna para poder recibir el perdón. El sentido completo del pecado sólo se logra cuando se contempla sobre el fondo del perdón (Ricoeur,

¹⁸ Incluso en la actualidad, los nahuas del sur de la huasteca, en el norte de Veracruz, creen que la desarmonía con el cosmos causa desastres naturales, locura, hostilidades entre las personas y enfermedades (Sandstrom, 1999:358).

1991:238). El pecado no es la transgresión de una norma abstracta, sino la lesión de un lazo personal del hombre con Dios (*ibid*:215). Ruptura que se restablece con el arrepentimiento (*Biblia*, 1960, Lucas 5:32) y el perdón. Esta concepción discrepa de la concepción de transgresión en el mundo nahua prehispánico que se expresa en términos de impureza y contaminación.

El pecado es acto y estado. El acto es voluntariamente sublevarse en contra de las leyes de Dios, y el estado pecaminoso es estar separado de Dios debido a ello. En cambio, la transgresión nahua es un acto que rompe con el orden, que promueve la descomposición social en lugar de la cohesión, la arbitrariedad sobre la continuidad. Permitir la entrada de caos o entropía a la sociedad es lo que se reprueba. No se enfatiza el acto malo en sí mismo como en el cristianismo, sino las consecuencias que traía para la comunidad, es decir, el daño causado por el acto, y en segundo término quedaba el comportamiento que causo el daño.

Por tanto, se consideran transgresiones los actos voluntarios como involuntarios. Asimismo, estos actos son deudas contraídas con los dioses, las cuales deben ser pagadas. La reparación del daño se lograba en muchos casos, de acuerdo con las leyes, con la muerte. Pero existían distintos grados de resarcimiento, conforme a la clase, género, o circunstancia. Ejemplos de ello veremos a lo largo de la tesis.

El transgresor nahua era responsable del acto y tendría que afrontarlo social, jurídica, o médicamente; sin embargo, la familia o comunidad también era responsable de que alguno de sus miembros fuera transgresor y tenía que actuar en consecuencia. Igualmente, el daño es colectivo y sus consecuencias no solamente son comunitarias sino cósmicas.

La cuestión de la responsabilidad muestra la importancia del lazo social; tanto en la individual como en la colectiva se observa la indefensión de todo sujeto humano y la necesidad que tiene del otro (Pereña, 2001:189). La dimensión comunitaria no la agota el gobierno, es el mismo pueblo quien ejerce el pacto social y es el primero en reprobar las conductas transgresoras.

En el cristianismo, el pecado es individual y existe el sentimiento de culpa (Génesis 3:10-11), a diferencia de la vergüenza entre los nahuas. El dolor interno del pecador va aunado a la falta cometida. La sensación de “culpabilidad” es una experiencia radicalmente individualizada e interiorizada. Ese sentimiento de culpabilidad se percibe como una carga o peso. La conciencia de pecado es el criterio y medida de la culpa (Pereña, *op. cit.*:242). Ricoeur (*op. cit.*:260) explica que la culpabilidad se debe comprender en dos fases: la primera, es el movimiento de ruptura; la segunda, es el movimiento de reintegración.

La vergüenza entre los nahuas, como señalamos anteriormente, deriva de las consecuencias colectivas que tenían cada una de sus transgresiones, las cuales traían efectos funestos para toda la comunidad. Lo anterior debido a la creencia de la entidad protectora familiar que sería afectada por sus faltas.

En el cristianismo, uno tiene que responder ante la divinidad y dicha desobediencia no sólo trae consecuencias en esta vida, sino también en la vida después de la muerte. Concepción inexistente en época prehispánica. Más adelante confrontaremos brevemente las ideas de infierno, mictlan y otros lugares de muerte.

Para concluir esta parte, no olvidemos que entre los nahuas así como entre otros pueblos americanos, la concepción de transgresión en el ámbito religioso no es completamente distinguible de la ofensa social -que podemos traducir como inmoralidad- castigable con el oprobio público y del crimen castigable por el sistema jurídico (Alexander, 1962:529). Si bien existe un sistema jurídico, las sanciones son aplicadas ante las deidades, cuestión que veremos en los capítulos 2 y 3.

El nahua era capaz de mover el cosmos; con sus transgresiones lo desordenaba y con sus festividades, ayunos, confesiones y castigos reparaba el equilibrio perdido.

Transgresión (nahua)	Pecado (cristiano)
Acto que rompe con el orden y promueve el caos en la comunidad	Desobediencia a la ley de Dios que provoca una ruptura en la relación
Consecuencias colectivas	Consecuencias individuales
Actos involuntarios y voluntarios	Actos voluntarios
Se enfatizan, en primer lugar, las consecuencias	Se enfatiza el acto malo en sí
Vergüenza	Culpa
Se debe reparar el equilibrio perdido	Arrepentimiento-Perdón-Regeneración interna
No hay consecuencias después de la muerte	Consecuencias en la vida-después-de-la-muerte

Tabla 2. Transgresión y pecado

2.3.1 *Tlatlacolli*: transgresión

En el mundo nahua prehispánico el término *tlatlacolli* es el utilizado para referirnos a la transgresión. Antes de entrar al tema, recordemos que la noción de pecado, tal como la concebía la religión de los frailes era obviamente desconocida para los indígenas. Y, al igual que otros términos del cristianismo, se buscó equiparar con algún concepto nahua buscando sortear los problemas en la enseñanza del cristianismo. De ahí que en la definición de *tlatlacolli* en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina se filtre la palabra pecado.¹⁹

A pesar de dicha salvedad, buscaremos comprender el término relacionándolo con otros que derivan de la misma raíz para penetrar en su significado. Este método nos permitirá soslayar errores en nuestra interpretación, pues es claro que para la mentalidad indígena dicho concepto distaba mucho de lo que conocemos como pecado en Occidente.

De acuerdo con Molina (2004, sección náhuatl-español:fol.137v) *tlatlacolli* significa “pecado, culpa o defecto”. *Tlatlacolli* es el sustantivo del

¹⁹ Otro término encontrado en el *Vocabulario* de Molina que se equiparaba con pecado es *tlapilchualiztli*: defecto, cosa malhecha o pecado (2004, sección náhuatl-español:fol. 132r).

verbo intransitivo *tlatlacoa* “pecar, hazer mal, o dañar y echar a perder alguna cosa”, el cual deriva de la forma transitiva del verbo *itlacoa*. *Itlacoa* significa “dañar algo”.²⁰ La raíz sería *tlacoa*, la cual refiere a deteriorar una cosa, perjudicar (Siméon, 2002:571). Asimismo, está relacionado el verbo *itlacau* “corromperse, dañarse” y su forma adjetival *itlacauhqui* “cosa dañada, o corrompida” (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español:fol.43r).

Se consideraba *tlatlacolli* a los actos intencionales, accidentales y no intencionales. “Porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació” (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. VII:501). Ejemplos de *itlacoa* son: una tejedora que enredaba su tejido, un amanteca que arruinaba sus plumas, un guerrero que erraba en batalla, etcétera (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XIV:52, cap. VII:25).

Igualmente, aquellas personas que no habían hecho algo serio podían bañarse en las aguas de Chapultepec y dejar ahí su *tlatlacolli*; sin embargo, aquellos que había robado o adulterado se les decía que no había aguas en donde pudieran purificarse [*Acan atl ic timaltiz, ic timochipaoaz*] (*ibid*, lib. VI, cap. XLIII:257).

Por otra parte, se incluyen también las concepciones de cosas fuera de lugar, de balance u orden. *Itlacauhqui* incluía un hueso dislocado (*ibid*, lib. X, cap. XXIII, 3° párr:153). De igual manera, la “mujer reziempreñada” (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español:fol.43r), se consideraba un peligro por su estado indefinible y de transición. Era un ser marginal (Douglas, 1973:132-133).

Al violar la norma, el transgresor se convertía en objeto de reprobación: porque ponía en peligro a los demás y por cruzar la línea de lo permitido. El honor de una persona no solamente era el valor que ella tenía de sí misma, sino también para la sociedad, es decir, su excelencia reconocida por la sociedad. Así, pues, el honor proporcionaba un nexo entre los ideales de una

²⁰ El verbo *Itlacoa* también significaba “enfermar por se dar mucho a mugeres” (Molina, 2004, sección náhuatl-español:fol.43r), en donde se observa una fuerte relación con la sexualidad.

sociedad y su reproducción en el individuo mediante su aspiración a personificarlos (Pitt-Rivers, 1979:18).

Además es un atributo colectivo compartido por la familia. Se creía que el prestigio tenía como fundamento una fuerza material, un fuego interno que hacía al individuo físicamente poderoso y respetable. La idea de la prosapia familiar giraba en torno a una entidad protectora que iba quedando en el ámbito hogareño, acumulada por los ancestros, y que podía dañarse. Suponía que el bienestar de los grupos humanos dependía de las relaciones individuales y colectivas con un dios tutelar de grandes poderes, pero restringidos en territorio, dios que dentro de sus límites espaciales velaba por la salud, la riqueza y la reproducción de sus amparados (López Austin, 1996 [1980], I:446).

De ahí el peligro al que expondría a su familia el transgresor. Por ello, se explican las creencias de impureza, generador de fuerzas dañinas, escándalo que se atribuían al que violaba las normas.

Recapitulando, entre los nahuas la transgresión producía un desequilibrio en el cosmos, caos que producía una alteración en la armonía que devenía en un desequilibrio para él mismo, su familia y la gente cercana a él pues se concebía como contaminante.

Sin embargo, destaca en el concepto de *tlatlacolli* su relación con los excesos sexuales. Consideración que abordaremos a continuación.

2.3.2 Tlazolli: transgresiones sexuales

Las transgresiones sexuales eran el tipo de *tlatlacolli* más fuertemente concebido como *tlazolli*.²¹ *Tlazolli* significaba “basura, estiércol, barredura; mancilla, adulterio, infidelidad” (Siméon, *op.cit.*:574) y era la esfera de Tezcatlipoca y Tlazolteotl (Tlaelcuani). “Los dioses eran los creadores del acto

²¹ De acuerdo con Taggart (1983:175) los nahuas actuales de la Sierra de Puebla utilizan la palabra *tatakol* para referirse a las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Dicho concepto deriva del complejo *tlazolli* de la época precolombina.

sexual y de las apetencias, generaban los deseos venéreos en los hombres” (López Austin, *op. cit.*, I:350).

Éste era el concepto básico de contaminación entre los nahuas. Deriva del verbo *izoloa* “maltratar, desonrarse, apocarse” (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español:fol.33v); asimismo, está relacionado con el verbo *zoloa*, “envejecer ropa o cosa semejante” (*ibid*, sección náhuatl-español:fol.25r). Su significado más literal es algo inútil, algo fuera de orden o estructura. Lo que se barre con una escoba.²²

De acuerdo con Louise Burkhart (1986^a:105), *tlazolli* encabeza la lista de todas las impurezas usadas en el discurso moral que connotaban negatividad: harapos, telarañas, polvo, lodo, pasto, carbón, excremento, orina, vómito, mucosidades, sudor, pus, semen coagulado, salitre; es decir, cualquier cosa de mal olor, podrida o de composición informe.

Tlazollalli es un término que deriva de *tlazolli* y nos ilustra el significado de ésta, pues se refiere a la tierra fértil, es decir, la tierra donde las hierbas se vuelven en estiércol y sirven de estiércol, enterrándolas en ella (Sahagún, *op. cit.*, tomo III, lib. XI, cap. XII:1138). Este concepto nos ayuda a considerar que no sólo existía un valor negativo en dicha palabra, sino que del *tlazolli* también podía nacer lo nuevo, así como del acto sexual procedía la fecundación de la mujer. El equilibrio cósmico no podía prescindir de *tlazolli*.

Por otra parte tenemos el difrasismo “*in teuhtli in tlazolli*” (“polvo, basura”), el cual era la metáfora de la transgresión sexual. El campo semántico del término es peligro, muerte, trastorno, alboroto, escándalo, suciedad e inmoralidad, conceptos que se relacionaban una vez que las fuerzas dañinas se desataban debido a una transgresión. Como anteriormente habíamos señalado, su capacidad contaminante impactaría no sólo al transgresor sino lo que entrara en contacto con él.²³

²² La escoba era un símbolo de *tlazolli* y de la eliminación de éste. Iconográficamente, Tlazolteotl era la diosa relacionada con este concepto.

²³ Entre los huicholes una transgresión sexual puede ser la causa para que el dinero y el ganado desaparezcan. Por tanto, el fornicario daña a sus familiares más cercanos y también daña sus propios bienes (Zingg, 1982, II:246).

Resulta importante destacar que la desinencia *zolli* del complejo *tlazolli*, que significa “viejo y gastado”, acompaña a ciertas palabras relacionadas también con formas desordenadas de comportamiento como *tlacazolli* “glotón” (Molina, *op. cit.*, sección español-náhuatl:fol. 65v) y *tlacazolchichihuale* “mujer de grandes tetas” (*ibid*, sección náhuatl-español:fol.115r), ambas vinculadas con la basura. De acuerdo con Pablo Escalante (comunicación personal, octubre 2008), dicha desinencia indica el despectivo “ucho”, por lo que *tlacazolli*, puede traducirse como “personucha” o “persona de desperdicio”.²⁴

Louise Burkhart (1986^a:198) explica que tanto *tlacazolli* como *tlacazolchichihuale* implican un consumo exagerado de alimentos, lo cual era mal visto en la antigua sociedad nahua. Además, se creía que su glotonería los envejecería prematuramente. Por otra parte, habíamos mencionado con anterioridad la creencia de que los excesos sexuales aceleraban el envejecimiento de las personas. Así, en ambos casos, el *tlazolli* provocaría una senectud anticipada en los transgresores como consecuencia de sus excesos (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XXI:116 y Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574).

En cuanto al aspecto contagioso de la contaminación, la palabra *tlazolli* se vinculaba con *tetzahuitl*, pues ambas expresaban una invasión del caos en el orden (Burkhart, *op. cit.*:113). Distintos fenómenos como la pobreza, el daño a las cosechas y mercancías, la enfermedad, la muerte se nombraban como *tetzahuitl*, y estos eran causados por personas en estado de contaminación, es decir, de *tlazolli*, hablamos de adúlteros, promiscuos, ladrones, borrachos e incluso de gemelos (*Códice Carolino*, 1967, fol. 168 vº, 169 vº y fol. 177 vº:44-46). Molina lo define como “cosa escandalosa, o espantosa, o cosa de agüero” (*op. cit.*, sección náhuatl-español:fol.111r). Un tipo común de *tetzahuitl* incluía animales: si uno escuchaba sus llantos o si

²⁴ A propósito de la *tlazolli*, “tierra vieja”, los nahuas decían que “no es tierra buena, por razón de que nada allí se hace bien, es lugar en donde nada se engendra, que no sirve para nada...” (*Códice Florentino*, lib. XI, cap. XII, en Castillo, 1996:76).

ellos entraban a la casa de alguien era signo de que alguno moriría o sufriría graves desdichas.

Así los animales señalaban la inmoralidad de las personas. Se decía que si el mochuelo (tipo de ave) entraba a una casa, el dueño de la casa cometería adulterio. Igualmente si alguno se encontraba en el camino al *pinahuiztli* (insecto) o quizá lo vio en su casa, se decía que en algún lugar sería reprendida o avergonzada la persona a causa de su mal comportamiento (Sahagún, 1969:99).

Igualmente el concepto *tlaelli* completa la significación de la transgresión. *Tlaelli* es expresión de la suciedad, el excremento y también el flujo de sangre menstrual, o sea la femineidad en su aspecto a la vez fecundo y sucio. La ambivalencia del término *tlaelli* que combina lo vital y lo asqueroso caracteriza su concepción de placer y fecundidad (Gruzinski, 1980:38). De acuerdo con Kartunnen (1983:102, 271), *tlaelli* era, de hecho, *tlahyelli*, del verbo *ihyaya* que significa “apestar”. A su vez, Molina (*op. cit.*, sección náhuatl-español:120v) lo define como cosa sucia o cámaras de sangre.

En la concepción nahua antigua, la eliminación del *tlazolli* no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno, pues éste implica desorden. En palabras de Mary Douglas (*op. cit.*:15):

El orden ideal de la sociedad es custodiado por peligros que amenazan a los transgresores. Estas creencias en los peligros, constituyen tanto amenazas que emplea algún hombre para ejercer coerción sobre otros como peligros en los que él mismo teme incurrir por sus propias faltas contra la rectitud.

La impureza y la suciedad eran aquello que se buscaba evitar, por múltiples vías se ejercía represión, manipulación y adoctrinamiento grandes, así como castigos a las transgresiones sexuales. Efectivamente, las ideas de suciedad e impureza expresan sistemas simbólicos. Dichos conceptos son el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la

materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de los elementos inapropiados.

En suma, las transgresiones sexuales estaban en el campo de lo asombroso, inhumano, terrible, escandaloso, peligroso, extraordinario, pavoroso, impuro, lo que lo hacía merecedor de sentimientos de odio, desprecio, asco y temor (López Austin, 1982:167). Es así que se las buscaba acotar por diversos discursos tanto judicial, como médico, moral, religioso de esta manera se construía un cuadro aterrador para el violador de la norma.

Sin embargo, debe quedar claro que no se las combatía por considerar a la sexualidad como una actividad vergonzosa sino por mantener todo en el justo medio, evitar los excesos para mantener el equilibrio cósmico y social. Además, el hombre tenía también como recurso para eludir las consecuencias de sus actos tanto el Neyolmelahualiztli, como los ritos mágicos; no obstante, aquel que quisiera burlar la normatividad entraba en un juego difícil, peligroso, era más factible y sencillo para el individuo cumplir normalmente con sus obligaciones dentro del orden establecido que exponerse a ser descubierto.

2.3.3 Barrido: las nociones de impureza, contaminación y purificación

Entre los nahuas, la impureza estaba relacionada con “algo” material que se transmitía por contacto y contagio. Los transgresores la atraían y su manifestación era síntoma de su conducta. Por ejemplo, en la fiesta de Ixtlilton si en las tinajas de agua negra que estaban dedicadas al dios aparecía alguna suciedad como una paja, cabello, pelo o carbón, decían que el anfitrión era hombre de mala vida, adúltero o ladrón; o dado al vicio carnal, o que era sembrador de discordias (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XVI:96). La contaminación de lugares y cosas es reconocida junto con la contaminación de personas.

Por su parte, la moralidad estaba asociada con la limpieza y el bienestar. Burkhart (1986^a:110) citando a Esteva-Fabregat, señala que la preocupación nahua por la limpieza significaba el bienestar físico y espiritual. La palabra *chipahua* nos muestra el vínculo ideológico que tenía para esta cultura la limpieza con la purificación (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español.: fol. 21r).

El símbolo más claro de las nociones de impureza y contaminación en general es el barrido, actividad importante realizada en las casas y recintos sagrados diariamente. Mujeres y niños barrían el patio cada mañana para remover el *tlazolli* acumulado durante la noche (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, appendix:186 y Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. VI:74).²⁵ La noche se consideraba como un periodo de desorden.²⁶

El barrido y la limpieza fueron quehaceres principales encargados a los niños y niñas al servicio de los templos y de los niños en el *calmecac* (*ibid.*, cap. II:34-35; *Florentine Codex, op. cit.*, lib. III, cap. VII: 60). Igualmente, los juegos de pelota eran barridos como preparación para los encuentros (*ibid.*, lib.VIII, cap. XVII, 5° párr:58).

Burkhart (1986^a:147) considera que la eficacia de las escobas en la remoción de la suciedad, posiblemente tenga que ver con el hecho de que están hechas de *tlazolli*, es decir, de pasto o paja. Las pajas se pasaban a través de la lengua y luego eran quemadas como un acto de purificación de las faltas. Cada pajilla representaba un acto singular (Durán, *op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XIX:177).

El buen comportamiento también era descrito en términos de barrido. Por ejemplo a la buena sobrina o sobrino se le decía que él/ella “barre el camino, barre las cosas, pone en su lugar las cosas” [*ochpana, tlachpana, tlacuicui chicotlanauac*] (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. X, cap. I:4).

²⁵ Una escobita se le daba a las niñas, la cual significaba su futura responsabilidad de barrer (*Códice Mendoza*, 1964, lám. LVIII).

²⁶ Las escobas se tenían que mantener afuera de la casa y lejos de los niños debido al *tlazolli* que acarreaban. Por otra parte, un hombre podía seducir a una mujer si colectaba las pajillas que se caían de su escoba cuando barría (*Códice Carolino*, 1967, fol. 111 v°: 36-37).

De Quetzalcoatl se decía que barría el camino a los dioses del agua, para que comenzara la temporada de lluvias; y esto, explica Sahagún, era porque antes de que comenzaran las aguas había grandes vientos y polvos (*op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. V:73). Tezcatlipoca traía el polvo, Quetzalcoatl lo barría y los dioses de la lluvia enviaban sus aguas purificadoras (Burkhardt, *op. cit.*:145).

El barrido también se relacionaba con la fertilidad femenina. Diosas concibieron mágicamente mientras barrían. Coatlicue concibió a Huitzilopochtli mientras barría. Tomó un poco de plumas blancas (*tlazolli* que debió haber barrido) se las puso en el pecho y con ello se embarazó (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. I:302 e *Historia de los mexicanos*, 2002, cap. XI:49-50). Por su parte, Chimalman también barría cuando se encontró una piedra verde (*chalchihuitl*), se la tragó, quedó en cinta y dio a luz a Quetzalcoatl (Torquemada, 1976, tomo III, lib. VI, cap. XLV:125).

El barrido se celebraba en la veintena de Ochpaniztli. Graulich (1999:89-143) explica que la fiesta se desarrollaba originalmente del 3 al 22 de abril en el 682 y con el desfase, en 1519, del 1º al 20 de septiembre. De acuerdo con su hipótesis, el año empezaba al principio de esta veintena. Para dicho autor, era una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento. Asimismo, era el advenimiento de la estación lluviosa y del tiempo de las siembras. Numerosos ritos significaban fecundación, siembra, nacimiento. Las principales deidades celebradas representaban la tierra, el maíz, la germinación y el agua.

En este mes se procedía a una limpieza general, se barrían las casas, los templos, las calzadas y las calles, se limpiaban las fuentes y los canales, las estatuas de las divinidades y se renovaban los edificios importantes y los acueductos.²⁷

²⁷ (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. X:153, cap. XI:154, 155 y lib. II, cap. XXX:229-235 y apéndice:277 y 279; Durán, *op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154 y tratado tercero, 274-275; *Costumbres, fiestas...* 1945, f.347v:47-f.348r:48; Torquemada, *op. cit.*, tomo III, lib. X, cap. XXIII:396-397 y cap. XXXV:426).

De acuerdo con el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, vol. I, 160-161, V: lám. 3r), se barría para ahuyentar los males y las hambrunas que Tlazolteotl provocaba.²⁸

Las escobas tienen un papel importante en la celebración. A lo largo de ella distintos personajes portan escobas. Por ejemplo, los *icuexuan*, servidores huastecas que caminan en torno a Toci-Teteoinnan, los cuales van sosteniendo con una mano su falo de papel y con la otra una escoba; igualmente los miembros del otro bando de su séquito. Más adelante, en la ceremonia, el personificador de Toci atacaba a algunos nobles y guerreros con escobas ensangrentadas (Seler, 1980 [1963], I:121).

Finalmente, otro dato que confirma la asociación de la fiesta con las concepciones de purificación es el nombre de la veintena en otomí y matlatzinca el cual significa “escoba” (Caso, 1967:223, 229, 232 y cuadro XI y Carrasco, 1950:182).

El barrido, junto con el ayuno y el baño ritual fueron expresiones de la remoción del *tlazolli* y de la purificación de los espacios. Recapitulando, la impureza se concebía como algo material que se contagiaba y afectaba a las personas alrededor del transgresor. Metonímicamente, la paja, el cabello u otra clase de *tlazolli* significan la suciedad, los cuales deben ser barridos o quemados.

Igualmente, si la impureza está relacionada con lo sucio, lo contaminado, lo viejo; por su parte, la moralidad está asociada con la limpieza y el bienestar.

En esta sociedad, el barrido es una actividad vital para el equilibrio del cosmos, de ahí se explica el deber de realizarla diariamente y que las deidades muestren ejemplarmente que ellas también la cumplían. Indudablemente Ochpaniztli, como fiesta de barrido, debió de haber sido un mes de purificación para la siembra.

²⁸ Para la pervivencia de este tipo de creencias entre nahuas actuales, véase Sandstrom, 1999.

2.4 La confesión ante el rito Neyolmelahualiztli

Así como analizamos anteriormente que las concepciones de pecado y de transgresión parten de diferentes contextos culturales, históricos y de fondo religioso los cuales imposibilitan su equiparación, examinaremos los ritos de confesión católica y el llamado Neyolmelahualiztli²⁹ -que los evangelizadores quisieron equiparar- para ultimar algunas ideas de la transgresiones sexuales.

El Concilio IV de Letrán celebrado en el 1215 impuso a todos los fieles cristianos la obligación de confesarse al menos una vez al año, pero fue en el concilio de Trento (1545) en el que se regularizó su práctica y su consideración dogmática de manera definitiva (Sarrión, 1994:14).

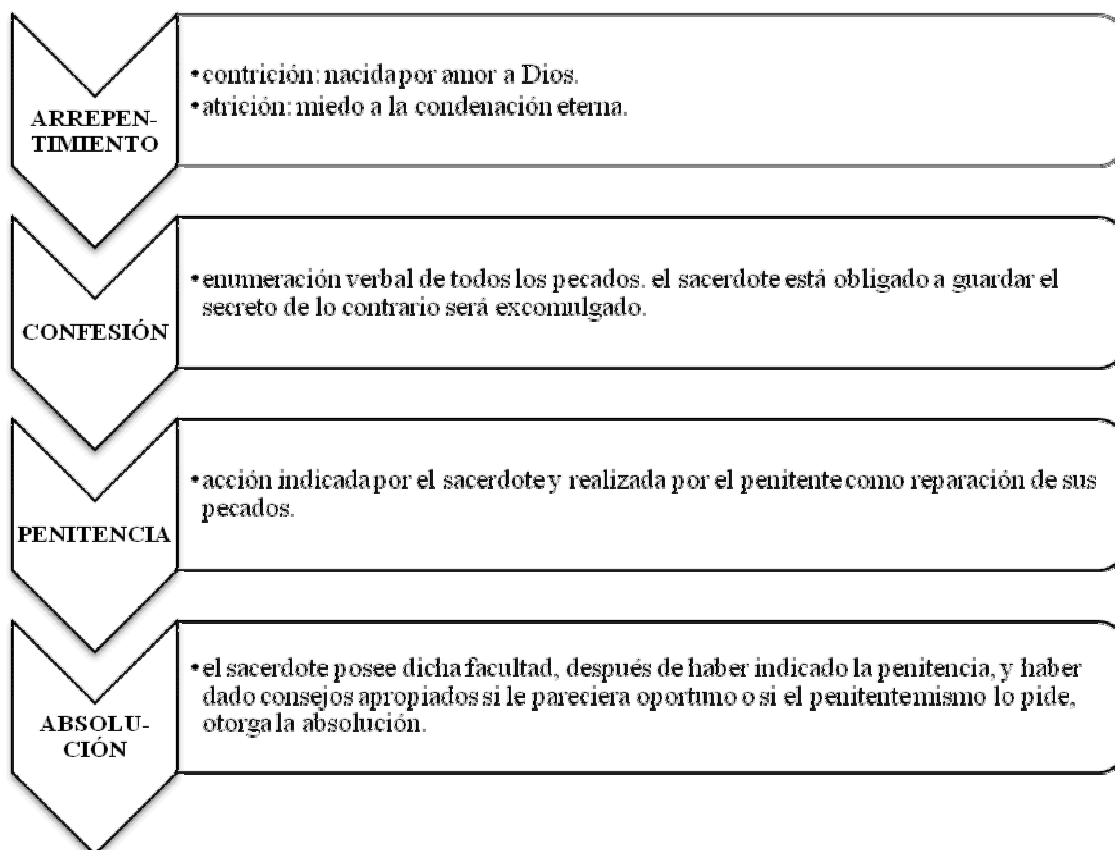
En la confesión, el pecador se descubre a sí mismo, se identifica como individuo interpretándose a través de los conceptos y valores que le imponen los confesores. Este sacramento es el método fundamental para la formación de la conciencia individual en el mundo católico. En la penitencia, el pecador debe examinar sus actos y pensamientos. Dicho discurso debe manifestar las vivencias reales del sujeto para que ésta sea válida. El perdón es el eje de la relación entre confesor y penitente (*ibid*:14-15).

El sacramento consta de cuatro etapas. La primera es el arrepentimiento, en el cual se debe de tener la intención de no volver a cometer los pecados que se van a confesar, es decir, tener el propósito de enmienda. Éste puede partir del puro amor a Dios llamado contrición o del miedo a la condenación eterna llamado atrición. Ambos tipos de arrepentimiento son válidos para recibir este sacramento.

²⁹ Para los nahuas el corazón (*vol, yollo*) se relacionaba con la memoria, el hábito, la afición, la voluntad, la dirección de la acción y la emoción. El corazón podía ser modificado por los factores externos –los hechizos, el tiempo, la esclavitud-, así como internos –el ejercicio de las facultades mentales, la ira y las transgresiones. Estas últimas provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían entre otras cosas a la amnesia, a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconsciencia, a la insania, a la transgresión de las normas sociales (López Austin, 1996 [1980], I: 207-208).

La segunda etapa es la confesión propiamente, en la cual se especifican todos los pecados en tipo y número, así como las circunstancias que modifican la naturaleza del pecado mismo. Ocultar conscientemente un pecado la invalida.

A continuación sigue la penitencia llamada también satisfacción. Ésta es una acción indicada por el sacerdote y llevada a cabo por el penitente como reparación por sus pecados. Y la última fase es el perdón de los pecados realizada por el sacerdote.



Esquema 1. La Confesión

Los confesionarios utilizados en la Nueva España se incluyen en la corriente contrarreformista tridentina. Tanto los de fray Alonso de Molina como el de Juan Bautista son los únicos textos correspondientes al siglo XVI que se conservan actualmente (Máñez, 1999:275-276). Los evangelizadores confundieron o se valieron de aparentes coincidencias entre el sacramento de

la confesión católica con el Neyolmelahualiztli³⁰ para generalizar esta práctica en las nuevas tierras.

Este antiguo rito tenía como objetivo restaurar el equilibrio interno de una persona al final de su vida. Su función era la curación. El desequilibrio se había desatado debido a haber incurrido en determinadas transgresiones, particularmente en materia sexual. Aunque no eran privativas de ésta pues la embriaguez y el robo también eran causales de este estado de vulnerabilidad.

Como ya habíamos explicado al hablar de la concepción equilibrio/desequilibrio, éste último se presentaba en forma de enfermedades.

Al respecto, Gerónimo de Mendieta menciona que además de revelar sus infracciones ante un sacerdote, también confesaban sus transgresiones a los médicos. Si la enfermedad era liviana, la curaban con algunas hierbas y otros remedios, pero si la enfermedad era aguda y peligrosa, lo hacían revelar sus faltas y esto “era tenido por principal medicina: echar el *pecado* de su ánima para la salud del cuerpo” (2002, tomo I, lib. III, cap. XLI:441). Igualmente ante un parto difícil, la partera pedía a la madre que revelara sus faltas para concluir con el alumbramiento (*Costumbres, fiestas...* 1945, f. 363v:55).

El rito implicaba el compromiso de verbalizar los comportamientos ante un sacerdote de la divinidad y la personalización de la responsabilidad.

“Vienes a abrirle los secretos de tu corazón... mira que no te desbarranques mintiendo en su presencia de nuestro señor. Desnúdate, echa fuera todas tus vergüenzas... No dudes de publicar tus secretos... cuenta tu vida, relata tus obras de la misma manera que hiciste tus excesos y ofensas, derrama tus maldades en su presencia... mira que no dejes nada por flaqueza” (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XII:83).

En todo el rito estaban presentes tanto Tlazolteotl como Tezcatlipoca. Para el ritual, el indio debía comprar un petate nuevo y *copalli*. Al llegar el día

³⁰ Este término se ha traducido como acción de enderezar los corazones (Estrada, 1960); sin embargo, Leopoldo Valiñas no acepta dicha traducción. El lingüista considera que la idea es que se endereza el sujeto desde o con el corazón.

barría el lugar donde iba a tender su petate y hacia juramento de decir la verdad

...tocando la tierra con la mano y lamiendo lo que se le había pegado. Y luego echaba *copalli* en el fuego, que era otro fundamento de decir la verdad... luego com[enzaba] a decir sus pecados, por la misma orden que los hizo, con toda claridad y reposo... [el sátrapa decía] "...eres obligado a hacer cuando descenden a la tierra las diosas llamadas cihuapiltin, o cuando se hace la fiesta de las diosas de la carnalidad que se llaman ixcuiname: ayunarás cuatro días, afligiendo tu estómago y tu boca, y llegado el día de la fiesta destas diosas ixcuiname... pasarás la lengua por el medio de parte a parte con algunas mimbres... y si más quisieres, pasarlas has por las orejas, lo uno de dos... haciendo esto se te perdonan las suciedades que heciste (*ibid.*: 84).³¹

Dicha verbalización no la hacían sino hasta la vejez pues sólo se podía realizar una vez en la vida, por ello no la efectuaban en la juventud pues en tal caso estarían obligados a no volver a transgredir.³² Además es de destacar que dicha confidencia y perdón también mitigaba la aplicación del discurso judicial, así se libraban de la muerte por lapidación u otro tipo de castigo de acuerdo a su falta (*ibid.*:85).

Este rito no tenía forma de interrogatorio como el sacramento católico. Entre los nahuas no se buscaba establecer la verdad sobre el individuo ni las transgresiones externadas quedaban sometidas a la interpretación del confesor.

En el discurso se menciona que el transgresor era merecedor de quedar ciego, tullido y que se pudrieran sus miembros como escarmiento a su conducta (*ibid.*, tomo II, lib. VI, cap. VII:500). En el capítulo 1 veremos más a profundidad estas discapacidades físicas relacionadas con las transgresiones.

Posteriormente, el tlapouhqui fija el *tlamacehualiztli*: autosacrificios, ayuno, ofrenda a los dioses, trabajo en el templo durante un año, sacrificio de un esclavo (*ibid.*:503-504).

Los indígenas reinterpretaron el sacramento católico a partir de su antiguo rito, atribuyéndole dos funciones: 1) la curación de una enfermedad

³¹ Véase también en Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. VII:501.

³² Para la persistencia de estas creencias véase Sandstrom, 1999:362.

grave y 2) la exención del castigo por parte del poder judicial. Por otra parte, la confesión católica en la primera etapa de la Colonia -para los indígenas- tampoco tuvo como objetivo la modificación del yo o un nuevo nacimiento de la persona (Zietara, 1997:105).

Asimismo, estuvo ausente el arrepentimiento, recordando que en su antiguo rito este sentimiento no era su motor; y finalmente, no tuvo como objetivo cambiar el lugar en donde se pasaría la eternidad debido a que la vida en el más allá no existió en la concepción nahua. De este modo, el Neyolmelahualiztli sólo se realizaba en momentos de peligro o enfermedad. Peligro de muerte debido a las fuertes penas señaladas para distintas transgresiones, entre ellas, las sexuales (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XII:85).

Otro punto crucial en la equiparación del rito español y el indígena fue su vinculación con la sexualidad. Después del Concilio de Trento, en la confesión y en los manuales de este sacramento se enfatizó el examen del sexto mandamiento. Era imprescindible que el confesor conociera la sexualidad del penitente para así poder limpiarlo de sus pecados. De esta manera, la sexualidad se buscaba dominar, castigar y vigilar, pero se requería que el penitente revelara sus pasiones y vivencias más profundas a través del lenguaje (Sarrión, *op. cit.*:15)

Es así que la religión cristiana construyó un complejo saber acerca de la sexualidad. Se realizaron clasificaciones exhaustivas de los distintos pecados “de la carne”, análisis de las formas de lujuria, la concupiscencia, el deseo, la mujer como objeto y causa del mal, etc. Así, el sacerdote conocía la verdad sobre la sexualidad (*idem*). Estos fueron los manuales que se aplicaron en la Nueva España. Sin embargo, también en el Neyolmelahualiztli existía un énfasis sobre las transgresiones sexuales, el cual probablemente deriva de que éste era el tipo de *tlatlacolli* mayormente concebido como *tlazolli*. Pero este tipo de transgresiones no eran la única categoría de *tlatlacolli* (Estrada Quevedo, 1960:171).

Por otra parte, entre los nahuas, a quien se le dirigía el rito era una deidad de aspecto dual Tezcatlipoca-Tlazolteotl. Dicha divinidad tenía la capacidad de incitar a los excesos sexuales a través de fuerzas que influían en el comportamiento de los humanos, es decir, inflamaban las pasiones.

Se decía que Tezcatlipoca “daba vida al polvo, a la basura”, metáfora de la transgresión sexual [...*yehuatl quiyolitiaya in teuhtli, in tlazollī*] (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. I, cap. III:5). De Tlazolteotl se creía que “tenía el poder para provocar a lujuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores”, igualmente se pensaba que ella ingería las transgresiones y así se obtenía la remisión (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XII: 82).

Después, dichas divinidades sancionaban las transgresiones sexuales con enfermedades en los órganos genitales. Tezcatlipoca lanzaba enfermedades “incurables y contagiosas de lepra y bubas, y gota y sarna y hidropesía” a quienes violaban la abstinencia sexual en los días de penitencia (*ibid*, lib. III, cap. II: 306).³³ A las “esposas deshonestas” se les amenazaba que los dioses las castigarían tulléndolas, cegándolas o pudriéndoles su cuerpo (*ibid*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:562-563).

Una vez enfermo el individuo, le prometía al dios servirlo si lo libraba de aquel padecimiento, sino veía resultados le reclamaba desesperado: “¡Oh Titlacahuan [otro nombre de Tezcatlipoca], puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis?’ Y algunos enfermos sanaban y otros morían” (*ibid*: 307). La deidad no se enojaba por este insulto, sin embargo, ninguna otra deidad es sometida a un trato igual (Olivier, 2004b:321).

Una vez verbalizadas las transgresiones y efectuados los rituales requeridos, sus excesos eran condonados. Dichos dioses eran los únicos que podían comer la concupiscencia para restaurar el estado de orden. Así como de encubrir las transgresiones. Es importante entender este doble juego de las deidades mesoamericanas pues la lógica que rige el Neyolmelahualiztli entre los nahuas dista mucho de la concepción cristiana. Los dioses se

³³ Más ampliamente trataremos el tema de la enfermedad en el capítulo 2.

burlan de los humanos: por un lado incitan, por otro castigan, enferman y, por último, curan, perdonan y ayudan a librar el castigo.

Este rito se presenta en otros grupos indígenas. En Yucatán, Landa (2003: 125) reporta que

los yucatecos naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera, cuando por enfermedad y otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados y si se descuidaban traíanselos sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados, al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres.

Para concluir con esta sección, distinguiremos entre la concepción occidental de infierno y el lugar o lugares de muerte en que creían los nahuas, con el fin de comprender las cosmovisiones, así como el choque cultural que vino con la Conquista.

2.5 Lugares después de la muerte: el Mictlan y el infierno

El Mictlan es un sitio subterráneo de muertos. Las fuentes muchas veces lo muestran como un infierno, pero dista mucho de ser un lugar de castigo eterno o de tormentos, manifestación de la justicia divina. Este inframundo tenía su propio papel y lógica en la concepción nahua del universo: ser semillero de la vida sobre la tierra.

El enfrentamiento entre el pensamiento del alma inmortal y el reciclaje de los seres provocó y provoca malos entendidos en nuestro estudio de los pueblos nahuas. Al igual que la dicotomía bien-mal europea ante equilibrio-desequilibrio de los mesoamericanos, es preciso conocer las diferencias radicales de ambos pensamientos para dimensionar aspectos como las transgresiones y sus consecuencias.

La Biblia describe al infierno como un lugar de fuego:³⁴ “fuego consumidor” (Isa. 33:14), “infierno de fuego” (Mat. 5:22, 18:19 y Mar. 9:47), “fuego eterno” (Mat. 18:8 y 25:41), “horno de fuego” (Mat. 13:42 y 50), “fuego que no puede ser apagado” (Mar. 9:43 y 45), “fuego que nunca se apaga” (Mar. 9:44, 46 y 48), “atormentado en esta llama” (Luc. 16:24), “y será atormentado con fuego y azufre” (Apo. 14:10), “lago de fuego y azufre” (Apo. 20:10), “lago de fuego” (Apo. 20:15).

Igualmente se le califica como un lugar de tormento: “allí será el lloro y el crujir de dientes” (Mat. 8:12, 13:42 y 50, 22:13, 25:30), “estando en tormentos” (Luc. 16:23), “atormentado en esta llama” (Luc. 16:24), “lugar de tormento” (Luc. 16:28), “y será atormentado con fuego y azufre” (Apo. 14:10-11), “serán atormentados” (Apo. 20:10).

Y por último como un castigo para la eternidad: “fuego eterno” (Mat. 18:8 y 25:41), “castigo eterno” (Mat. 25:46), “juicio eterno” (Mar. 3:29), “fuego [que] nunca se apaga” (Mar. 9:43-46 y 48), “por los siglos de los siglos” (Apo. 14:11 y 20:10).

En la concepción cristiana de la vida, una vez llegada la muerte física vendrá el juicio ya sea para que el individuo vaya al castigo eterno o a la vida eterna (Mat. 25:46, Juan 5:29, Hebreos 9:27). Concepción radicalmente diferente a la nahua en la cual se creía en el reciclaje de “almas”.

De acuerdo con los informantes de Sahagún, el Mictlan era la morada del dios Mictlantecuhtli o también llamado Tzontemoc y de su mujer Mictecacihuatl. A él iban todos los que morían de cualquier enfermedad o por vejez, es decir, sin gloria; no importando su clase social ni su conducta moral.

El día del fallecimiento y una vez amortajado el difunto se le decía:

“véis aquí con que habéis de caminar”, [...] “véis aquí con que habéis de pasar en medio de dos sierras que están encontrándose una con otra”, [...] véis aquí con que habéis de pasar el camino donde está una culebra guardando el camino”, [...] véis aquí con qué habéis de pasar a donde está la lagartija verde que se dice Xochitonal”, [...] véis aquí con que habéis de pasar ocho collados”,

³⁴Abreviaturas: Isaías: Isa., Mateo: Mat., Marcos: Mar., Lucas: Luc., Apocalipsis: Apo.

[...] véis aquí con que habéis de pasar el viento de navajas, que se llama itzehecaya”. Porque el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navaja (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib.III, apéndiz, cap. I:328)

Después, quemaban el cadáver, tomaban la ceniza y los huesos, y los ponían en un jarrón con una piedra. A los que eran principales les ponían la piedra verde llamada *chalchihuitl* y a los comunes les ponían la piedra llamada *texoxoctli* en la boca al momento de cremarlos y con ella los enterraban. Finalmente, enterraban el jarrón en una habitación de la casa y allí le ponían ofrendas diariamente (*ibid*:330).

El camino para llegar al Mictlan, noveno lugar de la muerte, duraba cuatro años. De acuerdo con el *Códice Vaticano Latino A 3738*, se tenía que atravesar:

1. “la tierra”, que debe entenderse como la capa más externa del inframundo,
2. “el pasadero del agua”,
3. “el lugar donde se encuentran los cerros”,
4. “el cerro de obsidiana”,
5. “el lugar del viento de obsidiana”,
6. “el lugar donde tremolan las banderas”,
7. “el lugar donde es muy flechada la gente”,
8. “el lugar donde son comidos los corazones de la gente”, y
9. “el sitio de obsidiana de los muertos”, o “el sitio sin orificio para el humo”.

Al arribar le entregaban a Mictlantecuhtli los bienes que les habían servido en el viaje y esperarían su definitiva destrucción (López Austin, 1996 [1980], I:380-381).

Eduardo Matos Moctezuma considera que el viaje de cuatro años hacia el noveno lugar de la muerte era un trayecto involutivo del tiempo de gestación:

...los nueve pasos que recorre el individuo que fallece de muerte natural, es el retorno o regreso al vientre materno (la tierra) del cual surgió la vida... Los mexicas... conocían que la menstruación se detenía por nueve ocasiones, señal de que estaba embarazada la mujer, lo que culminaba con el nacimiento del niño... el camino que da vida y detiene el sangrado por nueve ocasiones, será recorrido en sentido inverso para reintegrarse al gran vientre materno que es la tierra (1998:50 y 52).

Los otros sitios a los que podía ir el *teyolia* eran el Tlalocan, para los que fallecían por alguna causa relacionada con el agua; el Tonatiuh Ilhuicac o Cielo del Sol, para los caídos en combate, los sacrificados al Sol y las muertas en primer parto y el Chichihualcuauhco, para los lactantes (López Austin, *op. cit.*:363)

Al Tlalocan iban los ahogados y los que morían por rayos; asimismo, “los leprosos, bubosos, sarnosos, gotosos e hidrónicos”. A ellos no los quemaban sólo los enterraban. En este lugar se decía que no faltaba qué comer, siempre estaba verde y en permanente temporada de lluvias (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib.III, apéndice, cap. II:330-331).

También se sabe que tenían este lugar como destino los elegidos por Tlaloc, ya sea debido a un premio que daba el dios a quienes quería o por el contagio con su fuerza, o como un castigo a quien lo ofendía (López Austin, 1999:183).

Al Tonatiuh Ilhuicac iban los muertos en guerras y los cautivos muertos en manos enemigas. Ambos podían haber muerto acuchillados, quemados vivos, apaleados o quemados. Y pasados cuatro años, las “esencias” de estos difuntos se convertían en aves de ricas plumas y color que chupaban las flores (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib.III, apéndice, cap. III:331).

Por último, al Chichihualcuauhco iban los niños pequeños que sólo habían mamado pero no habían comido productos vegetales ni, obviamente, copulado. López Austin (*op.cit.*:218-219) explica que los seres humanos adquieren en su vida sobre la tierra una carga llamada *tlalticpacayotl* de la que deben desprenderse, restituyéndola a la Tierra. Esto se realizaba durante penoso viaje de cuatro años hasta llegar al noveno lugar del Mictlan. Allí el

teyolia del ser humano se reciclaba. Los lactantes por no tener esta carga pasaban directamente al reciclamiento. Por su parte, los seres humanos excepcionales recibían en el mundo una carga más, diferente de la común, a través de la posesión divina. Lo anterior, debido a su valentía o por el cumplimiento de cargos sobresalientes, o por mera voluntad de los dioses. Posiblemente, esta carga extra producía un desprendimiento del *tlalticpacayotl* y por ello tendrían un trabajo glorioso en el otro mundo.

El muerto tenía que restituir dicha carga. La restitución podía hacerse en el Tlalocan (si la carga fue fría) o en el Tonatiuh Ilhuicac (si fue caliente). Después de cumplir su glorioso trabajo, los muertos privilegiados podrán ir al Árbol Florido (*idem*:219).

El cumplimiento del destino de los muertos es un tributo, un trabajo. Esta restitución se debía a la deuda contraída con la tierra por todo lo que les había dado desde el momento del nacimiento, pero también es el pago de sus propias faltas y de las ajenas que se le incorporaron en vida (*idem*:220). Para que el *yollotl* de los seres humanos pudiera recircular y volver a brotar de la tierra, debía desprenderse de toda su existencia mundana (*tlalticpacayotl*). Así el *yollotl* purgado, limpio, se convertía en un “alma” sin memoria (Alcántara, 1999:80). Lo único que quedaba del *yollotl* era la semilla: *xinachtli* que daría raíz a la existencia de otro ser humano (López Austin, *op. cit.*:222).

La muerte gloriosa otorgaba al ser humano una función más digna que la muerte común, pero era solo una función. No existen en la cosmovisión de los nahuas paraísos de ocio, pues el trabajo se consideraba inherente a su existencia aún después de la muerte (López Austin, [1980], I:393).

Por todo lo anterior, el Mictlan no es equiparable al infierno cristiano. Igualmente, las obras en la tierra no determinan el lugar al que se dirigirá el *teyolia* al morir, pero el acceso al Tlalocan y al Tonatiuh Ilhuicac se facilitaba si el individuo cultivaba las virtudes de la valentía, la pureza y la devoción.³⁵

³⁵ Actualmente, ciertas transgresiones más que tener como consecuencia un castigo ultraterreno, implican la ruptura del equilibrio interno del transgresor y a veces de los que lo rodean, con lo que se debilitan y se convierten

En realidad el premio no era el lugar a donde se iría después de fallecer sino el modo de morir. Tanto Tlaloc como los señores del cielo del Sol recompensaban a ciertos individuos con una muerte gloriosa, y su *teyolia* se dirigía hacia estos lugares; pero de igual manera, los castigados por el dios de la lluvia también tenían como destino el Tlalocan.

La relación entre la conducta del individuo y su destino en el más allá era insegura, carecía de la coherencia del concepto cristiano. Por ello, para los nahuas, la vida verdaderamente importante se daba sobre la tierra.

Una vez establecidas las diferencias en cuanto a concepciones de sexualidad nahua y española, podremos comprender el pensamiento de las transgresiones sexuales que tenían los antiguos pobladores del Altiplano Central. En la segunda parte de la tesis, examinaremos dichas transgresiones comenzando con el ámbito divino y el complejo simbólico que las acompañaban, hasta llegar al ámbito humano y los discursos que se entrecruzan para limitarlas.

en imanes de los entes del inframundo que provocan la enfermedad. Al respecto, véase Aramoni, 1990, cap. 3 y Sandstrom, 1999.

SEGUNDA PARTE

**Las transgresiones sexuales
entre los nahuas prehispánicos**

CAPÍTULO 1

METÁFORAS DE LA TRANSGRESIÓN



CAPÍTULO 1 METÁFORAS DE LA TRANSGRESIÓN

...estando estos dioses en aquel lugar se desmandauan en cortar rosas y ramas de los árboles, y que por eso se enojo mucho Tonacateuctli y la mujer Tonacaciuatl, y que los echo de alla de aquel lugar, y asy vinieron unos a la tierra y otros al infierno, y estos son los que ellos ponen los temores. *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol I, 222-223, XXIII:lám. 19r

Contamos con diversas figuras de la transgresión. Los mitos, los símbolos y las representaciones nos ilustran el modo de entender esta concepción entre los nahuas antiguos. Primeramente, abordaremos el tema de la transgresión en Tamoanchan a través de los mitos; más adelante, analizaremos el símbolo *xochitl* en su relación con las relaciones ilícitas al igual que la embriaguez; posteriormente estudiaremos el vínculo entre la inmoralidad y la discapacidad o desorientación corporal presentada en diversos códices y, finalizaremos, con un acercamiento a las connotaciones de la desnudez, el cabello y la serpiente en esta cultura.

1.1 La transgresión en el espacio mítico: origen del placer sexual

La transgresión sexual mítica es un eje fundamental para entender las concepciones nahuas prehispánicas sobre el tiempo, el mito, el espacio de los seres humanos, el orden del universo, así como de la sexualidad. A partir de las glosas de Pedro de Ríos en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano Latino A 3738*, diversos autores han realizado señalamientos al respecto. Entre las propuestas más valiosas se encuentran los trabajos de Eduard Seler (1980 [1963]), Michel Graulich (1990) y Alfredo López Austin (1999), interpretaciones que se abordarán a lo largo del presente apartado.

La transgresión sexual mítica se da en el contexto del tiempo de intrascendencia, el cual se piensa como un tiempo de ocio. La falta “original” es la detonante de la circulación del tiempo (calendario-espacio humano), en

el cual aparece la tierra, la agricultura, el fuego, la procreación y el placer sexual, es decir, la transgresión mítica causa una disrupción que permite el paso de un estado precultural a uno cultural, en donde la sexualidad tiene un lugar importante.

1.1.1 El pecado en Tamoanchan

Tamoanchan es uno de los lugares míticos más importantes, en dicho lugar suceden los momentos más trascendentales de los mitos de creación, es aquí en donde se detonan las fuerzas de cambio del cosmos y del tiempo.

De acuerdo con Eduard Seler (*op. cit.*, I:25) era la casa del descender, la casa del nacimiento y, precisamente por esta razón, el lugar del origen del maíz, el Cincalli. Tamoanchan o Xochitl Icacan “el sitio donde están las flores” era la morada de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, de donde los hijos de estas deidades primordiales fueron expulsados –por haber cortado una flor- y vinieron a la tierra. Así unos bajaron a la tierra, los otros al mundo inferior, y éstos son los dioses que les causan (a los indios) miedo (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol I, 222-223, XXIII:lám. 19r). Asimismo, es la región de donde los niños son enviados a la tierra.

Michel Graulich (1990:69) considera que Tamoanchan y Xochitl Icacan, significarían respectivamente “allí está su casa de donde ellos descienden” –es decir, el “lugar de la casa original”- y “el lugar en el que se alzan las flores”. En Tamoanchan, las consecuencias del pecado fueron la expulsión del paraíso, la muerte, pero la pérdida de la longevidad indefinida se compensa con el nacimiento del maíz, el lucero del alba y la periodicidad del tiempo.

En sus trabajos (1983 y 1990) enfatiza que la historia principal relatada en los mitos de origen es casi siempre la de una ruptura entre el cielo y la Tierra como consecuencia de una falta original, la de una expulsión de un paraíso hacia las tinieblas, y luego la reintegración a un paraíso similar gracias a la victoria del héroe sobre la oscuridad y la muerte.

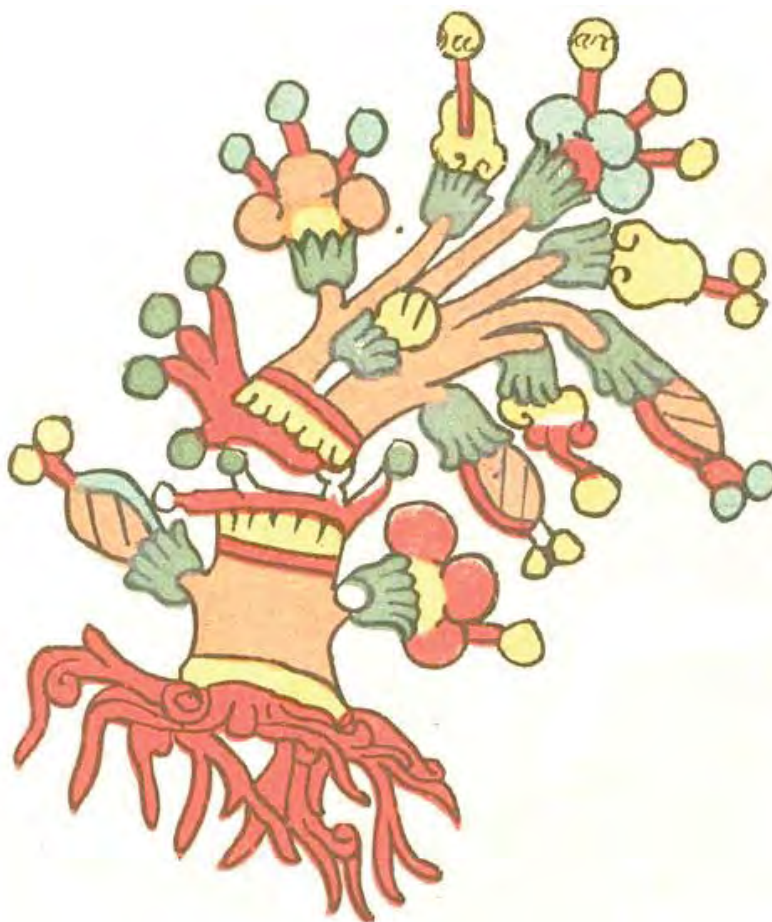


Fig. 1 Códice Telleriano-Remensis, 1964, vol. I, 222-223, XXIII:lám. 19r

Esta historia es la de una era o de un pueblo, la cual era concebida siguiendo el modelo del día, de la alternancia entre la luz y la oscuridad, de una ascensión al cenit, de un ocaso y de un descenso al nadir. Por tanto, la tarde corresponde al paraíso de Tamoanchan-Tlalocan caracterizado por la armonía y la unión de los contrarios. La ruptura del árbol, el primer acto sexual, tiene lugar en el crepúsculo, cuando el astro penetra y fecunda la Tierra dando nacimiento al maíz (1990:460).

Alfredo López Austin (*op. cit.*:87-89) propone que Tamoanchan¹ significa “se desciende a su hogar”, aunque en tal caso la forma debería ser *temoa inchan*. Xochitl Icacán, “Donde se yerguen las flores”, es un término relacionado que refiere indudablemente al árbol florido de Tamoanchan, precisamente el que fue dañado por los dioses que arrancaron sus flores y sus ramas, o lo troncharon para hacerlo derramar la sangre enjorada.

Tamoanchan no sólo se identifica con la parte más alta del cosmos, sino con el mundo de los muertos, porque es todo el proceso del maravilloso cruce de las corrientes celeste y terrestre, es el lugar de la creación, donde giran revolviéndose en torzal las fuerzas cálidas de los nueve cielos y las frías de los nueve pisos del inframundo. Tamoanchan es el cielo y el inframundo, es el lugar del calor y el del frío, el del fuego y el del agua (*ibid*:93).

Es pues el lugar del mito y el mítico lugar desde donde los dioses descendieron para distribuirse en el resto del cosmos, el tránsito a la creación y la incoación de los seres mundanos (*ibid*:83).

Debido a que su significado no es del todo claro. Diversos autores han hecho otras propuestas. Eric Thompson (1972:104) dice que el nombre deriva del maya y que significa “en el cielo del ave *muan*”. Henry B. Nicholson (1971:408) coincide en que deriva de alguna lengua mayense y propone “lugar del pájaro-serpiente”.

En Tamoanchan se comete una falta, una falta en la que domina la connotación sexual: se corta la flor (alegoría de una mancha sexual),² se unen indebidamente las fuerzas celestes y terrestres.³ Los dioses culpables de

¹ “...tendríamos hipotéticamente una Tamoanchan mítica, arquetípica, y al menos tres Tamoanchan con visos de mundanidad: 1) la Tamoanchan de Cuauhnauc; 2) la Tamoanchan Chalchiuhmomozcó de la que habla Chimalpán Cuauhtlehuāniztīn (junto a los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl, en el sitio donde después se fundaría Chalco Amaquemecan), y 3) la Tamoanchan a la que se refiere la obra de fray Bernardino de Sahagún, cercana a la costa del Golfo de México. De la Tamoanchan de Cuauhnauc hay pocas noticias” (López Austin, 1999:47).

² Puede pensarse que estos relatos derivarían de los indígenas aculturizados, quienes en realidad sólo estaban recordando los relatos de la caída de Adán y Eva, sin embargo, la relación de la flor con la sexualidad es una idea existente en diversos contextos en la sociedad nahua prehispánica. Relaciones que abordaremos en el apartado 1.2 Flores y excesos sexuales.

³ Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de Cipactli, y con ello constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes –o árboles o dioses u hombres– se convirtieron en los caminos de los dioses. Por el interior de los postes huecos viajaron los dioses procedentes del cielo y de las

querer pensar como Omoteotl son expulsados del paraíso en el que no había muerte, lo cual trae como consecuencia la producción de otro espacio, otros seres, otro tiempo, una etapa cultural: el mundo del hombre. Ello implica el nacimiento y circulación del tiempo (calendario), la sucesión de las generaciones y la salida del sol. En el tiempo-espacio humano están circunscritos la agricultura, y el placer sexual. Ahora los dioses están limitados, pero tienen la posibilidad de reproducirse.

Es claro que la transgresión funciona como rector de cambio dentro de un proceso dividido en tres tiempos: una etapa inicial, la de la existencia intrascendente de los dioses; la segunda etapa, el tiempo mítico, de la creación, y la tercera, el tiempo de los hombres. El tiempo mítico es un periodo de crisis en la existencia de los dioses, es la anormalidad histórica que rompe la normalidad intrascendente de los dioses para crear la normalidad de los hombres (López Austin, 1975:189-190).

La transgresión sexual es un componente funcional del cosmos. La desarmonía y la armonía son igualmente necesarias. Las fuerzas creativas y de orden, así como las caóticas y destructivas eran oposiciones necesarias para que el universo funcionara. Todo estaba en un proceso permanente, la transgresión actúa como detonante del movimiento.

En la cosmovisión nahua, el orden era temporal e incompleto. Todo se regía por ciclos, la vida provenía de la muerte y la muerte de la vida, la creación de la destrucción, la armonía del caos. La entropía era la fuerza para el establecimiento de un nuevo sistema. Este orden de ideas se confirma con la lógica que siguen otros mitos que a continuación estudiaremos.

1.1.2 Mitos similares

Relatos análogos al de Tamoanchan nos dan luz respecto a la estructura establecida en este mito de origen. En dichos pasajes existe una

profundidades de la tierra. Su encuentro fue pecaminoso. No debían volver a unirse las dos partes del cuerpo de Cipactli (López Austin, 1999:19-20).

transgresión sexual que es la detonante de un cambio de estado, de era, necesario para la circulación del tiempo.

Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje... [los dioses] se dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos a dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho (*Hystoyre du Mechique...*, 2002, cap. VII:151 y 153).

El acto realizado por los dioses al desgarrar a Tlaltecuctli es equiparable con una violación (del Río, 1973:130). Es clara la falta sexual de los dioses la cual enojó a las otras deidades.

Un mito de Oaxaca presenta una lógica parecida. Entre los triquis se cuenta que unos gemelos le dieron “zapotes dormilones” a su abuela: “se los comió y durmió profundamente. Así es que uno de ellos puso una piedra de cuchillo en su pene, y el otro puso piedra de cal en su pene. Así, violaron ellos dos a su abuela” (Hollenbach, 1977:144). Guilhem Olivier (2004^a:207) propone que la piedra de cuchillo probablemente era de pedernal lo cual evoca el desmembramiento de Tlaltecuctli y el relato del estallido de Itzpapalotl contado en la *Leyenda de los soles* (2002:189). Esta fuente narra cómo Itzpapalotl fue quemada y estalló en cinco cuchillos de pedernal. El segundo, el blanco, sirvió como *tlaquimilolli* a Mixcoatl, quien lo utilizó para sus conquistas.

Por otra parte, el historiador francés relaciona dicho texto con un pasaje de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002, cap. VI:37) que ofrece un relato del mito del diluvio, en el cual el cielo se desplomó sobre la tierra, y fue necesario crear a cuatro hombres para que levantaran de nuevo la bóveda celeste, mientras que Tezcatlipoca y Quetzalcoatl se transformaban en árboles para sostenerla. Al año siguiente (*ome acatl*), Tezcatlipoca cambió

de nombre y tomó el de Mixcoatl. Para festejar a los dioses, encendió fuego (Olivier, *op. cit.*:203).

Lo destacable en estos dos últimos mitos es la transformación de elementos fríos, nocturnos, originarios del inframundo a elementos celestes. En palabras del mismo autor:

La transformación de Itzpapalotl en pedernal, que Mixcoatl lleva luego como *tlaquimilolli*, y el cambio de nombre de Itztli-Tezcatlipoca, que toma el de “Serpiente de nube”, pueden interpretarse como la transmutación de dos divinidades nocturnas ligadas a la obsidiana en un dios (o su símbolo) esencialmente celeste asociado al pedernal. Estas metamorfosis dieron tal vez origen a la relación ambigua que divinidades como Itzpapalotl y Tezcatlipoca tienen con la obsidiana y el pedernal (*ibid.*:205).

Si bien en estos dos últimos mitos no encontramos contenido claramente sexual, es importante mencionarlos por dos cuestiones: la primera por la relación del pedernal con la fecundación que a continuación estudiaremos; y la segunda, la metamorfosis de estos dioses protagonistas de la transgresión en Tamoanchan cuya contraparte son otros mitos en los que se da un proceso a la inversa (de celestes a terrestres), específicamente la transformación en perros y en buitres. Dicha conversión sería producto de una falta en donde se observa el contenido sexual; más adelante ilustraremos este punto.

Ometecuhtli (Citlalatónac) y Omecihuatl (Citlalicue) tuvieron muchos hijos. Un día Omecihuatl dio a luz un *tecpatl*, pedernal. Sus hijos, admirados y espantados, acordaron arrojarlo a la Tierra; cayó el pedernal en Chicomoztoc, siete cuevas, y al golpe brotaron mil seiscientos dioses. Éstos, viéndose desterrados en la Tierra, pidieron a su madre, por intermedio de un halcón, permiso para crear a los hombres destinados a su servicio. Citlalicue contestó que si habían sido correctos, estarían siempre cerca de ella, añadiendo que, si deseaban hombres, debían descender al infierno y buscar huesos y cenizas de los hombres del pasado y rociarlos con su sangre (Mendieta, 2002, tomo I, cap. I:181-182; Torquemada, 1976, tomo III, lib. VI, cap. XIX:66-68).

Abundando un poco más en la relación pedernal-fuego-fecundación, Seler (1980 [1963], I:67), al respecto de la lámina 12v del *Códice Vaticano Latino A 3738*, dice que encima de las cabezas de la primera pareja humana están los sacadores de fuego y que el pedernal⁴ representa al fuego, por lo que el conjunto simboliza la unión sexual.

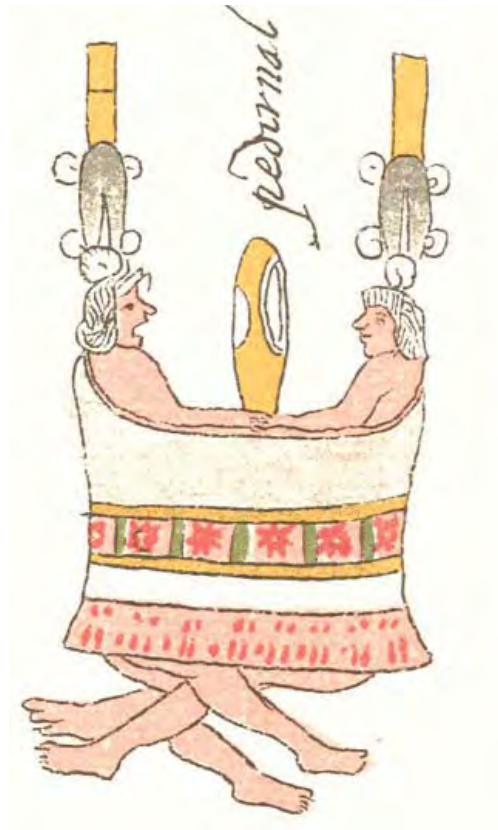


Fig. 2 *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III, 45, XV:lám. 12v

Asimismo, Graulich (1990:118) citando a Orozco y Berra enfatiza la relación del sílex con el fuego. La chispa venida del Omeyocan que fecunda a la mujer está simbolizada por medio del cuchillo de sílex, además establece que la manta encima de la pareja humana representa el apareamiento.

⁴ Recordemos que el pedernal era la piedra con la que se hacía el fuego y también era la que se utilizaba en los sacrificios (Motolinía, 1971, 1º parte, cap. XVII:62 y *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. VI:37)

Por lo anterior, considera que el pedernal que da a luz Omecihuatl es probablemente una de las chispas fecundantes que la pareja suprema crea habitualmente en el cielo para enviárselas a los hombres. De tal manera que en el relato tendríamos el descenso (ilícito) a la Tierra de la primera de las chispas. De acuerdo con el mismo autor, el sílex cayó en Chicomoztoc, y las “siete cuevas”, son también, en lenguaje esotérico, las siete aberturas del cuerpo humano (véase Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. XVII, 208 y cap. XXIX, 218-219); en este caso, el cuerpo de la diosa Tierra. La chispa habría fecundado a Tlalteotl-Teteoinnan, “madre de los dioses”, y las mil seiscientas divinidades habrían nacido de ella.⁵

Por tanto, al expulsar del cielo el objeto insólito, los dioses cometían un acto comparable al apareamiento de Tezcatlipoca y Xochiquetzal, cuyas consecuencias fueron también una ruptura con el cielo y el destierro sobre la Tierra (Muñoz Camargo, 1998, párr. 219:166). Los dos relatos a continuación están especialmente vinculados.

Refiere un texto de Ruiz de Alarcón (*ibid*, tratado VI, cap. XXXII:221) que Yappan:

Se apartó a hacer penitencia en abstinencia y castidad... En este tiempo el Yappan fue tentado de algunas mugeres, pero no vencido... Citlalcueye y Chalchicueye (que son la uia lactea y el agua) previniendo que el dicho Yappan auia de ser convertido en Alacran, y... despues de conuertido en alacran auia de matar a quantos picase... determinaron que su hermana la diosa Xochiquetzal baxase a tentar a Yappan...

“Hermano: he venido yo tu hermana Xochiquetzal a saludarte y darte aliuiio y placer”... Con esto subio la diosa Xochiquetzal, y cubriendolo con su huipil, él faltó en su proposito... Con el sucesso referido el Yaotl espia, que no se dormia, le dixo al Yappan:

“No te auerguenças juramentado Yappan de auer pecado?... Los hombres te llamarán alacrán... le derribó la cabeza de los hombros y se la echó a cuestas...”

⁵ Como ya habíamos señalado el pedernal es de origen celeste, el cual remite a nociones de creación del fuego y de generación; a diferencia de la obsidiana, la cual pertenece al inframundo, es fría, nocturna y está asociada al autosacrificio, a la expiación de las faltas y a la adivinación. Igualmente, esta última corresponde a la personalidad de Tezcatlipoca (Olivier, 2004^a:202).

En la *Leyenda de los soles* (2002:177) encontramos un relato del diluvio en el que notamos paralelismos con el anterior:

Y cuando se acabaron sus años, les habló Titlacahuan a Tata y a su mujer Nene; les dijo: “Ya no os preocupéis [de nada]. Ahuecad un ahuehuate grande; allí entraréis...” les dijo [Titlacahuan]: “Una sola mazorca comerás, y una sola [comerá] también tu mujer”. Y cuando se la acabaron, encallaron en la arena; se sentía que ya estaba seca el agua... Luego vinieron unos peces, y encendieron fuego; [allí] asaron los peces. Vinieron a ver los dioses Citlalinicue y Citlallatonac, y dijeron: “Dioses, ¿quién está haciendo fuego?, ¿quién está ahumando el cielo?”. Después bajó Titlacahuan Tezcatlipoca... les cortó el cuello, y les puso las cabezas en las nalgas; así se convirtieron en perros.⁶

Tata y Nene encendieron indebidamente el fuego tras el diluvio.⁷ La creación del fuego con leña es simbólicamente equiparable a la unión sexual ilícita.⁸ Graulich recuerda que dicho acto se relaciona con el apareamiento. De aquí surge el fuego doméstico y el fuego de cocina que facilitan el alimento cocido, cultural (*op. cit.*:112).

Estos pasajes son semejantes a la transgresión en Tamoanchan. En los dos pasajes existe una falta de naturaleza sexual, y el transgresor recibe un castigo: cortarle la cabeza, ponerle la cabeza en las nalgas o transformarle en alacrán o perro. El cortar la cabeza puede ser un símbolo de castración; de igual manera la cabeza en las nalgas y su relación con el perro tiene

⁶ El intérprete Pedro de Ríos refiere en el *Códice Telleriano-Remensis* que llamaban a la diosa de la decimoctava sección del Tonalamatl “Señora del chile” (*capsicum*) y “mujer amarilla”. Ella fue la primera en hacer una ofrenda después de comer pescado frito (es decir, la primera en hacer una ofrenda sin ayunar antes, como se debe), el humo subió al Cielo y Tonacatecuhtli se enojó a tal grado que la maldijo y la transformó en un perro. Agrega el comentarista que le decían Chantico y Mictlantecuhtli (1964, vol. I, 232-233, XXVIII:lám. 21v). El *Códice Vaticano Latino A 3738* proporciona una versión semejante, aunque la transgresión parece ligeramente diferente: Dicen que a causa de esta audacia de sacrificar sin estar en ayunas, tan pronto como este humo llegó al cielo le fue presentado a Tonacatecuhtli quien le envió una maldición para que se transformase en perro, que es el animal más hambriento, y por esto se le llamaba Nueve Perros (1964, vol. III, 114-115, XLIX:lám. 34v).

⁷ Olivier (2004^a:206, nota 67) consigna un mito que aparece en la *Relación de Michoacán*, en el cual dos sobrevivientes del diluvio provocaron la furia de la madre de los dioses debido al humo que se escapaba del fuego donde se cocían unos venados. El enviado de la diosa transformó a los contraventores en perros, golpeándolos en la cabeza con una calabaza.

⁸ Faltaría un estudio sobre las connotaciones del pescado y la sexualidad. Únicamente mencionaremos que en un mito maya-kekchi, los gemelos le sirven a su abuela Xkitza el sexo de su esposo haciéndole creer que se trata de un pescado asado (Thompson, 1930:121 citado en Olivier, 2004^a:209).

connotaciones sexuales, debido a la imagen que tenían los nahuas de los perros como animales activamente sexuales.⁹

Asimismo, esta acción de cortar o mover la cabeza de su lugar original indicaría que el transgresor no puede ver de frente a la luz, es decir, que se encuentra en la región de oscuridad o que hunde su cabeza en la tierra. Iconográficamente, Seler (*op. cit.*, I:143) relaciona distintas figuras que tienen la cabeza vuelta hacia atrás con las faltas que han cometido.

Olivier (*op. cit.*:202-214) abundando más en las asociaciones que existen entre el mito de Tamoanchan, los mitos después del diluvio y otros en donde hay transformaciones múltiples como la creación de animales que simbolizan la caída y la decadencia en criaturas inferiores, establece que en todos estos relatos el cambio es producto de faltas cometidas con contenido sexual.

De acuerdo con el autor, tanto el perro como el buitre tienen una función descendente en los mitos. Dichos animales presentan lazos estrechos tanto con Itzpapalotl como con Tezcatlipoca. Igualmente, los dos están asociados al inframundo, a la muerte y al dios del Fuego (*ibid*:207).

Se conoce la función de conductores de almas de los muertos de los cánidos. Asimismo, la divinidad patrona del signo *itzcuintli* (perro) era Mictlantecuhtli (Seler, *op. cit.*, I:98-99). Otra relación con el mundo de los muertos es que se les señalaba como animales carroñeros (Sahagún, *op.cit.*, tomo III, lib. XI, cap. I, párr. 6º:998). Por otra parte, los informantes de Sahagún mencionan que Xiuhtecuhtli, dios del fuego, tenía como signo *ce itzcuintli* (*ibid*, tomo I, lib. IV, cap. XXV:396). Finalmente, Xolotl, dios perro, fue uno de los sobrevivientes del diluvio (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 224-225, XXIV:fol. 19v).

⁹ “Los indios (quichés) piensan que el que nace en un día ‘perro’ está predispuesto a cometer excesos sexuales que difícilmente podrá refrenar...” (Schultze Jena, 1946:21 y 36 citado en Olivier, 2004ª:208, nota 74). Por otra parte, entre los nahuas se les pedía a los jóvenes que manejaran con moderación su sexualidad, no dándose a ella como perros (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574). El perro, pero también el buitre, están asociados a la sexualidad entre los otomíes. El viaje del perro al más allá se presenta como una metáfora de la acción del sexo masculino sobre el cuerpo de la mujer (Galiniér, 1990:229).

En el caso del buitre debido a que su dieta es a base de cadáveres, también se le relaciona con el inframundo. En otros relatos del diluvio, esta ave rapaz tiene un papel importante. Cuentan los tzeltales y tojolabales que el buitre (José) fue enviado por el Ángel (o Dios) para que lo informara sobre el estado de la tierra después del diluvio. Olvidando su misión, José devoró ávidamente los cuerpos ya descompuestos de las víctimas y, pesado por su festín, fue incapaz de volver a volar: “por haber comido carroña, Dios le volteó la cabeza sacándosela por el ano, por eso la tiene como hasta ahora” (Ruz, 1991:16; Hermitte, 1970:26-27).

Este animal está asociado en varios códices con dioses culpables. En el *Códice Vaticano-Latino A 3738* (1964, vol. III, 96-97, XL:lám 30r) se afirma que Tezcatlipoca, bajo la forma de un buitre, “engañó a la primera que pecó”. En el *Códice Borbónico* (1993:lám.13), frente a Tlazolteotl, está representado un buitre identificado con Tezcatlipoca por sus atavíos (un tocado estrellado, un espejo humeante en la sien, un cesto de plumas de quetzal sobre el cual se encuentra un *tecpatl* y un espejo como pectoral). En el *Códice Vaticano B 3773* (1993: lám.61), sin los atavíos de Tezcatlipoca, aparece en un templo ante Tlazolteotl.

El buitre es un doble de Tezcatlipoca, pero también de Itzpapalotl, quien tiene como signo de su día *cozcacuahtli* (buitre) (*Códice Borgia*, 1993:lám.11; *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám.92).

Es útil estudiar en conjunto estos mitos pues nos permite establecer relaciones entre ellos y conocer el esquema que siguen. En el pensamiento prehispánico la falta -de contenido sexual, generalmente- tiene como consecuencia un castigo ya sea el exilio, el cambio de estado, la decapitación y la transformación en animales que simbolizan la caída y la decadencia en criaturas inferiores, relacionadas con el inframundo. Consecuencias que implican el inicio de un nuevo ciclo. A continuación examinaremos más detenidamente a los dioses transgresores y sus ámbitos de acción.

1.1.3 Los dioses transgresores

Según refiere el intérprete del *Códice Telleriano-Remensis* (1964, vol. I, 222-223, XXIII:lám. 19r):

Este lugar que se dize tamoancha y xuchitl yeacan es el lugar donde fueron criados estos dioses q ellos tenian q casi es tanto como decir el paraíso terrenal... pero algunos dioses pecaron, cortando flores, y por esto fueron precipitados desde el Cielo a la Tierra o al mundo inferior...

En otro lugar (*ibid*, 220-221, XXII:lám. 18v), el intérprete dice :

... esta yzpapalote es vno de los q cayeron del cielo con los demas q de alla cayeron q son... los q se siguen. Y es queçalcoatl y ocholuvuchete [Huitzilopochtli] y tezcacatlipoca y tonacatecotli¹⁰ y yoalotecotle y tlavyzcanpantecotli estos son hijos de citlalicue y citlalatona.

El mismo intérprete, Pedro de Ríos, en la lám. 4v de dicho documento hace notar, a propósito de la fiesta Quecholli, celebrada en honor del dios Mixcoatl que esta fiesta debería designarse en realidad como la caída de los demonios de quienes se dice que son estrellas, y que todavía hay en el cielo estrellas que llevan sus nombres, es decir: Yacatecuhtli, Tlahuizcalpatencuhtli, Ce acatl, Quetzalcoatl, Achitometl, Xacvpancalqui, Mixcoatl, Tezcacatlipoca, Tzontemoctli; que estos nombres los habían tenido como dioses, antes de haber caído del cielo, y ahora se les llamaba *tzitzimitl*, lo que significaba algo monstruoso, horrendo.

En dicho códice y en el *Vaticano Latino A 3738* se señalan a otras deidades relacionadas con el mito de la transgresión. Con respecto a la diosa Ixnexhtli se dice:

...llamaban Isnextli que es casi lo mismo que Eva, la cual siempre llora y se ciega con ceniza, con una flor en la mano, dando a entender que llora por haberla cogido (1964, vol. III, 61, XXII:lám. 17r).¹¹

¹⁰ Evidentemente está mal citada esta deidad en el pasaje.

¹¹ Véase también *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 191, VII:lám. 11r.

Se llamaba “ixnex”, “cara de ceniza”, al que se volvía culpable “de una vida placentera o de un robo”. Además, Olmos describe al “pecador” como “el que se complace en la basura y el polvo, el que se pone en la ceniza desparramada” (Graulich, *op. cit.*:136).¹²

Otra de las diosas transgresoras era Itzpapalotl, el *Códice Telleriano-Remensis* afirma: “Esta fingen que estando en aquel huerto que comia de aquellas rosas y que esto duro poco que luego se quebro el arbol” (*op. cit.*, 220-221, XXII:lám. 18v).

En el *Vaticano Latino A 3738* (*op. cit.*, 103, XLIII:lám. 27v) se relata “...que restando en un jardin de gran contentamiento cortaba algunas rosas, cuando de pronto se rompio el arbol y salia sangre de el, y por eso fue arrojado de aquel lugar de recreación y lo echaron aca al mundo, porque enojo a Tonacateutli y a su mujer”.

Itzpapalotl era también conocida como Tlaelcuani, “comedora de inmundicias”, es decir, como transgresora.

Sobre Tlazolteotl se decía que “tenía el poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenía también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a sus sátrapas...” (Sahagún, 2000, tomo I, lib. I, cap. XII: 82).

Asimismo, entre los dioses pecadores está Huehuecoyotl. De acuerdo con el *Códice Telleriano-Remensis* (*op. cit.*, 188-189, VI:lám. 10v), se dejó engañar o fue engañado como Adán. El Coyote Viejo era el dios del instinto sexual y de la voluptuosidad.

Por otra parte, “Yztlacoliuhqui era señor del pecado o ceguedad, que pecó en el paraíso, y asi lo pintan con los ojos atapados” (*ibid*, 212-213, XVIII:lám. 16v). En el *Códice Vaticano Latino A 3738* (*op. cit.*, 91, XXXVII:lám. 24v) se dice que era el señor del “pecado” y de la ceguedad.

¹² Pablo Escalante (comunicación personal, octubre 2008) considera que los nahuas al tener relaciones sexuales en el piso, se manchaban la cara con la ceniza que allí se encontraba. Y al ver una persona tiznada se podría pensar que acababa de tener sexo. Así, el adjetivo “cara de ceniza” tendría una estrecha relación con la sexualidad. Más adelante, veremos que a los homosexuales se les castigaba enterrándolos en ceniza (cap. 3.2.3)

Tezcatlipoca representa al transgresor por excelencia “Conocedor de los hombres” (*teiximatinī*), y por esa razón recibía la confesión de los penitentes. Éstos, por el hecho de expiar sus faltas, recuperaban la amistad del dios, del “joven perfecto y sin mancha”. Asimismo, él repartía el polvo, la basura [*in teuhtli in tlazollī*], es decir, la transgresión sexual (Olivier, 2004^a:87-88 y 482).

De acuerdo con el mismo autor (2000^a:346), existía una estrecha relación entre estas dos últimas deidades.¹³ Itztlacoliuhqui puede considerarse un avatar de Tezcatlipoca, con el cual es intercambiable en los códices. Ambos se relacionaban con la obsidiana. El nombre del primero se traduce como “cuchillo de obsidiana curva” u “obsidiana encorvada”. El segundo tenía un cuerpo de obsidiana y su símbolo epónimo era un espejo de obsidiana. Asimismo, sus ámbitos de acción coinciden con actividades asociadas con este vidrio volcánico: la adivinación, el autosacrificio y la expiación de los faltas. Por otra parte, estaban asociados con la noche y con el inframundo de donde precisamente era originaria la obsidiana.

De igual manera, el historiador francés (*ibid*:340) señala que los ojos tapados que aparecen como características de ambos dioses en sus representaciones pictóricas, se explicarían como el paso de una condición a otra provocado por sus faltas en el mítico lugar.¹⁴

Finalmente, dichos dioses están asociados a la idea de falta y de castigo. Particularmente, Itztlacoliuhqui era representante del *itztic cecec*, es decir, del castigo y se le ha calificado como el dios de la justicia punitiva. Era el transgresor, pero al mismo tiempo el que conjuraba y perdonaba las transgresiones, el que desviaba la maldición y el castigo. Asimismo, sería ante

¹³ Eduard Seler (1980 [1963], I:123, 200 y II:204-205) identifica a estas dos deidades porque ambos llevan los ojos vendados, así como por el hecho de que ambos son patronos de la trecena que empieza con el signo *ce cuetzpalin*.

¹⁴ Véase para Itztlacoliuhqui: *Códice Vaticano B 3773*, 1993:60; *Códice Borgia*, 1993:69; igualmente en el *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 212-213, XVIII: lám.16v, *Códice Borbónico*, 1993:12; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III, 90-91, XXXVII:lám. 24v y el *Tonalamatl-Aubin*, 1981:12 donde lo encontramos con un atavío compuesto de vendas de papel plegado que aparece adelante, en la parte superior de su frente. Para Tezcatlipoca y Tezcatlipoca-Ixquimilli véase *Códice Borgia*, 1993:12, *Códice Dresde*, 1983:lám.50 (29) y *Códice Porfirio Díaz*, 2001:9).

quien se apedreaban los culpables de adulterio. Tema al que volveremos más adelante.

Sobre Ixcuina se decía que era la diosa desvergonzada, defendía a los adúlteros. Era señora de la sal, del excremento, de la desvergüenza, y “causa de todos los pecados” (*Códice Telleriano-Remensis*, *op. cit.*, 216, XX:lám. 17v y *Códice Vaticano Latino A 3738*, *op. cit.*, 95, XXXIX:lám. 25v).

Igualmente, entre los dioses transgresores se encuentra Quetzalcoatl, bajo su nombre de calendario *ce Ehecatl* (“1 viento”), era invocado por los *temacpalitotique* (“hechiceros, profanadores, ladrones y violadores”) antes de realizar sus fechorías (*cf.* López Austin, 1966).

Además, Xochiquetzal en el *Códice Telleriano-Remensis* (*op. cit.*, 236-237, XXX:lám. 22v) se presenta como mujer de Centeotl, y también se considera transgresora. Indiscutiblemente siendo la diosa de las flores y del amor, Xochiquetzal era en cierto modo también la diosa de las faltas.

Es clara la relación de estos dioses con los ámbitos de las transgresiones sexuales, con los “torpes amores”, la voluptuosidad; de igual manera, con la restauración del equilibrio interno (Neyolmelahualiztli) y con el castigo.

Las deidades al provocar el desgarramiento del árbol, al cortar la flor, son expulsados del paraíso y con ello se da origen al placer sexual, las glosas del *Códice Telleriano-Remensis* dicen: “luego, como empezó el tiempo, empezó el pecado y las cosas que con él acaecen después” (*op. cit.*, 194-195, IX:lám. 12r). En estos mitos está acentuado el aspecto transgresor de las relaciones sexuales.

Por tanto, la falta “original” no era completamente negativa. El desorden/la disrupción/la alteración de la armonía eran necesarias para el cambio de era, de ciclo, de tiempo, lo cual es el detonante de un nuevo estadio. Los dos grandes conjuntos de fuerzas opuestas (húmeda/oscura/fría y cálida/ígnea/luminosa) entran en periodicidad gracias a dicha transgresión mítica.

1.2 Flores y excesos sexuales

Otra metáfora de la transgresión la encontramos en una de las connotaciones de las flores. La flor era símbolo de lo bello y del placer.¹⁵ Todo lo que era hermoso y contribuía al goce de la vida, el color y la fragancia, el sabor, el arte y la habilidad artística, la música y el juego, la danza y la poesía, ante todo el amor e incluso los excesos sexuales¹⁶ estaban asociados con la imagen de la flor.



Fig. 3 Códice Borgia, 1993: lám. 18

Igualmente, las deidades relacionadas con este símbolo como Xochipilli (Macuilxochitl) y Xochiquetzal englobaban dichas connotaciones. Xochipilli era el dios de las flores y del amor, igualmente se le menciona como la deidad de la fertilidad y de la procreación. Además, era la divinidad de la “gente del palacio” [*tecpantzinca inteuh*], es decir, de los nobles (Códice Tudela, 1980: lám. 29r). De él dependía el desarrollo de la vegetación y sobre todo el de las

¹⁵ No olvidemos otro significado de la flor: la sangre de sacrificio (Seler, 1980 [1963], I:22-23, 41, 220 y II:74; Duverger, 1993:204-206).

¹⁶ Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 160r) traduce *xochiuia* como: “encantar, o enlabiar a la muger para llevarla a otra parte, o hechizarla”. También tenemos el término *xochihua*, el cual era un personaje con capacidades seductoras, sus medios utilizados eran los conjuros en los cuales invocaba a Tlazolteotl y Xochiquetzal. Asimismo, se pensaba que atacaba sexualmente a sus víctimas tanto a mujeres como a hombres. Dicho personaje está vinculado con la homosexualidad, lo cual se abordará en el cap. 3.2.1.

plantas alimenticias. Dichos rasgos pueden explicarse debido a su identificación con Piltzintecuhtli, es decir, con el producto de la primera relación sexual. Se le celebraba en Xochilhuitl (Sahagún, 2000, tomo I, lib. I, cap. XIV:90)

1.2.1 Xochiquetzal: patrona de las prostitutas

Xochiquetzal era la diosa de las flores, de las artesanías, del amor y patrona de las madres de gemelos y de las prostitutas. Fue ella quien realizara el primer acto sexual y el primer parto (Quezada, 1996 [1975]:28).¹⁷ Muñoz Camargo (1998, párr. 219:166) nos dice que era la “diosa del bien querer”. En el mito existen diversas historias que la vinculan con las relaciones ilícitas.



**Fig. 4 Códice Vaticano B 3773, 1993:lám. 74.
De los genitales de Xochiquetzal nace una flor**

¹⁷ Xochiquetzal castigaba a las labranderas que hacía mal uso de su cuerpo con enfermedades venéreas y su contraparte masculina, Macuilxochitl enviaba *xochicihuiztli* “acrecencia florida” o hemorroides a los que violaban su ayuno y tenían relaciones sexuales (Sahagún, 2000, tomo I, lib. IV, cap. II:353; lib. I, cap. XIV:90 y apendiz lib. I:123).

Como se mencionó anteriormente, nuestra diosa aparece en el grupo de deidades transgresoras del mítico Tamoanchan o Xochitl Icacán que fueron expulsadas por haber cortado una flor, figura de la transgresión sexual. Un mito en el *Códice Magliabechiano* (1970:lám.61v) relata que del agua que se roció en sus genitales nacieron las flores:

Un día, mientras se bañaba, Quetzalcoatl “tocó con sus manos el miembro viril”; la semilla que hizo brotar cayó sobre una piedra y se transformó en murciélago. Los dioses enviaron al animal a casa de Xochiquetzal que dormía y le arrancó de un mordisco un trozo de la vagina. Del agua con la que los dioses rociaron el trozo nacieron las flores malolientes. Después el murciélago transportó las flores a casa de Mictlantecuhtli que las lavó a su vez, creando de esta manera las flores que huelen bien. Las flores sin perfume existían desde el principio del mundo.¹⁸

Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. I:23) la presenta como la ramera que sedujo a Topiltzin-Quetzalcoatl y precipitó su huida de Tula. Recordemos que Ruiz de Alarcón (1987, tratado VI, cap. XXXII:221) narra que Xochiquetzal fue enviada a tentar a Yappan, hombre casto que hacía penitencia, pero al pecar con la diosa perdió su cabeza y fue convertido en alacrán.

En Tlaxcala, se le celebraba durante Quecholli. Este era el mes aplicado a los enamorados. En la fiesta se le sacrificaban, a ella y a otras divinidades, muchas doncellas en memoria de los amores. Además, en este mes se manifestaban las mujeres públicas, las llamadas *maqui*, que acompañaban a los guerreros a las batallas, y se ofrecían durante la fiesta en sacrificio (Torquemada, 1976, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427). La descripción de la diosa, cuyo peinado es semejante al de los guerreros (“con una coleta de hombre cercenada por la frente y por junto á los hombros”), realizada por Durán confirma su patronato de las ramerías (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XVI:156).

¹⁸ Michel Graulich (1990:205) considera este relato como el inicio de las menstruaciones.



**Fig. 5 Códice Fejérváry Mayer, 1967, vol. IV, 244-245, XXXIX:lám. 29.
Xochiquetzal acompañada de flores**

En otro contexto, las imágenes de las prostitutas son sugerentes con respecto al vínculo en el imaginario indígena de las flores con la inmoralidad. En el *Códice Florentino*, ellas son representadas con un ramillete de flores en su mano y el adorno de su *huipilli* también se encuentra compuesto de flores. Sin duda, las rameras eran en el pensamiento nahua el sector más fuertemente relacionado con la lujuria.

Cabe mencionar también aquí que en dichas ilustraciones también se observa el uso del glifo *atl* (agua) en una de sus manos y debajo de sus pies. De acuerdo con Pablo Escalante (1996:403), al colocar este glifo en la mano de las prostitutas el tlacuilo sigue, quizá, un antiguo estereotipo, y brinda una clave fonética *a-tl*, que se relaciona con la raíz del término nahua para prostituta, *ahuia-ni* (la que está alegre).

El historiador menciona que probablemente la alusión vaya más allá de la fonética, así como es factible que la relación entre los radicales de “agua” y

“alegría” tenga connotaciones semánticas: en cuyo caso se vincularía a la sexualidad con la mitad fría y acuática del cosmos.

Asimismo, asocia las ilustraciones de las *ahuianime* del *Códice Florentino* con la imagen de Ixnnextli (fig. 16) del *Códice Telleriano-Remensis* (1964, vol. I, 190-191, VII:lám. 11r.). En una mano la diosa carga un *cuitlatl* y con la otra agarra sus lágrimas –verdadero chorro-. El investigador considera que el pintor del código busco resumir dos contenidos en una sola imagen: Ixnnextli, la transgresora, llora avergonzada, y su vergüenza deriva de una falta específicamente sexual, por ello, sujeta el glifo agua como las prostitutas del *Florentino* (*ibid*:404)



Fig. 6 *Códice Florentino*, 1979:fol. 40. *Ahuani*¹⁹

¹⁹ De acuerdo con Pablo Escalante (2008), es posible que los dibujantes nahuas de las tres *ahuianime* contenidas en el libro X del *Códice Florentino* se hayan inspirado en el tema de las Gracias, recogido por el humanista renacentista Andrea Alciato en su obra *Emblemata*, para representarlas; los elementos que permiten sugerir un parentesco entre ambas imágenes son: “Los caireles sueltos de una de ellas, la presencia de hojas y frutas en la mano de esta misma figura, y la ubicación de la escena en un paisaje campestre”. Otro hecho relevante es que dos de las figuras del *Florentino* miran a la derecha, mientras que la tercera a la izquierda, “convención universal para la representación de las Gracias”. También señala que, si los pintores del código tuvieron este tema en mente, optaron por la acepción original antigua de Hesíodo, quien las relaciona con la sexualidad.



Fig. 7 *Códice Florentino*, 1979:fol. 40. Ahuiani

Asimismo, las relaciones de esta diosa con las faltas tanto sexuales como éticas se muestran en la lámina 7r (fig. 11) del *Códice Vaticano Latino A 3738*. Temática que estudiaremos en el punto 1.3.

1.2.2 Tipos de flores vinculadas

Algunas flores estaban claramente asociadas con lo sexual. De acuerdo con Torquemada (1976, tomo III, lib. VI, cap. XLVIII:129) éstas se utilizaban para conseguir “su mal deseo carnal” con la persona que les agradaba. Igualmente en el *Códice Carolino* (1967, fol. 125 rº:38) encontramos que las flores se utilizaban para ese fin. En el texto se dice que Motecuhzoma Xocoyotzin se ungía con el perfume de la *poyomatli* cuando danzaba en público para conquistar a las mujeres que presenciaban el baile. Esta misma

flor se menciona en los textos de las prostitutas como un recurso para atraer a los hombres (López Austin, 1996 [1980], I:349).

Los escritos del siglo XVI refieren que existían flores que en la creencia popular se les atribuían poderes para causar algunas enfermedades en los órganos sexuales. De la que llamaban *cuetlaxochitl*²⁰ se decía que si se olía mucho, o si se orinaban en ella, o si se sentaban sobre ella, o la pisaban, causaba podredumbre de los órganos genitales femeninos, por ello los padres alertaban a sus hijas para que se abstuvieran de acercarse a dicha planta (Sahagún, 1969:65).

Esta abusión me remite a la imagen de la *ahuiani* presentada en el capítulo XXVI de libro X del *Códice Florentino* en el que aparece la mujer acompañada de varios glifos uno de los cuales es un pie a punto de pisar una flor. El mismo glifo aparece en el capítulo XIII del mismo libro acompañando a la imagen de la mujer noble. Seguramente dicho agüero era un temor muy presente para las mujeres nahuas.



Fig. 8 *Códice Florentino*, 1979:fol. 70. *Ahuiani*

²⁰ *Euphorbia pulcherrima*. De acuerdo con López Austin, ésta tiene grandes propiedades contra algunas enfermedades de la piel y ayuda a aumentar la leche de las nodrizas, aunque su uso es peligroso (Sahagún, 1969:189).

Para el caso de los varones, estaba la *omixochitl*²¹ la cual tenía forma de un pene enfermo. De ella se creía que quien se sentara, orinara, pasara encima o la oliera muchas veces se le pudriría justamente el pene (*idem*). Finalmente, tenemos a la *tetlaxincaxochitl* o flor adulterina de la que se cuenta que las concubinas de Moctezuma la utilizaban a manera de “miembro viril para procurarse el placer sexual contra las leyes naturales y por falta de varón” (Hernández, 1959, tomo I, lib. IX, cap. LXVII:390).²²

1.2.3 Días “flor”

Los días flor eran propicios para un destino relacionado con la sexualidad ilícita. Si bien uno tenía dos posibilidades, para evitar caer en la faceta desfavorable del signo tendría que ser muy devoto. La séptima casa del signo *ce ocelotl* llamada *chicome xochitl* era ambivalente. Las labranderas honraban este signo para que les fuera bien en su labor, sin embargo, también el signo era mal afortunado pues cualquier mujer labradora que quebrantara el ayuno “le acaecía y merecía que fuese mala mujer pública” (Sahagún, 2000, tomo I, lib. IV, cap. II:353).

Por otra parte, esta caída en la prostitución también se predecía para aquellas nacidas en el cuarto signo llamado *ce xochitl*, pues si no realizaban penitencia serían viciosas de su cuerpo (*ibid*, cap. VII:364).

Asimismo, los nobles bailaban algunos días por devoción a este signo, y uno de los cantos que se podía entonar era el llamado *cuextecayotl* o *tlahuaca cuextecayotl* (*idem*), que literalmente significa “a la manera de huasteco borracho” (López Austin y García Quintana en *ibid*, tomo III, Glosario:1327). En este signo se pone en evidencia la relación que existía entre la embriaguez

²¹ *Polianthes tuberosa*

²² Entre los totonacas existe la creencia de que si la gente planta una plumeria roja (flor de mayo) en su casa, las hijas “salen mal” (Heyden, 1983:107).

y el exceso sexual en el pensamiento nahua. La atribución del alcoholismo a los huastecos la estudiaremos más profundamente en el siguiente apartado, únicamente señalaremos la relación de estos elementos: días flor-comportamiento desenfrenado-ebriedad.

La idea de que en estos días había un incremento del libertinaje y las transgresiones parece ampliamente difundida y la encontramos en los libros del *Chilam Balam*. Allí se dice que lo que el destino deparaba a los hombres en el katun que empezaba con el día *uuc ahau* –en náhuatl *chicome xochitl*-siete flor, era el *nigteel uuah*, *nigteel haa yaal*, el “caer suavemente las flores”, la “lluvia de flores” y el *ppentaceh calpach*, “la gran frecuencia del adulterio” (Seler, 1980 [1963], II:220).

Los vínculos expuestos aclaran las connotaciones de las flores con la inmoralidad, sin embargo, no siempre representaban lujuria también podían significar belleza por ello se ocupaban como ornato en distintos contextos.

1.3 La embriaguez y las transgresiones sexuales

Éste es el vino que se llama *uctli* que es raíz y principio de todo mal y de toda perdición, porque este *uctli* y esta borrachería es causa de toda discordia y disensión, y de todas revueltas y desasosiegos de los pueblos y reinos... Desta borrachera proceden los adulterios estuprus y corrupción de vírgenes y violencia de parientas y afines. Desta borrachería proceden los hurtos y robus y latrocinios y violencias.

Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XIV:531-532

El presente apartado no pretende ser un análisis exhaustivo sobre las connotaciones y el simbolismo de la ebriedad en la cultura nahua prehispánica, únicamente se busca destacar la relación que ésta tiene con los excesos sexuales y con otros símbolos de la transgresión. Bien ha señalado Olivier (2000^a) la inseparable relación entre estos dos ámbitos, vínculo importante para comprender el campo de significación de los contraventores de las normas sexuales. Tanto la inmoderación al tomar alcohol como en el sexo se perciben como desviaciones que ponen en peligro tanto la integridad del individuo como el de la sociedad en general. Y es precisamente el énfasis en la “justa medida” lo que vamos a desarrollar.

Los mexicas distinguían tres formas de alcoholismo:

- 1) ritual, *tlauana*: emborracharse templadamente (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 143v);
- 2) irremediable, aquella de quienes habían nacido en el signo *ome tochtli*:

Decían que cualquiera que nacía en este signo sería borracho, inclinado a beber vino, y no buscaba otra cosa sino el vino... por esta causa todos le menosprecian... y decían que nació en tal signo, que no se podía remediar... Y demás desto hace el borracho muchas desvergüenzas, de echarse con mujeres casadas o hurtar cosas ajenas, o saltar por las paredes, o hacer fuerza a algunas mujeres, o retozar con ellas... (Sahagún, 2000, tomo I, lib. IV, cap. IV:357-358)

Gruzinski señala (1979:8) que ésta idea se refleja en el verbo *ometochui*.

3) la última estaría relacionada con la segunda pues es una ebriedad totalmente reprobada, expresada en el verbo *tochtilia* “hacerse conejo, o hacerse bestia, o tornarse bruto el hombre” (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español: 148r). La demasía en la ingestión etílica rememora la expresión *macuiloctli*, “el quinto pulque”, exceso que llevaba a la transgresión en otros sentidos tanto religiosa, como sexual y cuyas consecuencias alcanzan una dimensión cósmica que puede resumirse en el paso de una era a otra.

1.3.1 *Macuilli*, número del exceso

En la narración sobre la invención del pulque y el primer banquete en que se tomaba dicha bebida, Sahagún relata que Cuextecatli se emborrachó al tomar cinco tazas, a diferencia de los otros invitados quienes sólo tomaron cuatro.²³ Borracho, se quitó el *maxtlatl* quedando desnudo. Ante tal vergüenza decidió abandonar la tierra y se llevó consigo a su progenie. “Y por causa de la embriaguez, los cuextecas andan como si estuvieran comiendo siempre *mixitl*, *tlapatl* (como locos, debido a la intoxicación provocada por psicotrópicos) (*op. cit.*, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976; López Austin, 1985^a:312-314).²⁴

Su violación a la medida autorizada provoca su partida.²⁵ Este mito es significativo pues se evocaba en exhortaciones morales. A quien no entendía (*amo mozcalia*), se le decía: “es la imagen del Cuextecatli ¿Acaso has bebido cinco pulques? Bebió cinco pulques. Porque no sólo tomó cuatro, se acabó

²³ Los ancianos de alrededor de cincuenta años podían ingerir hasta cuatro tazas sin conseguir emborracharse, pues a causa de su edad les estaba permitido beber pulque para calentarse debido al enfriamiento de su sangre (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:261).

²⁴ Guilhem Olivier (2004^a:224) vincula un relato purépecha a este mito: “Ninguno podía beber de aquel vino, que era de aquel Dios Tares Upeme, dios de Cumachen, que era muy gran dios, porque los dioses estándose emborrachando en el cielo le echaron a la tierra, y por esto está cojo este dios...” (*Relación de Michoacán*, 1989, 2^a parte, cap. XXII:133). Asimismo, señala que el texto no es muy claro y se podría entender que Tares Upeme es el que se emborracha o bien que son los otros dioses.

²⁵ Olivier (2004^a:223) señala que este hecho recuerda la caída de los dioses a la tierra después de la falta cometida en Tamoanchan, la cual estudiamos anteriormente.

cinco pulques” (*Códice Matritense*, fol. 194v, en León-Portilla, 1965:29; véase también López Austin, 1985^a:314).

Un punto medular del mito anterior es el simbolismo del número cinco, número del exceso (Nicholson, 1971: 418).²⁶ Seler (1980 [1963], II:76) expone que el “número [cinco] significaba para los mexicanos aquello que rebasaba el sagrado número ‘cuatro’, el de los puntos cardinales: es decir, aquello que rebasaba lo normal”.²⁷



Fig. 9 *Códice Vaticano B 3738*, 1993:lám. 78. Ahuateotl

El número del exceso caracteriza a Macuilxochitl, Macuiltochtli y Macuilcuetzpalin quienes se identifican por llevar en su imagen una mano humana que se despliega de la comisura de los labios hacia atrás. Dicha mano significa el número “cinco”, que en náhuatl es *ma-cuilli* (*maitl*:mano+*cuilia*:agarrar) “tomada la mano”; es decir, contados los dedos de una mano. Estas deidades más aquéllas que se presentan en grupos de cinco

²⁶ En este sentido, el quinto sol podría concebirse como una era de exceso.

²⁷ Para los tarascos, el número cuatro constituiría el exceso (*Relación de Michoacán*, 1989, segunda parte, cap. XXI:124 y cap. XXVI:154).

como los ahuiateteo,²⁸ simbolizan la excesiva entrega al placer, las inclinaciones transgresoras, así como a los castigados por sus excesos (*ibid*:76-77).²⁹

Para Eduard Seler (*op. cit.*, II:109), Cuextecatli es el “prototipo de la intemperancia y la impudicia”, del exceso. Imputaciones que se hacen extensibles a todos los cuextecas, a quienes se les ve como borrachos e hipersexuales. Recordemos el baile de los nobles llamado *cuextecayotl* o *tlahuaca cuextecayotl* (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. VII:364), referido en el apartado anterior.

Igualmente, durante la fiesta de Ochpaniztli³⁰ (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154), los cuextecas desempeñaban un importante papel, de acuerdo con la lámina 30 del *Códice Borbónico* (fig. 37) su papel es fecundar a la diosa Toci con unos enormes falos de papel. Seler (*op. cit.*, I:122) señala que, con “el enorme falo que llevan simbolizan el amor sexual, el acto carnal, la fecundidad”.

Michel Graulich (1988:189) relaciona la embriaguez de Cuextecatli con la de Quetzalcoatl, así como su salida de Tamoanchan con la partida de este último de Tollan. Antes de pasar al estudio de este mito, mencionemos brevemente que el mito del alcoholismo del Cuextecatli se asemeja a la aparición de Tezcatlipoca en Tollan como Tohueyo, donde se presentó desnudo y sedujo a la hija del rey Huemac. Olivier (2004^a:272) señala que la unión de la hija de Huemac con el huasteco desencadenó la caída de la ciudad paradisiaca. Este relato también entraría en el esquema de que una transgresión sexual precede a una decadencia o caída política. Dicha narración será estudiada en el cap. 3.4.2.

²⁸ Quienes también en algunos casos presentan dicha mano en su imagen.

²⁹ Recordemos que Macuilxochitl hería con enfermedades venéreas a aquéllos que violaban el ayuno sexual (Sahagún, 2000, tomo I, lib. I, cap. XIV:90 y apéndice lib. I:123)

³⁰ Para una amplia interpretación de esta fiesta véase Graulich, 1999:89-143.

1.3.2 La ebriedad de Quetzalcoatl

Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:9-10) refieren una historia que sigue el mismo patrón de transgresión ética seguida de sexual:

Tezcatlipoca, Ihuimecatl y Toltecatl querían que Quetzalcohuatl hiciera sacrificios humanos, pero éste no les obedeció. Estos se concertaron para hacer que dejara su pueblo. Dijeron: “Hagamos pulque; se lo daremos a beber... y que ya no haga penitencia”. Ihuimecatl y Toltecatl... fueron a Tollan, a la casa de Quetzalcoatl... le dieron el pulque. Pero él les dijo: “No lo beberé, porque estoy ayunando, Quizás es embriagante y matante”. Ellos le dijeron: “Pruébalo...”. Quetzalcoatl lo probó con su dedo; le gustó y dijo: “Voy, abuelo, a beber tres raciones más”... Así que le dieron la quinta... dijo: “Id a traer a mi hermana mayor Quetzalpetlatl; que ambos nos embriaguemos”... Después que se embriagaron... Ya no bajaron a la acequia; ya no fueron a ponerse espinas; ya nada hicieron al alba... Luego dijo Quetzalcoatl: “¡Desdichado de mí!”.

Es importante señalar que antes de este episodio, Tezcatlipoca llega buscando a Quetzalcoatl para mostrarle su cuerpo, al llegar frente a él le dijo: “mírate y conócete”. Quetzalcoatl al verse exclamó que si lo vieran sus vasallos correrían, por las muchas verrugas que tenía en los párpados, “las cuencas hundidas de los ojos y toda muy hinchada la cara, estaba deforme”. La deformidad como veremos más adelante parece indicar una relación con los espacios dominados por Tezcatlipoca (Olivier, *op. cit.*:420).

Al violar la prohibición de la bebida, faltar al ritual y pasar la noche con su hermana, Quetzalcoatl pierde el poder, deshonrado abandona Tula para dirigirse a Tullan Tlapallan. El texto no es muy claro en la consumación del incesto, pero su tristeza en la mañana muestra que es muy probable esta transgresión.³¹

La versión de Bernardino de Sahagún se encuentra en su libro III. En él se narra que llegó el tiempo en que se acabaría la fortuna de Quetzalcoatl y de Tula. Titlacahuan (Tezcatlipoca) se presentó como un viejo -canoso y bajo- en la casa de Quetzalcoatl. Él se encontraba mal dispuesto, con dolor en las manos y los pies y no los podía mover. El viejo le ofreció una “medicina” para

³¹ Para Michel Graulich (1990:206) la transgresión sexual es altamente posible debido a la similitud de Tamoanchan con Tollan; asimismo, porque el pasaje sugiere el fin de una era.

curarlo, y le advirtió que al beberla se emborracharía, pero que sanaría y se le ablandaría el corazón. Ante esto, Quetzalcoatl le preguntó que adonde se tendría que ir y él le respondió que a Tulla Tlapallan, donde estaría otro viejo esperándolo. Allí él rejuvenecería. Así, Quetzalcoatl bebió, se emborrachó y comenzó a llorar. En ese momento partió (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. IV:310-311).

En el relato no interviene su hermana, ni se habla de una transgresión sexual, sin embargo, la esencia de la narración es la misma: la ebriedad lleva a que Quetzalcoatl deba abandonar la ciudad a su mando. Un detalle a destacar es la inmovilidad en sus extremidades que como veremos en el apartado siguiente, distintos indicios nos permiten cavilar que en el pensamiento nahua prehispánico dicha discapacidad denotaba inmoralidad. El tema se estudiará extensamente en el cap. 1.4.

Oliver (2004^a:458 y 475) ha interpretado la ebriedad de Quetzalcoatl como la promesa de un rejuvenecimiento e incluso de un renacimiento. Reflejo invertido de su adversario Tezcatlipoca quien se presenta bajo los rasgos de un anciano.

En la explicación del pasaje que nos proporciona Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. I:23), se narra que Tezcatlipoca y sus amigos introdujeron a Xochiquetzal, una prostituta, a la alcoba de Quetzalcoatl. Y que al volver, los hechiceros lo difaman por tal hecho. Debido al descrédito, se ve forzado a partir. En el relato no se menciona la transgresión sexual ni la transgresión ética, no obstante, el papel de Tezcatlipoca como incitador al mal está presente.

Alva Ixtlilxochitl nos ofrece dos versiones del hecho. La que aparece en la *Historia de la nación chichimeca* (1997c, tomo II, cap. III: 12) cuenta que Quetzalxochitzin, esposa de Papantzin, tuvo amores con Iztaccaltzin. El producto adulterino de esta relación fue Topiltzin quien gobernó después de su padre, a causa de lo cual otros “reyes y señores” quienes se sentían más dignos de gobernar, y otros debido a la afrenta del adulterio, se levantaron

contra él. Durante el reinado de Topiltzin hubo profecías de desgracias augurando que se acabaría la ciudad de Tula.

Me parece importante señalar el detalle del cabello levantado que en el pronóstico se señalaba, que “cuando imperase un rey que tuviese el cabello levantado desde la frente hasta la nuca, como a manera de penacho, en su tiempo habría de acabarse esta monarquía tulteca”. Más adelante abordaremos el tema del cabello (en el apartado 1.5 de este capítulo), el cual al presentarse alborotado parece ser seña de inmoralidad.

Por otra parte, en este relato la transgresión es cometida por los padres de Quetzalcoatl, no por él mismo. Igualmente, no aparece la ebriedad o Tezcatlipoca como en otros pasajes. No obstante la explicación para la caída de Tula se da a partir de un exceso sexual, igualmente, Xochiquetzal está presente.

En el pasaje de la *Sumaria relación*, Alva Ixtlilxochitl escribe otra adaptación del mito. Refiere que Xochitl y sus padres inventaron el pulque y lo trajeron al señor Tecpancalsin. Al conocer a Xochitl se prendió de ella, poco después tuvieron un hijo llamado Meconetzin, que quiere decir niño del maguey, el cual nació en el año de *ce acatl* (1997^a, tomo I, 5^a Relación:274-275).

Igualmente en este relato, es el padre de Quetzalcoatl quien comete la transgresión sexual con Xochitl y en la otra versión con Quetzalxochitl. También aparece el elemento del pulque y más adelante en la narración se cuenta que hubo una decadencia moral en el reino comenzado por Topiltzin, hasta que terminó.

Tanto Quetzalpetlatl, Xochiquetzal, Quetzalxochitzin o Xochitl son variaciones de la seductora Xochiquetzal, recordemos sus vínculos con los excesos sexuales. Sahagún la señala como patrona de las prostitutas (2000, tomo I, lib. IV, cap. II:353 y cap. VII:364). Ruiz de Alarcón (1987, tratado VI, cap. XXXII:221) cuenta que ella fue enviada para seducir a Yappan, hombre que hacía penitencia. Torquemada (1976, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427)

menciona que en su celebración, durante Quecholli, se manifestaban las mujeres públicas. Asimismo, su presencia en el mítico Tamoanchan delata sus particularidades (*Códice Telleriano Remensis*, 1964, vol. I, 236-237, XXX:lám. 22v).

Un dato relevante al respecto es que Xochiquetzal presidía la ceremonia de Pillahuana entre los tlalhuicas, durante la cual niños y niñas de entre 9 y 10 años bailaban, se emborrachaban y cometían actos sexuales. Sahagún (2000, tomo I, lib. I, cap. XIII:88) menciona que la ceremonia se llevaba a cabo cada cuatro años al final del mes de Izcalli en honor a Xiuhtecuhtli. En la imagen se observa la diosa frente a un niño y niña quienes toman *octli* (pulque).



Fig. 10 *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 41r

El *Códice Magliabechiano* (1970:lám. 40v) la narra de la siguiente manera:

En este mismo día celebraban otra fiesta que se llamaba pilauana [que] quiere decir borrachera de los niños, porque en ella, los niños bailaban con las niñas, y el uno al otro se daban 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 tlahuicas, que son tierras llanas de regadío, do calienta el sol.

Por otra parte, la lámina 7r del *Códice Vaticano Latino A 3738* confirma su presencia en la cuarta era, la de los toltecas. La diosa se representa descendiendo con una cuerda con flores; debajo de ella están dos hombres y una mujer, los tres tienen el torso ceñido con la cuerda trenzada³² y en cada mano portan una flor y una bandera. Michel Graulich (1990:214) señala al respecto de esta ilustración: “Xochiquetzal, es decir, la bóveda celeste-Tlaltecuhтли, o la luna que cae sobre la tierra, corresponde desde luego a la tzitzimitl Coacueye y a Xochiquetzal-Xochipetlatl que vence al Sol manchándolo. Es la Tierra engullendo al sol poniente”.



Fig. 11 *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III, 26-27, VIII:lám. 7r

³² Olivier (2004^a:270) comenta que dichas cuerdas podrían simbolizar las faltas de los toltecas.

Vale la pena destacar otros relatos que vinculan estas dos particularidades: ebriedad y exceso sexual. De los *quinametin*, gigantes que varias fuentes mencionan vivieron en eras anteriores, se dice que sabían el modo de extraer del maguey el pulque con el que se embriagaban. Asimismo, se menciona que andaban enteramente desnudos, con el cabello suelto y desgredado. A parte del vicio del alcohol, eran sodomitas (Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XIII, 108). Durán únicamente refiere que vivían con modos nefandos y que fueron destruidos (2002, tomo I, tratado primero, cap. II:66). Asimismo, Torquemada (1975, tomo I, lib. I, cap. XIII:53-54) menciona que practicaban el pecado contra natura. Estos personajes fueron acabados en una ocasión en que estaban tan borrachos que no se pudieron defender. Más adelante volveremos con ellos.

Por otra parte, *La Leyenda de los soles* (2002:185-187) nos relata las andanzas de los 400 mimixcoa, quienes se olvidaron del mandato de ofrecer un jaguar al sol, se acostaron con mujeres y se emborracharon perdidamente. Entonces, el sol mandó a sus cinco hermanos menores para que los destruyeran.

Estas historias al mismo tiempo que reproducen el esquema mítico que vincula la ebriedad con las transgresiones sexuales, son una muestra del temor que se tenía al consumo inmoderado del pulque el cual podría traer consecuencias graves a la convivencia social. Por ello, estos relatos también constituyeron una lección moral en la sociedad nahua.

1.3.3 La contención del alcoholismo

La sociedad nahua prehispánica tenía una imagen negativa del borracho. Los informantes de Sahagún describen que los borrachos cuando ya no tenían con qué comprar pulque, dejaban en prenda el *maxtlatl*, lo cual nos recuerda el mito del Cuextecatl quien se despojó de su *maxtlatl* luego de

haber ingerido cinco tazas de pulque (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976).

Asimismo, los describen como llenos de polvo, todos despeinados, sucios, con la cara y el cuerpo herido tras cada caída que se daban (*ibid*, tomo I, lib. IV, cap. IV:357). De su casa se decía que la tenían muy sucia, llena de estiércol, polvo y salitre, no había quien la limpiara. Por eso, “todos le menosprecian, por ser hombre infamado públicamente. Y todos le tienen hastío y aborrecimiento” (*ibid*:358).³³

Igualmente, su ebriedad se vinculaba con un comportamiento sexual transgresor y violador de otras normas sociales. Se decía que cometían adulterio o violación porque “es borracho y está fuera de su juicio” (*idem*). Francisco Hernández (1986, lib. I, cap. XIII:72) menciona que si no podían forzar a las mujeres a tener relaciones sexuales, abusaban incluso de los hombres.

Estas ideas o criterios formaron parte del discurso moral, el cual buscaba evitar la transgresión, sin embargo, al violar la norma entraban en juego los mecanismos judiciales. A reserva de que los castigos para los transgresores sexuales se estudiarán más a profundidad en el capítulo 3, en este momento resulta importante señalar que ambas transgresiones eran fuertemente sancionadas.³⁴

Diversos autores mencionan que la aplicación de las leyes se hacía sin acepción de personas, es decir, aquél que tomara recibiría un castigo de acuerdo a su jerarquía social,³⁵ ya que ésta sí representaba una diferenciación en el castigo a ejecutar, pues el rigor era mayor en la pena hacia los *pipiltin* (Alva Ixtlilxochitl, 1997, tomo I, Relación 11^a:405-406;

³³ De las prostitutas se decía que eran desvergonzadas y que andaban como locas y borrachas (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XIX:561).

³⁴ Los dos tipos de faltas más frecuentemente mencionadas en los textos nahuas son la embriaguez y el exceso sexual: con el conejo se representaba la primera y con el venado la segunda (Burkhart, 1986b:118 y 119).

³⁵ (Alva Ixtlilxochitl, 1997^a, tomo I:385; 1997, tomo I, Relación 11^a:405-406 y 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102).

Zorita, 1963:56 y Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIV:534 y lib. VIII, cap. XIV:757-758).

Alva Ixtlilxochitl³⁶ menciona que el *pilli* que se descubriera borracho sería ahorcado y arrastrado por las calles hasta echarlo en un río (*op. cit.*, tomo I, Relación 11^a:405-406). En otros lados menciona llanamente que tanto a varón como a mujer *pipiltin* se les castigaba con la muerte (1997^a, tomo I:385 y 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102). Asimismo, al sacerdote encontrado borracho se le aplicaba el mismo castigo que al que se encontrara amancebando: la muerte. Al respecto, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002, cap. XXIV:91) señala que el sacerdote borracho era muerto a porrazos. Por otra parte, a los principales que se les hallase borrachos, la pena era que dejaran el cargo y a los guerreros les quitaban su título (*idem* y Alva Ixtlilxochitl, 1997^a, tomo I:385).

El castigo más común aplicado a los *macehualtin* era que la primera vez les trasquilaban la cabeza públicamente en la plaza o mercado y su casa era saqueada y tirada porque se decía que “el que se priva de juicio que no sea digno de tener casa, sino que viva en el campo como bestia”.³⁷ La segunda vez que se le encontraba embriagado era muerto. En otro texto el estudioso texcocano dice que la pena para el primerizo era ser vendido como esclavo y la segunda vez se le ahorcaba y apedreaba (Alva Ixtlilxochitl, 1997, tomo I, Relación 11^a:405-406).³⁸

Como se observó la pena se aplicaba no solamente a las clases inferiores, sino también a las familias en el poder, a los sacerdotes y guerreros, nadie se escapaba de su castigo y menos en materia de desviación sexual. Mencionemos brevemente algunos ejemplos de castigos en materia sexual. Un soberano de Texcoco no dudó en ejecutar a su hijo, culpable de

³⁶ No olvidemos que el discurso de este historiador es desde la óptica de la nobleza indígena. Él hace una historia ensalzadora de Texcoco para que los españoles consideren los derechos de dicho linaje. Resalta el pasado prehispánico para reposicionarse. Sus escritos son el medio por el que negocia para volver a retener, al menos, una parte de los privilegios perdidos.

³⁷ (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102; Hernández, *op. cit.*, lib. I, cap. XIII:72; Mendieta, 2002:I, lib. II, cap. XXX, 262 y Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXVI:252).

³⁸ La mujer ebria se exponía al mismo castigo que la mujer adúltera: la lapidación (Vetancourt, 1971:91).

haberse acostado con una de sus esposas (Motolinía, 1989: 587); Tezozomoc, señor de Azcapotzalco y suegro de Moctezuma, fue castigado por adúltero (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LXXI:180), y la hija del emperador Axayacatl fue una ninfómana desenfrenada (*ibid*, cap. LXIV:164-165).



Tanto en el discurso moral y judicial como en los mitos estudiados se observó que el consumo excesivo de alcohol desencadenaba faltas de tipo sexual. Específicamente, en los relatos sobre la caída de Tula estos dos elementos forman un esquema mítico, en el cual la falta de Quetzalcoatl (en otras versiones él es el producto de la transgresión) provoca catástrofes para su pueblo que lo llevan a una pérdida de poder y lo obligan al exilio. Tanto la transgresión ética como la sexual son causa de caída política.³⁹

Igualmente, estos mitos marcan un momento de cambio, el paso de una era a otra mediante el combate cíclico entre los dioses por el poder y en el que las transgresiones tienen un papel importante en la pérdida de éste. Graulich (1990:96) explica que en la historia mítica, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl alternan como dueño de era o en el papel de sol. Olivier (2000^a:106) abunda al respecto diciendo que Tezcatlipoca reinó en el primer sol, Quetzalcoatl lo derrotó y reinó en el segundo sol. Nuevamente, Tezcatlipoca lo derrota y gobierna en el tercer sol, pero comete la transgresión en Tamoanchan. Una vez más Quetzalcoatl aparece en el cuarto sol. Su falta en Tula provoca el fin de esta era. Finalmente, los mexicas narran que el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec es el inicio del quinto sol.⁴⁰

³⁹ Olivier (2004^a:225) considera que este conjunto de mitos se puede vincular con los otros dos grupos concernientes a la transgresión sexual en Tamoanchan y a la creación ilícita del fuego después del diluvio.

⁴⁰ Oliver (2000^a:107) señala que Tezcatlipoca se manifestó como un indio de chalco al momento de la Conquista, cuando los españoles venían hacia la ciudad de Tenochtitlan. Una vez más, reveló el destino funesto de los seres y de las eras. Su era termina frente al nuevo sol; asimismo, su ebriedad encaja en el esquema mítico estudiado. El pasaje se encuentra en Sahagún, 2000, tomo III, lib. XII, cap. XIII:1184.

1.4 La discapacidad física y la desorientación corporal como alegorías de la transgresión sexual

1.4.1 Deformidad o falta de miembros inferiores

Torquemada (1977, tomo IV, lib. XII, cap. XI:124) y Las Casas (1967, tomo II, cap. CCXXXIX:522) dicen que en el área maya un dios llamado Chin introdujo el pecado nefando. El dios que lleva otros nombres como Cu, Maran y Cavil cometió esta transgresión con otro dios para mostrar a los humanos como se debía realizar e inducirlos a este vicio. Justamente, K'awil es el nombre de la deidad maya conocida como dios K quien tiene su pie izquierdo reemplazado con una serpiente (Freidel, Schele, and Parker 1993: 46).

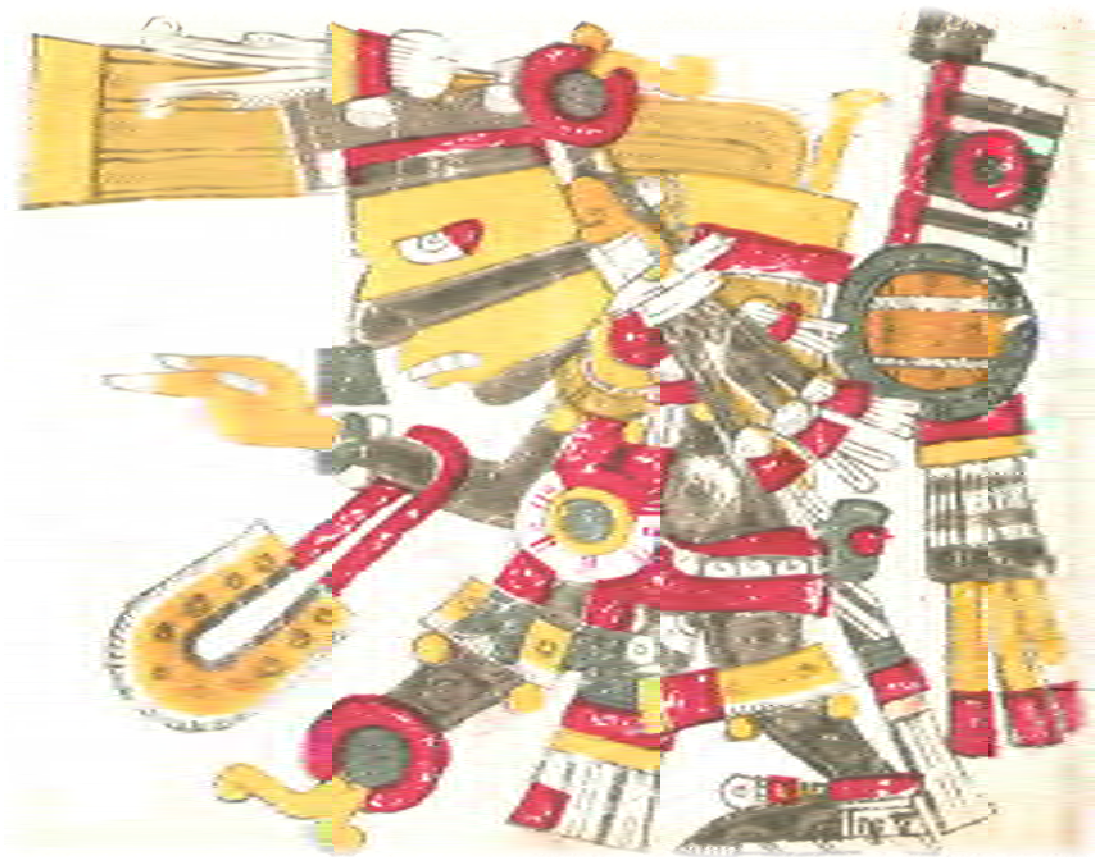


Fig. 12 *Códice Borgia*, 1993:lám. 21. Tezcatlipoca

Para el Altiplano central tenemos a una deidad similar: Tezcatlipoca, quien habría sido mutilado debido a una transgresión cometida “en el cielo...”.⁴¹ Como consecuencia de dicha falta, los dioses descendieron a la Tierra y no es inverosímil imaginar que después de esa caída Tezcatlipoca haya quedado tullido, siendo así distinguido físicamente como principal contraventor (Olivier, 2004^a:421).

El mismo autor menciona que seres sobrenaturales afligidos por deformidades en los miembros inferiores tenían relación con espacios inquietantes dominados por la presencia de Tezcatlipoca (*ibid*:420). Entre estos seres están los gigantes,⁴² nombrados en náhuatl *quinametín* (singular, *quinametli*), personajes que habitaron al principio de los tiempos y que fueron destruidos. Además de sus dimensiones sobrehumanas, estuvieron investidos de comportamientos ilícitos. Se menciona que debido a “algunos graves pecados que ellos cometieron” fueron castigados y acabados (Alva Ixtlilxochitl, 1997^b, tomo I, 2^a relación:418).⁴³

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002, cap. III:31), los gigantes fueron creados por los dioses durante el primer sol⁴⁴ regido por Tezcatlipoca. Al término de este sol, rigiendo Quetzalcoatl el siguiente, Tezcatlipoca se transformó en jaguar y devoró a los gigantes. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:5) narran que los *hueytlacame* [hombres grandes] fueron destruidos en el segundo sol, *Ocelotonatiuh*, donde este astro se oscureció en el signo *nahui ocelotl*; igualmente, la *Leyenda de los Soles* (2002:175) ubica en el primer sol *Nahui Ocelotl* a los gigantes devorados. Mientras que para la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VI:145), los *quinametín* fueron devorados

⁴¹ Recordemos su papel como seductor en el “paraíso” de Tamoanchan lo cual seguramente tendría relación con dicha mutilación.

⁴² Varias historias y crónicas sobre los indios de Nueva España afirmaron la existencia de los gigantes, y como prueba de ello estaban los numerosos restos de huesos de grandes proporciones, que desde la época de Mariano Veytia ya se afirmaban ser de animales extintos (Durán, 2002, tomo I, cap. II:66; Acosta, 2006, lib. VII, cap. III: 361; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XIII:208; Torquemada, 1975, tomo I, lib. I, cap. XII:54; Veytia, 1944, lib. I, cap. XII:106, nota 1).

⁴³ López Austin (Sahagún, 1969:184 y 185) distingue tres clases de gigantes: 1) los creados en una era del mundo anterior a la humana; 2) los que fueron contemporáneos a los hombres; y 3) los que son representación de Tezcatlipoca.

⁴⁴ Sol de Tierra para Guilhem Olivier (2004^a:249).

por bestias salvajes y temblores de tierra en el sol de Noche, *Yohualtonatiuh*, tercera edad para el documento. Por último, Alva Ixtlilxochitl⁴⁵ (1997^a, tomo I: 264 y 265) señala que en el tercer sol, *Tlacchitonatiuh* [sic], sol de tierra, un gran temblor de tierra tragó a los gigantes en un año *ce tecpatl*.

Aunque el orden de aparición de los soles donde existieron gigantes no es igual en todos los textos citados, se presenta la constante (excepto en uno) de ser devorados por bestias salvajes, esto es, ocelotes, durante la noche o en un eclipse solar, y para dos fuentes, también intervienen temblores. Estos datos permiten reafirmar el vínculo que se establece entre Tezcatlipoca y el jaguar, y su asociación con la noche, así como la intervención de este numen en la destrucción de los gigantes.

Otras fuentes establecen formas diferentes de destrucción de los gigantes: por huracanes (Alva Ixtlilxochitl, 1997^b, tomo I, 2^a relación:418; Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. III: 19 y 20), por la caída del cielo (Hernández, 1986, cap. XIX: 145-146), y por inundaciones (Muñoz Camargo, *op. cit.*, párr.215:164).

Entre las características de estos gigantes se menciona que andaban desnudos y con el pelo suelto y desgredado, eran perezosos y en nada se ocupaban; el estado de ebriedad era común en ellos, ya que sabían fabricar el pulque; además, eran soberbios (Durán, *op. cit.*, tomo I, tratado primero, cap. II:66; Veytia, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. III: 20; cap. XII:105 y cap. XIII:108).

El aspecto más notable de su comportamiento fue la práctica de la homosexualidad. Diego Durán (*op. cit.*, tomo I, tratado primero, cap. II:66) comenta que vivían con “modos nefandos”. Mariano Veytia (*op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XIII:108) es más explícito sobre este asunto:

...habiéndoles faltado enteramente las mujeres a los gigantes, aun antes de la llegada de estas naciones, se habían entregado desenfrenadamente al pecado de la sodomía: y aunque estas gentes [olmecas y xicalancas] llevaban mujeres no

⁴⁵ En otro documento, Alva Ixtlilxochitl (1997^c, tomo II, cap. I:7) ubica al sol de Tierra, *Tlalchitonatiuh*, como el segundo sol.

las apetecían aquellos bárbaros por más que los hombres se las ofrecían y entregaban a sus propias mujeres e hijas por libertarse del daño.⁴⁶

Los indígenas del Perú también les relataron a los españoles sobre la existencia de los gigantes, explicándoles que por sus grandes “pecados”, y en especial el “contra natura”, fueron consumidos por el fuego que provino del cielo.⁴⁷

Entre sus características físicas, además de su gran tamaño,⁴⁸ se encuentra la poca estabilidad para mantenerse en pie debido a una deformidad en sus extremidades inferiores, por eso la manera que tenían de saludarse era “no se caiga usted”, porque el que se caía ya no se levantaba (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5).⁴⁹ Asimismo, una de las formas de llamar a los gigantes fue *quinametin tzocuilhicxime* (debe ser *tzocuilicxime*) (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. I:7), términos que pueden traducirse como “los gigantes de pies de jilguero”,⁵⁰ indicando con este término que la malformación de estos personajes consiste en tener las extremidades muy delgadas. Actualmente, entre los nahuas de Pajapan se cuenta que unos gigantes velludos, nombrados “Chilobos”, presentan dificultades para caminar, pues “tienen los pies para atrás” (García de León, 1969:296).

La violación de la norma física humana de estos seres estaría vinculada a sus comportamientos ilícitos, de ahí que se enfatice su necesaria

⁴⁶ Los huastecos actuales también atribuyen actitudes homosexuales a los gigantes (Alcorn, 1984:60).

⁴⁷ (Garcilaso de la Vega, 1995, tomo II, lib. IX, cap. 9:581 y 582; Lizárraga, 2002, lib. I, cap. IV:55; Oliva, 1998, lib. I, cap. II: f. 40, 44 y 45; Torquemada, 1975, tomo I, lib. I, cap. XII:53 y Acosta, 2006, lib. I, cap. XIX:59).

⁴⁸ Eran “hombres tan grandes, que tenían tanto uno de ellos de la rodilla abajo como y un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuese de buena estatura, y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos tan disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes, y los cabellos, que les allegaban a las espaldas” (Garcilaso de la Vega, 1995, tomo II, lib. IX, cap. IX:581).

⁴⁹ En su análisis de los folios 70 fte. y vto. y 71 fte del *Código Matritense de la Academia de la Historia*, Pablo Escalante (2004b:263-264) reporta que cuando algún *tlatoani pilli* se encontraba en alguna parte del camino con otro igualmente *tlatoani pilli* se decían: “¡No vaya yo a empujarte, mi venerable *pilli*!, te fatigaste, ahora ven aquí”. Luego le dice: “¡No te vayas a caer, mi venerable *pilli*, mi hermanito!”. Asimismo, entre los *macehualtin*, cuando se encontraban en el camino se decían: “No te vayas a caer, ¡mi hermanito! Ven aquí, ¡mi hermanito! No te vaya a empujar”. Estos saludos podrían ser simplemente la inquietud por algún daño que se pudiera ocasionar la persona o también pudieran representar la preocupación de que una caída podría generar desequilibrios. Valdría la pena profundizar en el significado de caerse.

⁵⁰ Alfredo López Austin (1996 [1980], I:266) traduce el término *tzocuilicxime* como “los que tienen patas de jilguero”.

destrucción. Como se observa, en el pensamiento prehispánico tener un defecto en los pies o la ausencia de una pierna o pie simboliza una transgresión moral (embriaguez) o sexual como en el caso de Tezcatlipoca (Olivier, 2004^a:423). Entre los purépechas, Tares Upeme está cojo por haber sido expulsado del cielo tras emborracharse (*Relación de Michoacán*, 1989, 2^a parte, cap. XXII:133).⁵¹

Por otra parte, entre los quiché de Momostenango la expresión “quemar su pierna” [*c’atic rakan*] es una metáfora del adulterio cometido por una persona casada con un virgen de cualquier sexo (Tedlock, 1992:110).⁵² Eva Hunt (1997:102) nos proporciona otro dato al respecto. Los cuicatecos llaman a los homosexuales “caminantes invertidos” relacionado este caminar diferente con los pies torcidos que connotan excesos sexuales.⁵³

En este punto cabe señalar que “los actos inmorales se equipararon con el movimiento en lugares peligrosos; por lo tanto, la persona inmoral es descrita como alguien que entra en estos lugares” (Burkhart, 1986^a:67). Aquellas personas que tuercen su camino⁵⁴ son comparados con el malvado [*tlaueliloc*] y con el que no es de corazón humano [*amo tlacayollo*]. El personaje con los pies torcidos que se encuentra en la lám. 70 r. del *Códice Mendoza*, ilustra bien esta concepción:

⁵¹ Recordemos que el pasaje no es muy claro.

⁵² Para Olivier (2004^a:425) la equivalencia lingüística entre la cremación de la pierna y la falta sexual constituye un argumento suplementario a favor de su hipótesis relativa al origen de la mutilación de Tezcatlipoca, debida a una transgresión sexual.

⁵³ Los otomíes atribuían todas las malformaciones del pie a las influencias de la luna (Galinier, 1984:46). Asimismo, entre los nahuas la palabra *meztli* permitía establecer una relación entre la luna y la pierna o pie, pues a ambos se les designaba con la misma palabra (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 55v).

⁵⁴ “Te has vuelto conejo, te has vuelto venado” [*In otiochtiac, in otimazatic*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XLIII:253) significaba adquirir características bestiales, reflejadas en el no cumplimiento de los mandatos paternos y de la sociedad en general. Era aquel que no escuchaba consejo, que andaba de un lugar a otro sin asentarse, tal como lo hacen los animales montaraces. Era salirse de lo establecido.



Fig. 13 Códice Mendoza, 1964, vol. I, 147, LXXI:lám. 70r. Vagamundo.

Esta figura corresponde al *xonecuilli* “pie torcido”, nombre fundamental que daban a los que tenían un pie torcido congénitamente (Robelo, 2001:818). El vagabundo de la ilustración tiene una discapacidad física que podría ser una analogía al torcimiento de su camino, es decir, el que no sigue una forma de vida acorde con lo señalado. Igualmente se nota el torcimiento en sus manos, otro indicador de inmoralidad.

Por otra parte, en el *Códice Vaticano B 3773*, se muestra a una *cihuateotl* con los pies torcidos.⁵⁵ Estos pies probablemente aluden a las infidelidades pasadas (Klein, 2001:208), debido a que existía la creencia de que las dificultades del parto aumentaban si la mujer había cometido adulterio, seguramente si no confesaban y fallecían, su falta la seguiría una vez transformadas en deidades. En los *Primeros Memoriales* (1997, fol. 271r:122), se observa una lista temprana de atributos de las deidades nahuas, en donde se lee que la única característica dada a las *cihuateteo* era *tetlaximaliztli*: adulterio.

⁵⁵ Matos y Vargas (1972:95-97 y 100) sugieren que la deformidad de los pies de la *cihuateotl* corresponde a lo que se conoce en medicina como pie equinovaro, mismo padecimiento que también se encuentra presente en dos personajes de los murales de Atetelco en Teotihuacan.



Fig. 14 *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 79. **Cihuateotl**

Para finalizar mencionaremos el caso de las personas que se creía se podían separar de sus pies o de sus piernas, *mometzcopinque* “las que se quitan su pierna”. Eran mujeres nacidas en el signo *ce ehecatl*; un tipo de hechiceras quienes encantaban desencajándose las pantorrillas y articulando en su lugar unas de ave. Al parecer la pantorrilla contenía una especie de fuerza vital (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. XXXI:405, *Códice Carolino*, 1967, fol. 36 vº:21; López Austin, 1996 [1980], I: 185-186, Olivier, *op. cit.*: 421). Igualmente, persisten estas creencias en el personaje del *tlahuelpuchi* de la actual Tlaxcala (Nutini, 1993:87-88 y Montoya, 1964:173-174).

1.4.2 Torcimiento del cuerpo

Al igual que los pies también otras partes del cuerpo contorsionadas simbolizan desorden sexual y genérico. En la lámina 59 del *Códice Borgia* vemos en el centro a un sacerdote [*tlamacazqui*]. Su cuerpo está retorcido. Su taparrabo puede tener varias interpretaciones, o bien la punta de su taparrabo está sustituida por la larga cola de un coralillo rojo o bien su erección convierte a su miembro en una serpiente. Igualmente, este coralillo pudiera guardar relación con las representaciones del adúltero en el *Códice Borbónico*, lámina 17 (fig. 23) y en las láminas 2 y 3 del *Códice Cospi* (fig. 24 y 25), donde el adúltero está acompañado del mismo animal.



Fig. 15 *Códice Borgia*, 1993:lám. 59

El sacerdote aparece entre dos figuras femeninas, idénticas en su peinado y en la corona de flores blancas, *izquixochitl*. Sin embargo, la mujer de la izquierda está completamente vestida, bajo el brazo sostiene un quetzal y con su otra mano tiene agarrado por los cabellos al *tlamacazqui*, lo que significa que lo ha capturado o que lo reclama para sí: es decir, es su mujer legítima. La otra mujer está prácticamente desnuda, su cuerpo también está contorsionado, los símbolos de la guerra dibujados a su lado la identifican como una *ahuiani* o *maqui*, es decir, como prostituta, como una de las compañeras de los guerreros solteros, y la caricia liviana que le hace el *tlamacazqui* apunta claramente el papel que desempeña (Seler, 1980 [1963], II:168).

De acuerdo con Cecelia Klein (*op. cit.*:209), tanto el sacerdote como la *ahuiani* violan la composición simétrica que caracteriza a las parejas armoniosas y la desorientación de su cuerpo expresa los principios de desorden moral y la falta de dirección característicos de los adúlteros.

La ilustración de Ixnexthli en el *Códice Telleriano-Remensis* (*idem*) presenta a la diosa con la parte superior de su cuerpo torcida y en su mano sostiene el signo *cuitlatl*. La glosa que acompaña la pintura dice lo siguiente:

Pintanla lo mesmo que Eva como que esta siempre llorando y mirando a su marido Adan. Llamase Isnextli, que quiere decir los ojos ciegos con ceniza⁵⁶, y es estos despues que peco en coger las rosas, y asi dicen que aora no pueden mirar al cielo y en recordamiento de esta holgança que perdieron ayunavan de ocho en ocho años esta cayda...

⁵⁶ Recordemos que caer en las cenizas era una expresión metafórica que designaba la caída en el pecado (Olmos, 1993:192 citado en Olivier, 2004^a:86)



Fig. 16 *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 190-191, VII:lám. 11r. Ixnextli

La explicación del comentarista es muy sugerente pues “tomar rosas” es un eufemismo de sus indiscreciones sexuales. Para reforzar esta característica de la diosa se le presenta con un vaso con *cuitlatl* (suciedad, excrementos). Como mencionamos anteriormente, la diosa sujeta en su otra mano el glifo del agua como las prostitutas del *Códice Florentino*, lo cual sugiere que su llanto y su vergüenza derivan de una falta específicamente sexual (Escalante, 1996:404).



Fig. 17 Códice Borgia, 1993:lám. 64.

Igualmente, el *Códice Borgia* presenta a la diosa en una posición poco cómoda y su arreglo corresponde al de una mujer libertina: cabellera suelta y vistosas joyas (Escalante, 2004^a:247).

Asimismo, en la lámina 60 del mismo códice se presenta una figura que porta la vestimenta de Xochiquetzal, o sea, el *quechquemitl* y la enagua, ambos de varios colores; del lado posterior de sus dos brazos cuelgan las alas

y la cola de un quetzal. Seguramente los gemelos que aparecen debajo representen que ella fue la primera mujer que dio a luz mellizos.



Fig. 18 Códice Borgia, 1993:lám. 60

De las dos cabezas o caras que se muestran una es de una mujer, enmarcada por largos mechones de cabello, pero con los dientes y el rostro de una Cihuateotl. Es importante mencionar que el cabello suelto caracteriza su liviandad (punto que abordaremos a continuación cap. 1.5). El otro rostro es el de Tepeyollotl, corazón de los montes, advocación de Tezcatlipoca (Seler, *op. cit.*, tomo II:155).⁵⁷ La relación entre Xochiquetzal y Tezcatlipoca está indicada en las crónicas. Como ya habíamos mencionado, Muñoz Camargo

⁵⁷ Guilhem Olivier la identifica como Ilamatecuhtli-Tepeyollotl (2004^a:515).

(*op. cit.*, párr. 219-220:166) dice que ella estuvo casada con Tlaloc hasta que Tezcatlipoca la raptó y se la llevó al noveno cielo donde ella reside en el Tamoanchan.

Susan Milbrath (1995:59-60) interpreta esta figura como ilustración de una hermafrodita. Posiblemente en el imaginario mexicano se podría representar de esta manera la convergencia de los dos géneros. Su torcimiento corporal implicaría su transgresión genérica.

Pablo Escalante (1996) interpreta que estas figuras -cuya cabeza y ocasionalmente los brazos se encuentran en una dirección opuesta a la de las piernas y los pies-, no solo están vinculadas con una vida licenciosa en material sexual, sino que incluso podrían representar gozo.

El historiador señala que en las listas de pueblos tributarios que aparecen en la *Matrícula de Tributos* y en el *Códice Mendoza* se incluye el toponímico de Ahuilizapan, la actual Orizaba. El significado de la palabra nahua es “lugar (-pan) del agua (-a) del gozo o la alegría (*ahuiliz-tli*)”. El glifo toponímico incluye un recipiente con agua y un hombre que representa la alegría: la manera en que este hombre escenifica la alegría es levantando los brazos en un ademán expansivo, hacia arriba y hacia los lados, con las manos completamente abiertas, mostrando los dedos estirados (*Códice Mendoza*, lám. 48r) (*ibid*:410).



Fig. 19 *Códice Mendoza*, 1964, vol. I:lám. 48r

De acuerdo con el investigador, no hay duda de que esta postura quiere expresar el término *ahuiliztli*, y de que el ademán sea una convención para representar el gozo. A pesar de que no hay escenas prehispánicas de alegría para valorar la transformación del estereotipo, existen elementos para considerar que esta postura en las ilustraciones de las diosas (figs. 15-17), representaría el goce sexual. Ello, lo sustenta con la comparación de la raíz *ahuiliztli*, “alegría, gozo” y *ahuilia-nemiliztli*, que el Vocabulario de Molina lo registra como “vida disipada y disoluta”, lo cual remite de inmediato a la idea de vida licenciosa en el terreno sexual. El estudioso considera que si, efectivamente, la raíz de ambos términos es la misma, cabe esperar que haya también una identidad en los trazos que se utilizan para representar el gozo y la actitud de las mujeres que viven disipadamente, acaso gozosamente. (*ibid*:410-411)



Fig. 20 *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 39. Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui

1.4.3 Ceguera

La ceguera sería otro de los castigos aplicados a las transgresiones sexuales. Con esta discapacidad encontramos a Itztlacoliuhqui de quien se decía era señor del “pecado” y de la ceguedad. Uno de los dioses que “pecó” en el paraíso (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 212-213, XVIII:lám. 16v y *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III, 90-91, XXXVII:lám. 24v). Esta divinidad era un aspecto del “Señor del espejo humeante” (Olivier, 2004^a:225).

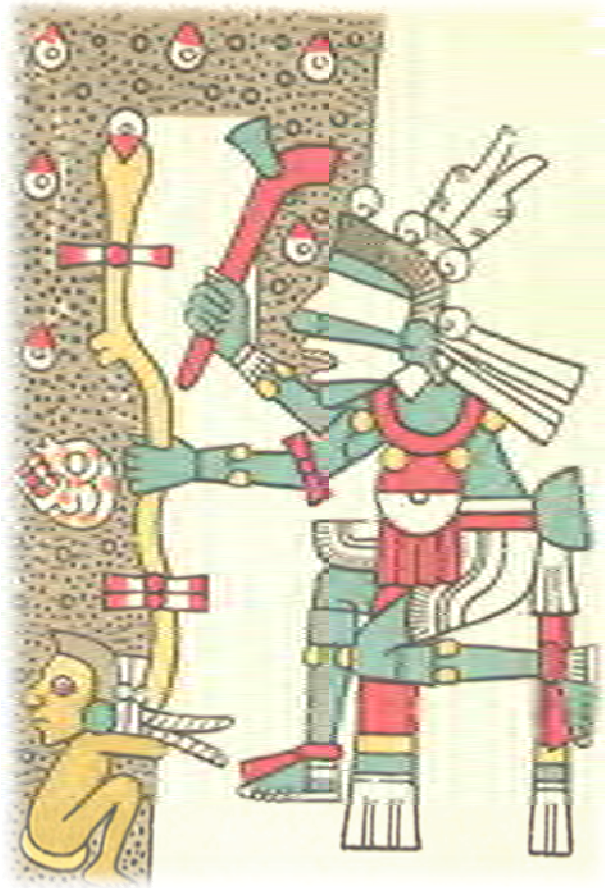


Fig. 21 *Códice Fejérváry-Mayer*, 1967, vol. IV, 241, XVIII:lám. 27.
Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui⁵⁸

⁵⁸ Igualmente existen representaciones al respecto en el *Códice Fejérváry-Mayer*, 1967, vol. IV, 253, XII:lám. 33, *Códice Cospi*, 1964, vol. IV, 25, XII:lám. 12, *Códice Laud*, 1964, vol. III, 341, XII:lám. 13.

Otra de las diosas transgresoras vinculada con esta discapacidad es Itzpapalotl, el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, vol. I, 220-221, XXII:lám. 18v) y el *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, vol. III, 102-103, XLIII:lám. 27v) la ubican como una de las diosas transgresoras del mítico Tamoanchan.⁵⁹ También era conocida como Tlaelcuani, “comedora de inmundicias”, es decir, como pecadora. En sus representaciones se exhibe con un sujeto con los ojos vendados, quien simboliza las consecuencias de la transgresión acaecida en el mítico lugar. Asimismo, el árbol sangrante alude a dicha falta.



Fig. 22 *Códice Borgia*, 1993:lám. 66. Itzpapalotl⁶⁰

Para Alfredo López Austin (1990:99), los dioses al ser expulsados de Tamoanchan sufrieron la pérdida de la capacidad visual como consecuencia de su falta, en la que impera el aspecto sexual. Al ser dioses transgresores tanto Tezcatlipoca como Itztlacoliuhqui e Itzpapalotl estarían relacionados con la ceguera o con individuos vendados. Para Olivier (*op. cit.*:219) esta característica se explica por el paso de una condición a otra.

⁵⁹ Véase también *Códice Borbónico*, 1993:15; *Códice Borgia*, 1993:66; *Tonalámatl Aubin*, 1981: lám.15.

⁶⁰ Véase también *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 63.

En etnografía contamos con referencias al mal denominado *ixtlazolcocoliztli*, enfermedad de la basura de los ojos, en la que basura hace alusión a las transgresiones de naturaleza sexual. Este padecimiento era provocado por los padres adúlteros a sus recién nacidos quienes sufrían daño en sus ojos (López Austin, 1996 [1980], I: 294).



La venda muestra la ceguera o la pérdida de capacidad visual la cual fue castigo por sus faltas. De igual manera, el torcimiento corporal y la discapacidad en los pies o piernas son indicadores de desorden, desequilibrio e inmoralidad, todos relacionados con la sexualidad.

Es así que en el cuerpo convergen los significados culturales y es a través de él que se pueden conocer las concepciones culturales más profundas de un grupo como: el orden que le dan al cosmos y su ideología. Por ello, estos seres que violan la norma física humana implican en su corporeidad el estado de su moral y su deformidad es delatora de su circunstancia.

1.5 La desnudez, el cabello y la serpiente: evidencias de inmoralidad

A diferencia de otros pueblos, los nahuas no descubrían sus genitales, de ahí que una de las críticas más duras que hacían a otros grupos fuera su desnudez. Ejemplos de ello se encuentran en los mitos.

Primeramente, tenemos a los cuextecas a quienes se les asociaba con la desnudez y con la embriaguez. Recordemos el relato de Sahagún sobre la invención del pulque. Cuando Tepuztecatl, Cuatlapanqui, Tlilhua, Papaiztac y Tzocaca inventaron el arte de hacer pulque, invitaron a todos los principales al monte Popozonaltepetl a comer. Entre los invitados estaba presente Cuextecatl. Les ofrecieron pulque y cada uno tomó cuatro tazas, pero éste tomó cinco tazas,⁶¹ con lo cual se emborrachó; y frente a la gente se desnudó arrojando su *maxtlatl*. Debido a esta vergüenza decidió abandonar la tierra y se llevó consigo a su linaje. A partir de este mito se decía de los cuextecas que imitaron de su dios la embriaguez y la desnudez (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976; López Austin, 1985b:312-314).⁶²

De acuerdo con el Padre Ríos, Cuextecatl es el mismo Centeotl Itztlacoliuhqui, quien “pecó en el paraíso al quedar desnudo” (Graulich, 1990:232, *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III:lám. 24v). Igualmente para los huastecos tenemos el caso del tohueyo, vendedor de chiles que apareció desnudo en el mercado de Tula, específicamente se contaba que “anda[ba] con la cosa colgando” [*tlapilotinemi*] (*Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 142r., en León-Portilla, 1959:101 y 112), relato que abordaremos en el tercer capítulo.

⁶¹ Como ya se había mencionado, el número cinco es sinónimo de exceso entre los nahuas (Nicholson, 1991:168), mientras que para los tarascos es el cuatro (*Relación de Michoacán*, 1989, segunda parte, cap. XXI:124 y cap. XXVI:154)

⁶² López Austin (1982:154) señala que posiblemente haya algo de exageración en la afirmación nahua de que los cuextecas se exhibían públicamente con el pene y los testículos descubiertos. Por su parte, Stresser-Péan (2006:35) menciona que, en realidad, el hombre cuexteca usaba taparrabo y la mujer falda; y probablemente, poco antes de la conquista, ellas empezaron a llevar *quechquemil* para aparecer en público. A propósito, esta prenda femenina fue introducida por las mujeres otomíes al centro de México (Soustelle, 1998:142).

Jacques Soustelle (1998:138) y Rudolf van Zantwijk (1989:160) sostienen que el *maxtlatl*, prenda principal de los hombres, constituía uno de los indicadores de civilización de los pueblos del México antiguo, alejándose de la vida salvaje, razón por la que los nahuas se escandalizaban ante la moda huasteca y tarasca, pues entre estos grupos no se portaba.

Los relatos de la peregrinación mexicana dan una explicación al respecto. Durán (*op. cit.*, tomo I, tratado primero, cap. III:72-73) cuenta que los michoaque (tarascos) junto con los mexicas y los malinalcas hablaban la misma lengua y salieron de la séptima cueva bajo la guía de Huitzilopochtli. Al llegar a Pátzcuaro le pidieron quedarse en esa provincia.

El dios *Vitzilopochtli* respondió á sus sacerdotes, en sueños, que era contento de hacer lo que le rogaban, y que el modo sería que todos los que entrasen en una laguna grande que en aquel lugar ay á se lavar, como ellos lo tienen de uso y costumbre, así hombres como mugeres, que después de entrados se diese aviso á los que afuera quedasen, que les hurtasen la ropa, así á ellos, como á ellas, y sin que lo sintiesen alçasen el real y se fueran con ella y los dejasen desnudos.

Los mexicas obedecieron el mandato de su dios. Cuando los que se encontraban en la laguna buscaron sus ropas y no las encontraron, decidieron quedarse allí para poblar aquella tierra. Después de algún tiempo “vinieron á perder la vergüença y traer descubiertas sus partes impúdicas y á no usar bragueros ni mantas... sino unas camisas largas hasta el suelo”. A esta narración agrega Acosta (2006, lib. VII, cap. V:365) que debido a esta burla hecha por los mexicas, los michoques decidieron mudar de traje y de lenguaje.

Al respecto, Mariano Veytia (1944, tomo I, lib. II, cap. XIII:295) narra que un día se metieron al río varones y mujeres juntos, y mientras se divertían y retozaban unos con otros, a algunos sacerdotes y señores principales les pareció mal este hecho, por lo que determinaron quitarles la ropa que habían dejado en la orilla y los obligaron a salir desnudos y retirarse

avergonzados a sus casas. Con esto, se originó una división entre los grupos: michoagues y mexicas, éstos últimos decidieron abandonar la ciudad.

Muñoz Camargo (op.cit., párr. 9-11:66 y 67) ofrece, a su vez, otra versión de la desnudez de los michoagues. Narra que para cruzar el estrecho de mar, los tarascos utilizaron troncos de árboles para hacer balsas y se quitaron sus *maxtlatl* para usarlos como sogas y amarrarlos. Al quedar desnudos, les quitaron a sus mujeres sus huipiles, dejándoles solamente la falda. Por tal razón, los tarascos no usaban *maxtlatl* y se vestían con huipiles, y las mujeres no los utilizaron en memoria de su peregrinación y pasaje por el agua. Atrás de los tarascos venían los mexicanos y tepanecas, quienes al cruzar el brazo de mar no perdieron sus ropas. Los mexicas llamaron tarascos a los de la ciudad de Michuacan “porque traían los miembros genitales de pierna en pierna y sonando, especialmente cuando corrían”.⁶³

Es muy claro el señalamiento que hacen los nahuas de estos grupos que no vestían con *maxtlatl* o que acostumbraban tener desnudos los senos, en el caso de las mujeres, pues esta crítica muestra el disgusto que tenían por estos pueblos al investirlos de todas las connotaciones no aceptadas en el ideal moral nahua. La desnudez se asociaba con la depravación, el alcoholismo, la locura, el “salvajismo”⁶⁴ y las transgresiones sexuales.⁶⁵

Recordemos que estas imputaciones surgen de las representaciones sociales que se crea un grupo de otros, originadas por el tipo de relación que se establece entre ellos (Deschamps, 1984 y Doise, 1878 en Páez y Ayestaran, 1987:230). Dichas representaciones son ideológicas, pues mientras el grupo en cuestión se construye una autoimagen exaltada, a los otros los descalifica

⁶³ Otra interpretación del gentilicio tarasco es proporcionada por el *Códice Florentino*, diciendo que tal nombre fue recibido de su dios Taras, quien para los nahuas es Mixcoatl. Ante él sacrificaban serpientes, pájaros y conejos; mas no gente, pues la volvían esclava suya (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIX:189).

⁶⁴ El mismo estado de incivilización se muestra en su concepción de los chichimecas de quienes algunas fuentes indican que andaban desnudos (Durán, 2002, tomo I, cap. II:65; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXXII: 268; Motolinía, 2007:3; Acosta, 2006, lib. VII, cap. II:358; Hernández, 1986, cap. XI:127).

⁶⁵ No olvidemos las imputaciones de desnudez relacionadas con embriaguez de los gigantes, al igual que las de homosexualidad en conjunto con las anteriores.

debido a la diferencia de costumbres, de lengua, de cultura o por conflictos políticos.

Existe una tendencia a maximizar la diferencia entre lo propio y lo extraño (*ibid*:232 y 233); y siempre las representaciones que tendrá un grupo de los otros se formarán con relación a las suyas, dando cuenta del impacto de la ideología dominante o de las posibilidades de distanciamiento con respecto a ella (Herzlich, 1975:398). Ejemplo de ello son las representaciones negativas que los nahuas del centro de México se construyeron con respecto a los tarascos, huastecos y otomíes, en las que abundan exageraciones en sus hábitos sexuales, alcoholismo, arreglo, etcétera.⁶⁶

Hemos visto que la visión etnocéntrica de los mexicas y, en general, de los nahuas, no soportaba la heterogeneidad cultural, y al enfrentarse a otros grupos fabricó representaciones en detrimento de esta alteridad. Asimismo, estas construcciones nos hablan de la contención del cuerpo entre los antiguos nahuas y la carga emocional negativa que presentaban hacia aquellos que no tenían “vergüenza” en mostrar sus genitales. Tales costumbres se oponían a su ideal de conducta y a la justa medida exaltada en este grupo.

Por otra parte, estas imputaciones pudieron haber tenido su origen en la imposibilidad de vencerlos en batalla, o de ocupar sus tierras (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XCI: 244; Torquemada, 1975, tomo I, lib. III, cap. XLII:459). No obstante, dichos ejemplos son ilustrativos al compararlos con las representaciones que tenemos de los transgresores al interior de la sociedad nahua, los cuales iconográficamente son asimilados con los estereotipos de estos grupos.

Para Eduard Seler las formas pictóricas eran, en efecto, símbolos o metáforas visuales de conceptos clave que podían decodificarse. Cuando se le

⁶⁶ Como se ha mencionado, a los huastecos se les imputaba el ser impúdicos y borrachos. Por otra parte, de los otomíes se decía que si el hombre no satisfacía sexualmente a la mujer hasta diez veces, ésta se descontentaba y se apartaban uno del otro; igualmente, si la mujer no tenía buena constitución física para tener sexo hasta ocho o diez veces, el hombre se descontentaba y se separaba de ella (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XXIX, párr. VII:964).

escapaba el significado de una imagen recurría a los documentos escritos que creía que podían explicarla o a otras imágenes que se le asemejaban, comparando diversos códices.⁶⁷

De acuerdo con el especialista, el adúltero se representa en los códices como un hombre desnudo entrelazado con una serpiente que vuelve la cabeza hacia él (*Códice Borbónico*, 1993:lám. 17). El sujeto tiene una bolsa de copal colgando de su brazo; en la mano derecha tiene un hueso puntiagudo con el que se está extrayendo sangre de la oreja y en la mano izquierda sostiene el signo *cuitlatl* (suciedad, excrementos). Delante de él figura el signo de la medianoche, hora en que se verificaba este ejercicio de penitencia.

Asimismo, el estudioso destaca que el cabello del adúltero está pintado del color y forma de *cuitlatl*. La serpiente roja o de varios colores significaría el comercio sexual o el pecado sexual o bien, quizás, el castigo por él (Seler, *op. cit.*, I:36).



Fig. 23 *Códice Borbónico*, 1993:lám. 17

⁶⁷ Cabe destacar que a diferencia de la iconografía, para la semiótica una imagen tiene múltiples significados, según quien la mire.



Fig. 24 *Códice Cospi*, 1964,
vol. IV, 11, II:lám. 2



Fig. 25 *Códice Cospi*, 1964,
vol. IV, 13, III:lám. 3
Adúltero ahorcado

En las láminas del *Códice Cospi* encontramos dos figuras con características similares a la del *Borbónico*. Ambas están desnudas, sosteniendo una serpiente de varios colores. La correspondiente a la lámina 2 tiene en su tocado un *cuicatl*, símbolo de suciedad. La segunda está siendo estrangulada por el reptil.

Por otra parte, contamos con las imágenes del *Códice Telleriano Remensis* y del *Códice Vaticano Latino A 3738* que ilustran los castigos que recibían los adúlteros. Recordemos que el *Vaticano Latino* es una versión posterior y más acabada del *Telleriano*; asimismo, ambos están relacionados con el fraile dominico Pedro de los Ríos. De ahí su gran parecido.

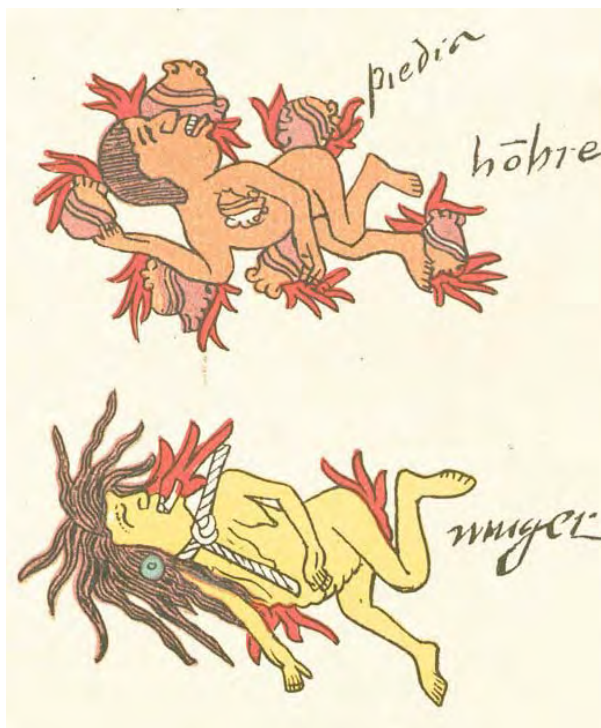


Fig. 26 *Códice Telleriano Remensis*, 1964, vol. I, 214-215, XIX:lám. 17r



Fig. 27 *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III, 92-93, XXXVIII:lám. 25r

Igualmente, en estos códices los adúlteros aparecen desnudos lo cual podría significar primeramente, despojarlos de humanidad y compararlos con otros pueblos tenidos en poco por los nahuas por andar destapados de alguna parte del cuerpo como los huastecos (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. X, cap. XXIX: 975-976; López Austin, 1985^a:312-314) o los michoaques (Muñoz Camargo, *op. cit.*, párr. 5:64).

Es claro que en el imaginario nahua, el concepto de humanidad está en íntima relación con el modelo de civilización establecido, el cual se reflejaba en el cuerpo; de esta manera, una de las características de la *tlacanemiliztli*⁶⁸

⁶⁸ En el pensamiento nahua prehispánico había grados de humanidad. El tlatoani estaría en el escalafón más alto (casi en la sobrehumanidad, pues participaba de la naturaleza sagrada), seguido de los *pipiltin* y por último los *macehualtin*. Pero en la *amotlacayotl* (inhumanidad) tendríamos al vagabundo, al borracho, al loco, a la prostituta cuya descripción y crítica pone énfasis en el cuerpo: la prostituta se pinta los dientes, mastica chicle, lleva el pelo largo y suelto, enseña las piernas, se contonea, anda levantando la cabeza, hace señas con la mano, guiña los ojos (características que veremos en el cap. 3.3.3 titulado Actitud y juicio ante las prostitutas). “Este grupo de individuos parecen representar el extremo inferior de una escala: situados allí donde las normas se desvanecen; en el margen, no solamente de la sociedad, sino también de un modelo de civilización” (Escalante, 1996^a:452). Por lo anterior, dicha gradación del ser humano estaría determinada por el nivel de contención de los impulsos cuya

“vida humana” está haciendo referencia a la vestimenta específica que debían portar tanto mujeres (*cueitl* –falda- y *huipilli*) como hombres (*maxtlatl* y *tilmatl*) (*Florentine Codex*, 1950-1069, lib. X, cap. XXIX:176 y 184). Por lo tanto, portar un tipo de ropa diferente como el *cicuilli* o la ausencia de vestimenta está implicando que tales personajes se encuentran fuera del concepto de humanidad concebido por los nahuas (*ibid*:189).⁶⁹

Por tanto se puede decir, que la desnudez es una transgresión entre los nahuas, tal como fue imputada a los huastecos. La imagen de la desnudez de los adúlteros refuerza su propia naturaleza transgresora. No obstante, la desnudez fue representada en los códices, por ello, cabe aclarar cuál es la desnudez transgresora: aquella fuera del ámbito doméstico, en el mercado, la pública; asimismo, la que estaba asociada con otros excesos como el alcoholismo, el adulterio; y la relacionada con el escándalo público.

Debe señalarse que en las imágenes el cabello de la mujer aparece alborotado, una muestra más de la transgresión que realizaba la mujer. Entre los nahuas no sólo se limitaban los movimientos corporales sino también el adorno, el peinado y el modo de vestir, como se vio anteriormente. “...No siempre deseas ni quieras el adorno; no te peines continuamente; no te veas en el espejo sin cesar; no te adornes continuamente” (García Quintana, 1974:163).

Particularmente, el cabello fue considerado como una seña física que los diferenciaba de otros grupos, como los chichimecas. Se dice que durante su migración, al llegar a Tlacuchcalco, los caudillos mexicas Xiuhtzin, Calein e Itzcoatl le pidieron a su gente que no se juntaran con los chichimecas y para diferenciarse de ellos “se cortasen el cabello diferencialmente, y así fue

medición se basa en la manifestación corporal: una estricta represión corporal se consideró un signo de nobleza, ocupando el *tlatoani*. En el otro extremo, estarían los que tienen comportamientos excesivos en todas las materias, incluida la sexual. Recordemos que estamos hablando de construcciones ideológicas, pues como ya se mencionó el *tlatoani* tenía gran número de esposas, lo cual no demostraría su estricta contención.

⁶⁹ El *cicuilli* o *xicolli* eran unas chaquetas sin mangas que les llegaban hasta las rodillas (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIX:189).

hecho, lo cual dicen que hacían porque así se lo mandaba Huitzilopochtli” (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XII:57).

La imagen del cabello largo y despeinado típico de los chichimecas se muestra claramente en las fuentes acolhuas: *Códice Xolotl*, *Mapa Tlotzin* y *Mapa Quinatzin* (2004). Igualmente el cabello desarreglado aparece como característica de los míticos gigantes [*quinametin*], como se señaló anteriormente (Veytia, *op. cit.*: I, lib. I, cap. XIII, 108).



Fig. 28 *Mapa Tlotzin*



Fig. 29 *Mapa Quinatzin*

Asimismo esta es seña del vagabundo representado en el libro VI del *Códice Florentino* a quien se le propinaban insultos como “bellaco, desgreñado y sucio” (Escalante, 2004b:268).



Fig. 30 *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 35r

Volviendo a las representaciones pictóricas de las adúlteras siendo castigadas (*Códice Telleriano Remensis*, 1964, vol. I, 214-215, XIX:lám.17r y

Vaticano Latino A 3738, 1964, vol. III, 92-93, XXXVIII:lám.25r) es de destacar que también aparecen despeinadas como evidencia de su transgresión: su inmoralidad. Además estas imágenes nos evocan a la descripción de la prostituta que encontramos en el libro X de la *Historia General* “tienen también de costumbre... soltar los cabellos para más hermosura” (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. X, cap. XV:891), que a su vez se asemeja a la descripción de las mujeres otomíes, pueblo criticado por los nahuas por ser lujuriosos, vestir atuendos que no correspondían a las jerarquías sociales impuestas por los mexicas, gustar del maíz tierno, no almacenar cosechas, tener reglas para el consumo del pulque más relajadas que las mexicas, fiereza de sus guerreros, y especialización en el trabajo de fibras duras (*ibid*, cap. XXIX, párr. sexto:960-964).



Fig. 31 *Códice Florentino*, fol. 40v. *Ahuiani*

De las otomíes se decía: “Y las mujeres... cuando ya mozas dexaban criar los cabellos, y los traían largos, sueltos; nunca los tocaban...” (*ibid*:961). Por el contrario, el peinado de las mujeres mexicas “honestas” era el cabello partido por en medio, las mitades cruzadas en la nuca y llevadas en forma torcida o trenzada alrededor de la cabeza, hacia la frente, para terminar en dos puntas levantadas que tienen forma de cornezuelos. Su cabello recogido mostraba su conducta propia y comprometida, en la que había observancia de los límites.

Finalmente, el ahorcamiento que realiza la serpiente en la lámina 17 del *Códice Borbónico* (fig. 23), muestra un símil con el ahorcamiento de las adúlteras exhibidas en los otros dos códices. El significado de la cuerda se vincula con las faltas. Al respecto damos varios ejemplos. De acuerdo con el *Códice Vaticano Latino A 3738*, lámina 7r (fig. 11), en el sol de tierra, Xochiquetzal desciende a la tierra con dos cuerdas floridas engarzadas de pedernal, es decir, cuerdas de sacrificio, lo cual recuerda la falta que cometió en Tamoanchan y que introdujo males y muerte al mundo (Graulich, 1990:214), así como su papel de propiciadora de la caída de Tula.

Dicha cuerda representaría no sólo el sacrificio sino también esos “vicios” que causaron su destrucción. Al respecto, Olivier (2004^a:270 nota) dice que existe una relación entre el nombre de Ihuimecatl, uno de los personajes incitadores a la ebriedad de Quetzalcoatl, y la caída de este gobernante (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:9-10)

Igualmente debe señalarse que ella es la diosa del amor, de las actividades sexuales, de la belleza y de las mujeres públicas (Báez-Jorge, 2000:131). Ámbitos todos relacionados con la sexualidad.

Por otra parte, se ha señalado la asimilación de las faltas con lazos que atan a los pecadores, y ya asidos es imposible que se liberen (Olmos, 1990:15-17). “Delante de Tezcatlipoca... este pobre pecador... se ha arrojado de una sima, en una profunda barranca, y él mismo se ha enlazado y enredado... él mismo se ató y se envileció... [Después el sátrapa habla al penitente]... has venido a un lugar de mucho peligro... has venido al lugar donde los lazos y redes... éstos son tus pecados, que no solamente son lazos y redes y pozos que has caído, pero también son bestias fieras que matan y despedazan el cuerpo y el ánima (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. VII:500-501).

Además, *mecatl* [cuerda] forma parte del verbo *mecatia* [amancebarse] y *nemecatiliztli* (amancebamiento, adulterio) (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-

español: fol. 55r^o). Igualmente *mecatl* significa “amante”, “concubina” (Siméon, *op. cit.*:267; Carrasco, 1976:196).⁷⁰

Para concluir quisiera llamar la atención sobre el vínculo de la cuerda con la penitencia. Entre la gente de Tehuacán, Teotitlán y Cozcatlán los jóvenes se perforaban el pene y pasaban por debajo de la piel una cuerda del grueso de un dedo y del largo de 10 a 20 varas, y si alguien se desmayaba, se decía que él ya había tenido relaciones sexuales. De igual manera, en Yucatán los penitentes se perforaban transversalmente el pene, y luego se pasaban una cuerda larga (Seler, *op. cit.*, I:124; Motolinía, 1971, 1^o parte, cap. XXV, párr. 153:71-72). También en la mixteca, Durán reporta esta práctica (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIX:175).⁷¹

En suma, para los nahuas la desnudez (pública, vinculada con los excesos y el escándalo), así como el cabello desarreglado fueron características cargadas de connotaciones negativas y con las cuales representaban a los pueblos de quienes se burlaban o despreciaban. En este estereotipo venía, igualmente, la carga de inmoralidad en su comportamiento de acuerdo con el ideal nahua. Es así que a los transgresores sexuales, al interior de su cultura, se les asoció con estas imágenes pues su lascivia los asemejaba con ellos.

Por otra parte, diversas representaciones de estos contraventores en dicha cultura se acompañan de la serpiente como símbolo de la transgresión sexual, a su vez, en algunas de estas imágenes, las serpientes ahorcan al transgresor lo cual nos remite a los castigos judiciales aplicados a los violadores de la ley, uno de los más comunes: el ahorcamiento. Tanto la desnudez como el cabello desaliñado y la serpiente son figuras que evidencian el modo que tenían los nahuas de representar las faltas sexuales; igualmente, los relatos míticos están cargados de alegorías a las faltas.

⁷⁰ Jacques Galinier (1990:662) señala que los otomíes comparan el acto sexual con la tensión y la ruptura de una cuerda. Asimismo, el juego de palabras entre *sa'i*, “cuerda” y *sa'*, pestilencia, fetidez.

⁷¹ Por último, se puede citar un ritual de los indios huicholes que, después de haber confesado sus pecados representados por nudos en una cuerda, la queman y así purifican sus faltas (Lumholtz, 1986: II, 127-128 y Furst, 1972:143-146 citados en Olivier, 2004^a:270).

Asimismo, los códices nos muestran iconográficamente las metáforas de la inmoralidad, por ello fue útil comenzar nuestro estudio por indagar estos símbolos para poder comprender el pensamiento sobre la transgresión en la vida cotidiana.

ESTADO PRECULTURAL

Tiempo de intrascendencia
(anterior al tiempo mítico)

**ESTADO CULTURAL**

Inicio del tiempo de los seres humanos
Principio del placer sexual
Tlalticpacayotl

ESPACIO MÍTICO	TRANSGRESORES	FALTA	CONSECUENCIA	INICIO DEL TIEMPO DEL SER HUMANO
<p>TAMOANCHAN (Estado precultural-mítico)</p> <p>En el paraíso estaban confundidos el Sol, la Luna, la tierra, el fuego, etc.</p> <p>riquezas deleites ocios</p>	<p>Ixnextli Itzpapalotl Tlazolteotl Iztlacolihqui Huehucoyotl Ixcuina Huitzilopochtli Mixcoatl</p>	<p>Cortar una flor , o rosas, o ramas (<i>Vaticano 3738</i>, lám. 22 y lám. 43; <i>Telleriano Remensis</i>, lám. 23)</p>	<p>Expulsión del paraíso</p> <p>Pérdida de la longevidad de los dioses culpables</p> <p>Pérdida de la capacidad visual/ceguera</p> <p>Alteración de la armonía</p> <p>Descenso de los dioses del cielo para distribuirse en el resto del cosmos</p>	<p>ESTADO CULTURAL</p> <p>NACIMIENTO DE LA SEXUALIDAD</p> <p>Periodicidad del tiempo</p> <p>Advenimiento de una nueva era</p> <p>Aparición de la tierra</p> <p>Inicio de la procreación</p>
	<p>Quetzalcoatl Tezcatlipoca</p>	<p>Desgarramiento-violación de Tlaltecuhтли</p>	<p>Creación de la bóveda celeste</p> <p>Separación del cielo y la tierra</p>	
	<p>Hijos de Omecihuatl</p>	<p>Omecihuatl da a luz un pedernal, sus hijos lo lanzan a Chicomoztoc</p> <p>Usurparon el poder creador de Ometeotl</p>		
	<p>Yappan Xochiquetzal</p>	<p>Yappan rompe su penitencia y mantiene relaciones con Xochiquetzal</p>	<p>Le derriban su cabeza y es convertido en alacrán</p>	
	<p>Tata Nene</p>	<p>Encienden el fuego tras el diluvio</p>	<p>Tezcatlipoca les puso la cabeza en las nalgas y los convirtió en perros</p>	<p>Inicio de los alimentos cocidos debido a la aparición del fuego</p>

Cuadro 1. Transgresión mítica

Fuente	Lugar	Personaje	Embustero	Características Físicas	Ebriedad	Transgresión Sexual	Falta	Otros datos	Consecuencia de su falta
Sahagún Lib. X	Monte Popozonal-tepetl Tamoanchan	Cuextecatl	Tepuztecatl, Cuatlapanqui Tlilhua Papaiztac Tzocaca	Se desnudó arrojando su <i>maxtlatl</i>	Tomo 5 tazas	Hipersexualidad			Abandona la tierra con su linaje
Sahún Lib. III	Tula Tollan	Tohueyo		Vende "axi verde" en el mercado desnudo		Deseo insatisfecho de la hija de Huemac	Mal casamiento con la hija de Huemac		Embustes sobre la ciudad, muchos tulanos mueren
<i>Anales Cuauh</i>	Tula	Quetzalcoatl	Tezcatlipoca Ihuimecatl Toltecatl	Verrugas en los párpados y cara deforme	Tomó 5 raciones de pulque	Incesto con su hermana Quetzalpetlatl	Olvidó hacer sus ritos	Remordimiento	Pérdida de poder Derrota política: parte de Tula y se dirige a Tullan-Tlapallan
Sahagún Lib. III	Tula	Quetzalcoatl	Titlachuan (Tezcatlipoca)	Dolor en el cuerpo, manos y pies sin movimiento	Se emborrachó con la supuesta medicina			Lloró tristemente	Pérdida de poder Derrota política: parte de Tula y se dirige a Tullan-Tlapallan
Durán	Tula	Quetzalcoatl	Tezcatlipoca				Descrédito: Le metieron a la ramera Xochiquetzal a su celda		Pérdida de poder Derrota política: partió de Tula
Alva Ixtlil: <i>Historia nación chichim</i>	Tula	Quetzalcoatl Ixtaccaltzin		Cabello parado		Adulterio: Quetzalxochitzin, esposa de Papantzin tuvo amores con Iztaccaltzin	Hijo adulterino: Topiltzin	Oposición por el acceso al trono del adulterino	En el gobierno de Topiltzin, cae Tula
Alva Ixtlil: <i>Sumaria relación</i>	Tula	Quetzalcoatl	Xochitl y sus padres		Tecpancalsin se embriagó	Encuentros sexuales entre el gobernante Tecpancalsin y Xochitl	Nace Meconetzin, en el día <i>ce acatl</i> , es decir, Quetzalcoatl		Decadencia del reino
Veytia	Tlaxcala	Gigantes		Falta de estabilidad. Andaban desnudos y desgreñados	Sabían hacer pulque y se embriagaban	Sodomía			Embriagados fueron asesinados por los hombres
Durán	Tlaxcala	Gigantes				Modos nefandos			
Torque.	Tlaxcala	Gigantes			Se emborracharon	Contra natura			Embriagados fueron asesinados por los hombres
<i>Leyenda los soles</i>	Tollan	Mimixcoa			Se emborracharon	Durmieron con mujeres	No dieron de comer al sol		Son combatidos y derrotados por otros 5 mimixcoa

Tabla 3. Relación de la ebriedad con las transgresiones sexuales

CAPÍTULO 2

TIEMPO Y ESPACIOS DE TRANSGRESIÓN



CAPÍTULO 2. TIEMPO Y ESPACIOS DE TRANSGRESIÓN

Porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació.

Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. VII:501

2.1 Los pesos de los destinos¹

El *tonalpohualli* era un ciclo de 260 días dividido en 20 trecenas que regía todas las actividades de la sociedad desde económicas hasta religiosas, así como los destinos individuales, no era precisamente un calendario pues no servía para marcar el paso del tiempo sino que a través de él se sabían las cualidades de los días, es decir, era un sistema de adivinación. En la ordenación de éste se observa su visión del mundo.

Desde el momento del nacimiento, los padres buscaban al *tonalpouhqui* para que les dijera la fortuna del recién nacido. Él preguntaba la hora del nacimiento, las circunstancias que lo habían acompañado y consultaba el *tonalamatl*, el cual le decía la influencia de la deidad reinante en la trecena y los demás acontecimientos relacionados, pronosticando virtudes o tendencias. El baño ritual se hacía cuatro días después, pero si el *tonalpouhqui* encontraba que aquél era día aciago se trasladaba al próximo de mejor fortuna.

No era inflexible, la predicción sólo era aviso para la familia pues el pronóstico se podía evadir cambiando el día del baño ritual a un signo más favorable o contrarrestarle mediante educación, ofrendas y sacrificios a los dioses.

Este sistema es importante para comprender la intencionalidad y no intencionalidad de caer en la transgresión de la cultura nahua prehispánica,

¹ Véase para una visión completa sobre los destinos: Sahagún, 2000, tomo I, lib. II, cap. XIX:170-175; lib. IV, cap. I-XL:349-420; Durán, 2002, tomo II, tratado tercero, cap. II:230-238; *Códice Borgia*, 1993: láms. 61-70; *Códice Borbónico*, 1993: láms. 3-20; *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 178-243, I-XXXIII:lám 8r-24r; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, vol. III:44-123, XV-LIII: lám. 12v-33r.

características que separan enteramente la concepción mesoamericana de la española.

Asimismo, otra característica que nos permitirá comprender la complejidad del pensamiento de la transgresión en esta cultura son los días con tendencia sexual, es decir, los marcados con el número cinco, nueve y los que tenían como regidor una deidad sexual como las *cihuateteo*, *Tlazolteotl*, *Itztlacoliuhqui*, etcétera. Tiempo proclive para que las personas cayeran en transgresión. Igualmente, reflexionaremos sobre los días de cumplimiento de sentencias, los cuales también se encontraban bajo la influencia de las deidades transgresoras.

En la segunda parte del capítulo abordaremos los lugares en donde se permitían conductas que en otros espacios se consideraban transgresiones y analizaremos las festividades que propiciaban la participación de transgresores, quienes en otro espacio y tiempo eran repudiados, pero que en éstas su presencia se muestra como necesaria. Para concluir, examinaremos la concepción de enfermedad sexual como castigo de los dioses, así como la creencia de padecimientos a causa de un mal comportamiento en materia sexual.

2.1.1 Adulterio

Particularmente para el adulterio existían varios días en el *tonalpohualli* que provocarían que los nacidos en éstos fueran proclives a caer en esta transgresión. Los hombres que nacieran en la segunda trecena *ocelotl*, cuyo regidor era *Quetzalcoatl*, serían muy dados a las mujeres, y las mujeres nacidas en este signo podrían morir por adúlteras (Sahagún, 2000, tomo I, lib. IV, cap. II:352-353)

En la tercera trecena *mazatl*, día dos *tochtli*, que regían *Ometochtli*, *Xiuhtecuhtli* y *Tlaltecuhli*, nacerían hombres con propensión a la borrachera

pues en ese día se hacía fiesta a los dioses del pulque, por ello, les gustaría gozar con las mujeres, forzarlas, cometer adulterio.

Chalchiuhtlicue y Quetzalcoatl presidían la séptima trecena *quiahuitl*, signo nueve *mazatl*. Los que nacieran en él sentirían inclinación a toda clase de transgresiones como hurto y adulterio.

De acuerdo con el *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, vol. III, 90-91, XXXVII:lám. 24v y 92-93,XXXVIII:lám. 25r) y el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, vol. I, 212-213, XVIII:lám. 16v y 214-215, XIX:lám. 17r), en la doceava trecena *cuetzpalin*, regida por Itztlacoliuhqui, mataban ante la imagen de esta deidad a aquéllos sorprendidos en adulterio. Finalmente, en la quinceava trecena *calli* cuyos númenes regidores eran Itzpapalotl y las cihuateteo, se decía que:

Los que nacían en este signo [...] habrían de morir de mala muerte, y todos esperaban su mal fin. Decían que o muriría en la guerra o sería en ella captivo o muriría acuchillado en la piedra del desafío o le quemarían vivo o le estrujarían con la red o le achucarían o le sacarían las tripas por el ombligo o le matarían en el agua a lanzadas o en el baño asado. Y si no muría alguna destas muertes, caería en algún adulterio, y así le matarían juntamente con el adúltera, machucándoles las cabezas ambos juntos... (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. XXVII:400).

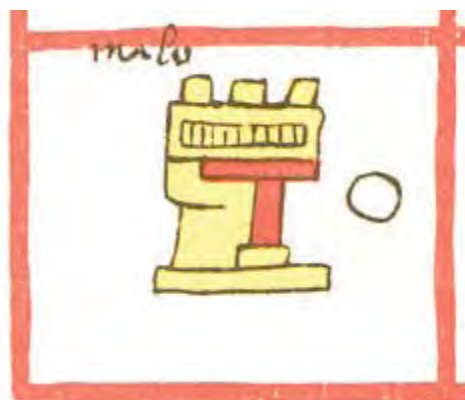


Fig. 32 *Códice Telleriano Remensis*:lám. 18v. “Este día de uno casa tenyanlo por malo porque dezian que en tal día venían de los aires de arriba los demonios en figura de mugeres que nosotros dezimos bruxas...” (1964, vol. I, 220-221, XXII).

De acuerdo con el *Códice Telleriano-Remensis* en la quinceava trecena *calli*:

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 (1964, vol. I, 220-221, XXII:lám.18v).

Recordemos que la responsabilidad de caer en una transgresión no sólo era humana, los dioses creadores del acto sexual también eran los creadores de las debilidades ante él. Se decía que Tezcatlipoca “daba vida al polvo, a la basura”, metáfora de la transgresión sexual (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. III:2). Asimismo a Tlazoltéotl se le atribuía el perdón de las transgresiones sexuales, pues verbalizándoselas ella las ingería y se obtenía la absolución (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XII:82).

Al verbalizar las faltas, el adúltero obtenía no sólo el perdón divino, sino el indulto judicial por estar entremezcladas las dos justicias. A su vez, de acuerdo con las Casas, “a los que mataban por adúlteros, los de su casa les hacían una imagen... compuesta con las insignias de un dios llamado Tlazolteotl... a quien atribuían los pecados del adulterio y otros semejantes” (1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXVII:46).

De igual manera, es importante señalar el papel de las cihuateteo en la incitación al adulterio, su estrecha relación con lo femenino y con las mujeres muertas en el primer parto, pues dichas mujeres se convertían en estas diosas. Los cuerpos de las mujeres muertas de primer parto eran codiciados por sus poderes mágicos, pues ayudaban entre otras cosas a consumir el adulterio. Los *temacpalitotique* les cortaban el brazo izquierdo para proteger a los adúlteros en sus salidas nocturnas sin ser sentidos por los cónyuges o los padres (López Austin, 1966).

Las trecenas en las que regían dichas diosas eran las: 3°, 7°, 11°, 15° y 19°, las cinco que estaban orientadas hacia el occidente: *mazatl* (Tepeyollotl, Quetzalcoatl, Tlazolteotl), *quiahuitl* (Tlaloc, Ehecatl), *ozomatli* (Pahtecatli), *calli*

(Itzpapalotl) y *cuauhtli* (Xochiquetzal, Tezcatlipoca), hacia donde estaba su casa, el cihuatlampa (Carrasco, 1976:267-268).

En dichas trecenas las cihuateteo descendían para provocar enfermedades y estimular a la actividad sexual. Asimismo, se decía que las personas que nacieran en esos días serían inclinadas a los placeres sexuales o podrían morir por adulterio. Por otra parte, sus emanaciones sexuales representaban un peligro latente para todos, pero en especial para los niños.



Fig. 33 *Códice Borbónico*, 1993:lám. 19. Decimonona trecena. **Signo ce cuauhtli.** Numen Xochiquetzal y Tezcatlipoca. La diosa está sentada frente a Tezcatlipoca, el cual está en cucullas y vestido con la piel de un animal manchado. Él fue quien la incitó a cometer transgresiones; y por eso ambos presiden el acto sexual.

TRECENA-DÍA	REGIDORES	CONSECUENCIAS DEL NACIDO Y/O PROPIEDADES DE ESTA TRECENA O DÍA
2° ocelotl	Quetzalcoatl	Hombres dados a mujeres, y mujeres que podrían morir por adúlteras.
3° mazatl	Tepeyollotl, Cihuateteo Quetzalcoatl (<i>C. Borb.</i>) Tlazolteotl (<i>C. Borgia</i>)	Descienden las cihuateteo, provocan enfermedades y estimulan la actividad sexual. Se verbalizaban las faltas y se hacía penitencia por faltas sexuales.
Día 2 tochtli	Ometochtli, Xiuhtecuhtli Tlaltecuhтли	Hombres propensos al alcoholismo a quienes les gustaría gozar con mujeres y cometer adulterio.
6° miquiztli	Tezcatlipoca, Tonatiuh	
Día 4 atl	Chalchiuhtlicue, Tonatiuh	Se castigaban a adúlteros y ladrones.
7° quiahuitl	Tlaloc Ehecatl Cihuateteo	Bajan las cihuateteo, provocan enfermedades y estimulan la actividad sexual. Verbalización y penitencia de faltas de carácter sexual.
Día 4 Ehecatl	Tlaloc, Quetzalcoatl Xiuhtecuhtli, Tonatiuh	Ajustician a los adúlteros.
Día 9 mazatl	Chalchiuhtlicue, Quetzalcoatl	Inclinación a ser transgresores.
11° ozomatli	Pahtecatl Cihuateteo	Descienden las Cihuateteo, provocan enfermedades e incitan a la actividad sexual. Verbalización y penitencia.
12° cuetzpalin	Itztlacoliuhqui	Proclives al adulterio. Se castiga a los adúlteros.
13° ollin	Tezcatlipoca Ixcuina-Tlazolteotl	Ajustician a adúlteros.
15° calli	Itzpapalotl Cihuateteo	Bajan Cihuateteo. Gente proclive al adulterio que serían castigados. Verbalización y penitencia de faltas sexuales.
19° cuauhtli	Xochiquetzal, Tezcatlipoca, Cihuateteo	Descienden las Cihuateteo.

Tabla 4. Relación del adulterio en el *tonalpohualli*²

² Tablas 3 y 4 basadas en cuadro núm. 1 de Dávalos, 1998^a:124-127.

De igual manera, algunos de los días en que bajaban las cihuateteo eran marcados para ajusticiar delitos sexuales. En la séptima trecena *quiahuitl*, reinante el día cuatro *ehecatl* “mataban a los adúlteros, de noche. Y en amaneciendo, echábanlos en el agua” (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. XII:373).



Fig. 34 *Códice Borbónico*, 1993:lám. 12. Doceava trecena, signo *ce cuetzpalin*. Numen Itztlacoliuhqui. Cuando el numen dominaba eran castigados los adúlteros

Otros días de cumplimiento de sentencias eran en los que imperaban otras deidades sexuales, por ejemplo, el día de Itztlacoliuhqui en la doceava trecena *cuetzpalin*, mencionado anteriormente. Asimismo, en la treceava trecena *ollin*, cuyo regidor era Tezcatlipoca e Ixcuina-Tlazolteotl, y en el día cuatro *atl* de la sexta trecena *miquiztli*, en la que la deidad patrona era Chalchiuhtlicue y Tonatiuh, se ajusticiaban a los adúlteros y a otros transgresores.

Volviendo con las cihuateteo, las fechas de las verbalizaciones y penitencias por las faltas también estaban relacionadas con ellas. Los días en los que descendían estos númenes eran seleccionados por los sacerdotes para la limpieza de las suciedades sexuales, rito que se realizaba sólo una vez en la vida.

No hacían esta confesión sino los viejos, por graves pecados como es adulterios, etcétera, y la razón porque se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados, por librarse de no recibir pena de muerte, o machucándole la cabeza, o haciéndola tortilla entre dos grandes piedras (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. I, cap. XII:85).

A continuación revisaremos los signos y casas con efluvios sexuales hacia la prostitución y la lujuria.

2.1.2 Prostitución y lujuria

Cualquiera que nacía en alguna de las trece "casas" gobernadas por la segunda trecena *ocelotl* "había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres", mas podía "remediarse" no durmiendo mucho, ayunando y punzándose el cuerpo, "barriando la casa donde se criaba" y alimentando su lumbre (*ibid*, lib. IV, cap. II:352-353).

Particularmente, los nacidos en el día siete *xochitl* de esta misma trecena serían hábiles para todas las artes manuales, pero si no fueran bien criados serían mal aventurados. Acerca de la fiesta celebrada en ese día, se decía que las labranderas que no guardaran el ayuno correspondiente se

volverían prostitutas. Esa influencia era de Xochiquetzal deidad patrona de las labranderas y malas mujeres, ella las castigaría mandándoles sarnas y otras enfermedades contagiosas (*idem*).³

El día cinco *ozomatli*, de la tercera trecena *mazatl*, y todos los días marcados con el número cinco eran proclives a las influencias sexuales de los dioses de la sexualidad, especialmente de Tlazolteotl quien era regidora de esas fechas. Además, en el *Códice Telleriano Remensis* (1964, vol. I, 190-191, VII:lám. 11r) se dice que el día que ocurrió la transgresión en el mítico Tamoanchan fue un día cinco.

De acuerdo a los informantes de Sahagún quien naciera en este signo sería inclinado a “placeres y regocijos y chocarrerías, y con sus donaires y truhanerías daría contento y alegría a los que le oían, y decían donaires y gracias sin pensarlos” (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. VI:362).



Fig. 35 *Códice Borgia*, 1993:lám. 10. Huehuecoyotl a punto de penetrar a un hombre

³ Al respecto véase el cap. 1.2.3

La cuarta trecena *xochitl* era presidida por Huehuecoyotl, coyote viejo. Los hombres que nacían en ella eran alegres, ingeniosos e inclinados a la música y a placeres, decidores, cantores y artesanos. Como ya habíamos mencionado en el capítulo anterior, las mujeres podrían ser grandes labranderas o caer en la malaventura y ser viciosas de su cuerpo y se venderían públicamente (*ibid*, cap. VII:363-364).

En los códices, Huehuecoyotl es representado como un coyote antropomorfo. En la lámina 10 del *Borgia* (fig. 35) se muestra como un dios fálico, la escena sugiere que el coyote se dispone a penetrar sexualmente al hombre que cae. Finalmente, este dios junto con Xochipilli son propiciadores del erotismo pero en su variedad lúdica. Y es clara la diferenciación en la influencia que tienen sobre los varones y las mujeres. A los primeros los inclinaban a ser alegres, ingeniosos, con gusto por la música y los placeres; en cambio a las mujeres las inclinaban a ser prostitutas.

El día cinco *calli* de la séptima trecena *quiahuitl* era regido por Macuilxochitl y Tlazolteotl. En este día se decía que nacerían personas mal afortunadas, mal acondicionadas, desventuradas, revoltosas, pleitistas y alborotadoras (*ibid*, cap. XIII:375).

Los nacidos en el día nueve *acatl* de la novena trecena *coatl* podrían ser desdichados y de mala vida (*ibid*, cap. XX:388). Al igual que los días cinco, los cuales eran marcados por los efluvios de los dioses de la sexualidad; los días nueve también eran fechas propicias para hacer fechorías, incluyendo las sexuales, pues eran días reinantes de la diosa Tlazolteotl. Los *temacpalitotique* "aguardaban algún signo favorable... Y todas las casas novenas de todos los signos les eran favorables para estas obras, las cuales son contrarias a toda buena fortuna" (*ibid*, cap. XXXI:405).

TRECENA-DÍA	REGIDORES	CONSECUENCIAS DEL NACIDO Y/O PROPIEDADES DE ESTA TRECENA O DÍA
2° ocelotl Día 7 xochitl	Quetzalcoatl Xochiquetzal Chicomexochitl	En la fase positiva del signo las mujeres serían buenas labranderas, en la mala fortuna del signo cualquier labranderas que quebrantara su ayuno se volvería prostituta.
3° mazatl Día 5 ozomatli	Tepeyollotl, Cihuateteo Quetzalcoatl (C. Borb.) Tlazolteotl (C. Borgia) Centeotl, Tlazolteotl	Nacían personas inclinadas a placeres y regocijos.
4° xochitl	Huehucoyotl, Ixnextli, Xochiquetzal (C Telleriano-Remensis) e Ixtilton (C. Borb.)	Los hombres nacidos en este signo serían alegres, ingeniosos, e inclinados a la música y los placeres. Las mujeres podrían volverse prostitutas.
7° quiahuitl Día 5 calli	Tlaloc Ehecatl Cihuateteo Macuilxochitl, Tlazolteotl	Nacen personas mal afortunadas y mal acondicionadas y desventuradas y revoltosas y pleitistas y alborotadores.
9° coatl Día 9 acatl	Tlahuizcalpantecuhtli, Xiuhtecuhtli Tlazolteotl Mictlantecuhtli Quetzalcoatl	Los nacidos podrían ser desdichados y de mala fortuna. Por la influencia de Tlazolteotl serían inclinados a los placeres sexuales.
11° ozomatli	Pahtecatl cihuateteo	De acuerdo con Sahagún, los que nacían en este signo eran de buena condición, amigables, amables, regocijados, placenteros, inclinados a la música y a oficios mecánicos. Durán dice que las mujeres serían cantoras no muy honestas ni castas y muy fáciles de persuadir.
15° calli	Itzpapalotl Cihuateteo	Los varones que nacieran en este signo serían ladrones, lujuriosos, tahúres, desperdiciadores; y las mujeres serían inútiles y predispuestas a ser prostitutas.
18° Ehecatl	Quetzalcoatl, Chantico	Nacen personas propensas a ser nigrománticos. Los <i>temacpalitotique</i> aprovechaban este signo para robar. Utilizaban el brazo izquierdo de las mujeres muertas de primer parto para adormecer a sus víctimas. Hacían muchas suciedades y deshonestidades a las mujeres de la casa que robaban.

Tabla 5. Relación de la prostitución y la lujuria en el tonalpohualli

En la onceava trecena *ozomatli* se decía que nacían mujeres de condición “no muy honesta(s), ni casta(s) risueña(s) y muy fácil(es) de persuadir en cualquier cosa” (Durán, 2002, tomo II, tratado tercero, cap. II:236). Paralelamente, se decía que los que en él nacían eran de buena condición, amigables, amables, regocijados, placenteros, inclinados a la música y a oficios mecánicos (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. IV, cap. XXII: 392). Cabe señalar que la deidad reinante en este signo era Pahtecatli y las personas proclives al alcoholismo lo eran a toda clase de excesos, incluidos los sexuales.⁴

Por otra parte, Itzpapalotl y las cihuateteo regían la quinceava trecena *calli*, las nacidas en este signo serían inútiles y proclives a la prostitución. En cambio, los hombres serían “grandes ladrones, lujuriosos, tahúres, desperdiciadores y siempre tendrían un mal fin” (*ibid.*, cap. XXVII:400).

A quienes les correspondiera la décimo octava trecena *ehecatli*, regida por Quetzalcoatl y Chantico, estarían predispuestos a la hechicería. Los *temacpalitotique* eran un ejemplo del tipo de vida que llevarían los de este signo. Ellos eran profanadores, ladrones y violadores. Robaban el brazo izquierdo de las mujeres muertas de primer parto y lo usaban como amuleto para “encantar” a la gente, robar su casa y hacer “muchas suciedades y deshonestidades en las mujeres” (*ibid.*, cap. XXXI:406).

Sólo resta señalar que existían distintos estímulos sexuales emanados de los dioses. De las cihuateteo y Tlazolteotl vemos que eran nocivos y peligrosos; en cambio de deidades como Huehuecoyotl o Macuilxochitl (Xochipilli) eran lúdicos y placenteros con asociación al baile y a la música. Asimismo, observamos el amplio contenido sexual en el *tonalpohualli*, lo cual nos muestra el lugar central que tenía en la determinación de los destinos humanos.

⁴ Recordemos que el abuso del pulque y los excesos sexuales estuvieron estrechamente vinculados y fueron, seguramente, causa de muchos problemas. En el primer discurso del nuevo *tlatoani* se escuchaba “lo que principalmente recomiendo es que os apartéis de la borrachera, que no bebáis *uctli*... desta borrachera proceden los adulterios estuprus y corrupción de vírgenes y violencia de parientas y afines” (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XIV:531-532). Véase el cap. 1.3.

2.2 Espacios propicios para la “transgresión”

En los espacios cotidianos entre los nahuas domina la norma comportamental. La relación sexual, con sus debidas reservas, es practicada dentro del matrimonio y al interior del hogar; pero también se observan otros espacios donde el hombre podía encontrar con quien tener relaciones sexuales además de su esposa, como las calles y los mercados; ahí se ubicaban las prostitutas.

Igualmente, existían espacios como el *cuicacalli* en donde se permitía a los jóvenes danzar y convivir, lo cual propiciaba el coqueteo, que en otro momento y lugar era reprimido. Asimismo, tenemos los temazcales, espacios donde ambos sexos convivían de un modo en que era mal visto fuera de él, justificado por el mismo espacio y el rito que se realizaba en ellos.

La sociedad dispone de ciertos desórdenes permitidos, que se establecen de forma dialéctica con el orden, de tal manera que uno no puede existir sin el otro. Ante la regularidad y la normalidad de la vida social, en determinados espacios y con personas específicas la normalidad sexual se ve trastocada, y al ser algo permitido, lo que podría considerarse como transgresión adquiere otro carácter, o simplemente deja de serlo.

En cierta forma, serían lugares de inversión de la normalidad: lo que no se puede hacer en los espacios formales, se permite en otros espacios. Para el caso del *temazcalli* una causa específica estaría determinando la permisividad del acto.

El motor de la dinámica social reside en las oposiciones. El orden y el desorden confluyen paralelamente; en ciertos momentos predomina uno, y en otros, otro. Éste reafirma a aquél y viceversa; aunque el que parece predominar en la sociedad es el orden, y hacia éste están encaminadas las prédicas y exhortaciones.

2.2.1 El *temazcalli*

El *temazcalli* era un baño de vapor cuyo fin era ritual, higiénico y medicinal. Durán dice "... *temazcalli* quiere decir 'casa de baño con fuego', el cual se compone de *tema*, que es bañarse, y de *calli* que quiere decir casa..." (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIX:179). Era una institución médico-religiosa de mucha importancia en el México prehispánico, pues se concebía como un lugar de purificación y de parto. De esta manera, desarrollaba dos funciones una terapéutica y otra religiosa.

Se utilizaba para una amplia casuística de enfermedades de naturaleza "fría", tales como gripa, reumas, enfermedades de la piel y nerviosas, piquetes de insectos ponzoñosos, etcétera, y sobre todo, para los trastornos causados por el embarazo y el parto. Asimismo, era un recinto sagrado de los ritos relacionados con la Madre Tierra, bajo su advocación de diosa de los partos, abuela de los baños (Sahagún, 2000, tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1109 y *cfr.* Lillo, 1998).⁵

Distintas fuentes remontan el culto y práctica del *temazcalli* al tiempo de la peregrinación mexicana, época anterior al establecimiento de los nahuas en el Valle de México. Fray Diego Durán anota en la historia de la peregrinación de los mexicas la huída de las tribus nómadas mexicas de Culhuacan por haber sacrificado a la hija del rey Achitometl, la que Huitzilopochtli quiso como "mujer de la discordia".

Así, después de haberla pedido para convertirla en su diosa Yoalticitl, "la mujer guerrera"; Huitzilopochtli ordenó matarla y sacrificarla: "y esa ha de llamarse mi abuela o madre.... llamada Toci". Siguió la guerra con los de Culhuacan y durante la huída de este lugar, se quedaron a descansar en un sitio llamado Acatzintitlan donde entre otras cosas edificaron un baño: *temazcalli*. Y este es el lugar que ellos llamaron después Mexicatzinco. Más

⁵ Para una revisión más completa de las concepciones prehispánicas del *temazcalli* y de su uso en la actualidad véase Lillo, 1998.

adelante pasaron por varios lugares y al llegar a Temazcaltitlan edificaron un baño “para la parida, como ellos tienen de costumbre, de al quinto o sexto día bañar a las paridas en un baño caliente” (2002, tomo I, tratado primero, cap. IV:87-89).

Juan de Torquemada relata el mismo mito sobre la llegada al lugar donde edificaron la ciudad de Temazcaltitlan (1975, tomo I, lib. II, cap. X:132), y Fernando Alvarado Tezozomoc consigna el mismo relato en su *Crónica Mexicayotl* (1998:59-63).

Las crónicas atestiguan el origen antiguo del baño de vapor y su práctica frecuente y relevante para esas poblaciones, siendo una construcción que levantaban junto con sus habitaciones, es decir una instalación necesaria en sus asentamientos.⁶

En cuanto a la terapéutica, el uso del baño tenía relación con la purificación. Entrar a bañarse y sudar en el temazcal representaba entonces un regreso simbólico al vientre materno y a la madre tierra. El agua y el fuego como elementos que en conjunto transportan a este estado.

Por otra parte, Durán menciona que “cuando se entraban a bañar las mujeres, si entre ellas no entraba un hombre o dos, no osaban entrar, teniéndolo por agüero... Lo mismo había para los enfermos: si era varón y había de entrarse en el temazcal, traían una india sopladora para que soprase las carnes de aquél enfermo y si era india, traían un soplador” (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XIX:180).

Hay dos cuestiones en este lugar como espacio de “transgresión”. En él se permiten la convivencia de los dos géneros sin que ello implique una violación a las normas estrictas de relación entre varones y mujeres, que como sabemos entre los antiguos nahuas, los espacios de trabajo estaban delimitados: el hombre en el público y la mujer en el doméstico (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXXI:618-620). La necesidad de presencia de los dos géneros en este espacio viola de alguna manera las exhortaciones al recato

⁶ Para una descripción de dichas construcciones, véase Clavijero, 2003, lib. VII, cap. 62:370-371.

que se pedían de las mujeres (*ibid*, cap. XVIII:553-558), discurso que estudiaremos en el capítulo 3.3 de la presente tesis.

Tenemos en cuenta que la información del uso del *temazcalli* nos llega con un filtro ya sea de los cronistas españoles o de los indios hispanizados; asimismo, conocemos la actitud de defensa y resistencia pasiva que llevaron las poblaciones indígenas que defendieron sus costumbres y creencias; no obstante, al evaluar los conocimientos de las concepciones religiosas de estos pueblos, podemos corroborar el empleo terapéutico y las creencias relacionadas con él.



Fig. 36 Códice Magliabechiano, lám. 77r

La imagen que muestra el *Códice Magliabechiano* es explicativa de la función terapéutica que el *temazcalli* desempeñaba en la época prehispánica.

El uso terapéutico del baño de vapor es tan importante como su uso ceremonial.

Asimismo, conocemos su empleo durante el embarazo, parto y postparto (Sahagún, 2000, tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1109), de esta manera, el *temazcalli* tiene un papel importante en la culminación del proceso de la sexualidad. La diosa protectora de estos lugares era Temazcalteci (*ibid*, tomo I, lib. I, cap. VIII:76 y apéndice I:122), quien a su vez era la patrona de los médicos, adivinos, hechiceros, etcétera, también era la patrona de los que tenían temazcales en sus casas y representaba a la diosa Madre (*ibid*, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:601), relacionada con la tierra, la luna, la fertilidad, la fecundidad, el nacimiento: con lo femenino.

Y más aún, su misma construcción asemeja un vientre materno. El *temazcalli* en forma de bóveda, caliente, cerrada, húmeda, imitaría el útero, lugar de la iniciación, purificación, de la regeneración (Sullivan, 1966:57, nota 1 y Alcina, 1991:60). Igualmente, es una representación de la relación simbólica tierra-fuego, en que están presentes las dos partes del universo: el masculino y el femenino.

El *temazcalli* es un espacio donde la convivencia entre los géneros era posible, incluso necesaria. No tenemos la certeza de que se practicaran relaciones sexuales al interior de éste. Algunos registros españoles posteriores hablan de usos sexuales ilícitos al interior de ellos, tanto de prácticas heterosexuales como homosexuales, pero quizás refieran solamente a partir del dominio español y no para época prehispánica. Revisemos brevemente dichas descripciones.

Temazcal: Horno o baño de agua caliente donde se hazian offensas a nuestro señor, porque si alguno estaua enfermo se venia a bañar en este horno que auia agua dentro. Y acontecia meterse en este baño muchos hombres y mugeres y a[lla] dentro con la calor, hombres con mugeres y mugeres con hombres y hombres con hombres ilícitamente vsauan... (*Costumbres, fiestas...*, 1945, fol. 371v:58; *Códice Tudela*, 1980:lám. 62r).

El texto señala la relación de este lugar con los excesos heterosexuales y homosexuales.

Contamos con un ejemplo interesante para el Valle de México, que nos puede ayudar a comprender la visión que de este espacio se tenía en el periodo Colonial, así como el manejo que se hizo de él para condenar a los gobernantes indígenas por sus propios gobernados.

El historiador Luis Chávez Orozco acompaña su edición del *Códice Osuna* con un manuscrito inédito encontrado en el AGN, en el cual se relata una acusación emprendida por tres indígenas en contra del gobernador, alcaldes y regidores⁷ de la Ciudad de México en 1564 por mal gobierno.

Entre las acusaciones nos interesa la relacionada con prácticas inapropiadas en un temazcal. De ellos se decía que tenían por costumbre entrar a estos baños “revueltos con mujeres, desnudos en cueros... no teniendo empacho ni vergüenza...” (*Códice Osuna*, 1947:14). Distintos testigos corroboran la información, abundando en que una vez adentro mandaban traer pulque para que no les hiciera mal el baño.

El elemento del pulque corrobora y profundiza su transgresión (*ibid*: 27 y 29). Su defensa contesta lo siguiente:

... [si] alguna vez oviesen entrado, fue y sería con toda onestidad para limpieza de sus personas y salud y si con mugeres entravan no fue con estrañas ni ajenas, sino con las suyas propias, y cada uno de por sí y a solas, sin que otras personas los viesen; los cuales baños si se acostumbraban, o temazcales, entre los dichos naturales, es para sanar de algunas enfermedades, por manera que si lo han usado es sin ofensa y con toda decencia y onestidad, sin escándalo ni mal exemplo de persona alguna (*ibid*:35).

Lo interesante del caso es que se ocupe este espacio para acusar de conductas sexuales ilícitas en él. Como vimos en el pensamiento indígena era un lugar ritual y de dualidad. La necesidad de que varón y mujer entraran juntos en él, probablemente se fundamentaba en el aspecto dual de la

⁷ La relación fue en contra de: Don Luis de Santa María, gobernador; Don Martín, alcalde; Martín Cano, Melchor Díaz, Tomás de Aquino, Pedro Tlapaltecatl, Miguel Sánchez, Martín Yolotecatl, Juan González, Juan Totococ, Antón Tepan, Diego Tezcacuacatl, Martín Zipac, Pedro Tezmylocal, Toribio Tlacuchcalcatl, Luis Huehuezaca, entre otros.

institución, en cuanto a que era lugar de adoración de la diosa Madre y morada del dios del fuego.

Esta costumbre tan difundida en Mesoamérica y la frecuencia con la cual los indígenas asistían a los temazcales fue motivo de preocupación entre los evangelizadores. Es así que Carlos V emitió una ordenanza en la que mandaba al Consejo de Indias que aplicara ciertos castigos: "los indios y las indias que no estuvieren enfermos no se bañen en baños calientes so pena de cien azotes y que esté dos horas sentado en el tiangues..." (Lillo, 1998:90). No obstante, la costumbre siguió siendo practicada.

Otro dato sugestivo lo encontramos para la región de Michoacán. Alrededor de las 2:00 pm del 15 de agosto de 1604, día de la fiesta de la virgen de Valladolid (hoy Morelia), dos indios purépechas (Simpliciano Cuyne y Pedro Quini) fueron atrapados en flagrante delito cometiendo el pecado nefando en un temazcal propiedad del padre Juan Velázquez Rangel (*Archivo Histórico Municipal de Morelia*, caja 30, exp. 20 citado en Tortorici, 2007:35). La persona que los encontró relata que estaban "el uno ensima del otro desatacados los calzones como si fueran hombre y muger".

Simpliano Cuyne declaró que en ese día él se encontraba en una casa cerca del convento con otros purépechas, cuando dos negros les vendieron vino y pulque. Estuvieron bebiendo cuando Quini se les acercó para venderles un paño azul. Todos se fueron y Quini y Cuyne se quedaron atrás. Cuyne le dijo que quería dormir un rato, entonces Quini sugirió que entraran al temazcal. "Cuyne entró primero y se le echo al suelo para dormir y luego el dicho [Quini]... le comenzó a abrasar y a besar y le metio la mano que abia puesta en la bragueta" (*ibid*:60).

Quini le dijo a Cuyne que "tenía mucho deseo que se lo hiziese y que le daría la rropilla". Eventualmente, Cuyne le dijo que ya no quería el paño azul, sin embargo, Quini insistió y "quito a [Cuyne] la sinta de los calzones y los desataco y se desataco ellos suyos y se tendio en el suelo y estando arremangado este testigo se echo ensima del susodicho y le metio su miembro

beril por el sieso y teniendolo dentro como si estuviera con una muger cumplio con el y tubo copula carnal por esta parte con el dicho yndio” (*idem*).

En el juicio, a partir del testimonio de Quini, se descubrió una red de varones acostumbrados a tener relaciones homosexuales en la Valladolid colonial y en los pueblos alrededor del lago de Pátzcuaro. Lo interesante del evento es que se escoge al *temazcalli* para realizar la transgresión por ser un sitio alejado del público, cerrado, igualmente, por ser un lugar propiciatorio para la “transgresión”, un espacio de inversión. Igualmente, en este caso existen otros marcadores ideológicos de desorden: 1) los negros, 2) el pulque, 3) el deseo sexual entre varones y 4) la eyaculación no para procrear, todos símbolos de disrupción.

Como se observó el *temazcalli* además de ser un espacio terapéutico y de higiene, poseía una significación ritual, en el rito se permiten “transgresiones” porque se busca un fin ceremonial, se procura un estado diferente que sólo se puede realizar en un tiempo y espacio distintos a la realidad cotidiana. Por tanto, era un lugar en donde había cierta permisividad sexual pero dentro de un contexto ritual, un lugar donde podían convivir ambos sexos pero justificados por la misma naturaleza del sitio.⁸

2.2.2 Calles y mercados

Las calles y mercados suelen aparecer como lugares propicios para cometer transgresiones y frecuentados por prostitutas. Los informantes de Sahagún, con respecto a la prostituta decían: “andas vagando por los caminos...vagas por el mercado” (López Austin, 1996 [1980], II:278). Alvarado Tezozomoc (1944, cap. XLII:182) narra respecto al mercado de Tlatelolco que unos jóvenes mexicas propiciaron un conflicto por ir a buscar mujeres “livianas” a este lugar.

⁸ Respecto a la naturaleza del lugar, el *Códice Carolino* (1967, fol. 240r:57) dice que allí se realizaba una especie de idolatría “mataban o cortaban la cabeza a alguna ave o perrillo y se bañaban cuatro días arreo y bailaban y cantaban llamábanlo Tecitzin madre, y había ofrendas de devotas”.

Contamos con otro dato respecto a Tlatelolco en donde Moctezuma ordenó que se deshiciera una ramería de mujeres públicas. Cervantes de Salazar (1985:343) narra el episodio que tuvo lugar después de la destrucción de los dioses del Templo Mayor por Cortés:

Disimuló [Motecuhzoma] bien el pesar que su corazón tenía por lo hecho, mandando luego secretamente deshacer una ramería de mujeres públicas que ganaban en el Tlatelolco, cada una en unas pecezuelas, como botica; serían las casas más de cuatrocientas y así las mujeres, diciendo que por los pecados públicos de aquéllas, habían los dioses permitido que viniesen a su ciudad y reino cristianos que pudiesen y mandasen más que él.

Aunque el pasaje pudiera pensarse que tiene elementos de origen español, sabemos que el número 400 se usaba en náhuatl para expresar una cantidad importante. Asimismo, hemos estudiado que en esta cultura, se atribuía a las transgresiones sexuales el caos o daño que podría venir sobre toda la comunidad. El mismo pasaje lo encontramos en Torquemada, 1975, tomo II, lib. IV, cap. LIII:169.

Por otra parte, existen advertencias a los jóvenes para que eviten caminar por ciertas calles, permanecer cerca del mercado, pararse en el camino pues podrían toparse con las *ahuianime* o encontrarse con la mujer ajena y cometer adulterio (Olmos, 1996:120-123 y García Quintana, 1974:163)

Para la región de Michoacán se cuenta que había una mujer que ponía un “pabellón” en un mercado purépecha para recibir a “los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos” (*Relación de Michoacán*, 1989, 2º parte, cap. XXII:135). Sin embargo, Motolinía (1971, 2º parte, cap. VI, párr 573:320-321) dice que no existían lugares especiales para la prostitución y en otro pasaje Torquemada afirma que “no tenían casa señalada ni pública para la ejecución de su mal oficio” (1977, vol. IV, lib. XII, cap. II:101).

2.2.3 *Cuicacalli*

La “casa de canto” era el lugar de encuentro de los jóvenes y también el espacio de prelude para las relaciones amorosas. Primeramente a los *tequihuaque*, guerreros valientes se les permitía bailar con las *ahuianime* y llevar a cabo sus relaciones públicamente, lo cual formaba parte de las prerrogativas que tenían por destacarse en la milicia. Sobre estas relaciones se decía que cuando uno sentía que una mujer lo miraba con interés, la llamaba “y así acontecía andar toda la tarde con aquella muger que allí sacaba bailando de la mano poniéndole color en los labios y en los carrillos y plumas en la cabeza y joyas al cuello: cada uno festejando lo mejor que podía á aquella muger que allí se le aficionaba” (Durán, *op.cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XXI: 201).

En la noche, en el mismo sitio se congregaban jóvenes de ambos sexos para practicar cantos y danzas rituales. Dicho centro, según los informantes de Sahagún, estaba bien protegido: “Vigilaban bien a la gente; su oficio eran los ojos, para que ninguno allí se ocupara en algo [indebido], para que ninguno allí guiñara el ojo [a las mujeres], que quizá alguno allí anduviera sonriendo” (López Austin, 1985b:127).

No obstante, Diego Durán (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XXI:197) afirma que el *cuicacalli* era inevitablemente un espacio de acercamientos sexuales. “...Es verdad que había conciertos entre ellos [los jóvenes] y era que, aficionándose alguno a alguna de aquellas mozas, agora fuera las de su barrio, agora de otro, trayéndola así de la mano en aquel areito, allí le prometía que, llegado el tiempo de poderse casar, que se casaría con ella”. Por otra parte, señala el dominico que había otros 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” (*ibid*:198).

Es así que literalmente se dice que los jóvenes del *telpochcalli* “tenían sus amantes, de a dos, de a tres; quizá una está en la casa, quizá las otras están dispersas” (López Austin, *op.cit.*:37).

De otra casa de canto reservada para las mujeres, *cuicoyan*, se decía que como era de noche y los maestros estaban bebiendo y las jóvenes también, ellas “venían después al efecto con actos carnales, y disoluciones” (Alvarado Tezozomoc, *op.cit.*, cap. XVIII:69-71).

Es así que tanto el *temazcalli*, las calles y mercados, y los *cuicacalli* sirvieron como lugares en donde se permitió transgredir los cánones sociales. Fueron centros de escape para las restricciones exigidas en la vida diaria, la moderación se quebrantaba, igualmente la castidad, la separación de sexos, la aparición pública y coqueteo fueron asimismo permitidos. Todo esto necesario para evitar un colapso que llevara a un desequilibrio social.

2.3 Festividades que invitan a la transgresión

Tititl. En este dia se vestian deste arte veynte o treinta sacerdotes de este abito como muger, con naguas y llamauanlos tona... y baylaban todos juntos y los señores y principales y moteçuma... en este dia [tenian] libertad los mançebos y muchachos de les burlar estas señoras principales...

Costumbres, fiestas..., 1945 [1553]:52

En palabras de López Austin (1996 [1980], I:68-72) el tiempo se divide en tres momentos, el primero es el de la existencia intrascendente de los dioses. Esa paz es interrumpida por el segundo tiempo, el del mito, el de las creaciones. En este tiempo, los raptos, las violaciones, los quebrantamientos de castidad, la muerte, las luchas y los desmembramientos de los dioses dan origen a los seres que estarían en contacto más inmediato con los hombres, y a éstos mismos. El tercer tiempo es el de los hombres y se desarrollaba en la parte intermedia del cosmos, esto es, la superficie de la tierra y en los cuatro cielos inferiores. Con el segundo tiempo y para regir el tercero se originaban los ciclos calendáricos.

El tiempo del mito no concluyó al dar origen al tiempo del hombre. El tiempo mítico siguió paralelamente y en ciertos momentos lo influía. Estos puntos de contacto entre el tiempo tercero y el tiempo del mito servían de fundamento para la actividad ritual. Mediante el rito los nahuas buscaban revitalizar a los seres divinos, obtener favores y liberarse de las influencias dañinas. La ritualidad es necesariamente colectiva, todos debían cooperar para librar la batalla contra las fuerzas divinas y para hacer sus peticiones. Los sacrificios humanos, autosacrificios, ofrendas de animales, cantos, música, bailes, fiestas son parte del todo necesario para obtener la fertilidad de la tierra y la abundancia de alimentos, prevenir la sequía, obtener la lluvia, asegurar el calor del sol y la victoria en la guerra, etcétera, todo con el fin de conservar la estabilidad del universo.

Las fiestas de las veintenas eran parte medular en esta continuidad de la vida. En estos eventos se observan particularidades que no eran permitidas en la vida cotidiana. Durante las festividades se habita un espacio y tiempo liminal en un ambiente que invita a la transgresión. Igualmente, estos ritos permiten conocer una imagen del cuerpo y del placer que no corresponde a la de la ética ni a la de las leyes. A continuación abordaremos estos momentos particulares en distintos rituales que nos permitirán profundizar sobre la naturaleza de la transgresión sexual como componente primordial en el pensamiento nahua.

2.3.1 Hipersexualidad y homosexualidad

En *Ochpaniztli*,⁹ “Barrido [de los caminos]” para la venida de los dioses y purificación de los hombres, se celebraba a Toci-Teteoinnan, Chicomecoatl, Atlantonan y Centeotl.

En la ilustración proporcionada por el *Códice Borbónico* (fig. 37) se observa en el centro al personificador de la diosa Toci-Teteoinnan y alrededor, encabezados por el sacerdote de la diosa del maíz, sus servidores huastecos, *icuexuan* –sosteniendo con una mano un falo, con la otra una escoba–, así como los miembros del otro bando de su séquito, o sea los guerreros que libraron el combate nocturno con los huastecos y que llevan igualmente sendos falos y escobas.

Las escobas (como se vio en el apartado 2.3.3 de la primera parte), son expresión de la remoción del *tlazolli*, y de la purificación y limpieza que encerraba el significado de esta festividad. Paralelamente, remiten a la

⁹ La mayoría de los investigadores considera que Ochpaniztli se sitúa entre el 1 y 20 de septiembre, antes que termine la estación de las lluvias y es considerada como la fiesta de la cosecha; sin embargo, para Michel Graulich (1999:89-143) es una fiesta de siembra y no de cosecha, la cual originalmente (entre los años 680-684) se celebraba entre el 3 y 22 de abril, o sea al principio de la estación húmeda. La interpretación de Betty Ann Brown (1984) es que la fiesta celebra la unión histórica entre los nobles de Culhuacan y los aztecas, y en el plano mítico representaría la unión de Huitzilopochtli con Toci. Para más información al respecto, véase el apartado 2.3.3 de la primera parte de la tesis.

fertilidad femenina, pues como estudiamos anteriormente, las diosas se embarazan mientras barren.

Los falos que portan los huastecos están hechos de papel (Durán, *op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154). Los huastecos eran conocidos por su sexualidad desbordante, falta de pudor, fornicación, así como por su culto al falo en la provincia del Pánuco (Krickeberg, 1933:157 citado en Alcina, 1991).

Igualmente su hipersexualidad se debía a que vivían al este, del lado del sol del lado del sol saliente, de la estrella matutina, del nacimiento. Por estas razones, se les asociaba a todo cuanto representara origen, sexualidad y fecundación (Graulich, 1999:108).

Recordemos que este imaginario también se observa en el mito donde se les imputa una supuesta desnudez tanto de su dios (véase cap. 1.3.1), como de otros personajes (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. V:312-313); asimismo, refuerza esta concepción el hecho de que el culto a Tlazolteotl fuera autóctono de la región (véase Seler, 1980 [1965]:123 y 124; Burkhart, 1986^a:67).

Para los nahuas la hipersexualidad era una transgresión al igual que la desnudez. La relación sexual en exceso, indicada con el número cinco, podía causar la muerte. El cuerpo del nahua no aguantaba tener múltiples contactos sexuales, y sólo bajo los efectos de un afrodisiaco podía conseguir una erección y eyaculación constante, pero a costa de su vida. En contraste, por ejemplo con el otomí, quien lo podía hacer en condiciones normales sin haber ningún tipo de repercusión de por medio (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XXIX, párr. VII:964). El cuerpo respondía de diferente manera frente a la frecuencia del acto sexual. Lo anterior se explica por el vínculo con la parte femenina del cosmos en que se ubicaban los otomíes, la cual es nocturna, inferior y sexual.



Fig. 37 Códice Borbónico, 1993, lám. 30

Volviendo a la ilustración (fig. 37), la muestra de potencia sexual de los huastecos aseguraba la fertilidad de la diosa. Es de destacar que dichos personajes, a diferencia de los otros en la lámina, no tienen color.

Pero, ¿Qué significará la glosa “todos estos son los papas putos y que no salían del templo” que acompaña la imagen? El término puto hace referencia a sodomita si bien no contamos con ningún dato en la descripción de la ceremonia que justifique este calificativo, Michel Graulich (1999:114) nos proporciona un dato interesante. En los *Primeros Memoriales*, los informantes de Sahagún dicen que en el templo de Huitzilopochtli, Toci ejecutaba un rito llamado *macuexyecoaya* [*mocuexyecoaya*], que el estudioso traduce “Ella tenía relaciones carnales con los huastecos” o también se puede traducir como “ella se lo deja hacer por los huastecos” (*Yecoa* significa tener relaciones sexuales con alguien) (Siméon, 2002:178). De acuerdo con Olivier (1992: 55), si se acepta esta traducción, una relación homosexual (real o simulada) parece haber tenido lugar en el templo de Quetzalcoatl entre un sacerdote que representa a la diosa de la tierra y unos huastecos.¹⁰

2.3.2 Transgresión genérica

Durante *Huey Tozoztli*, “gran vigilia”, Quetzalcoatl era representado por una virgen a quien le cortaban el cabello como hombre (*Costumbres, fiestas...*, *op. cit.*:41). Igualmente en *Tititl*, “estiramiento”, se sacrificaba a un esclavo que personificaba a la diosa Cihuacoatl-Illamatecuhtli.

Además, en el Códice Tudela (1980:lám 27) respecto a *Tititl* se dice que 20 o 30 sacerdotes se vestían con ropas femeninas y se llamaban a sí mismos Tona. Otro documento asegura lo mismo (*Costumbres, fiestas... op. cit.*: 52). Guilhem Olivier (*op. cit.*) considera que el travestismo de los personajes se explicaría por la naturaleza a la vez masculina y femenina de Centeotl, uno de los dioses a quien estaba dedicada la primera fiesta y de Tonan Illamatecuhtli.

Asimismo durante *Quecholli*, “espátula rosa”, Torquemada afirma que en Tlaxcala, salían “los hombres afeminados y mujeriles en hábito y traje de

¹⁰ En el capítulo 3.2 abordaremos ampliamente a la homosexualidad como transgresión.

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” (1976, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427).

Se observa el grado de tolerancia que existía en esta región para los travestis. Cecelia Klein (2001:231) plantea que pudieron haber sido berdaches del templo, quienes por voluntad propia o fuerza, habían cambiado su género y posiblemente realizaban favores sexuales a otros varones en los templos.

2.3.3 Participación de prostitutas

Torquemada (*op. cit.*, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427) dice que en *Quecholli* se manifestaban las prostitutas llamadas *maqui*, quienes se ofrecían en sacrificio.



Códice Vaticano B 3773, 1993, lám. 40. Maqui bailando con guerrero

En la celebración de *Tlacaxipehualiztli*, “desollamiento de hombres”, participaban las llamadas *ahuianime*, quienes bailaban junto con las matronas. María Sten (1990:139) expone que en las danzas en que tomaban parte los guerreros no podían participar muchachas jóvenes pues corrían el

riesgo de ser seducidas por ellos. La participación de las *ahuianime* se explica por su función en esa sociedad austera, de largos periodos de abstención sexual.

Hay que tomar en cuenta también que “en las fiestas religiosas se toleraba la prostitución de las jóvenes plebeyas, pero se castigaba con la muerte a la prostituta de origen noble” (López Austin, *op. cit.*, I:355).

En la fiesta de *Huey Tecuilhuitl*, “fiesta mayor de los señores”, los que hacían el areito eran toda la gente escogida, capitanes y otros hombres valientes. Éstos tenían el derecho de bailar con las rameras. En la primera parte de la fiesta se dice que las mujeres llevaban “las caras exentas y limpias”, posiblemente no se trate de prostitutas. En la segunda parte, después de sacrificar a la mujer que representaba a la diosa Xilonen, “llevaban teñida de color amarillo desde la barba hasta la nariz, y todas las quijadas y la frente con color colorado”, lo cual es señal de que posiblemente se trate de rameras (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXVII:213-220).

El color rojo es ambivalente, el padre entre los consejos que da a su hija le prohíbe usarlo, no obstante vemos que se utilizaba en las bodas. A la novia “lávanla los cabellos, y componíanla los brazos y las piernas con pluma colorada, y poníanla en el rostro margaxita pegada” (*ibid*, tomo II, lib. VI, cap. XXIII:584). Por otro lado, es adorno de prostitutas: “se pone grana cochinilla en los dientes” (López Austin, *op. cit.*, II:276).¹¹

Durante *Tlaxochimaco*, “ofrenda de flores” se daba también la convivencia de mujeres del pueblo con las rameras en los bailes. Es interesante que en las fiestas agrícolas se hacía caso omiso de las diferencias entre las mujeres “para destacar un símbolo, en este caso la femineidad, relacionada con la fecundidad” (Sten, *op. cit.*:89).

¹¹ Jacques Soustelle (1959:81) dice que el rojo simboliza el Este, la salida del sol, el renacimiento, la vegetación tierna, la juventud, el placer, el canto, el amor, el juego, a los dioses siempre jóvenes como Centeotl; pero también es uno de los colores del Sur, porque el rojo es el emblema del sol, del fuego, del calor tórrido; rojos también son los cuchillos sacrificiales que rematan las plumas del águila del Norte. El rojo significa, por tanto, el sol y el fuego, así como la sangre.

Igualmente, se dice que en esta festividad los valientes [*otomin*, *cuacuachicti*, *tequihuaque*, *telpuchyaque*, *tiachcahuan*, *telpupuchti*] bailaban con las mujeres públicas. Iban asidos de las manos, una mujer entre dos hombres, y un hombre entre dos mujeres...” (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXVIII:222). Al bailar los guerreros con las ramerías, subrayan de este modo sus privilegios y estatus social.

En *Ochpaniztli*, las *ahuianime* participaban en la batalla fingida para alegrar a la víctima de sacrificio. En esta ocasión aparecen al lado de parteras y médicas cada quien formando parte de un gremio.

Finalmente, tanto en *Panquetzaliztli*, “erección de banderas”, como en *Izcalli*, “crecimiento”, “revivificación”, las *ahuianime* bailaban durante 20 días, mostrando la importancia de su participación en dichas celebraciones (Graulich, *op. cit.*:197 y Sten, *op. cit.*:159).

2.3.4 *Cuecuechcuicatl*

Mención especial merece este baile. De acuerdo con Durán (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, XXI:199) este baile era “tan agudillo y deshonesto que casi tira al baile de esta zarabanda que nuestros naturales usan con tantos meneos y visages y deshonestas monerías que fácilmente se verá ser baile de mugeres deshonestas y de hombres livianos llamábanle *cuecuecheuycatl* que quiere decir baile cosquilloso o de comezón... en el cual se introducen indios vestidos como mugeres...”

En palabras de Patrick Johansson (2002), el llamado “canto travieso” es una danza muy sugestiva de carácter erótico y lúbrico que se cantaba y danzaba principalmente en contextos rituales para propiciar la fertilidad de las plantas. El autor considera que *cuecuech* podría venir de *cuecuetzoa*, que tiene el sentido más general de “emocionarse”, “conmoverse”, o podría constituir la duplicación de *cuechtli*, “caracolillo”, paradigma simbólico de la fertilidad y de la sexualidad en el mundo náhuatl prehispánico.

Por medio de las fiestas y ritos llevados a cabo en ella podemos comprender la estructura social, política y creencias religiosas de los nahuas. Especialmente nos dan luz sobre la concepción y tratamiento de las transgresiones sexuales las cuales complementarán nuestro análisis social de las mismas.

2.4 Enfermedades por transgresión

Los estados de salud y enfermedad estaban estrictamente relacionados con los estados de equilibrio y de desequilibrio. El poco cuidado que tuviera un individuo en su comportamiento afectaría a su comunidad; en su buen comportamiento se incluía el cumplimiento de las obligaciones rituales, el acatamiento de los valores morales y el respeto a las leyes. Igualmente debía cuidar que su vulnerabilidad orgánica -por cansancio, excitación sexual, por viaje o por embarazo- no fuera ocasión de provocar un desequilibrio a su alrededor o en su propia salud.

Primeramente, revisaremos la concepción de enfermedad sexual como castigo de los dioses; más adelante, la creencia de padecimientos a causa de un mal comportamiento en materia sexual. En efecto, los nahuas consideraban que el quebrantamiento de los tabúes e interdictos mágicos, la desobediencia a los mandatos de las divinidades, el olvido de los deberes religiosos, la interrupción del ayuno por relaciones sexuales o realizadas en días prohibidos eran motivo de la ira de las distintas deidades (Aguirre Beltrán, 1992:49).

Macuilxochitl también llamado Xochipilli hería con “almorranas, podredumbre del miembro secreto, deviesos y incordios” a quienes no se guardaban de tener relaciones sexuales con sus mujeres o con la de otro hombre durante los cuatro días que precedían a la fiesta celebrada en su honor, pues de esta manera se decía que ensuciaban su ayuno (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib I, cap. XIV:90 y apéndiz:123). La enfermedad con la que los castigaba se llamaba *xochicihuiztli* “acrecencia florida”. Cabe señalar que el

número cinco marcado en el nombre del dios representa la excesiva entrega al placer, las inclinaciones sexuales, así como los castigos por sus excesos.

De Xochiquetzal se decía que enviaba “sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas” a la mujer labradora que no cumpliera con las penitencias que le correspondían y también por un uso desordenado de su cuerpo (*ibid*, lib. IV, cap. II:353). Igualmente, el dios Xolotl Nanahuatzin, el mellizo sifilítico, que según los viejos anales se arrojó al fuego para convertirse en sol y al que se representa con manos y pies contrahechos, úlceras y escurrimiento en los ojos, castigaba los excesos sexuales (Aguirre Beltrán, 1992:50). Por último, se creía que Tezcatlipoca lanzaba enfermedades venéreas a quienes violaban la abstinencia sexual en sus días de penitencia (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. II: 306).

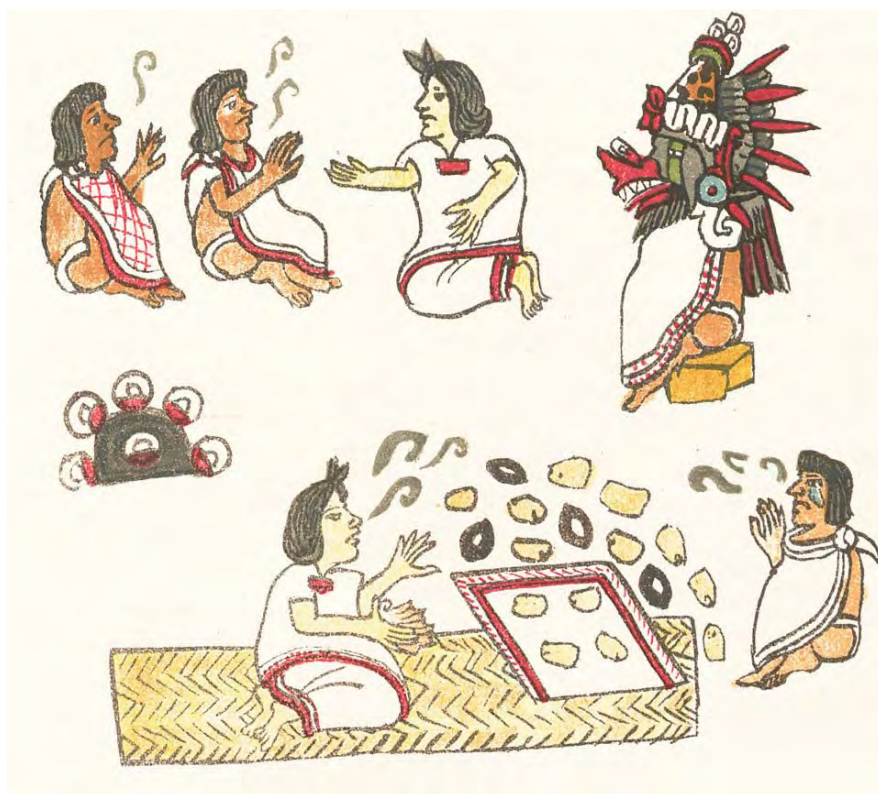


Fig. 38 *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 78r

Por otra parte, tenemos a las enfermedades adquiridas como efecto de una transgresión sexual. Cuando algún indio enfermaba sus parientes consultaban a las médicas para que les explicaran cuál podría ser la causa de su mal, la médica “echaua vnos granos de maiz y frisoles sobre vn petate arrojandolos con vna tablilla... y estando ante el demonio y dezia lo que se le antojaua y llamaua al demonio que se lo declaras[e] y si caya vn grano de maiz sobre otro, dezia que de sometico era su mal...” (*Costumbres, fiestas...*, *op. cit.*, f. 363v:55).

La enfermedad en este caso es una sanción a su transgresión, no se consideraba como un contagio físico por su actividad. Además, las consecuencias de ella iban más allá de la propia enfermedad pues los daños eran también materiales y propiciaban el advenimiento de malos sucesos como desgracias, trabajos y pobreza que sufría la comunidad, específicamente se dice que se perjudicaba a las sementeras, a los animales, al comercio, incluso se pensaba que los alimentos no se podrían cocer debido a una falta sexual en el grupo.

Ciertas enfermedades, sin ser de tipo “venéreo” corresponden a excesos sexuales. *Tlazolmiquiliztli* era el nombre del trastorno provocado por el deseo erótico. Uno se podía contagiar por estar cerca de alguien que fuera adúltero, prostituta, libertino, amancebado, e inclusive de aquellos que acababan de copular.

Dicha enfermedad afectaba a los niños por ser más sensibles a las energías negativas emanadas de personas con vida licenciosa. Este padecimiento se conoce como “gota coral” y “alferencia”, esto es, enfermedad infantil de carácter convulsivo: epilepsia.¹² Las embarazadas sufrían escalofríos, fiebres y dolores de cabeza al momento del parto, y las esposas podían quedar estériles por causa de dicha enfermedad.

¹² Como ya se había mencionado en los trabajos etnográficos se cuenta con innumerables relatos sobre los daños que provocan a sus hijos recién nacidos sus padres adúlteros. Este mal se llama *ixtlazolcocoliztli*, ‘enfermedad de la basura de los ojos’ (López Austin, 1996 [1980]: I, 294).

Los ancianos eran también un grupo vulnerable a las fuerzas nocivas generadas en otra persona. La invasión de estas fuerzas provocaba el debilitamiento del individuo, quien iba enflaqueciéndose hasta “secarse”, el nombre de este padecimiento era *netepalhuiliztli*. En este caso, la enfermedad no afectaba al desviante sino a cualquier otro miembro de la comunidad. Existía otra enfermedad llamada *chahuacocoliztli* la cual igualmente se originaba por las fuerzas emanadas de los impuros en materia sexual (López Austin, *op. cit.*, II:294 y 290).

A todas estas enfermedades aplican un mismo remedio que es el que llaman *tetlaçolaltloni*, como si dijésemos: baño para enfermedad causada por amores o por afición; pero aunque este tienen por vnico remedio, no por esso excluyen el que introduçen contra el daño por exceso de delitos que es emparejarlos y excederlos, que es pura ceguedad gentilica (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado IV, cap. III:182-183).¹³

Las enfermedades provocadas por las transgresiones sexuales confirman que la violación a lo prohibido rompía el equilibrio, causaba daño a la gente alrededor del culpable y perjudicaba a la sociedad grandemente en su economía.

En suma, casi todas las catástrofes que sufre la comunidad, desde la mortalidad infantil, hasta el comercio o la efectividad de un rito pueden ser atribuidas a faltas sexuales. Es así que las transgresiones sexuales tienen un papel principal en la explicación de los infortunios desde el nivel mitológico hasta el de la vida cotidiana.

Resulta fundamental entender este carácter colectivo de la enfermedad, pues las desviaciones de cualquier individuo perjudicarían a todos, el equilibrio del grupo es responsabilidad individual y es obligación de todos acotar a los transgresores, señalarlos y castigarlos, para conservar la armonía

¹³ Sólo en Ruiz de Alarcón encontramos esta enmienda que para evitar el mal se recomendara la generación de una fuerza equivalente, y así los médicos invitaban a las esposas de los adúlteros que adulteraran a su vez para no recibir el daño (*ibid*:184). Esta cura muestra la complejidad en las concepciones sobre la sexualidad y transgresión entre los nahuas. Si bien este texto es de 1629, el ideal de equilibrio se mantiene pues se promueve el control, la moderación, no la abstinencia. De igual manera, es un buen ejemplo sobre la permisividad de ciertas prácticas, penadas en otros contextos, pero recomendadas para contrarrestar el perjuicio.

de la sociedad. Asimismo, la transgresión no sólo se refiere al acto en sí mismo sino también al deseo, el puro deseo también es detonador de caos. Un interesante caso sobre las consecuencias del deseo insatisfecho será tratado en el apartado 3.4.2.

Observamos en este capítulo que tanto en cierto tiempo como espacio se justifica la caída en la transgresión o la participación de los transgresores en la vida ritual comunitaria; debido a los efluvios provenientes de las deidades sexuales. Tanto el día del nacimiento como determinados días del año, así como los lapsos que duraban algunas fiestas, son momentos en que la sexualidad se liberaba y podía trastocar a la persona o permitir la participación de los transgresores. Igualmente, señalamos los espacios en donde estas prácticas son permitidas, lugares que podríamos llamar de inversión, característica singular de la concepción de la transgresión que nos permite comprender la permisividad que se tenía de estas prácticas pero enmarcadas en ciertos contextos.

CAPÍTULO 3

RELACIONES SEXUALES ILÍCITAS



CAPÍTULO 3. RELACIONES SEXUALES ILÍCITAS

3.1 Adulterio¹

Una de las transgresiones más notables entre los antiguos nahuas fue el adulterio que, de acuerdo con los discursos imperantes en esa sociedad, abarcaba las esferas de lo moral, lo jurídico, lo médico y lo religioso, teniendo repercusiones en lo social y económico; pues debajo de los discursos, las prácticas e instituciones creados en torno al adulterio, se buscaba la estabilidad social, económica y cósmica.

A la par de conocer las consecuencias sociales del adulterio, es necesario comprender las consecuencias cósmicas que se creía tenían las transgresiones. Existía un miedo a la entropía del universo que movilizaba a todos los miembros de la sociedad y, sobre todo, a los guardianes de las prohibiciones para evitar las transgresiones. Particularmente, al cometer adulterio, el individuo no sólo quebrantaba el orden social, sino que desestabilizaba primeramente al matrimonio; en segundo lugar, a la familia y, en tercer lugar, a la comunidad rompiendo el equilibrio cósmico, el cual era fundamental para la continuidad de la vida. Por ello, el adúltero al poner en peligro a los demás merecía la pena máxima: la muerte.

Es necesario conocer primeramente la conceptualización que tenía la cultura nahua sobre el matrimonio para poder entender el adulterio y sus implicaciones. Pues, sin la existencia del primero, es imposible concebir el segundo.

¹ *Tetlaximaliztli* (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol:110r), cuya raíz *xima* refiere a la acción de cortar.

3.1.1 Matrimonio²

Por muy diversas razones, las sociedades humanas han establecido dispositivos de alianza para su organización. La base de ese dispositivo de alianza es el matrimonio, el cual permite el desarrollo del parentesco, la transmisión de bienes y el establecimiento de vínculos políticos. En palabras de Foucault (2002:129-131), “el dispositivo de alianza sin duda está orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es su función mantener; de ahí su vínculo privilegiado con el derecho; de ahí también que, para él, el tiempo fuerte sea el de la ‘reproducción’”.

La sociedad nahua prehispánica no fue la excepción. El contrato matrimonial se realizaba bajo circunstancias específicas y acorde a prescripciones rigurosas, las cuales variaban de acuerdo a su pertenencia al grupo de los *pipiltin* o *macehualtin*. Entre los principales, la familia del novio elegía a la esposa basándose –discursivamente- en virtudes como la modestia, la sumisión, el recogimiento, la habilidad femenina para el tejido y la administración doméstica. La familia recurría al *tonalpouhqui* para indagar si la joven elegida sería buena esposa según su signo, o si los signos de cada uno eran compatibles o desfavorables para el enlace. La solicitud de la novia se realizaba mediante casamenteras. Cuando los padres de la muchacha aceptaban finalmente las proposiciones de las casamenteras concertaban el día de la boda.

Sin embargo, conocemos la importancia de las líneas de descendencia y la importancia de los linajes entre los *pipiltin* como fundamento de alianzas políticas, por ello, el casamiento iba encaminado a la conveniencia política y económica.

² *Nenamictliztli*: Molina, 2004, sección náhuatl-español:67v, Siméon, 2002:326 y *Necetiliztli*: Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español:64v, Siméon, *op. cit.*:309. Términos que contienen la idea de “encontrarse, juntarse” o simplemente “formar pareja”.

Es importante señalar que el protocolo de las bodas incluía diversas exhortaciones de los viejos y familiares. La prometida era conducida a la casa del futuro marido. Allí él la recibía y tomados de la mano caminaban al aposento, se sentaban en una estera delante del fuego y allí un sacerdote les anudaba las mantas. Debían ayunar durante cuatro días con la finalidad de tener un buen matrimonio y procrear muchos hijos. Durante esos días la joven pareja se sometía a ritos de penitencia. Después las familias los dejaban solos y los volvían a exhortar al despedirse.³

Tanto mujeres como varones sólo podían celebrar la ceremonia de la boda una vez en su vida, pero el marido tenía derecho a tener tantas “esposas secundarias” como le conviniera o deseara. Por ello, el sistema matrimonial entre los nahuas era una especie de transacción entre monogamia y poliginia (Rodríguez-Shadow, 2000:195).

A diferencia de los vínculos matrimoniales que establecían los *pipiltin* con el fin de proteger los intereses socio-económicos o para justificar y legitimar posiciones ventajosas de acceso al poder; los *macehualtin* tomaban a sus mujeres "con ánimo y afecto conyugal". Según Motolinía (1971, 2° parte, cap. V, párr. 569:319), estos labradores se amancebaban, esperando reunir más tarde los recursos suficientes para realizar una modesta ceremonia. "Y aunque pobres, hacían con poco 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 al enamorarse mantenían relaciones sexuales en secreto; sin embargo, cuando decidían vivir juntos, el varón pedía a los padres de la joven su perdón y el consentimiento para casarse. Si los padres otorgaban el permiso, los jóvenes realizaban la ceremonia nupcial conforme a las posibilidades económicas de sus familias.⁴

³ (Motolinía, 1989, 4° parte, cap. VI:540-544 y 1971, 2° parte, cap. 4, párr. 554-614:313-334:5; Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXVIII: 411-415; Sahagún, 2000, II: lib. VI, cap. XXIII:581-587; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXV:245-247; Torquemada, 1977, IV: lib. XIII, cap. V-VI:153-161).

⁴ (Motolinía, 1989, 4° parte, cap. VI:543-544 y 1971, 2° parte, cap. V, párr. 569-571:319-320; Las Casas, 1967, tomo II lib. III, cap. CCXVIII: 414; Torquemada, 1977, IV:lib. XIII, cap. V: 153-158).

En suma, en este grupo también se reconocía el vínculo matrimonial. Asimismo, al adoptar ese estado eran tomados en cuenta en el registro de dotación de tierras del barrio (Soustelle, 1998:188).

Es importante señalar que la poligamia fue un privilegio que se reservó a la clase dominante. De igual manera, a los guerreros destacados en guerra se les permitía tener dos o tres mancebas. Los descendientes de las concubinas se consideraban ilegítimos.

La poligamia se consideraba como una demostración del alto grado de desarrollo cultural y una manifestación de superioridad de la clase dirigente, mientras que la monogamia se estimaba como un rasgo característico del grupo subordinado (Gruzinski, 1980:31). Ideológicamente, esta última caracteriza tiempos arcaicos; según un mito texcocano de la creación (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. I:127), tal práctica es propia de cazadores nómadas que ignoran el uso del fuego y del calendario. Asimismo, es visto como un rasgo de comportamiento característico de grupos culturalmente inferiores, como los teochichimecas, calificados de bárbaros y hombres silvestres. Por el contrario, era común que los toltecas fueran polígamos, los cuales eran vistos por los nahuas como portadores de civilización. Por tanto, la poligamia se concebía como un signo de cultura frente a la monogamia.

Igualmente, la nobleza sólo contaba con los recursos necesarios para tener varias mujeres, especialmente el *tlatoani* quien tenía un gran número de concubinas más de dos mil, como en el caso de Nezahualpilli (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LVII:152); en oposición a los *macehualtin*, clase subalterna que no tenía los medios para poder mantener a varias mujeres, por lo que practicaba comúnmente la monogamia.

Cabe mencionar que los tlaxcaltecas se preciaron de tener tantas mujeres como podían mantener (Muñoz Camargo, 1998, párr. 194:153). De la misma manera, los *macehualtin* acolhuas tenían la posibilidad de poseer las mujeres que pudieran sustentar, pero de común sólo tenían una (Pomar, 2000:177).

Por otra parte, las mancebas proporcionaban ventajas económicas pues se les encomendaba la confección de gran cantidad de mantas que eran artículos de lujo y estimados en el intercambio. No obstante, la poligamia no violaba la definición del matrimonio.

El divorcio⁵ era posible en esta sociedad. De acuerdo con Motolinía, la mujer podía solicitar el divorcio si argumentaba que el marido “no le daba el vestido que el hombre suele dar... y que no tiene cuidado de sus hijos”, en tanto que el hombre lo solicitaba “si la mujer era perezosa y no hacía las cosas de “su oficio” (1971, 2º parte, cap. VIII, párr. 600:329).

Asimismo, señala:

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 (*ibid.*, párr. 597:328).

De igual manera, dicho autor señala que las separaciones conyugales engendraban causas y enemistades, enojos, guerras y muertes, si eran señores o personas principales.

Además, Durán afirma que:

...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 señorcillos de los barrios, porque si por ventura se viniesen a descasar -como era uso y costumbre entre ellos, en no llevándose bien pedir divorcio- hacían partición de los bienes (2002, tratado II, cap. V:66).

Otra causal de disolución matrimonial era el abandono del domicilio conyugal por parte de la mujer o del marido. Los tribunales podían autorizar a un hombre repudiar a su mujer si probaba que era estéril. La mujer, por su

⁵ *nematumaliztli*: el evento de desvincular las manos (Simeón, 2002:261-262). También es *lanemacaualtiztli*: divorcio, separación, desunión (*ibid*:620).

parte, podía quejarse de su marido y obtener una sentencia favorable si llegaba a convencer al tribunal, por ejemplo, de que la había golpeado (Soustelle, *op. cit.*:188).

3.1.2 Discurso moral

El adulterio era una transgresión que se perseguía de oficio, pues se consideraba un delito en contra del marido, del estado y de la sociedad. Se consideraba adulterio al yacimiento de una mujer casada con una persona distinta de su cónyuge, siendo éste casado o soltero. A diferencia de esta concepción, a los varones se les juzgaba cuando se habían amancebado con la mujer de otro: una mujer casada. Si tenía relaciones con una mujer soltera no se consideraba delito. Existieron diversos discursos para acotar la comisión de este delito; a continuación abordaremos cada uno de ellos.

El discurso moral era un medio importante para evitar el adulterio. Éste lo podemos ver en los *huehuetlatolli*,⁶ en las opiniones vertidas por los informantes de Sahagún en su *Historia General*, particularmente el libro X “En que se trata de los vicios y virtudes, así espirituales como corporales, de toda manera de personas” y el libro V “Que habla de los agüeros que esta gente mexicana usaba”, y en la iconografía de los códices.

Los *huehuetlatolli*, “antigua palabra”, eran una prosa para inculcar principios morales básicos.⁷ En este tipo de pláticas abundan las expresiones metafóricas que son, primeramente, el aspecto literario-estético de la lengua; en segundo lugar, un medio didáctico y en tercer lugar, expresión de la ideología del grupo.

⁶ Existen *huehuetlatolli* en los escritos de fray Andrés de Olmos, en los de su seguidor Juan Bautista Viseo, en el *Códice Florentino* y en la *Historia General* de Sahagún, en la *Historia de las Indias* de Durán, en los textos de Mendieta y Torquemada, así como en distintos documentos anónimos. La recopilación sucedió durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII en Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco y Tlaxcala, cuyos informantes fueron indígenas *pipiltin* y *macehualtin*.

⁷ Remito a los trabajos de Josefina García Quintana (1974, 1976 y 1978) quien ha hecho estudios al respecto.

No obstante, es importante señalar la influencia de los religiosos en éstos pues algunos se utilizaron como herramientas para la evangelización, a los cuales bien se les pudo integrar un contenido cristiano, pero sobre esto nunca se podrá establecer con precisión la magnitud de la influencia. Sin embargo, algunos son muy claros sobre su enmienda como el titulado “Plática en que se declara quan gran cosa es el Cristianismo” de Juan Bautista Viseo.

Estos discursos constituyeron un patrimonio retórico que abarcó diversos ámbitos sociales, no sólo consistían en consejos paternales, también abarcaban gran variedad de discursos como son las oraciones, las fórmulas rituales, augurios, abusiones, refranes, adagios, entre otros. Su principal objetivo era enseñar, consolar, exhortar, suplicar, amonestar, dar parabienes y prevenir (García Quintana, 1976:63). En efecto, son los difrasismos contenidos en los *huehuetlatolli* los que nos proporcionan indicios para conocer sus conceptos sobre moral.

Los conceptos en ellos contenidos fueron de suma importancia para la vida social de estos pueblos, pues la conducta de los individuos estaba vinculada de manera directa con el bienestar de la comunidad. Es así que existen exhortaciones muy directas con respecto al adulterio, pues padres y gobernantes aconsejaban a hijos y gobernados que cuidaran su cuerpo, fuerza y vitalidad para poder desempeñar adecuadamente su función de cónyuge y evitar la violación de la norma la cual traería consecuencias para todos.

Se decía “¡Oh, hija mía muy amada... Si fuere sabido y si fueres vista en este delicto [*ma tictlaxin*], matarte han, echarte han en una calle para ejemplo de toda la gente, donde serás por justicia machucada la cabeza y arrastrada”. Para las mujeres el consejo comenzaba con palabras dulces, para después recordarles que en caso de cometer la transgresión, ellas mismas se condenarían a morir. Asimismo, se advierte que dicha acción

pondría en entredicho la reputación de su familia con “la suciedad y polvo” de su pecado (Sahagún, 2000, II: lib. VI, cap.XIX:562-563).

El discurso moral iba en el sentido del justo medio, la advertencia y consejo recomendaban guardarse hasta el matrimonio. Para los varones se creía que se “secarían” si abusaban de relaciones sexuales antes del matrimonio y en ese caso se le anticipaba que su mujer lo aborrecería, lo desearía, situación que la llevaría a cometer adulterio⁸ (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574). Igualmente se les prevenía a no cometer adulterio “No tomes la falda de la gente, la blusa de la gente” pues de ser así se castigarían, se buscarían problemas [*Ihuan macana tecue, tehuipil, ic timotzotzon, ic timohuitec*] (García Quintana, 1974:175).

Como se observó en el discurso al joven, la transgresión estaba estrechamente relacionada con la mujer. Sobre este punto, los difrasismos nos ilustran: “*In cueitl, in huipill*” en sentido literal significa “la falda, el huipil”, en sentido amplio “la mujer”. Asimismo, “*Ica in tecue, tehuipil nehuitecoz*” literalmente significa “tropezar con la falda, con el huipil ajeno”, pero ampliamente es “cometer adulterio” (Montemayor, 2007:320-321).

Los gobernantes al igual que los padres aconsejaban apartarse de la carnalidad “que nadie... cometa adulterio” [*ayac tepan yaz*] en caso de desobedecer el consejo, les quebrarían la cabeza con una losa e infamarían a sus antepasados (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIV:530-533).

Vale la pena hacer un paréntesis para comprender el marco en el que está vertida esta información. Bernardino de Sahagún recopiló los datos de su investigación en tres lugares diferentes: Tepepulco (Hidalgo), Tlatelolco y Tenochtitlán, no obstante, en su obra el discurso se nos presenta como un todo homogéneo donde seguramente hubo diferencias.

Además, los informantes eran ancianos y sus memorias se tenían que remontar a su infancia y a tiempos precolombinos. Asimismo, eran nobles, lo que significa una visión desde un punto de vista muy particular. A su vez, las

⁸*mopan iaz mitzontlaximaz* (Florentine Codex, 1950-1969, lib. VI, cap. XXI:117).

respuestas que dieron fueron transcritas, resumidas y completadas por sus colaboradores indígenas, hombres educados en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco que dominaban el náhuatl, latín y español. Visión cristianizada pero con muchos elementos prehispánicos.

Asimismo, se ha concluido que la obra sahaduntina está construida en la misma lógica que la enciclopedia de la Alta Edad Media *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomaeus Anglicus o Bartholomaeus de Glanville, cuya organización parte de lo divino, seguido de lo humano, animal, vegetal y terminando con lo mineral (Robertson, 1966:623).

De igual forma, siguió una larga interrogación de las cualidades de diferentes categorías de personas (la anciana, el joven hombre, el hombre maduro) sobre el modelo de dicha enciclopedia de planimetría sistemática de los papeles sociales a través de sus virtudes y vicios característicos (*ibid*:624-26). También los cuestionarios elaborados por el franciscano partieron de modelos occidentales que de alguna manera influyeron en sus informantes, pero como mencionamos antes no tenemos elementos para medir dicha intervención.

Para nuestra comprensión de la moral es interesante reflexionar sobre el libro X. Dicho texto enlista varias categorías sociales de personas y las divide en “buenas” y “malas”. Esta distinción es una división binaria en la cosmovisión europea, no en el universo moral nahua; sin embargo, debemos recordar que los pares opuestos en su cosmovisión, referentes a la moral, serían orden/caos y moderación/exceso. Por ejemplo, la adúltera quedaría en el caos y en el exceso en la visión de la moral nahua.

Por ello, es posible utilizar la información que proporciona este libro a pesar de sus bemoles pues se puede destacar la visión indígena debajo del discurso europeo del libro. Sin olvidar que el trabajo del franciscano es el más exhaustivo con el que contamos para dicha cultura. Igualmente, cotejando con el náhuatl salen a la luz los difrasismos utilizados característicos de los discursos morales en esta cultura.

A lo largo de la presente tesis se abordarán diversas descripciones contenidas en este libro. En este apartado únicamente reflexionaremos sobre la adúltera, pues en la obra del fraile no se describe al adúltero, dicha descripción nos ayudará a avanzar en nuestra comprensión de su moralidad:

La adúltera es tenida por alevosa, o es traidora, por lo cual no es tenida en alguna reputación. Vive muy deshonrada y cuéntase como por muerta, por cuanto tiene perdida la honra. Tiene hijos bastardos, y con bebedizos se provoca a vómito y mal parir, y por ser tan lujuriosa, con todos se echa y hace traición a su marido; engaña en todo y le trae ciego (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. X, cap. XV:892).

¿Qué tanto reflejará esta descripción el juicio de la sociedad nahua ante ellas? Primeramente, tenemos que recordar que los informantes eran varones ancianos, sería interesante escuchar voces femeninas en estos textos, pero esta ausencia es una muestra más de la poca o nula participación femenina en las actividades públicas en dicha cultura.

De acuerdo con diversos estudios, entre los nahuas no se consideraba a la mujer en igual categoría que al varón,⁹ además en algunas partes se le consideraba una *tetzauhcihuatl*¹⁰, *tzitzimitl*, *coleletli*¹¹ y *cihuateteo*.¹²

La mujer adúltera era un personaje que generaba fuerzas nocivas. La energía nacida de sus propias culpas y su impureza hacían de ella un centro de escándalo, de abominación y de irradiación de infortunio. Era una *tetzauhcihuatl*, ser temido por sus semejantes. También huía la sociedad del hijo adulterino: había nacido con la infamia; era un *tetzauhconetl* (López Austin, 1996 [1980], I:346).

⁹ Al respecto confróntese: Vaillant, 1980:99; Soustelle, 1998:185-188; Legros, 1982:237; Nash, 1978:349-362; López Austin, 1996 [1980]:328-330; Rodríguez-Shadow, 2000.

¹⁰ Mujer que provoca escándalo con su conducta, pero que al mismo tiempo es vista con el horror que causa quien por su forma de ser acarrea la mala suerte y las desgracias a su comunidad. Para Alfredo López Austin (1996 [1980], II:276) es “mujer escandalosa”, Sahagún la traduce como “mujer adúltera”.

¹¹ Ambos son nombres de seres sobrenaturales maléficos.

¹² Las “mujeres-diosas” eran todas las mujeres que morían del primer parto, a las cuales canonizaban por diosas. Se les consideraba como seres temibles y peligrosos. Descendían en ciertas fechas y provocaban enfermedades a los niños e incitaban a la actividad sexual.

Un personaje importante para poder entablar relaciones ilícitas era la *tetlanochili*,¹³ quien también moría en caso de descubrirse su participación. A ella se le calificaba como “un espíritu maligno” [*tlacatecolotl*], “es nahual de un *tzitzimitl*, de un *coletli* [*inahual in tzitzimitl, in coletli*], excitadora de la gente [*teyollocholtian*], domina con maleficios [*teyolmalacachoa*]... es la tendedora de trampas [*tetlanahualtequilian*]” (*ibid*, II:277).

Asimismo, existía la creencia de que las dificultades del parto aumentaban si la mujer había cometido adulterio, se suponía que las molestias de las parturientas infieles menguarían si confesaban sus faltas públicamente, así, los dioses las perdonarían (*Costumbres, fiestas...* 1945, f. 363v:55). Esta fuente la podemos fechar en 1553, probablemente formó parte de los trabajos de Andrés de Olmos. Sin embargo, contamos con otro dato interesante en la obra de Ruiz de Alarcón fechada casi ochenta años después perteneciente a la región de Guerrero, sur de Morelos y Puebla. Se dice que para evitar la confesión, el arrepentimiento, la adúltera se podía aplicar un clister de su propia saliva y esto le evitaría un parto difícil (1987, tratado VI, cap. I:197).

El discurso moral se reforzaba con abusiones.¹⁴ La energía nociva que se creía despedía el adúltero y su transgresión en ciertos casos podría ser imperceptible para la sensibilidad humana, pero ciertos animales la detectaban. Si una mujer o varón adúltero entraba a un lugar donde había guajolotitos, éstos caían de espaldas y morían. Se decía que “los mata la suciedad” [*quintlazolmictia*] (Sahagún, 1969:85).

A su vez los ratones delataban a la mujer adúltera agujereando sus nahuas y al hombre le agujereaban su manta. También señalaban la casa en donde alguno estaba amancebando y allí roían y perforaban los chiquihuites, esteras y vasos, “dizque esto indica que los consortes han adulterado” [*Quil ic*

¹³ alcahueta

¹⁴ La abusión es la simple derivación mágica de causa a efecto, sin la implicación del supuesto conocimiento del porvenir (Sahagún, 1969:11).

quinezcayotia ca oquitlaxin in inamic] (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. 5, apéndice, cap. XXII:465-466).

3.1.3 Discurso judicial: castigos

Los cronistas muestran que hubo un sistema jurídico entre los nahuas y entre otros pueblos precolombinos (Herrera Tordesillas, 1991, tomo II, década III, lib. IV, cap. XVI:407). Dichas leyes buscaban regular la conducta y especificaban los castigos de acuerdo a la falta cometida y según el infractor. En tiempos más tempranos encontramos las establecidas por el chichimeca Nopaltzin (Alva Ixtlilxóchitl, 1997c, tomo II, cap. VIII:24), quien hacia el siglo XII estipuló regulaciones en torno a la cacería, el respeto a los bosques, a los espacios reservados para esta actividad y al derecho entre los cazadores sobre las presas obtenidas. Asimismo, se hace mención del adulterio como único delito adicional a aquellos relacionados con la actividad económica dominante, lo cual le otorga un lugar fundamental en el sistema jurídico desde sus inicios.

El adulterio constituía una seria ofensa contra el estado. El sistema legal cuidaba al matrimonio como una institución importante. Dado este lugar primordial que el sistema legal nahua¹⁵ le daba al matrimonio, no son sorprendentes las sanciones contra el adulterio. Dicha protección es clara en la ley civil, si bien existen discursos de advertencia en el ámbito religioso contra la violación de esta norma, la autoridad religiosa tenía poca participación en la institución de matrimonio, por lo tanto, en el divorcio.

La preeminencia de leyes civiles contra el adulterio es una muestra del sistema de protección que se tenía sobre los linajes. Se vigila, principalmente, la línea de herencia, la legitimidad de los grupos de poder. Paralelamente, se les juzgaba a los adúlteros por violar los derechos de posesión de otros maridos, mientras que al varón que tuviera relaciones con una mujer soltera

¹⁵ Las referencias son en su mayoría de fuentes texcocanas. Véase un estudio general sobre la acción legislativa de Nezahualcoyotl y Nezahualpilli en Offner, 1983.

no se le condenaba pues no transgredía los derechos sexuales de otros hombres, por tanto, no era castigado. El fin de esta contención era la estabilidad social y asegurar la paternidad, es decir, la transmisión patrilínea.¹⁶



Fig. 39 Códice Mendoza, 1964, vol. I, 148-149, LXXII:71r.
La glosa dice: "...el que tenía acceso carnal con mujer casada,
los mataban a pedradas según las leyes de los señores de México"

Existía un sistema lógico en la aplicación de los castigos de acuerdo al tipo de evidencia que incriminaba a los acusados y de acuerdo con la clase social de los mismos.¹⁷ Entre los *macehualtin*, si existía evidencia directa, es decir, si fueron descubiertos *in fraganti*, el castigo para ambos era -de acuerdo a la mayoría de los autores- la lapidación pública, realizada por una multitud la cual a los pocos segundos dejaba los cuerpos de los condenados sepultados en piedras.¹⁸

¹⁶ (*Éstas son las leyes...*, 2002, cap. 2:101 y 103; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LI: 229).

¹⁷ De acuerdo con Offner (1983:284), el sistema legal estaba libre de influencia religiosa. Los casos eran evaluados de manera empírica sin recurrir a la experiencia o apelación de una guía sobrenatural. Sin embargo, difiere de esta opinión pues como se ha observado los castigos se aplicaban frente a las imágenes de algunos dioses. Asimismo, difícilmente en estas sociedades algún área estaba desvinculada de la religión.

¹⁸ (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXIV:91; *Códice Mapa Quinatzin*, 3ª lám. en Mohar, 2004:287; *Códice Mendoza*, 1964, vol. I, 148-149, LXXII: lám. 71r; *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 214-215, XIX:lám. 17r; *Códice Vaticano Latino*, lám. 25r; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259; Sahagún, 2000, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:758; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXVI:266; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. CIII:501; Alva Ixtlilxochitl, 1997ª, tomo I: 385; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106).

Otros autores mencionan el castigo de quebrarles la cabeza con dos losas a los acusados.¹⁹ La utilización de piedras tiene dos fines: 1) matar al acusado (de una manera que impresionara a los espectadores), y 2) cubrir con infamia el cuerpo del delito.

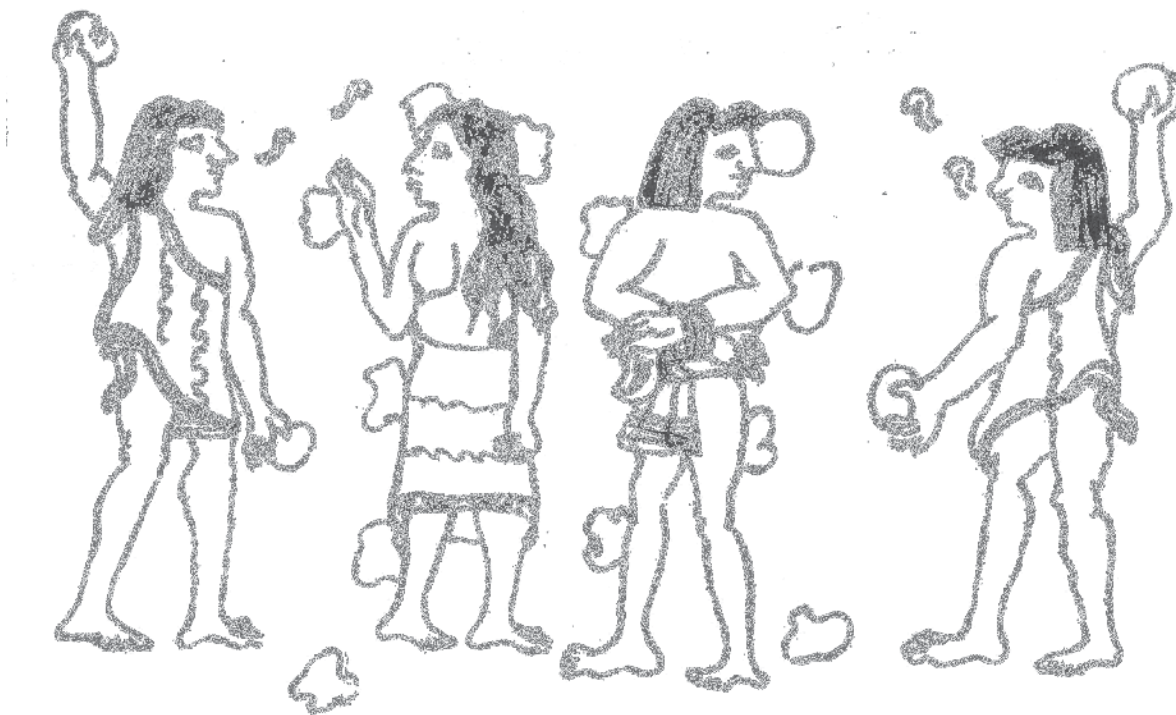


Fig. 40 Códice Mapa Quinatzin, lám. 3. Aparecen cuatro personajes, en el centro se encuentran los apedreados. Los hombres a los extremos les arrojan piedras. A diferencia de la mujer, que trata de protegerse con las manos, el hombre está maniatado. La glosa en náhuatl menciona que a los adúlteros se les apedreaba en el mercado (Mohar, 2004:287).

En otros pasajes se menciona la pena de apaleamiento que recibían los adúlteros en caso de que la evidencia fuera igualmente directa.²⁰ Es interesante que el difrasismo utilizado para referirse a “castigo” fuera “*In tetl, in cuahuitl*” (García Quintana, 1974:155), en sentido literal “la piedra, el palo”

¹⁹ (Cervantes de Salazar, 1985, lib. I, cap. XV:47-48; Pomar, 2000, párr. 135:183; Alva Ixtlilxochitl, 1997, tomo I, *Relación II*:405; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106).

²⁰ (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Sahagún, 2000, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:759; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106).

pero simbólicamente la idea es la sanción. Dichos objetos son justamente los que se utilizaban para aplicar las penas más severas ante este delito.

De acuerdo con Alva Ixtlilxochitl, si la evidencia era indirecta, es decir, “de oídas” se supo del engaño, la pena era menos severa: ahorcamiento (1997^a, tomo I: 385) y el destierro para el caso de los guerreros (1997c, tomo II, cap. LXVIII:171).

Dichas sentencias solían ejecutarse públicamente para que sirvieran como escarmiento y nadie se atreviera a hacer algo semejante. Generalmente se realizaba en la plaza, mercado o tianguis²¹ y después los cuerpos eran arrastrados hasta un templo fuera de la ciudad y echados a una barranca.

Para evitar el falseamiento de declaraciones, la ley exigía la comprobación del delito, pues el solo testimonio del marido era tenido por nulo, por ello no se ejecutaba la condena hasta la averiguación del caso. En dicha averiguación era necesario que otros testigos imparciales confirmaran las afirmaciones del marido y también era requerida la confesión de los acusados.²² Igualmente, todas las personas involucradas en un crimen de adulterio eran condenadas a muerte. Ello incluye las alcahuetas²³ quienes eran condenadas bajo la base de evidencia indirecta y su pena era el estrangulamiento (*ibid*, cap. XXXVIII:102).

²¹ (*Código Telleriano Remensis*, 1964, vol. I, 214-215, XIX:lám. 17r; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259; Sahagún, 2000, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:758-759; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXVI:266; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LXIV:164-165; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106).

²² (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXIV:91; *Éstas son las leyes...*, 2002, cap. 2: 103; Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LI, 229 y 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105).

²³ La alcahueta es comparada con un ratón porque anda a escondidas engañando a las mujeres, las embauca (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XI:880). Había dos tipos de castigo para las mujeres que se dedicaban a ese oficio. A la que pertenecía a los estamentos inferiores, se le exhibía públicamente en la plaza, y ante todos los presentes “quemaban los cabellos con tea encendida hasta que se calentaba lo vivo de la cabeza, y así afrentada y conocida, que los cabellos quemaban chamuscados, se iba”. La suerte de la alcahueta de los estratos principales era trágicamente diferente ya que se le ejecutaba mediante el ahorcamiento público junto con la persona que hubiera contratado sus servicios (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259, Torquemada, 1977, vol. IV, lib. XII, cap. IV:107-108).

Por otra parte, si el marido tomaba la justicia por su propia mano matando a su esposa que le había sido infiel, aunque la hubiera hallado *in fraganti*, moría por ello, porque usurpaba el oficio de la justicia, pues debía llevar su denuncia a los jueces para que una vez averiguada la verdad, los acusados murieran por sentencia y no por la sola pasión del marido (*Éstas son las leyes...*, 2002, cap. 2:103; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105).

De igual manera, la pena de muerte alcanzó al esposo ofendido cuando no cumplió con lo establecido por la ley y la perdonaba (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXII:85; *Éstas son las leyes...*, *op. cit.*, cap. 2:103; Motolinía, *op. cit.*, 2º parte, cap. VI: 321). Dicho perdón del marido a su esposa adúltera era visto como dar consentimiento al crimen por ella cometido. Sin embargo, Pomar (2000, párr. 135:183) dice que la parte ofendida podía perdonar y así salvar a su pareja de la sentencia.

En el caso de que los adúlteros hubieran matado al engañado existía un castigo específico. El varón moría asado vivo, y mientras se iba asando, lo iban rociando con agua y sal hasta que allí perecía; y a la mujer la ahorcaban (*Códice Mapa Quinatzin*, lám. 3 en Mohar, *op. cit.*:288; Mendieta, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102). En este proceso a la mujer no se le castigaba tan severamente como a su pareja pues se creía que ella había sido corrompida por otra persona. Por tanto, al instigador se le aplicaba la pena más dolorosa y temporalmente más larga que a la incitada.



Fig. 41 Códice Mapa Quinatzin, lám. 3. La glosa del documento hace mención de la forma en que el varón es “asado” y “bañado”. La mujer, semidesnuda es la única en este códice que aparece con la soga al cuello para indicar que muere ahorcada. Su cuerpo está orientado hacia su derecha, está descalza y su cabeza tiene el pelo visiblemente crespo. Su cara voltea a la izquierda con los ojos cerrados. Llama la atención que uno de sus brazos no cuelga como se esperaría, sino que curiosamente señala hacia arriba (Mohar, 2004:288).

No se permitía el mal ejemplo, ni en gobernados y mucho menos en gobernantes. Entre los *pipiltin* se castigaba el delito de manera privada en su casa o en la cárcel, con ahorcamiento. Les emplumaban las cabezas, poniéndoles ciertos penachos verdes y con este atavío los quemaban.²⁴ Se observa que se les dispensaba con una pena más gentil, menos escandalosa, menos humillante: sin sufrir la vergüenza pública ni ellos ni sus familias. Esto era con el fin de no enfrentarlos a las pedradas de parte de los

²⁴ (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105 y 107).

macehualtin. Igualmente, no se mostraba su cuerpo desnudo pues este se cubría con plumas.

Un caso especial fue el de Chalchiuhnenetzin, hija de Axayacatzin, gobernante de México, quien se casó con Nezahualpilli cuando era aún niña. La joven tuvo muchos amantes a quienes mataba y luego mandaba hacer estatuas de ellos. Cuando el *tlatoani* reconoció una de sus joyas en uno de los jóvenes y sospechó la traición, se dirigió al cuarto de la joven a quien encontró con tres amantes: Chicuhcoatl, Huitzilihuitl y Maxtla. Los cuatro fueron condenados a morir apaleados y luego quemaron sus cuerpos a la vista de todo el pueblo (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LXIV:164-165). Este proceso fue excepcional debido a la gravedad de la ofensa al *tlatoani*, se decidió que la sentencia se hiciera públicamente, se envió por todo el imperio a llamar a todos los señores para que trajeran a sus hijas y observaran el ejemplar castigo que se ejecutaría. Murieron más de dos mil personas, por encubrir el delito.

Finalmente, cuando el delincuente era un guerrero destacado, no se le ejecutaba sino que por decreto se le enviaba a una guarnición localizada en alguna de las fronteras mexicanas, allí era de utilidad para la protección y el aseguramiento de la expansión del imperio (*ibid*, cap. LXVIII:171).

Se desconoce la frecuencia con que esta transgresión era cometida. Sin embargo, como se ha podido observar los textos refieren que la sociedad reaccionaba con violencia ante él. En otras regiones el adulterio también se castigaba. De acuerdo al caso y la cultura, para la aplicación de la pena se tomaba en cuenta la clase social y sexo del criminal, asimismo, la persona con quien había cometido el delito, y si existía evidencia directa o indirecta. En ciertos casos había una advertencia antes de aplicar la pena de muerte. El tipo de sentencia difiere de las aplicadas entre los nahuas.

3.1.3.1 La pena en otros grupos

Entre los tarascos se decía que si el marido tomaba a su mujer con otro les hendía las orejas a ambos, en señal que los había tomado en adulterio; y les quitaba las mantas y las mostraba al que tenía cargo de hacer justicia y esto era creído por aquella señal (*Relación de Michoacán*, 1989, 2ª parte, cap. XVI:98 y 100)

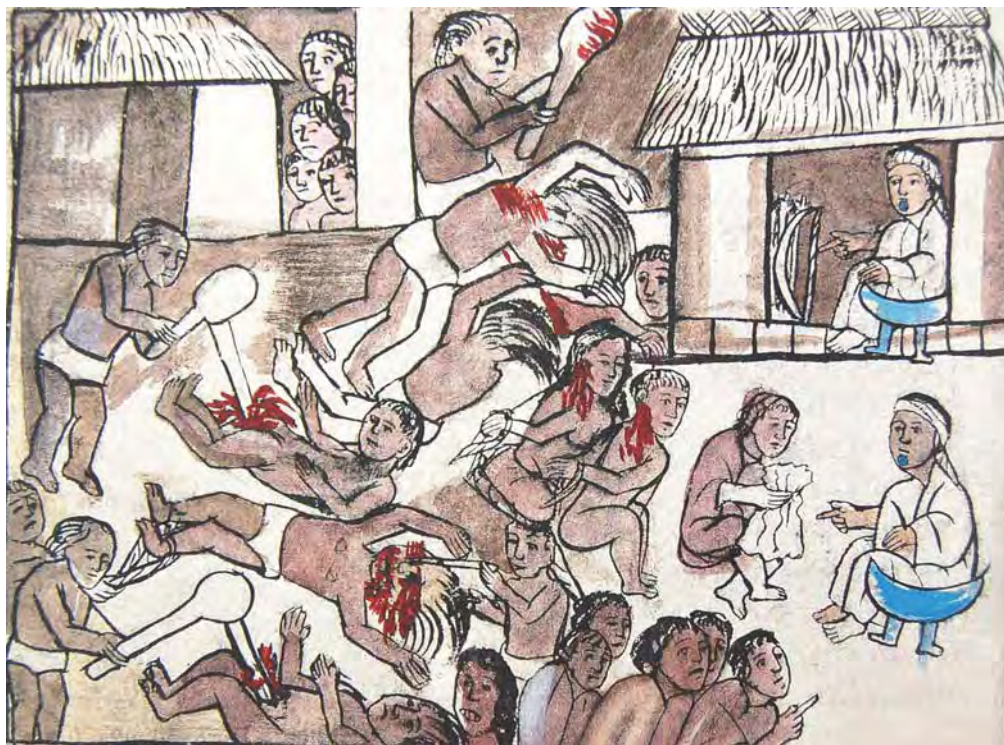


Fig. 42 *Relación de Michoacán*, 1977:lám XXXIV

En la lámina XXXIV de la misma *Relación* (1977:200) se representan algunos de los modos de castigar las penas “de la justicia que hacía el cazonci”, quien como en otras pinturas del documento, está sentado en la puerta de su casa con su diadema, su arco y sus flechas presenciando la ejecución de la sentencia a unos adúlteros: una mujer a la que rasgan la boca y saltan los ojos, que tiene atada una sogá al pie con la que después la

arrastrarán, y a los lados dos hombres, ambos adúlteros, a los que se castiga clavándoles una larga cuña de madera en sus partes genitales valiéndose de las porras o macanas como martillos.

Si algún principal tomaba alguna mujer de las del cazonci, el castigo era la pena da muerte para él, sus hijos, su mujer, sus parientes, y todos los de su casa, pues eran traidores por no haber avisado lo que estaba sucediendo. Asimismo, se le quitaba toda su hacienda, sus sementeras y las insignias de hombre valiente (*Relación de Michoacán*, 1989, 3ª parte, cap. VIII:216). La extensión de la pena a la familia viviente del culpable y en algunos pueblos hasta la segunda, tercera o cuarta generación era un tipo de castigo no basado en un interés social, sino en el desagrado del que ejercía la autoridad y, por tanto, la aplicación de las penas era arbitraria.

En los pueblos de Zempoala y Epazoyucan, el adúltero era castigado quebrándole la cabeza entre losas. En otro caso, si una concubina tenía relaciones con alguien aparte del hombre a quien estaba relacionada, ella era entregada a los jóvenes para que se aprovecharan de ella (violación tumultuaria), aparentemente el hombre envuelto en esto no recibía castigo (*Relación de Zempoala*, 1949:31, 36).

Entre los yopes, grupo que vivía en la región montañosa de la Sierra Madre del Sur, entre Guerrero y Oaxaca, antes de aplicar la pena se hacía una advertencia: el marido “cornudo” quitaba con los dientes las narices a su mujer y al adúltero y con esto eran libres, pero si por segunda vez adulteraban aunque fuesen con diferentes personas los apedreaban (*Códice Tudela*, 2002:lám. 75; *Costumbres y fiestas...*, 1945:61).



Fig. 43 *Códice Tudela*, 1980:lám. 75

Entre los mayas de Yucatán, Las Casas (1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXI:521) menciona que se multaba al varón que estando casado tenía relaciones con una mujer soltera, pues en este caso, el padre de la muchacha consideraba que afectaba su derecho a decidir sobre el matrimonio de su hija. La multa era de 100 plumas.

Para la misma región López de Cogolludo (citando a Gaspar Antonio Chi, 1957, lib. IV, cap.IV:181-182) señala penas como el flechamiento y el estacamiento para los adúlteros. Algunas veces al que no se le probaba el adulterio, o le hallaban a deshora en parte sospechosa, le prendían, y le ataban las manos por detrás por un día u horas, o le desnudaban, o le cortaban los cabellos (que era severa afrenta) según la gravedad de los indicios.

Diego de Landa (2003:131) explica que al adúltero se le ataba a un palo y lo entregaban al marido; si él lo perdonaba quedaba libre, si no, lo mataban dejándole caer una gran piedra sobre la cabeza.

Entre los mayas de Guatemala, al adúltero que pecaba con una mujer del señor, era ahogado o vendido para ser sacrificado; por otra parte, si algún hombre tenía relaciones con una mujer esclava dentro de la casa, a ambos les quebraban la cabeza con dos piedras, o les enterraban un palo en la garganta, o los apaleaban (las Casas, *op. cit.*, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX: pp. 518-521).

Torquemada (1977, tomo IV, lib. XII, cap. VIII: 116) expone que si la mujer del rey cometía adulterio, se tomaba en cuenta la clase social del adúltero, si era principal los apaleaban a ambos; si era común, lo despeñaban. Por otra parte, dice que al que adulteraba con mujer casada era multado con 100 plumas, pero si la falta era habitual los apaleaban a ambos (*ibid*, cap. XI: 122-124). Igualmente, si algún casado cometía esta culpa con una doncella, se le multaba con 100 plumas debido a que podía afectar su futuro casamiento. En el caso de pecar con viuda o con casada, los castigaban una o dos veces, pero si persistían, los ataban de manos por las

espaldas y los suspendían en el aire, así suspendidos, les ponían debajo una hierba de mal olor con la cual les echaban humo y con este castigo quedaba pagada la culpa, pero si no se enmendaban, pagaban con la vida.

En el Perú, Cieza de León (1932: 116) dice que el adulterio se castigaba con lapidación, pero a diferencia de la sentencia entre los nahuas, no se les enterraba, sino que se les dejaba a la intemperie para que los buitres los devoraran, en otros casos se les ahorcaba o se les enterraba vivos.

En la concepción nahua prehispánica los males que atraería el adulterio eran claros de acuerdo a cada tipo de discurso: en el discurso moral-ético, se anticipaba la reprobación, marginación y estigmatización que sufriría tanto el individuo como su familia; en el jurídico, el delito conllevaba un castigo, el cual era la pena de muerte; en el plano médico, la enfermedad ocasionaría el debilitamiento del individuo adúltero y dañaría a sus familiares, y finalmente, en el religioso, los dioses enviarían el deseo e inclinación a transgredir así como el castigo al transgresor.

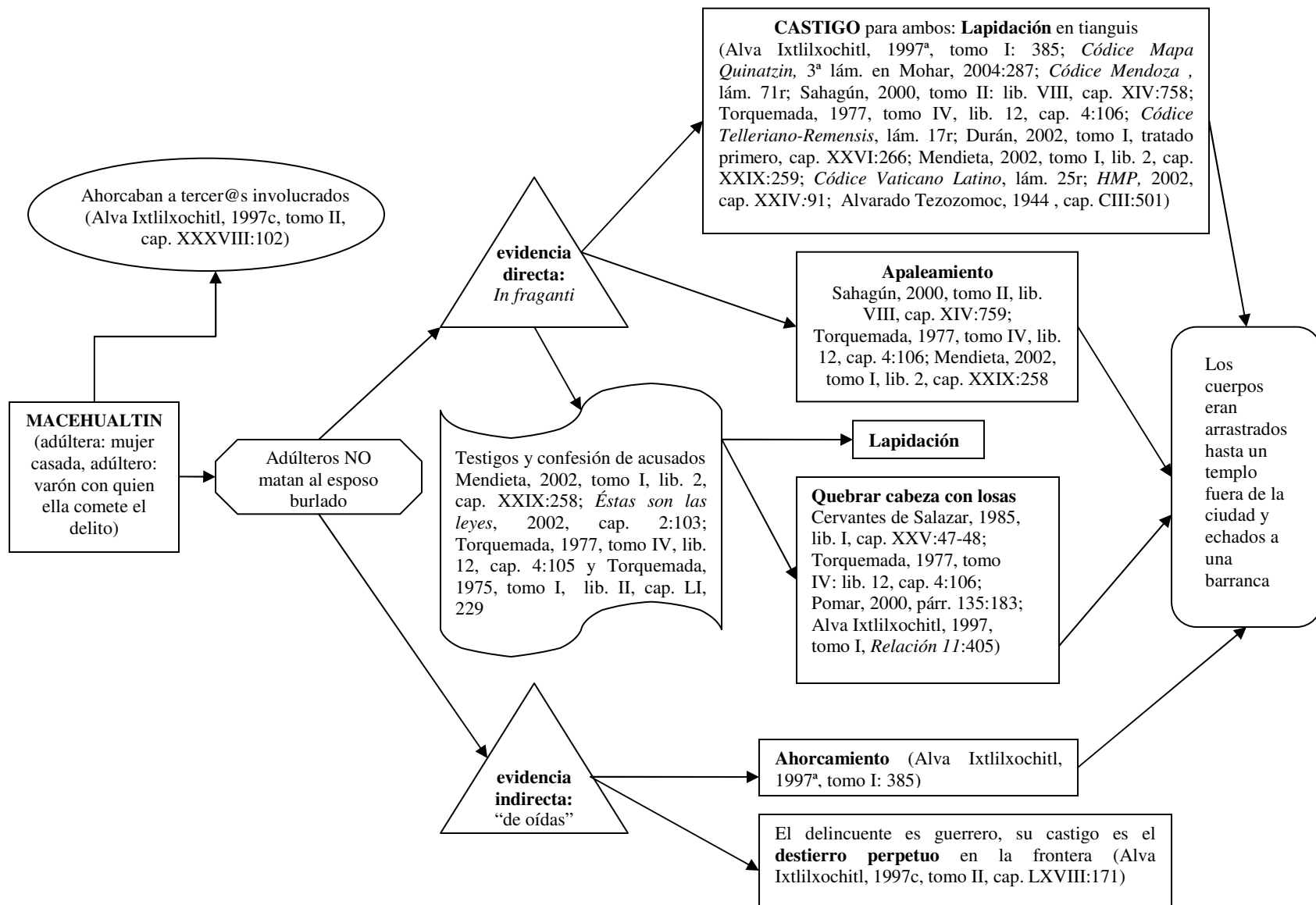
Desde diversas estrategias se buscaba impedir la transgresión, sería un peligro para todos que el caos entrara en la sociedad. En una sociedad masculinista como la nahua, el adulterio femenino representaba no sólo una violación a los derechos de él, sino una demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber, una agresión a él y a los ideales de la sociedad. Por ello se les exhortaba a los varones nahuas que cuidaran celosamente de sus mujeres, pues la mala conducta de ellas ponía en peligro los ideales de la comunidad, los dejaba en estado de profanación.

En efecto, el rompimiento del contrato nupcial ponía en riesgo la certidumbre del padre de los hijos de una mujer, por tanto, al sistema de transmisión de bienes. Asimismo, el control de sus mujeres representaba el manejo de su fuerza de trabajo lo cual, como ya se mencionó, era muy redituable. No hay que olvidar que al momento del matrimonio la mujer le otorgaba al marido los derechos sobre sus propiedades que significaban más poder económico.

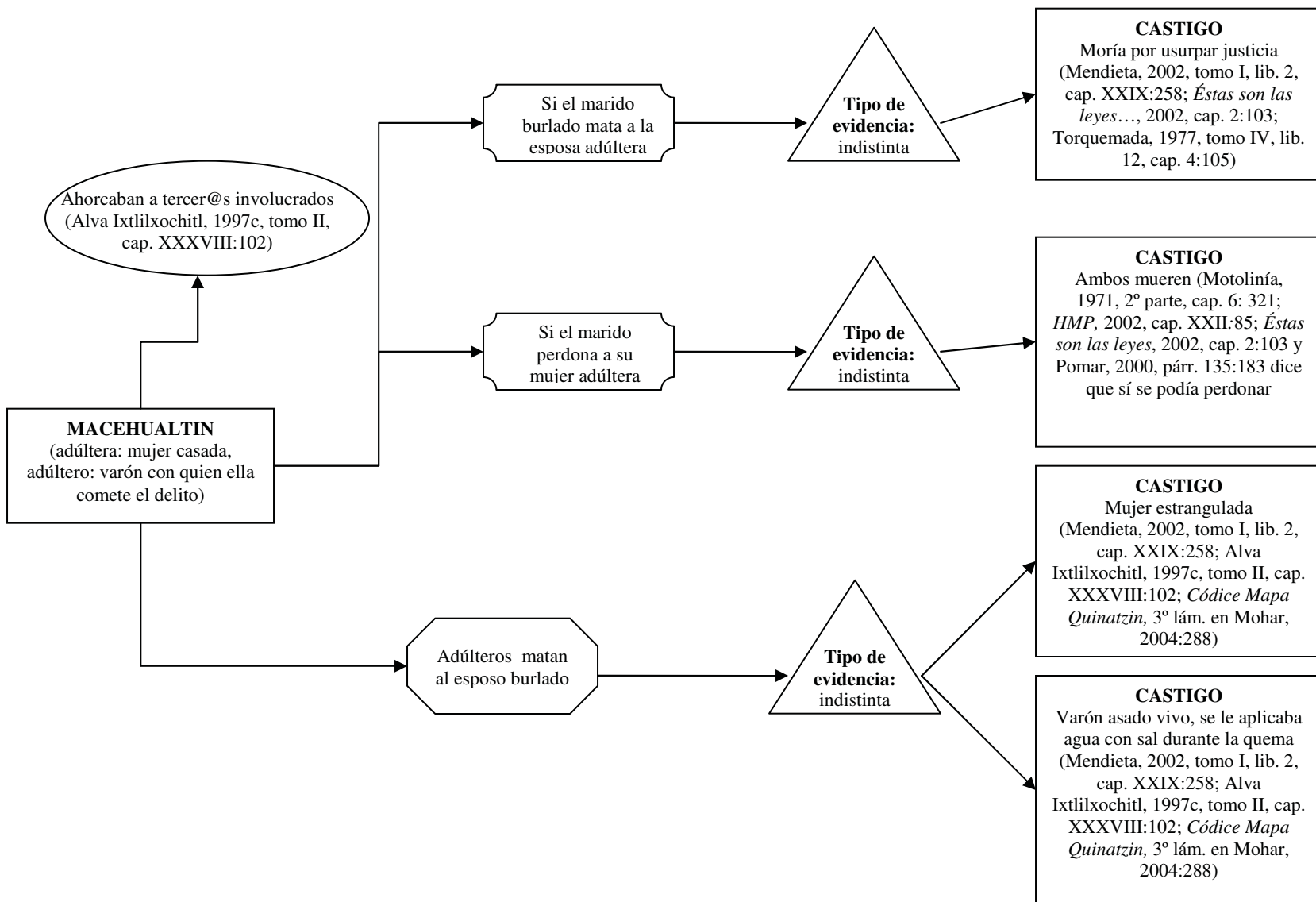
Debido a lo anterior, en una relación de matrimonio, la pena de la infidelidad la llevaba la mujer, el engaño y el daño eran asunto entre dos hombres -el que se había apoderado de la mujer y el que tenía derechos legítimos sobre ella- lo cual le podía ocasionar un agravio en lo económico debido a que las alianzas significaban prestigio y poder.

La defensa del honor masculino fue la defensa de privilegios que habían sido concedidos a los grupos de poder, privilegios otorgados gracias a la división sexual del trabajo, a la opresión de los *macehualtin* y de otros grupos por la guerra, pues ésta permitió la consolidación de un estado expansionista. La búsqueda de la administración de los cuerpos fortaleció las bases sociales (matrimonio y familia) y aseguró la salvaguarda de propiedades.

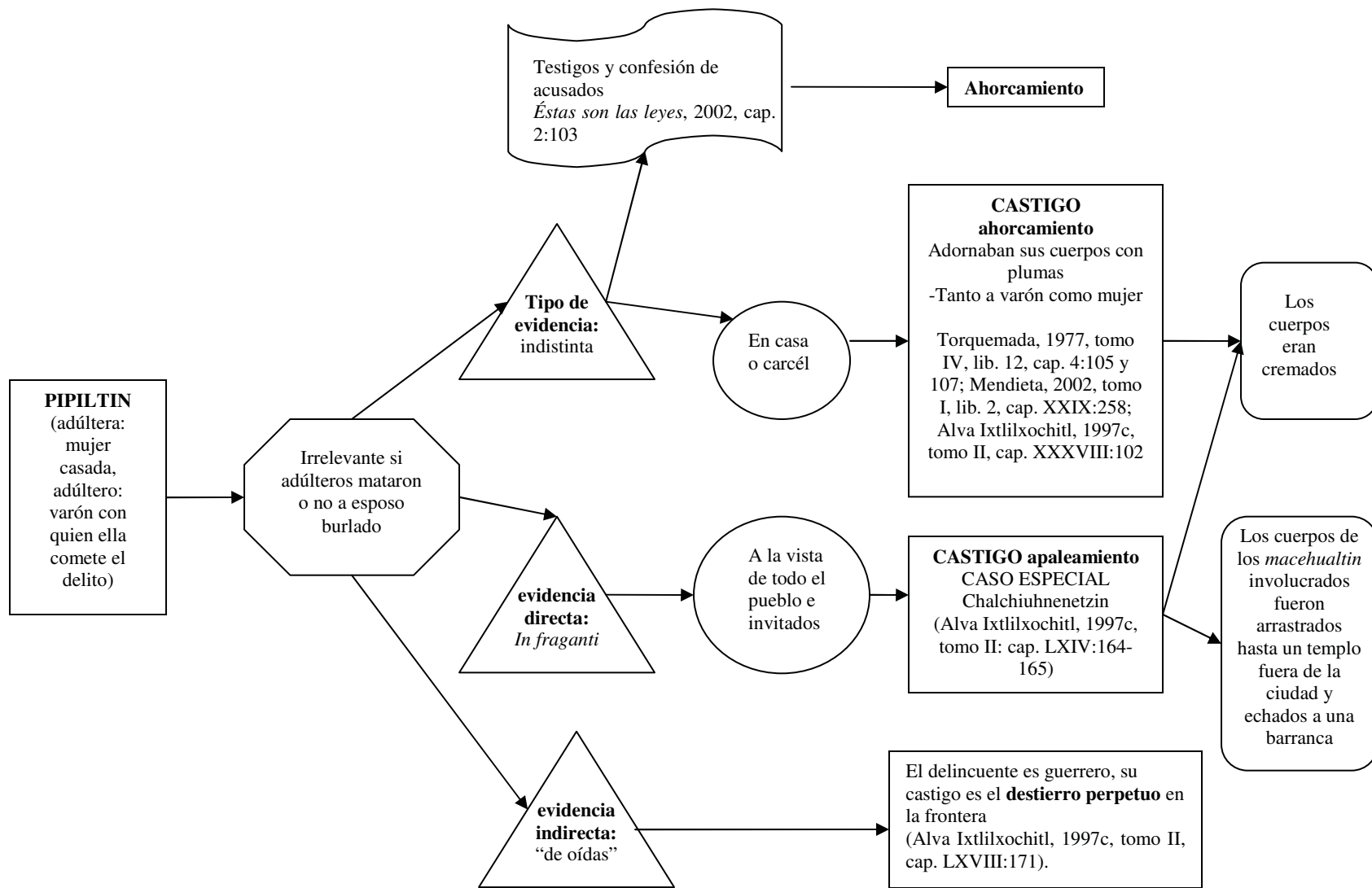
Finalmente, el estudio de una transgresión como el adulterio permite profundizar sobre las justificaciones que se establecen desde las diferentes estructuras ideológicas cuyo fin es el control político, económico y social.



Esquema 2. Castigo de adulterio entre macehualtin



Esquema 3. (cont.) Castigo de adulterio entre macehualtin



Esquema 4. Castigo de adulterio entre *pipiltin*

LUGAR	FUENTE	CLASE SOCIAL CRIMINAL	SEXO CRIMINAL	EVIDENCIA	ADVERTENCIA	CASTIGO (si persistían)
Michoacán (Tarascos o purépechas)	<i>Relación de Michoacán</i> , 1989, 2º par, cap. XVI, 98 y 100	Indistinta	Indistinto	Directa	El marido burlado les hendía las orejas a ambos	
	<i>Relación de Michoacán</i> , 1977, lám. XXXIV:200	Indistinta	Indistinto	Indistinta	No había	Mujer: le rasgaban la boca y saltan los ojos, Varón: entierran cuña de madera en sus genitales con ayuda de martillo
	<i>Relación de Michoacán</i> , 1989, 3º par, cap. VIII, 216	Principal tomaba mujer de cazonci	Masculino	Indistinta	No había	Mandábanle matar a él, a sus hijos, a su mujer, a sus parientes; tomábanle su hacienda y sementeras; quitábanle la insignia de hombre valiente
Zempoala Epazoyucan	<i>Relación de Zempoala</i> , 1949:31, 36	Indistinta	Indistinto	Indistinta	No había	Le quebraban la cabeza con una losa
	<i>Relación de Zempoala</i> , 1949:32, 36	Si concubina tenía relaciones con alguien diferente de su pareja	Femenino	Indistinta	No había	Violación tumultuaria
Entre Guerrero y Oaxaca (Sierra Madre del Sur) (Yope o tenitl)	<i>Códice Tudela</i> , 1980:lám.75 y <i>Costumbres y fiestas</i> , 1945:61	Indistinta	Indistinto	Directa	El marido burlado desnarigaba a ambos	Ambos mueren por lapidación
Yucatán (mayas)	Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX:521	Indistinta	Masculino (casado lo comete con doncella)	Indistinta	Multa de 100 plumas por afectar el derecho del padre de decidir sobre el matrimonio de su hija	
	López de Cogolludo (citando a Gaspar Chi), 1957, lib. IV, cap. IV:181-182	Indistinta	Indistinto	Indistinta	No había	Flechamiento Estacamiento
	López de Cogolludo (citando a Gaspar Chi), 1957, lib. IV, cap. IV:181-182	Indistinta	Indistinto	Indirecta (sin probanza)	No había	-Atados de manos por un día u horas -Desnudaban -Cortaban el cabello
	Landa, 2003:131	Indistinta	Masculino	Indistinta	No había	Al adúltero atado a un palo lo entregaban al marido, si él lo perdonaba quedaba libre, de lo contrario le quebraban la cabeza con una losa

Tabla 6. Castigo de adulterio en otros pueblos

LUGAR	FUENTE	CLASE SOCIAL CRIMINAL	SEXO CRIMINAL	EVIDENCIA	ADVERTENCIA	CASTIGO (si persistían)
Guatemala (mayas)	Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX: 518-521	Indistinta	Masculino	Indistinta	No había	Ahogamiento o lo vendían para sacrificio
	Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX: 518-521	Indistinta	Masculino	Indistinta	No había	Si tenía relaciones con esclava, a ambos les quebraban la cabeza con 2 piedras, o les enterraban un palo en la garganta o los apaleaban
	Torquemada, 1977, vol. IV, lib. XII, cap. VIII:116	Mujer del rey	Femenino	Indistinta	No había	-Si fue principal con quien cometió adulterio= apaleamiento a él -Si fue común con quien cometió adulterio= despeñaban a él
	Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap.XI:122-124	Indistinta	Masculino	Indistinta	Multa de 100 plumas	Apaleamiento a ambos
	Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap.XI:122-124	Indistinta	Masculino (casado lo comete con doncella)	Indistinta	Multa de 100 plumas por afectar su futuro casamiento	
	Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap.XI:122-124	Indistinta	Masculino (casado lo comete con viuda o casada)	Indistinta	A ambos atados de pies y manos suspendíamos y poníanles debajo una hierba con la cual los ahumaban	Morían ambos
Perú	Cieza de León, 1932:116	Indistinta	Indistinto	Indistinta	No había	-Ambos eran lapidados, no se les enterraba y los buitres devoraban sus cuerpos -Ahorcamiento -Enterramiento de los adúlteros vivos

Tabla 7. (cont.) Castigo de adulterio en otros pueblos

3.2 Homosexualidad

En México avia hombres vestidos en ábitos de mujer y éstos eran sométicos y hazían los officios de mujeres como texer y hilar y algunos señores tenían uno y dos para sus viçios.

Costumbres, fiestas..., 1945:58

3.2.1 Términos

Diversas palabras se aplicaron para calificar la homosexualidad. Sus significados nos ayudan a entender cuál era la concepción que se tenía de ésta entre los nahuas. *Amo tlacatl*, *amo tlacayotl*, *ayoc tlacayotl*, que etimológicamente significan “no humano”, “inhumanidad, ya no hay humanidad” eran términos aplicados a quienes practicaban las relaciones homosexuales, los cuales dejan ver la concepción negativa y marginal que se le otorgaba a este tipo de sexualidad. A ella se le opone la castidad, la vida sexual adecuada, el hombre benigno, moderado, sano, sensato, inteligente, hábil, con calidad moral. La desviación sexual como desviación moral se enfrenta con la concepción de humanidad vinculada con la benevolencia y el respeto a los demás (López Austin, 1996 [1980], I:203).

Otra palabra fue *cuiloni*, de la cual se desconoce su origen, muy probablemente deriva de *cui* “tomar” y *lo-ni* forma pasiva del verbo y su conversión a agentivo, por tanto, se puede traducir como “el que es tomado”. Asimismo está relacionado con “mierda” (*cuitlatl*, Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 27v) y “ano, nalga, trasero” (*cuilchilli*, Siméon, 2002:137).²⁵ La palabra *tecuilonti* traducida como “el que lo haze a otro, pecando contra natura” (Molina, *op.cit.*, sección náhuatl-español: fol. 93v) completa el significado. El primer término se referirá al pasivo y este último al activo en una relación homosexual.

²⁵ *Tzintli* (“ano” en náhuatl) se utiliza para insultar a los homosexuales en el *Chilam Balam de Tizimin* (1982:107).

Los textos de Sahagún y sus informantes apuntan en un sentido similar. *Cuiloni* es descrito así:

Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer (López Austin, *op. cit.*, II:274-275).

Náhuatl	Traducción
Cuiloni	Sodomita (Sahagún: sodomético paciente)
Chimouhqui	Puto
Cuitzotl i tlacauhqui	Pervertido
Tlaelli	Excremento
Tlaelchichi	Perro de mierda
Tlaelpul	Mierducha
Tlacamicqui	Infame
Teupoliuhqui	Corrupto
Ahuilli	Vicioso
Camanalli	Burlón
Netopehualli	Escarnecedor
Tecualani	Provocador
Tetlaelti	Repugnante
Tehuiqueuh	Asqueroso
Teyacapitzlaelti	Llena de excremento el olfato de la gente
Cihuacihqui	Afeminado
Mocihuanenequini	Se hace pasar por mujer
Tlatiloni	Merece ser quemado
Tlatlani	Merece ser abrasado
Chichinoloni	Merece ser puesto en el fuego
Tlatla	Arde
Chichinolo	Es puesto en el fuego
Cicihuatlatoa	Habla como mujer
Mocihuanenequi	Se hace pasar por mujer

Tabla 8. *Cuiloni*, *Chimouhqui*. *Códice Matritense*; *Códice Florentino*, lib. X, cap. XI (citado y traducido por López Austin, 1996 [1980], II:274-275)

El pasivo, el afeminado representa todo lo degradante e inaceptable en la hombría nahua. No era deseable que un varón quisiera tomar el rol de mujer ni en sus actividades públicas ni sexuales. El término *chimouhqui* es sinónimo de *cuiloni*. Simeón (*op. cit.*:103) lo traduce como puto, afeminado. Otro término similar es *ciuayollo* “afeminado sin ánimo y cobarde” (Molina, *op.cit.*, sección náhuatl-español: fol. 22v) o “Afeminado, cobarde, sin valor, que tiene corazón de mujer” (Siméon, *op.cit.*:112). En estos términos y en los que veremos más adelante se observa la degradación de lo vinculado a lo femenino, estos calificativos son una afrenta, un grave insulto para un varón.

Por otra parte, López Austin (*op. cit.*, I:347) destaca la palabra *cocoxqui* (“enfermo, tullido, mustio, puto, afeminado”, Siméon, *op. cit.*:121) la cual permite asociar la homosexualidad con la enfermedad. Significado que se suma al de inhumanidad, marginalidad, corrupción, etcétera, de las prácticas homosexuales en estos grupos.

Igualmente, encontramos *cocoxqui* vinculado con *chimouhqui*, en la descripción de los varones que mascaban chile, acción relacionada con las prostitutas y, por lo tanto, a aquellos que realizaran dicha actividad se les consideraba afeminados y provocativos, pues de esta manera se decía que las prostitutas llamaban a los posibles clientes [*in cocoxqueh in intōcā chimouhqueh huel innemac in tziccuahcualiztli imāxcā iuhquinma intōnal*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIV:89).

Otro término importante es *patlache*, el cual no aparece en los vocabularios coloniales, no obstante, el verbo relacionado sí aparece. *Patlachuia* “hazerlo vna muger a otra” (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español: fol. 80r) y “masturbar a una mujer, hablando de otra mujer” (Siméon, *op. cit.*: 376). Este verbo claramente refiere a homosexualidad femenina. López Austin traduce *patlache* como “la que tiene superficie ancha”, mujer que practica el amor lesbio: lesbiana. Sin embargo, el texto de Sahagún contradice esta asociación pues en él se habla de una

hermafrodita.²⁶ Por tanto, al ser una persona intersexual no se le puede calificar como lesbiana.

La hermafrodita es una mujer asquerosa, mujer con pene, dueña de pene, dueña de testículos. Se hace compañera de otra mujer, se hace amiga de mujer, se provee de mujer joven, es dueña de mujer joven. Tiene cuerpo de varón, tiene la parte superior del cuerpo de varón, habla como varón, camina como varón, tiene barbas, tiene vellos, tiene pelos. Practica amor lesbio, se hace amiga de mujer. Nunca quiere casarse. Detesta, no quiere ver al varón. Escandaliza. [escandaliza, causa horror, trae desgracias, causa daños sobrenaturales] (López Austin, *op.cit.*, II:276-277).

La imagen correspondiente al texto nos ilustra igualmente que se trata de una hermafrodita. Con una mano se cubre su pubis lo cual no deja ver sus genitales, sin embargo, en el torso se observan senos, lo cual sugiere la ambisexualidad del personaje.



Fig. 44 *Códice Florentino*, lib. X, cap. XV, fol. 40v

²⁶ Los hermafroditas son personas que tienen tanto tejido ovárico como testicular y muy diversos grados de ambigüedad anatómica y funcional, representan el más alto nivel de intersexualidad biológica. Puede decirse que biológicamente no son hombres ni son mujeres, su patrón genético puede ser el correspondiente al de un hombre (46, XY) o al de una mujer (46, XX) o presentar otros patrones (mosaicos), la ambigüedad se expresa también en la función endocrina (niveles variados de hormonas tanto masculinas como femeninas) y desde luego en la apariencia externa (fenotipo), en particular en los genitales en los que pueden coexistir tanto los atributos masculinos como los femeninos. Se han propuesto por lo menos tres tipos de hermafroditas o personas intersexuales: hermafroditas o herms (personas en que aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario); hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos) y hermafroditas femeninos o fermes (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos) (Lamas, 2000Б:339-340). Para un recorrido sobre la evolución del pensamiento respecto al hermafroditismo en Occidente véase Vázquez y Moreno, 1997:185-223.

Finalmente, contamos con la palabra *xochihua*, la cual tampoco aparece en los diccionarios de Molina o de Siméon. Geoffrey Kimball (1993:11) sugiere que proviene de *xochi-tl* “flor” y *huah* “poseedor de”. La asociación de los excesos sexuales con la flor se refuerza con la ilustración, en la que aparecen dos personajes sentados platicando y una flor creciendo entre ellos.



Fig. 45 Códice Florentino, lib. X, cap. 11, fol. 25v

Como ya se mencionó la flor es una metáfora vital en la cosmovisión nahua pues tiene fuertes connotaciones con las prácticas sexuales proscritas.²⁷ De hecho, las mujeres nacidas en un día *ce xochitl* podían ser afectadas en sus genitales con infecciones o putrefacción de los mismos enviados por Xochiquetzal (Ortiz de Montellano, 1997:163). Igualmente, la flor significa deseo sexual y exceso. En diversos documentos se muestran los vestidos de las prostitutas adornados con flores, además son presentadas con flores en las manos.

Pero, ¿qué significa entonces la palabra? El texto de Sahagún dice lo siguiente:

El embaucador o la embaucadora tiene estas propiedades: que sabe ciertas palabras con que embauca a las mujeres; y ellas, por el contrario, con que engañan a los hombres. Y así cada uno éstos hacen a los hombres y a las

²⁷ Véase cap. 1.2

mujeres andar elevados o embelesados o enhechizados, vanos y locos, atónitos y desvanecidos (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XI:880).

La palabra deriva del verbo *xochiuia* “encantar, o enlabiar a la mujer para llevarla a otra parte, o hechizarla” (Molina, *ibid*, sección náhuatl-español: fol. 160r). Sin embargo, su significado sigue siendo oscuro. Anderson y Dibble lo traducen como “pervertido” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X:37), Kimball (*op. cit.*:13) como “homosexual” y Sousa (1998:164 citado en Sigal, 2005) como un tipo de figura transexual. Por su parte, Sigal (*op. cit.*:586-587 y 2007:22) sostiene que en la ilustración las dos figuras son masculinas, pero que la vestida como mujer es travesti.

¿Qué nos dicen todas estas discrepancias? Que no se ha logrado comprender realmente el significado de la palabra y lo que implicaba la persona que era calificada de esta manera. No obstante, sabemos que era un personaje con capacidades seductoras, una variedad de mago que en sus conjuros invocaba a Tlazolteotl y Xochiquetzal (López Austin, 1965:94); asimismo, el *Códice Carolino* (1967, fol. 93r:35) los menciona como magos que atacaban sexualmente a sus víctimas que pueden ser tanto mujeres como hombres. Por tanto, el *xochihua* era un personaje relacionado con la sexualidad prohibida, con la seducción y con la incitación al acto sexual.

Náhuatl	López Austin (1996 [1980], II:265 y 274)	Kimball (1993: 13-14)
In xochihua	El dueño de discursos mágicos tiene	El que es homosexual es
Cihuatlatole	palabras para las mujeres	alguien quien tiene palabras femeninas
Cihuanotzale	tiene llamados para las mujeres	alguien quien tiene discurso femenino
Oquichtlatole	tiene palabras para los varones	alguien quien tiene palabras masculinas
Oquichnotzale	tiene llamados para los varones	alguien quien tiene discurso masculino
Pixe	tiene (recursos) secretos	alguien quien tiene órganos genitales (?)
Pixtlatexa	tiene polvos secretos	alguien quien tiene los órganos genitales molidos/picados
Pixtlaxacualole	tiene sustancias pulverizadas secretas	alguien quien tiene frotados manualmente los órganos genitales
Teyollocuepani	es trastocador de los sentimientos de la gente	alguien quien deprava a otros (cambia el corazón de otros)
Teyolmalacachoani	es dominador de la gente por medio de maleficios	alguien quien confunde a otros (provoca el corazón a girar)
Tenanacahuiani	actor con hongos sobre la gente	alguien quien usa hongos alucinógenos sobre otros
Tepixhuia	actúa con secretos sobre la gente	alguien quien usa sus órganos genitales en otros
Texuchihuia	actúa con discursos mágicos sobre la gente	alguien quien convierte a otros en homosexuales
Teixmalacachoa	hace girar los ojos de la gente	alguien quien marea a otros
Teyolcuepa	trastueca los sentimientos de la gente	alguien quien cambia la opinión de los otros

Tabla 9. Xochihua. Códice Matritense; Códice Florentino, lib. X, cap. XI

Náhuatl	Español
Amo tlacatl	“no humano” (López Austin, 1996 [1980], I:203 y 206)
Amo tlacayotl	“inhumanidad, ya no hay humanidad”; pecado contra natura (<i>idem</i>)
Ayoc tlacayotl	“inhumanidad, ya no hay humanidad” pecado contra natura (<i>idem</i>)
Ciuanacayo	Hombre delicado (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 22v) Que tiene carne de mujer (Siméon, 2002:112)
Ciuaoquichtli	Hermafrodita (Siméon, <i>op. cit.</i> :112)
Ciuapotia	Tomar por compañera a una mujer, refiriéndose a otra mujer (Siméon, <i>op. cit.</i> :112)
Ciuayollo	Afeminado sin ánimo y cobarde (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 22v) Afeminado, cobarde, sin valor, que tiene corazón de mujer (Siméon, <i>op. cit.</i> :112)
Cocoxqui Pl. cocoxque	enfermo, tullido, mustio, puto, afeminado (Siméon, <i>op. cit.</i> :121)
Chimouhqui Pl. chimouhque	puto, afeminado (Siméon, <i>op. cit.</i> :103)
Chimouhcayotl	Homosexualidad masculina (Kimball, 1993:23)
Cuiloni	sodomita (Siméon, <i>op. cit.</i> :138)
Cuilonpule	sodomita (<i>idem</i>)
Cuilonyotl	pecado nefando, de hombre con hombre (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 26v) relación culpable de hombre con hombre, sodomía (Siméon, <i>op. cit.</i> :138)
Cuilontia.nite	cometer pecado nefando (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 26v) mantener una relación culpable, ser sodomita (Siméon, <i>op. cit.</i> :138)
Nepatlachuiliztli	Lesbianismo (Siméon, <i>op. cit.</i> :332)
Patlache	Hermafrodita “La que tiene algo ancho” Lesbiana (López Austin, <i>op. cit.</i> ,II:276)
Patlachuia.nite	hacerlo una mujer a otra (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 80r) masturbar a una mujer, hablando de otra mujer (Siméon, 2002:376)
Tecuilontia	Tener relaciones sexuales con alguien (un hombre con otro)
Tecuilontiani	el que lo haze a otro, pecando contra natura (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 93v) sodomita (Siméon, 2002:453)
Tecuilonti	el que lo haze a otro, pecando contra natura (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 93v) sodomita (Siméon, 2002:453)
Tecuilontihqui	Un hombre que tiene relaciones sexuales con otros hombres sodomita (Siméon, 2002:453)
Tecuilontiliztli	el acto del que comete este pecado contra natura (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 93v) sodomía, pecado nefando contra natura (Siméon, 2002:453)
Tepatlachhua	Tener relaciones sexuales con alguien (una mujer con otra)
Tepatlachui	Mujer que proporciona voluptuosidad a otra (Siméon, 2002:494)
Tepatlachuiani	Mujer que proporciona voluptuosidad a otra (Siméon, 2002:494)
Tepatlachuiqui	Mujer que proporciona voluptuosidad a otra (Siméon, 2002:494)
Tepule ciuatl	Que tiene miembro viril; Hermafrodita (Siméon, 2002:501)
Xochihuah	Homosexual: masculino y femenino (Kimball, 1993:13-14) Perverso (Florentine Codex, lib. X, cap. XI:37) Travesti (Sigal, 2005:586-587 y 2007:22) Dueño de discursos mágicos (López Austin, <i>op. cit.</i> , II:265 y 274) embaucador (a) (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XI:880) seductor

Tabla 10. Términos relacionados con la homosexualidad

3.2.2 Connotaciones de la homosexualidad

Los términos anteriores nos llevan a reflexionar más sobre la concepción de identidad sexual y genérica entre los nahuas. La asociación de la homosexualidad masculina con lo femenino desata una cadena de relaciones: debilidad-cobardía-pasividad, que se convirtieron en insultos para estos transgresores. Ellos habían violado su identidad genérica: la masculina con su actuar mujeril, por tanto, merecían ser etiquetados e incluso asesinados. Más adelante, abordaremos el tipo de castigos que se les aplicaban.

Ahora bien, las expresiones como la homosexualidad, el hermafroditismo y el travestismo existieron; de hecho, en ciertos momentos rituales aparecen como lo vimos anteriormente. Sin embargo, en la vida cotidiana no fueron deseables, ni tolerables debido a la amenaza que representaban para la organización social, para el orden. Igualmente se contraponían con la virilidad como el valor más alto en esta sociedad.

La potencia viril estaba íntimamente relacionada con la guerra, fue una alegoría ideológica que permeó el pensamiento nahua. A diferencia de otras sociedades en donde quedó plasmado de manera material este tipo de pensamiento,²⁸ entre los nahuas no contamos con imaginería fálica explícita. Pero sí se observa en la educación y socialización, la división que se realizaba para diferenciar lo masculino de lo femenino, imponiendo siempre lo viril sobre lo femenil.

Entre los nahuas desde el momento del nacimiento se marcaba su rol genérico. El cordón umbilical de la niña era enterrado a la orilla del fogón y el

²⁸ Entre los mayas se han identificado 24 sitios con énfasis fálico en objetos, estructuras, así como en esculturas en las que existen grandes penes que se presume tuvieron un papel importante en los cultos. Tozzer (1957) menciona que en Chichen Itza, Uxmal, Labna, Chacmultun, Cava, Xkichmook, Xul, Nisucte, Telantunich, Pustunich, Sayil, y Cumpich se encuentran imágenes fálicas y de hombres desnudos. Thompson (1970:319) además menciona Nohcahcab, San Pedro, Xkobon Haltun, Xkonchen y Hampopol como lugares con imaginería sexual explícita. Pollock (1980) enlista Nohpat, Almuchil, San Pablo, Kanalki y Acanmul como sitios en donde se han encontrados falos y sitios como Oxkintok y Santa María en donde existe un énfasis fálico en las figuras.

del varón en el campo de batalla lo cual mostraba las futuras atribuciones para cada uno. Esta designación de espacios reafirmaba la identidad del niño y buscaba evitar su mutabilidad (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXXI:618-620).

Otro dato al respecto es el temor que se propiciaba en los varones para que evitaran entrar en contacto con utensilios que no fueran de su género y les hicieran perder su virilidad y habilidad en el campo de batalla. Se les decía que no pusieran sus pies en el fogón (espacio femenino por excelencia) porque de hacerlo así serían desdichados en la guerra, caerían en manos de sus enemigos (*ibid*, tomo I, apéndice lib. V, cap. XIII:463).

Es así que a los transgresores de la identidad de género se les veía con repulsión y por ello, se utilizaban ciertos términos para designarlos, así los denigraban (Pomar, 2000:183). *Cuiloni* era frecuentemente utilizado para insultar a los enemigos porque connotaba femineidad, por lo tanto, cobardía, derrota, servidumbre sujeción y pasividad. Por lo anterior, el día de la “noche triste” los mexicas calificaron a los españoles de “cuilones” (Díaz del Castillo, 2007, cap. CXXVIII:256).

Este mismo campo de asociaciones llevaba a ridiculizar a los contrarios o delincuentes vistiéndolos con ropas de mujeres.²⁹ En este acto se les asimilaba con esa esfera despreciada la de la femineidad-homosexualidad. Esta metáfora visual aparece en diversos pasajes.

Suárez de Peralta, cronista criollo, cuenta que un consejero real fue enviado por Moctezuma II a pelear en contra de los tarascos, pero huyó del campo de batalla por lo que fue castigado. Se le vistió con ropas de mujeres, fue exhibido en el mercado y se le castró para que no se pudiera reproducir (citado en Burkhart, 1986B:120 y 122).

Otro ejemplo es el proporcionado por Joseph de Acosta. El fraile relata que debido a la envidia de la prosperidad de los mexicanos, los coyoacanenses comenzaron a tratar mal a las mujeres mexicanas que iban a

²⁹ Dicha relación ya había sido señalada por Olivier (1992:51)

sus mercados. Estos planearon una fiesta en la que invitaron a los mexicanos quienes después de haber comido y festejado fueron forzados a vestirse con ropas de mujeres y volverse así a su ciudad, “diciéndoles que de puro cobardes y mujeriles habiéndoles ya provocado, no se habían puesto en armas” (2006, lib. VII, cap. XIV:384; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XIII:52 y Durán, 2002, tomo I, cap. X:140).

Esta práctica también es narrada en los *Anales de Tlatelolco*. Allí se cuenta que el soberano, después de la derrota de su ciudad en manos de los españoles, apareció en harapos, vistiendo el tocado y el *huipil* de una mujer (1980:56). Asimismo, ante la caída de Tenochtitlan, los mexicas expresaron el acontecimiento con características de feminidad diciendo que los españoles les pusieron faldas (*Relación de Michoacán*, 1977, tercera parte, cap. XXVI:259)

Casos similares existen en las fuentes coloniales con lo cual se observa que existía un pensamiento muy fuerte sobre la vinculación de los vencidos con las mujeres, pues la feminidad es vector de sumisión, de humillación y de burla. Igualmente vestir una falda excluye a un varón que no ha mostrado cumplir con su rol asignado. Las Casas (1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXVI: 456) narra que en Michoacán al mal cazador se le vestía con falda de esta manera su castigo era la pérdida de su estatus y de su género. Por su parte, Juan Bautista de Pomar (*op. cit.*:192) dice que los señores mataban a sus propios hijos cuando había falta de esfuerzo y ánimo (varonil) para que “no viviesen infame y vergonzosamente entre los demás hombres de guerra”.

El canto de las mujeres de Chalco evoca la misma idea. Compuesto por un poeta llamado Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli y escrito en 1479 para el emperador azteca Axayacatl, este canto es uno de los pocos testimonios de poesía erótica nahua. En éste las mujeres chalcas retan a Axayacatl pero en el orden sexual. Abundan los símbolos que vinculan a la guerra con la

potencia sexual. La debilidad militar del gobernante mexica se equipara a su impotencia, a su pasividad.³⁰

...Otra mujer: Yo sólo levanto mi gusano y lo hago estar recto:
Con él daré placer a mi criaturita Axayacatito.
Ay, mi chiquito y bonito rey Axacayatito,
Si de veras eres varón, aquí tienes donde ocuparte.
¿Ya no tienes tu potencia?..

...Chiquito, hijito mío, tú, rey
Axacayatito: vamos a estar juntos,
Acomódate conmigo, muestra tu virilidad...

...Ya no hay jugo, rey y señor mío
Axacayatito: ni siquiera comenzaste...

...Dale placer y levanta al gusano nuestro,
¡una vuelta y otra vuelta!
¿No se dice que eres tú, hijito,
un Águila y un Tigre?
¿Acaso con tus enemigos haces travesuras?..

...Poco a poquito, vayan desatando la falda,
Vayan abriendo las piernas, tlattelolcas,
Los que no van a la guerra, ¡Huhu!
¡Pongan sus ojos en Chalcol!..

(Garibay, 2000^a, tomo III:55-60)

Las mujeres al expresar que tienen falos, sodomizan al *tlatoani* como el escarnio más grave que pudiera decirse a un varón. Además de sodomizarlo, lo acusan de estéril, que está seco, sin potencia viril. Para una sociedad guerrera como la mexica la reproducción era indispensable para asegurar varones para la batalla. Estos retos agresivos de las mujeres entran en la dialéctica pasividad-actividad tan presente en el pensamiento nahua, pero en este caso las mujeres están en el papel de penetradoras y Axayacatl en el rol de penetrado. Igualmente, en el poema se alude a las relaciones homosexuales que tuvo con sus enemigos en esta oposición: vencedor y vencido.

³⁰ De acuerdo con Galinier (1984:42), aún entre los actuales otomíes se considera la pasividad sexual como un signo de impotencia.

Al final de la composición, el texto utiliza la imagen de una relación homosexual para recordar la derrota de los hombres de Tlatelolco en 1473, quienes metafóricamente fueron penetrados por los vencedores mexicas.³¹

Avanzando un poco más en esta dialéctica pasividad-actividad, vemos que al interior de las relaciones homosexuales también se aplicó este razonamiento. A primera vista el pasivo es el más transgresor pues cambia su rol de género. El activo, si bien tiene cambiada su orientación sexual, sigue en su mismo papel de penetrador. No obstante, ambos tienen como castigo la muerte. En el fondo se observa la idea de que el varón que penetra sigue siendo masculino, y el penetrado es femenino pues su trasero es visto como sexualmente indiferenciado.

La exploración de los paradigmas: Masculino-activo-penetrador-dominante y femenino-pasivo-penetrado-sumiso, nos permiten conocer la visión que se tenía de los transgresores de género, aquéllos violadores de la integridad física del cuerpo masculino y del orden sexual: 1)por no hacerlo en la vagina, 2)por eyacular no para procreación, y 3)por ir en contra de los lazos del matrimonio. Por ello los varones debían de precaverse de ser asociados con este campo semántico.

3.2.3 Visiones sobre la homosexualidad y castigos aplicados³²

Tanto autores del siglo XVI como actuales mantienen visiones encontradas sobre la homosexualidad. Esta práctica es registrada primeramente por *El conquistador anónimo* (2004, cap. XV:387) quien afirma:

³¹ Respecto a las acusaciones de homosexualidad pasiva durante las batallas, véase Olivier, 1992:61, nota 79.

³² Para la construcción de este apartado se utilizaron como base los señalamientos respecto al discurso de la homosexualidad en los documentos del siglo XVI de Guilhem Olivier (1992) y Pierre Ragon (1992). Específicamente, Guilhem Olivier señala la oposición del discurso de los conquistadores y autores de origen español con relación al de los misioneros y al de los autores de origen indígena. El primero es un discurso de conquista y justificación de la misma en el que abundan acusaciones de antropofagia, prácticas de sacrificios humanos, junto con el de la sodomía. El segundo se acompaña del elogio de la moral precolombina y de su condena a la homosexualidad. Pierre Ragon abunda más sobre el discurso de conquista y sus implicaciones tanto en la guerra en la Nueva España como en el Viejo Mundo.

“en esta provincia de Pánuco los hombres son grandes sodomitas”.³³ Hernán Cortés (1992:22) en su primera carta en julio de 1519 dice: “Hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado”. Igualmente Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1992, cap. XXVI:270) narra que para el extremo este de la costa de Texas vio a “vn hombre casado con otro, y éstos son vnos hombres amarionados... impotentes, y andan tapados como mugeres y hacen officio de mugeres y tiran arco y lleuan muy gran carga; y entre éstos vimos muchos dellos assí amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos”.

Por su parte, López de Gómara (1941, cap. XLVI:103) relata que en la costa que corre desde el Pánuco hasta la Florida “cásanse unos hombres con otros que son impotentes o capados y que andan como mujeres, y sirven y suplen por tales, y no pueden traer ni tirar arco”. Igualmente Fernández de Oviedo (1950, cap. LXXXI:244) dice “entre los indios en muchas partes es muy común el pecado nefando contra natura”. Díaz del Castillo (2007, cap. CLVIII:385) refuerza las opiniones que dicen que en la región del Pánuco era una práctica común “porque todos eran sométicos y se embudaban por las partes traseras”.

En otra fuente se asevera: “En México había hombres vestidos en hábitos de mujeres y estos eran sométicos y hacían los oficios de mujeres como tejer y hilar y algunos señores tenían uno y dos para sus vicios”³⁴ (*Costumbres, fiestas...*1945, f. 371v:58).

En tanto, en los textos de Sahagún (*op. cit.*, tomo II, lib. X, cap. XXIV:915; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIV:89-90). se dice que a los homosexuales se les podía identificar porque mascaban *tzictli* (derivado

³³ *cf.* la sección español con la italiana. Asimismo, el conquistador 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” (2004, cap. XV:387).

³⁴ “En una sociedad en la que los nobles tenían que justificar su posición como integrantes del grupo dirigente por medio de una vida rígida y ejemplar, y en la que la homosexualidad era reprobada y punida como la paridad de la vida, sólo un motivo mágico-religioso, de supuesto interés general, sancionado por el rito, podría justificar tal tipo de costumbres” (López Austin, 1996 [1980],I: 343).

del *chapuputli*), al igual que a las mujeres públicas. Como ya se mencionó, ésta era la seña entre la población de los que tenían dichas prácticas.³⁵ Con respecto a las escuelas para jóvenes, Sahagún hace un comentario sugestivo para el caso del *telpochcalli*: "ninguno dormía en su hogar, porque entonces iban derechos hacia allá, a los *telpochcalli*... allí dormían casi desnudos; dormían muy poco" (*ibid*, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:759 versión náhuatl traducida por López Austin, 1985b: 144-145). A diferencia de lo referido para los *calmecac*: los jóvenes "no dormían dos juntos cubiertos con una manta, sino dormían cada uno apartado del otro" (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, apéndice lib. III, cap. VIII:339 y López Austin, *op. cit.*:49).

Sobre la provincia de Tlaxcala, Torquemada (1976, tomo III, lib. X cap. XXXV:427) nos narra que a los homosexuales la gente los tenía en poco y menospreciaba. Al respecto, Muñoz Camargo (1998, párr. 196:154) dice: "que aunque no había castigo para los tales pecados de contra natura, era de gran abominación y lo tenían por agüero y abusión". Entre los mismos pueblos nahuas prehispánicos vemos una diferenciación en el trato a los homosexuales, más radical para el área mexicana y más laxa para Tlaxcala.

³⁵ Pero, ¿qué significa esto? Si los homosexuales eran muy visibles, entonces serían fácilmente capturados y ejecutados. Seguramente los castigos relatados por Torquemada y Alva Ixtlilxochitl pueden hablarnos de una etapa posterior. Como Olivier (1992:58) sugiere la condena a los homosexuales debió de haber surgido con la formación de un estado centralizado. Estos ejemplos de identificación seguramente prevalecieron en el imaginario colectivo y dan cuenta de una época anterior cuando prevalecía un clima más tolerante.



Fig. 46 *Códice Borgia*, 1993:lám. 61. Patrick Johansson señala que el pedernal que une sus bocas y el gesto de asir el antebrazo (*matzotzopaztli*) tienen valor fálico, por lo tanto, manifiestan el carácter simbólico homosexual del hecho (2006:63).

Entre los mayas, Torquemada (1977, tomo IV, lib. XII, cap. XI:124) afirma que “persuadidos pues, a que no era pecado, vino de aquí a nacer costumbre de dar los padres a sus hijos mancebos un niño, para que lo tuviesen por mujer y usasen de él... de aquí también nació la ley, de que si alguno otro llegaba al muchacho, se lo mandaban pagar, condenándolo en las penas en que incurría el que violaba el estado de el matrimonio conyugal”.

Por su parte, las Casas menciona que a los niños “... por causa de que fuesen instruidos en la religión, mandábanles (los padres) dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio [la sodomía] a los niños corrompían; y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos

de aquel vicio” (*op. cit.*, tomo II, lib. III, cap. CCXXXVII:515).³⁶ El fraile agrega que la gente toleraba “este vicio” para evitar que los jóvenes embarazaran a las muchachas antes de cumplir 30 años.

Para la misma región, Landa (2003:131) afirma que esta práctica no existía acá pues usaban de “malas mujeres públicas... las pobres que entre esta gente acertaba a tener este oficio, no obstante que recibían de ellos galardón, eran tantos los mozos que a ellas acudían, que las traían acosadas y muertas”.

Otros autores enfatizan en cambio los castigos que se aplicaban a aquéllos que osasen incurrir en esta falta, exaltando el sistema moral y jurídico indígena el cual, afirman, no aceptaba estas prácticas y cuyo castigo era la muerte.

Primeramente, tenemos que diversas fuentes no detallan el tipo de sanción que recibían pero aseguran que era la pena máxima (*Histoire du Mechique*, 2002:139; Motolinía, 1971, 2º parte, cap.XVI, párr.. 683:357 y Pomar, *op. cit.*:182; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259; Hernández, 1986:88; Alva Ixtlilxóchitl, 1997^a, tomo I:385).

Distintas fuentes afirman que la pena era el ahorcamiento (*Éstas son leyes*, 2002:103, Motolinía, *op. cit.*, 2º parte, cap. VI, párr. 574:321, las Casas, *op. cit.*, tomo II, lib. III, cap. CCXV:400, Hernández, *op. cit.*:88 y Torquemada, *op. cit.*, tomo IV, lib. XII, cap. IV:107). No obstante, Alva Ixtlilxóchitl (1997c, tomo II, cap. XXXVIII:101) y Torquemada (1975, tomo I, lib. II, cap. LII: 230) registran que al sodomita paciente lo ataban a un madero, le sacaban las entrañas por el sexo y los muchachos de la ciudad lo

³⁶ Al respecto, Olivier (1992:49) se pregunta: “¿Estaban institucionalizadas estas relaciones homosexuales dentro de los templos? ¿Tratábase de rituales de iniciación o de prácticas sexuales más o menos toleradas? A falta de otros testimonios, es difícil contestar estas preguntas. Las Casas afirma que los padres reprobaban este tipo de sexualidad precoz, pero no menciona ninguna medida represiva específica. Puede suponerse que las relaciones homosexuales entre adolescentes se beneficiaron de cierta tolerancia, pero no se puede probar la posible institucionalización o ritualización de estas prácticas. Se trata de un ejemplo único en la literatura; la mayoría de los autores, en su mayor parte religiosos y admiradores de la rigidez del sistema educativo precolombino, insisten sobre las penas severas infligidas a los que rompían la moral sexual en vigor.

cubrían de ceniza; luego, le echaban leña sobre la ceniza y le prendían fuego. Al agente, igualmente atado a un palo, lo enterraban en ceniza y ahí moría.

Guilhem Olivier (1992:56) propone que el castigo de la horca fue reservado para los adultos y este último pudo haber sido reservado para los colegiales.

Respecto a la homosexualidad femenina se registra que ambas morían (Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap. IV:108), otras fuentes especifican que las apedreaban (*Historia de los mexicanos...*, 2002:83), las apaleaban (*ibid*: 91 y *Éstas son leyes*, 2002:99), o las ahorcaban (Vetancourt, 1971:426).

A los sacerdotes que fuesen hallados en este pecado los quemaban vivos, los ahorcaban o les daban muerte de otra manera no especificada (*Éstas son leyes, op. cit.*:103, Zorita, 1941:283 y Torquemada, *op. cit.*:107).³⁷



Fig. 47 Códice Florentino, 1979, lib. X, cap. 11, fol. 25v. Cuiloni

Pete Sigal (2007:24) considera que esta imagen tiene orígenes en la Europa medieval. Igualmente, Geoffrey Kimball (*op. cit.*:15) afirma que esta

³⁷ Olivier, 1992:56 cita un ejemplo de la obra de Eric Thompson sobre las concepciones negativas de la homosexualidad y otras prácticas entre los lacandones. El “infierno” de los indios lacandones actuales está poblado por gente que desperdició alimentos, por los que se casaron con una mujer de un grupo prohibido, por los asesinos y por los homosexuales. Transformados en perros y en mulas, están condenados a un trabajo perpetuo.

pintura es reflejo de la ley española que reinaba para los homosexuales en el tiempo en el que fue escrito el *Código Florentino*. A su vez, Richard Trexler (1995:45-46) observa que las penas relatadas en las fuentes se parecen a las practicadas a finales del siglo XV en Portugal y en España. En el primer país se quemaba al transgresor y en el segundo la pena era ahorcamiento o quema. En el cap. 3.5 abordaremos con mayor profundidad sobre los castigos.

Acerca de los castigos aplicados al travestismo los autores nos dicen que al varón que vestía hábitos de mujer y la mujer que se ponía hábitos de hombre: morían ahorcados.³⁸

Para el caso del hermafroditismo sólo contamos con un relato de Tlaxcala en el que un hijo de Xicotencatl se enamoró de una joven macehual. La joven fue pedida como manceba y llevada junto con las demás mujeres. En ausencia del joven (por más de un año), se dice que ella enamoró y embarazo a más de 20, al regresar éste y darse cuenta del hecho, repudió a esas mujeres y castigó al hermafrodita. Fue exhibido en público “manifestando la gran traición que había cometido contra su señor, amo y marido, y así vivo y desnudo en vivas carnes, le abrieron el costado siniestro con un pedernal... le soltaron para que fuese por donde quisiese... los muchachos... le apedrearon... hasta que desventurado cayó muerto y las aves del cielo le comieron” (Muñoz Camargo, *op. cit.*, párr. 213-214:162 y 163).

En otras regiones también se castigaba la homosexualidad. Las Casas (*op. cit.*, tomo II, lib. III, cap. CXXXIX:25) nos dice que entre los mixes los principales reprendían al delincuente en una sala del templo, quien desnudo recibía golpes con un tizón de fuego de parte de cada uno de los sacerdotes y viejos. Después lo sacaban fuera del templo y lo entregaban a los muchachos para que lo quemaran.

³⁸ (*Estas son leyes, op. cit.*:103; Motolinía, *op. cit.*, 2º parte, cap. XVII, párr..685:357; Zorita, *op. cit.*:282; las Casas, *op. cit.*, lib. III, cap. CCXV:400; Hernández, *op. cit.*:88; Mendieta, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259; Torquemada, *op. cit.*, tomo IV, lib. XII, cap. IV:107; Clavijero, 1941, tomo II:33;).

En la *Relación de Michoacán* (1977, segunda parte, cap. I: 12-13) se dice que los homosexuales pasivos eran echados a la cárcel, perdonados y devueltos a sus familias. Si reincidían se les sacrificaba. En las *Relaciones Geográficas* de la misma provincia se dice que al que se le averiguaba practicar el pecado nefando “le metían un palo agudo tostado por el sieso y le salía por la boca y, así, moría, y lo echaban en el campo, donde le comiesen las aves y animales. Y la misma pena daban al haciente que al que era consintiente (Gutiérrez de Cuevas, 1987:84), igualmente se afirma que a los sodomitas los castigaban atándolos de pies y manos “y a palos y pedradas” los mataban (Ramos de Cárdenas, 1987:238).

Para el mundo andino contamos con la narración de Garcilaso de la Vega (1995, tomo I, lib. VI, cap. XI:350-352) quien dice que el inca Capac Yupanqui, en la provincia de Huailas, “castigó severísimamente algunos sodomitas que en mucho secreto usaban el abominable vicio de sodomía”.

La diferencia en cuanto a la postura frente a la homosexualidad de los diferentes autores se reduce a un discurso de conquista, como bien lo señaló Ragon (1992). Por una parte, los conquistadores, cronistas religiosos o historiadores oficiales ponían énfasis en la sodomía debido a su deseo de justificación de la guerra. Como dice el mismo autor (*ibid*:50) sus acusaciones fungían como armas ideológicas y dicha imputación no sólo se observa en la Conquista de América, igualmente en Las Cruzadas como en la guerra de España contra los moros.

En el otro grupo tenemos principalmente a los misioneros quienes fueron partidarios de una renovación de la Iglesia Católica y estaban convencidos de la posible creación de la nueva Jerusalén en América. Ellos argumentaban que la sodomía era poco frecuente y objeto de castigo bajo los códigos morales indígenas (Baudot, 1983:90). Igualmente, en este segundo grupo se agregan los autores de origen indígena y mestizo quienes buscaron dar una imagen positiva de sus antiguas culturas.

Los investigadores actuales tienen opiniones contrapuestas sobre la homosexualidad entre los nahuas. Algunos dicen que era reprimida y prohibida; otros consideran que era una parte de las estructuras de la sociedad, y otros que era parte de un ritual religioso. Alfredo López Austin (1996 [1980]) y Noemí Quezada (1996 [1975] y 1996) dicen que los homosexuales eran castigados con la muerte. Richard Trexler (*op. cit.*) afirma que los nahuas forzaban a ciertos hombres a ser travestis, frecuentemente de por vida y a éstos los usaban como “pasivos”. El mismo autor considera que el “activo” no era denigrado de la misma manera que el “pasivo” y concluye que no había ley en contra de la homosexualidad.

Cecelia Klein (2001) argumenta que los nahuas creían que el compañero “pasivo” causaba gran desgracia pero que el “activo” jugaba un rol que era esencialmente consistente con su sexo biológico. Geoffrey Kimball (*op. cit.*) opina que entre los nahuas precolombinos no existe evidencia de ningún tipo de mecanismos para reprimir la homosexualidad como sí ocurrió después de la Conquista.

Pete Sigal (2005 y 2007) asegura que los nahuas precolombinos vinculaban a la homosexualidad con el ritual y el sacrificio, concepciones muy alejadas de los conceptos del discurso español del pecado y la sodomía; además considera que no existían penas para ella. Finalmente, Guilhem Olivier (*op. cit.*: 50 y 2004b:314) opina que la sociedad nahua tuvo una actitud contrastada respecto a los homosexuales, pues existen testimonios de cierta tolerancia a estas prácticas, la cual terminó paralelamente a la formación de un poder central. Igualmente, destaca las manifestaciones travestistas que forman parte del contexto ritual a diferencia del contexto profano en donde eran reprimidas.

A la luz de los datos respecto a la homosexualidad con que contamos y aunados a los que tenemos sobre otras transgresiones sexuales, consideramos que en la sociedad nahua prehispánica había una actitud de rechazo ante la homosexualidad, así como ante otras prácticas sexuales; sin

embargo, como vimos en el capítulo 2, en ciertos tiempo y espacio se les permitía a estos contraventores participar del ritual, pues en determinadas celebraciones su sexualidad desbordante o contraria resulta necesaria para el simbolismo de la festividad. Por otra parte, los castigos descritos corresponden con la severidad de la educación desde la niñez y con la formación ideológica que se requería de los individuos. Este punto será desarrollado de manera profunda en el cap. 3.5.

3.3 Prostitución

La prostitución en época precolombina es un fenómeno que está lejos de ser entendido. A través de los escritos del siglo XVI podemos darnos cuenta de la complejidad de dicha práctica y de nuestras limitaciones para abordarla. Sin embargo, existen elementos clave tanto en las palabras utilizadas para nombrarla y calificarla como en los discursos que nos serán útiles para acercarnos a su comprensión.

3.3.1 Términos

Existen distintos términos en náhuatl dados a las prostitutas, los cuales nos permiten aproximarnos a la concepción que se tenía de las mismas. Primeramente se las imaginaba como seres que tenían dañada una de sus almas, la del corazón. De ellas se decía “en ningún lugar está contento su corazón”, “ya no asienta su corazón”, “huyó su corazón” [*aocan ca iyollo, aocmo tlatia iyollo, ochollo iyollo*] (López Austin, 1982:168).

Recordemos que en la concepción de esta cultura, los daños del corazón podían ser derivados de una conducta inmoral, principalmente en lo que se refiere a la vida sexual (López Austin, 1996 [1980], I:256-257); asimismo, dicho estado podía llegar a provocar situaciones patológicas que conducirían al transgresor, en este caso a la mujer disoluta, a la locura relacionada con la maldad (*ibid*:208).

Ahuiani, “la que está alegre”, era un nombre aplicado a esta clase de mujeres, posiblemente debido a que el placer sexual estaba relacionado con el gozo que los dioses proporcionaron ante las angustias derivadas de la vida cotidiana (*Códice Florentino*, lib. VI, cap. XVIII traducido por *ibid*, I:276). Ellas, relacionadas con la sexualidad, se las asociaría con este gozo.

Asimismo, se les podría aplicar este calificativo debido a que se caracterizaban por reírse con cuanto hombre se toparan, particularidad que contrastaba con el ideal de la mujer honesta a quien se le pedía que no fuera risueña (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XIX:561).

También se les conceptuaba como no humanas, pues en el pensamiento nahua se encontraban en la categoría de “*amo tlacatl*”. Asimismo se les señalaba como “víctima[s] para el sacrificio, esclava[s] bañada[s] para el sacrificio”. De acuerdo con López Austin (*op. cit.*, II:275, nota 54), ellas frecuentemente se vendían a sí mismas como esclavas, de ahí podían pasar por mala conducta al baño ritual que las limpiaba de sus impurezas, para ser ofrecidas como víctimas a los dioses.

No obstante, tenemos calificativos como *ahuilnemiliztli* que no connotan negatividad, a pesar de que en el *Vocabulario* de Molina se traduzca como “vida en vano”, nosotros lo traducimos como “vida contenta”. Recordemos el topónimo de Ahuilizapan discutido en el capítulo 1, el cual significa lugar de gozo y sus vínculos con la sexualidad.

Otro mote relacionado con esta práctica es *maqui*. Del cual se desconoce su significado. Sin embargo, Torquemada (1976, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427)³⁹ nos dice que significaba “las entremetidas”. Eran las compañeras de los soldados, al respecto, solamente sabemos que “se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas.

Igualmente, Siméon (2002:256) nos da ciertas pistas sobre el posible origen de la palabra. Existen 3 términos que pudieran relacionarse: *maquiça* “escapar de un peligro, salir, librarse de un riesgo, de un mal paso”; *maquiçani* “que ha escapado de un peligro”; *maquixtia* “huir, escapar, refugiarse”. Roberto Moreno (1966:27) considera que las *maqui* pertenecían a un tipo de prostitución militar. Es decir que aparte de las prostitutas de los mercados existían mujeres dedicadas únicamente a atender a los soldados.

³⁹ Véase también Navas, Francisco de las, *Cuenta antigua de los indios naturales...* sf:171-174.

Olivier (2004^a:377) comenta que las *maqui* eran representantes de Xochiquetzal y Cihuacoatl. “Los atavíos guerreros y las actitudes viriles de las ‘cortesananas’ ciertamente se explican por la voluntad de reproducir la muerte mítica de esas dos divinidades”.

Al respecto, en el *Códice Cospi* (lám. 18), Xochiquetzal aparece con características guerreras. Se representa con un atavío diagnóstico *izquixochitl* "guirnalda hecha con flores de maíz tostado", *chimalli* o escudo, bandera, flechas y banda multicolor de guerra anudada a la cintura. Atavíos explicables a la luz del mito que atribuye a Xochiquetzal ser la primer mujer muerta en la guerra (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. VI:39).



Fig. 48 *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 33. En la lámina se muestran varias figuras que aluden a la lujuria: el quetzal debajo del brazo de la mujer, la lagartija bajo el brazo del varón. Igualmente el símbolo de la guerra en la parte superior del cuadro indica la identidad de *maqui* para la mujer (Seler, 1980 [1963],II:168).

Alonso de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 50r) presenta el concepto de *mauultia*, “ramera”, en seguida aparece el término *mauultiani*, que traduce como “puta honesta”. ¿A qué se deberá la diferencia? ¿Cuál será

el significado de “puta honesta”? Contamos con varios elementos para sustentar esta diferenciación.

Como mencionamos en el capítulo 2, las prostitutas participaban en distintas fiestas como en *Quecholli*, en *Tlacaxipehualiztli*, *Huey Tecuilhuitl*, *Tlaxochimaco*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli*. Algunas veces sólo bailando, otras como parte de un gremio, otras acompañando a los guerreros destacados o a estudiantes, pero resulta importante su participación en fiestas agrícolas a lado de las mujeres del pueblo. No obstante, la actuación de ellas durante las fiestas principales implica sin lugar a dudas que se les atribuía un papel relevante en las actividades colectivas, prueba de su integración a la sociedad.

No obstante, contamos con otros testimonios del repudio que se les tenía, el cual estudiaremos en el siguiente apartado. La explicación que nos ofrece Guilhem Olivier (2002:29-30) ante esta aparente contradicción es la existencia de diferentes categorías de *ahuianime*, algunas de ellas integradas a la sociedad en el marco de instituciones específicas, y otras repudiadas y ejerciendo un oficio tolerado pero también detestado.

Finalmente, contamos con varias palabras que señalan los lugares donde se ejercía la prostitución. *Ahuiani calli*, “casa de alegres”; *netzincouiloyan*, “lugar de donde se compran traseros” y *netzinnamacoyan* “lugar donde se venden traseros” (Molina, *op. cit.*, sección náhuatl-español: fols. 9v y 71r. y Moreno, *op. cit.*:16-17).

Náhuatl	Español	Análisis ⁴⁰
Ahuiani/ auiani Pl. ahuanime	Puta o mala mujer (Molina, 2004:fol. 9v) Impúdica, deshonesta, mujer pública (Siméon, 2002:47)	Ahuia-ni/auia-ni ⁴¹ 3Sg-Sust con valor verbal-Ag ⁴² Ahuia/auia: alegrarse “la que está alegre”
Ahuilnemilitzli	Vida en vano (Molina, <i>op. cit.</i> :fol. 9v)	Ahuilnemi-litzli Ahuilnemi: vivir alegre litzli: evento “Vida contenta”
Ahuilnenqui	Persona carnal y lujuriosa (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e.: fol. 9v) Vicioso, carnal, libertino (Siméon, <i>op. cit.</i> :48)	Ahuilnen-qui Ahuilnemi: vivir alegre qui:Ag “la que vive/anda contenta”
Apinauani cihuatl	Mujer deshonesto (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e: fol. 8v) Mujer de malas costumbres (Siméon, <i>op. cit.</i> :33)	Apinahuani cihuatl Desvergonzada mujer “mujer sin vergüenza”
Aoccan ca iyollo	En ningún lugar está su corazón. Mujer disoluta (López Austin, 1996 [1980], II:228)	Aoccan: ya en ninguna parte ca: estar iyollo: su corazón “ya no está en ninguna parte su corazón”
Aocmo tlalia iyollo	Ya no asienta su corazón. Mujer disoluta (<i>idem</i>)	Aoc: ya no mo tlalia: se asienta iyollo: su corazón “ya no se asienta su corazón”
Aquetzca cihuatl	Mujer deshonesto y sin vergüenza (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e: fol. 7r) Mujer desvergonzada, impúdica (Siméon, <i>op. cit.</i> :34)	Aquetzca cihuatl Aquetzca: levantar la cabeza Cihuatl: mujer “Mujer que levanta la cabeza” (altiva)
Cihuacuecuch	Mujer deshonesto y desvergonzada (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 22v)	Cihua: mujer Cuecuch: osada, desvergonzada, imprudente “mujer osada, desvergonzada o imprudente” Cuecuch:menear o mover
Maauiltia	Ramera (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 50r) Cortesana, prostituta (Siméon, <i>op. cit.</i> :241)	m-aauiltia AAUIL: Hace diversas cosas para divertirse. Reduplicación. Causativo “se divierte, se explaya, lleva una vida alegre”
Maauiltiani	Puta honesta (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 50r) Cortesana, prostituta (Siméon, <i>op. cit.</i> :241)	m-aaultia-ni “la/el que se divierte, la/el que se recrea”

⁴⁰ Agradezco la ayuda de Leopoldo Valiñas para la realización de esta parte.

⁴¹ La raíz primitiva es ahuia (verbo), después se formó la raíz ahuil (sustantivo) y más adelante, la raíz ahuiui (verbo). Ahuia/auia: alegrarse, ahuil: la/el contento, la/el alegre, ahuiui: encontentarse.

⁴² Sut: sustantivo; Ag: agentivo; Sg: singular; Refl: reflexivo; Intrans: intransitivo; Verb: verbo; Caus: causativo; Obj Ind: Objeto indefinido; Refl Ind: Reflexivo indefinido; Pas: pasiva; Loc: locativo; Orient: Orientacional.

Maqui	“las entremetidas” (Torquemada, 1976, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427).	Ma-qui “atrapada”, relacionada con ma-l-li: cautivo m-aqui: la que se mete aqui: entrar, contener
Motzinnamacani	Puta de burdel (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 61r) Cortesana, mujer pública, que vende sus favores (Siméon, <i>op. cit.</i> :294)	Mo-tzin-namaca-ni Refl-Sust-Verb-Ag Tzintli: parte baja, trasero, nalga, ano Namaca:vender “la que vende sus nalgas, el ano o trasero”
Motetlaneuhtiani	Puta de burdel (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 60r) Mujer pública, cortesana (Siméon, <i>op. cit.</i> :291)	Mo-te-tlaneuhtia-ni Refl-Obj Ind-Verb-Ag te:alguien Tlaneuhtia:prestar “La/el que se presta a alguien”
Monamacac	Prostituta (FC, lib. X, cap. XXVI:94) Se vende, que se vende a sí misma	Mo-namaca-c 3Sg-Refl-Verb-Ag “la que se vende”
Nouiampa tlachixtinemi	Mujer deshonesto que no guarda la vista (Molina, <i>op. cit.</i> , secc. n-e:fol. 74r)	Noui-am-pa tlachixtinemi Noui-am: todos lados Pa: Orient Tlachia: mirar Nemi:andar, vivir “anda mirando hacia todos lados”
Ocholo iyollo	Huyó su corazón. Mujer disoluta (López Austin, <i>op. cit.</i> , II:228)	Ocholo iyollo Ocholo: (Pret) huir, pisar, brincar Iyollo: su corazón “Brincó, huyó, haya pisado su corazón”
Auiani calli	Casa de alegres Casa de prostitución (Siméon, <i>op. cit.</i> :47) Burdel, o putería (Molina, <i>op. cit.</i> :fol. 9v)	Auiani calli Ahuia-ni/auia-ni 3Sg-Sust con valor verbal-Ag Ahuia/auia: alegrarse “la que está alegre” Calli: casa “Casa de la alegre/ de alegres”
Netzincouiloyan	Lugar donde se compran traseros Burdel (Molina, <i>op. cit.</i> :fol. 71r) Casa de libertinaje, lupanar (Siméon, <i>op. cit.</i> :342)	Ne-tzin-coui-lo-yan Refl Ind-Sust-Verb-Pas-Loc Tzintli: parte baja, trasero, nalga, ano Couia:comprar “Lugar donde se compran traseros, nalgas, anos” “Compradero de traseros, nalgas, anos”
Netzinnamacoyan	Lugar donde se venden traseros Burdel (Molina, <i>op. cit.</i> :fol. 71r) Casa de prostitución (Siméon, <i>op. cit.</i> :142)	Ne-tzin-namacoyan Refl-Sust-Verb-Loc Tzintli: parte baja, trasero, nalga, ano Namaco: vender “Lugar donde se venden traseros, nalgas, anos”

Tabla 11. Términos relacionados con la prostitución

Los términos mencionados se pueden dividir en dos grupos, unos que connotan negatividad y otros que parecen neutrales. Consideramos que a las *ahuianime* se les consideraba tanto personas contentas como altivas, pues debido a su actividad les era permitido un arreglo personal que no era propio de las otras mujeres, por lo que no se observa vergüenza ni modestia en su andar, ni en su comportamiento, cualidad que se esperaba de todas las demás mujeres.

Asimismo tenemos en algunas fuentes que se habla de mujer de amores o de placer, en lugar de recurrir a palabras despectivas para referirse a ellas; lo que nos permite señalar que al igual que en el tiempo ritual, en la vida cotidiana existía un grado de aceptación de ellas, a pesar de que en los discursos se observe lo contrario pues su existencia contradice el ideal moral de esta cultura, discurso que estudiaremos a continuación (Pomar, 2000 y *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, 1986:14).

3.3.2 Discurso moral

En el discurso moral existió un claro repudio para esta actividad, sin embargo, se consideraba como una práctica que cumplía una función: salvaguardar al matrimonio y a la familia.

A quien ejercía este oficio se le pensaba como un ser despreciable y aborrecible, pues existía un modelo de prestigio cultural caracterizado por la moderación y la sobriedad; el alejamiento de ese modelo correspondía con el descenso en la escala social. A continuación vamos a revisar distintos aspectos de cómo se les caracterizaba y los iremos contrastando con los discursos dados a las mujeres honestas.

3.3.2.1 Arreglo personal

Según los testimonios de los informantes de Sahagún se decía que ellas eran vanidosas, se ataviaban y adornaban excesivamente, se pintaban el rostro, las mejillas con *axin* (ungüento amarillo de la tierra) y con otros colores más, de manera que gustaban lucir “buen rostro”. Igualmente se destaca que preferían llevar los cabellos sueltos y otras veces con algún peinado combinado, es decir, que a veces se arreglaban la mitad de la cabellera trenzada y la otra mitad suelta ya sea sobre la oreja o el hombro (traducción del *Códice Matritense y Florentino*, López Austin, *op. cit.*, II:276).

Por otra parte, se señala como característico de ellas sahumarse con hierbas olorosas para que su cuerpo emanara una fragancia deliciosa, perturbadora y excitante. También acostumbraban oscurecerse los dientes con grana cochinilla para llamar más la atención.

Igualmente, utilizar el *tziictli* para cuidar de la apariencia de sus dientes pues éste los limpiaba al mismo tiempo que les quitaba el mal aliento. Asimismo, el *tziictli* se utilizaba para llamar la atención de los posibles clientes al mascarlos (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIV:89-90). Sobre esta resina, el *Códice Carolino* anota: “Que la jovenzuelas que mastican con liviana forma ante los jóvenes al pasar dan a entender sus intenciones. Y éste es signo de atracción y así dicen *moteixantia*, que viene a decir: ‘atrae a sí a alguno’” (1967, fol. 36r^o:20).⁴³

⁴³ Al igual que la *ahuiani*, la mujer soltera podía mascar chicle en público, indicando posiblemente que era una mujer sexualmente disponible dentro de los términos del matrimonio. A diferencia de éstas, la mujer casada tenía prohibido mascar en público. Como vimos anteriormente, el mascar en general se asociaba con los que practicaban una sexualidad en exceso.



Fig. 49 Códice Florentino, 1979, fol. 40v. Ahuiani

Tocante a su higiene personal, afirmaban que gustaban de bañarse y lavarse muy bien al igual que las mujeres honestas, la diferencia estribaba en la medida al hacerlo y en la aplicación de los afeites.

Las características anteriores contrastan con lo que se esperaba de las buenas mujeres:

Mira, también, hija, que nunca te acontezca afeitarse la cara o poner colores en ella, o en la boca, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas, carnales. Los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan, y las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aun el seso, y andan como locas y borrachas. Éstas se llaman rameras. Y para que tu marido no te aborrezca, ataviate, lávate y lava tus ropas, y esto sea con regla y con discreción, porque si cada día te lavas y lavas tus ropas, decirse ha de ti que eres relimpia y que eres demasiado regalada. Llamarte han *tapepetzton*,⁴⁴ *tinemaxoch*⁴⁵ (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:561).

⁴⁴ “eres perlita de agua” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XIX:101).

⁴⁵ “eres un ramito de flores” (*idem*).



Fig. 50 *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 85 r.
Mujer borracha, se suelta el cabello y se tira al piso en actitud liviana

3.3.2.2 Gestos

Los gestos eran considerados altamente significativos. El movimiento de las manos era muy sugestivo debido al constreñimiento que se tenía del cuerpo en esta sociedad. Por ello, en la descripción de la ramera se enfatiza que era ruidosa e incluso indecorosa con su comunicación no verbal.

De ella se decía: “Andas llamando con los ojos [guiña los ojos a la gente, cierra el ojo a la gente], andas sonriendo a la gente [vuelve el rostro, ríe, anda riendo], andas haciendo señas con la lengua a la gente, andas silbando a la gente, andas sonando las manos (para llamar) a la gente, andas llamando a la gente con las manos... Llamas a la gente con disimulo” (traducción de los *Primeros Memoriales* en López Austin, *op. cit.*, II:278).

A la mujer virtuosa se le pedía que cuando fuere por la calle no mirare por aquí y por allá, ni volviera la cabeza para mirar a una parte y a otra. “Mira a todos con cara serena... de manera que ni lleses el semblante como

enojada ni tampoco como risueña” (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:561).

3.3.2.3 Movimiento corporal

Ciertos movimientos externos del cuerpo eran mal vistos en esta cultura. Del andar de las prostitutas se decía que era desvergonzado, que llevaban altiva la cabeza presumiendo como si el ser prostituta fuera un orgullo (traducción del *Códice Matritense y Florentino*, López Austin, *op. cit.*, II:276). Además, se mencionaba que iban pisoteando las cosas, las arrastraban; igualmente que vagaban por los caminos, por el mercado “eres inquieta, no ves hacia tu casa” (traducción de los *Primeros Memoriales*, *ibid*:278).

A la muchacha noble se le pedía que en el andar fuera honesta:

No andes con apresuramiento ni con demasiado espacio, porque es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento. Andando llevarás un medio, que ni andes muy de prisa ni muy despacio; y cuando fuere necesario andar de prisa, hacerlo has así; por esto tienes discreción.... Cuando fueres por la calle o el camino no lles inclinata mucho la cabeza y muy erguida, porque es señal de mala crianza... no hagas con los pies meneo de fantasía por el camino. Anda con asiego y con honestidad por la calle (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:560-561).

Es claro que los modelos son contrarios, las prostitutas destacan por su conducta corporal, por su deseo de destacar, por libertinas, por ser vanidosas y presuntuosas, contrario al ideal de discreción que se esperaba de las buenas mujeres. Se les consideraba malvadas, pervertidas, dominadoras con maleficios, vendedoras de su cuerpo, borrachas, ebrias, flojas (traducción de los *Primeros Memoriales*, *Códice Matritense y Florentino*, López Austin, *op. cit.*, II:275 y 278).

Se les aplicaban fuertes calificativos como:

Sitio de residuos, es lugar de residuos, sitio donde se muestra, residuo de anciana. Es la que se entrega sin reflexión... anciana lasciva, genitales lujuriosos, anciana de genitales lujuriosos, anciana fofa. Mierducha, perrilla de mierda, se echa a perder como una perra... Genitales lúbricos, tu lujuriosilla de los genitales. Andas palpando los genitales de la gente, andas citando a la gente para copular... vive en la inmundicia, vive en el vicio. Se revuelca en el polvo, en la basura [quiere decir que se entrega a los vicios carnales]... Sigue el camino ancho, la senda del conejo, del venado [quiere decir los caminos de la vagancia] (*idem*).



Fig. 51 Códice Borgia, 1993:lám. 20. Xochiquetzal, patrona de las prostitutas

Además, a las prostitutas que andaban buscando clientes en las calles y barrios, las mujeres las insultaban por temor de que sedujeran a sus esposos:

Y así riñen las mujeres *macehualtin*. Se dicen: ¡ay mujerucha de por ahí! ¿Cómo me provocas? ¿Acaso tú eres mi esposo? ¿Acaso tú eres mi hombre? ¡Ay, qué mujerucha!.. ¿Qué me dices, putilla?.. ¿Acaso yo escandalizo sobre ti? ¿Acaso yo vivo gracias a ti? ¿Acaso tú me doblas algo? ¿Acaso yo como gracias a ti? ¡Ay, mujerucha! Greñudota, desmelenadota... Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa... Culote agitado; culo que muere de hambre. Ay, quiere andar conociendo, por ahí, sobre los rostros de la gente. ¿Cómo se lo harás? ... Gran malvada. Grosera. Por ahí muestra la pierna. No sea que te patee. Ciertamente no cuidas de nada, no conoces nada. ¿Acaso tú eres una mujer noble? Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha... ¿De dónde vienes? Vete ¿acaso es semejante a éste tu

lugar? No lo es. Algo mostrarás a la gente aquí. Gorda huérfana. Malvada huérfana (Escalante, 2004b:267).

Seguramente estas mujeres eran desplazadas, huérfanas, prófugas, desprovistas de casa que se veían en la necesidad de practicar la prostitución para sobrevivir.

Es así que con los movimientos del cuerpo, con las gesticulaciones, el atavío, las costumbres se describe a la prostituta en esta sociedad. No obstante, es un elemento real, tiene derecho a pintarse porque es parte esencial de su oficio: la seducción. Su sexualidad desbordada no se le prohibía, pues sabemos que existían lugares para que la ejerciera, pero no se festejaba que esta actitud fuera generalizada en todas las mujeres pues se requerían de modelos para el sostenimiento de las instituciones sociales.

3.3.3 Actitud y juicio ante ellas

Hemos tenido ya una primera visión de la prostituta que con su apariencia sofisticada y el exceso de maquillaje se distingue de la mujer honesta. Sin embargo, la actitud que encontramos ante ellas en distintos momentos y lugares difiere del rechazo que permea los discursos éticos. De hecho, se necesitaban de sus servicios para alegrar a víctimas de sacrificio.

En *Historia de la venida de los mexicanos...* de Cristóbal del Castillo (2001:100-101) se cuenta cómo Tetzauhteotl habló a Huitzilopochtli de su voluntad de hacer de los mexicanos un gran pueblo, con respecto a los cautivos dice que en “la víspera de su muerte, velarán toda la noche, comerán, danzarán y se emborracharán; y si acaso alguno quiere acostarse con mujeres, le serán ofrecidas prostitutas, habrá muchísimas mujeres perversas, prostitutas” [*in azo aca quinequiz cihua cochiz macozquê in ahuianimê cenca miequintin onyezquê iz cihuatlahueliloquê in ahuianime*]. Este pasaje refuerza su integración a la sociedad en el marco de ciertas actividades y fechas.

Por otra parte, los guerreros destacados gozaban de ciertas licencias en su comportamiento sexual, es así que las sacerdotisas o monjas del *telpochcalli* tenían relaciones sexuales con ellos. Durante la fiesta de *Huey Tecuilhuitl* iban a bailar. A la salida las matronas las iban cuidando: “No consentían que se derramasen o que se fuesen con ningún hombre, excepto con los principales si llamaban a alguna de ellas para darlas a comer; también a las matronas que las guardaban las daban comida y mantas⁴⁶ porque las llevaban a sus casas”.

La solicitud se hacía con la mayor discreción,⁴⁷ ya que de hacerlo público tanto el varón como la mujer serían severamente castigados porque para el Estado era muy importante mantener inmaculado el honor y la moral pública de los guerreros. A él le cortaban el pelo, le quitaban sus armas y atavíos y, además, lo apaleaban prohibiéndole que volviera a bailar y cantar. A la mujer también se le prohibía la participación en los bailes. Por último, el guerrero era obligado a tomar por mujer a la meretriz; de esa manera, se aseguraba el sustento de la mujer, y el castigo del transgresor servía de ejemplo a los guerreros para que fueran más reservados (López Austin, 1985b:126-131 y Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXVII:217).

Igualmente, había prostitutas que eran contratadas por los señores nobles para que tuvieran relaciones sexuales con el esclavo destinado para ser inmolado en alguna de las fiestas principales. El trabajo de las mujeres públicas terminaba cuando éste moría en el altar de los sacrificios, y el pago por sus servicios era que se quedaba con las prendas y todo objeto que hubiera pertenecido al esclavo (*ibid*, cap. XXIV:191-194).

⁴⁶ Con respecto al pago dado a las *ahuianime*, en los textos nahuas se dice que se pagaban sus servicios ya sea con pertenencias -en el caso de los sacrificados- o con mantas y comida -en el caso de los guerreros. Landa dice que las mujeres públicas en la zona maya “recibían de ellos galardón” sin especificar el tipo de pago (2003:131). A su vez, Fernández de Oviedo (1945, tomo XI:66), entre los nicaraos, afirma que “hay mujeres públicas que ganan é se conçeden á quien las quiere por diez almendras de cacao de las que se ha dicho que es su moneda”.

⁴⁷ Recordemos que Durán describe que en el *cuicacalli* a los mancebos y mozuelas se les cuidaba de no hacer ninguna deshonestidad, ni burla, ni señal y que de ser así serían castigados ásperamente, no obstante, “habían 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”, si eran cautos no tendrían consecuencias sus actos (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XXI:197-198).

Durante el mes de Toxcatl, se preparaba un mancebo, representación viviente del dios Tezcatlipoca, destinado al sacrificio. “Veinte días antes que llegase esta fiesta daban a este mancebo cuatro mozas bien dispuestas y criadas para esto, con las cuales todos los veinte días tenía conversación carnal; y mudábanle el traje cuando le daban estas mozas”. Más adelante, el texto dice que “las cuatro doncellas que le daban por sus mujeres también eran criadas en mucho regalo. Para aquel efecto, les ponían los nombres de cuatro diosas: a una llamaban Xochiquetzal; a la otra, Xilonen, a la tercera Atlatonan; y a la cuarta Huixtocihuatl”. Todas ellas son representaciones de la deidad femenina (*idem*).

Guilhem Olivier propone que estas cuatro doncellas eran prostitutas, mujeres criadas para tal efecto (2004^a:374 y 408). Roberto Moreno (1966:17 y 27) opina de la misma manera, sin embargo, evoca la posibilidad de un vínculo de las cuatro jóvenes con una “prostitución sagrada”.

En el caso de la veintena de Izcalli, se narra que sacrificaban a distintos esclavos a honra del dios del fuego Ixcozauhqui. A cada esclavo le daban una *ahuiani* quien se hacía su guardia; lo divertía constantemente, lo acariciaba, le decía bromas, lo hacía reír, le hacía cosquillas, gozaba en su cuello, lo abrazaba, lo bañaba, lo peinaba, arreglaba su cabello, destruía su tristeza. Y cuando era el momento de la muerte del bañado [del futuro sacrificado] la *ahuani* se llevaba todo. Envolvía, guardaba todas sus pertenencias, todo lo que había usado para vestirse y se lo llevaba (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXVIII:267-268).

La función de esta prostituta es comparable al de las cuatro jóvenes que acompañaban al personificador de Tezcatlipoca. Debe destacarse que la *ahuiani* se llevaba todas las vestimentas del sacrificado.⁴⁸ Al respecto, Olivier (2002:26) reflexiona un poco más y plantea la posibilidad de que la ramera en este contexto apareciera como la vencedora del guerrero. El hecho de

⁴⁸ Olivier (2002:26) señala que el término usado para referirse al pago de la prostituta en el texto del *Códice Florentino* es *tlatquilt* que significa “hacienda o vestido”. De esta manera, dice que la mujer obtenía las propiedades del sacrificado, o bien sus vestidos y atavíos.

quedarse con los atavíos le recuerda la actitud de los ganadores en las contiendas míticas, es decir, puede interpretarse como símbolo de captura.

Por último, es importante reflexionar sobre el lugar de procedencia de las *ahuianime*; algunas seguramente fueron mexicas pero otras tal vez fueron originarias de las ciudades conquistadas. Refiere la *Historia Tolteca Chichimeca* que Huemac sostuvo una guerra contra los nonoalcas porque su exigencia de mujeres no fue cumplida según sus deseos: "... os mando que sean de caderas anchas de cuatro jemes" (1989, fol. 2r, párr. 19:133 y Garibay, 2000b:467). Este testimonio apoyaría la creencia de que una parte de ellas pudieron haber sido esclavas o parte de los tributos de otros pueblos.

Esto nos lleva a pensar que algunas mujeres por sus condiciones de pobreza extrema fueron conducidas a la prostitución; otras fueron entregadas por sus familiares como tributo; otras más fueron presas de guerra y otras por voluntad propia se dedicaron a esta actividad, ya sea que fueran civiles o religiosas. Es así que entre los nahuas, específicamente tenochcas y tlatelolcas, la prostitución llegó a ser casi una institución de Estado, y la prostituta fue un sujeto con una función específica reconocida socialmente, lo que da la pauta para afirmar que este tipo de mujer no era despreciada en todos los contextos. Además, esta actividad sostenía a un grupo fundamental en la sociedad bélica: la de los jóvenes guerreros.

3.3.4 Prostitutas, afrodisiacos y el desperdicio de semen

...Guárdate que no te den a comer o a beber alguna cosa ponzoñosa. Mayormente te debes guardar... de las que son malas mujeres. No comerás ni beberás lo que te dieren, porque muchas veces dan hechizos en la comida y en la bebida... para provocar a la lujuria, y esta manera de hechizos no solamente empece al cuerpo y al ánimo, pero también mata, porque se desaina el que lo bebe, o lo come, frecuentando el acto carnal hasta que muere

Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XXII:579-580

La pintura del libro X, capítulo XXVI, del *Códice Florentino* ilustra bien esta advertencia. Se presenta a la prostituta [*monamacac*] en una intersección de caminos, lugar donde se les podía encontrar, sosteniendo una copa, la cual ofrece a un varón que está sentado y le da una moneda. Se prevenía en las exhortaciones a los jóvenes de estas malas mujeres, que vendían su cuerpo y eran engañadoras. No debían aceptar lo que les convidaran por que de ser así morirían.

La comida o bebida que daban las prostitutas podía contener carne de *mazacoatl*, culebra con cuernos, que permitía a una persona tener relaciones sexuales varias veces con cuatro o cinco mujeres. Igualmente podrían dar unos caracolillos que tenían el mismo nombre y provocaban a lujuria.⁴⁹ El temor era que los varones se desainaban⁵⁰ con estos bebedizos. Se creía que vaciaban la simiente de su cuerpo, se secaban, es decir, eyaculaban interrumpidamente hasta que encontraban la muerte (Sahagún, *op. cit.*, cap.

⁴⁹ En las fuentes se mencionan varios productos afrodisiacos, entre ellos están el *tlalomitl* (gusanos que siempre estaban derechos y se les atribuía la cualidad de volver rígido al pene) (Sahagún, 2000, tomo III, lib. XI, cap. V, párr. X:1052), la cola de tlacuache, los cuernos del escarabajo *temolin*, las carnes del saurio *acaltetepon* y del ajolote, y entre los vegetales el *tlalpayatzin*, el *cozolmecatl* y los hongos alucinógenos (López Austin, 1996 [1980], I:335).

⁵⁰ Desainarse significa “perder grasa” [*cihuanotza* y *ciuauia*], Molina las interpreta como un enflaquecimiento grave que sufría el varón que tenía excesos sexuales (2004, sección náhuatl-español:fol. 22v).

XXII:579-580 y lib. XI, cap. V, párr. IV: 1044; López Austin, 1971:143 y 201).⁵¹



Fig. 52 *Monamacac* “vendedora de su cuerpo, constante vendedora de su carne”
(*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVI, fol. 70r:lám. 94)

Liberar el deseo y la actividad erótica era mal visto, pues era contrario al control que uno debía tener de todos sus actos, especialmente, los carnales: guardando el justo medio de las cosas. La prostituta es el factor desencadenante de la transgresión. Por otra parte, era contraventor por las limitaciones que se creía tenía el semen. Como mencionamos anteriormente, a los jóvenes se les exhortaba para que resistieran a las relaciones sexuales:

Mira que el maguey, si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia ni da miel, sino piérdese. Ante que abran al maguey para sacarle la miel le dexan crecer y venir a su perfección, y entonces se saca la miel... Y si por ventura destempladamente y ante de tiempo te dieras al deleite carnal... andarás... descolorido, enflaquecido... Y cuando te casares, serás

⁵¹ Es interesante la diferencia en las concepciones corporales que tenían los nahuas con respecto a los otomíes, de ellos se decía que tenían cuenta con sus mujeres diez veces y si no “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 dexaban en breve” (Sahagún, 2000, tomo II, lib. X, cap. XXIX, párr. VII:964). Igualmente, ya en tiempos de la dominación española, se decía de las mujeres otomíes que “muy pocas, o ninguna... llegan enteras al tálamo, porque de menos de diez años, se ejercitan en este vicio [la sexualidad]” (Ramos de Cárdenas, 1987:228).

así como el que coge miel del maguey, que no mana porque le acogeraron ante de tiempo, y el que chupa para sacar la miel dél no saca nada, y aborrecerle ha, y desecharle ha. Así te hará tu mujer... (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXI:573-574).

Es clara la asociación del semen con el pulque y del varón con el maguey. Si abusaban de las relaciones sexuales, derramando la simiente sin control no tendrían hijos sanos, sus respectivas mujeres los terminarían desechando porque no podrían satisfacer sus deseos y morirían secos. Según las creencias antiguas, el líquido viril era limitado y entre más tarde se comenzaba la vida sexual, la potencia llegaría a edad más avanzada. En cambio, la mujer al no arrojar al exterior su supuesta emanación seminal se pensaba insaciable.

Un ejemplo al respecto: dos viejas fueron presentadas ante Nezahualcoyotl quien les preguntó: “Abuelas nuestras, decidme, ¿es verdad, que todavía tenéis deseo de deleite carnal?’... Ellas respondieron: ‘Señor nuestro y rey, oya vuestra alteza: Vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal por haber frecuentádola en la juventud, porque se acaba la potencia y la simiente humana; pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos ni nos enfadamos de esta obra...’” (*ibid*:574-575).

El semen⁵² es un líquido fundamental y necesario en una sociedad beligerante como la mexicana preocupada por su densidad de población, de ahí que se exalte el valor de la procreación, el repudio a los estériles y homosexuales, y la prohibición del aborto. Además, indispensable para contrarrestar la alta mortalidad infantil que debió de haber existido. Es así que el semen no es una cuestión privada, es un asunto de política demográfica, de interés militar y de salud pública.

En este punto, cabe reflexionar sobre el despilfarro de semen por imágenes oníricas y onanismo. “Entre los sueños que tenían por agujeros, el

⁵² Entre los nombres dados al semen están: *oquichyotl* (líquido masculino), *tlacaxinachtli* (la simiente humana), *eztli*, *tlapalli* (la sangre, el color), *ocotzotl*, *oxyotl* (la trementina, el ungüento), *omicetl* (lo óseo que se coagula, atribuyendo la producción seminal a la médula), y *tepulayotl* (líquido de los genitales masculinos o líquido del pene) (López Austin, 1996 [1980], I:190).

más malo y pernicioso es el sueño de polución, y porque mi intención es de avisar y no dar ocasión, advierta el confesor en demandar con prudencia y recatamiento a varones y mujeres por el tal sueño, y si lo descubrieron y dijeron a alguien o alguien les dijo el suyo, y a qué fin” (*Códice Carolino, op. cit.*, fol. 230 r°:54).

Desgraciadamente contamos con pocos datos respecto a la polución nocturna. Al parecer creían que durante el sueño se adquiría algo nocivo que causaba enfermedad. La medicina *iztac cuahuitl* era usada para extraer el *cochitemictli*, sueño de carácter sexual que producía un daño fisiológico (López Austin, 1971:149). No obstante, es difícil saber si el mal era causado por las emisiones frecuentes o por la retención de éstas, pues también existían creencias acerca de ello. Por tanto, tenemos que la eyaculación liberaba fuerzas y con ello se debilitaba al organismo, lo cual conducía a un desequilibrio orgánico,⁵³ pero la falta de cópula también era nociva.⁵⁴

Con respecto a la masturbación contamos con pocos textos que la mencionan, pero debido a los valores con que estaba investido el semen y las exhortaciones a la moderación y a su administración, resulta difícil pensar que fuera algo aceptado. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:55) nos hablan de las costumbres voyeristas del gobernante de Tlatelolco, Moquihuix. Se dice que “hacía muchas maldades” a sus mujeres, las desnudaba y las veía mientras lubricaba su pene con baba de nopal, con este relato se explica cómo sus excesos sexuales lo llevaron a ser derrotado militarmente. Una vez más una transgresión es causa de caída política.⁵⁵

Finalmente, tenemos el relato de las concubinas de Moctezuma quienes utilizaban la *tetlaxincaxochitl* o flor adulterina a manera de “miembro

⁵³ Sin embargo, en caso de un coito interrumpido era necesaria una eyaculación para recuperar el equilibrio roto por la excitación sexual; dicho equilibrio era necesario para que el *tonalli* pudiera retornar al cuerpo, de lo contrario habría el riesgo de provocar una disociación de carácter patológico (López Austin, 1996 [1980]:244).

⁵⁴ Véase el punto 3.4.2 Deseo insatisfecho.

⁵⁵ Molina (2004:fol. 53v) tradujo *matoca.nino* por "palpar o tocar sus partes vergonzosas", y *matoca.nite* por "palpar a otro así". Por otra parte, contamos con el relato de Quetzalcoatl en el *Códice Magliabechiano* (1970:61v) abordado en el punto 1.2, en el cual no vemos implicaciones de aceptación o de rechazo del acto.

viril para procurarse el placer sexual contra las leyes naturales y por falta de varón” (Hernández, 1959, vol. I, lib. IX, cap. LXVII:390).

Sin duda, el gasto desmedido o la excesiva retención del semen pueden traer consecuencias negativas al individuo. De ahí que el único camino natural para estar en equilibrio sea el coito en el matrimonio; pues tampoco la expulsión con prostitutas es recomendable. Por tanto, aquellos que desearan violar las exhortaciones tendrían ante sí una senda de inevitables enfermedades comenzando con el debilitamiento de su cuerpo.



Para interpretar la visión de la prostitución en la sociedad nahua prehispánica contamos con datos diversos. Primeramente, recapitularemos los que muestran una actitud de desprecio ante las personas que ejercían esta actividad. Vimos al inicio de la tesis que existían ciertos días ligados con el signo *xochitl* en los cuales las mujeres que nacieran en ellos serían inclinadas a la prostitución a menos que fueran penitentes y guardaran su ayuno para evitar caer en esta fase del signo. La influencia de esos días provenía de Xochiquetzal, patrona de las prostitutas y labranderas, a éstas últimas las castigaba mandándoles enfermedades venéreas sino cumplían con sus obligaciones. Asimismo, recordemos el papel importante que en los mitos tiene esta diosa como propiciadora de la transgresión que trae como consecuencia la pérdida de poder y la decadencia política. Otras deidades que presidían trecenas vinculadas con la prostitución fueron Huehuecoyotl, Tlazolteotl, Itzpapalotl y las cihuateteo.

En cuanto a los términos aplicados a ellas, un porcentaje estaba relacionado con el juego, la alegría, la vida desenfadada, la recreación, pero también había términos que las califican como inhumanas, vagas. Indudablemente, ellas iban en contra del papel esperado para una mujer, no

correspondía su actividad con la moderación y la sobriedad características del discurso moral. Asimismo, revisamos su actitud altiva, vanidosa, orgullosa, sin pudor. En la descripción de los informantes de Sahagún se las relaciona con la ebriedad, con la flojera, con la entrega a una vida sexual desenfrenada. Este retrato negativo de las *ahuianime* se confirma en los insultos que le proferían a una mujer extraña –posiblemente en busca de algún cliente que le diera de comer– que rondaba la comunidad, texto donde la influencia española parece menor. Igualmente, señalamos que para redimirse se ofrecían en sacrificio o hacían ritos en las encrucijadas de los caminos con el propósito de hacer un cambio de vida.

Paralelamente tenemos los *huehuetlatolli* que vinculan a estas mujeres con los bebedizos que desainaban a los varones hasta morir. Dichas exhortaciones buscaban frenar el abuso en las relaciones sexuales aduciendo daños fisiológicos. Esta clase de prostitución civil existía, se toleraba, pero no se fomentaba, es la que se ejercía en los caminos, en los mercados.

Contrariamente, tenemos testimonios de un tipo de prostitución que formaba parte de las instituciones del Estado y se otorgaban los favores de estas doncellas como premio a los guerreros más valientes. Participaban en las fiestas de *Tlaxochimaco*, *Huey Tecuilhuitl*, *Tlacaxipehualiztli*, *Panquetzaliztli* e *Izcalli*, así como acompañando a las parteras en *Ochpaniztli* y en *Quecholli* ofreciéndose para sacrificio. De manera particular, en las tres primeras celebraciones los guerreros bailaban con ellas, pues era su privilegio.

Asimismo, estudiamos que se requerían de sus servicios para acompañar a los cautivos en la víspera de ser sacrificados. Se identificó una actividad comparable a ella en las cuatro doncellas que acompañaban al *ixiptla* de Tezcatlipoca y a la doncella que acompañaba al esclavo que se sacrificaría a honra de Ixcozauhqui.

A partir de la información presentada podemos concluir que la prostitución fue una actividad existente en la sociedad nahua, aceptada al

ejercerse al cobijo de los espacios estatales y con carácter de necesaria en ciertos rituales y festividades. Sin embargo, con un claro repudio moral al practicarse fuera de los espacios estatales. No tenemos elementos para decir si era voluntaria o impuesta esta actividad. Tampoco, sabemos de la proveniencia de las doncellas, posiblemente eran esclavas, o cautivas, o extranjeras, lo único seguro es que no eran *pipiltin* debido al castigo mortal que sufrirían de practicar esta actividad. Únicamente, sabemos que al nacer en cierta fecha se justificaría la caída en esta actividad, pero nunca en el discurso moral se muestra como deseable.

3.4 Otras transgresiones

3.4.1 Aborto

Los nahuas diferenciaban entre el aborto natural, el necesario, y el aborto provocado con miras a ocultar una relación adulterina. En la categoría de natural está aquél causado por la ira de los dioses debido a la soberbia de la preñada, asimismo aquél originado por su descuido del ritual religioso o producido por una negligencia de su parte y el ocasionado por su cónyuge:

Mirad que no atribuyáis esta merced a vuestros merecimientos, porque si esto hicierdes...nuestro señor... se enojará contra vos y os enviará algún castigo, de manera que perdamos lo que dentro de vos está, matándolo nuestro señor o permitiendo que nazca sin sazón y muera en su ternura. O por ventura os dará alguna enfermedad... para que muráis o abortéis (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. XXV:593).

Igualmente para evitar un aborto, le decían a la preñada que se esforzara en barrer, en componer y en limpiar los altares y oratorios de su casa a honra del dios (*idem*). Además están los cuidados que ella debía de tener en su alimentación para llevar a buen término su embarazo “lo que quisiese o se le antojase... se lo diesen”, “que no ayunase, porque no causase hambre a la criatura”. También mandaba la partera a la preñada que no “levantase alguna cosa pesada, y que no corriese, ni temiese, ni se espantase de nada, porque estas cosas causan aborto” (*ibid*, cap. XXVII:607).

También está el caso en el que el desequilibrio del marido, causado por el cansancio, por sus sufrimientos y por sus cargas de fuerzas nocivas, repercutía en el vientre de su cónyuge y podía ocasionarle un aborto (López Austin, 1996 [1980], I:293).

Cuando se presentaban los primeros síntomas de aborto se recurría a la partera para que administrara la planta necesaria para evitar la expulsión. Francisco Hernández consigna distintas plantas que servían para este fin: el

agua en que se ha remojado el *acecentli*; las raíces del *apancholoa* y la del *atehuapatli*; el *tlalamatl* y el *zazalic*, eran útiles en este propósito (1959, tomo I:123-124, 21-22, 89 y 258).

Otras preparadas de plantas detenían la eliminación del producto: los retoños del *iczotl* tostados y hechos polvo se tomaban con una bebida astringente o con chíá, o bolo arménico; igualmente servía la hierba *malinalli* mezclada con *iczotl*, *tlahoitl* y el polvo de caña de maíz; asimismo se administraba la corteza de la raíz del *guamochitl* mezclada con hojas de palma. (*ibid*, tomo I:171 y 265-266; tomo II:54).

Con respecto al aborto necesario era aquél practicado dentro de una relación lícita, pero en la que el producto no era deseado. Un ejemplo significativo es el de Moctezuma Xocoyotzin. Se dice que en un tiempo tuvo a 150 de sus mujeres preñadas, las cuales tomaron cosas para expulsar a las criaturas porque “sus hijos no habrían de heredar”, o tal vez por “estar desembarazadas, para dar solaz a Motecuhzoma” (López de Gómara, 1954, 2º parte, tomo II:477; Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LXXXIX:315-316; Hernández, 1979, 66)

Por otra parte, está el aborto practicado para eliminar el producto de una unión ilícita, el cual irradiaba desgracia, pues provocaba una concentración de fuerzas nocivas que podían matar a la madre en el momento del parto. La mujer era considerada una *tetzauhcihuatl* “da hijos bastardos, aborta... comete adulterio, adultera. Cubre, oculta, tapa”. Como ya se vio anteriormente, si era descubierta su castigo sería la pena de muerte (López Austin, *op. cit.*, I:344, 346 y II:276).

Existían diferentes bebedizos que hacían abortar, por ejemplo cocer las hojas del *tlapechmecatl*; otro era aplicar una parte de la planta llamada *yauhtli* sobre el cuerpo con la cual se “provoca el aborto y atrae los fetos muertos”; el *mecaxochitl* mezclado con *tlixochitl* “atrae los fetos muertos, acelera los vivos”, para el mismo fin el *ahuehoetl* en fumigaciones (Hernández, 1959, tomo II:265; tomo I:324; tomo II:245-246; tomo I:47).

Igualmente, las plantas que se usaban para acelerar el parto, fueron utilizadas, en dosis mayores como abortivos; todas ellas de naturaleza caliente. Entre ellas el *miahoapatli*, la raíz del *phehuame* tomados en infusión; el *tlaququetzal* “en sahumero, o supositorio o tomado en algún líquido conveniente acelera el parto” y el *tlilxochitl*, ya mencionado, cuya vaina mezclada con *mecaxochitl* y administrada en chocolate acelera el parto (*ibid*, tomo II:37, 91, 172, 161).⁵⁶ Asimismo, tenemos la *cihuapatli*, hierba que dada a beber, molida y cocida, servía para el mismo fin (Sahagún, tomo II, lib. VI, cap. XXX:615 y tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. 5º:1101).

Finalmente, la cola de tlacuache ayudaba al parto, pero en dosis más fuertes se daba para abortar. Se decía que tanto era el poder de la cola y de los huesos de este marsupial que provocaba la salida de los intestinos, y se contaba el caso de un perro, que por haberlos roído, sufrió la expulsión de sus tripas y al amanecer anduvo arrastrándolas por el suelo. Hasta un árbol llamado “cola de tlacuache” (*tlacuacuitlapilli*) tenía las extraordinarias propiedades desopilativas del conducto de la orina (López Austin, 2003:290; Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXVIII:609).

La pena máxima era aplicada al médico abortador (*tetlaxiliqui*) o hechicera que diera bebedizos para expulsar a la criatura y a la mujer que abortaba (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Las Casas, 1967, II:387; *Estas son leyes...*,2002:103; Motolinía, 1989:586 y Hernández, 1959:88).

3.4.2 Deseo insatisfecho

En esta cultura el exceso sexual enfermaba, destruía, atraía la desdicha. Pero el deseo insatisfecho tampoco era buena solución. No solamente en materia sexual, el deseo no satisfecho rompía el equilibrio y

⁵⁶ Véase Quezada (1975) para un estudio más profundo sobre métodos anticonceptivos y abortivos tanto actuales como precolombinos.

para restaurarlo debía darse aquello que se ansiaba.⁵⁷ Si no se cumplía el antojo de la preñada se inflingiría un daño a la criatura en su vientre (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606).

Otro relato nos ilustra este punto. Durante el gobierno de Itzcoatl, en venganza por el maltrato hecho por los de Coyoacan a las mujeres mexicas, los mexicanos decidieron asar pescados, patos, ranas y gusanillos para que por medio del olor se les despertara el deseo de comer y ello les trajera consecuencias funestas: las mujeres malparirían, los niños se descriarían, se enflaquecerían los viejos, etcétera. Y así “comenzaron a adolecer, y a hinchárseles los párpados de los ojos, y comenzaban con esto a morir los niños y niñas: tras ellos, los viejos y viejas; y a los mozos y mozas darles con esto cámaras de sangre, sin tener remedio alguno de cura para ello, pues del deseo y sabor que les iba por las narices” (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. XIII:49, Durán, 2002, I, cap. X:141).

Con respecto a la sexualidad, la energía no liberada y excesiva conducía al desequilibrio orgánico. Los textos mencionan que los viudos comían carne de ocelote “para no enfermarse por recordar mujer. Porque [esta carne] enfría nuestro cuerpo cuando está muy necesitado de mujer” así impedían una situación peligrosa para su salud (López Austin, 1971:213). La historia de la hija de Huemac aclara esta creencia.

Huemac, soberano de Tula, tenía una hija muy hermosa a la que habían solicitado en matrimonio varios principales toltecas, pero Huemac no había aceptado a ninguno. Un día Tohueyo se sentó en el mercado a vender “axi verde”, “desnudo todo el cuerpo, como solían andar aquellos de su generación”. La hija del soberano al ver hacia el tianguis se fijó en su desnudez y en su falo. Lo cual le despertó su ambición: “antojósele el miembro de aquel Tohueyo”. Debido a ese deseo sexual cayó enferma, “hinchósele todo el cuerpo”. Huémac preguntó a las mujeres que la

⁵⁷ Entre los nahuas de Mecayapan y Tatahuicapan, Veracruz, las convulsiones son provocadas por la contemplación de una persona del sexo contrario desnuda; y si la excitación no es descargada aparecerá el ataque. La manera de curar la enfermedad es teniendo sexo siete veces con la persona (Sedeño y Becerril, 1985:140).

guardaban: “¿Qué mal tiene mi hija?”, ellas le respondieron que era por haber visto el genital de aquel Tohueyo.

Acto seguido, Huemac mandó que le trajeran al Tohueyo. Después Huemac lo interrogó diciéndole por qué no usaba *maxtlatl* y no se cubría con la manta, a lo que el Tohueyo respondió que en su tierra guardaban la costumbre de andar desnudos. Huemac le revela: “Vos antojastes a mi hija, vos la habéis de sanar”. El Tohueyo se resiste, pero Huemac lo amenaza: “Por fuerza habéis de sanar a mi hija, no tengáis miedo”. Justamente, al entrar el Tohueyo al aposento de la hija y dormir con ella, la cura (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. III, cap. V, 312 y 313; León-Portilla, 1959:101-105). Es así que la enfermedad y el desequilibrio únicamente se sanarían y restaurarían dándole satisfacción al deseo. Es decir, la obtención de lo que provoca el apetito restablece la salud y la armonía.⁵⁸

3.4.3 Incesto

El incesto es la forma más básica y variable de toda normatividad sexual. Esta transgresión muestra la necesidad de todas las sociedades de reglamentar la sexualidad. La prohibición del incesto condena el involucramiento sexual dentro de ciertos grados de parentesco; sin embargo, las formas del tabú varían enormemente de cultura a cultura.

Esta variabilidad es un misterio. A veces se reducen a padres e hijos, y otras se amplían a tíos, primos segundos o familias políticas. Existen diferentes hipótesis para explicarlo. Se ha pensado que lo que se busca es impedir los efectos patológicos de cruces endogámicos. Otros consideran que el problema que la prohibición intenta resolver es el peligro de la disolución familiar. Otros sostienen que se pretende forzar a la exogamia, a la búsqueda de pareja fuera de la familia, lo que implica admitir que las relaciones familiares podían ser tan placenteras que nadie se animara a buscar otras.

⁵⁸ También se han considerado en la presente tesis como transgresiones sexuales: la hipersexualidad y la desnudez, las cuales a lo largo de la investigación se han abordado a través de distintos ejemplos.

No obstante, ninguna de estas hipótesis es completamente convincente (Marina, 2002:67).

Entre los nahuas, las fuentes nos indican que todos los que cometían incesto en el primer grado de consanguinidad o de afinidad, tenían pena de muerte. Esta prohibición incluye tanto a ascendientes con descendientes, hermanos, padrastros con entenados, como suegra con yerno y suegro con nuera, salvo entre cuñados.

El incesto entre madre e hijo tenía como castigo la muerte de los dos por ahorcamiento si ambos consentían. “Era ley que ninguno se ajuntase a su madre, y el que lo contrario hacia, moría ahorcado; y si esta culpa se cometía por el hijo, con voluntad de su madre, ambos morían una misma muerte, de la cual quedaba libre la dicha madre si la culpa había sido cometida habiendo sido forzada y con violencia” (Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap. IV:103, *Estas son leyes...*, *op. cit.*:99 y 101, Motolinía, *op. cit.*:549 y 1971, 2ª parte, cap. VII, párr. 585:324). Igual suerte corría el padre que tuviera relaciones sexuales con su hija (Las Casas, *op. cit.*, tomo II, cap. CCXV:399 e *Historia de los mexicanos...*, 2002:91)

Los hermanos incestuosos tenían pena de muerte. “No era lícito (y estaba ordenado por ley) tener cópula con hermano o hermana, y ahorcaban al comprendido en esta culpa, que la tenían por grave” (Torquemada, *op. cit.*, tomo IV, lib. XII, cap. IV:104). Este castigo incluye a los medios hermanos (Motolinía 1989:587 y 1971, 2ª parte, cap. XVI, párr. 680:356). Más específicamente, otras fuentes dicen que la pena era morir ahogado con garrote y el castigado era únicamente el hermano (*Historia de los mexicanos...*, *op. cit.*:91 y *Estas son leyes...*, *op. cit.*:99 y 101).

Un mito, antes referido, narra que Quetzalcoatl en pleno estado de embriaguez, dijo: “Id a traer a mi hermana mayor Quetzalpetlatl; que ambos nos embriaguemos.” Fueron sus pajes a Nonohualcatepec, donde hacía penitencia, a decirle: “Señora, hija mía, Quetzalpetlatl, ayunadora, hemos venido a llevarte. Te aguarda el sacerdote Quetzalcoatl. Vas a estar con él.”

Ella dijo: "Sea en hora buena"... Y cuando vino a sentarse junto a Quetzalcoatl, luego le dieron cuatro raciones de pulque y una más, su libación, la quinta... Después que se embriagaron, ya no dijeron: "¡Pero si nosotros somos ermitaños!" Ya no bajaron a la acequia; ya no fueron a ponerse espinas; ya nada hicieron al alba. Cuando amaneció, mucho se entristecieron, se ablandó su corazón. Luego dijo Quetzalcoatl: "¡Desdichado de mí!" (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:10). La relación incestuosa le produjo a Quetzalcoatl duros remordimientos, ya no eran castos ni podían pregonar la pureza y las virtudes. Por ello, tiene que dejar Tula.

Para el caso de madrastra con entenado o padrastro con entenada el castigo era ahorcamiento. Motolinía (1989:587 y 1971, 2ª parte, cap. XVI, párr. 680:356) dice: "El que se echaba con su madrastra, ambos morían por justicia". El documento *Estas son leyes* (2002:101) es más específico: "Ahorcaban al que se echaba con su entenada, y a ella también si había consentido". Por su parte Torquemada dice: "Prohíban el acto del padrastro con entenada; y si era de voluntad de la dicha entenada, morían ambos ahorcados" (*op. cit.*, tomo IV, lib. XII, cap. IV:105).

Se narra que el soberano de Texcoco mandó matar "a un hijo que se echó con una de sus mujeres, y ella también murió por su pecado" (Motolinía, 1989: 587). Las Casas indica que fueron cuatro los hijos ajusticiados "porque llegaron a sus madrastras, mujeres de su padre" (*op. cit.*, tomo II, cap. CCXIII:388).

Incluso sin coito de por medio, la falta de respeto hacia la madrastra ameritaba como castigo la pena máxima. 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 padre investigó el hecho y ajustició al hijo insensato (1975, tomo I, lib. II, cap. LXV:261-263).

Igualmente pagaba con la muerte el que se involucrara con su suegra. “Lo mismo tenían por ley, si el acto era con suegra, por razón de tener por grave exceso que un mismo hombre tuviese acceso con madre e hija” (Torquemada, *op. cit.*, tomo IV, lib. XII, cap. IV:105, *Estas son leyes...*, *op. cit.*:101).

A diferencia de los casos anteriores, entre cuñados era costumbre que cuando alguno de los hermanos moría, otro tomase la mujer o mujeres de su hermano difunto, a sus sobrinos y sus bienes (Torquemada, *op. cit.*, tomo IV, lib. XII, cap. IV:107 y Muñoz Camargo, 1998, párr. 195:153). “*Quasi ad suscitandum semen fratris*” (como resucitando el semen del hermano) dicen Motolinía (1989:587 y 1971, 2ª parte, cap. XVI, párr. 680:356) y Mendieta (*op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259).

Sin embargo, la relación con las cuñadas no se limitaba a la muerte del hermano. Narra 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” (1975, tomo I, lib. II, cap. LXII:254).

A pesar de la existencia de prohibiciones explícitas acerca de las relaciones sexuales entre familiares, la nobleza puede violarlas por capricho o por necesidad en la pureza del linaje. Alva Ixtlilxochitl nos proporciona la historia de Nezahualcoyotl quien se enamora de su prima hermana, hija de su tío Temictzin, quien estaba comprometida para casarse con Quaquahtzin, señor de Tepechpan. Nezahualcoyotl busca deshacerse de él y lo manda a pelear en contra de los tlaxcaltecas en donde muere. Así él logra casarse con ella (1997c, tomo II, cap. XLIII:117-120).

Los estudiosos del área maya han encontrado que algunos soberanos desposaban a la hermana. Por ejemplo, Pakal, señor de Palenque en el periodo Clásico, desposó a su hermana Ahpo Hel (Rivera Dorado, 1985:84). Igualmente entre los mixtecos, se sugiere que algunos descendientes del

señor Ocho Venado Garra de Tigre se casaron "entre hermanos por padre y madre" (Dahlgren, 1966:134).

Finalmente, para la región de Michoacán se decía: "tomaban primero a la suegra, siendo la hija chiquita, y después que era de edad la moza, dejaban la suegra, y tomaban la hija, con quien se casaban. Otros se casaban con sus cuñadas muertas sus maridos, otros con sus parientas como está dicho, y dejábanlas, y tomaban otras cuando no les hacían mantas o habían cometido adulterio (*Relación de Michoacán*, 1989, tercera parte, cap. XII:230).

3.4.4 Violación

"La violación se define como el abuso sexual que ejerce uno o varios varones sobre la mujer mediante fuerza física, psicológica o la intimidación" (Sau, 1981:233). La violación prevalece en tiempos de conflicto y es utilizada como un arma de guerra; al final, el cuerpo de las mujeres es parte del botín de los vencedores. La violación de mujeres del bando perdedor por los soldados vencedores tiene una larga tradición, pues es una de las tácticas predilectas del agresor. Asimismo, es una forma opresiva de tortura pues muchas mujeres tienen miedo o vergüenza de hacer pública su afrenta y callan.

De igual manera, cuando un soldado viola a una mujer, esa violación no es un acto privado de violencia, sino un acto de Estado, porque forma parte de la estrategia militar para burlarse del oponente. Además, es muy poderosa pues al término de la guerra aún quedan marcas de este hecho, con embarazos, enfermedades y graves lesiones físicas en las mujeres.

Esto no fue diferente en época prehispánica, "la violación durante la guerra fue un comportamiento aceptado dentro de las reglas de los grupos beligerantes; el ataque sexual a las mujeres era una actitud emprendida y esperada por los grupos involucrados en la contienda. La violación sexual masiva que ocurría concomitante a la ocupación y arrasamiento de la

población civil de una comunidad, fueron sin duda, el pan de cada día entre los guerreros mexicas y sirvió como un instrumento de intimidación constante y cotidiano” (Rodríguez-Shadow, 2000:212).

Igualmente, fue un privilegio reservado para los soldados y gobernantes, pues estos últimos también tomaban a las esposas de los vencidos para hacerlas sus esposas secundarias. Pero la violación no se limitó a los tiempos de guerra, ni tampoco se circunscribió a agredir a las mujeres de los enemigos. También existió como una práctica en la misma sociedad nahua, en donde una vez más fue parte de la condición de desigualdad entre los géneros.

Cuando los mexicas eran tributarios de otros pueblos, las mujeres sufrieron agresiones de los varones de otros pueblos. En los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que:

Después de haber pasado cuarenta y siete años los mexicanos en Chapoltepec, siendo ya muchos los disturbios y vejaciones, porque se burlaban de los demás, arrebatában las cosas, les quitaban a la mujer y a la hija y hacían otras más burlas, se enojaron los tepanecas de Tlacopan, Azcapotzalco, Coyohuacan y Colhuacan, y luego se concertaron y trataron sobre el medio de que desaparecieran los mexicanos. Dijeron los tepanecas: ‘Sojuzguemos a los mexicanos. ¿Qué están haciendo, que vinieron a establecerse entre nosotros? Vayamos a robarlos. Y para que salga bien, importa primero sacarlos varonilmente y echarlos fuera... y cuando hayan salido, robaremos a las mujeres’. Aprobaron los colhuas; y así se hizo (*op. cit.*:21).



**Fig. 53 Códice Vaticano Latino A 3738, 1964, vol. III, 217, XCVIII:lám. 71r.
Cuando los mexicas estaban asentados en Chapultepec,
las mujeres fueron violadas por los tepanecas.**

Por otra parte, Chimalpain (1965:92) relata que los tepanecas exigían como pago de tributo a los mexicas una chinampa en la que vinieran “echadas un pato, un *cuachili*, una serpiente, recubierto todo de cempaxuchiles... y sobre todo [lo anterior] deberá estar posada una garza y traigan a sus mujeres para juntarnos con ellas”. Tiempo después una vez establecido el comercio entre los mexicas y Coyoacan, se narra que las mexicanas fueron violadas por los tepanecas:

Viniendo, pues, un día, como de ordinario solían las yndias mexicanas ir al mercado de Cuyuacan con sus mercaderías y cosas de prouision, para el contrato ordinario de vender y comprar, sin sospecha de ser salteadas ni enojadas, descuidadas del nuevo bando y mandato que auia, llegaron á las guardas, las quales salieron á ellas y les quitaron y robaron todo lo que

lleuauan, y como manifiestos enemigos de los mexicanos las deshonraron y echaron, no dexándolas entrar en la ciudad. Ellas, llorando y angustiadas, volvieron á su ciudad de México y contaron á sus maridos lo que les auia acontecido (Durán, *op. cit.*, tomo I, cap. X:134).

Una vez establecido el poderío mexica, se dice que los mexicanos también agredieron a las mujeres de los pueblos sometidos. Díaz del Castillo (2007, cap. LXXXVI:156) describe el paso de Cortés por Tamañales, en donde ciertos indios fueron a quejarse con el conquistador de los recaudadores de Moctezuma de quienes aseguraban que los hacían objeto de un trato abusivo, les robaban cuanto tenían, les forzaban las mujeres y les violaban a sus hijas.

Durán (*op. cit.*, cap. XIX:220-221) nos describe la escena de la llegada del ejército mexica a un pueblo vencido, la violencia, el pillaje, la profanación y el abuso están presentes:

...lo mesmo hicieron los soldados y valerosos hombres de todas las provincias, de suerte que ninguno vino sin presa de hombres ó mugeres, porque entrando por la ciudad quemaron el templo y lo rouaron y saquearon, matando, viejos y viejas, moços y moças, tomando á merced á todos los que la pedian, y esto con tanta crueldad y con determinación de destruir aquella nacion y no dexar memoria della... A qualquiera pueblo que llegaban los mexicanos y todo el ejército, los salian á recibir y los aposentaban y dauan de comer muy cumplidamente... y esto en todos los lugares que llegaban hacian lo mesmo, y donde no... robauan y saqueauan los pueblos y desnudaban á quantos en aquel pueblo topavan, aporreáuanlos y quitáuanles quanto tenian, deshonrándolos, destruíanlos las sementeras, hacíanlos mil injurias y daños.

Siguiendo el relato del franciscano (*ibid*, cap. XXI:233), se describe que los ejércitos:

Hacianse seruir y adorar como dioses, y en todos los caminos no parecia gente por donde iban los soldados y la gente de guerra; todos se encerraban, que no osauan andar por los caminos, porque los soldados les quitaban quanto lleuaban en sus cargas, y si acaso lo queria defender, lo apaleauan y herian, y algunos mataban e iban robando las sementeras y matando quantas gallinas y perrillos topaban; iban haciendo quanto mal podían...

Tanto las mujeres del pueblo como las esposas de los gobernantes fueron codiciadas sexualmente. Durante el gobierno de Moctezuma, el viejo, se emprendió la conquista de Coahuayxtilahuacan, donde reinaba Atonal.

Después de la guerra, “cuando murió Atonal, luego fue apresada su mujer, que era muy alta, y traída a Mexico-Tenochtitlan. El rey Moctezuma quiso estar y tener parte con ella; pero se desmayó y no tuvo parte con ella...” (*Anales de Cuauhtitlan, op. cit.:52*).

Las crónicas relatan que cuando los gobernantes codiciaban a la mujer de otro hombre hacían todo lo posible por robársela o aprovecharse de ella. Alva Ixtlilxochitl (1997c, tomo II, cap. XXX: 77) refiere que Tezozomoc, rey de los tepanecas, “quiso forzar y afrentar a la reina mujer legítima del rey Itzcoatzin, menospreciando y vituperando a todos los mexicanos”.

Torquemada (*op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXVIII:173) relata que Maxtla, el hijo del señor de Azcapotzalco al enterarse que Chimalpopoca, el rey mexicana, tenía entre sus concubinas a una mujer muy hermosa, envió a unas mujeres para que la sacaran con engaños de Tenochtitlan y la llevaran ante su presencia, aquellas “la pusieron y entregaron en las manos y poder de Maxtla y sin poderlo resistir la reina, Maxtla se aprovechó de ella y la despidió. La reina... forzada y afrentada... se regresó confusa a su ciudad y contó a su marido Chimalpopoca lo que había pasado y sucedido”.

En otra narración se dice que durante el conflicto entre mexicanos y xaltocamecas, fue cautiva de éstos la joven Chimallaxoch, doncella mexicana, hija de Huitzilihuitzin que gobernaba Chapultepec. En su huída la dejaron en Cuauhtitlan. Fue llevada a Tepetlapan a presencia del rey Quinatzin de Cuauhtitlan, “quien la amó al verla, y quería ir a su lado y tener parte con ella. Pero ella no accedió, sino que dijo: ‘Aún no será posible, amo nuestro, porque ayuno’... Después que ayunó, se casó con ella el rey Quinatzin” (*Anales de Cuauhtitlan, op. cit.:18*).

Incluso, los gobernantes tomaban a las sacerdotisas para satisfacer sus deseos. Se cuenta que Moquihui, gobernante de Tlatelolco “era tan vicioso que este día (con los otros antes) se entraba en los recogimientos de las mujeres y que a las que mejor le parecían, de las que servían de tejer los ornamentos y vestiduras de la diosa Chantico, las violaba, con que causó

grandísimo escándalo en la república...” (Torquemada, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. LVIII:246). De este mismo gobernante se dice que recibió gran ofensa pues unas doncellas de su señorío fueron violadas por jóvenes tenochcas en el camino de Tenochtitlan a Tlatelolco, lo cual inicio una guerra entre vecinos (Durán, *op. cit.*, tomo I, cap. XXXIII:306).

Por otra parte, hay testimonio de la existencia de violadores que atacaban en el campo a las mujeres que pasaban por el camino (Motolinía, 1971, 2º parte, cap. XVI, párr. 678:355). Además, estaban los *temacpalitotique*, los cuales “eran magos y ladrones que inducían un profundo sopor sobre sus víctimas para robarlas y para violarlas; otros eran los *xochihuaque* o ‘poseedores de discursos mágicos’, que con encantamientos trocaban la voluntad ya de mujeres, ya de varones, con el propósito de satisfacer los insanos deseos propios de sus clientes” (López Austin, 1996[1980], I:349).

De acuerdo con el mismo autor (*idem*) la violación era castigada con la muerte del violador. El castigo se daba no sólo a los que ejercían una violencia muscular sobre la víctima, sino a quienes, por medio de las artes mágicas, conseguían adormecer o dominar la voluntad de los perjudicados. Motolinía (*op. cit.*:355) dice que se les ejecutaba dejándoles caer una losa sobre la cabeza. Pomar (2000, párr. 135:183) coincide con la pena pero aclara que no era aplicable si había sido violada una *ahuiani*, sólo se condenaba al que forzara a una doncella o viuda.

Cabe mencionar aquí ciertas frases que nos pueden ayudar a identificar escenas relacionadas con esta transgresión en las fuentes. La violación por su mismo carácter de transgresión no tiene una palabra específica para nombrarla, únicamente por el contexto es que podemos hablar de violación o posible violación.

Cristobal del Castillo (2001:101) en un pasaje narra que a los varones que se dediquen a la guerra se les cumplirán todas sus ambiciones, asimismo, dice que “en cualquier lugar tomarán a las mujeres”, lo que en

náhuatl es: *iz zazo can conanazque in aquin cihuatl*. “Tomarán” acaso se puede interpretar en un sentido sexual.

Igualmente en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:21) se narra que los tepanecas hartos de las vejaciones de los mexicanos planearon sacar a los varones y luego robarían a las mujeres. En náhuatl dice: *Auh in oquizque niman tiquinnamoyazque in cihua*. Quizá el despojar o robar se refiera a tomar a las mujeres para sí y llevárselas. Más adelante en el mismo texto se dice que los tepanecas “dieron sobre las mujeres” en Chapultepec. En náhuatl tenemos la frase: *Neca niman inpan huetzito in cihua*. Posiblemente caer sobre las mujeres refiera al acto sexual.

Para concluir, mencionaremos los datos que encontramos en las fuentes referentes a otros pueblos. En la *Relación de Querétaro* se apunta que al que “hacía fuerza a mujer, lo ataban de pies y manos, y, a palos y pedradas, lo mataban” (Ramos de Cárdenas, 1987: 238). En Guatemala se señala que: “Al que hacía fuerza a alguna mujer, si la culpa llegaba a tener ejecución, moría por ello, pero si no llegaba a acto, hacíanlo esclavo, por la violencia y fuerza que pretendió acometiendo a cumplirla” (Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap. IX:118).

Finalmente, debe señalarse que la violación entre los antiguos nahuas no fue considerada una transgresión contra la integridad de las mujeres, sino que se concibió como un abuso o una afrenta en contra del hombre a quien pertenecía la mujer, ya fuera su esposo o su padre. Igualmente, las transacciones de mujeres se consideran una violación pues ellas únicamente son objeto de intereses de sus padres o de la comunidad. Ante esta situación, las mujeres no pudieron hacer nada para defenderse, simplemente se les exhortaba para que aceptaran su condición.

3.5 Reflexión sobre el sistema judicial nahua

A la luz de los datos aportados en la presente tesis, considero necesario realizar una reflexión final sobre el sistema judicial nahua. Este sistema emergió concomitante a la formación estatal. Los grupos de gobierno nacientes expropiaron la venganza privada y establecieron una especie de “monopolio de la justicia”. Pienso que dicho sistema tuvo un doble propósito: la advertencia a los transgresores potenciales de la suerte que correrían si en ese sentido actuaran y la de tomar la ley en las propias manos, usurpando el oficio de los jueces.

Las penas fueron los medios empleados por los grupos dirigentes para mantener a la población bajo control.⁵⁹ En este sentido, las ejecuciones jugaron un rol principal como la parte más conspicua del sistema penal. Igualmente, la emergencia y aplicación de las penas estuvo íntimamente vinculada con la evolución política, es decir, con el desarrollo del aparato estatal.

Lo anterior, debido a que la imposición de una pena o castigo, únicamente es posible cuando existe una relación de subordinación. Este punto es crucial pues previo al nacimiento del castigo estatal, se encuentran la venganza o disputas familiares donde las partes son iguales.

Si bien es cierto que el factor del poder estatal está contenido en los castigos, no debemos olvidar otros dos factores paralelos en la concepción de las penas en la antigua sociedad nahua: 1) su cualidad sagrada, es decir, eran actos de expiación en los que los transgresores se reconciliaban con la deidad ofendida, y 2) su restauración con el orden social, las penas restablecían la armonía de la comunidad: a) del individuo con su familia y b) de él y su familia con la sociedad.

⁵⁹ No olvidemos que a pesar del vigor de la retórica y de la clara aplicación de castigos estatales, parece que había un cierto grado de asentimiento al interior de los *calpulli*. Ciertamente había tolerancia para algunas prácticas, de allí que algunos transgresores no enfrentaran a la justicia estatal.

Volviendo al primer factor, las penas corporales y capitales muestran la estabilización del sistema judicial nahua. La imposición de una pena es el resultado de una decisión y más aún la ejecución de un individuo es un evento planeado.

El castigo físico logró una clase muy directa de ejemplaridad, pero en los distintos tipos de castigos, las ejecuciones fueron las advertencias por excelencia. Es así que la nobleza y el clero, élites dirigentes del mundo mesoamericano, tuvieron las prerrogativas de la violencia.

Como ya habíamos mencionado al inicio del presente capítulo, la aplicación de los castigos era un procedimiento lógico y la imposición de la pena variaba de acuerdo al tipo de evidencia, de circunstancia, de clase social (rango u oficio) y de género. Paralelamente, existieron ciertos principios que rigieron la práctica judicial. En primer lugar, para evitar el falseamiento de declaraciones, la ley exigía la comprobación del delito, pues el solo testimonio de una persona era tenido por nulo, por ello no se ejecutaba la condena hasta la averiguación del caso. Asimismo, se requería la confesión de los acusados.⁶⁰ En segundo lugar, tomar la justicia por propia mano era penado⁶¹ y, por último, otorgar el perdón al transgresor (por parte de su familia) era visto como dar consentimiento a la falta cometida por él.⁶²

En la lógica de las penas en la antigua sociedad nahua, tendríamos que comenzar por decir que la división de pena física y pena no física no existió en este sistema a diferencia de otros, como por ejemplo, entre los mayas de Yucatán y de Guatemala que en caso de adulterio, la primera vez se multaba con 100 plumas al varón.⁶³

⁶⁰ (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LI, 229; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXIV:91; *Éstas son las leyes...*, 2002, cap. 2: 103).

⁶¹ (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; *Éstas son las leyes...*, 2002, cap. 2:103; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105).

⁶² (Motolinía, *op. cit.*, 2º parte, cap. VI: 321; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXII:85; *Éstas son las leyes...*, *op. cit.*, cap. 2:103).

⁶³ (Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX:521 y Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap. XI:122-124).

A continuación recapitularemos brevemente la lógica del sistema en la aplicación de las penas:

- a) *De acuerdo al tipo de evidencia:* se puede dividir en directa, es decir, que los transgresores fueron descubiertos *in fraganti* y en indirecta, “de oídas”. Al adúltero del primer caso se le lapidaba⁶⁴ o quebraba la cabeza entre losas⁶⁵ o apaleaba⁶⁶; y en el segundo caso, se le ahorcaba o si era guerrero se le desterraba perpetuamente.⁶⁷
- b) *De acuerdo a las circunstancias:* la pena variaba igualmente según las particularidades que acompañaban el caso. Por ejemplo, si los adúlteros no matan al esposo burlado; si el marido burlado mata a la esposa adúltera;⁶⁸ si el marido perdona a su mujer adúltera⁶⁹ y si los adúlteros matan al esposo burlado,⁷⁰ las penas son distintas.
- c) *De acuerdo a la clase social (rango u oficio):* hay más variabilidad en la aplicación de las penas a los *macehualtin* tenemos: lapidación, apaleamiento, quebramiento de cabeza entre dos losas, ahorcamiento y quema. En la decisión de aplicar una u otra se entrecruzan distintos factores. Lo que no varía es que es público, punto que abordaremos más adelante. Por el contrario, con respecto a los castigos para los *pipiltin* únicamente tenemos el ahorcamiento privado (sus cuerpos son adornados con plumas y cremados).⁷¹ Valga decir que para

⁶⁴ (Alva Ixtlilxochitl, 1997^a, tomo I: 385; *Códice Mapa Quinatzin*, 3^a lám. en Mohar, 2004:287; *Códice Mendoza*, lám. 71r; Sahagún, 2000, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:758; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106; *Códice Telleriano-Remensis*, lám. 17r; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXVI:266; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259; *Códice Vaticano Latino*, lám. 25r; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXIV:91; Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. CIII:501).

⁶⁵ (Cervantes de Salazar, 1985, lib. I, cap. XV:47-48; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106; Pomar, 2000, párr. 135:183; Alva Ixtlilxochitl, 1997, tomo I, *Relación 11*:405).

⁶⁶ (Sahagún, 2000, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:759; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258).

⁶⁷ (Alva Ixtlilxochitl, 1997^a, tomo I: 385 y 1997c, tomo II, cap. LXVIII:171).

⁶⁸ (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; *Éstas son las leyes...*, 2002, cap. 2:103; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105).

⁶⁹ (Motolinía, *op. cit.*, 2^o parte, cap. VI: 321; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXII:85; *Éstas son las leyes...*, *op. cit.*, cap. 2:103).

⁷⁰ (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102; *Códice Mapa Quinatzin*, lám. 3 en Mohar, *op. cit.*:288; Mendieta, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258).

⁷¹ (Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:105 y 107; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102).

transgresiones ejemplares dicha regla varió (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LXIV:164-165).

Casos particulares fueron los guerreros y sacerdotes, pues debido a su rango u oficio se les dictaban sentencias especiales. Al ser juzgados y encontrados culpables de transgresiones, los guerreros eran expulsados de este grupo de privilegios y se les rapaba la cabeza como a los tamemes, la más humilde de las ocupaciones mexicas. Igualmente, se les quemaba el mechón⁷² que los distinguía como parte de este grupo, con lo cual probablemente nunca más les crecería debido a las cicatrices. Con esa expulsión perdían la oportunidad del ascenso social y del prestigio local.

También contamos con algunos datos respecto a la severidad de las penas aplicadas a los transgresores pertenecientes al grupo sacerdotal. Para casos de homosexualidad, tenemos que los quemaban vivos y otro tipo de penas, que eran proporcionales a la expectativa que se tenía de ellos, pues debido a su prestigio se esperaba que ellos fueran los primeros en cumplir con las reglas.⁷³

- d) *De acuerdo al género*: Una diferenciación singular la encontramos en el adulterio, el cual significaba relaciones sexuales con una mujer casada, la fornicación extramatrimonial no constituía ningún delito para el hombre, siempre y cuando su compañera fuera soltera y sin limitaciones formales como por ejemplo los votos al templo. De esta manera, las concubinas de otros hombres estaban, en apariencia, permitidas. Por tanto, una mujer casada siempre recibiría su castigo, contrariamente a un hombre casado cuya pena sólo se aplicaría en el caso arriba descrito.

⁷² El mechón portaba potencia especial porque se entendía que el *tonalli* estaba localizado en la parte superior de la cabeza, de modo que al cortar el mechón se debilitaba a la víctima y fortalecía al apesador (Clendinnen, 1998:329).

⁷³ (Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXV:400, Zorita, 1941:283, *Éstas son leyes, op. cit.*:103 y Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap. IV:107).

Otro ejemplo de diferenciación genérica que contiene ideología del mismo lo encontramos cuando la transgresión incluía el asesinato del marido engañado. El varón moría asado vivo, y mientras se iba asando, lo iban rociando con agua y sal hasta que allí perecía; y a la mujer la ahorcaban.⁷⁴ En este proceso se consideraba que el varón era el instigador y, por tanto, su pena era más severa que la que se aplicaba a la mujer, quien se creía que había sido corrompida por otra persona.

Con respecto a la violación, encontramos la categoría de género, pues las fuentes nos hablan de violación de mujeres, más no de varones. Lo anterior se explica por la ideología de género en la antigua sociedad nahua. Recordemos que la acción penada en esta transgresión no es el abuso sexual de la mujer en sí, sino la afrenta en contra del hombre a quien pertenecía la mujer, ya fuera su esposo o su padre.

Tocante a la homosexualidad, travestismo y otras transgresiones sexuales, no tenemos detalles sobre si existió alguna diferenciación de acuerdo al género, aparentemente la pena siempre fue capital para aquéllos que incurrieran en dichas transgresiones.

3.5.1 Jerarquía de los castigos

Indudablemente el sufrimiento es parte de la sentencia-penitencia por cumplir, si el castigo fuera sólo la muerte no existirían distintas penas de acuerdo al delito y las circunstancias. El sufrimiento es parte del precio que se tiene que pagar por la violación del orden. Con el sufrimiento -en primera instancia- se expía la culpa y con la muerte se satisface totalmente la transgresión: a la deidad ofendida y a la comunidad.

La vergüenza es el inicio del sufrimiento, tanto el transgresor como su familia viven la humillación ante la sociedad. Igualmente la primera

⁷⁴ (*Códice Mapa Quinatzin*, lám. 3 en Mohar, *op. cit.*:288; Mendieta, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102).

línea de defensa que tenía la comunidad ante los posibles transgresores era precisamente la vergüenza, ésta era una formidable arma “cara a cara” de la colectividad. La vergüenza y la consecuente desmoralización de los transgresores fue el principio del castigo.

Distintas sociedades han implantado diferentes clases de castigos, la antigua sociedad nahua no fue la excepción. En su sistema judicial encontramos: 1) Castigo-advertencia, 2) Castigo capital instantáneo y 3) Castigo capital prolongado.

El primer rango se entendía como “apenas ha escapado a la muerte”, la próxima vez será castigado capitalmente. Habíamos mencionado que a los guerreros les rapaban la cabeza al ser hallados culpables de transgresiones, igualmente los alcohólicos corrían con esta suerte,⁷⁵ pero sólo la primera vez, la segunda vez serían muertos.⁷⁶

El mismo castigo-advertencia recibían las alcahuetas de los estamentos inferiores, a quienes se les exhibía públicamente en la plaza y ante todos los presentes “quemaban los cabellos con tea encendida hasta que se calentaba lo vivo de la cabeza, y así afrentada y conocida, que los cabellos quemaban chamuscados, se iba”.⁷⁷

El quemar o rapar los cabellos se consideraba algo peligroso pues con ello se exponía al transgresor a la pérdida del *tonalli*, una de las entidades anímicas del hombre. De acuerdo con López Austin, el cabello era recipiente de fuerza, que formaba una capa protectora en la cabeza para evitar la salida de esta entidad, y si se dañaba, la persona se enfermaría o moriría (1996 [1980], I:242-243).⁷⁸

En otros pueblos también existieron las penas-advertencias para las transgresiones sexuales. Como ya se mencionó, entre los mayas de

⁷⁵ (Hernández, *op. cit.*, lib. I, cap. XIII:72; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:262; Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXXVI:252 y Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102).

⁷⁶ También se menciona que la pena para el primerizo era ser vendido como esclavo y a la siguiente se le ahorcaba y apedreaba (Alva Ixtlilxochitl, 1997, tomo I, Relación 11^a:405-406).

⁷⁷ (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259 y Torquemada, 1977, vol. IV, lib. XII, cap. IV:107-108).

⁷⁸ Recordemos que también a los *temacpalitotique* y a las *mometzcopinque* les cortaban los cabellos de la corona de la cabeza, por donde perdían el poder que tenían para hacer su magia (Sahagún, 2000, tomo I, lib. IV, cap. XXXI:405).

Guatemala y Yucatán se multaba con 100 plumas al adúltero; igualmente, se practicaba ahumarlos con una hierba. En Michoacán, a los homosexuales pasivos se les encarcelaba y si reincidían se les sacrificaba (*Relación de Michoacán*, 1977, segunda parte, cap. I: 12-13). En Guatemala, en caso de intento de violación se le hacía esclavo (Torquemada, 1977, tomo IV, lib. XII, cap. IX:118).

Igualmente, tenemos a la mutilación como prevención.⁷⁹ La mutilación de la nariz, junto con la de las orejas, fue el castigo mexicana destinado a los traidores y mentirosos (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LXXVI:288). No obstante, aunque la mutilación existió en el sistema judicial nahua, no se aplicó para los transgresores sexuales, contrario a otros pueblos.

Entre los yopes, grupo que vivía entre Guerrero y Oaxaca, se desnarigaba a los adúlteros como primera amonestación, a la siguiente los apedreaban (*Códice Tudela*, 2002:lám75; *Costumbres y fiestas...*, 1945:61). En tanto, entre los purépechas el marido burlado hendía las orejas a ambos (*Relación de Michoacán*, 1989, 2° parte, cap. XVI:98 y 100).

Una división relevante en la jerarquía de los castigos es entre aquellos que implican un instante (castigo capital instantáneo) y los que implican una muerte más dilatada (castigo capital prolongado).

En el castigo capital instantáneo la pena es dolorosa pero es rápida. En éste incluiríamos el ahorcamiento y el quebramiento de la cabeza con dos losas. En el castigo capital prolongado las penas son más dolorosas por el periodo de tiempo que lleva para que éste finalice. En ellas incluimos la lapidación, apaleamiento y la quema o asamiento vivo.

Para este último rango de castigos contamos con distintos ejemplos que nos ilustran el sufrimiento del transgresor. Al adúltero que hubiera

⁷⁹ En Europa también existieron este tipo de castigos-advertencias. La perforación de la lengua era una pena ancestral para la blasfemia, la cual junto con las sentencias de mutilación de la mejilla y del dedo pulgar, constituyeron los únicos tipos de deformación practicados en Amsterdam después de 1650 (Spiereburg, 1984:76-77).

matado al esposo engañado, se le sentenciaba a morir asado vivo y mientras se le asaba lo rociaban con agua y sal hasta que perecía.⁸⁰

En cuanto al castigo aplicado a los homosexuales, se hacía distinción entre el paciente y el agente. Al paciente le sacaban las entrañas por el sexo, lo cubrían de ceniza y lo quemaban; al agente únicamente lo enterraban en ceniza.⁸¹

Con respecto a la homosexualidad, entre los mixes, los principales y sacerdotes golpeaban con un tizón de fuego a los que habían encontrado culpables de esta transgresión y después afuera los muchachos de la ciudad los quemaban (Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CXXXIX:25).

Para la región de Michoacán se conoce que a los homosexuales les metían “un palo agudo tostado por el sieso y le salía por la boca y, así, moría, y lo echaban en el campo, donde le comiesen las aves y animales” (Gutiérrez de Cuevas, 1987:84), igualmente se afirma que los castigaban atándolos de pies y manos “y a palos y pedradas” los mataban (Ramos de Cárdenas, 1987:238).

Volviendo a la región nahua, en Tlaxcala se cuenta el caso de una persona hermafrodita casada con el hijo de Xicotencatl, quien fue encontrada culpable de haber embarazado a otras mujeres de su esposo. Su castigo fue exhibirla públicamente, le abrieron un costado, los muchachos lo apedrearon hasta que murió y dejaron que las aves se comieran su cuerpo (Muñoz Camargo, *op. cit.*, párr. 213-214:162 y 163).

3.5.2 Castigo público/castigo privado

La plaza, mercado o *tianquiztli* tenía un claro significado comunitario, era un lugar abierto y propicio para el encuentro de la

⁸⁰ (*Códice Mapa Quinatzin*, lám. 3 en Mohar, *op. cit.*:288; Mendieta, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258 y Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:102).

⁸¹ (Alva Ixtlilxóchitl (1997c, tomo II, cap. XXXVIII:101 y Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LII: 230).

sociedad. Igualmente, era un espacio para permanecer y participar, a diferencia de las calles que invitaban al movimiento.

Económicamente, el mercado fue un espacio para el comercio; pero, políticamente, significó un lugar para la concentración, marco para el acontecer social. Era aquí a donde se llevaban a cabo las ejecuciones estatales, la multitud que acudía a estos lugares eran espectadores y participantes de las sentencias.⁸²

Dichas exhibiciones se utilizaron para intimidar a los observadores y en el caso de la lapidación para hacerlos cómplices, al pedir la participación de la concurrencia en la ejecución de la pena.

Paralelamente, al ser públicas las sentencias se buscaba que sirvieran de advertencia y escarmiento para que nadie se atreviera a hacer algo semejante. Este método fue una herramienta de intimidación, en el que el gobernante de la ciudad principal mostraba su dominio a su población y a otras; pues al invitar a los gobernantes de otras y menores ciudades a presenciar las ejecuciones era una especie de aviso sobre su poder y la sanción que aplicaría a los infractores de su ley.

El ceremonial era importante pues implicaba los aspectos formales de una ejecución. Primeramente estaba el juicio, luego se dictaba la sentencia y se proseguía con la ejecución. El cumplimiento de la sentencia era una especie de obra de teatro de moralidad.

La exposición del transgresor ante la multitud cumplía con el objetivo de humillar en primer lugar al sentenciado. Como vimos anteriormente, no siempre la pena era capital, algunas veces únicamente se realizaba el marcaje del transgresor, deshonra que lo acompañaría toda su vida. La pena-advertencia es el tipo de castigo público menos severo.

Por otra parte, tenemos el castigo privado. A éste eran sometidos únicamente los *pipiltin*. La sociedad nahua prehispánica era altamente

⁸² Véase por ejemplo: *Códice Telleriano Remensis*, 1964: lám. 17r.; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:259; Sahagún, 2000, tomo II, lib. VIII, cap. XIV:758-759; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXVI:266; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. LXIV:164-165; Torquemada, 1977, tomo IV, lib. 12, cap. 4:106.

jerarquizada y en el sistema judicial como en otras áreas, observamos dicha distinción.

Al ser privado el castigo para los principales, se evitaba exponerlos a la vergüenza pública. Igualmente, mediante el ahorcamiento no se les enfrentaba a las pedradas de parte de los *macehualtin*. Otro dato es que no se les desnudaba como a la gente común, al contrario, al momento de su muerte sus cuerpos eran cubiertos con plumas.

Únicamente en caso especial como el de Chalchiuhnenetzin, hija de Axayacatzin y esposa de Nezahualpilli, el castigo fue el apaleamiento público.

3.5.3 Dioses y castigos

Hemos mencionado a lo largo de la tesis a ciertas divinidades que tenían relación estrecha con las transgresiones y con sus castigos. A Tezcatlipoca se le atribuía el poder judicial y punitivo, pues al asociarlo con el norte todo lo que expresaba el carácter de esta región (lo oscuro, lo frío, lo filoso, lo tajante, el *itztic cecec*), pasaba a ser expresión de su naturaleza (Seler, 1980 [1963], I:115-116).

Asimismo, era el nocturno, el invisible, el que lo ve y lo sabe todo. Según Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. IV:48), una efigie del dios tenía en su mano derecha cuatro saetas “que le significaban el castigo que por los pecados daba a los malos y así al ydolo que más temían para que no les descubriese sus pecados era este”.

Además, relata que diez días antes de su fiesta, cuando el personificador del dios tañía su instrumento, “en oyendo esta flautilla los ladrones o los fornicarios o los omeçidas o cualquier género de delincuentes era tanto el temor y tristeza que tomaban y algunos se cortaban [en sus ejercicios de penitencia y autosacrificio] de tal manera que no podían descimular hauer en algo delinquido y asi todos aquellos días [anteriores a la fiesta] no podían otra cosa sino que fuesen sus delitos

manifestados derramando muchas lágrimas con estraña confusión y arrepentimiento ofreciendo cantidad de encienso para aplacar aquel dios” (*ibid*:49). De acuerdo con el mismo autor, en la gran fiesta de este dios celebrada cada cuatro años, se concedía un indulto general.

También el rito llamado Neyolmelahualiztli servía para librar la ira de la divinidad. En este rito, Tezcatlipoca se presentaba como una deidad dual, y junto con Tlazolteotl restauraban el equilibrio interno de la persona, el cual se había alterado por incurrir en determinadas transgresiones. Dicha restauración se solicitaba solo una vez en la vida y otorgaba por partida doble el indulto divino y judicial.

Mencionamos en el capítulo 2 los signos en que se ejecutaban las sentencias para los transgresores. En estas trecenas y días los gobernantes o el clero eran imbuidos del poder punitivo de Tezcatlipoca y los transgresores eran castigados. Hablamos de: la sexta trecena *miquiztli*, día *nahui atl*; séptima trecena *quiahuitl*, día *nahui ehecatl*; doceava trecena *cuetzpalin* y la treceava trecena *ollin*.

Particularmente del día *nahui ehecatl*, sabemos que se creía que fuerzas perjudiciales estaban sueltas en la tierra, por tanto, la gente permanecía cerca de su casa, evitando cualquier conducta que pudiera atraer la atención de dichas fuerzas (Sahagún, 2000, tomo I, lib. VI, cap. XII:373-374).

Por otra parte, distintos símbolos acompañan a Tezcatlipoca en las representaciones que tenemos de él en su aspecto de Itztlacoliuhqui. Mencionamos en el cap. 2.1.1 que frente a su imagen en los códices *Borbónico* (lám. 12), *Telleriano Remensis* (lám. 16v) y *Vaticano Latino A 3738* (lám. 24v) aparecen lapidados una pareja de adúlteros, asimismo en su día se aplicaban las penas para los transgresores. De esta manera, dicho aspecto de Tezcatlipoca está claramente vinculado con las transgresiones sexuales.

En la lámina 15 del *Códice Borgia* donde aparece este avatar de Tezcatlipoca, se representan dos corazones ensartados en un palo. Al

comparar este símbolo con otras láminas observamos que igualmente aparece acompañando a las representaciones de Mayahuel, diosa del maguey. En el caso de Itztlacoliuhqui podría significar castigo, pero relacionado a transgresiones sexuales. En el caso de la diosa, donde los corazones se encuentran junto al bebedor, podría significar castigo por violar la normatividad en el beber, que como ya habíamos estudiado, el beber pulque estaba sujeto a rigurosas restricciones. Igualmente, recordemos que si bien la embriaguez no es una transgresión sexual en sí misma, como vimos en el cap. 1.3 era una transgresión íntimamente vinculada con ellas.⁸³



Fig. 54 *Códice Borgia*, 1993:lám. 15. Itztlacoliuhqui

⁸³ La relación de este símbolo con castigo fue establecida por Seler (1980 [1963], I:200).

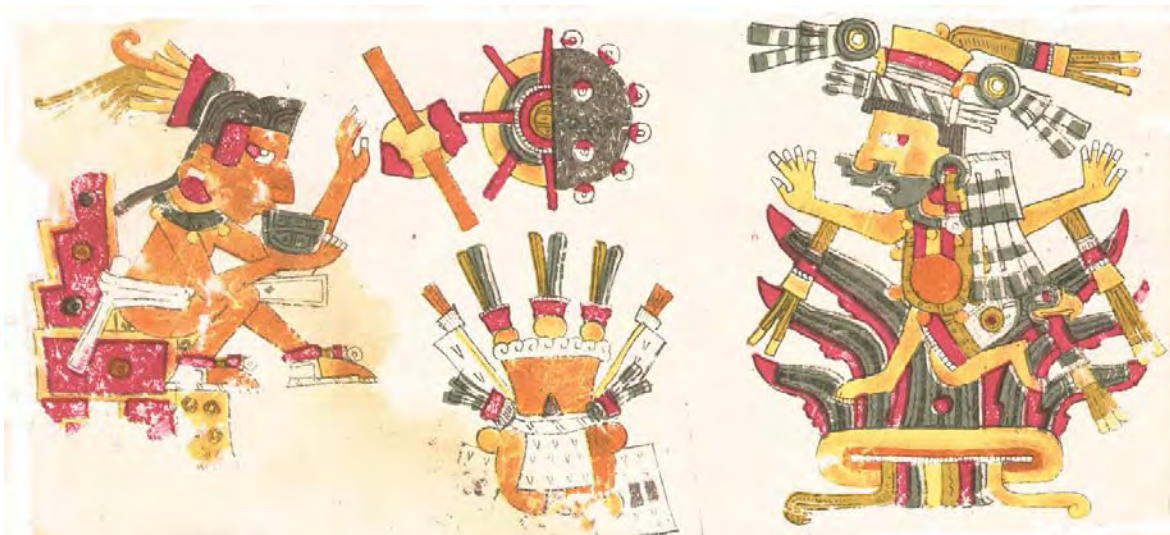


Fig. 55 *Códice Borgia*, lám. 68. Mayahuel



Fig. 56 *Códice Vaticano B 3773*, lám. 56



Fig. 57 Tonalamatl aubin, lám. 8

Otro símbolo importante son la piedra y el palo, pues ellos son los ejecutores del castigo. Anteriormente habíamos dicho que el difrasismo utilizado para referirnos a “castigo” era justamente “*In tetl, in cuahuatl*” (García Quintana, 1974:155). Este símbolo literario aplicaría únicamente a los transgresores sexuales humanos. Para las deidades tendríamos otros símbolos que gráfica y conceptualmente acompañan a los dioses transgresores, estos son: la discapacidad física (en las extremidades inferiores y la ceguera), la desorientación corporal y el *cuitlatl*. Los cuales forman un complejo ligado a la idea de castigo.



Sólo resta decir que los castigos para los transgresores son congruentes con el sistema de disciplina que se aplicaba desde la niñez en la antigua sociedad nahua. El Estado requería de ciudadanos dispuestos a cumplir con sus obligaciones imperiales. Por ello, desde la infancia se aplicaban fuertes represalias a la desobediencia. Ilustraciones sobre los castigos a los niños las tenemos en el *Códice Mendoza* en donde observamos a infantes siendo corregidos con métodos como azotes y pinchazos con puntas de maguey en todo el cuerpo; también, aparecen atados y colocados sobre tierra húmeda o inhalando humo de chile o las niñas barriendo a media noche la casa. Indudablemente, era un mundo severo para el que estaban siendo preparados, donde la disciplina debía de ser firme, física e inmediata.

Paralelamente, la disciplina cumplía con el propósito de formar ciudadanos ejemplares, pero también, con realinear el cosmos pues con su acción impropia, ignorante o excesiva, el transgresor cruzaba los límites adecuados y traía el peligro a la comunidad. De esta manera, podemos entender que en casos de transgresiones graves sólo con la muerte el individuo podía resarcir el daño causado y devolver la armonía al cosmos.

CONCLUSIONES

Nuestro estudio de las transgresiones sexuales nahuas nos permitió profundizar sobre el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos, interpretaciones, formas sociales, juegos de poder y discursos que dicha sociedad prehispánica construyó en torno al sexo y al género. Categorías en las que se entrecruzan elementos tanto económicos como sociales, jurídicos, políticos e incluso psicológicos.

Definitivamente, el enfoque de la antropología de la sexualidad fue una herramienta fundamental para reflexionar sobre los matices socioculturales de la sexualidad humana, cuya esencia se encuentra en su diversidad. Pluralidad que converge en las voces contenidas en los documentos que estudiamos.

Por tanto, fue esencial al intentar analizar las obras, que primeramente diferenciáramos los contextos y pensamientos detrás de los españoles (conquistadores y evangelizadores) y de los indígenas (con sus diferencias étnicas, políticas y de clase). Por ello, partimos por comprender su moral sexual.

Para el religioso español la llamada “carne” es el mayor enemigo del alma, pues ésta ofende a Dios, por ello se exalta la virginidad y la castidad. Al contrario, las prédicas morales de los indígenas conciben a la sexualidad como un ejercicio placentero dado por los dioses, pero que debía realizarse dentro de los límites de la moderación, pues su abuso podía desatar efectos nocivos.

La exaltación de la virginidad, en el caso indígena, iría en el sentido de garantizar la subsistencia de las instituciones políticas y sociales, cuidando el linaje en el poder. En el caso de la castidad, existía un razonamiento en el que los grupos gobernantes necesitaban de energía para desempeñar el cargo.

Dicha castidad les proporcionaría un fortalecimiento y vigor que no tenían los *macehualtin*, contención que sería justificación de su posición de autoridad.

Sabemos que los discursos ético-morales estaban dirigidos principalmente a la clase noble, aunque como ideal se hacía extensivo a toda la sociedad. En este punto vemos un distanciamiento entre el discurso y la práctica, distintos ejemplos al respecto mencionamos a lo largo de la tesis.

La moderación no sólo permea el discurso de la sexualidad nahua, también otros ámbitos sociales. De esta manera vemos como el pensamiento en forma de la oposición moderación-exceso se aplicaría también en el comer, el caminar, y otras actividades.

Por otra parte, la sexualidad en el cristianismo se ve como una ofensa a Dios. El pecado, producto de transgredir las normas de Dios, traía como consecuencia el rompimiento del lazo que vincula al individuo con su divinidad, la cual es santa; no así entre los nahuas cuyas transgresiones tienen una dimensión comunitaria, no sólo hablamos de actos voluntarios – como en el cristianismo-, sino también de accidentales o de involuntarios. Además, en la cosmovisión nahua los primeros transgresores son los dioses, de allí que partiéramos en nuestra tesis por abordar la concepción de la transgresión en el mito, ideología ajena completamente al esquema occidental. Punto de partida para cimentar el complejo de la transgresión en nuestra cultura de estudio.

Las faltas sexuales de los dioses: raptos, violaciones, quebrantamientos de castidad dieron origen a la circulación del tiempo. De esta manera, la sexualidad desmedida de los dioses es un componente funcional del cosmos. El dinamismo universal proviene de la intermitencia del orden con el caos, del equilibrio con el desequilibrio.

En este contexto el mero orden no sería lo deseable pues implicaría la inmovilidad del sistema, se requieren detonantes para la circulación ininterrumpida de los ciclos.

Por paradójico que resulte, el universo funciona y subsiste gracias a esta alternancia, en ella encuentra su armonía. Por tanto, la presencia del desorden, de la transgresión, no implica un efecto destructor totalitario del orden; la función del desorden puede entenderse más bien como refuerzo o reconstitución del orden. El caos es el retorno a la estabilidad del sistema. Es así que aunque la transgresión va en contra del orden, sigue al servicio de él.

Este proceso es patente tanto en el cosmos, en el mito como en lo social. La vida cotidiana, universo uniforme y monótono, articulada por un sistema de reglas y prohibiciones, exige una infracción a su esencia para poder seguir preservándose. La normalidad necesita ser sustituida durante un breve tiempo por una vida alternativa. Por ende, las distintas sociedades de una forma u otra incorporan de manera espacio-temporal al desorden en su dinámica.

Estos espacios y tiempos permisivos fueron los abordados en el segundo capítulo, en el cual se estudiaron más elementos que complementan la concepción de que la caída en la transgresión no es decisión completa del hombre nahua pues su día de nacimiento, así como determinados días del año podrían inclinarlo a que cometiera dichas faltas.

Asimismo, existían espacios como el *temazcalli*, las calles, mercados y el *cuicacalli* en los cuales las normas de comportamiento se veían trastocadas, pues en estos lugares la “transgresión” adquiere otro carácter o simplemente determinadas conductas dejan de considerarse transgresión. Estos terrenos sirvieron para el cortejo y para la convivencia con el sexo opuesto e incluso para la concertación de encuentros sexuales, zonas que cumplieron con la función de liberar las pasiones inhibidas, consintieron que las fuerzas del desorden se expresaran e incluso sometieron en lo espacial al orden social.

Por su parte las festividades fueron periodos en donde los nahuas buscaban revitalizar a los seres divinos, obtener sus favores y liberarse de las

fuerzas dañinas. Al igual que el baño ritual y el Neyolmelahualiztli, las fiestas fueron elementos utilizados para mover el cosmos.

Desde esta perspectiva, las festividades y lugares permisivos fueron fuerzas positivas que se introdujeron con la intención de regenerar al mundo y sus componentes. Las reglas espacial o momentáneamente suspendidas, son restauradas después y el mismo orden establecido se fortalece regulando así la represión.

Si es justa nuestra interpretación, los lugares y tiempos de transgresión son instrumentos de autorregulación y pervivencia. Gracias a ellos, una comunidad confirma y recupera sus valores permanentes.

Los nahuas relacionaron de manera inseparable la economía del cosmos con la de los asuntos humanos. Todas las gestiones –la de la ciudad, la del imperio y la del mundo- no fueron más que una; por tanto, todas se ampararon y se condicionaron mutuamente.

De esta forma, la ley –tanto penal como moral- también contribuyó al orden global y participó activamente en él. La coerción por tanto se impuso de manera mixta, abarcando distintos campos que se tendieron como red ante el individuo, obstaculizando su evasión. Los transgresores de ella fueron abordados en el tercer capítulo.

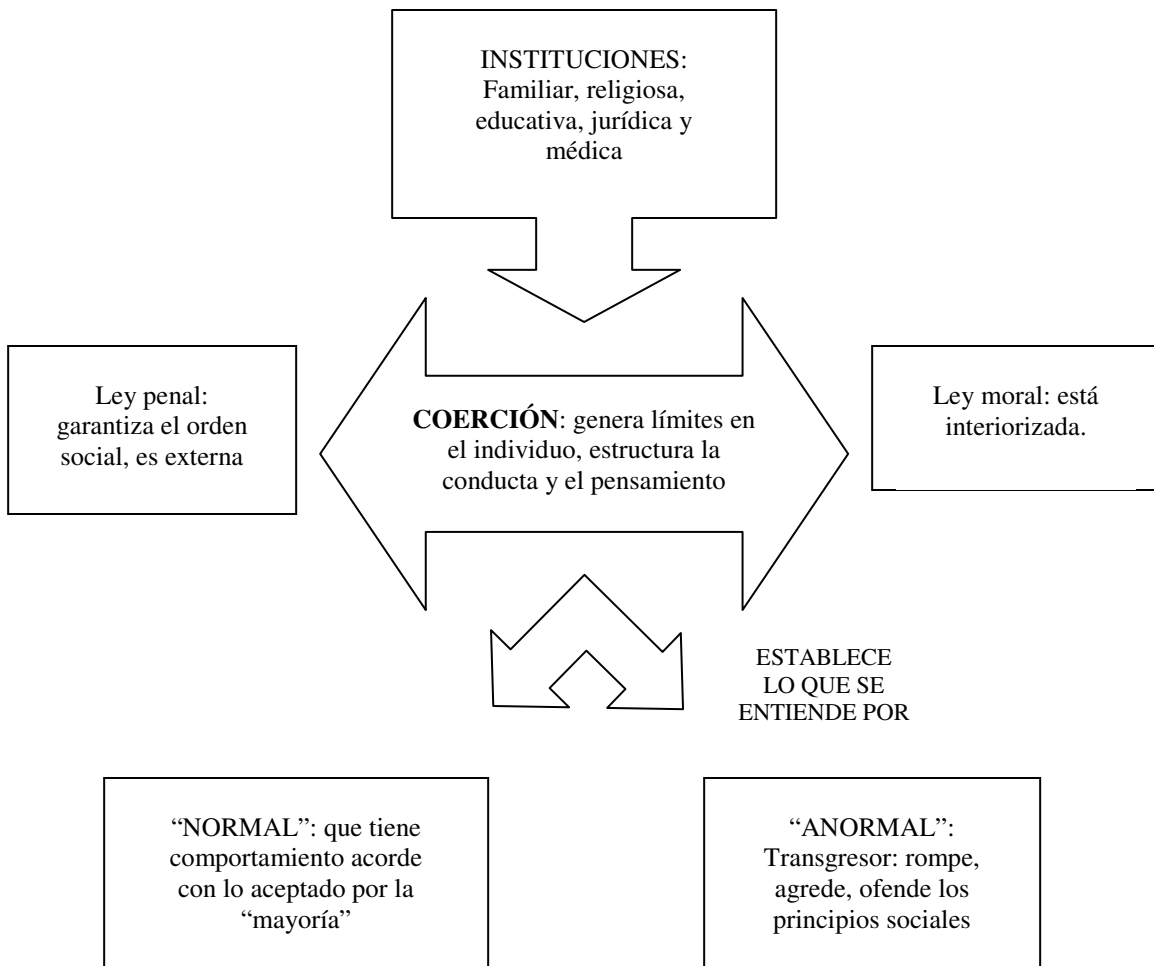
El infractor sexual difícilmente se libraba del castigo sea éste judicial -que lo llevaría a la muerte- o social -que lo estigmatizaría ante los demás. Aun pudiendo violar las normas, el individuo se toparía al final de su hazaña con dicha coerción dispuesta de manera concreta en ambas leyes.

Como se señaló, desde el nacimiento el sujeto es instruido en su “deber” social. El precio de su transgresión es muy alto de ahí la naturaleza de la coerción en esta cultura. Los discursos permitieron que en la infancia se estructurara su conducta y pensamiento llevándolo al temor o al anhelo de gratificación.

Todos los integrantes de la sociedad lograban distinguir entre “lo normal” y “lo anormal”, es decir, la comunidad consiguió establecer o definir

a partir de una supuesta mayoría los comportamientos que eran adecuados y los que rompían, agredían, ofendían u omitían los principios creados y transmitidos a lo largo de generaciones.

En suma, las instituciones se adjudicaron el papel de celoso guardián del orden así establecido, pudiendo erradicar, castigar o cuestionar todo aquello que no se incorporara dentro de la definición implantada de normalidad, pretendiendo que cada individuo acatara y apropiara dicho concepto, so pena de poner en riesgo su integridad física y social.



Partiendo de esta idea se entiende que la ley judicial se encuentra fuera del individuo y que la moral está en el individuo, es una ordenación interior, producto de la socialización. El fin de esta última será mostrar el camino para lograr la estabilidad social.

Una vez cometida la falta entran en acción los mecanismos punitivos del sistema en estos dos niveles tanto en la marginación, burla y señalamiento del infractor como en la aplicación del castigo penal. Esta entrada del caos perturba la regularidad social, no obstante, la violación a las normas permite la nivelación del sistema al regular las disensiones, restaurar la armonía y reforzar la unidad social.

¿Cómo sucede esto? Si se acepta mi hipótesis, la violencia que se ejerce en los dos sentidos tanto en la pena moral como en la judicial permite que en el espectáculo del castigo se refuerce justamente la norma, se disipe el deseo de transgredir de los presentes y se realice una purificación simbólica del delito.

De esta manera, los signos que convergen en la aplicación de la pena son deseables en la ordenación del sistema pues son una escuela para los presentes. Así se señalan los límites, se acotan los deseos y se equilibran las fuerzas de caos privando al final el orden fortalecido.

Por lo anterior, el desorden, la transgresión y el caos no son completamente negativos en ninguno de los tres contextos, incluso son necesarios, pues son componentes fundamentales del sistema. Lo contradictorio del asunto complejiza nuestra comprensión de la cuestión.

El orden y el desorden son inseparables, son dos aspectos de la misma dinámica, que se requieren para la continuidad del universo. Es así que la inversión del orden en ciertos espacios y tiempos o por el deseo de una persona no lo derrumban, sino que lo vigorizan.

La transgresión hace orden a partir de desorden, al igual que el sacrificio hace vida con la muerte. El debate orden/desorden es constante en esta sociedad; es inseparable de su existencia. El orden social se alimenta sin

cesar de la energía nueva que el desorden aporta, así se conservan las instituciones sociales y sus normas encontrando su equilibrio en la compensación de fuerzas.



Para finalizar, sólo resta mencionar que el tener una visión de una época es tarea colectiva, esta tesis se nutrió de las eméritas investigaciones que me precedieron y de las lúcidas hipótesis que distintos historiadores de época prehispánica han planteado. El objetivo del presente trabajo fue profundizar en terrenos que ellos comenzaron, proveer más datos al respecto y proponer una interpretación de la transgresión sexual en esta cultura a partir del conjunto de información recabado.

No debemos perder de vista la naturaleza de las fuentes a las que nos enfrentamos. Los escritos tienen la carga de preconcepciones, convicciones y prejuicios de quien los escribe, asimismo, se debe tomar en cuenta el propósito para el cual se produjeron ya fuera de conquista, de evangelización, etcétera. Aquí es donde el historiador y el antropólogo que se interna en las fuentes desempeñan un papel activo pues debe cuestionarlas tanto en su origen como en su contenido; igualmente, confrontar la información que presentan y, contrarrestar y corroborar los testimonios. Lo cual nos dimos a la tarea de realizar.

Cabe señalar que en los documentos no sólo interesa “lo que nos dicen” y su contexto, a la par, es necesaria la reflexión sobre los silencios y/o ausencias de ciertas temáticas, así como el énfasis en ciertos puntos. Elementos que también se consideraron al momento de investigar.

En efecto, no se puede reconstruir la historia ni el pensamiento del pueblo nahua echando mano únicamente de las fuentes escritas sean éstas redactadas por españoles, indígenas o mestizos. Además, es fundamental el

estudio de las imágenes, de los mitos, de la lengua y de la comparación con otros pueblos tanto contemporáneos a la época de estudio como actuales.

De esta manera, nuestra tesis fue complementada con imágenes provenientes de distintos códices. En la primera parte de ella se buscó interpretar los elementos contenidos en éstas, pues información valiosa también se transmitió por este medio; en otras partes de la tesis buscaron únicamente ilustrar el texto. Por tanto, son necesarias nuevas investigaciones que incluyan un estudio más profundo sobre la iconografía de las transgresiones del que aquí se presentó.

Asimismo, en nuestro trabajo se reconoció la importancia del mito como una forma de conocimiento simbólico en el que se muestra una ordenación y sistematización del mundo, así como su función en la transmisión de ideologías. Por tanto, fue preciso conocer su estructura en los relatos vinculados con las transgresiones. Falta aún por desarrollarse un análisis de los símbolos contenidos en ellos.

A su vez, la lengua juega un papel primordial al enfrentarnos a fuentes etnohistóricas. Por ello, nos remitimos en los conceptos clave y en las exhortaciones a la lengua nahua, buscando una mayor objetividad en el análisis. La lengua no es sólo portadora del pensamiento colectivo, es la base del conocimiento de la cultura.

Por otra parte, queda aún por realizarse un trabajo comparativo de las transgresiones con otros pueblos y contrarrestar los datos con la información etnográfica. La información de grupos actuales nos puede esclarecer temáticas del pasado que permanecen oscuras.

Por último, basta decir que el tema de la transgresión sexual entre los nahuas no se agota en este trabajo. Aún se requiere profundizar en las deidades relacionadas con la sexualidad, los animales con quienes se les vinculan, las razones de esta correspondencia y sus ámbitos de acción.

Igualmente, valdría la pena un estudio sobre la sexualización del cosmos en esta cultura y su comparación con la visión de otros pueblos en la

división del universo en géneros, así como los significados atribuidos a ambos.

A la par, sería interesante ahondar más en las metáforas de la sexualidad, restan por analizarse las vinculadas con la concepción, con la masculinidad, con la virginidad, entre otras.



BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de

2006 ***Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios***, edición de Edmundo O’Gorman, FCE, México, 491 pp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1992 [1963] ***Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial***, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, México, 389 pp.

Alcántara Rojas, Berenice

1999 “El infierno en la evangelización de la Nueva España”, tesis de licenciatura en Historia, FFL, UNAM, 245 pp.

Alcina Franch, José

1991 “Procreación, amor y sexo entre los mexica” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 21, pp. 59-82

Alcorn, Janis B.

1984 ***Huastec Mayan Ethnobotany***, University of Texas Press, Austin, 982 pp.

Alexander, H. B.

1962 “Sin (American)” en ***Encyclopaedia of Religion and Ethics***, James Hastings (ed.), T&T Clark, Edinburgh, vol. XI, pp. 528-531

Alva Ixtlilxochitl, Fernando

1997 *Relación sucinta en forma de memorial de la historia de la Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles en **Obras Históricas***, Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo I, pp.395-413

1997^a *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España en **Obras Históricas***, Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo I, pp. 262-393

1997b *Compendio histórico del reino de Texcoco* en **Obras Históricas**, Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O´Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo I, pp. 415-521

1997c *Historia de la nación chichimeca* en **Obras Históricas**, Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O´Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, UNAM, IIH, México, tomo II, pp. 7-263

Alvarado Tezozomoc, Fernando

1944 **Crónica mexicana**, notas de Manuel Orozco y Berra, Editorial Leyenda S.A., México, 545 pp.

1998 **Crónica Mexicayotl**, Adrián León (trad.), IIH, UNAM, 188 pp.

Anales de Cuauhtitlan

1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, UNAM, Instituto de Historia, Imprenta Universitaria, pp. 3-68

Anales de Tlatelolco

1980 **Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco**, Porrúa, México.

2004 Paleografía y traducción de Rafael Tena, Cien de México, CONACULTA, México, 207 pp.

Aquino, Santo Tomás de

1955 **Suma Teológica**, Texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de P.P. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado viejo, O.P. Obispo de Salamanca, 2ª parte de la Suma Teológica, Sección segunda, Tomo X, Tratado de la Templanza, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 887 pp.

Aramoni Burguete, María Elena

1990 **Talokan tata, talokan nana, nuestras raíces: hierofanías y testimonios de un mundo indígena**, CONACULTA, México, 283 pp.

Arvey, Margaret Campbell

1988 "Women of Ill-Repute in Florentine Codex" en **The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture**, Virginia E. Miller (ed.), University of America Press, Lanham, Maryland, pp. 179-204

Ávila Sandoval, Santiago

2004 “La vida del último *Tlatoani* mexicana” en ***Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España***, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, Colmex, México, pp. 279-300

Báez-Jorge, Félix

2000 ***Los oficios de las diosas***, Universidad Veracruzana, México, 398 pp.

Balutet, Nicolás

2007 “La condena de los ‘transgresores’ de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana” en ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***, María J. Rodríguez-Shadow (coord.), UAEM, México, pp. 201-226

Barley, Nigel

2005 ***El antropólogo inocente***, Editorial Anagrama, Barcelona, 234 pp.

Bataille, Georges

1979 ***El erotismo***, Ed. Tusquets, Barcelona, 378 pp.

Bataillon, Marcel

1982 ***Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI***, FCE, México, 918 pp.

Baudot, Georges

1983 ***Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520-1569***, Espasa-Calpe, Madrid, 542 pp.

1990 ***La pugna franciscana por México***, CONACULTA, México, 338 pp.

Beauvoir, Simone de

1981 [1949] ***El Segundo sexo. Los hechos y los mitos. La experiencia vivida***, Siglo XX, Buenos Aires, 725 pp.

Becker, Howard S.

1971 ***Los extraños. Sociología de la desviación***, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 162 pp.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1968 ***La construcción social de la realidad***, Amorrortu, Buenos Aires, 233 pp.

Biblia

1960 **La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento**, versión Reina-Valera, Sociedades Bíblicas en América Latina, México, 1157 pp.

Bleichmar, Emilce Dio

1997 **El feminismo espontáneo de la histeria**, Fontamara, México, 86 pp.

Bosch García, Carlos

1944 **La esclavitud prehispánica entre los aztecas**, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 117 pp.

Brown, Betty Ann

1984 "Ochpaniztli in Historical Perspective" en **Ritual human sacrifice in Mesoamerica**, Elizabeth H. Boone (editor), Dumbarton Oaks Research Library, Washington, D.C., pp. 195-210

Brumfiel, Elizabeth M.

2001 "Asking about Aztec Gender: The Historical and Archaeological Evidence" en **Gender in Prehispanic America**, Cecelia Klein (ed.), Washington, Dumbarton Oaks, E.U.A., pp. 57-85

Brundage, J.A.

2000 **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval**, FCE, México, 669 pp.

Burkhart, Louise Marie

1986^a "The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico", Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Yale, E.U.A., 274 pp.

1986^b "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahuatl and Christian Thought: The Rabbit and the Deer" en Journal of Latin American Lore, vol. 12, núm. 2, pp. 107-139

Carrasco, Pedro

1950 **Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana**, INAH, UNAM, México, 355 pp.

1976 "La sociedad mexicana antes de la Conquista" en **Historia general del México**, SEP, El Colegio de México, México, tomo I, pp. 167-288

Casas, Bartolomé de las

1967 ***Apolotética historia sumaria. Cuanto a las cualidades disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla***, edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, IIH, UNAM, México, 2 tomos

Caso, Alfonso

1967 ***Los calendarios prehispánicos***, IIH, UNAM, México, 266 pp.

1981 “La pintura en Mesoamérica” en ***Cuarenta siglos de arte mexicano***, Ed. Herrero, Verona, Italia, pp. 380-393

Castillo, Cristóbal del

2001 ***Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista***, traducción y estudio introductorio por Federico Navarrete Linares, CONACULTA, Colección Cien de México, México, 180 pp.

Castillo, Víctor M.

1996 ***Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales***, IIH, UNAM, México, 197 pp.

Cervantes de Salazar, Francisco

1985 ***Crónica de la Nueva España***, prologo por Juan Miralles Ostos, Editorial Porrúa, México, 860 pp.

Chilam Balam de Tizimin

1982 ***The ancient future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin***, traducido y anotado por Munro S. Edmonson, Universidad de Texas, Austin, 220 pp.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1965 ***Relaciones originales de Chalco Amecamecan***, Silvia Rendón (trad.), FCE, México, 365 pp.

2003 ***Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales***. Edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo F., UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes:11, México, 167 pp.

Cieza de León, Pedro

1932 **La crónica del Perú**, Espasa-Calpe, (Colecc. Grandes viajes, 24), Madrid, 294 pp.

Clavijero, Francisco Javier

2003 **Historia antigua de México**, Ed. Porrúa, Colección "Sepan Cuantos...", núm. 29, 879 pp.

Clendinnen, Inga

1998 **Los aztecas. Una interpretación**, Editorial Nueva imagen, México, 448 pp.

Codex Chimalpopoca

1992 The text in náhuatl with a glossary and grammatical notes by John Bierhorst, University of Arizona, Tucson, 210 pp.

Códice Borgia

1993 **Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia**, Introducción y explicación Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, edición facsimilar, FCE, México, Austria, 76 láminas, 394 pp.

Códice Borbónico

1993 **Manuscrito mexicano de la biblioteca del palais bourbon : Libro adivinatorio y ritual ilustrado; Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico** por Francisco del Paso y Troncoso; con un comentario explicativo por E. T. Hamy, edición facsimilar, Siglo XXI, México, 38 láminas, 429 pp.

Códice Carolino

1967 Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina, presentación de Ángel María Garibay K en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 7, pp. 11-58

Códice Cospi

1964 en **Antigüedades de México**: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prologo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, 4 vols., México, vol. IV, 278 pp.

Códice Dresde

1983 Edición facsimilar, FCE, México, 60 pp.

Códice Fejérváry-Mayer

1967 en **Antigüedades de México**: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, 4 vols., México, vol. IV, 278 pp.

Códice Laud

1964 en **Antigüedades de México**: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, 4 vols., México, vol. III, 451 pp.

Códice Magliabechiano

1970 Codex Magliabechiano, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische druck u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, s/p.

Códice Mendoza o Códice Mendocino

1964 en **Antigüedades de México**: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, 4 vols., México, vol. I, pp. 1-149

Códice Osuna

1947 **Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México**, edición de Luis Chávez Orozco acompañada de 150 páginas inéditas encontradas en el AGN, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, México, 342 pp.

Códice Porfirio Díaz

2001 **Códices cuicatecos. Porfirio Díaz y Fernández Leal**, edición facsimilar, contexto histórico e interpretación por Sebastián van Doesburg, Miguel Ángel Porrúa, Gobierno de Oaxaca, México, 70 pp.

Códice Telleriano-Remensis

1964 en **Antigüedades de México**: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, 4 vols., México, vol. I, pp. 151-337

Códice Tudela

1980 José Tudela (compl.), Cultura hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Hace quinientos años en América:1, Madrid, 2 vols.

Códice Vaticano Latino A 3738

1964 en ***Antigüedades de México***: basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yañez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, SHCP, 4 vols., México, vol. III, pp. 1-314

Códice Vaticano B 3773

1993 ***Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice Vaticano B***, Introducción y explicación Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, edición facsimilar, FCE, México y Austria, 96 láminas, 382 pp.

Connell, Robert y Gary Dowsett

1999 "The Unclean Motion of the Generative Parts': Frameworks in Western Thought on Sexuality", ***Culture, Society and Sexuality: A Reader***, Richard Parker y Peter Aggleton (compls.), UCL Press, Londres, pp. 179-196.

Córdova Plaza, Rosío

2003 "Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad", *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, abril-junio, año 65, núm. 2, pp. 339-360.

Cortés, Hernán

1992 ***Cartas de relación***, Manuel Alcalá Nota preliminar, Editorial Porrúa, 331 pp.

Cortés, José Miguel G.

1997 ***Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte***, Ed. Anagrama, Colección Argumentos, 211 pp.

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España

1945 Publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, vol. 2, pp. 37-63

Cucchiari, Salvatore

2000 "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género" en ***El género: la construcción cultural de la diferencia sexual***, Marta Lamas (compl.), Miguel Ángel Porrúa, PUEG, UNAM, México, pp. 181-264

Dahlgren de Jordan, Barbro

1966 ***La mixteca: su cultura e historia prehispánicas***, UNAM, México, 350 pp.

Dávalos López, Enrique

1998^a "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, FFL, UNAM, 186 pp.

1998^b "La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general" en **Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales**, Ivonne Szasz y Susana Lerner (compls.), Colmex, México, pp. 71-106

Detienne, Marcel

1982 **La muerte de Dionisios**, versión castellana de Juan José Herrera, Taurus, Madrid, 181 pp.

Díaz del Castillo, Bernal

2007 **Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España**, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, Colección Sepan cuántos, núm. 5, 701 pp.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo

1944 obra impresa en México por Juan Pablos en 1548, editorial Cultura Hispánica, Madrid, Colección de incunables americanos, siglo XVI, vol. 1.

Douglas, Mary

1973 **Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú**, S. XXI, Madrid.

Durán, Diego

2002 **Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme**, CONACULTA, Cien de México, México, 2 tomos

Duverger, Christian

1993 **La flor letal. Economía del sacrificio azteca**, FCE, México, 233 pp.

El conquistador anónimo

2004 **Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México** en **Colección de documentos para la historia de México**, publicada por Joaquín García Icazbalceta, Editorial Porrúa, 1980, tomo 1, pp. 368-398) (facsimil de la edición 1858 de la Librería de J. M. Andrade, Portal de Agustinos, n.3)

Escalante Gonzalbo, Pablo

1992 “La cultura popular de los antiguos nahuas en la obra de fray Bernardino de Sahagún” en Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, IIE, UNAM, México, núm. 63, pp. 25-34

1993 “*Calpulli*: ética y parentesco” en ***Historia de la familia***, Pilar Gonzalbo (compl.), Instituto Mora, UAM, Antologías Universitarias, Nuevos enfoques en ciencias sociales, México, pp. 95-105

1996 “El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI. Un análisis del cambio histórico en el arte de la pictografía, con especial dedicación al problema de la representación del cuerpo humano, sus formas, sus posturas y sus ademanes”, tesis de doctorado en Historia, FFL, UNAM, 475 pp.

1996^a “Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización)” en ***Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica: Seminario de Historia de la familia***, Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (coords.), Colmex, UNAM, México, pp. 443-457

2004^a “La casa, el cuerpo y las emociones” en ***Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España***, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, Colmex, México, pp. 231-259

2004^b “La cortesía, los afectos y la sexualidad” en ***Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España***, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, Colmex, México, pp. 261- 278

2008 “Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas del siglo XVI”, en *El arte cristiano indígena del siglo XVI y sus modelos europeos*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Cuernavaca

Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México
2002 en ***Mitos e historias de los antiguos nahuas***, Rafael Tena (paleografía y traducciones), CONACULTA, Colección Cien de México, México, pp. 96-111

Estrada Quevedo, Alberto

1960 “Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 2, pp. 163-175

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo

1945 ***Historia general y natural de las Indias***, Asunción de Paraguay, Guaranda, 14 vols.

1950 ***Sumario de la natural historia de la indias***, edición, introducción y notas de José Miranda, FCE, México, 279 pp.

Florentine Codex

véase Sahagún, 1950-1969

Foucault, Michel

2002 ***Historia de la Sexualidad: Vol. 1 La voluntad de saber***, Siglo XXI, México

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker

1993 ***Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path***, William Morrow, Nueva York, 543 pp.

Galinier, Jacques

1984 “L’homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérica” en L’homme, vol. 24, núm. 2, abril-junio, pp. 41-58

1990 ***La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes***, UNAM, CEMCA, INI, 746 pp.

García de León, Antonio

1969 “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 8, pp. 279-311

García Quintana, Josefina

1974 “Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 11, pp. 137-182

1976 “El *huehuetlatolli* –antigua palabra– como fuente para la historia sociocultural de los nahuas” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, vol. 12, México, pp. 61-71

1978 “Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, Tlazopilli” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, vol. 13, México, pp. 4-65

Garcilaso de la Vega, Inca

1995 **Comentarios reales de los Incas**, edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, FCE, México, tomo II

Garibay K, Ángel María

2000^a **Poesía Náhuatl. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México**, IIH, UNAM, México, tomo III

2000^b **Historia de la literatura náhuatl**, prólogo de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...", núm. 626, México, 926 pp.

González Torres, Yólotl

1989 "La prostitución en las sociedades antiguas" en Estudios de Asia y África, vol. XXIV, núm. 3, pp. 398-414

Gramsci, Antonio

1977 **Política y sociedad**, ediciones Península, Barcelona, 220 pp.

Graulich, Michel

1983 "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico" en Current Anthropology, The University of Chicago Press, vol. 24, núm. 5, diciembre, pp. 575-588

1988 **Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan**, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, Bélgica, 298 pp.

1990 **Mitos y rituales del México antiguo**, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, España, 503 pp.

1999 **Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas**, INI, 459 pp.

Gruzinski, Serge

1979 "La mère dévorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les mexicas (1500-1550)" en Cahiers des Amériques Latines, Institute des Hautes Études de l'Amérique Latine, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Paris, núm. 20, pp. 5-36

1980 "Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos" en **Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica**, Departamento de Investigaciones Históricas, INAH, México, Cuadernos de Trabajo, núm. 35, pp.19-73.

Gutiérrez de Cuevas, Pedro

1987 “Relación de Cuiseo de la Laguna” en **Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán**, edición de René Acuña, IIA, UNAM, México, pp. 73-90

Hammersley, Martín y Paul Atkinson

1994 **Etnografía. Métodos de investigación**, Paidós Básica, España, pp. 13-67

Herzlich, Claudine

1975 “La representación social: sentido del concepto” en **Introducción a la psicología social**, conjunto dirigido por Serge Moscovici, Editorial Planeta, Barcelona, pp. 389-415

Hermitte, M. Esther

1970 **Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 177 pp.

Hernández, Francisco

1959 **Historia natural de Nueva España** en **Obras Completas**, UNAM, México 2 tomos

1986 **Antigüedades de la Nueva España**, Edición de Ascensión H. de León-Portilla, Historia 16, Crónicas de América 28, 254 pp.

Hernández Albarrán, Lilia y Edith Yesenia Peña Sánchez

2003 “Breve panorama sobre la Antropología de la sexualidad” en Diario de Campo, Suplemento, Agosto, núm. 26, pp. 67-72.

Herrera Tordesillas, Antonio de

1991 [1625] **Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano**, Mariano Cuesta Domingo (edición y estudio), Universidad Complutense de Madrid, tomo II, 788 pp.

Heyden, Doris

1983 **Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico**, IIA, UNAM, México, 176 pp.

Historia Tolteca-Chichimeca

1989 Paul Kirchoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, CIESAS, FCE, Gobierno del Estado de Puebla, México

Hystoyre du Mechique

2002 en **Mitos e historias de los antiguos nahuas**, Rafael Tena (paleografía y traducciones), CONACULTA, Colección Cien de México, México, pp. 113-166

Historia de los mexicanos por sus pinturas

2002 en **Mitos e historias de los antiguos nahuas**, Rafael Tena (paleografía y traducciones), CONACULTA, Colección Cien de México, México, pp.13-95

Hollenbach, Elena E. de

1977 “La creación del Sol y de la Luna, cuatro versiones en el trique de Copala”, en Tlalocan, vol. 7, pp. 123-170

Hunt, Eva

1997 **The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem**, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 312 pp.

Husserl, Edmund

1992 [1954] **Invitación a la fenomenología**, Paidós, Barcelona, 142 pp.

Ibarra García, Laura

1998 **Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y del poder**, Editorial Porrúa, México, 253 pp.

Johansson, Patrick

2002 “*Cuecuechcuicatl*, ‘canto travieso’: un antecedente ritual prehispánico del albur mexicano” en Literatura Mexicana, vol. XIII, núm. 2, Centro de Estudios Literarios, UNAM, México, pp. 7-48

2006 “Erotismo y sexualidad entre los huastecos”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces/INAH, México, mayo-junio, vol. XIV, núm. 79, pp. 58-65

Karttunen, Frances

1983 **An analytical dictionary of Nahuatl**, University of Texas Press, Austin, 349 pp.

Katchadourian, Herant A.

2000 “La terminología del género y del sexo” en **La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución**, H. Katchadourian (compl.), FCE, México, 2000, pp. 15-45

Kimball, Geoffrey

1993 "Aztec Homosexuality: The Textual Evidence" en Journal of Homosexuality, vol. 26, núm. 1, pp. 7-24

Klein, Cecelia F.

2001 "None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology" en ***Gender in Prehispanic America***, Cecelia Klein (ed.), Dumbarton Oaks, E.U.A., pp.183-253

Krickeberg, Walter

1933 *Los totonaca*, traducción de P. Aguirre, México.

1995 ***Las antiguas culturas mexicanas***, FCE, México, 476 pp.

Krotz, Esteban

1994 "Alteridad y pregunta antropológica" en Alteridades, UAM, México, Año 4, núm. 8, pp. 5-11

Lagarde, Marcela

2005 ***Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas***, Posgrado UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, PUEG, México, 884 pp.

Landa, Diego de

2003 ***Relación de las cosas de Yucatán***, estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León Cázares, CONACULTA, Cien de México, México, 221 pp.

Lamas, Marta

1986 "La antropología feminista y la categoría de género" en Nueva Antropología, México, noviembre, vol. VIII, núm. 30, pp. 173-198

2000^a "La antropología feminista y la categoría 'género'" en ***El género: la construcción cultural de la diferencia sexual***, Marta Lamas (compl.), Miguel Ángel Porrúa, PUEG, UNAM, México, pp.97-125.

2000^b "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'" en ***El género: la construcción cultural de la diferencia sexual***, Marta Lamas (compl.), Miguel Ángel Porrúa, PUEG, UNAM, México, pp.327-366

Lebrun, François y André Burguière

1988 "Las mil y una familias de Europa" en **Historia de la familia**, André Burguière (compl.), Alianza Editorial, vol. 2, pp. 19-96

Legros, Monique

1982 "Acerca de un diálogo que no lo fue" en **Familia y sexualidad en Nueva España**, SEP 80, FCE, México, pp. 207-237

León-Portilla, Miguel

1959 "La historia del Tohukeno-Narración Erótica Náhuatl-" en Estudios de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM, vol. 1, México, pp. 95-112

1965 "Los huastecos según los informantes de Sahagún" en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, vol. 5, México, pp. 15-29

1987 "La ahuiani, alegradora, de los tiempos antiguos" en **Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl**, FCE, México, pp. 402-404

Lewontin, R. C., S. Rose y L. J. Kamin

1996 **No está en los genes. Crítica al racismo biológico**, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 357 pp.

Leyenda de los soles

2002 **En Mitos e historias de los antiguos nahuas**, Rafael Tena (paleografía y traducciones), CONACULTA, Colección Cien de México, México, pp. 167-206

Lillo Macina, Vicenza

1998 "El 'temazcalli', baño indígena de vapor. Su significación simbólica en el pensamiento mesoamericano; su uso psicoterapéutico en la medicina tradicional mexicana", tesis de maestría en estudios mesoamericanos, FFL, UNAM, 275 pp.

Lizárraga, Reginaldo de

2002 **Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile**, Edición de Ignacio Ballesteros, Editorial Dastin, Crónicas de América 44, 475 pp.

López Austin, Alfredo

1965 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl" en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 7, pp. 87-117

1966 "Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores" en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 6, pp. 97-117

- 1971 “De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales” en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 9, pp. 125-230
- 1975 “Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas”, Historia, religión, Escuelas, XIII Mesa Redonda, SMA, México:189-208.
- 1982 “La sexualidad entre los antiguos nahuas” en ***Familia y sexualidad en Nueva España***, SEP 80, FCE, México, pp. 141-176
- 1985^a “El texto sahuaguntino sobre los mexicas” en Anales de Antropología, IIA, UNAM, México, vol. XXII, pp. 287-335
- 1985^b ***Educación mexicana***. Antología de textos sahuaguntinos, IIA, UNAM, México, 273 pp.
- 1989 “Aztecas, mexicas, tenochcas y nahuas” en Memoranda, Revista de la Subdirección General de Servicios Sociales y Culturales del ISSSTE, México, núm. 3, noviembre-diciembre, pp. 5-9
- 1993 “La sexualidad entre los antiguos nahuas” en ***Historia de la familia***, Pilar Gonzalbo (compl.), Instituto Mora/UAM, Antologías Universitarias, Nuevos enfoques en ciencias sociales, México, pp. 73-94
- 1996 [1980] ***Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas***, 2 vols, UNAM, IIA, México.
- 1999 ***Tamoanchan y Tlalocan***, FCE, México, 261 pp.
- López de Cogolludo, Diego
1957 ***Historia de Yucatán***, J. Ignacio Rubio Mañe (prólogo), editorial Academia Literaria, 5^o edición, vol. 1
- López de Gómara, Francisco
1941 ***Historia general de las Indias***, tomo 1, Espasa-Calpe, (Colecc. Grandes viajes, 21), Madrid, 254 pp.
- 1954 ***Historia general de las Indias***, tomo II, Editorial Iberia, México, 477 pp.
- Marina, José Antonio
2002 ***El rompecabezas de la sexualidad***, Anagrama, Barcelona, 309 pp.
- Martínez-Burgos, Palma
2001 “Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna” en ***Historia de las mujeres en Occidente***, Georges Duby y Michelle Perrot (coord.), Taurus, pp. 598-613

Martínez Ferrer, Luis

2004 "La presencia de Santo Tomás de Aquino en la Nueva España: El decreto del Tercer Concilio Mexicano (1585) sobre la fiesta del doctor angélico" en Relaciones, invierno, año/vol. XXV, núm. 97, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, pp. 253-283

Masters, William y Virginia Johnson

1981 **Respuesta sexual humana**, Intermédica, Buenos Aires, 307 pp.

Matos Moctezuma, Eduardo

1998 **Vida y muerte en el Templo Mayor**, FCE, México, 150 pp.

_____ y Luis Alberto Vargas

1972 "Anomalías del pie en murales y códices prehispánicos" en Anales de Antropología, IIA, UNAM, México, vol. IX, pp. 95-103

Máynez, Pilar

1999 "La incidencia de hispanismos en los 'Confesionarios' mayor y menor de fray Alonso de Molina un análisis contrastivo" en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, vol. 30, pp. 276-284

Mendieta, Gerónimo de

2002 **Historia eclesiástica indiana**, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, CONACULTA, Cien de México, México, tomo I, 533 pp.

Mentz, Brígida von

1994 "¿Podremos superar las limitaciones de nuestro empirismo? Algunas consideraciones sobre la antropología, la historia y los procesos de investigación" en Cuicuilco, ENAH, INAH, México, Nueva Época, vol.1, núm. 1, Mayo-Agosto, pp. 39-58

Milbrath, Susan

1995 "Gender and Roles of Lunar Deities" en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, México, vol. 25, pp. 45-93

Mohar Betancourt, Luz María

2004 **Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo**, CNDH, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México, 333 pp.

Molina, Alonso de

1988 **Doctrina cristiana breve en mexicano y castellano**, impreso por Francisco Díaz de León, con base en la edición de J.G. Icazbalceta.

2004 **Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana**, estudio preliminar Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, México

Montemayor, Carlos (coord.)

2007 **Diccionario del náhuatl en el español de México**, UNAM, Gobierno de la Ciudad de México, México, 440 pp.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 **Atla: etnografía de un pueblo náhuatl**, Departamento de Investigaciones Antropológicas, INAH, México, 203 pp.

Moreno de los Arcos, Roberto

1966 “Las ahuianime” en Historia Nueva, vol. 1, pp. 13-31

Motolinía, Toribio de Benavente

1971 **Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella**, Edmundo O’Gorman (ed.), IIH, UNAM, (Serie de Historiadores y Cronista de Indias 2), México, 591 pp.

1989 **El libro perdido: Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio**, dirigido por Edmundo O’Gorman, CONACULTA, 657 pp.

2007 **Historia de los indios de la Nueva España**, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, Editorial Porrúa, México, 354 pp.

Muñoz Camargo, Diego

1998 **Historia de Tlaxcala** (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París). Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Gobierno del Estado de México, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 435 pp.

Nash, June

1978 “The Aztecs and the Ideology of Male Dominance” en Signs, Journal of Women in Culture and Society, vol. IV, núm. 2, pp. 349-362

Navas, Francisco de las

s/f **Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos**, Colección Antigua del Museo Nacional de Chapultepec, vol. 210

Nicholson, Henry B.

1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico" en **Handbook of Middle American Indians**, Robert Wauchope (ed.), vol. 10, **Archaeology of Northern Mesoamerica** (Part one), Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), University of Texas Press, Austin, pp. 395-446

1988 "The provenience of the Codex Borbonicus: A Hypothesis" en **Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan**, Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), I, Bar, Oxford, Inglaterra, pp. 77-97.

1991 "The Octli Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico" en **To change place. Aztec Ritual Landscape**, David Carrasco (coord.), Colorado Press, p. 158-187)

Nieto, José Antonio

2003 "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad" en **Antropología de la sexualidad y diversidad cultural**, José Antonio Nieto (ed.), Talasa Ediciones, Madrid, pp.15-51.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar

1992 **Los naufragios**, edición de Enrique Pupo-Walker, Nueva Biblioteca de Erudición y crítica, Editorial Castalia, Madrid, 334 pp.

Nutini, Hugo G. y John M. Roberts

1993 **Bloodsucking witchcraft: an epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala**, University of Arizona Press, Tucson y Londres, 476 pp.

Offner, Jerome

1983 **Law and politics in aztec Texcoco**, Cambridge University Press, 325 pp.

Oliva, Giovanni Anello

1998 **Historia del Reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesús**, edición, prólogo y notas, de Carlos M. Gálvez Peña, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Olivier, Guilhem

1992 "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'" en Historia, vol. 28, pp. 47-63

- 2000^a “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo” en ***El héroe entre el mito y la historia***, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), IIH, UNAM, CEMCA, México, pp. 101-121
- 2000^b “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui en ***Códices y documentos sobre México***, Constanza Vega Sosa (ed.), Tercer Simposio Internacional, INAH, México, pp. 335-353
- 2002 “Entre diosas y prostitutas. Las alegres del mundo mesoamericano” en ***Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia***, Aída Martínez y Pablo Rodríguez (eds. y compls.), Editora Aguilar, Colombia, pp. 17-37
- 2004^a ***Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca***, FCE, México, 578 pp.
- 2004^b “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico” en ***Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España***, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), FCE, Colmex, México, pp. 301-338
- Olmos, Andrés de
- 1990 ***Tratado de hechicerías y sortilegios***, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, CEMCA, IIH, UNAM, México, 73 pp.
- 1996 ***Tratado sobre los siete pecados mortales***, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, IIH, UNAM, México, 262 pp.
- Ortiz de Montellano, Bernardo
- 1997 ***Medicina, salud y nutrición aztecas***, Siglo XXI, México, 346 pp.
- Páez, Darío y Sabino Ayestaran
- 1987 “Representaciones sociales y estereotipos grupales” en ***Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social***, Darío Paéz y cols., Editorial Fundamentos, Madrid, España, pp. 221-262
- Pereña, Francisco
- 2001 ***La pulsión y la culpa. Para una clínica del vínculo social***, Editorial Síntesis, Madrid, 205 pp.

Phelan, John

1972 ***El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo***, UNAM, México, 188 pp.

Piho, Virve

1991 "Formas de unión masculino-femenina en México-Tenochtitlan" en *Homenaje a Julio César Olivé Negrete*, INAH, UNAM, CONACULTA, Colegio Mexicano de Antropólogos, pp. 395-416

Pirenne, Henri

1985 ***Historia de Europa, desde las invasiones hasta el siglo XVI***, Juan José Domenchina (trad.), FCE, México, 471 pp.

Pitt-Rivers, Julian

1979 ***Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea***, Crítica, Barcelona, 266 pp.

Plummer, Keneth

1984 "Sexual diversity: a Sociological Perspective", en ***The Psychology of Sexual Diversity***, Kevin Howells (compl.), Oxford, Blackwell, pp. 219-253

Pollock, H. E. D

1980 ***The Puuc: An architectural Survey of the Hill Country of Yucatán and Northern Campeche, México***, en *Memoirs of the Peabody Museum*, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 19

Pomar, Juan Bautista de

2000 ***Relación de Tezcoco***, en ***Poesía Náhuatl I Romances de los Señores de la Nueva España***. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., UNAM, IAH, México, pp. 149-219

Popol Vuh

2005 Traducido del texto original con introducción y notas de Adrián Recinos, FCE, México, Colección Popular núm. 11, 185 pp.

Quezada, Noemí

1975 "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales" en Anales de Antropología, IIA, UNAM, México, vol. XII, pp. 223-242

1977 "Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto" en Anales de Antropología, IIA, UNAM, México, vol. XIV, pp. 307-326

1996 [1975] ***Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México Colonial***, IIA, UNAM, Serie Antropológica 17, México, 162 pp.

1996 ***Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial***, Editores Plaza y Valdés, IIA-UNAM, 303 pp.

Quiñones Keber, Eloise

1985 ***Codex Telleriano-Remensis: Ritual, divination, and history in a pictorial aztec manuscript***, University of Texas, Austin, 365 pp.

Raby, Dominique

1999 "Xochiquetzal en el *Cuicacalli*, cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH, UNAM, México, vol. 30, pp. 203-229.

Ragon, Pierre

1992 ***Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador***, Armand Colin Éditeur, Paris, 274 pp.

Ramos de Cárdenas, Francisco

1987 "Relación de Querétaro" en ***Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán***, edición de René Acuña, IIA, UNAM, México, pp.205-248

Relaciones geográficas del siglo XVI: México

1986 Edición de René Acuña, tomo 3, IIA, UNAM, México.

Relación de Zempoala y su partido

1949 en *Tlalocan*, vol. 3, pp. 29-41

Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan, hecha al Ilustrísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador desta Nueva España por su Majestad (Relación de Michoacán)

1977 reproducción facsimilar del manuscrito c. IV.5 de El Escorial, con transcripción por José Tudela, estudio preliminar por José Corona Núñez, Basal, México, 277pp.

1989 Leoncio Cabrero (ed.), Historia 16, Crónicas de América 52, España, 303 pp.

Ricoeur, Paul

1991 ***Finitud y culpabilidad***, Taurus Humanidades, Madrid, 502 pp.

- Río, Alma Elizabeth del
1973 **Bases psicodinámicas de la cultura azteca**, B. Costa-Amic Editor, México, 350 pp.
- Ritzer, George
1997 **Teoría sociológica clásica**, McGraw-Hill, España, 660 pp.
- Rivera Dorado, Miguel
1985 **Los mayas de la antigüedad**, Alhambra, Madrid, 277 pp.
- Robelo, Cecilio A.
2001 **Diccionario de Mitología Nahoá**, Editorial Porrúa, México, 851 pp.
- Robertson, Donald
1966 "The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún", en Cahiers d'Histoire Mondiale, Éditions de la Baconnière-Neuchatel, Francia, vol- IX, 3, pp. 617-627
- Rodríguez-Shadow, María de J.
2000 **La mujer azteca**, UAEM, México, 276 pp.
- Rossiaud, Jacques
1976 "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XVe siècle" en Annales, vol. 31, núm. 2, pp. 289-325
- Rubin, Gayle
2000 [1975] "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo" en **El género: la construcción cultural de la diferencia sexual**, Marta Lamas (compl.), Miguel Ángel Porrúa, PUEG, UNAM, México, pp. 35-96
- Ruiz de Alarcón, Hernando
1987 **Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España** en **El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México**, Fernando Benítez (Presentación), INI, FCE, México, pp. 125-223.
- Ruz Lhuillier, Alberto
1991 **Costumbres funerarias de los antiguos mayas**, UNAM, IIF, CEM, México, 368 pp.

Sahagún, Bernardino de

1950-1969 **Florentine Codex. General History of the things of New Spain**, Fray Bernardino de Sahagún, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The University of UTAH, 12 vols.

1969 **Augurios y abusiones**, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, UNAM, IIH, México, 220 pp.

1979 **Códice Florentino**. Secretaría de Gobernación, México, 3 vols.

1993 **Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano**, UNAM, IIH, México, 203 pp.

1997 **Primeros Memoriales**, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan; completado, revisado y con adiciones por H. B. Nicholson, Norman, University of Oklahoma, 334 pp.

2000 **Historia general de las cosas de Nueva España**, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, CONACULTA, Cien de México, 3 vols. México

Sandstrom, Alan R.

1999 "The face of the devil: concepts of disease and pollution among nahua indians of the southern huasteca" en **Enquêtes sur L'Amérique Moyenne**, mélanges offerts à Guy Stresser-Péan, CEMCA, INAH, México, pp. 357-372

Sarrión Mora, Adelina

1994 **Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)**, Alianza Universidad, Madrid, 410 pp.

Sau, Victoria

1981 **Un diccionario ideológico feminista**, Ed. Icaria, Barcelona, 277 pp.

Schutz, Alfred

1972 [1932] **Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva**, Paidós, Buenos Aires, 279 pp.

Sedeño, Livia y María Elena Becerril

1985 **Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro**, FCE, México, 253 pp.

Seler, Eduard

1980 [1963] **Comentarios al Códice Borgia**, FCE, México, Tomo 1, 265 pp.; Tomo 2, 280 pp.

Siméon, Rémi

2002 **Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana**, Josefina Oliva (trad.), Siglo XXI, México.

Sigal, Peter

2005 "The Cuiloni, the Patlache, and the Abominable Sin: Homosexualities in Early Colonial Nahua Society" en Hispanic American Historical Review, vol. 85, núm. 4, pp. 555-593

2007 "Queer Nahuatl: Sahagún's Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites" en Ethnohistory, vol. 54, núm. 1, pp. 9-34

Soustelle, Jacques

1959 **Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos: Representación del mundo y del espacio**, Ed. Federación Estudiantil Poblana, México, 108 pp.

1998 **La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista**, FCE, México, 283 pp.

Spector, Janet y Whelan, Mary K.

1989 "Incorporating Gender into Archaeology Courses" en **Gender & Anthropology, Critical Reviews for Research & Teaching**, Sandra Morgen (ed.), Washington, American Anthropological Association, 1989, pp. 65-94

Spierenburg, Pieter

1984 **The Spectacle of Suffering. Executions and the evolution of repression: from a preindustrial metropolis to the European experience**, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 274 pp.

Sten, María

1990 **Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica**, Ed. Joaquín Mortíz, México, 182 pp.

Stresser-Péan, Guy

2006 "La Huasteca: historia y cultura" en Arqueología Mexicana, vol. XIV, núm. 79, mayo-junio, pp. 32-39

Sullivan, Thelma D.

1966 "Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women who Died in Childbirth" en Estudios de Cultura Náhuatl, IIH, UNAM, vol. 6, México, pp. 63-93

Taggart, James M.

1983 ***Nahuat Myth and Social Structure***, University of Texas Press, Austin, 287 pp.

Tedlock, Barbara

1992 ***Time and the Highland Maya***, University of New Mexico Press, Albuquerque, 309 pp.

Thompson, J. Eric S.

1972 ***A commentary on the Dresden Codex. A Maya hieroglyphic book***, Independence Square, Philadelphia, American Philosophical Society, 156 pp.

Tonalamatl Aubin

1981 ***El tonalamatl de la colección de Aubin: antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit mexicains núm. 18-19)***, presentación de Mercedes Meade de Angulo, estudio introductorio de Carmen Aguilera, diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduard Seler, Códices y Manuscritos 1, Estado de Tlaxcala, México, 2 vols.

Torquemada, Juan de

1975 ***Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra***. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, Serie de historiadores y cronistas de Indias:5, UNAM, IIH, México, tomo I, 476 pp.

1976 ***Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra***. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, Serie de historiadores y cronistas de Indias:5, UNAM, IIH, México, tomo III, 450 pp.

1977 ***Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra.*** Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, Serie de historiadores y cronistas de Indias:5, UNAM, IIH, México, tomo IV, 442 pp.

Tortorici, Zeb

2007 "Heran todos Putos': Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico" en Ethnohistory, vol. 54, núm. 1, pp. 35-67

Tozzer, A. M.

1957 ***Chichen Itzá and Its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec***, Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, vols. 11-12

Trexler, Richard C.

1981 "La prostitution florentine au XVe siècle: patronages et clientèles" en Annales, vol. 36, núm. 6, pp. 983-1015

1995 ***Sex and conquest: gendered violence, political order, and the European conquest of the Americas***, Cornell University, Ithaca, N.J. 292 pp.

Vaillant, George

1980 ***La civilización azteca***, FCE, México, 317 pp.

Valle, Perla

1987 "Los documentos pictográficos" en ***La antropología en México: Panorama Histórico***, Carlos García Mora (coord. gal.), tomo III, *Las cuestiones medulares*, Colección Biblioteca del INAH, INAH, pp. 711-730

Van Zantwijk

1989 "El concepto del cuextecatli en la cultura azteca" en ***Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan***, Dominique Michelet (coord.), CEMCA, INAH, CONACULTA, Études Mésoaméricaines, vol. XVI, pp. 157-162

Vance, Carole S. (compl.)

1984 ***Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality***, Boston y Londres, Routledge y Kegan Paul, 462 pp.

- 1997 "La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico", Estudios Demográficos y Urbanos, Colegio de México, enero-agosto, vol. 12, núm. 1-2, pp. 101-128
- Vázquez García, Francisco y Andrés Moreno Mengíbar
1997 ***Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)***, Akal ediciones, Madrid, 474 pp.
- 1998 ***Poder y prostitución en Sevilla***, (siglos XIV-XX), Universidad de Sevilla, tomo I, 216 pp.
- Vetancourt, Agustín de
1971 ***Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias***, México, Porrúa, 544 pp.
- Veytia, Mariano
1944 ***Historia antigua de México***, Editorial Leyenda S. A., México, tomo I, 403 pp.
- Weber, Max
1978 ***Ensayos de metodología sociológica***, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 269 pp.
- Weeks, Jeffrey
1986 ***Sexuality***, Routledge, London, 127 pp.
- 1993 ***El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas***, Talasa, Madrid, 426 pp.
- Zietara, Maciej
1997 "La confesión de los naturales. Estudio de una estrategia de conversión en la Nueva España", tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, 187 pp.
- Zingg, Robert M.
1982 ***Los Huicholes. Una tribu de artistas***, trad. de Celia Paschero, 2 vols, INI, México
- Zorita, Alonso de
1941 ***Breve y sumaria relación***, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México
- 1963 ***Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España***, México, UNAM, 205 pp.

RESUMEN

La tesis profundizó en el control que se ejercía sobre la sexualidad en la cultura nahua prehispánica. Control ejercido mediante discursos: morales-éticos, judiciales, médicos, religiosos y mitológicos.

Hipótesis: La sexualidad entre los nahuas prehispánicos fue un medio de sujeción individual (control sobre el cuerpo) y social (en las relaciones interpersonales), cuya finalidad era el equilibrio en todos los niveles. De tal forma, la transgresión sexual constituyó un desequilibrio (expresado en la deshumanización, la enfermedad y el rechazo social), el cual buscó ser evitado a través de distintos discursos.

Fuentes: códices prehispánicos, obras de tradición indígena y españolas, así como etnografías.

Conclusiones:

ESPACIO MÍTICO: Las faltas sexuales de los dioses dieron origen a la circulación del tiempo. Así, su sexualidad desmedida fue un componente funcional del cosmos. El dinamismo universal proviene de la intermitencia del orden con el caos, del equilibrio con el desequilibrio.

ESPACIO RITUAL: Existen espacios y tiempos permisivos que muestran que la caída en la transgresión no es decisión completa del individuo pues su día de nacimiento y determinados días del año podrían inclinarlo a ellas. Por otra parte, existieron determinados espacios donde determinadas conductas dejaron de considerarse transgresión. Estas zonas cumplieron con la función de liberar las pasiones inhibidas, consintieron que las fuerzas del desorden se expresaran e incluso sometieron en lo espacial al orden social.

ESPACIO SOCIAL: Las leyes penales y morales también contribuyeron al orden global. La coerción por tanto se impuso de manera mixta, abarcando distintos campos que se tendieron como red ante el individuo, obstaculizando su evasión.

Una vez cometida la falta, entra el caos el cual perturba la regularidad social, no obstante, la violación a las normas permite la nivelación del sistema al regular las disensiones, restaurar la armonía y reforzar la unidad social.