



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**SEXUALIDAD ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS.
ANÁLISIS DE LAS REPRESENTACIONES, DISCURSOS
Y PRÁCTICAS SEXUALES**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. GUILHEM OLIVIER DURAND

Instituto de Investigaciones Históricas

COMITÉ TUTORAL:

Dr. PABLO ESCALANTE GONZALBO

Instituto de Investigaciones Estéticas

Dr. JOSÉ CARLOS AGUADO VÁZQUEZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas

MÉXICO, D.F.

JULIO

2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

Esta investigación es la culminación de un trabajo iniciado desde la maestría y guiado por mis asesores a quienes agradezco infinitamente sus ideas y apoyo.

De manera especial, quiero agradecer a Guilhem Olivier la dirección de este estudio, por haberme ayudado a construir esta investigación a partir de sus observaciones y sugerencias, y por todo el apoyo brindado a lo largo de estos siete años.

Igualmente, agradezco a José Carlos Aguado Vázquez y a Pablo Escalante Gonzalbo por su asesoría durante todo el desarrollo de la investigación. El presente trabajo se vio beneficiado por sus atinados comentarios.

Deseo agradecer a Roberto Martínez González y a Alicia Juárez Becerril por la lectura de la tesis y sus observaciones para el mejoramiento de la misma.

En especial expreso mi gratitud a mi esposo, Jaime Echeverría García, quien ha compartido conmigo todo este proceso de investigación, sus pláticas sobre la cultura náhuatl y su acompañamiento durante el trabajo de campo enriquecieron enormemente este trabajo.

Deseo expresar mi gratitud a las autoridades y a las comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán, Puebla, por permitirme entrevistar a sus pobladores y por su apertura para realizar este estudio. A todos ellos debo el haber podido concretar esta investigación.

Particularmente, agradezco a Don Alberto Hernández Casimira, Doña Juanita Téllez Hernández y Doña Gloria Hernández de la comunidad de Xolotla, quienes desinteresadamente decidieron ayudarme en mi investigación y no sólo ello, sino que me abrieron las puertas de sus casas, de sus familias y me brindaron su amistad.

Quiero hacer una mención especial a Don Alberto Hernández Casimira quien con generosidad me dedicó muchas horas de su tiempo, con paciencia y cariño me explicó sus tradiciones, creencias, experiencias y gran conocimiento de la cultura náhuatl.

DEDICATORIA

Dios mío, tú me has guiado hasta este momento, te agradezco la oportunidad de desarrollarme académicamente. Siempre me has llevado de la mano y es por tu cuidado en todos los aspectos de mi vida que he podido concluir con este ciclo.

Jaime, tu apoyo en todo momento y tu amor me han permitido alcanzar esta meta. Gracias al bello hogar que hemos construido es que tengo la paz que necesito para concentrarme en mi trabajo académico. Te agradezco por compartir tu vida conmigo, por nuestro crecimiento juntos, por todos los viajes y aventuras diarias, todas las pláticas, todos los sueños que nos hemos planteado y que poco a poco vamos alcanzando, igualmente, por creer en mí y amarme sinceramente.

Deseo agradecer a mis padres por su apoyo incondicional durante toda mi formación académica y por la tranquilidad de poder contar con ustedes siempre.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Antropología, historia y sexualidad	1
Corporeidad	4
Teoría procreativa nahua: hipótesis	5
Enfoque de la investigación	8
Consideraciones generales	14
Nota al lector	16
EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD PREHISPÁNICA	19
¿Puede el otro hablar? Escuchando voces nahuas	19
Evangelización	20
Los misioneros y su pensamiento	21
Dificultades y estrategias en la evangelización	23
Posibilidades y limitaciones en el estudio de la sexualidad prehispánica	28
Principios de la sexualidad nahua	30
Pervivencias del mundo prehispánico	33
La influencia mutua entre las religiones indígenas y el cristianismo	40
El cristianismo indio	45
Fuentes de estudio	46
Investigaciones etnográficas	52
Breve historia del estudio de la sexualidad prehispánica	54
Trabajos recientes	63
Capítulo 1. ELEMENTOS FERTILIZADORES	67
1.1 Símbolos fálicos	67
1.1.1 <i>Tecpatl, chichahuaztli, tlecuahuitl-mamalhuaztli</i>	68
1.1.2 Flecha	77
1.1.3 Lengua	82
1.1.4 Pie/pierna, cabeza, serpiente	87
1.2 Fluidos fertilizantes: saliva, sangre, orina y semen	99
1.3 Otros elementos: plumón, piedra preciosa, palabra y soplo	105
1.4 Consideraciones sobre el capítulo	107

Capítulo 2. TLALTECUHTLI Y LA CÓPULA CÓSMICA	111
2.1 Tlaltecuhltli como “Señora de la Tierra”	111
2.1.1 La sexualidad como metáfora de la fertilidad agrícola	114
2.2 La cópula universal	116
2.2.1 Tlalchitonatiuh, Sol y lluvia sobre la Tierra	134
2.3 Sacrificio humano en el modelo cósmico	137
2.3.1 Sacrificio a la Tierra y al Sol	139
2.3.2 <i>Tonalli</i> y sacrificio	143
2.3.3 Misión cósmica de los varones	145
2.4 Los dientes, garras y mascarones de Tlaltecuhltli	147
2.5 Los ojos de Tlaltecuhltli	157
2.6 El cabello ensortijado de Tlaltecuhltli y sus implicaciones	163
2.7 La vagina dentada: primer acercamiento	173
2.8 Consideraciones sobre el capítulo	177
Capítulo 3. MATRIZ DE TIERRA, MATRIZ DE MUJER	183
3.1 El paisaje como cuerpo: cueva, cerro y matriz	183
3.2 La piel de la Tierra	190
3.3 Maternidad ofidica	193
3.4 La fecundación de la diosa de la Tierra: Ochpaniztli	204
3.4.1 Aspectos sexuales y fértiles de la fiesta	213
3.5 Consideraciones sobre el capítulo	229
Capítulo 4. DEVORAMIENTO Y SEDUCCIÓN EN EL PENSAMIENTO INDÍGENA	235
4.1 Diosas seductoras y hambrientas	236
4.2 Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena	252
4.2.1 Inspiradoras de deseos peligrosos	255
4.2.2 Escarmiento a trasnochadores, violadores y borrachos	259
4.2.3 Capacidad de transfiguración	262
4.3 Comer y ser comido: equivalentes simbólicos e intercambiables del acto sexual	267
4.4 Consideraciones sobre el capítulo	269
Capítulo 5. ENTIDADES ANÍMICAS Y SU INTERACCIÓN CON LA SEXUALIDAD	273
5.1 El <i>tonalli</i> y la sexualidad	274
5.2 El <i>teyolia</i> y el Neyolmelahualiztli	285

5.3 El <i>ihiyotl</i> y las enfermedades por transgresión sexual	289
5.3.1 Enfermedades que se causa a sí mismo el transgresor	292
5.3.2 Enfermedades que provoca el transgresor a personas cercanas	301
5.3.3 Desgracias que causa la inmoderación sexual	308
5.4 Consideraciones sobre el capítulo	311
Capítulo 6. ENFERMEDADES VINCULADAS CON LA SEXUALIDAD	317
6.1 Enfermedades por causa divina	320
6.2 Enfermedades por causa mágica	325
6.3 Enfermedades por causa impersonal	329
6.3.1 Conceptos de la sexualidad vinculados con la polaridad frío-calor	339
6.3.1.1 La polémica sobre el origen de la polaridad	341
6.3.1.2 Frialdad como causal de esterilidad y calor como condicionante para la procreación	344
6.3.1.2.1 La calidad de los alimentos	350
6.4 Consideraciones sobre el capítulo	352
Capítulo 7. CONCEPCIÓN, GESTACIÓN Y PARTO	359
7.1 Concepción y aborto	359
7.2 Preceptos para evitar complicaciones durante el embarazo y parto	365
7.3 Tratamiento de la crisis del parto	381
7.3.1 Momento del parto	381
7.3.2 Conjuros y oraciones	389
7.4 Consideraciones sobre el capítulo	397
Capítulo 8. MENSTRUACIÓN: CONNOTACIONES DE VIDA Y MUERTE	403
8.1 Términos	404
8.2 Bajo la Luna entre flores	407
8.3 Representaciones vinculadas con la muerte	416
8.4 Consideraciones sobre el capítulo	423

Capítulo 9. CUERPO FEMENINO EN ESTADO LIMINAR	427
9.1 La primera evidencia: el cuerpo	429
9.2 La sangre: vida/muerte	436
9.3 Trastornos provocados por el cuerpo femenino en estado liminar	438
9.4 Consideraciones sobre el capítulo	449
Capítulo 10. MODELOS SEXUALES: PARTO Y GUERRA	453
10.1 El parto como batalla	453
10.2 El coyote, los guerreros y las <i>cihuateteo</i>	457
10.3 Muertas en parto y muertos en batalla	462
10.4 Las <i>cihuateteo</i> y los <i>ahuiateteo</i>	466
10.4.1 Símbolos de la sexualidad: chalchihuite, flor, colibrí, mariposa y número cinco	476
10.5 El coito y la guerra	495
10.5.1 La guerra de las gordas	496
10.5.2 El canto de las mujeres de Chalco	502
10.6 Consideraciones sobre el capítulo	507
CONCLUSIONES	513
Dualidad en el universo nahua	513
Sangre femenina y sangre masculina	520
El miedo masculino a la mujer	522
APÉNDICES	527
BIBLIOGRAFÍA	535

La sexualidad domina, en efecto, casi todos los aspectos de la cultura... es más bien una fuerza sociológica y cultural que una simple relación carnal.

Bronislaw Malinowski, 1975

INTRODUCCIÓN¹

ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y SEXUALIDAD

El estudio de la sexualidad desde la antropología y la historia es un campo de investigación que ha recibido poca atención por parte de los especialistas y que atraviesa distintas áreas del quehacer humano, desde el cuerpo, las relaciones genéricas, la cosmovisión hasta la subsistencia, la economía y la política.

La investigación científica sobre el comportamiento sexual humano es una empresa desatendida. Los tempranos trabajos de antropólogos como Margaret Mead en Samoa (Polinesia) en 1928² y de Bronislaw Malinowski en las islas Trobriand publicado en 1929³ han mostrado una falsa idea de que la sexualidad ha sido un campo de estudio importante para la antropología desde hace cerca de un siglo.

Sin embargo, la realidad es que la antropología es una disciplina que se ha mantenido al margen de los estudios de la sexualidad por distintas razones.⁴ En muchos casos se ha considerado que la sexualidad no es un campo de estudio legítimo, se cuestiona la falta de científicidad de sus resultados o se realizan fuertes críticas al trabajo de antropólogos por abordar estos temas como las que recibieron Mead y Malinowski.⁵

¹ En la tesis se normalizó la ortografía del náhuatl de acuerdo a las normas del GDN.

² Mead, 1975.

³ Malinowski, 1975.

⁴ Un estudio completo sobre cómo la sexualidad ha sido investigada y representada en la antropología puede leerse en Lyons y Lyons, 2004. Un texto sobre la historia de la antropología y la sexualidad es el de Dávalos y Rojas, 2000. Igualmente, un breve panorama de los estudios de la sexualidad se encuentra en la introducción de Vendrell, 1999:10-15.

⁵ Distintas críticas recibió el trabajo de Margaret Mead, destaca entre sus detractores Derek Freeman (1999). En tanto, la publicación del diario de Malinowski en 1967 -veinticinco años después de su muerte- causó revuelo en el mundo académico. Este era un documento privado el cual nunca tuvo

Específicamente, los antropólogos no consideraban que este campo de estudio fuera de su competencia profesional, debido a la determinación biológica de la sexualidad, la cual ubicaban en el área de la medicina. Se desentendían de hacer en el trabajo de campo investigaciones sobre la sexualidad, ya que podrían haber sido interpretadas por sus mentores académicos, como considera Nieto (2003:42) de “etnopornográficas”.

Otros obstáculos a los que ha tenido que enfrentarse el estudio de la sexualidad son: escasez de fuentes, necesidad de transgredir tabúes morales, la falta de metodología y resistencias personales del investigador debido a la posible pérdida del prestigio y reconocimiento académico, arriesgando su carrera profesional al hacerlo. Aunque existen desde la historia y la antropología diversos trabajos que tocan el tema, pocos investigadores han realizado un estudio profundo de esta problemática tan vasta.

En la década de los 70 del siglo XX 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 apenas descubierta 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”.

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

La teoría de la construcción social proviene de distintas disciplinas y líneas de investigación dentro de las mismas. De la sociología se ha nutrido de la sociología del interaccionismo social (*social interactionism*), de

la intención de publicarlo, ello provocó cuestionamientos sobre la seriedad de sus investigaciones y sobre la subjetividad de sus resultados (Malinowski, 1989).

la teoría de la etiquetación (*the labeling theory*) y de la sociología de las conductas desviadas (*deviance*); de la historia ha retomado planteamientos de la historia social, de los estudios laborales (*labor studies*), de la historia de las mujeres y de la historia marxista; y de la antropología ha empleado perspectivas de la antropología simbólica, de los estudios comparativos de la sexualidad (*cross-cultural works on sexuality*) y de los estudios de género (Vance, 1997:104).

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 la 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.

Se parte en el presente trabajo de considerar a la sexualidad como una experiencia históricamente construida a través de determinadas 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.

Los actos sexuales por idénticos o parecidos que sean, tampoco tienen significación universal. De esta manera, el “sexo” se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. Defino a la sexualidad como 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. Si bien tiene un fundamento fisiológico, éste queda opacado por la carga simbólica que se le da en cada cultura.

La presente investigación centra su análisis no solamente en los discursos y prácticas cotidianas, sino también en los significados atribuidos a ellas y en sus representaciones plásticas, las cuales nos ayudan a complementar nuestro estudio de la sexualidad nahua.

CORPOREIDAD

La sexualidad es un campo que atraviesa el cuerpo, por ello, mi estudio de esta temática tiene su dimensión material en el cuerpo anatomofisiológico. No obstante, la construcción simbólica de este último incluye esta dimensión más todos los demás ámbitos discursivos que cada cultura le da a la corporeidad.

Toda cultura atribuye significados particulares a los procesos anatomofisiológicos del cuerpo, por ello, en la particularidad es que deben estudiarse el tema de la corporeidad y de la sexualidad, ambos no pueden comprenderse sin analizarse en su cosmovisión específica.

Así, desde nuestra disciplina la antropología, “el estudio del cuerpo humano pasa por la comprensión de los procesos que le asignan significado –que comprendemos como procesos ideológicos- y por el entendimiento de la relación entre identidad y cuerpo humano en sus referentes culturales [...]” (Aguado, 2004:32).

Debido a que el concepto de cuerpo “sintetiza la comprensión del universo de una cultura” (*ibid.*:31) es que resulta primordial comenzar por abordar el tema de la sexualidad desde la construcción del universo pues

desde ese nivel es que podremos entender las prácticas, costumbres y creencias de nuestro grupo de estudio.

Así, la noción de cuerpo humano que manejo en la presente investigación es la de un cuerpo significado. Es decir, una estructura compleja y dinámica en la que se incluyen los procesos fisiológicos y los simbólicos que por su imbricación resulta difícil diferenciar unos de otros.

La administración de los cuerpos entre los nahuas⁶ partió de establecer distinciones claras con respecto al ejercicio de la sexualidad por clase social, por género⁷ y por edad, lo cual permitió en primera instancia salvaguardar el matrimonio, la reproducción del grupo, la familia como unidad económica básica, la división sexual del trabajo, las ideologías de género, la herencia patrilineal; y en segundo término, los privilegios de los grupos en el poder, la subordinación de las minorías; todo ello con la finalidad de lograr el éxito militar y el poder político.

TEORÍA PROCREATIVA NAHUA: HIPÓTESIS

Toda cultura produce una teoría, tácita o manifiesta, sobre el tema de la reproducción humana que va ligada a sus concepciones sexuales y de género. Con base en dicha teoría, las culturas elaboran creencias y tienen ciertas prácticas en ámbitos como la menstruación, coito, concepción,

⁶ Los antiguos nahuas eran grupos que hablaban la misma lengua, con sus debidas variantes regionales y que se extendieron por todo el Altiplano Central. Su temporalidad está claramente definida en el Posclásico Tardío. Aunque este periodo abarca del año 1200 al 1521 d. C., el asentamiento definitivo en Tenochtitlan ocurrió en 1325 d. C.

⁷ 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. Género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas: a) Asignación, rotulación o atribución de género: realizada en el momento de nacer a partir de la apariencia externa de los genitales; b) Identidad genérica o identidad sexual: autopercepción de ser niño o niña; c) Ideología de género: conjunto de normas que dicta la sociedad sobre el comportamiento ideal según el género.

gestación, cuidados durante el embarazo, parto, puerperio, infecundidad, técnicas abortivas y propiciadoras de la lactancia, entre otros.

La teoría procreativa está vinculada cercanamente al sistema cosmogónico del grupo en cuestión. De esta manera, la teoría reproductiva nahua manifiesta el entendimiento del universo en dicha cultura y viceversa, es decir, el cosmos y la sexualización de él nos dan cuenta de las ideas reproductivas de esta sociedad.

Entre los antiguos nahuas, la concepción diferenciada del cuerpo determinó los destinos, ideales, espacios de acción, atribuciones y percepciones de lo masculino y lo femenino. La base de esa diferenciación era la evidencia de que cuerpos con ciertos rasgos podrían embarazarse y los que no tuvieran esas características no tendrían dicha capacidad.

La oposición complementaria de lo masculino y lo femenino es el arquetipo que divide al universo en estas dos esferas. Este dualismo se observa en distintos ámbitos como en la organización política de los mexicas y en la arquitectura del Templo Mayor. Este principio es base de la explicación de innumerables mitos en donde se unen el principio masculino-celeste y femenino-terrestre, además, se deriva la sexualización del cosmos y la división genérica de la sociedad.

De esta manera, el cuerpo es la estructura simbólica que ordena la sociedad y que se proyecta al universo. La concepción del cuerpo sintetiza el entendimiento que los nahuas tuvieron del cosmos. Así, la sexualidad humana es proyectada al cosmos, en él se resignifica y se desarrollan diferentes paralelismos entre la anatomía humana y los astros, los fenómenos naturales y la geografía terrestre. Pero tanto en la cópula cósmica como en la humana los principios masculinos y femeninos están presentes.

En consecuencia, le es atribuida una sexualidad al cosmos la cual maneja términos semejantes a la humana. De hecho, la cópula cósmica actúa a favor de la supervivencia de la humanidad. El término empleado

para la sexualidad humana era *tlalticpacayotl*, lo propio de la superficie de la tierra, que se refería a la capacidad de los humanos de reproducirse mediante el coito y a todas las elaboraciones en torno a la cópula. Los dioses poseían la capacidad de dar vida de otras maneras, había otros elementos fertilizadores en el plano divino y cósmico.

Por todo lo anterior, resulta lógico que en las fiestas y celebraciones de los antiguos nahuas podamos encontrar ritos con contenido sexual ligados a ceremonias de recreación del mundo: del mismo cosmos, de las cosechas y de la vida.

En concreto, los nahuas desarrollaron una teoría procreativa que parte del reconocimiento de un cuerpo sexuado que carga elaboraciones de lo masculino y lo femenino. Este dualismo es proyectado al cosmos. De esta manera, las prácticas sexuales están vinculadas con las fuerzas del universo, las relaciones entre los géneros con la sexualización del cosmos, el coito de la pareja con la cópula del plano celeste con el terrestre, la potencia genésica de la mujer con la fuerza creadora de la Tierra y la sangre masculina con la marcha del universo.

Una premisa importante es la construida sobre el cuerpo de las mujeres. El cuerpo femenino al vivir constantemente en estados liminares se percibía en continuo cambio, ante el cual debía precaverse la sociedad, en particular, los varones. En contraste, el cuerpo masculino al no experimentar los estados liminares se concibe como el paradigma del cuerpo humano.

ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN

En el estudio de la sexualidad prehispánica me enfrenté a la visión de los españoles plasmada en algunos textos acerca de la sexualidad.⁸ Para sortear este obstáculo, mi investigación siguió dos directrices íntimamente relacionadas que me permitieron avanzar sobre el tema de la sexualidad prehispánica de manera segura. Considero que la influencia de los frailes y la Iglesia católica sobre el pensamiento de la fertilidad vegetal, las concepciones sobre la naturaleza y los elementos meteorológicos fue mínima.

Igualmente, un ámbito que no fue penetrado por los frailes debido a la barrera del género, a la vergüenza, al desinterés o desconocimiento fue la sexualidad femenina: menstruación, embarazo, parto, puerperio, menopausia. Estas dos áreas fundamentales del pensamiento nahua prehispánico sobre la sexualidad quedaron en manos de graniceros o ritualistas atmosféricos y de parteras. Los españoles no tuvieron algún especialista que viniera a sustituir a estos expertos.

Otra variable importante para la supervivencia de estos conocimientos fue que se realizaban al interior del hogar o en el ámbito rural (sembradíos, montañas, cuevas). Debido a que el catolicismo se centró en los espacios públicos, estas áreas del conocimiento prehispánico se siguieron preservando. También considero que se ha subestimado la participación indígena en la creación de la sociedad colonial. En mi opinión, los indios no cedieron tan fácilmente a sus costumbres, a lo mejor en los espacios públicos se podía dar una falsa idea del abandono de las costumbres prehispánicas debido a la persecución y castigo de la Iglesia católica a los practicantes.

⁸ Un estudio sobre los discursos de los laicos españoles: exploradores, conquistadores y cronistas sobre la sexualidad prehispánica es el de Pierre Ragon (1992). Una investigación sobre los discursos de los frailes acerca del mismo tema es el de Enrique Dávalos (1996).

Sin embargo, la historia de la Conquista no debe verse en blanco y negro, existió un abanico de experiencias que han sido minimizadas por los especialistas. El estudio superficial de las fuentes etnohistóricas nos ha llevado a una errónea percepción de pasividad de los indígenas ante la abrumadora acción de la Iglesia católica y del gobierno español.

Como argumento a favor de la actividad indígena es que nos encontramos en las fuentes coloniales la práctica común de recurrir a especialistas indígenas en el tratamiento del parto y estados liminares de las mujeres y de acudir a los especialistas metereológicos ante malas cosechas o para tener buenas cosechas. Dos ámbitos fundamentales para la sobrevivencia de la sociedad.

Por lo anterior, los datos con que contamos al respecto tienen una fuerte carga prehispánica y constituyen una fuente segura de información sobre el antiguo pensamiento mesoamericano.

La disertación se basa en los datos que nos proporcionan las fuentes etnohistóricas, la arqueología y los diccionarios de lengua náhuatl. Además, como un complemento a la investigación se exponen concepciones de otros grupos mesoamericanos y de indígenas actuales. Dicha información busca mostrar este conjunto de ideas que se han construido desde épocas pretéritas y que persisten entre los indígenas en la actualidad sobre la sexualidad.

De esta manera, debido a que el trabajo tiene un carácter transdisciplinario, en el cual se conjuga la antropología y la historia, la investigación ha requerido un análisis más fino para poder identificar persistencias en el sistema de creencias, así como transformaciones.

A partir de la sexualidad, entre los antiguos nahuas se explican distintos aspectos de la salud y la enfermedad, la caída y decadencia política, las malas cosechas, se desatan guerras, de manera más obvia problemas intrafamiliares, interfamiliares y la longevidad o la muerte prematura, entre otros.

A lo largo del trabajo se estudia la experiencia cultural de la sexualidad desde cuatro áreas. La primera es la cosmovisional, es decir, el pensamiento sobre el cosmos y la relación que se establece entre la sexualidad humana y su metáfora en el universo que dan como resultado las cosechas, el sustento para la vida.

La segunda es la social, me refiero a las interacciones con los otros miembros de la comunidad. En esta área se encuentran las normas que los nahuas establecieron para el coito, las posibilidades para hacer pareja, los periodos de abstinencia por fiestas o durante la menstruación y el puerperio, tabúes sobre la sangre femenina, recomendaciones, conjuros, sanciones, enfermedades y terapéutica ante distintos padecimientos. Además, la relación de las entidades anímicas y la polaridad frío-calor con el ámbito de la sexualidad.

La tercera área es la objetiva, es decir, la relación que establecen los individuos con los objetos de su entorno desde tres perspectivas. La primera es el conocimiento sobre los perjuicios que puede causar una persona con emanaciones sexuales al entrar en contacto con alimentos, bebidas, animales, plantas. En segundo término, el conocimiento sobre plantas, animales y minerales que curaban ciertos padecimientos vinculados con la sexualidad. Y el tercero, el saber relacionado a los objetos que propiciaban la excitación sexual, los favorecedores de la fecundidad, los causales de esterilidad y de aborto, entre otros.

La cuarta es la subjetiva, es decir, desde el individuo mismo. Su identidad parte de la construcción sexual de los cuerpos a partir de la apariencia externa de sus órganos sexuales. Desde el nacimiento, la vivencia del mismo cuerpo es diferenciada de la del otro género. Así, su experiencia está enmarcada por los discursos y prácticas que la cultura dicta sobre lo femenino y lo masculino.

La investigación tiene los siguientes objetivos:

- Desarrollar las concepciones de la sexualidad a partir de cuatro niveles: el cosmovisional, el social, el objetivo y el subjetivo, lo cual además nos permitirá conocer las formas de pensamiento que regularon las prácticas y concepciones sexuales.
- Estudiar la ideología sexual nahua y sus cargas respecto a lo femenino y lo masculino.
- Avanzar en el conocimiento del sistema médico nahua a partir del estudio de las entidades anímicas y su interacción con la sexualidad, la polaridad frío-calor, las múltiples causales de enfermedad y la terapéutica aplicada, la cual incluye medios empíricos (herbolaria, cirugía), medios religiosos (invocación, verbalizaciones, ofrendas, penitencias) y medios mágicos (conjuros, ley de semejanza y de contagio).
- Determinar los elementos simbólicos de la sexualidad nahua en los mitos y en las representaciones pictóricas y escultóricas de la sociedad de estudio.

El capitulado de la tesis es el siguiente: el texto abre con una reflexión acerca del estudio de la sexualidad prehispánica, los temas investigados, las limitaciones por la distancia en el tiempo y las posibilidades de investigación.

El primer capítulo examina el tema de los elementos fertilizadores en esta cultura, los cuales se encuentran vinculados especialmente con la sexualidad masculina. Se analizan distintos símbolos en representaciones gráficas y relatos mitológicos que refieren a la acción de fertilizar. Los símbolos tratados son primeramente los de carácter fálico, en seguida se estudian los distintos fluidos masculinos (sangre, semen, orina, saliva) pues todos ellos poseen la cualidad de poder fecundar y se concluye el apartado con otros elementos asociados con la procreación en distintos mitos.

El segundo capítulo se enfoca en los vínculos de Tlaltecuhltli con la sexualidad femenina y los paralelismos de la sexualidad con la fertilidad agrícola. Además se abordan los rasgos identitarios de la diosa: dientes, garras, mascarones, ojos, cabello ensortijado y vagina dentada que le otorgan su carácter devorador.

El siguiente capítulo es una continuidad del estudio de la diosa de la Tierra, particularmente se profundiza en tres ideas: 1) la representación de ella como una gran matriz, 2) la superficie de la Tierra como un cuerpo femenino y 3) las concepciones de la fertilización de la diosa a partir del estudio de la fiesta de Ochpaniztli.

El cuarto capítulo aborda el tema de los desdoblamientos de la diosa de la Tierra. Estas presencias ginecomorfas se caracterizan por la seducción. Una vez lograda cierta intimidad con el hombre engañado buscan devorarlo. Resulta interesante que esta temática esté presente desde tiempos prehispánicos y tenga pervivencias en la actualidad en muchos rincones de nuestro país. Con base en la reflexión sobre las narraciones de estas epifanías se deducen varios principios de la sexualidad nahua.

El siguiente capítulo se centra en el estudio de la interacción de las entidades anímicas (*tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*) y la sexualidad, específicamente, en el proceso que se desencadenaba cuando ocurría un trastorno en el *tonalli*. Una persona quien era transgresor sexual o había tenido relaciones sexuales recientemente o se encontraba en un momento de tránsito (durante la menstruación, embarazo, parto o puerperio) sobrecalentaba su *tonalli*. Este estado provocaba que el corazón de la persona –donde se asentaba el *teyolia*- se llenara de una materia viscosa producto de su conducta, lo cual detonaba en un desequilibrio en la polaridad frío-calor del sujeto, quien paralelamente emanaba *ihiyotl* que dañaba el *tonalli* de inocentes a su alrededor. El estudio de este proceso es pertinente pues explica un sinnúmero de creencias y prácticas de la

sociedad nahua prehispánica, por ejemplo, los tabúes acerca de la menstruación, los tratamientos durante el embarazo, el agotamiento sexual masculino por la edad y actividad sexual, etcétera. Igualmente en el capítulo se exponen aspectos de la sexualidad nahua vinculados con la polaridad frío-calor.

El sexto capítulo estudia las enfermedades relacionadas con la sexualidad en su propia explicación cultural. Se exponen las causas que originan estos padecimientos dividiéndolas para su estudio en: divinas, mágicas e impersonales. En las divinas, el origen de la enfermedad es el olvido de un ritual. Así, la violación de los rituales, el incumplimiento de una ofrenda acarrearán padecimientos específicos, se destacan los relacionados con los órganos sexuales. En las mágicas rige la explicación de contagio por cercanía con alguien perjudicial o de similitud, es decir, enfermedad y cura tienen características semejantes o padecimiento y objeto que lo provocó tienen rasgos similares. En las causas impersonales están los excesos, accidentes (caídas, movimientos bruscos, golpes, fracturas), cambios fuertes de temperatura, alimentación indebida, o descuido en el manejo del cuerpo.

El séptimo capítulo desarrolla el tema de la procreación, embarazo, parto y puerperio. En éste se exploran las costumbres y concepciones que se consideraban necesarias para llevar a buen término este proceso. Se estudia cómo la sociedad nahua hacía frente a este momento de peligro de manera integral. Por una parte, se tiene el cumplimiento al ritual religioso y el buen comportamiento de los padres para lograr la concepción; a la par se encuentra el cumplimiento de los preceptos para evitar complicaciones, algunos de los cuales están basados en la lógica práctica y otros en la magia; así como la atención a las señales que indicaban la pérdida del producto. También se examina el tratamiento que aplica la partera, los medicamentos utilizados en el proceso y los cuidados durante el puerperio.

El siguiente capítulo se aboca a la concepción de la menstruación en esta sociedad. Se profundiza sobre las representaciones de vida – vinculadas con la fertilidad y fuerza creadora de las mujeres–, y de muerte –relacionadas al desperdicio que se lleva periódicamente a cabo cuando no hay concepción– construidas en torno a este proceso en la vida de las mujeres.

El noveno capítulo examina las explicaciones culturales que se tienen sobre la vivencia sexual femenina, la cual comienza con la menstruación y termina con la menopausia pasando por los múltiples embarazos que experimentan a lo largo de los años. Las distintas etapas de la sexualidad femenina son concebidas como estados transicionales en donde ellas son susceptibles de causar daño a terceros y ser blanco de daños. Se estudian las distinciones ideológicas construidas a partir del cuerpo humano nahua que establecen contrastes entre los cuerpos masculinos y los femeninos; igualmente, la sangre como un elemento que marca la vida de las mujeres y la potencia con que se dota a este fluido.

Para concluir, se analizó el funcionamiento del cosmos y la sociedad con base en la oposición de los principios masculinos y femeninos que derivan de los paradigmas dados a los géneros en esta cultura. De manera amplia se trata el tema del parto con la guerra y los símbolos de la sexualidad vinculados con el exceso sexual y lo placentero de él. El texto cierra con un apartado sobre el coito y la guerra.

CONSIDERACIONES GENERALES

Es pertinente mencionar que la cosmovisión mesoamericana tiene un vínculo indisoluble con la agricultura, actividad principal y centro rector de los mitos y ritos. Este vínculo con lo agrícola se refleja en la concepción

del tiempo, visto como algo cíclico: temporada de lluvias y de secas. De esta manera, la secuencia de las temporadas era el calendario.

Desde el inicio de la vida sedentaria agrícola hasta el nacimiento de las primeras sociedades jerarquizadas, las técnicas de producción se desarrollaron ampliamente, por tanto, se modificaron las formas de organización familiar que tuvieron repercusión en la cosmovisión y la religión.

En efecto, los primeros mesoamericanos se identificaron como pueblos agricultores, y eso siguió siendo parte primordial en su unidad cultural. Todos fueron descendientes de los nómadas recolectores-cazadores que habían habitado el mismo territorio durante milenios.

Con el surgimiento del Estado y de las urbes las ocupaciones en las sociedades prehispánicas se diversificaron, y de este modo surgió la especialización laboral. Por ello se necesitaron personas dedicadas de tiempo completo a las actividades económicas como la agricultura, la guerra, la artesanía y la minería, entre otras.

La producción básica siempre fue la agricultura. Los agricultores usufructuaban la mayor parte de la tierra con fundamento en la distribución que cada comunidad hacía entre las familias de productores directos.

Estas familias se beneficiaban con parte de los frutos extraídos de los campos de cultivo. Otra parte de las tierras de propiedad comunal eran trabajadas en conjunto, y los productos se destinaban a los gastos de la comunidad y al pago de los tributos.

En este tipo de organización económica y, por lo tanto, social, fue imperativo que se diera la división de las actividades por sexos, vía necesaria para la supervivencia y el bienestar de la comunidad. La dialéctica entre la cosmovisión, la economía y la política se podrá observar a lo largo del trabajo.

NOTA AL LECTOR

Esta investigación se fue gestando a lo largo de varios años. Desde que comencé con mi tesis de licenciatura en arqueología surgió mi interés por conocer y aportar nuevos conocimientos acerca de la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos. En dicho texto hoy convertido en el libro *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya* mi foco de atención fue la condición de las mujeres en Mesoamérica antigua.

Allí examiné las atribuciones y valoraciones que recibieron las mujeres de las culturas mexica y maya, a partir de la concepción que se tenía de sus diosas. En el análisis de los géneros a partir de la religión, distinguí que las relaciones intergenéricas cambiaban de acuerdo a la cultura, clase social, edad, estado civil, entre otras variables. Al realizar dicho trabajo me percaté de que el estudio de las relaciones de género necesariamente pasa por el de la identidad, la cual tiene su sustento en el cuerpo y, específicamente, en el cuerpo sexuado.

Decidí seguir avanzando en el estudio de la vida cotidiana de los pueblos indígenas a partir del estudio de su sexualidad, de la particular construcción sexual que realiza cada pueblo. En mi tesis de maestría me centré únicamente en la cultura nahua prehispánica y en un tema específico: las transgresiones sexuales. En esta segunda investigación abordé la transgresión sexual como un componente funcional del cosmos en los distintos espacios: mítico, ritual y social.

En el espacio mítico, las faltas sexuales de los dioses dieron origen a la circulación del tiempo. En el espacio ritual, se estudia 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. En tanto, en el espacio social se analizan las leyes judiciales y morales en las que se advierte que la coerción se impone de manera mixta, abarcando

distintos campos que se tienden como red ante el individuo, obstaculizando su evasión.

El estudio de los comportamientos que se alejan de la norma social arroja necesariamente información sobre el comportamiento esperado para los géneros en el ámbito sexual. Las prédicas, historias míticas e ideología religiosa nos hablan de una serie de mecanismos que parten de distintos frentes para acotar y ordenar la vida en sociedad.

Estos son los antecedentes de este tercer trabajo. Si bien el estudio de la sexualidad es un tema muy vasto, el lector observará que todavía no está agotado pues pueden explorarse aún más las temáticas de la sexualidad femenina e indagar en otros aspectos de la masculina. Por último, la presente investigación tiene una característica importante que destaca de los textos anteriores: la utilización de datos etnográficos derivados del trabajo de campo realizado en la Sierra Norte de Puebla, municipio de Pahuatlán, los cuales considero que enriquecieron enormemente mi visión sobre la cultura nahua.

EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD PREHISPÁNICA

¿PUEDE EL OTRO HABLAR? ESCUCHANDO VOCES NAHUAS

¿Qué tan profunda o limitada fue la conquista de México? ¿Cuánto tiempo tardó? ¿Los indígenas interpretaban los eventos que estaban viviendo como una conquista? ¿La gente cedió sus costumbres ante las nuevas imposiciones? ¿Se sometió sin resistencia a la conquista cultural y espiritual? ¿Se resignaron ante el nuevo orden?

En muchos estudios se ha visto a los indígenas como sujetos pasivos ante la Colonia, sin embargo, dichas investigaciones ignoran las formas de resistencia que existieron aparte de la armada. Considero que es necesario reconocer las distintas formas que desplegaron los indígenas para defender y proteger su integridad cultural, sin negar la avasalladora estructura colonial que buscó borrar las antiguas culturas.

De esta manera, en el estudio de las culturas prehispánicas es necesario reflexionar sobre el contexto en que se produjeron los documentos con que contamos para su conocimiento. La falta de atención al contexto en que se produjeron y la desestimación de la naturaleza del encuentro de estas dos culturas ha llevado a que distintos investigadores planteen simple y llanamente que la colonización de los indígenas –en nuestro caso de los antiguos nahuas- fue total y que la cultura de los colonizadores se impuso a la de los colonizados.¹

Ante esta postura vale la pena preguntarse: si la evangelización fue un trabajo que se llevó a cabo sin conflictos y aceptada por los indígenas

¹ El caso más emblemático de este tipo de pensamiento es Ricard, 2002.

¿cómo es posible que tengamos pervivencias indígenas en toda la época colonial e incluso hasta nuestros días? Si el estado colonial fue aceptado sin cuestionamientos ¿porqué fueron comunes las rebeliones?²

EVANGELIZACIÓN

El catolicismo entró a Mesoamérica como una religión estatal y colonial. Intentó superponerse a la religión prehispánica ganando los espacios públicos. Ejemplo de ello es la construcción de iglesias y capillas encima de pirámides o plataformas ceremoniales (Mitla, Cholula, Yanhuitlan). Los sacerdotes estuvieron conscientes de lo que significaba ello, la intención fue que se sustituyera gradualmente el culto antiguo y ahora se realizaran las ceremonias bajo el rito católico. En cierto grado se logró, sin embargo, a lo largo de la Colonia pudieron percibirse pervivencias de la religión mesoamericana. No obstante, al enfocarse en los espacios públicos perdió de vista las prácticas y creencias indígenas que se realizaban al interior del hogar o en el ámbito rural.

Aunque los frailes emprendieron la tarea de destruir la religión prehispánica y empezar de cero (Ricard, 2002:408-421), al estudiar los documentos de fuente primaria como secundaria podemos observar que a pesar de la destrucción, los misioneros preservaron mucha de la cultura y religión prehispánica. Ello debido a que el éxito de la conversión y el adoctrinamiento estribaba en su entendimiento de la religión mesoamericana.

Así, vemos que desde un inicio los evangelizadores buscaron aprender las lenguas locales y las antiguas creencias y prácticas con el fin de desarrollar la mejor estrategia para la conversión de los indios. Prueba de ello son los diccionarios y las investigaciones etnográficas. Aunque el

² véanse Taylor, 1979; Katz, 1988; Gruzinski, 1989a.

objetivo último era destruirlas, paradójicamente su labor permitió preservarlas.

En su labor evangelizadora observaron similitudes entre ambas culturas, las cuales fueron pensadas como parte del plan de la Divina Providencia para preparar a los indios para la cristiandad (Graziano, 1999:184). Así advirtieron que los nahuas practicaban unas formas de bautismo, matrimonio, confesión pública, penitencia, autosacrificio, y comunión. Tenían un calendario litúrgico, un sacerdocio ritual, y sus sacerdotes vivían como mendicantes en una especie de monasterios. Sus altares de sacrificios se centraban en el cuerpo y sangre de la víctima deificada, lo cual parecía una parodia del sacrificio católico de la misa (Lara, 2004:10).

Estas semejanzas confundieron a los frailes y los llevaron a pensar en la posibilidad de que “o que hubo noticia de nuestra sagrada religión en esta tierra, o que el maldito de nuestro adversario el demonio las hacía contrahacer en su servicio y culto” (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. III:44).

LOS MISIONEROS Y SU PENSAMIENTO

Una vez realizada la Conquista, Cortés se dio cuenta del tamaño de la empresa a la que se enfrentarían. Por ello, solicitó ayuda al emperador Carlos V y al papa Adriano VI para que enviaran a frailes mendicantes que llevarían a cabo la obra. Cortés pidió al emperador que le suplicara al papa para que éste les concediera “su poder y sean sus subdelegados... uno de la orden de San Francisco y otro de la orden de Santo Domingo, los cuales tengan los más largos poderes que vuestra majestad pudiere”, de modo que tuvieran las facultades para administrar aún la confirmación y el orden (Ricard, 2002:82-83).

El emperador respondió favorablemente designando al franciscano fray Martín de Valencia como líder de los franciscanos. Este primer grupo fue escogido de la provincia de Extremadura, de donde Cortés era originario y era un conocido centro de la reforma franciscana con un énfasis en la austeridad y pobreza. Allí ellos ya se habían entrenado al intentar convertir a los moros después de la reconquista de la península ibérica (Lara, 2004:66).

Aunque los inicios de la evangelización en el nuevo mundo fueron modestos, para 1559 los franciscanos contaban con 80 conventos y 380 religiosos. Los dominicos tenían 40 conventos y 210 religiosos, mientras que los agustinos tenían 40 conventos y 212 religiosos (Ricard, 2002:138-163).

Los frailes que vinieron a América reprobaban las prácticas de la Iglesia europea y fueron impulsores de una renovación de la Iglesia (*cfr.* Baudot, 1990; Phelan, 1972). Estos frailes estaban inspirados en los escritos de Joaquín de Fiore, abad benedictino, y tenían la esperanza de que el Milenio³ estaba a punto de advenir.

El milenarismo es el pensamiento que permeó a la primera generación de franciscanos.⁴ 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

³ 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).

⁴ Respecto al milenarismo franciscano en el siglo XVI en México véanse Baudot (1983; 1990), Phelan (1972) y Ricard (2002).

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, 503).

DIFICULTADES Y ESTRATEGIAS EN LA EVANGELIZACIÓN

Cuando fray Bernardino de Sahagún y sus ayudantes nahuas comenzaron su investigación etnográfica, los días del milenarismo franciscano ya habían terminado. Sin embargo, los frailes habían elevado sus habilidades lingüísticas. Sahagún utilizó su conocimiento de la lengua náhuatl para profundizar en la religión y sociedad prehispánica. La intención de su magna obra el *Códice Florentino* fue luchar contra la religión antigua. A diferencia de los primeros franciscanos que estaban interesados en construir una sociedad utópica, Sahagún fue un humanista formado en la Universidad de Salamanca. Las motivaciones de su estudio de la cultura antigua él lo expresa claramente:

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría que, por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos (Sahagún, 2002, tomo I: 61).

Obviamente su motivación original fue de carácter religioso, sin embargo, también se observa en su obra un propósito lingüístico que estaba ligado con el anterior: la evangelización. Además, a medida que avanzó su investigación creció su atracción por conocer la antigua cultura, y observamos un interés que ahora llamaríamos histórico-antropológico o cultural (León-Portilla, 1999:114-115).

La orden dominica llegó a la Nueva España en 1526, dos años después que la orden franciscana. Ambas órdenes habían nacido en Europa en la misma época. Los franciscanos se constituyeron en 1210, cuando Inocencio III aprobó oralmente la orden, y los dominicos en 1216. Estas dos órdenes surgieron en la Baja Edad Media caracterizada por el declive de la nobleza feudal y por la presencia de grupos heréticos. Para 1556, cuando tenía 19 años de edad, fray Diego Durán ya profesaba en esta orden (Durán, 2002, tomo I:21).

El fraile había nacido en Sevilla hacia 1537. Tal vez con cinco años de edad partió rumbo a la Nueva España y se instaló con su familia en Texcoco. Desde su niñez logró desarrollar una sensibilidad hacia la realidad indígena. Consideró que los indios poseían leyes dignas de admiración pero que también tenían costumbres reprobables como el sacrificio humano (*ibid.*:22).⁵

Tanto Sahagún como Durán sospechaban de la persistencia de rasgos prehispánicos en las sociedades. Durán refiere que un indio le dijo

Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían “en medio y eran neutros” (Durán, 2002, tomo II, tratado tercero, cap. III:243).

A mediados del siglo XVII, Serna también observa la actitud vacilante de los indios:

⁵ Sobre las vicisitudes teológicas de los frailes véase Burkhart, 1986a:12-25.

La idolatría, que el día de hoy cometen estos indios, está tan envuelta en hipocresía, que se puede muy bien decir de ellos... estos miserables indios en el estado, que hoy están, quieren parecer cristianos siendo idólatras... mas no se olvidan de sus antiguas mañas (Serna, 1987, cap. XXVIII:449).

Como mencioné al inicio, la estrategia fue cristianizar el espacio así se construyeron capillas, iglesias y conventos. La iglesia y el cementerio se convirtieron en los nuevos centros de los pueblos. También se cristianizó el tiempo o calendario, se impusieron misas y fiestas. A la par de levantar los nuevos edificios se destruían los de los indios, se prohibieron los cultos prehispánicos, se eliminaron a los antiguos sacerdotes y los españoles se reservaron el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado (Gruzinski, 2000:154).

Respecto a las estrategias de evangelización, destaca el uso de metáforas y recursos literarios que eran comunes en la lengua indígena. Éstos fueron utilizados en la traducción al náhuatl de las Sagradas Escrituras, al emplearlos introdujeron en el discurso evangelizador algunos símbolos propios de la cosmovisión mesoamericana. Pablo Escalante (2002:71) señala que en la *Psalmodia Christiana*, el alma del creyente es equiparada a un chalchihuite y a una pluma de quetzal; las campanas que suenan el día del pentecostés son de jade, y también es de jade el sepulcro de María en el valle de Josafat; el mismo Jesús es comparado con una pluma preciosa y las alas del arcángel San Gabriel son de quetzal.

El chalchihuite o la cuenta de jade y la pluma de quetzal eran muy estimados en época prehispánica. Los misioneros aprovecharon estas figuras metafóricas de origen indígena en el discurso de evangelización para que la identificación fuera más inmediata: el alto valor de las cinco llagas de Cristo se compara con chalchihuites. Así aparecen en la capilla abierta de Tlalmanalco, y en las capillas posas de Calpan. De hecho en

Cacaxtla, el chalchihuite aparece en la herida abierta de un guerrero (*ibid.*:73).

Igualmente, algunos conceptos se emplearon para equiparar doctrinas cristianas con ideas prehispánicas, lo cual dio lugar a confusiones o malos entendidos. Por ejemplo, el Mictlan nahua fue escogido para expresar el infierno cristiano. Sin embargo, este era un lugar glacial, además de ser sólo una de las moradas de los muertos. El cielo fue nombrado con la palabra Ilhuicatl, el cual tenía 13 niveles. In tloque in nahuaque –“el amo de lo próximo y de lo lejano”- fue utilizado para significar a Dios, pero en su origen calificaba a Omoteotl, Señor de la Dualidad de quien Tezcatlipoca y Quetzalcoatl eran dos de las múltiples manifestaciones. Por último, el nombre escogido para la Virgen María, Tonantzin, designaba a una de las advocaciones de la diosa Madre. Estos son sólo algunos ejemplos de los obstáculos a los que se enfrentaron los misioneros en la evangelización (Gruzinski, 2000:187).

Por otra parte, en el periodo de 1614 a 1630, los españoles como defensa de las normas sociales y culturales que habían establecido y ante el quebrantamiento de ellas por parte de la población, ejercieron una persecución contra los transgresores. Así el número de testificaciones, denuncias y procesos instaurados contra curanderos, testigos y participantes en prácticas mágico-curativas aumentó. Debido a esta preocupación se reanudó la investigación de las creencias y patrones de acción indígenas iniciada el siglo anterior por los misioneros y desalentada por el colonialismo. El propósito en este momento no es buscar el conocimiento para aprovecharlo, sino descubrirlo para desterrarlo (Aguirre Beltrán, 1992:247-248).

A pesar de este objetivo, las obras de Ruiz de Alarcón, Serna y Ponce realizadas con el fin de denunciar dichas prácticas, obtuvieron una respuesta débil por parte de la Iglesia. De hecho, recibieron poca atención

al grado de que no fueron publicadas en el siglo XVII sino hasta después (Gruzinski, 2000:150).

En tanto, la cultura indígena ante el asedio de la sociedad española puso en acción mecanismos de defensa entre ellos el nahualismo. Es en este momento (1614-1630) cuando los nahuales tienen más presencia en las denuncias pues actúan como un fenómeno contra-aculturativo. Su existencia permitió la conservación de una medicina con un núcleo fundamental indígena (Aguirre Beltrán, 1992:253-254).⁶

En este tiempo de confrontación ideológica, el confesionario tuvo una función aculturativa. La pregunta sobre el primer mandamiento permitía cuestionar vestigios de creencias religiosas nahuas:

Por ventura adoraste o tuviste por dios a alguna criatura suya, así como al Sol, a la Luna o a las estrellas? [...]

Llamaste alguna vez a algún hechicero, para que te echase suertes, o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo... o le llamaste para que te descubriese lo que habías perdido, o adivinó delante de ti en el agua? [...]

Crees los sueños o por ventura tuviste por agüeros a la lechuza, al búho, la comadre, al escarabajo *pinahuiztli*, y *tlalacatl*, al *epatl* que se meó en tu casa [...]? (Molina, 1984:20r-21r).

Puede observarse que el acto confesional colonial fue empleado para subyugar culturalmente. Otro texto central para la evangelización además del *Confesionario* de fray Alonso de Molina fue *Doctrina cristiana*, impreso en México en 1554 por el fraile dominico Pedro de Córdoba quien también pregunta acerca de los cultos religiosos de los nahuas prehispánicos, bajo el primer mandamiento. Uno de los principales manuales usados por los franciscanos para la extirpación de las prácticas idolátricas prehispánicas

⁶ Los nahuales representaron una disidencia auténtica pero los sacerdotes no les prestaron mucha atención y fueron vistos como proveedores de supersticiones inofensivas. Un amplio estudio sobre el tema del nahualismo es el de Roberto Martínez (2011).

fue el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos (1553), el cual fue una traducción al náhuatl de un trabajo suyo en coautoría con fray Martín de Castañega (Díaz Balsera, 2005: 140).

La atrición fue un obstáculo para enseñar a los indios lo que significaba la confesión en el catolicismo. Debido a que en su concepción no existía el miedo a la condenación eterna, difícilmente se pudo llegar al verdadero significado de esta práctica en la mente indígena. La confesión buscaba que el penitente nahua escudriñara su pensamiento para poder hablar de su pecado y así producir una subjetividad cristiana (Díaz Balsera, 2005:127).⁷

En el siglo XVIII los sacerdotes se conformaron con que los ritos básicos de la iglesia fueran llevados a cabo, los sacramentos fueran aceptados (aunque fuera superficialmente), el catecismo fuera más o menos aprendido, las cuotas fueran pagadas (Taylor, 1996:51). En general se observa un desinterés o poco involucramiento en la vida religiosa de las poblaciones.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES EN EL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD PREHISPÁNICA

Los medios para recuperar y conocer los ámbitos de la sexualidad entre los antiguos nahuas son diversos. A través del estudio de la vida ritual podemos entender sus ideas acerca de la relación entre la fertilidad humana y vegetal, así como el sacrificio humano como detonante del cosmos y sus vínculos con el pensamiento de la sexualidad. La reflexión sobre los ritos mágicos igualmente abre nuestras posibilidades de conocer aspectos de la magia amorosa. En los conjuros también encontramos información sobre la vida sexual de los dioses.

⁷ Sobre producción de la verdad en los confesionarios véase Foucault (2002; 2010), sobre estos conceptos aplicados a México véase Gruzinski (1989b).

A la par, la mitología nos provee relatos sobre las divinidades en los que encontramos principios de la sexualidad nahua que son en algunos casos modelos y en otros antimodelos para la sociedad. Igualmente en los distintos documentos en lengua náhuatl y en las obras en lengua española y de autores indios o mestizos encontramos versiones sobre rituales con contenido sexual (ej. Ochpaniztli), episodios de acción colectiva (ej. la muerte de Chalchiuhnenetzin y sus cómplices), situaciones conflictivas (ej. las mujeres ancianas ante Nezahualcoyotl o la guerra de las mujeres de Tlatelolco), el cruce de biografías individuales con la vida pública (ej. los relatos acerca de Moquihuíx y de otros gobernantes) y metáforas con contenido sexual (ej. el canto de las mujeres de Chalco).

También los documentos con información indirecta como los vocabularios nos proporcionan datos que permiten la reconstrucción y el entendimiento de conceptos de la sexualidad de los antiguos pobladores de este territorio. Igualmente podemos rastrear principios de la sexualidad prehispánica durante el periodo de la Colonia, así las cortes criminales, la inquisición, las investigaciones de idolatría y el confesionario nos aportan información relevante sobre la temática.

Aunque se ha supuesto que los historiadores de la sexualidad prehispánica no cuentan con suficientes datos para la reconstrucción del pensamiento sexual de las culturas mesoamericanas, a lo largo de la presente investigación podrá comprobarse que los datos están presentes en los distintos tipos de documentos. El desafío entonces es saber extraer los datos dispersos que existen y confrontarlos con el conocimiento que se tiene de la religión, magia, moral, medicina y sistema judicial nahua para llegar al discurso que sobre la sexualidad tenían estos pueblos. Sin perder de vista que la abundancia de datos semejantes que surjan de fuentes sin conexión entre ellas se traducirá en un soporte sólido para el conocimiento.

PRINCIPIOS DE LA SEXUALIDAD NAHUA

El primer principio del pensamiento sobre la sexualidad entre los antiguos nahuas es que ésta proporciona gozo. Un dato al respecto es que en el nombre aplicado a las mujeres que ejercían la prostitución: *ahuiani*, “la que está alegre/contenta”, se encuentra el vínculo entre el gozo y la actividad sexual (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 9v; Siméon, 2002:47). El calificativo *ahuilnemiliztli*, que tiene la misma raíz, debe traducirse como “vida contenta”, tipo de vida de las *ahuianime*.⁸

En los códices aparecen figuras con la cabeza y los brazos en una dirección opuesta a la de las piernas y los pies como en las láminas 59, 60 y 64 del *Borgia* (1993) y en la lámina 11r del *Telleriano-Remensis* (1964). En ellas se presentan personajes -divinos y humanos- con características peculiares que rompen con la representación usual de la figura humana. A partir de la correlación entre la iconografía y la información escrita de estas representaciones (por ejemplo: Xochiquetzal e Ixnexhtli) observo que dichas características son indicadores de un comportamiento transgresor, principalmente en materia sexual. Además de que representan el gozo, el gozo sexual.⁹

Al respecto, el historiador Pablo Escalante (2010:332-333) señala que en las listas de pueblos tributarios que aparecen en la *Matrícula de Tributos* y en el *Códice Mendoza* se incluye el topónimo de Ahuilizapan, actual Orizaba. El significado de la palabra nahua es “en el agua del gozo o la alegría” [*ahuiliztli*]. El glifo toponímico es representado mediante un recipiente con agua y un hombre en su interior que figura la alegría: la manera en que este hombre escenifica tal emoción es levantando los brazos en un ademán expansivo, hacia arriba y hacia los lados, con las

⁸ La raíz primitiva de estas palabras es *ahuia/auia*: alegrarse (verbo), después se formó *ahuil*: la/el contento, la/el alegre (sustantivo) y más adelante, la raíz *ahuiliu*: encontentarse (verbo).

⁹ Este tema fue tratado con más amplitud en López Hernández, 2009:113-149.

manos completamente abiertas, mostrando los dedos estirados (*Códice Mendoza*, 1964, 105, L: lám. 48r).

De acuerdo con Escalante (2010:332-333), no hay duda de que esta postura quiere expresar el término *ahuiliztli*, y de que el ademán es una convención para representar el gozo. Volviendo a los ejemplos de los códices *Borgia* y *Telleriano-Remensis*, esta postura forma parte de dicha convención para representar el goce vinculado a personajes transgresores sexuales o a escenas con contenido sexual, además esto se apoya en los datos que tenemos acerca de los dioses que se muestran en esta postura, divinidades relacionadas con una sexualidad desbordada.

La concepción de la sexualidad como placentera también aparece en los discursos que se les dirigían a las jóvenes nobles cuando llegaban a la edad de discreción. En estas prédicas observamos que los nahuas se referían a los ámbitos de la sexualidad con el término *tlalticpacayotl*, lo que se encuentra sobre la superficie de la Tierra, “lo terrenal” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XVIII:93), el acto sexual. Actividad que era una de las alegrías dadas a los humanos por los dioses pero que debía practicarse con templanza:

Oye bien, hija mía, niña mía: no es un lugar agradable la Tierra; no hay contento, no hay alegría. Se dice que sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción sobre la Tierra. Así lo andan diciendo los viejos: para que no estemos viviendo en lloros por siempre, para que no fenezcamos de tristeza los hombres, él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal [el sexo], para que sea la reproducción (*idem*, traducción de López Austin, 1996 [1980], II:276).

Destaca en estos discursos la concepción de que la vida está llena de sufrimientos: hambre, sed, trabajo físico, cansancio. Pero para paliar este dolor, los dioses han dado placeres entre ellos el más grande es el sexual para que haya reproducción humana. Respecto a la templanza, la

actividad sexual no debía iniciarse muy joven pues se pensaba que ello traería consecuencias en el crecimiento de los adolescentes además de causarles vejez prematura. Así, de tener autodisciplina los jóvenes serían recompensados con hijos de buena estatura y hermosos (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXI:118; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI:573-574, cap. XXII:580; lib. XI, cap. V, párr. IV: 1044; Pomar, 2000:190; López Austin, 1971:143, 201).¹⁰

Entre las bondades que trae la sexualidad a la comunidad es el bienestar. Ello deriva de un pensamiento que vincula a la fertilidad humana con la vegetal. Veremos a lo largo del presente trabajo que el comportamiento sexual está relacionado directamente con los rituales y las ceremonias en donde se buscaba la fertilidad de las cosechas y la abundancia de lluvia. De esta manera, se muestra el papel central que tiene la sexualidad en la sobrevivencia del grupo, se requiere que la Tierra emane fertilidad para que la comunidad sobreviva.

El segundo principio es el de la templanza, al violarlo los nahuas pensaban que ello traería desequilibrio cósmico y comunitario. Las transgresiones sexuales eran resultado de causalidad externa, o mandadas por los dioses, o consecuencia de la fortuna del signo con que uno había nacido y no había secuelas de las acciones del transgresor después de la muerte. Aunque sí era responsable de haber traído el caos y tendría que afrontarlo social, jurídica o médicamente; sin embargo, la familia y la comunidad también eran responsables de que alguno de sus miembros hubiera cometido una transgresión debido a su falta de atención a los actos del transgresor; así la responsabilidad es compartida y el daño es colectivo (López Hernández, 2009:63-66).

De esta forma, la transgresión sexual estropea las bondades de la sexualidad. En el exceso sexual se explican grandes calamidades de la

¹⁰ Una breve panorámica al respecto puede leerse en López Hernández, 2011:10-36.

comunidad como enfermedades, cosechas mal logradas, fenómenos naturales devastadores como caída de granizo, heladas, sequía, etcétera.¹¹

A continuación ejemplificaré brevemente, con algunos casos concretos, la persistencia del pensamiento sobre la sexualidad mesoamericana durante la Colonia y siglos posteriores. Debido a que el presente trabajo se centra en los datos de origen indígena encontrados en fuentes pintadas o manuscritas indígenas y mestizas, en las lingüísticas en lengua náhuatl, en las voces de informantes nativos en fuentes eclesiásticas y en las descripciones de ceremonias prehispánicas en estas últimas, el objetivo del siguiente apartado es mostrar el amplio acervo de datos sobre la sexualidad de los antiguos pueblos indios y modernos que no se agotan con este trabajo y que quedan pendientes para que futuros estudiosos los busquen en los archivos.

PERVIVENCIAS DEL MUNDO PREHISPÁNICO

En el siglo XVI y en los siglos posteriores los ritos católicos coexistieron con prácticas autóctonas. Como he mencionado la cristianización no fue un evento acabado una vez realizada la Conquista. Hubo pervivencias del mundo prehispánico en distintos niveles. En los pueblos existían autoridades bajo la designación de “los ancianos, unos viejos”, quienes mantuvieron la tradición (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado primero, cap. IV:138-140; Serna, 1987, cap. I, párr. 5:284, cap. III, párr. 5:299).

La Conquista al concentrarse en el dominio del espacio público, olvidó la esfera privada donde se siguieron practicando ritos de origen prehispánico. Entre las razones que aporta Serge Gruzinski (2000:155) para esta situación es que más allá de la confesión auricular, el bautismo

¹¹ (Sahagún, 1969:193; 2002, tomo III, lib. VIII, cap. VII:817-818; Molina, 2004, secc. n-e:fol. 19r; *Códice Carolino*, 1967, núm. 115, 121:44-46; Ruiz de Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. III:182-183; Serna, 1987, cap. XIX:408-409).

y el matrimonio, la Iglesia casi no pudo acercarse al individuo. Aunado a lo anterior, estaba la barrera de la lengua, particularmente, la falta de comprensión de conceptos y categorías obstaculizó la influencia que la Iglesia pretendía ejercer.

El mismo autor señala el silencio de la Iglesia respecto a la enfermedad y al alumbramiento, a la relación con la naturaleza y con los elementos, bastiones donde se mantuvieron prácticas de raíz mesoamericana (*idem*) y vinculados con el tema de nuestro estudio: la fertilidad humana y vegetal. Justamente como guías de estos dos ámbitos tenemos a especialistas que mantuvieron su presencia e influencia a lo largo del periodo colonial e incluso llegan a nuestros días.

Los graniceros o ritualistas atmosféricos eran controladores de los fenómenos naturales desde época prehispánica, y siguen dominando la topografía simbólica en el ámbito rural.¹² Gruzinski (2000:159) considera a estos conjuradores de nubes portadores de un saber específico que no fue sustituido por otro especialista; además, su persistencia se explica por la importancia crucial que tenían las lluvias en la suerte de las cosechas en la Nueva España. Al recurrir a ellos, la gente continuaba adhiriéndose a una geografía sagrada y a una interpretación de las fuerzas naturales de las que dependía la sobrevivencia del grupo.

A la par de los graniceros, las comadronas también poseen un conocimiento especializado relacionado con la enfermedad y la salud, la lucha contra la muerte, los peligros del parto, los cuidados durante el embarazo, el alumbramiento, durante el puerperio y, en general, con todos los ámbitos de la sexualidad femenina además del embarazo. Incluso son las encargadas de proteger el *tonalli* del niño. Estas especialistas aún conservan conocimientos de herbolaria con raíz prehispánica (Sullivan,

¹² Véanse por ejemplo, Lorente, 2009; Juárez, 2010.

1969; Quezada, 1975; Castro Ramírez, 1988; Cosminsky, 1992; Nájera, 2000).

En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón (1987) y Serna (1987) dan cuenta de la regularidad con la que la gente acude a ellas. La importancia de estas mujeres en las comunidades se equipara a la de los graniceros y otros especialistas rituales como los *ticitl*. Todos ellos son poseedores de un saber antiguo y participan en la transmisión de su cultura.

Ruiz de Alarcón informa de la pervivencia de pensamiento mítico en los conjuros.¹³ Uno de ellos para curar las fracturas de los huesos rememora la narración del viaje de Quetzalcoatl al Mictlan para coleccionar los huesos de los hombres (1987, tratado sexto, cap. XXII:213; *Leyenda de los Soles*, 2002:179,181). Otros nos recuerdan los relatos sobre la diosa Xochiquetzal y sus cualidades seductoras: el conjuro para atraer y aficionar (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. II:181) y el de Yappan (*op. cit.*, tratado sexto, cap. XXXII:221). Xochiquetzal y otras variantes de la diosa aparecen en su papel de seductora en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:9-10), en Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. I:23) y en Alva Ixtlilxochitl (1997a, tomo I, 5ª Relación:274-275; 1997b, tomo II, cap. III:12).

En Serna (1987, cap. II, párr. 5:289-290) encontramos ceremonias del nacimiento y curación, rituales buscando descubrir secretos y ritos que tenían como objetivo aplacar las fuerzas de la naturaleza que amenazaban y cuidaban la vida humana. Como ejemplo de estos últimos, describió un rito donde un indio conjurador vigorosamente apuntó al cielo con un palo envuelto con una serpiente viva, “con soplos, y acciones de cabeza, y palabras” que no se podían entender ni se podían averiguar, dijo que se dirigió a las nubes y tempestades.

¹³ Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. VII:88) decía “porque cierto puedo afirmar que hoy en día usan de ello y de otros mil conjuros que tienen para conjurar nubes, agua, cerros, granizos, tempestades, todo fundado en idolatría y ritos antiguos”.

Estos autores del siglo XVII nos proveen de claves para el proceso de cambio y continuidad. En sus reportes vemos ceremonias vinculadas con la salud, el nacimiento, la seguridad, la fertilidad y la prosperidad en la vida.

Otras fuentes indican la detección por parte de los clérigos de rituales no cristianos en diferentes zonas del país. Volviendo al siglo XVI, en 1538 un grupo de indios de Azcapotzalco fueron acusados de realizar ceremonias en honor a Tezcatlipoca. Mantenían un ayuno sexual de cien días antes de la fiesta y decían que esto se realizaba con el objetivo de que este dios les diera buenos maizales y temporales (*Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 2002 [1912]:99-108).

Igualmente, en Culhuacan en 1539 varios indios son llevados a proceso judicial por haber ocultado figuras de dioses antiguos en cuevas. Entre los que se mencionan se encuentran Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Huehueteotl, Cihuacoatl y Chantico. Sobre Chantico se menciona que se sacrificó en su honor un muchacho. Estos eran intentos de los indígenas por alimentar a la Tierra antes de ser descubiertos por los cristianos y mantener a salvo y fuera de peligro a sus dioses, de lo contrario sufrirían aún más estragos en su bienestar aunados a los de la Conquista que ya experimentaban (*ibid.*:177-184).

También se sabe de rituales realizados en cuevas y cerros. En el pensamiento prehispánico, las cuevas y los cerros formaban una unidad conceptual (Broda y Maldonado, 1997:191). Los cerros eran grandes contenedores de aguas subterráneas y las cuevas eran la entrada a dicho reino sumergido en agua. A la par, se les consideraba lugares de origen, o entradas a las entrañas de la Tierra (Heyden, 1976; 1981; 1991). En pictografías se observan paralelismos entre ciertas cuevas en forma de trébol y el útero (*Historia Tolteca Chichimeca*, 1976, II:28). De acuerdo con Heyden (1981:2, fig. 1) la cueva descubierta debajo de la pirámide del Sol en Teotihuacan tiene forma de trébol.

Asimismo, eran el lugar de origen de la vida. En la cueva de Tamoanchan fueron creados el primer hombre y la primera mujer (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:149), así como el monte de origen, Chicomoztoc con sus siete úteros. Durán (2002, tomo I, tratado primero, cap. 1:60) nos habla de siete tribus nahuas que salieron de las siete cuevas de Chicomoztoc y vinieron a poblar el centro de México.

Existe un gran acervo de datos iconográficos, escultóricos, arquitectónicos y pictóricos que refieren a la boca de la cueva como las fauces de la Tierra. Por ejemplo, el Monumento 9 de Chalcatzingo en el Preclásico, las entradas a los templos mayas de estilo chenes en el Clásico y el acceso al Edificio 1 de Malinalco en el Posclásico (López Austin y López Luján, 2009:51-52).

De manera que las cuevas fueron lugares de uso ritual desde épocas antiguas, eran la entrada a otro mundo. Durante la Colonia fueron espacios predilectos por su difícil acceso pues escapaban de la vista de los sacerdotes. En 1769 en la cueva de la pascua en Huixquilucan son denunciados unos indios que realizaban ceremonias allí. También se decía que cuando iban a visitar la capilla de Chalma o Guadalupe, ellos acostumbraban ir a sus cuevas locales y rendir homenaje a sus dioses con flores, velas e incienso que ellos traían de su peregrinación. Además estaban habituados a hacer ofrendas cuando padecían una crisis como una mala cosecha o una enfermedad en la familia (Taylor, 1996:556 nota, 84).

La práctica más común identificada como “idolatría” en los registros judiciales del siglo XVIII era la asociada con ritos de fertilidad, pero también encontramos de curación. Nicolás de Castilla (citado en Taylor, 1996:69) relató en su resumen de 1760, que cuando él era el magistrado eclesiástico designado (juez eclesiástico) de Atitalaquia (Hidalgo) en 1737, dos indias y un indio fueron descubiertos alabando “ídolos” asociados con el agua y los campos de cultivo.

En Tepecoacuilco (Guerrero) en la década de 1750, el pastor indio habló de perseguir a 11 magos y curadores antes que el arzobispo decidiera transferirlo a él a otra parroquia para su propia protección (JCB, Domingo Joseph de la Mota citado en *ibid.*:68).

Antonio de Rivadeneyra, oficial del periodo Tardío colonial, en su reporte de 1771 para el IV Concilio Provincial Mexicano notó -como Serna (1987)- el importante rol que la cima de los cerros y las nubes jugaron en las ceremonias de la lluvia. Cuando la lluvia llegaba tardíamente, los indios viejos iban a la cima más cercana a convocarlas, llevando comida, dinero, incienso y velas como ofrendas (Taylor, 1996:68). Además, se quitaban sus pantalones y se dirigían a las nubes con sus penes al aire.

En Tlamatlan (Hidalgo) en 1777, el pastor se quejó de que sus parroquianos adoraban a una figura de arcilla que llamaban Chicomexochitl (Siete Flor) y “le atribuían Divina Providencia a las nubes” (AGN, 1777, crim. 79, exp. 8, fol. 204 citado en Taylor, 1996:68).

En el mismo año, el pastor de Chipetlan (Tlapa distrito de Guerrero) escribió que había encontrado varios indios pagando tributo a falsos dioses en una colina que veía debajo del asiento de la parroquia. Describió a los dioses como 7 cabezas de formas humanas y animales, y afirmó que los indios no podían olvidar completamente a sus dioses cuando se enfrentaban a enfermedades o solicitaban lluvia para sus cosechas (Taylor, 1996:68).

En 1801 un sacerdote de parroquia en el distrito de Tehuacan (Puebla) lamentó que los indios de San Gabriel Chilac siguieran llevando a cabo sacrificios animales, manchando vestimenta sagrada con sangre, tomando sin restricciones y desobedeciéndolo en muchas maneras (AGN, 1801, hist. 413, fols. 236-237 citado en *idem*).

Otro sacerdote fue testigo y reportó ritos sospechosos en San Lorenzo Huicicilapan (en la parroquia de Lerma, Edo. de México) en 1817. Encontró a 18 indios alabando “ídolos” en una casa a dos calles de la

parroquia. Entre ellos había hombres prominentes de la comunidad –el fiscal, su asistente, un exgobernador y el yerno del actual gobernador. El religioso encontró imágenes de Jesús y María en la mesa del centro del cuarto, con varias cruces y seis velas a los costados. En frente de ellos estaban dos mesas cubiertas de comida, pulque y una canasta que contenía representaciones en miniatura de perros y gallos que descansaban en una cama de algodón, en lana de color y cigarros. El fiscal tocaba la guitarra mientras los hombres y mujeres bailaban en grupos de tres pasándose la canasta y unas pequeñas banderas de mano en mano, frecuentemente inclinándose hacia el altar e implorando al señor de las montañas (llemixintle) guardarlos del peligro y cuidar de sus hijos (Taylor, 1996:67).

Las ceremonias de fertilidad y los ritos de curación eran tan comunes que algunos sacerdotes simplemente las ignoraron pues no pensaban que ello amenazaba la cristiandad de los indios (Gibson, 2000:101-137; Lockhart, 1999:374-377).

Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. VII:88) menciona:

estos conjuros andan escritos y los he tenido en mi poder y pudiéralos poner aquí, si fuera cosa que importara. Pero, además de no ser necesario en nuestra lengua española, vueltos, son disparates, porque todo se concluye con invocar cerros y aguas y árboles y nubes y Sol y Luna y estrellas, con todos cuantos ídolos adoraban y cuantas sabandijas hay en los montes. Lo cual no se ha entre ellos olvidado.

Los indios coloniales mantuvieron a figuras de sus dioses en los altares cuando el sacerdote estaba lejos, o estaban escondidos en las paredes de las iglesias y en las bases de las cruces. Hablaré más sobre este tema a continuación.

LA INFLUENCIA MUTUA ENTRE LAS RELIGIONES INDÍGENAS Y EL CRISTIANISMO

La Conquista española no fue un evento monocromático hubo distintos matices. Cada persona lo vivió de manera diferente: algunos fueron derrotados y perdieron el poder que ostentaban en el periodo prehispánico, algunos de ellos experimentaron las batallas, otros nunca fueron al frente, algunos habitaban en las ciudades, otros en los campos, algunos sobrevivieron a las epidemias, otros vivieron una intensa evangelización; en algunos lugares pasó una generación completa después de la Conquista hasta que los primeros evangelizadores vinieron a visitarlos regularmente (Wood, 2003:22).

De esta manera, muchos sobrevivientes continuaron viviendo predominantemente en comunidades indígenas, hablando y escribiendo en sus propias lenguas, comiendo su comida típica, vistiendo su atuendo acostumbrado, habitando casas con estilo arquitectónico prehispánico, escogiendo sus líderes locales y llevando a cabo sus ceremonias religiosas (*ibid.*:10).

En este proceso algunos colonizados adoptaron, resistieron de manera activa, sortearon o imitaron acciones de los colonizadores. Las distintas aristas de este encuentro de dos mundos son mostradas mediante el desconcierto e incongruencia en algunas prácticas.

Aunque en ciertos momentos en los evangelizadores se observa un deseo de conquista espiritual e imposición de la cosmovisión eurocéntrica y judeocristiana, existen episodios de ambigüedad y confusión al enfrentarse con otra realidad que no rechazan por completo.

En su estudio sobre los discursos de evangelización, Díaz Balsera (2005:6) señala que el discurso colonial nunca es lo suficientemente poderoso como para controlar todos los medios y modos de su circulación en el colonizado. Así, aunque un discurso colonial llegue a implantarse,

éste no se reproducirá de la misma manera en el contexto cultural del colonizado sin que este último lo transforme.

De esta manera, durante los primeros años después de la Conquista, distintos documentos incluidos los realizados por los evangelizadores facultan ver que la mayoría de los indígenas no cambió tan rápido sus tradiciones (Taylor, 1996:62-73). Esta nueva mirada a los documentos ha permitido profundizar en la influencia que los colonizados tuvieron sobre la cultura española y sobre las concepciones de los mismos colonizadores, este proceso de mutua influencia ha sido desestimado.

En lugar de hablar de un proceso de ida y vuelta en donde la asimilación o apropiación se da en los dos sentidos, se ha definido como una mezcla, fusión o síntesis en el encuentro de los dos mundos, de las dos culturas y religiones. En el fondo se sugiere que fue una amalgama de rasgos, olvidando que existe una participación activa en la apropiación, es decir, se escogen qué elementos se toman de la otra cultura y el resultado final fue definido en conjunto: por los misioneros en colaboración con los indios cristianos.

En dicha interpretación de la historia se ha pensado que las comunidades coloniales alcanzaron una más o menos completa síntesis estable en el siglo XVII,¹⁴ lo cual desdeña los muchos rasgos que encontramos tanto en los documentos históricos como en el arte y arquitectura coloniales.

Mencioné anteriormente procesos de resistencia y pervivencias claras respecto a los temas de la sexualidad, ahora me parece importante conocer las semejanzas entre la cristiandad y las religiones indígenas, debido a que ningún aspecto prehispánico estaba desvinculado de la

¹⁴ Como la cultura mestiza imperante, aunque hay otras culturas dentro de la sociedad o que no son las dominantes, las cuales siguen subsistiendo.

religión. Este conocimiento nos permitirá entender mejor el proceso de simbiosis selectiva, de hibridación intencional o sincretismo guiado.¹⁵

Hugo Nutini (1988:81) considera que el sincretismo guiado se realiza bajo tres condiciones: una alta y objetivamente demostrable semejanza estructural e ideológica entre las tradiciones religiosas interactuantes; una asimetría entre las tradiciones, una de ellas teniendo el poder de coerción social, económica y política sobre la otra; una buena disposición de las personas a cargo de la propagación de la fe, de fomentar las identificaciones tanto estructurales como de contenidos simbólicos en las tradiciones interactuantes, con el propósito de una conversión más rápida y significativa de la gente dominada.

De acuerdo con José Corona Núñez (1961) existieron distintos puntos para la convergencia teológica y ritual:

- ambas tradiciones religiosas creían en la intervención divina en los asuntos humanos independiente de la voluntad humana.
- podía realizarse una equivalencia entre Cristo y Quetzalcoatl, pues ambos tenían dos naturalezas hombre-dios y estaban asociados con la cruz.
- tanto la virgen María como Tonantzin eran madres de divinidades y estaban vinculadas con la Luna.
- existía una equivalencia entre el sacrificio humano y la comunión, es decir, la transubstanciación de la ostia en la cuerpo de Cristo.
- el uso del copal y el tabaco en las ceremonias religiosas prehispánicas era comparable al empleo del incienso en la misa.

William Madsen (1957: 126-132) y Wigberto Jiménez Moreno sumaron:

- la importancia de la ceremonia para ambos.
- formas similares de bautismo, confesión y penitencia.
- un ideal estoico y respeto de los sacerdotes por el celibato.

¹⁵ Estos conceptos son tratados en Lara, 2004:204.

-paralelismo entre los santos y los dioses tutelares.

-importancia del calendario ritual.

Aunque existieron puntos de convergencia para la aceptación de ciertas doctrinas y prácticas del cristianismo, Pedro Carrasco (1975) considera que más que resultar en una religión sincrética, surgió un sistema religioso doble, con dos complejos de ritos y creencias diferentes y separados. Como indiqué anteriormente, la religión antigua sobrevivió principalmente asociada con la vida familiar: ritos del ciclo de vida, curaciones y ritos que acompañaban a las actividades técnicas como agricultura, cacería, etcétera.

Estas ceremonias persistieron gracias a su naturaleza privada y familiar que les permitía evadir la vigilancia de los misioneros. A la par, se celebraba en los espacios públicos el ritual de la Iglesia católica oficiado por un sacerdote (nunca indio), y en el culto a los santos tomaban parte importante las autoridades indígenas y las cofradías.

De esta manera, en los lugares más apartados continuaron algunos ritos prehispánicos de carácter público, celebrados por las autoridades del pueblo o por antiguos sacerdotes, por ejemplo, las ceremonias celebradas por las autoridades al asumir sus cargos (Carrasco, 1975:200).

El mismo autor considera que en el culto católico abundaban las identificaciones de conceptos indígenas con católicos. Así, los dioses indígenas se asemejaban con los santos católicos. Tanto unos como otros eran patronos de las actividades y de los grupos humanos; a ambos se les adoraba en templos especiales y en días determinados; eran antropomorfos y el culto se dirigía a una imagen (*idem*). Los misioneros se dieron cuenta de que esto estaba ocurriendo, Sahagún (2002, tomo III, lib. XI, cap. XII, párr. VI:1143-1145) describe la identificación de la diosa Tonantzin con la Virgen de Guadalupe del Tepeyac; de San Juan Bautista con Telpochtli Tezcatlipoca de Tianquizmanalco, y de Santa Ana, madre de María, con Toci "Nuestra Abuela" de Chiauhtempan.

En este proceso, la participación de los indios es clara. Ellos llevaron a cabo esta fusión en sus propios términos. Los indios tomaron el control de su religión local en formas que la separaban de la Iglesia católica. Al respecto, Lara (2004:204) señala que los esfuerzos misioneros fueron en colaboración con los nahuas cristianos. Igualmente indica que la población fue proactiva en este proceso y no pasiva ni silenciosa. Al responder selectivamente los cuestionamientos de los frailes, los nahuas ejercieron un control considerable en la creación de la Iglesia. Al punto que quizás ellos fueron los responsables de muchas de las metáforas que la cristiandad utilizó en la Nueva España.¹⁶

Después de los ajustes iniciales del siglo XVI, se aceptó exteriormente el culto público católico, pero la religión mesoamericana continuó escondida en la clandestinidad, así conocemos de distintas prácticas como curaciones mágicas, adivinación, magia amorosa y ritos de fertilidad que pervivieron el paso de los años. La analogía entre los santos y los dioses antiguos fue además un acto de defensa mediante el cual se podía continuar con su adoración.

Durante este encuentro de dos culturas, primeramente, las culturas indígenas se opusieron a la conquistadora, con armas y con elementos ideológicos. Después con la prolongación del contacto, comenzó un proceso de influencia mutua, se aceptan algunos elementos de la otra cultura, se reinterpretan, se adhieren a estructuras existentes y se rechazan otros, pero inicia un periodo en donde se da un fenómeno de simbiosis selectiva, de hibridación intencional o sincretismo guiado.

Debemos de repensar la naturaleza de este encuentro, comenzando por desechar la idea de que la cultura activa fue la española y la pasiva fue la indígena, o que la cultura indígena no tuvo ninguna respuesta creativa ante la embestida española. Hubo un esfuerzo de recomposición mediante

¹⁶ James Lockhart (1999:291-377) desarrolla la idea de que la reinterpretación de la cristiandad fue realizada por los indígenas, propuesta por ellos y más tarde aceptada por los frailes.

el manejo de elementos que permanecieron escondidos a la vista de los españoles, si bien hubo pérdidas considerables, también hubo selecciones, descubrimientos de formas en que podían ejercer algunas prácticas religiosas antiguas sin levantar sospechas e incorporaciones. De esta manera, el flujo histórico entre estas dos tradiciones no fue unidireccional. Stephanie Wood (2003:14) explica que la considerable continuidad de formas nativas es consecuencia de que la cristiandad nahua fue producto de una adopción selectiva y no una mezcla de tradiciones.

EL CRISTIANISMO INDIO

El sistema religioso Nahua tuvo una dinámica y una estructura adaptativa. Por una parte, adaptó el ritual católico para conciliar algunas de sus necesidades; por otra, ocupó cuevas o lugares apartados para seguir realizando sus ceremonias y de esta manera se perpetuó el conocimiento; por último, la gente mantuvo rituales domésticos que salvaguardaron el culto a los antiguos dioses.

Además, la cristianización de los nahuas demandó hasta cierto punto la nahuatización de la cristiandad. Así, la mayoría de las veces se limitaron a agregar el icono cristiano a sus propias efigies, pintando al crucificado en medio de sus divinidades o, más prudentemente, disimulando las imágenes antiguas “detrás de un paramento, o tras la pared o dentro del altar...” (Gruzinski, 2000:189).

A la par, entre los macehuales predominó el “cristianismo de fórmula (la invocación trinitaria), del ademán (el signo de la cruz), de algunos sacramentos (el bautismo, el matrimonio, rara vez la confesión), un cristianismo en que la asistencia esporádica a misa [fue] más un trámite de fidelidad que un acto de creencia” (Gruzinski, 2000:179). Pero el peso de la cruz no sepultó en el olvido a la pirámide, que ha evocado la

presencia del sagrado mesoamericano más allá de 1000 años (Díaz Balsera, 2005:212).

FUENTES DE ESTUDIO

Los códices son un grupo de documentos fundamentales para el conocimiento del México antiguo. Son consideradas las fuentes más “puras” para el estudio del pasado prehispánico, sin embargo, nuestra comprensión de ellas es parcial. No se sabe con seguridad cuáles son auténticamente prehispánicos. Para el Valle de México, se piensa 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 y puede reflexionarse a partir de ellos sobre los ámbitos de la fertilidad y sexualidad.

Respecto a los códices realizados después de la Conquista, éstos son copias de manuscritos pictográficos anteriores que ahora ya no existen, los cuales fueron reproducidos por órdenes de los 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 este documento 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 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 a sus preguntas.

Por otra parte, contamos con las obras en lengua náhuatl. 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, entre otros.

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 (2000b:153).

Los *Anales de Cuauhtitlan* (o *Historia de los reynos de Culhacan 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 redacta *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 se encuentran 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 (Alvarado Tezozomoc, 1998).

La principal fuente de esta 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 mexica 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. Igualmente se empleó su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Respecto a las obras en español, es especialmente útil para el tema que nos ocupa el llamado *Códice Carolino*. Éste 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 (Historia de los mexicanos..., 2002:17)*. Igualmente, el texto *Estas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México* pudo haber sido extraído 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* (2002:115) 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.

De manera particular en nuestro estudio, fueron útiles los documentos realizados por conquistadores: *El conquistador anónimo* (1519), Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1542) y Francisco López de Gómara (1552). En sus textos hacen mención de eventos de la Conquista y de 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 lo que se escogió informar, omitir, inventar o exagerar.

Una categoría de suma importancia en nuestro trabajo es la conformada por un pequeño conjunto de trabajos etnográficos, los cuales fueron escritos por misioneros, quienes personalmente emprendieron investigaciones de la cultura nativa consultando códices, informantes y algunos tuvieron acceso a trabajos de otros evangelizadores para completar sus escritos.

Los evangelizadores se interesaron en el aprendizaje de las lenguas nativas como instrumento para lograr la conversión religiosa y sus gramáticas y vocabularios 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, como mencioné líneas atrás. 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) y 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 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).

En el grupo de las obras derivadas del ejercicio administrativo 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 investigación la *Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista de Pomar y el trabajo de Diego Muñoz Camargo sobre Tlaxcala (1585).

Por último tenemos el trabajo de Francisco Hernández, protomédico general del Nuevo Mundo. El original de su obra *Historia Natural* (1571-1577) se perdió a causa de un incendio, pero se conservó un resumen. La obra se divide en: plantas, animales y minerales. También escribió un libro sobre antigüedades y conquista de Nueva España.

El empleo de autores posteriores es de suma relevancia pues ellos consultaron escritos ahora desaparecidos. 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 fue 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) y Mariano Veytia (1775).

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.

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. Me refiero 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 Tezozomoc 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.

INVESTIGACIONES ETNOGRÁFICAS

Las fuentes etnográficas contemporáneas son complementos y auxiliares para comprender el pensamiento antiguo donde las fuentes etnohistóricas son escasas. El establecimiento de relaciones en el tiempo lo justifica la persistencia de elementos ideológicos. Los elementos de la religión, 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 (López Austin, 1999:12).

Se parte del supuesto de que los distintos grupos que se desarrollaron en Mesoamérica pertenecen a la misma área cultural y se relacionan mediante un origen común con raíces históricas. Asimismo, considero que el sistema cultural mesoamericano tuvo una integridad interna y una coherencia que, a pesar de la ruptura de la Conquista, se mantuvieron en algún grado distintas construcciones compartidas.

Esa estructura o matriz del pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones las ha definido Alfredo López Austin (2001) como el “núcleo duro” en el pensamiento mesoamericano, revelando elementos unificadores para esta área –como en el pasado lo había hecho Paul Kirchhoff (1943)-, sin negar la particularidad de la concepción histórica de cada grupo –contexto temporal, cultural y socioeconómico.

De esta manera, se entiende en el presente trabajo que los ámbitos de la sexualidad nahua experimentaron un cambio mucho más lento que el cambio político que se dio con el régimen colonial. Así, la sexualidad al estar anclada en el cuerpo humano es un fenómeno de larga duración que perdura en el seno de las prácticas domésticas y en la concepción del cosmos.

Entre los trabajos consultados sobre nahuas contemporáneos se encuentran los de William Madsen (1955; 1960) en Tecospa pueblo de la delegación Milpa Alta; el trabajo de José de Jesús Montoya Briones (1964) en Atla, municipio de Pahuatlán, Puebla; de Oscar Lewis (1968) en Tepoztlán, Morelos; de Thelma Sullivan (1969) en San Lorenzo Tepaltitlan, Estado de México; el estudio de Antonio García de León (1969) sobre los nahuas de Pajapan, Veracruz; de Laurencia Álvarez Heydenreich (1976; 1981) en Hueyapan, Morelos y sobre los nahuas del municipio de Mecayapan en el sur de Veracruz de Sedeño y Becerril (1985).

Además de la investigación de Montoya (1964), se consultaron otros trabajos sobre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla: el de Adriana Castro Ramírez (1988) realizado en Xolotla; el estudio de Cuerno y Domínguez (1989) sobre Santiago Yancuictlalpan y el de María Elena Aramoni (1990) en el municipio de Cuetzalan, Puebla.

Más recientemente, contamos con otros estudios sobre grupos nahuas como: el de Laura Romero (2006) en Tlacotepec de Díaz, en la selva negra de Puebla; el de Eustaquio Celestino (2001) en la comunidad de Xalitla, en la región del Alto Balsas, Guerrero y el de Lourdes Báez

Cubero (2008) sobre el municipio de Naupan en Puebla. Adicionalmente se utilizó la información etnográfica reunida durante 2010 por quien suscribe y Jaime Echeverría García en los pueblos de Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo en el municipio de Pahuatlán, Puebla.

Estudios sobre otros grupos también fueron consultados entre ellos deseo destacar los trabajos de Báez-Jorge (1970; 1982), Rita (1979), Ichon (1973), Petrich (1985) y Lupo (1991; 1999).

BREVE HISTORIA DEL ESTUDIO DE LA SEXUALIDAD PREHISPÁNICA

La sexualidad prehispánica aún es un campo de estudio que se encuentra en construcción. Al día de hoy, contamos con investigaciones 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; 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 (1986a) 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 (1996 [1975]; 1996a) y de Dominique Raby (2003); respecto al estudio de los discursos sobre las costumbres sexuales prehispánicas en las diferentes fuentes tenemos el trabajo de Guilhem Olivier (1992; 2004b) y de Enrique Dávalos (1998); finalmente, temáticas más específicas de la sexualidad son abordadas en los escritos de Miguel León-Portilla (1959; 1987). Otros autores han desarrollado tópicos vinculados con este tema de interés; sin embargo, en esta sección únicamente deseo destacar a estos trece autores que han sido

fundamentales para las investigaciones posteriores y en la segunda parte hablaré de los trabajos más recientes.

De manera cronológica, comienzo con los aportes de Miguel León-Portilla. En el primer volumen de la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* el estudioso tuvo la valentía de proponer el tema de la erótica nahua en un momento en que este tipo de temáticas no se trataban. El historiador fue quien abrió las puertas para explorar otro tipo de líneas de investigación como las sexuales. Sus traducciones sobre pasajes vinculados con las ideas nahuas de la sexualidad han sido de gran valor.

El trabajo en cuestión es el titulado “La historia del Tohuenyo” (1959), en el cual destaca un aspecto importante de sus concepciones antiguas: la existencia de la erótica en la literatura. La cual nos llega a pesar del escrutinio y eliminación que debieron haber sufrido estos relatos en 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.¹⁷

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

¹⁷ Debo destacar el trabajo pionero de Roberto Moreno de los Arcos sobre la prostitución entre los nahuas, el cual fue publicado en 1966 y ha sido base para investigaciones posteriores. También contamos con los estudios de Arvey (1988), González Torres (1989), Olivier (2002; 2004b) y López Hernández (2012b).

culpa y de enmienda; y 3) El hombre ha enderezado lo torcido de su corazón, queda perdonado. Esta ceremonia se circunscribía a las transgresiones sexuales. El autor concluye que dicha acción era dedicada a la divinidad en su aspecto dual Tezcatlipoca-Tlazolteotl.

También fueron fundamentales para nuestra investigación, 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 investigador 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. De acuerdo al autor, en ciertas láminas este reptil tiene una correspondencia con el pene o con la matriz. De igual manera, están 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, Itztlacoliuhqui, Macuilxochitl, Xochiquetzal y las *cihuateteo*.

En este marco de ideas, el investigador enfatiza que la suciedad, los excrementos, es decir, las faltas se representan con el signo *cuitlatl*. 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”.

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.¹⁸

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.¹⁹

Noemí Quezada en su libro *Amor y magia amorosa entre los aztecas* (1996 [1975]) tiene como meta determinar si las concepciones mágico-religiosas eróticas del México prehispánico fueron transmitidas a la época colonial, tanto a nivel de la magia como al del comportamiento erótico cotidiano.²⁰

¹⁸ 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.

¹⁹ No quiero dejar de comentar la obra publicada en 1971 *The Precolumbian Mind* de Francisco Guerra. El libro está lleno de prejuicios sobre las culturas precolombinas. El objetivo del autor es mostrar la irracionalidad de los indios, su condición inferior humana ante la europea-española y su sexualidad desviada. La obra resulta un compendio de citas textuales en donde se busca demeritar el desarrollo indígena y justificar la Conquista como el mejor remedio para la perversión sexual que existía en América.

²⁰ 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.

Primeramente, examina a tres divinidades que ella considera ligadas al amor: Tlazolteotl, Xochiquetzal 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.²¹

²¹ 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. Antes que el

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 nuestro estudio 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

investigador español, Graulich (1990:290-291) había expuesto el concepto de pecado en el mundo prehispánico.

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.²²

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.

Louise M. Burkhart en su tesis doctoral “The Slippery Earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico” (1986a) 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

²² Otro interesante análisis es el de Pablo Escalante (2004) 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.

de confesión escritos específicamente para la evangelización de México central.

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 construidos de los pueblos vencidos es fundamental para diferenciar la realidad de lo imaginario.

En el mismo año, Guilhem Olivier publicó el texto “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, el cual trata el tema de las relaciones homosexuales en el México antiguo. El investigador contrasta los discursos respecto al tema que se localizan en los escritos de origen europeo (relatos de los conquistadores españoles y crónicas de los religiosos) con los que se encuentran en los textos de autores indígenas quienes muestran una imagen positiva de las civilizaciones vencidas.

En los primeros, y especialmente en los de los conquistadores, es notable la frecuente acusación de antropofagia, de la práctica de sacrificios humanos y de sodomía; en tanto, en los segundos, la defensa de los indios se acompaña casi sistemáticamente del elogio de la moral precolombina y de su condena de la homosexualidad.

El estudio de los discursos y la crítica de fuentes permiten al investigador dar una imagen clara sobre la práctica de la homosexualidad en época prehispánica. Las indagaciones del estudioso han dado pauta

para que el tema se siga abordando, ejemplo de ello son los análisis de Balutet (2007), Sigal (2005; 2007) y del mismo Olivier (2004b).

En 1998, Enrique Dávalos escribió su tesis “Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores” en la que aborda los discursos que los frailes evangelizadores del siglo XVI elaboraron acerca de las culturas sexuales del México prehispánico.

En su trabajo, primero realiza una reconstrucción de las concepciones, creencias y valores sexuales de los frailes Andrés de Olmos, Toribio de Benavente “Motolinía”, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como los dominicos Bartolomé de Las Casas y Diego Durán. Segundo, reconstruye la producción discursiva de estos frailes en torno a las culturas sexuales precolombinas. Tercero, revisa el proceso histórico en el cual se elaboró tal producción discursiva. Cuarto, realiza una apreciación del valor historiográfico de la producción discursiva de los frailes respecto a las creencias y costumbres sexuales indígenas.

Dominique Raby en su libro *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique* (2003) centra su atención en las metáforas encontradas en mitos, poemas, sortilegios e himnos religiosos en la literatura nahua que tratan sobre los géneros y las distinciones entre las representaciones de lo femenino y lo masculino. A partir de la expresión “*in xochiyecolli*”, que da nombre al libro, la autora trata el tema de la experiencia sexual desde los ámbitos del amor y del placer en la poesía femenina nahua.^{23 24}

²³ El texto de 2011 de Pete Sigal tiene un título muy ambicioso *The Flower and the Scorpion. Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*, el cual a mi parecer no cumple con las expectativas del lector pues se queda en un nivel superficial de interpretación histórica debido a su falta de conocimiento de la cultura nahua.

²⁴ Una revisión sobre los estudios de género, de la mujer y las diosas en el México antiguo puede leerse en Raby, 2003:61-80 y López Hernández, 2012a:27-37.

TRABAJOS RECIENTES

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 contábamos con un trabajo que se interesara en profundizar en el tema de las transgresiones sexuales, y más aún, uno cuya visión incluyera las transgresiones desde el ámbito divino hasta el humano, éste es el aporte de mi tesis de maestría (López Hernández, 2009).

El estudio que lleva por título “Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos” trata primero el tema desde figuras metafóricas y después expone los lugares donde se consienten las transgresiones sexuales y las festividades que invitan a ellas, así como las enfermedades causadas por las mismas. El tercer capítulo aborda de manera particularizada las prácticas sexuales ilícitas (adulterio, homosexualidad, prostitución, aborto, deseo insatisfecho, incesto, violación) y estudia los distintos términos empleados para nombrarlas y calificarlas, así como sus connotaciones, el discurso moral ante ellas y los castigos que se aplicaban.

El número 104 de la revista *Arqueología Mexicana* estuvo dedicado a la sexualidad en Mesoamérica (julio-agosto de 2010). En éste se reúnen diferentes estudios que dan cuenta de la concepción sobre la sexualidad que tenían los pueblos prehispánicos. En su texto, Alfredo López Austin indica que cada una de las culturas tuvo una visión singular sobre el tema desde las más abiertas como la huasteca u otomí hasta las más restrictivas como la mexicana.

En su colaboración, Stephen Houston y Karl Taube explican las prácticas mayas sobre el tema. A partir de las representaciones en códices,

pinturas en cuevas y relatos en general, observan distintas modalidades de vida amorosa, por ejemplo, las escenas de dioses ancianos copulando con diosas jóvenes o cautivos de guerra con falos exagerados.

La temática de la masturbación masculina es tratada en el artículo de Carlos Navarrete. El arqueólogo refiere que esta práctica se reproduce en esculturas y pinturas en cuevas, y es esencialmente ritual: la simiente del hombre es vertida para fecundar la Tierra. Respecto al órgano sexual femenino, Félix Báez-Jorge propone un resumen de su trabajo sobre las representaciones de la vagina dentada en Mesoamérica (2008).

Cierran el número el ensayo de Guilhem Olivier, “Entre el ‘pecado nefando’ y la integración. La homosexualidad en el México antiguo” que resume sus ideas sobre el tema encontradas en Olivier (1992; 2004b); el texto de Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “Transgresiones sexuales en el México antiguo” en el que abordan la función de la transgresión sexual en el tiempo mítico y en el cotidiano; y el trabajo de Yolotl González, “Sexualidad y religión”, quien propone un estudio general sobre la relación entre estos dos ámbitos en diferentes culturas del mundo. De manera breve, la autora expone ideas sobre las representaciones de la vulva, el falo, la importancia del semen, la universalidad el incesto divino, la fertilidad, la prostitución, el celibato, la virginidad y la castración.

En 2010 se publica el artículo “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas –y otros grupos mesoamericanos- y sus connotaciones genéricas”. A partir de ejemplos arqueológicos en distintas culturas mesoamericanas, los autores, Jaime Echeverría y quien escribe, infirieron las relaciones que mantuvo la decapitación con el sacrificio, el juego de pelota y los ritos de fertilidad; y también su presencia en el espacio mítico, nos referimos a que se realiza como un castigo proferido ante una transgresión sexual o de género.

En el texto se hace énfasis en la íntima relación que existe entre el tema de la decapitación y la sexualidad. Así, la decapitación como sustituto simbólico de la castración puede considerarse “positiva” al realizarse en ritos de fertilidad. En contraparte, la “negativa” refiere a aquella decapitación proferida como castigo ante un comportamiento transgresor.

La antología *Género y sexualidad en el México antiguo* es publicada al siguiente año. En ésta se conjuntan distintas investigaciones que profundizan sobre algunos aspectos de la sexualidad y el género. El capítulo que lleva por título “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos” de Miriam López y Jaime Echeverría, aborda la manera en cómo la transgresión sexual fue simbolizada tanto mítica como iconográficamente en el pensamiento de los antiguos nahuas, señalando a la par ciertas similitudes con otros grupos étnicos. En este estudio se indica que la deformidad, falta de miembros inferiores, el torcimiento del cuerpo y la ceguera fueron atributos de personajes que violaron las normas sexuales cometiendo excesos como adulterios y actos homosexuales. De esta manera, se considera que la discapacidad física es consecuencia de la falta sexual, idea que se encuentra en el centro de la moral nahua.

En el libro *De mujeres y diosas aztecas* (2011) realizo un recorrido por las distintas etapas de la vida de la mujer mexicana y en éste abordo algunos aspectos del campo de la sexualidad como el modelo moral, el matrimonio, el embarazo y el parto entre los nahuas.

Por último, en *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicana y maya* (2012a) pueden encontrarse distintos datos sobre la temática de la sexualidad en ambas culturas. Aunque es un texto que se enfoca en la condición de las mujeres mexicanas y mayas a partir de un estudio de sus panteones; diferentes esferas de dominio de las diosas se relacionan con temas sexuales entre ellos el de la Tierra-fertilidad-

mantenimientos. En este ámbito de acción se encuentran: Cihuacoatl, Itzpapalotl, Teteoinnan-Toci, Iztaccihuatl, Tlazolteotl, Xilonen, Chicomecoatl, Huixtocihuatl, Mayahuel, Chalchiuhtlicue, Ix Chel e Ix Chebel Yax. Relacionadas con el parto tenemos a Ix Chel, Cihuacoatl, Yoalticitl y con la sexualidad propiamente: Tlazolteotl, Xochiquetzal e Ix Chel.

El estudio de la sexualidad en el México antiguo debe ampliarse. Aunque existen distintos trabajos sobre la temática, todavía falta profundizar en las diferentes líneas de investigación trazadas por los estudiosos que me preceden. Ello debe animar a jóvenes investigadores a que continúen inquiriendo y produciendo conocimiento sobre el tema tanto en la antigua cultura nahua como en otras mesoamericanas.

ELEMENTOS FERTILIZADORES

En el mundo nahua prehispánico existieron distintos símbolos que encontramos en representaciones gráficas y en relatos mitológicos que refieren a la acción de fertilizar. El análisis de estas expresiones resulta importante pues cargan la simbología de la sexualidad en esta cultura, especialmente la masculina.

En el presente capítulo comenzaré abordando los símbolos de carácter fálico, en seguida estudiaré los distintos fluidos masculinos (sangre, semen, orina, saliva) pues todos ellos poseen la cualidad de poder fecundar; y concluiré el apartado con otros elementos vinculados con la concepción en distintos mitos.

1.1 SÍMBOLOS FÁLICOS

En esta cultura, el concepto de falo¹ está inscrito en oposiciones que se integran en cadenas de evidencias ideológicas: masculino-fuerte-penetrante-activo-dominante-valiente-cielo, frente a femenino-débil-penetrado-pasivo-sumiso-cobarde-Tierra. A éstas también se integran oposiciones del orden de lo social: masculino-público/femenino-privado, y otras más que no detallaré aquí.²

A pesar de que en la sociedad nahua prehispánica no contamos con imaginería fálica explícita, como sí existe en otras sociedades como la

¹ Laplanche (1988) define al falo como el símbolo, no únicamente el órgano (pene) sino la carga ideológica que tiene esta parte de la sexualidad masculina.

² Véase Aguado, 2005:168.

maya³ o la huasteca;⁴ de manera simbólica, la potencia fecundadora masculina es destacada a través de distintas metáforas que abordaré a continuación.

1.1.1 *TECPATL, CHICAHUAZTLI, TLECUAHUITL-MAMALHUAZTLI*

El pedernal como elemento fecundador es evidente en el mito del origen de los dioses en Chicomoztoc. 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 en la Tierra, pidieron a su madre, por intermedio de un halcón, permiso para crear a los hombres destinados a su servicio (Mendieta, 2002, tomo I, cap. I:181-182; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XIX:66-68).

Abundando un poco más en la relación pedernal-fecundación, Seler (1980 [1963], I:67), respecto a la lámina 12v del *Códice Vaticano Latino A 3738* (fig. 1), dice que encima de las cabezas de la primera pareja humana

³ 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, Xkoban 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.

⁴ *El conquistador anónimo* indicó 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).

Incluso a esta cultura se le destaca en la fiesta de Ochpaniztli, donde unos personajes vestidos como huastecos portan unos enormes penes hechos de papel (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154). Recordemos que este imaginario de exceso sexual también se observa en el mito donde se les imputa una supuesta desnudez tanto de su dios como de otros personajes (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976; tomo I, lib. III, cap. V:312-313).

están los sacadores de fuego y que el pedernal⁵ representa al fuego, por lo que el conjunto simboliza la unión sexual.

Asimismo, Graulich (1990:118), citando a Orozco y Berra, enfatiza la relación del pedernal con el fuego. La chispa venida del Omeyocan que fecunda a la mujer está simbolizada por medio del *tecpatl*, además establece que la manta encima de la pareja humana representa el coito.⁶

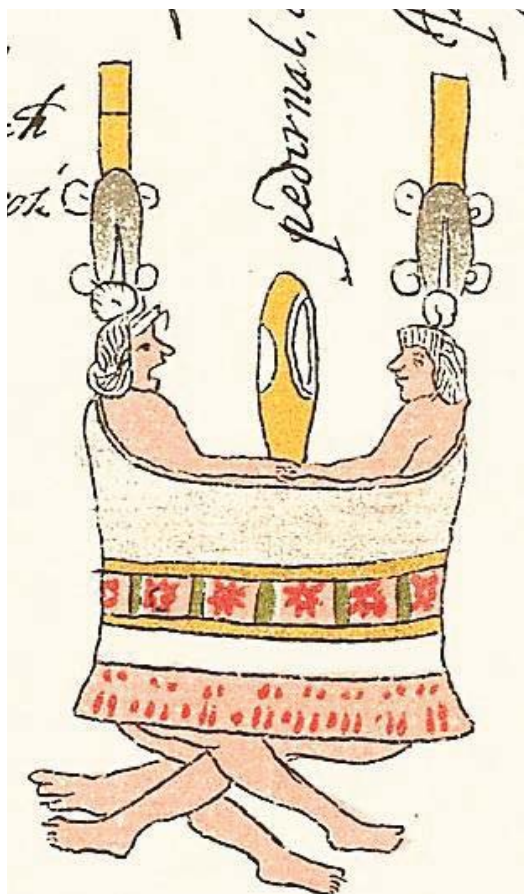


Fig. 1 Códice Vaticano Latino A 3738, 1964, 45, XV:lám. 12v.

⁵ Sabemos 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, primera parte, cap. XVII:62; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. VI:37).

⁶ Sobre el pedernal se decía que tenía fuego. “Cuando se le golpea, las chispas que salen de él queman, queman cosas...” [*injn tleio in movitequj, tlexochtli itech valqujça, tlatla, tlatlatia, tlatlecavia, tlatlecujtia, tleiova, tleti*], “This [Flint] has fire. When it is struck, sparks come out from it [which] burn, burn things, set things afire, cause things to ignite; [which] make ablaze, set flaming” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. XI, cap. VIII, párr. V:229).

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 a la Tierra de la primera de las chispas. De acuerdo con el mismo autor, el pedernal cayó en Chicomoztoc, y las “siete cuevas”, son también, en lenguaje esotérico, las siete aberturas del cuerpo humano (*véase* Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. XVII: 208, cap. XXIX:218-219); en este caso, el cuerpo de la diosa Tierra. La chispa habría fecundado a Tlaltecuhltli-Teteoinnan, “Madre de los dioses”, y las mil seiscientas divinidades habrían nacido de ella.⁷

Un mito de Oaxaca relaciona al pene con ciertas piedras. 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).

En otras láminas el pedernal está sustituido por un *chicahuaztli*⁸ (literalmente, “el que tomará fuerza”) (Wimmer, 2004), bastón de sonajas. De acuerdo con Seler (1980 [1963], I:31) este bastón se vincula con la fecundidad y la procreación.⁹ El estudioso alemán indica que este bastón es parte del atuendo de los númenes de las montañas, de los de la lluvia y los del maíz, también del de Xipe Totec, representante de la vegetación renovada, del rejuvenecimiento de la naturaleza (*idem*).

Específicamente, el *chicahuaztli* aparece entre los amantes en la lámina 9 del *Códice Borgia* (fig. 2) y en la lámina 28 del *Códice Vaticano B*

⁷ 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 (Olivier, 2004a:202).

⁸ El verbo *chicaua* significa fortalecerse (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 63v).

⁹ Este palo o bastón de sonajas era una larga tabla con huecos en que se hallaban pendientes sonajas, probablemente de barro, o acaso de madera, con guijas o fragmentos de pedernal dentro que hacían sonar el ronco tañido (Garibay, 1995:145).

3773 (fig. 3). Estas láminas son paralelas a la del *Códice Vaticano Latino A 3738*. Los cuerpos de los personajes también se presentan ocultos bajo una manta, la cual está pintada con los colores de la piedra preciosa, encima de la cual está un sartal de chalchihuites.



Fig. 2 *Códice Borgia*, 1993:lám. 9.

Una pintura más simple es la que aparece en la lámina 19 del *Códice Borbónico* (1993). En ella se muestra a la primera pareja humana arriba de Xochiquetzal y Tezcatlipoca, deidades que presiden el acto sexual. Si bien en este caso no la acompaña el *tecpatl* o el *chicahuaztli*, la representación de la cópula es clara. Vale la pena destacar que metafóricamente, tanto en pictografías como en narraciones, los antiguos nahuas indicaban el acto sexual de manera sucinta cubriendo a la pareja con una manta o con un huipil como en el relato de Ruiz de Alarcón (1987, tratado sexto, cap.

XXXII:221; véase también *Códice Mendoza*, 1964, 148-149, LXXII: lám. 71).

Volviendo al *chicahuaztli*, su punta dentada lo vincula con el palo plantador [*huictli*] y, por tanto, con la fertilidad de la Tierra. Como veremos en el siguiente capítulo, la sexualidad era metáfora de la fertilidad agrícola. La cópula con la mujer producía la fertilidad humana y la cópula con la Tierra, la vegetal. Asimismo, destacamos el paralelismo que se establece entre el bastón plantador y el pene.

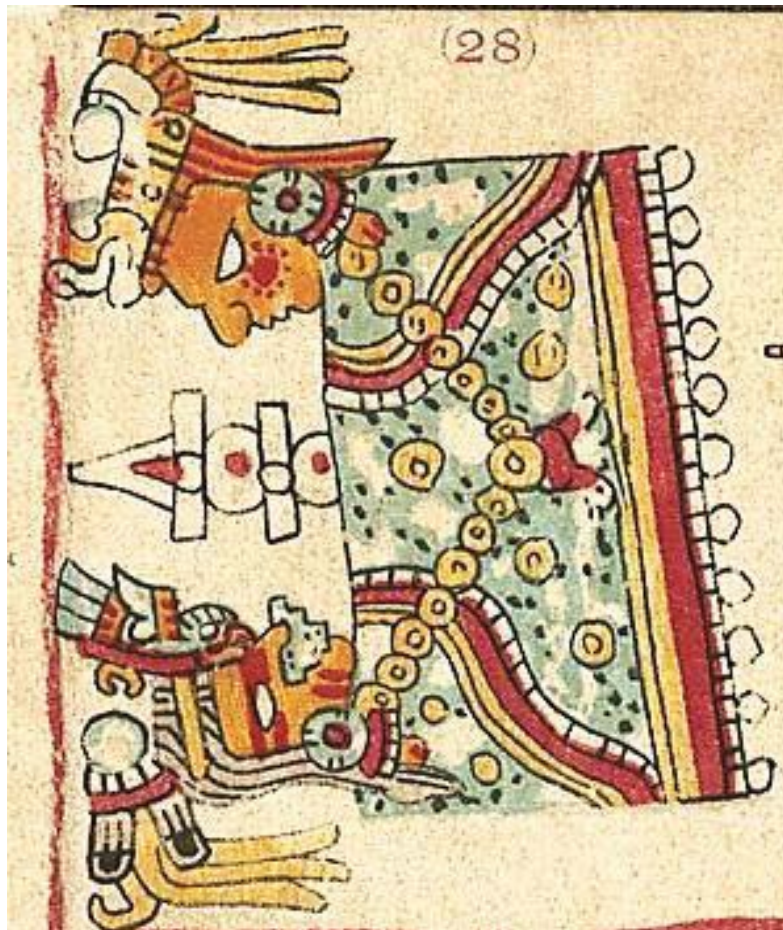


Fig. 3 *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám 28.

El vínculo del *chicahuaztli* con el cultivo se confirma en el canto de Cihuacoatl, treceavo de los *Cantares que dezian á honra de los dioses en los templos y fuera dellos*:

*Teumilco chicavaztica
motlaquechizca*

En divina sementera, con su palo de sonajas está apoyada (la diosa)

*Inic motocaya centli, in mochivaya
teumilpan ichicavaztica
Ynic tlatatacaya, ynic tocaya.*

Así se enterraba el grano de maíz, se hacía en la sementera divina, con palo de sonajas se cavaba la tierra con esto se sembraba.

Por otra parte, dedicaré una líneas a los palos sacadores de fuego llamados *tlecuahuitl* o también llamados *mamalhuaztli* (en los contextos de los atributos de los dioses), que aparecen detrás de las cabezas de la primera pareja (*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 45, XV:lám. 12v) (fig. 1). Como se indicó, simbolizan la producción del fuego, el pedernal sería el fuego y el conjunto representaría la cópula (Seler, 1963 [1980], I:67).

En el baño ritual que realizaba la partera al recién nacido, la mujer le recordaba al pequeño su origen al decirle las siguientes palabras:

Tu madre, tu padre, Ometecuhtli, Omecihuatl te enviaron. Tú fuiste insuflado, tú fuiste horadado en tu casa, en el Omeyocan... [*Omjtzalmjoali in monan, in mota in vme tecutli, in vme cioatl, otipitzaloc, otimamalioac in muchan in vmeiocan*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXXVII:202).

El verbo que corresponde a horadar es *otimamalioac* que proviene del verbo *mamali* “taladrar o barrenar algo” (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 52r). Como bien indica Jill Leslie McKeever Furst (1995:65) las deidades hacen una acción análoga al sacado de fuego al barrenar el pecho del individuo e insuflar el *tonalli* que animaba el cuerpo del niño. La producción de calor y de fuego mediante la fricción de los palos de madera es entendida como

una metáfora sexual. Los palos como símbolos fálicos horadan una base que produce una llama, que enciende una nueva vida.

De la misma manera, en la ceremonia del Fuego Nuevo encontramos los mismos elementos. Los palos sacadores de fuego como símbolos fálicos y fertilizadores. El pecho del sacrificado como la base que se requiere para llevar a cabo la fricción y el fuego como el producto que traerá nueva vida en un nuevo ciclo, reavivando una vez más al Sol.

Esta ceremonia era un rito central en la religión mexicana que nos permite dimensionar la importancia de los sacrificios y aproximarnos al entendimiento del funcionamiento universal nahua como una metáfora sexual. La fiesta llamada Xiuhmolpilli, “atadura de los años”, se llevaba a cabo cada 52 años cuando se cumplía con 4 ciclos (*tochtli*, *acatl*, *tecpatl* y *calli*) de 13 años en el cómputo nahua del tiempo.¹⁰ El rito principal se realizaba en el Cerro de la Estrella al oriente de Tenochtitlan. El encendido debía suceder a media noche, en el momento en que las Pléyades alcanzaban el cenit (Graulich, 1999:220).

El encargado de sacar la nueva llama era un sacerdote del barrio de Copolco quien llevaba los palos sacadores de fuego en la mano [*tlecuahuitl*]. El sacerdote encendía el fuego con el palo puesto en el pecho de un cautivo de origen noble, *tlazopilli*. Después de ello, los sacerdotes abrían el pecho del guerrero, le sacaban el corazón y lo arrojaban con el cuerpo entero a una gran hoguera cuyo fuego se animaba y era visible desde distintos puntos (Motolinia, 1996, cap. VII:165; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VII, cap. IX-XI:25-30; Serna, 1987, cap. VI, párr. 2: 313-314).

La población de otras provincias como Texcoco, Xochimilco y Cuauhtitlan estaban expectantes al encendido del fuego, al momento de observar la llama sabían que el mundo no se acabaría. Y toda la gente,

¹⁰ (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XX:67; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VII, cap. IX:25; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VII, cap. IX:709; Durán, 2002, tomo II, tratado tercero, cap. I:226-227).

incluidos los niños, comenzaban a autosacrificarse. “[...] vista aquella luz, luego cortaban sus orejas con navajas y tomaban de la sangre que salía y esparcíanla hacia aquella parte de donde parecía la lumbre” (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VII, cap. X:712).

Una vez encendida la hoguera en el Cerro de la Estrella prendían una tea que era llevada al templo de Huitzilopochtli en México. Allí sacrificaban a un cautivo, le sacaban el corazón y rociaban con su sangre el fuego, el cual era llevado desde este punto a los demás pueblos. Al amanecer comenzaba la fiesta y sacrificaban a muchos más hombres. Motolinía (1996, cap. VII:165) indica cuatrocientos.

Los palos sacadores de fuego también simbolizan la unión sexual en un mito del diluvio. La *Leyenda de los Soles* (2002:177) narra que antes de que comenzara el diluvio, Titlacahuan les habló a Tata y Nene. Les dijo que ahuecaran un gran ahuehuete y que ahí entraran cuando comenzaran las aguas, y al taparlos, les dio una mazorca de alimento a cada uno. Cuando acabó el diluvio, encallaron en la arena y el tronco, en el que estaban, se abrió. Luego vieron unos peces, encendieron fuego -con los palos para producir fuego: *tlecuahuitl*- y los asaron. Vinieron a ver Citlalinicue y Citlallatonac y dijeron: “Dioses, ¿quién está haciendo fuego?, ¿quién está ahumando el cielo?” Después bajó Titlacahuan y los regañó. Posteriormente les cortó el cuello y les puso las cabezas en las nalgas, y así se convirtieron en perros.^{11 12}

La transgresión que cometieron Tata y Nene fue haber unido los palos de fuego, *tlecuahuitl*, pues la perforación que realiza el palo vertical

¹¹ Otras dos versiones del mismo mito señalan que Chantico o Cuaxolotl o Mictlantecuhtli fue el primero que ofreció sacrificios después de comer un pescado asado, sin haber realizado un ayuno, como se debe; y debido al humo que subió al cielo, que fue ofrecido a Tonacatecuhtli, él se enojó y le mandó una maldición: que se volviese perro (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 232-233, XXVIII:lám. 21v; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 114-115, XLIX:lám. 34v).

¹² Olivier (2004a:206, nota 67) narra un mito 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.

al palo horizontal taladrando o barrenando simbolizaba la relación sexual. El resultado es la creación del fuego doméstico que facilita el alimento cocido, cultural; un acto de procreación ilícita que provoca una ruptura entre el cielo y la Tierra, la vida y la muerte (Graulich, 1983:580-581;1990:112).¹³

De manera similar, otros relatos indican que la sanción al transgresor sexual era cortarle la cabeza, ponerle la cabeza en las nalgas o transformarle en un animal. Tal es el caso del mito referente a Yappan documentado por Hernando Ruiz de Alarcón (1987, tratado sexto, cap. XXXII:221). Debido a que Yappan viola su ayuno sexual es decapitado, le ponen su cabeza en las nalgas y lo convierten en alacrán.

En estos dos casos existe una falta de naturaleza sexual, y el transgresor se hará acreedor a una sanción: 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;¹⁴ de igual manera, la cabeza en las nalgas y su relación con el perro tiene connotaciones sexuales, debido a la imagen que tenían los nahuas de los perros como animales activamente sexuales.¹⁵

¹³ En su estudio sobre los mitos del paraíso perdido -en el cual está incluido el de Tata y Nene-, Michel Graulich (1983:581) observa que todos ellos “hablan de una falta original que causa un divorcio entre los creadores y las creaturas, entre el cielo, donde los creadores habitan, y la Tierra. Esta falta toma varias formas: el desgarramiento-violación del monstruo ctónico, el deseo de procrear sin autorización, el arrancamiento de una flor o una rama -una metáfora de la primera relación sexual-, el “matrimonio” de los palos de fuego, y, finalmente, la expulsión de un pedernal del cielo. Cualquiera que sea su forma, esta falta es el resultado de un acto de creación o, para ser más preciso, de procreación ilícita”.

¹⁴ La relación entre decapitación y castración se presenta de manera más amplia en Echeverría y López, 2010.

¹⁵ “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, 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 (Galinier, 1990:229).

1.1.2 FLECHA

Otro símbolo fálico que se encuentra en distintas narraciones es la flecha. Las flechas lanzadas simbolizan el pene que penetra, acto que se equipara con un fecundación (Seler, 1980 [1963], I:130; López Austin, 1973:55). En algunos mitos encontramos esta acción; sin embargo, la carga sexual no resulta tan clara. No obstante, la red de relaciones en la que se ubica este símbolo me lleva a vincular al vencedor con el varón, y al vencido con la mujer, de ahí parte caracterizar al hombre con la fuerza, valentía y actividad en distintos ámbitos, incluido el coito; y a la mujer con la debilidad, cobardía y pasividad.

Xiuhnel y Mimich son dos personajes en la *Leyenda de los Soles* (2002:189). De ellos se dice que una vez persiguieron a unos venados bicéfalos para flecharlos, los cuales posteriormente se convirtieron en mujeres. Xiuhnel respondió a la invitación sexual de una de ellas y después de tener la cópula, ella lo devoró. La narración continúa y Mimich huye de la otra mujer. En la persecución, le cae a la mujer una biznaga, cuando Mimich se dio cuenta que la mujer (aquí se menciona que es una *tzitzimitl*) estaba tendida en el suelo, la comenzó a flechar.¹⁶ Al denunciar Mimich la muerte de su hermano, los dioses Xiuhteteuctin se apoderaron de la mujer Itzpapalotl y la quemaron (*ibid.*:191).

Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:3) narran una versión similar de Itzpapalotl relacionada con los chichimecas. Éstos fueron guiados por los 400 mimixcoas en su peregrinaje; posteriormente cayeron en manos de “Mariposa de obsidiana”, quien se comió a los 400 salvándose solamente Iztacmixcoatl, el cual se escondió en una biznaga. La diosa arremetió contra ésta por lo que salió de prisa Mixcoatl; éste la flechó varias veces y evocó a los 400 mimixcoas que habían muerto, los cuales aparecieron y

¹⁶ Muñoz Camargo confirma que el nombre de esta mujer *tzitzimitl* era Itzpapalotl (1998:84).

enseguida la flecharon. Así murió Itzpapalotl, la quemaron, y de sus cenizas hicieron un bulto sagrado [*tlaquimilolli*].

Un relato sobre Quilaztli indica que la diosa, durante la época de la peregrinación, se quiso burlar de dos capitanes del ejército. Cuando ellos caminaban por el campo cazando, se les apareció en forma de águila hermosa. Al verla, la quisieron flechar, pero ella les habló diciendo que no lo hicieran. Los capitanes se enojaron con ella y le dijeron que era digna de muerte. Más adelante, Quilaztli se acordó de la pesadumbre que le hicieron pasar los hombres y en traje de mujer les dijo que era una mujer poderosa y venía a demostrárselos (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II:117; Serna, 1987, cap. XII, párr. 3:366).

En estas tres narraciones el flechamiento no presenta una imagen sexual explícita; no obstante, el acto de lastimar e incluso matar atravesando el cuerpo del adversario con un objeto semejante a un pene, como indiqué anteriormente, me lleva a una serie de relaciones en donde el enemigo derrotado se iguala con el cuerpo femenino penetrado y vencido.

Vale la pena destacar que en el mundo mesoamericano el flechamiento era una actividad que demostraba virilidad. Ello también se concebía de manera inversa, aquél que tuviera potencia sexual se entendía que tendría habilidad para la guerra.

En Michoacán al hombre que no flechaba certeramente se le castiga poniéndole una vestidura de mujer y lo llaman *cuytele*, dando a entender que no es hombre sino mujer (Motolinia, 1996, cap. LXI:388).

Por otra parte tenemos los relatos sobre Chimalman. La mayoría de las versiones míticas que hablan de esta diosa señalan que fue mujer de Mixcoatl-Camaxtli, y que de él concibió a Quetzalcoatl (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. X:159; *Leyenda de los Soles*, 2002:185; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. V:188; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLV:125).

El encuentro entre estos dos no siempre es amistoso y quizás a ello se deba el nombre de Chimalman, que refiere al momento en que depuso su escudo [*chimalli*], flechas y lanzadardos [*atlatl*] frente a Mixcoatl, cuando llegó a combatir en Huitznahuac. Se narra que estaba desnuda, y cuando aquél la divisó la empezó a flechar; varias flechas pasaron a los lados de su cuerpo, mientras que ella hizo que la cuarta flecha le pasara entre sus piernas. Posterior a otros eventos, Mixcoatl nuevamente la flechó cuatro veces, se acostó con ella y quedó embarazada de Ce Acatl (Quetzalcoatl) (*Leyenda de los Soles, op. cit.:*191).

Otra versión señala que en Teohuitznahuac quisieron flechar y matar a la cacica llamada Coatlicue, diosa Madre identificada con Chimalman, a la cual no flecharon y la tuvo por mujer Mixcoatl-Camaxtli, de esta unión nació Quetzalcoatl (Muñoz Camargo, 1998:84).

Finalmente, tenemos un mito sobre los antepasados de los texcocanos, el cual narra que un día muy de mañana, cayó del cielo una flecha e hizo un hoyo del cual salieron un hombre y una mujer. El nombre del hombre era Tzontecomatl, es decir “cabeza” y también Tlohtli “gavilán”; y el nombre de la mujer era Tzonpachtli, es decir, “cabellos de cierta hierba” (*Hystoyre du Mechique, 2002, cap. I:*125).

En estos últimos relatos es clara la connotación sexual de la flecha pasando entre las piernas de la mujer pues de ahí se produce un embarazo o la flecha haciendo un hoyo en la tierra, lo que da lugar al nacimiento de personas.

Como el caso de las flechas, los dardos también tendrían una carga simbólica fálica. Al respecto puede observarse en la lámina 1 del *Códice Selden*, en la que se representan dos deidades que (desde su ámbito celestial) lanzan el dardo que “embaraza” al cerro de agua, de cuya oquedad dentada nace un dignatario (fig. 41).

Un rito importante en este campo simbólico es el sacrificio por flechamiento, *tlacacaliztli*, el cual fue iniciado por las *ixcuiname* quienes

flecharon a sus propios maridos, los huastecos, con ello se fecundó a la Tierra. Las víctimas atadas a postes eran perforadas con flechas y su sangre, como portadora de vida, era dada a la Tierra para fortalecerla y prepararla para el siguiente periodo de siembra. En sí mismo este tipo de sacrificio, con elementos fálicos como las flechas, vendría a reforzar la naturaleza fertilizadora del acto de derramar sangre sobre la Tierra (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:13).

De manera similar, los huastecos están involucrados en una fiesta con clara connotación fálica y sexual: Ochpaniztli¹⁷ (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154). Ellos desempeñaban un importante papel en este rito. De acuerdo con la lámina 30 del *Códice Borbónico* (fig. 4) su papel es fecundar a la diosa Toci con unos enormes penes de papel. Seler (*op. cit.*, I:122) señala que, con “el enorme falo que llevan simbolizan el amor sexual, el acto carnal, la fecundidad”.

En la ilustración se observa en el centro al personificador de la diosa Toci 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 son expresión de la remoción del *tlazolli*, y de la purificación y limpieza que encerraba el significado de esta festividad. Paralelamente, remiten a la fertilidad femenina, pues como veremos más adelante, las diosas se embarazan mientras barren.

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).

¹⁷ Esta fiesta es tratada de manera más amplia en el cap. 3.

Igualmente su hipersexualidad se debía a que vivían al este, 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).

La muestra de potencia sexual de los huastecos, mediante sus penes de papel, aseguraba la fertilidad de la diosa que es la misma Tierra. Otro rito que refuerza el carácter de germinación de la fiesta, es el proporcionado por Michel Graulich (1999:114). 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). Con todo lo anterior, la relación sexual simbólica con la diosa, provocaría la fecundación de la Tierra y garantizaría una buena cosecha. Tema al que volveré en los siguientes capítulos.

Para concluir, la designación del pene como una flecha sigue presente en relatos etnográficos de nahuas actuales. En Xolotla, se previene a la gente de ver perros cruzándose pues esto puede ocasionar que a uno le salga un pene en el ojo, *ixtemitl*, “flecha de piedra del ojo”. Asimismo, a la persona hermafrodita o lesbiana se le designa como *co'mihua*, es decir, que tiene pene de madera, “la dueña de flecha de madera”.



Fig. 4 Detalle de la lámina 30 del *Códice Borbónico*, 1993.

1.1.3 LENGUA

Volviendo al mito texcocano en donde se narra el nacimiento de la pareja fundadora de esa ciudad a partir de una flecha que cayó del cielo, al hombre también se le nombra Aculmaitl, formado por *aculli* que quiere decir hombro y *maitl*, mano o brazo (Mendieta, 2002, cap. IV: 186-187), pues tanto el hombre como la mujer no tenían más cuerpo que de las axilas para arriba. De manera que engendraban metiendo el hombre la lengua en la boca de la mujer (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. I:125).

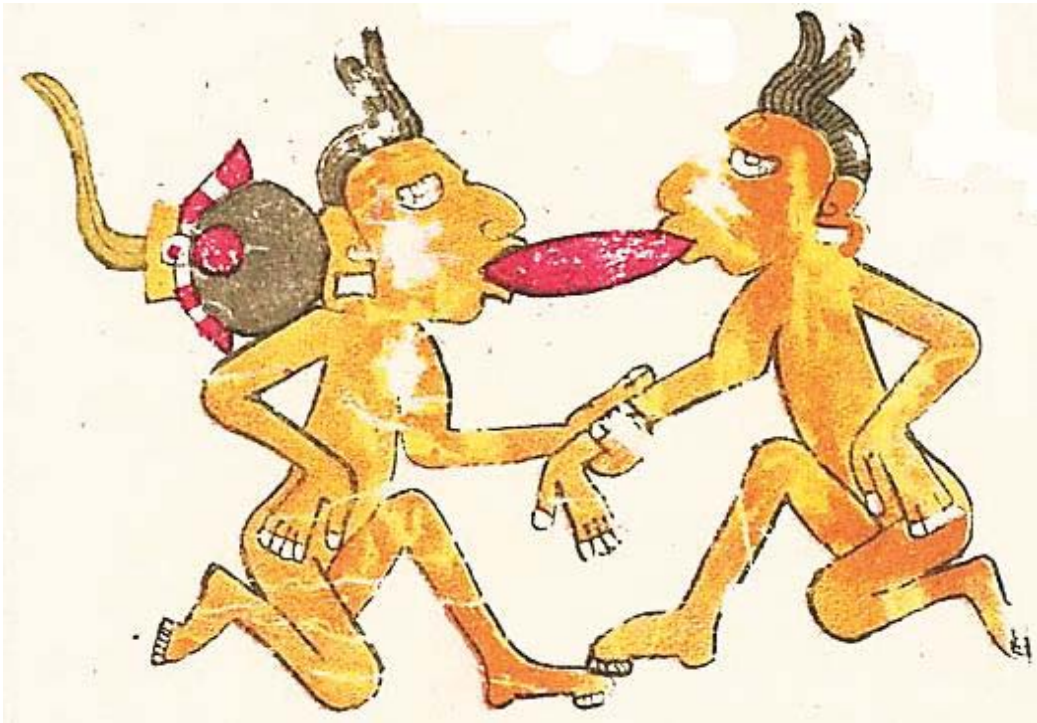


Fig. 5 *Códice Borgia*, 1993:lám. 61.

Este mito es claro con respecto a los valores fálicos que se le otorgaban a la lengua y refuerza el valor de vagina que se le daba a la cavidad bucal en otros contextos como en la representación femenina de Tlaltecuhltli. A favor de este argumento tenemos la lámina 61 del *Códice Borgia* (fig. 5), en la cual aparecen dos personajes en cópula bucal. Distintos elementos indican dicho acto. El primero es el *tecpatl* que une sus bocas, con las connotaciones fertilizadoras antes expuestas. De acuerdo con Johansson (2006:63), el gesto de asir el antebrazo [*matzotzopaztli*] tiene valor fálico, por lo tanto, manifiesta el carácter simbólico homosexual del hecho.

Por último abordaré la analogía que existe entre el comer y copular. Para indicar la cópula, el náhuatl clásico empleaba el verbo *cua* “comer”, en su forma reflexiva: *mocua* “ellos se comen” (o su derivado nominal *necualli*: “el acto sexual”, literalmente “el hecho de comerse”) (Pury-Toumi,

1997:145). Este mismo sentido existe entre los xolotecos de Pahuatlán, pues *mocua'que* significa “se mordieron”, “tuvieron relaciones sexuales”.¹⁸

Por otra parte, vale la pena destacar que la lengua tiene acentuadas implicaciones sexuales en los autosacrificios que realizan algunos dioses en los mitos y los humanos en ciertas ceremonias. Asimismo, en estos contextos es clara la analogía entre lengua y pene.

En la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:149) se narra que Ehecatl descendió al Mictlan para pedirle a Mictlantecuhtli ceniza de muertos para hacer hombres, este último sólo le entregó un hueso largo y un poco de ceniza. Pero se arrepintió y lo siguió para quitarle el hueso. En su huida, a Ehecatl se le cayó el hueso y se rompió, de ahí que el hombre sea más pequeño que los gigantes del primer mundo. Ehecatl trajo el hueso y la ceniza a un *apaztli* (lebrillo), convocó a los otros dioses para la creación del primer hombre, todos juntos se sacrificaron las lenguas y así los crearon.

Otro mito relata que Quetzalcoatl fue al Mictlan a pedirle los huesos preciosos que guardaba allí Mictlantecuhtli. Después de varias pruebas, Quetzalcoatl los tomó y en el momento de su partida, Mictlantecuhtli pidió que cavaran un hoyo para que allí se tropezara, Quetzalcoatl cayó y tiró los huesos preciosos. Luego se reincorporó, juntó los huesos y los llevó a Tamoanchan. Cuando llegó allá, los molió la diosa Quilaztli y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces, Quetzalcoatl se sangró el pene sobre el lebrillo e hicieron penitencia todos los dioses y así nacieron los hombres (*Leyenda de los Soles*, 2002:179-181).

La oblación lingual o penial es elemento fundamental para dar vida a los hombres a través de los huesos. Dicho acto creador y fertilizador es clave en distintos mitos nahuas. Esta práctica en los dioses posee la

¹⁸ El contenido claramente sexual de la lengua es confirmado por la descripción que se hacía de la prostituta en esta sociedad. De ella se decía: “Andas llamando con los ojos... andas haciendo señas con la lengua a la gente... llamas a la gente...” (traducción de los *Primeros Memoriales* en López Austin, 1996 [1980], II:278). Gestos considerados sugestivos e indecorosos.

función procreadora. Sin embargo, estas dos formas de autosacrificio entre los hombres tenían una carga simbólica sexual pero de resarcimiento por faltas en este ámbito.

Al respecto, el *Códice Florentino* nos habla del propósito específico de este tipo de sacrificio en la vida ritual: “Y por esto harás salir [varas a través de tu lengua]: no sólo por hacer merecimientos, sino por arrojar el polvo, la basura (metáfora de la transgresión sexual). Ensangrentarás las varas, romperás la parte baja de tu lengua, por enfrente las meterás... Así perderás tus pecados, tus malas acciones, tus faltas”.

Es importante destacar que las pajas en sí mismas representan las faltas sexuales, pues están hechas de *tlazolli*, lo cual significaba basura, suciedad, alegoría de las transgresiones sexuales. Al traspasar las pajas por la lengua y salir ensangrentadas, daban satisfacción a los dioses por la conducta del individuo.

Este tipo de oblación se realizaba frente a la diosa Tlazolteotl. Ante ella se presentaba el individuo que había cometido transgresiones sexuales. Llegaba con tantas pajas como faltas había realizado. El sacerdote le decía que perforara su lengua con una punta de maguey y por el agujero pasara las pajas llamadas *teucalzacatl* o *tlacotl*, una a una y acabando de sacar cada una, la lanzara hacia atrás. Esta era la penitencia en resarcimiento por su transgresión (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XII:84).

Vemos en otros casos que se practicaba el autosacrificio lingual. Por ejemplo, en la quinceava trecena *calli*, periodo vinculado con las transgresiones sexuales. Aquéllos que nacieran en dicha trecena podrían morir por adulterio (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXVII:400). Asimismo, estos días eran propicios para realizar un rito de cambio de vida. Las que eran malas mujeres y adúlteras iban de noche solas y desnudas a los cruces de caminos y allí se sacrificaban las lenguas y

dejaban sus ropas dando a entender que cambiarían su modo de vivir (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 220-221, XXII:lám. 18v).

En tanto, la oblación penial se realizaba como prueba y parte del ayuno ritual para determinadas fiestas (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. V:64). En distintos pueblos prehispánicos, los jóvenes practicaban la perforación de pene. 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 y no era grato ante los dioses. De igual manera, en Yucatán los penitentes se perforaban transversalmente el pene, y luego se pasaban una cuerda larga (Motolinía, 1971, primera parte, cap. XXV, párr. 153:71-72; Hernández, 1986, lib. III, cap. XVII:185-186; Seler, *op. cit.*, I:124). También en la mixteca, Durán reporta esta práctica (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIX:175).

Por otra parte, en los registros mayas es más frecuente encontrar a las mujeres realizándose el sacrificio lingual, mientras que los hombres aparecen sangrándose el pene (dintel 17 del edificio 21 de Yaxchilán y dintel 24 o 26 de Yaxchilan) (Miller y Martin, 2004:106) (fig. 6). En este caso, es probable que la lengua también se vea como un elemento fálico, de ahí que ellas se presenten autosacrificándose de un modo análogo al de sus contrapartes masculinas. Otro dato destacable es que la palabra *ak* significaba tanto lengua como clítoris, órgano eréctil femenino, entre los antiguos mayas (Amrhein, 2001:68).

Por último, al pensarse que la sangre que salía de la herida del pene era poseedora de potencia fecundadora como la femenina, considero permite afirmar que el derramamiento de sangre peniana era una forma simbólica de imitar la menstruación femenina en su connotación fertilizadora.

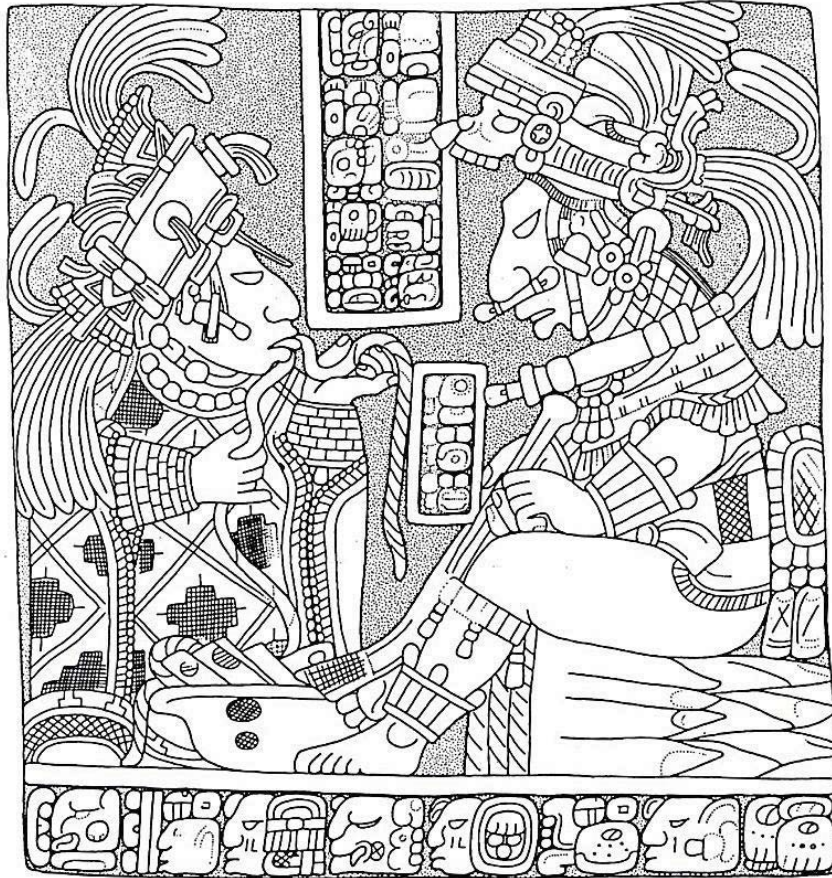


Fig. 6 Dintel 17, Yaxchilán, Chiapas.
Clásico Tardío, 770 d.C., Museo Británico, medidas: 69.2 X 76.2 cms.
Cortesía de Ian Graham, Peabody Museum, Harvard University.

1.1.4 PIE/PIERNA, CABEZA, SERPIENTE

Fray Bartolomé de Las Casas nos proporciona una narración interesante sobre la mutilación del pie/pierna de Tezcatlipoca. El fraile cuenta que el dios se introdujo en la Sierra Nevada y que de allí les envió a los texcocanos el hueso de su muslo para que lo tuvieran por dios (1967, tomo I, lib. III, cap. CXXII:644).

En este relato hay dos aspectos relevantes. Uno es el hecho de que la Sierra Nevada, una manifestación de Tlaltecuhltli, es vista como un ente devorador. El otro aspecto es que el pie/pierna de Tezcatlipoca es un

sustituto de su pene, pues gracias a esta acción, la Tierra es fecundada y de ella nacen los mantenimientos.

Se infiere que a partir de este hecho, Tezcatlipoca pierde su pie/pierna, lo cual es metáfora de una castración realizada por el monstruo de la Tierra. Dicha amputación de su miembro es el signo de una falta sexual que cometió tanto en el mito arriba señalado como en Tamoanchan (Olivier, 2004a: 421, 423, 470, 471, 476). Recordemos que en este lugar, Tezcatlipoca sedujo a Xochiquetzal, Tlazolteotl, Cihuacoatl o Itzpapalotl, y el fruto de esta unión fue Cinteotl-Itztlacoliuhqui (Olivier, 2000:340).

Una glosa en el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, 168, IX:lám. 5r) explica que al “Señor del espejo humeante” se le representa con su pie sustituido por un espejo o una serpiente después de que cometió una falta en el mítico lugar. Confirmando que la mutilación de su miembro inferior es una señal de su transgresión.

Para el área maya tenemos un dios que presenta la misma característica. K’awil o también conocido como dios K tiene su pie izquierdo reemplazado por una serpiente (Freidel, Schele y Parker, 1993:46). De él se dice que mostró a los humanos cómo se debía realizar el coito homosexual y los indujo a esta práctica. De allí que la distinción en su pie sea muestra de su carácter transgresor (Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX:522; Torquemada, 1975, tomo IV, lib. XII, cap. XI:124).

No sólo el pie es sustituto del pene en el mundo mesoamericano, también lo es la cabeza. El dintel totonaca de Xicochimalco perteneciente al Posclásico nos ilustra bien estas dos asociaciones. En éste encontramos a dos Cipactli devorando a un hombre: uno le muerde la cabeza y el otro el pie. A través de estos dos símbolos fálicos la Tierra es fecundada (fig. 7).



Fig. 7 Dintel de Xicochimalco, Posclásico.
Fotografía tomada de *Arqueología Mexicana*, 2006:64-65.

La relación más evidente entre la cabeza y el pene está dada por las fuentes mayas. El glifo T703 del catálogo de Thompson (1962) representa a un personaje con cabeza de pene en cuclillas, abrazando con sus brazos sus rodillas (Closs, 1988: 804, 806, 808). Los equivalentes de este glifo son el T226 y el T227 (Fig. 8).

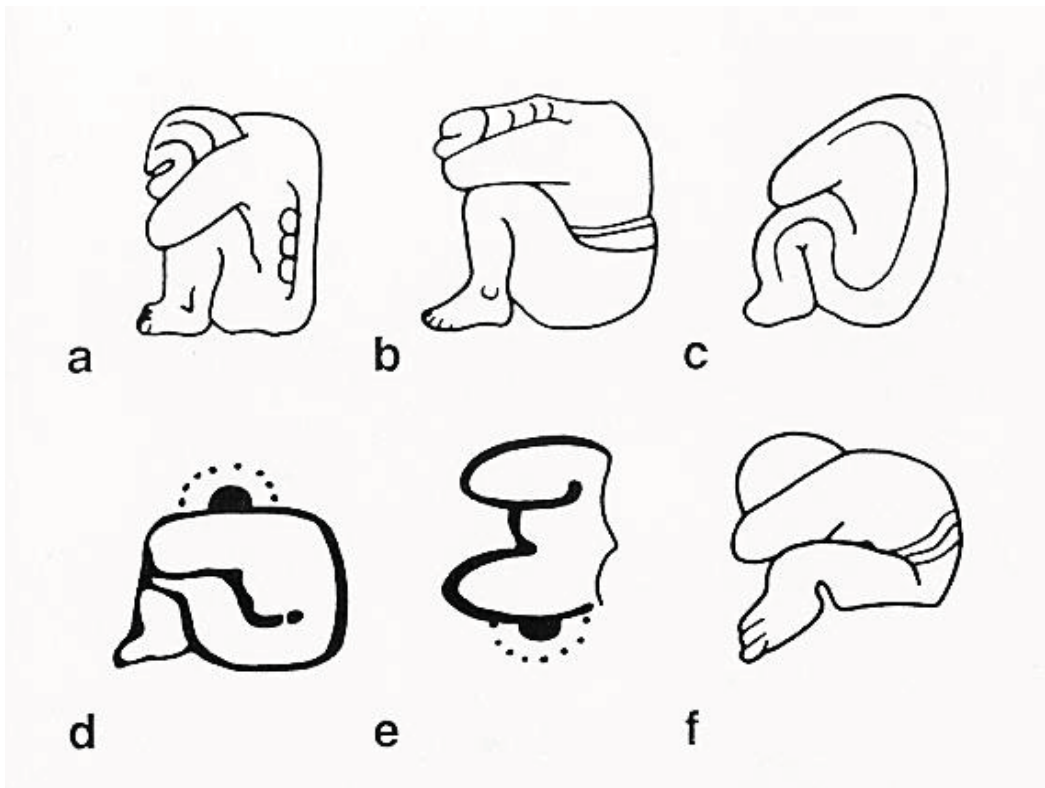


Fig. 8 Closs, 1988:805.

Michael P. Closs (1988) indica que estos glifos son el nombre o título de Venus, que corresponde a la deidad yucateca Hun Ahaw y su símil quiché Hun Hunahpú. En el *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. I:50-51, cap. III:58-59) se narra que él y su hermano, Vucub Hunahpú, fueron retados por los señores del inframundo a un Juego de Pelota.

Los gemelos pierden, son sacrificados y enterrados, pero antes de enterrarlos, le cortan la cabeza a Hun Hunahpú. Se ordena que sea puesta en un árbol, el cual fructificó al momento en que la colgaron, convirtiéndose la cabeza en uno de sus frutos. Los señores del Xibalbá también ordenaron que nadie comiera del fruto de ese árbol.

Posteriormente, la joven noble Ixquic desobedeció el mandato. Se dirigió al árbol y se puso a dialogar con la cabeza, y al expresarle su deseo de comer uno de los frutos, la cabeza le pidió que extendiera su mano derecha, al hacerlo, la cabeza lanzó un chisguete de saliva que cayó en la palma de la mano de la joven. Con este acto quedó embarazada de Hun-Hunahpú. Y de ella nacieron los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué.

La propiedad fructífera de la cabeza de Hun Hunahpú se muestra desde el momento en que es puesta en el árbol, pues ésta provocó que dicho árbol estéril diera frutos; así como del escupitajo que expulsa la cabeza el cual fecunda a la joven noble. Estas dos acciones fecundadoras permiten equiparar la cabeza de la deidad con el pene, que por sí mismo tiene propiedades de fertilidad, y la saliva con el semen.

Existen otros elementos en esta cultura que confirman la equivalencia simbólica entre la cabeza y el pene. El glifo llamado *sky-penis*, “pene del cielo”, de la estela 9 de Lamanai, es otro ejemplo notable debido al minucioso tratamiento del órgano sexual (Closs, 1988:805).

Igualmente, en la parte superior de la lámina 34 del *Códice Dresde* (1983) aparece un personaje masculino en cuclillas con su cabeza sustituida por un pene, representación iconográfica del glifo T703 relacionado con Venus como la estrella vespertina.

Por último, el uso del glifo del pene en el mundo maya es consistente con la importancia del autosacrificio practicado por gobernantes en la antigua sociedad maya, costumbre antes señalada (Landa, 2003:127).

En la tradición mixteca y mixteca-puebla, también contamos con ejemplos sobre la correlación entre cabeza-pene y las propiedades fertilizadoras de ella. El *Códice Vindobonensis* (1992:lám. 37) (fig. 9) nos proporciona una lámina en la que se observa que de una cabeza cortada crece el *Árbol de Nuestro Sustento*, lo cual corrobora la facultad fecundadora de ella.



Fig. 9 *Códice Vindobonensis*, 1992:lám. 37.

En el *Códice Laud* (1964, 319, I (XXIV): lám. 24) (fig. 10) se presenta a un personaje desnudo que se ha decapitado con un hacha y que sostiene su propia cabeza. También en la lámina 18 (fig. 11) del *Códice Borgia* (1993), se encuentra una figura masculina de cabeza con la típica pintura corporal del sacrificado -líneas rojas verticales sobre fondo blanco-, quien acaba de decapitarse con un pedernal mientras que en la otra mano sostiene su cabeza. En ambas láminas se nota un acento en las propiedades fecundadoras de la decapitación, tanto la cabeza como los chorros de sangre son valiosos para que haya abundancia.

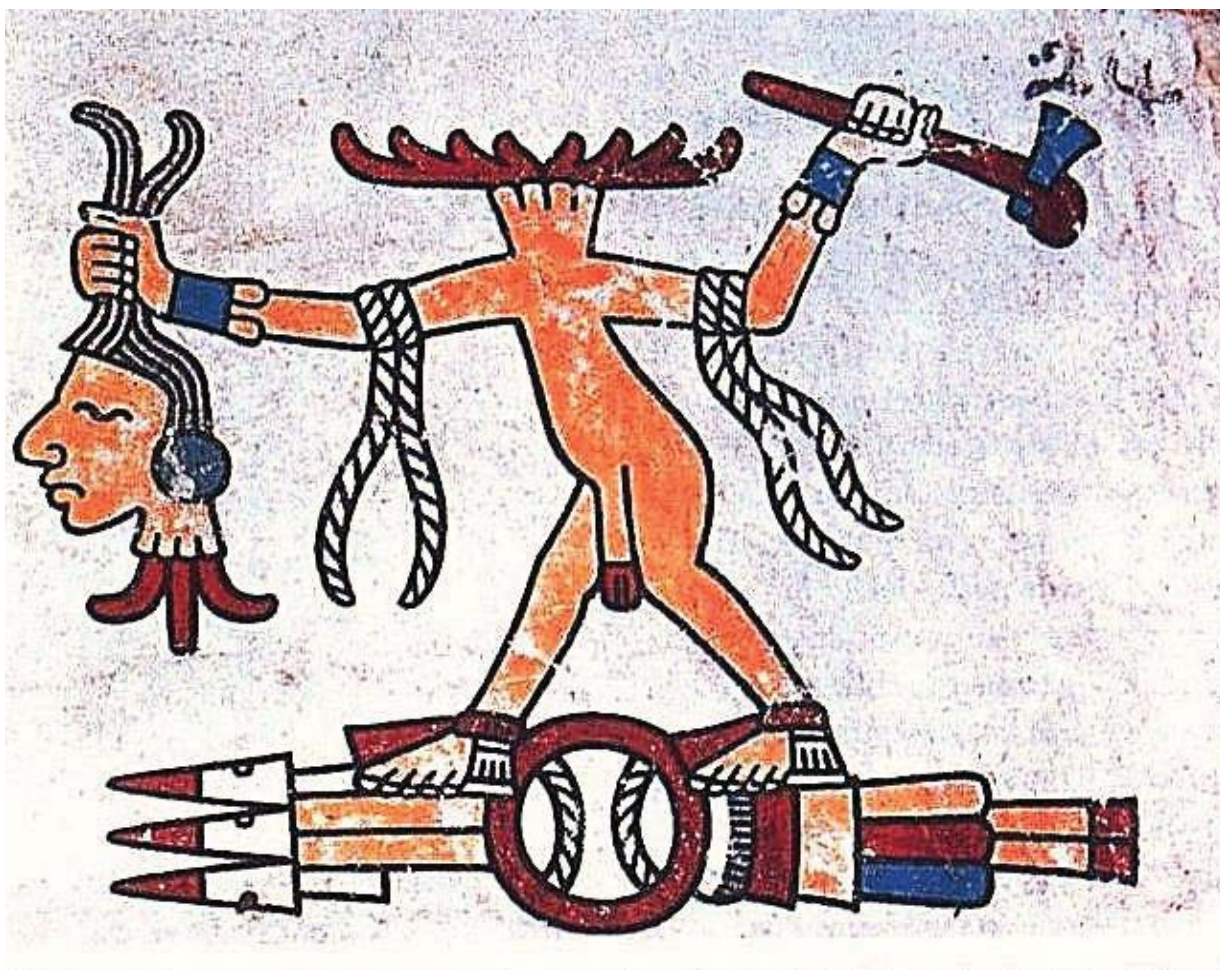


Fig. 10 *Códice Laud*, 1964, 319, I (XXIV): lám. 24.



Fig. 11 *Códice Borgia*, 1993:lám. 18.

Un mito de los nahuas del siglo XVII muestra que la castración era pensada como una consecuencia por llevar a cabo una transgresión sexual; asimismo, establece un paralelismo entre la decapitación y la castración. Se narra que Yappan se apartó para hacer penitencia y mantenerse en castidad para así mejorar su transformación en alacrán y agradarle a los dioses. Yaotl (Tezcatlipoca) fue el encargado de supervisararlo.

Yappan fue seducido por varias mujeres para que desistiera en su transformación, pues de ser así, al convertirse en alacrán, a todo aquel que picara moriría, pero éste no fue vencido. Posteriormente, Citlalcueye y

Chalchicueye determinaron que Xochiquetzal bajara a tentar a Yappan. Y “cubriéndolo Xochiquetzal con su huipil, él [Yappan] faltó en su propósito”.

Debido a su falta, Yaotl “le derribó la cabeza de los hombros y se la echó a cuestras”, convirtiéndolo en alacrán [*colotl*]. Y por la transgresión cometida, Citlalcueye determinó que los que fueran picados por el alacrán no morirían (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. XXXII:221).

Este relato tiene un paralelo con una versión tzotzil contemporánea, donde el alacrán, en lugar de perder la cabeza, le es devorado el pene por su enemigo el rayo [*chauk*] (Guiteras, 1996:134). Aunque no hay transgresión sexual en este relato, si lo comparamos con la narración de Yappan podemos mencionar algunas semejanzas: la relación entre decapitación y sexualidad; y la equivalencia entre la cabeza y el pene, lo que da por resultado la sustitución simbólica de la castración por medio de la decapitación.

Finalmente, entre los otomíes actuales, el pene es descrito bajo los rasgos de un hombre que tiene un tronco, un cuello (el surco del glande), una cabeza (el glande mismo), y una boca (el orificio de la uretra). De esta manera, la metáfora otomí del “hombre sin cabeza” se dilucida como una figura de castración (Galinier, 1984:44).¹⁹

Otro símbolo fálico vinculado con la decapitación son las serpientes, las cuales cargan simultáneamente dos significados. El que deseamos resaltar es el ser sustituto simbólico de la cabeza, el otro es simbolizar los chorros de sangre que brotan del cuello cortado del decapitado. En distintas representaciones materiales asociadas a juegos de pelota, encontramos estos ejemplares.

En la estela de Aparicio, correspondiente al Clásico Tardío, se muestra a un jugador de pelota sentado con diseño en forma de palma, de cuyo cuello decapitado brotan siete serpientes entrelazadas (Tozzer, 1957,

¹⁹ Cabe señalar que en el lenguaje inconsciente, la cabeza funciona como sustituto del pene (Freud, 2000a:245).

vol. XII: fig. 475; Moser, 1973:16, 46; *Arqueología Mexicana*, 2006:47) (fig. 12).²⁰



Fig. 12 Estela de Aparicio, Veracruz, diseño en palma, García Payón, 1948-49, fig. 1, en Tozzer, *op. cit.*, fig. 475.

En Escuintla (fig. 13), Guatemala, una vasija cilíndrica trípode estilo teotihuacano ilustra una escena muy similar a la anterior. Consta de tres secciones: un decapitador, que sostiene un cuchillo de piedra en una mano y la cabeza sangrante en la otra; un cuerpo humano sin cabeza con seis serpientes emergiendo de su cuello; y un glifo que consta de una cabeza del cual salen volutas (Hellmuth, 1978:79, fig. 11; Kubler, 1990:329, fig. 276). Nicholas Hellmuth (*op. cit.*: 79, fig. 11) sugiere que, por

²⁰ Baquedano y Graulich (1993:168) sugieren que quizás las siete serpientes refieren a un siete serpiente prototípico, la diosa mexicana de la germinación y el maíz: Chicomecoatl.

los yugos que portan las figuras y las serpientes que surgen del cuello de la víctima, se está celebrando un ritual posterior al juego de pelota, similar al que se presenta en el Juego de Pelota de Chichén Itzá.

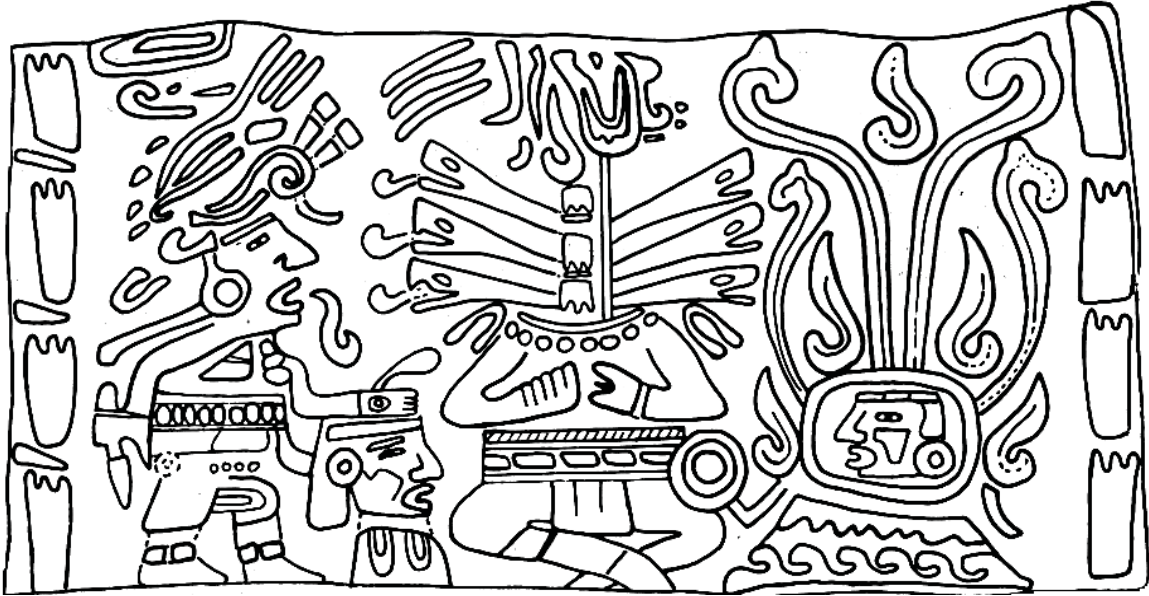


Fig. 13 Vasija trípode cilíndrica, Escuintla, Guatemala, Hellmuth, *op. cit.*, fig. 11.

El último ejemplo, similar a los otros dos, es el que se encuentra en los bajorrelieves de la banqueta del Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá (fig. 14). En la parte central están representados dos jugadores de pelota: uno de ellos sostiene la cabeza decapitada de su oponente de la que emana sangre, y con la otra mano un cuchillo; el otro personaje es el decapitado, que se encuentra hincado en una sola pierna y de cuyo cuello brotan seis serpientes, mientras que del espacio central del cuello, en lugar de una serpiente sale una exuberante planta (Tozzer, 1957:fig. 474; Cohodas, 1978:89; Kubler, 1990:310-311, fig. 254).²¹

²¹ Con base en los estilos del vestido de los jugadores, algunos han argumentado que este panel conmemora la derrota de las tierras bajas mayas por los invasores toltecas, pero Moser (1973:22.) encuentra tal hipótesis insostenible.



Fig. 14 Chichén Itzá, Estructura 2D1 (Gran Juego de Pelota) lado oeste, panel central, Marquina, 1951, pl. 266, en Tozzer, *op. cit.*, fig. 474.

El tema de las serpientes que brotan de un cuello cortado también se encuentra en el Posclásico Tardío. En la lámina 15 del *Tonalamatl Aubin*, dos serpientes remplazan la cabeza de un hombre decapitado.

Varios autores han señalado que el acto ritual de decapitación celebrado en los juegos de pelota tiene connotaciones de fertilidad (Knauth, 1961:195; Seler, 1939, en Moser, 1973:33; Graulich, 1988:402; Krickeberg, 1948, en Baquedano y Graulich, 1993:168). Baquedano y Graulich (1993:167, 169) se remiten al simbolismo de fertilidad de la serpiente y la sustitución de la sangre que brota del cuello del decapitado por serpientes para afirmarlo.

Los autores (Graulich, 1988:401; Baquedano y Graulich, 1993:165) explican que los nahuas pensaban que la decapitación generaba corrientes de sangre que bañaban la Tierra, tal como lo había demandado Tlaltecuhтли

como condición necesaria para dar frutos (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:153). Es así que el derramamiento de sangre tenía una propiedad fertilizante y alimenticia sobre la Tierra. Cualidad que trataré en el siguiente capítulo.

Sin embargo, a la par de emular chorros de sangre, las serpientes también son símbolos fálicos, lo cual refuerza el carácter de fertilidad de la decapitación. Las características fecundadoras del pene-cabeza se equiparan con las de la sangre misma.

El mito de la creación de la Tierra y el cielo a partir del cuerpo de la diosa Tlaltecuhтли confirma nuevamente la asociación entre serpiente y pene. En la narración se cuenta que los dioses Quetzalcoatl y Tezcatlipoca se convirtieron en dos grandes serpientes. Una de ellas tomó a la diosa de la mano derecha y del pie izquierdo; y la otra de la mano izquierda y del pie derecho. La estiraron tanto hasta que la rompieron por la mitad. De una mitad hicieron a la Tierra y de la otra el cielo. Lo cual enojó mucho a los otros dioses (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151, 153). Las serpientes como sustitutos penianos fecundan a la diosa y crean la Tierra y el cielo.

Este paralelismo simbólico también lo encontramos en los códices. En el *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, 166, LXXIII:lám. 54r) y en el *Códice Borgia* (1993:lám. 17) la serpiente aparece vinculada con el pene. En la glosa del primer códice se explica que cada signo, en este caso *coatl*, era utilizado por los médicos para curar esa parte del cuerpo.

Por otra parte, en el *Códice Borgia* (1993:lám. 59) encontramos una analogía entre el pene y la serpiente. Al centro de la pictografía se observa un sacerdote [*tlamacazqui*] con cuerpo contorsionado. Se puede interpretar que su taparrabo remata en una larga cola de coralillo rojo, o bien que su erección convierte a su miembro en una serpiente.

Igualmente en el *Códice Borbónico* (1993:lám. 30) observamos que el sacerdote que encabeza el séquito de huastecos fálicos extiende hacia Toci

un *coatopilli*, un palo-serpiente cuya intención es fertilizar a la diosa, al igual que otros elementos antes vistos en Ochpaniztli (fig. 50).

Yéndonos a otra región, Mercedes de la Garza (2003:270) a partir de un baile entre los quichés, en Guatemala, en el cual un muchacho manipula a una serpiente viva, la mete dentro de su camisa, donde resbala sobre su piel hasta caer al suelo (Termer, 1976:305), comenta que la serpiente tiene un “manifiesto sentido fálico”. Así, la serpiente representa tanto el poder fecundante, engendrador, del cielo, como la virtud generadora de la Tierra, dualidad que está ligada al símbolo serpentino a nivel universal (Garza, 2003:97).²²

Resumiendo, distintos símbolos fálicos rodean el relato de la fecundación de la Tierra. Tanto el pie/pierna de Tezcatlipoca y del hombre en el dintel de Xicochimalco, como también la cabeza en el mismo bajo relieve, y los cuerpos de los dioses convertidos en serpientes, todos son sustitutos del pene que fertilizan a Tlaltecuhltli. Lo anterior se confirma con la decapitación en el Juego de Pelota como rito de fertilidad.

1.2 FLUIDOS FERTILIZANTES: SALIVA, SANGRE, ORINA Y SEMEN

Distintos pasajes en las fuentes etnohistóricas muestran que líquidos corporales masculinos como la saliva, la sangre, la orina y, de manera directa, el semen eran considerados fecundantes. Como ya se había adelantado la saliva es similar del semen. Ello lo señalamos en el mito de la pareja primordial texcocana en donde la lengua como pene, se introduce en la boca de la mujer y la saliva similar del esperma fecunda a la mujer. De este modo procreaban (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. I:125).

Otro dato al respecto lo encontramos en la fiesta de Ochpaniztli, en donde los guerreros le avientan escupitajos o flores al representante de

²² Freud (2000b:363) señala que el símbolo más significativo del miembro masculino es la serpiente.

Toci en clara alusión a la fertilidad (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:234-5). El hecho de escupir o lanzarle flores al personificador de la diosa era parte del rito de fecundación de la Tierra.²³

Vale la pena volver al mito del *Popol Vuh* para reflexionar sobre otros aspectos de la narración (2005, segunda parte, cap. I:50-51, cap. III:58-59). Se narra que Ixquic, “la de la sangre”, desobedeció a la prohibición de los señores del Xibalbá de comer del fruto de un árbol del que colgaba la cabeza de Hun Hunahpú. Al acercarse al árbol, la cabeza le pide que extienda la mano derecha. En ese momento, la cabeza lanzó un chisguete de saliva que cayó en la palma de la mano de Ixquic. Con este acto quedó embarazada.

La doncella quien era hija de uno de los señores del Xibalbá, Cuchumaquic, “el que causa los derrames de sangre a los hombres”, es mandada sacrificar por los señores del inframundo debido a que los había agraviado con su embarazo. Ixquic convence a los búhos encargados de sacrificarla de llevar en lugar de su corazón, la savia de un árbol que era roja y podía simular la sangre. “Recoged el producto de este árbol, dijo la doncella. El jugo rojo brotó del árbol, cayó en la jícara y en seguida se hizo una bola resplandeciente que tomó la forma de un corazón [...] Semejante a la sangre brotaba la savia del árbol” (*ibid.*, cap. III:61).

Se ha interpretado que los señores del inframundo, como fuerzas de muerte y oscuridad, quieren acabar con Ixquic pues ella encarna la energía de vida (Nájera, 1987:50). En el relato existen varios elementos que deseo destacar. Primeramente, el nombre de la doncella, “la de la sangre”, indica el potencial fertilizador que tenía la joven. Además, su virginidad señala su latente fecundidad. Al quedar embarazada con la saliva del fruto de un árbol (la cabeza de Hun Hunahpú), observo la equiparación que los

²³ La saliva estaba íntimamente ligada con la reproducción, recordemos que cuando la mujer que estaba dando a luz no deseaba confesar sus faltas sexuales, ponía un clister de su propia saliva en su vagina y así evitaba un parto difícil (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. I:197).

mayas hacían de la saliva con el semen y la identificación de Ixquic con la Tierra y como diosa Madre, pues es ella quien engendra al Sol y a la Luna. Por lo anterior, la doncella es vinculada con la fuerza generadora del cosmos.

En esta narración destaca la cualidad fertilizadora que se daba a la sangre femenina. Sin embargo, en los bajorrelieves y en los mitos he advertido que también la sangre masculina, proveniente de los órganos sexuales, era empleada para propiciar la fecundación (apartado 1.1.3).

Igualmente Ixquic, en su connotación de diosa telúrica, era asociada con la fertilidad de los campos. Como la tierra para la siembra, ella quedó preñada por el fruto de un árbol (la cabeza de Hun Hunahpú), además, su corazón fue sustituido por la savia roja de un árbol. Ella tenía características de suprema matriz pues da a luz los mantenimientos y también al Sol y a la Luna que permiten la continuidad de los ciclos vegetales.

En este pensamiento, la sangre permite el crecimiento de la vegetación. Hecho que observo en el mito de Tlaltecuhltli, diosa Madre Tierra. Ella era vista como un ser que clamaba por sangre humana para poder proporcionar las cosechas y su cuerpo era la vagina telúrica de la que surgiría el mundo.

En la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:151, 153) se narra que del cuerpo de la diosa se formó la naturaleza pero el primer paso fue saciar su hambre y sed con corazones y con sangre humana, respectivamente, para que ella produjera los frutos.

En este mito se evidencia el vínculo entre la sangre y la fertilidad de la Tierra. De manera ritual, la decapitación y el flechamiento tenían la misma finalidad de regar la Tierra para que fructificara. Ejemplo de ello, lo vemos en Ochpaniztli. En esta trecena, degollaban a la representante de Chicomecoatl y la echaban encima de un montón de mazorcas y semillas. Su sangre fertilizaba los granos y propiciaba las buenas cosechas (Durán,

2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIV:146). Referente al flechamiento, la sangre que escurría de las heridas del sacrificado fertilizaba a Tlaltecuhltli (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:13).

Por otra parte, la sangre de los dioses tiene atributos de fecundación en los mitos de creación de la humanidad. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:62) mencionan que de la sangre de Mixcoatl nacieron personas. “De su sangre, de él tuvieron vida, de él nacieron, cuando aún no había mucha gente y aún había oscuridad”.

En el relato de la creación de mil seiscientos dioses en Chicomoztoc a partir de un *tecpatl* parido por Omecihuatl, se menciona que dichos dioses deseaban tener hombres a su servicio. Para crearlos, su madre les dijo que buscaran huesos y cenizas de los hombres del pasado y los rociaran con su sangre (Mendieta, 2002, tomo I, cap. I:181-182; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XIX:66-68).

También la sangre del autosacrificio de los dioses es un elemento fundamental en la creación de los hombres en la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:149) y en la *Leyenda de los Soles* (2002: 179-181). La sangre es el líquido que da vida a los huesos y cenizas.²⁴

Gráficamente, esta propiedad de la sangre aparece en la lámina 16 del *Códice Borgia* (1993), en donde se observa que de la boca de Mictlancihuatl a la de Mictlantecuhtli pasa un río de sangre que encierra dos corazones (fig. 15). De acuerdo con Eduard Seler (1980 [1963], I:204), esta imagen es símbolo de la unión sexual. De manera similar, el *tecpatl* de sangre que une las bocas de los hombres en la lámina 61 del mismo códice tiene un sentido análogo (fig. 5).

²⁴ Los otomíes identifican la sangre con el semen (Galinier, 1984:46).



Fig. 15 *Códice Borgia*, 1993:lám. 16.

Otro fluido que refuerza la potencia fecundadora simbólica del pene es la orina. En un bajorrelieve del edificio de Las Columnas de El Tajín, está representado un personaje orinando sobre una planta que ha florecido al ser regada por tal fluido (Ladrón de Guevara, 2006:61) (fig. 16). Con esto se revela que los líquidos emanados del miembro viril eran considerados preciosos y fructíferos, fueran éstos producto de autosacrificio o fisiología.

Para cerrar este apartado, sólo resta hablar del semen.²⁵ Todos los fluidos abordados exponen la importancia otorgada a la virilidad. De modo evidente, el líquido seminal era fuente de vida y el alto valor otorgado a esta secreción llevó a que se previniera a los jóvenes de derramarlo irresponsablemente.



Fig. 16 Bajorrelieve en el Tajín, Veracruz.

²⁵ 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).

De acuerdo con los antiguos nahuas, el líquido viril era limitado y entre más tarde se comenzaba la vida sexual, la potencia llegaría a edad más avanzada. Asimismo, si abusaban de las relaciones sexuales, derramando su simiente sin control, no tendrían hijos sanos, sus respectivas mujeres los terminarían desechando porque no podrían satisfacer sus deseos y morirían secos (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574, cap. XXII:580).

Un mito registrado en el *Códice Magliabechiano* (1970:lám. 61v) confirma la concepción fertilizante del semen. Debido a su poder genésico, un murciélago nace de él. De manera que todos los fluidos del varón tienen propiedades fecundantes, todos son equivalencias simbólicas del semen.

1.3 OTROS ELEMENTOS: PLUMÓN, PIEDRA PRECIOSA, PALABRA Y SOPLO

Por último, abordaré otros elementos fertilizadores que encuentro en los mitos nahuas. Primeramente, hablaré del plumón que fecundó a Coatlicue. Como madre de los dioses en la mitología mexicana existen dos relatos respecto al nacimiento de Huitzilopochtli.

En la sierra de Coatepec junto a Tula, vivía una mujer llamada Coatlicue, madre de los *centzonhuitznahuah*, cuya hermana se llamaba Coyolxauhqui. Coatlicue barría diariamente la sierra a modo de penitencia. Un día mientras barría descendió un plumón [*ihuitelolohtli*], el cual tomó y guardó debajo de su falda. Cuando terminó de barrer lo buscó y no lo encontró. Así se dice que quedó embarazada (Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, cap. I:302).

Existe una historia similar la cual narra el origen de Coatlicue como una de las mujeres creadas por Tezcatlipoca, ellas fueron muertas el día en que fue hecho el Sol. De las mantas que traían los *macehualtin* y que pertenecían a dichas mujeres, resucitaron éstas, las cuales hacían penitencia en el cerro Coatepec. Pasados cuatro años de su penitencia,

Coatlicue siendo virgen tomó unas plumas y las puso en su pecho y al momento quedó embarazada. Producto de ese embarazo fue Huitzilopochtli (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XI:49, 51).

De la diosa Chimalman se relata que quedó embarazada sin intervención de una figura masculina y sólo por mediación de un objeto precioso, con lo cual se refuerza la asimilación entre ella y Coatlicue. Distintas fuentes etnográficas señalan que la diosa estaba barriendo cuando se encontró un *chalchihuitl* (piedra preciosa de color verde), el cual tragó y al momento quedó embarazada. Así dio a luz a Quetzalcoatl (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:7; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. V:188; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLV:125).

Asimismo, la *Crónica Mexicayotl* (1998:95) establece un paralelismo entre la madre de Moctezuma Ilhuicamina, Miahuaxihuitl, y dichas diosas. Igualmente, entre este *tlatoani* y Huitzilopochtli y Quetzalcoatl. Acerca de su concepción, se dice que su madre quedó preñada al tragarse una piedra preciosa.

De acuerdo con Seler (1980 [1963], I:69), el *chalchihuitl* es símbolo del corazón y de la vida. Metafóricamente, así se les llamaba a los niños (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXI:115, 116; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI:570-3). Igualmente en el discurso de los padres a sus hijas, ellas son comparadas con piedras preciosas (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XL:216-7; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XL:656). Temática que trataré en el capítulo 10.

En estos casos, por partenogénesis las mujeres dan a luz. Debe destacarse que en los relatos de las diosas ambas se encontraban barriendo cuando concibieron. De alguna manera, el barrido estaba relacionado con la fertilidad femenina y con la cópula. Volveré a esta asociación en el capítulo 3.4.

Para finalizar, la palabra y el soplo también fueron medios fertilizadores. En la glosa de la lámina I del *Códice Vaticano Latino A 3738*

(1964, 8, I:lám. 1v) se narra que Ometecuhtli engendró con su palabra a Oxomoco y Cipactonal. Más adelante, se menciona que Tonacatecuhtli, quien también recibía por nombre Citlalatonali, procreó a Quetzalcoatl con su soplo (*ibid.*, 50, XVII:lám. 14v).

1.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

En el capítulo reuní distintos testimonios acerca de la sexualidad que me permitieron verificar la presencia en la cultura nahua de concepciones sobre la potencia fecundadora masculina en mitos y representaciones pictóricas, a diferencia de las abundantes representaciones escultóricas en la cultura maya y huasteca.

Tanto en códices como en relatos hallé distintos objetos que se muestran como análogos: palos sacadores de fuego, sonajas, pedernales, flechas y dardos, que son equivalentes simbólicos del pene.

El *chicahuaztli* -junto con el pedernal- tiene un nexo con la renovación de los campos de ahí su vínculo con la procreación. De hecho, su misma forma permite dicha asociación: con su punta cavan la superficie de la Tierra.

Particularmente, la fricción de los palos de madera fue entendida como una alegoría sexual. De esta manera, en la ceremonia del Fuego Nuevo esta acción se vincula con la reproducción del universo, el fuego es metáfora del coito cósmico, el rito en sí es realizado para mantener la vida del Quinto Sol junto con los sacrificios humanos. Así, el fuego anuncia que el Sol saldrá nuevamente.

En el caso de las flechas o dardos, éstos actúan como un pene que atraviesa o penetra el cuerpo del enemigo. Así el cuerpo derrotado del adversario es igualado al femenino a partir de las asociaciones que ya destacué: valentía/cobardía, fuerza/debilidad y actividad/pasividad. Distintas narraciones expuestas dieron cuenta de que el flechamiento era

una actividad que demostraba virilidad en el mundo mesoamericano, a la par de que existía un nexo entre la habilidad guerrera y la potencia sexual.

Por otra parte, el flechamiento desde un inicio fue un tipo de sacrificio relacionado con la fecundación de la Tierra. Las ixcuiname flecharon a sus maridos huastecos para fertilizarla. En otras narraciones observé el evidente simbolismo sexual de las flechas al pasar entre las piernas de la mujer y ella quedar embarazada; y al hacer un agujero en el suelo y ello provocar el nacimiento de personas.

El mito texcocano recogido por Mendieta deja ver los estrechos lazos que existían entre la boca y la vagina, correlación que será reforzada en el siguiente capítulo con el ejemplo de la “Señora de la Tierra”. Igualmente, el relato ejemplificó una analogía recurrente en Mesoamérica: el valor fálico dado a la lengua.

La función análoga de la lengua y el pene me facultó para equiparar los relatos de creación en donde se presentan a los dioses autosacrificándose en algunos casos la lengua y en otros el pene. Acto procreativo realizado por los dioses para el nacimiento de la humanidad.

Para el caso de los humanos, la oblación lingual o penial es una práctica que se realiza como resarcimiento por faltas en el ámbito sexual.

Los relatos míticos y las representaciones iconográficas me permitieron ver la riqueza del material que existe respecto a la cualidad fertilizadora de la sangre masculina: proveniente del pene o de la lengua. En tanto, el potencial fertilizador de la sangre femenina fue planteado preliminarmente y será un tema al que tendré oportunidad de regresar en las siguientes páginas.

Un interés central del capítulo fue constatar el papel primordial que tuvo la sangre en sus concepciones de la sexualidad y fertilidad, en consecuencia, los ritos de decapitación, flechamiento, cardiectomía, autosacrificio, etcétera, forman parte de las tareas de la humanidad y específicamente, de los varones para contribuir al universo.

Mostré distintos testimonios que revelaron que el pie, la pierna y la cabeza fueron vistos como sustitutos penianos no sólo entre los nahuas sino también en otras culturas mesoamericanas. Este significado deriva de los mitos en los que tienen la función de fecundar a la Tierra.

El descubrimiento de la cualidad fructífera de la cabeza en el relato de Hun Hunahpú me permitió avanzar en la reflexión sobre el significado de la decapitación. A través de distintos ejemplos, en el capítulo dirigí mi atención al doble signo de fertilidad de este rito: la cabeza que insemina y los torrentes de sangre que fecundarán a la Tierra. Estos últimos en forma de serpientes son los símbolos más representativos del miembro masculino.

El examen de distintas representaciones y episodios míticos me permitió comprobar que al igual que la sangre (de la cabeza o del pene), la saliva, la orina y, de manera obvia, el semen fueron considerados líquidos fecundantes. Otros símbolos fertilizantes fueron el plumón de algodón, el chalchihuite, la palabra y el soplo. Estas imágenes de la sexualidad forman parte de los modelos masculinos y femeninos que abordaré a lo largo del trabajo.

Apenas he esbozado la equiparación del papel de la mujer y la Tierra, temática que será explorada en el siguiente capítulo. La matriz telúrica y la humana realizan una función paralela en el mantenimiento del universo, lo cual pone de manifiesto su ideología sexual y el significado que le atribuyen los antiguos nahuas a los roles humanos en espejo con los divinos.

Asimismo, abundaré en las características de la diosa de la Tierra con base en la riqueza del material iconográfico hallado en códices y esculturas.

TLALTECUHTLI Y LA CÓPULA CÓSMICA

En este capítulo y los dos siguientes examinaré aspectos de Tlaltecuhltli como “Señora de la Tierra” y sus vínculos con la sexualidad femenina. El estudio de esta divinidad es fundamental para entender el imaginario sexual en la antigua cultura nahua debido a que nos aporta evidencia ideológica (mítica e iconográfica) del tema. Tlaltecuhltli, en su aspecto femenino, es el modelo de la fertilidad, nacimiento, mantenimientos y en general se concebía como una madre. La reflexión sobre esta divinidad nos permitirá comprender el paralelismo esbozado en páginas anteriores respecto a la fertilidad agrícola y la sexualidad humana.

2.1 TLALTECUHTLI COMO “SEÑORA DE LA TIERRA”

Tlaltecuhltli tenía un doble papel: productora (fuente de alimentos) y consumidora o devoradora (fuerza destructiva).¹ Oposición crucial para el ciclo de vida tanto vegetal como humano. Este concepto dicotómico de un ser dador de vida pero que encierra muerte, se muestra en la vasija de Bilimek. Allí se observa a una diosa con garras, la boca descarnada y mostrando los dientes pero que a la vez es benévola pues de sus pechos produce leche-pulque que cae en un recipiente (fig. 17).

¹ Distintos autores han señalado la idea de la vagina telúrica o dentada que devora los cadáveres (Alcina, 1995:318-320; Matos, 1999:48; Báez-Jorge, 2008).

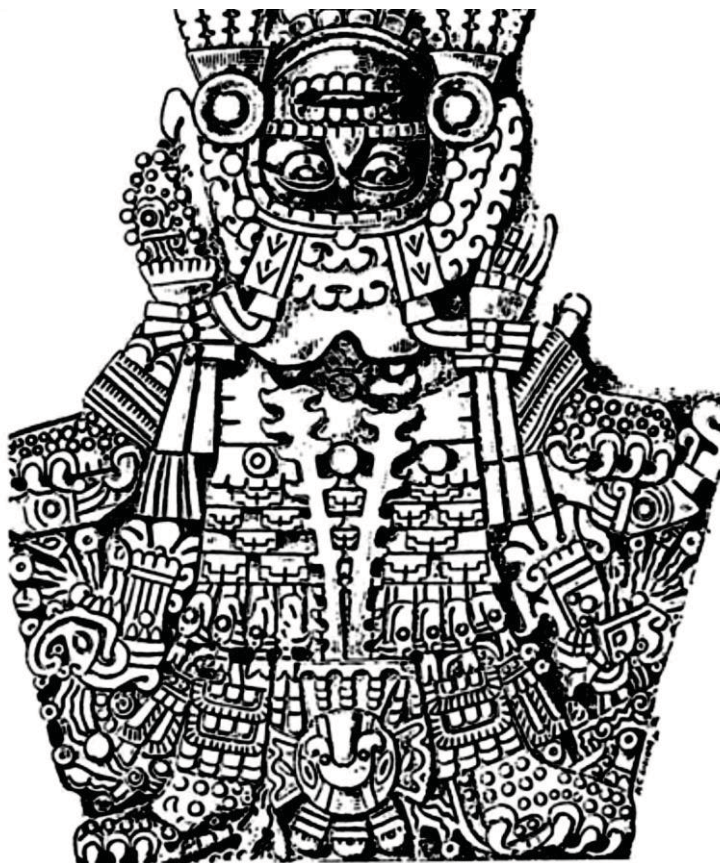


Fig. 17 Vasija de Bilimek. Parte posterior. Museo für Völkerkunde, Viena.
Dibujo tomado de Taube, 1993.

La creación de Tlaltecuhltli/Madre Telúrica se relata en los mitos:

...Y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la Tierra, como se dirá...

Después estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la Tierra, a la cual dijeron Tlaltecuhltli, y píntalo como dios de la Tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él...(Historia de los mexicanos..., 2002, cap. I:29, 31).²

² Desde los olmecas se observa esta imagen de la Tierra como un dragón (monumento 6 de La Venta y monumento 9 de Chalcatzingo). Igualmente aparece entre los mayas, representado en los relieves del juego de pelota de Chichén Itzá. Lo mismo se observa en Mayapán, en donde hay una figura de Tlaltecuhltli con dos serpientes que bien podrían asociarse al mito de creación de la Tierra (Matos, 1999:12).

Otra narración indica:

Había una diosa llamada Tlalteutl, que es la misma Tierra [...] Por cuya boca entró el dios Tezcatlipuca, mientras que su compañero llamado Ehecatl, entró por el ombligo; y ambos se reunieron en el corazón de la diosa, que es el centro de la Tierra, y habiéndose reunido formaron el cielo muy pesado... (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:147).

Un relato similar lo encontramos en el mismo texto. En éste se narra que Quetzalcoatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a Tlaltecuhltli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las cuales mordía como bestia salvaje. Los dioses se dijeron uno al otro: “Es menester hacer la Tierra” y dicho esto se convirtieron en dos grandes serpientes, una de las cuales asió a la diosa de la mano derecha y del pie izquierdo; y la otra de la mano izquierda y del pie derecho. La estiraron tanto hasta que la rompieron por la mitad. De una mitad hicieron a la Tierra y de la otra el cielo.

Ello enojó mucho a los otros dioses. Para compensar a la diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían ocasionado, ordenaron que de ella salieran los frutos necesarios para alimentar a la humanidad; y para lograrlo, emplearon sus cabellos para crear árboles, flores y hierbas; de su piel salieron florecitas y hierba muy delgada; de sus ojos pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de su boca ríos y cavernas grandes; de su nariz valles y montañas y de sus hombros cerros.

También se indica en este mito, que la diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se los daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151, 153). Reflexionaré sobre cada característica expuesta de la diosa para comprender el pensamiento de la sexualidad que encierra. Como indiqué, el punto de

partida es la analogía entre la fertilidad de la Tierra y la sexualidad humana.

2.1.1 LA SEXUALIDAD COMO METÁFORA DE LA FERTILIDAD AGRÍCOLA

En el pensamiento mesoamericano se identificaba a la mujer con la Tierra. La cópula con ambas producía la fertilidad humana y vegetal. De esta concepción, Félix Báez-Jorge (2008:156) deriva distintas asociaciones: 1) vagina telúrica/vagina de mujer; 2) siembra con cópula; 3) pene con coa; 4) semilla con semen y 5) cosecha con parto. Agregó 6) sangre/semen con lluvia.

Entre los nahuas estas identificaciones son claras, pues la vida humana metafóricamente se comparaba con la vegetal. Al momento del nacimiento, al niño se le decía “Es tu salida en este mundo. Aquí brotas y aquí floreces...” (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXI:618). De la mujer nacen los niños; de la tierra, las plantas (Báez-Jorge, 1970:50), pero a la par los niños son vistos como plantas.

Particularmente, la fiesta de Ochpaniztli³ es un ejemplo representativo de la asociación de la sexualidad con la fertilidad vegetal/agrícola. De acuerdo con la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993), los huastecos –con sus enormes falos de papel- desempeñan el papel de fecundar a la diosa Toci -como Madre Telúrica- para estimular la fertilidad de las plantas (Seler, 1980 [1963], I:122)(fig. 50).

Por otra parte, tanto la vagina de Tlaltecuhltli como la de las mujeres se concebía como una vagina ávida de sangre/semen, lluvia; órgano devorador que carga la connotación de lubricidad que se le da al cuerpo y sexualidad femeninos. En tanto, la semejanza entre la siembra y la cópula, define al trabajo agrícola como una penetración a la Tierra para plantar la

³ Una interpretación completa de la fiesta se expondrá en los apartados 3.4 y 3.5.

semilla. De la misma manera se pensaba del cadáver, pues éste también tenía la equivalencia de semilla.

Al momento de morir el hombre copulaba con la Tierra. El verbo morir en náhuatl se dice *itech naci in Tlaltecuhkli*, “yo llego a Tlaltecuhkli” (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 86v; Siméon, 2002:11). Los cadáveres son depositados dentro de la Madre Tierra de la misma manera que se entierran las semillas. Volver a la tierra es el medio para regenerar la vida. Estas asociaciones son otra muestra de que en la concepción nahua distintos actos humanos se consideraban análogos a los del ciclo vegetal.

Por su parte, Alcina Franch (1995:319) a partir del texto de Jacinto de la Serna identifica a la coa (bastón plantador) con el órgano sexual masculino que “atiende a la Princesa Tierra (...) la que da nuestro mantenimiento”. Asimismo, en Ruiz de Alarcón (1953:102-5) encuentra el mismo paralelismo de la coa con el pene en su tarea fecundante, “palo plantador que penetraba la tierra para prepararla para recibir la semilla, representa el falo y fue llamado ‘el divino uno’”.

Con respecto a las representaciones halladas de la diosa Tlaltecuhkli, es interesante que éstas se encuentran boca arriba (López Luján, 2010:96). Los textos coloniales confirman dicha colocación, de ahí que le venga la designación en los conjuros como “Princesa Tierra, que estas cariarriba” (Ruiz de Alarcón, 1953:105). Es decir, la diosa se presenta en decúbito dorsal: tendida sobre las nalgas, espalda, hombros y cabeza, y con las piernas abiertas.

La postura ha sido interpretada como de parto (Klein, 1975; Nicholson, 1954; Gutiérrez Solana, 1983; Matos, 1999). Sin embargo, dicha postura no corresponde con la posición de parto en época prehispánica, la cual era en cuclillas, la mayoría de las veces. Al respecto véanse las láminas 13 del *Códice Borbónico* (1993) y 41 del *Códice Vaticano B 3773* (1993) en donde se observa a la diosa Tlazolteotl dando a luz (figs. 56, 61). Por otra parte, Graulich (1999:95, 113) nombra la posición de acto

sexual, Klein (1988) la vincula con la del enemigo derrotado, indicando que la diosa se presenta como una guerrera derrotada, subyugada, humillada. Finalmente, Henderson (2007:26) la relaciona con el cuerpo de los reptiles o los anfibios, concebidos como símbolos de fertilidad y abundancia agrícola.

En apoyo al señalamiento de Michel Graulich (1999:95, 113) considero que el cuerpo de la diosa recibe una penetración frontal de un pene simbólico (lluvia, rayos del Sol) que la fecunda. En la lámina 28 del *Códice Borgia* (1993) se ilustra esta cuestión aunque lo encontrado en dicha lámina forma un grupo con la 27 (figs. 18, 24). En ambas se destaca la importancia de las aguas en el bienestar de los hombres. Las aguas en exceso obviamente no eran deseables pues causaban inundaciones y arruinaban las cosechas; a la par, las escasas traían hambruna. A continuación me enfocaré en ambas láminas para explicar la cópula cósmica que tiene lugar para que haya fecundidad en la Tierra.

2.2 LA CÓPULA UNIVERSAL

Los *tlaloque* de ambas láminas corresponden a cada punto cardinal. La esquina inferior derecha de la lámina 27 representa al este. El rostro del dios sale de un *cipactli* y está de pie sobre otro *cipactli*. El cuerpo del dios es de color negro. El signo es *ce acatl* “uno caña”. En el *cipactli* brotan cuatro mazorcas y también éstas caen en el agua que brota de las manos de Tlaloc. Es la región de la fertilidad y del buen desarrollo de las plantas.

La esquina superior derecha de la lámina tiene el signo *ce tecpatl* “uno pedernal”, es decir, es el norte. Se observa un cielo con rayos y luz solar. El dios está pintado de amarillo y porta un yelmo de calavera. La tierra a sus pies está seca. Animales alados se comen los distintos tipos de mazorcas. Las mazorcas que brotan de las manos de Tlaloc bajan carcomidas. Hachas bajan en la corriente de agua. Aquí el norte se

representa como región de sequía, de esterilidad y los años *ce tecpatl* se pensaban como expuestos a plagas.

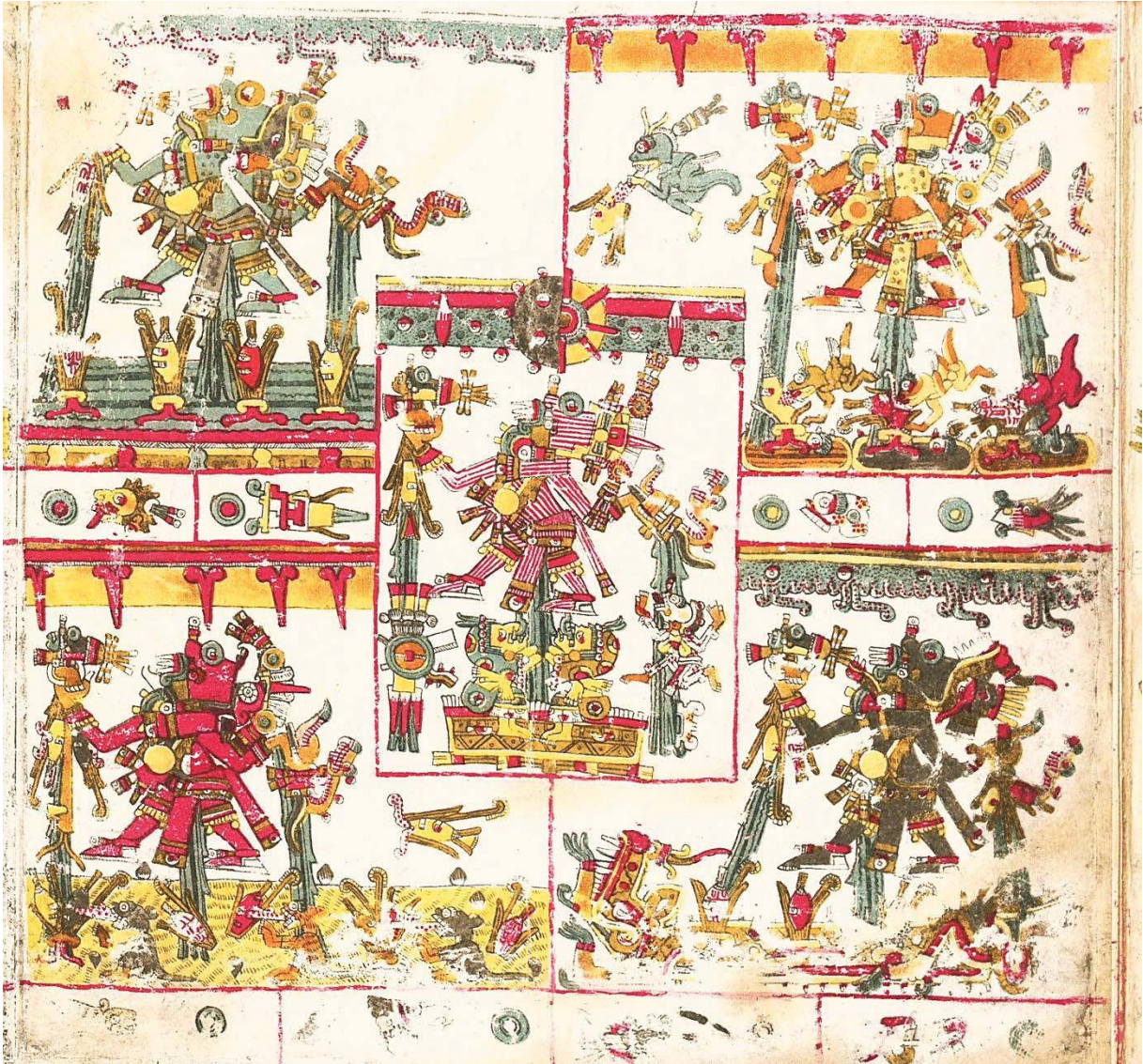


Fig. 18 Códice Borgia, 1993:lám. 27.

Fray Diego Durán (2002, tomo II, tratado tercero, cap. II:237) señala que este signo era perjudicial para la reproducción humana. De él se decía que como el pedernal era “duro y recio, así causaba esterilidad en los hombres y en las mujeres que nacían en él”. Ese era el pronóstico para los

desafortunados que nacían bajo dicho signo: estériles, infecundos. Igualmente, cuando la Luna se presenta con un pedernal dentro como en las láminas 18 y 58 del *Codice Borgia*, siguiendo con el significado del signo, indicaría el daño que causa el astro a la fertilidad sea ésta de los campos o de las parejas. Igual que los cuchillos de la lámina 28 que representan el daño que causa el granizo a la cosecha (fig. 24).

Asimismo, coincide la descripción del fraile sobre este signo y el rumbo al que estaba asociado. El pedernal que era figura del norte denotaba la aspereza del frío de los hielos, además de darse a entender que estos años eran “estériles y sin frutos [...] y de pocos mantenimientos” (*ibid.*, cap. I:229). El padre Pedro de los Ríos (*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, lám. IX:28) señala que al pedernal como símbolo de esterilidad se le oponía el *centli* (mazorca) que representaba la abundancia.

El cuadrante superior izquierdo tiene el signo *ce calli* “uno casa” es el oeste. Se observa un cielo nublado. Seler (1980 [1963], I:260) destaca que este cielo -a diferencia del que aparece en el signo *ce acatl* “uno caña”- carece de los ojos estelares en las nubes; por ello, está aún más nublado. Caerá una tromba. Tlaloc porta el yelmo del mono. Las mazorcas están inundadas de agua. Los años *ce calli* se caracterizaban por la abundancia de aguas, lluvias que traerían inundaciones.

En este punto, conviene destacar algunas características del mono. En la cultura nahua, el mono personificaba la abundancia, el exceso e inclusive la sexualidad y el juego. En distintas representaciones observamos el vínculo del animal con esta cadena de conceptos.

Deseo destacar dos esculturas de este animal que nos darán luz sobre estos conceptos. La primera es la encontrada en las excavaciones del metro en la Ciudad de México (fig. 19). El mono se encuentra bailando, lo cual se deduce del entrecruce de sus piernas postura nada común en la escultura mexicana. El mono carga su propia cola y porta una máscara bucal del dios del viento. El tórax torcido, su vientre abultado, su pico abierto es

una postura completamente atípica en el arte de Tenochtitlan, cuyo estilo común es presentar las figuras de manera compacta y simétrica.

En la base de la escultura puede observarse el crótalo de la serpiente, la cabeza del reptil le trepa la pata derecha. Al parecer está bailando sobre la serpiente, lo cual me lleva a pensar que esta última representa la Tierra (simbolismo que abordaré en el siguiente capítulo). Considero que en esta figura, el mono, expresión de lo abundante, está realizando petición por lluvias y fecundidad para la Tierra al bailar sobre ella.



Fig. 19 Mono con máscara bucal, MNA.

Este vínculo entre el mono y la fertilidad de la Tierra también se observa en las vasijas mono esculpidas en obsidiana y ónix, y en las de cerámica (fig. 20). En ellas, el simio se presenta cargando una vasija en su

espalda o su mismo cuerpo –el tórax– se convierte en una vasija. Su boca hace una “o” en actitud de silbido o aullido y con su mano toma su cola y se la pasa encima de la cabeza –en algunas–, a modo de asa para cargar el contendor. Su cabeza a veces presenta una inclinación que lleva su rostro cara arriba, lo cual puede pensarse como una postura de demanda o súplica por las aguas, actitud similar a la de los *tlaloque* de ambas láminas (figs. 18, 24) y de otras representaciones de los dioses de la lluvia.



Fig. 20 Vasijas mono en actitud de petición de lluvias. a) Vasija de obsidiana, región de Texcoco, MNA; b) Mono de piedra volcánica, Laboratoire d'Ethnologie, Musée de l'Homme, París; c) Vasija de cerámica, región huasteca, Colección particular; d) Vasija de cerámica, región Huasteca, Sala del Golfo de México, MNA; e) Vasija maya, ref. KERR 7216; f) Vasija maya, ref. KERR 3154.

El contenedor en las vasijas mono, ya sea su tórax o el recipiente que cargan en las espaldas, podría simbolizar la canasta con semillas o frutos producto de la abundante fertilidad de la Tierra. En el mismo sentido, podría ser el recipiente del agua que traerá la riqueza de las cosechas. Vale la pena señalar que los monos son conocidos por dispersar las semillas de dos maneras: a) al alimentarse de distintos frutos y defecar las distribuyen, y b) al comer los frutos, pues sólo consumen la pulpa y tiran el resto en el suelo propiciando la diseminación. Por ello, se les podría vincular con la fertilidad de los campos.

De ser cierta esta interpretación, dicha idea se encuentra bastante extendida en las culturas mesoamericanas por ser agrícolas. Igualmente, llama la atención que a los monos se les represente en contextos lúdicos y en actitudes sexuales, lo cual nos indica la equiparación que observamos en diferentes momentos entre la fecundidad humana y la vegetal. Así los rasgos sexuales y lúdicos en que se muestra al mono podrían formar parte de las peticiones de fertilidad de los campos en distintos contextos (fig. 21). Por esta asociación, es que posiblemente observamos al simio en la escultura del metro de la Ciudad de México bailando sobre el reptil-Tierra.

Particularmente, sobre el aspecto sexual de este primate, es interesante la escultura que se encuentra en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología en donde se observa a una pareja mitad humana y mitad simiesca, quienes se abrazan mutuamente y están sentados en una banca. Su vívida camaradería es única en el arte tenochca (Pasztory, 1998:231) (fig. 22).

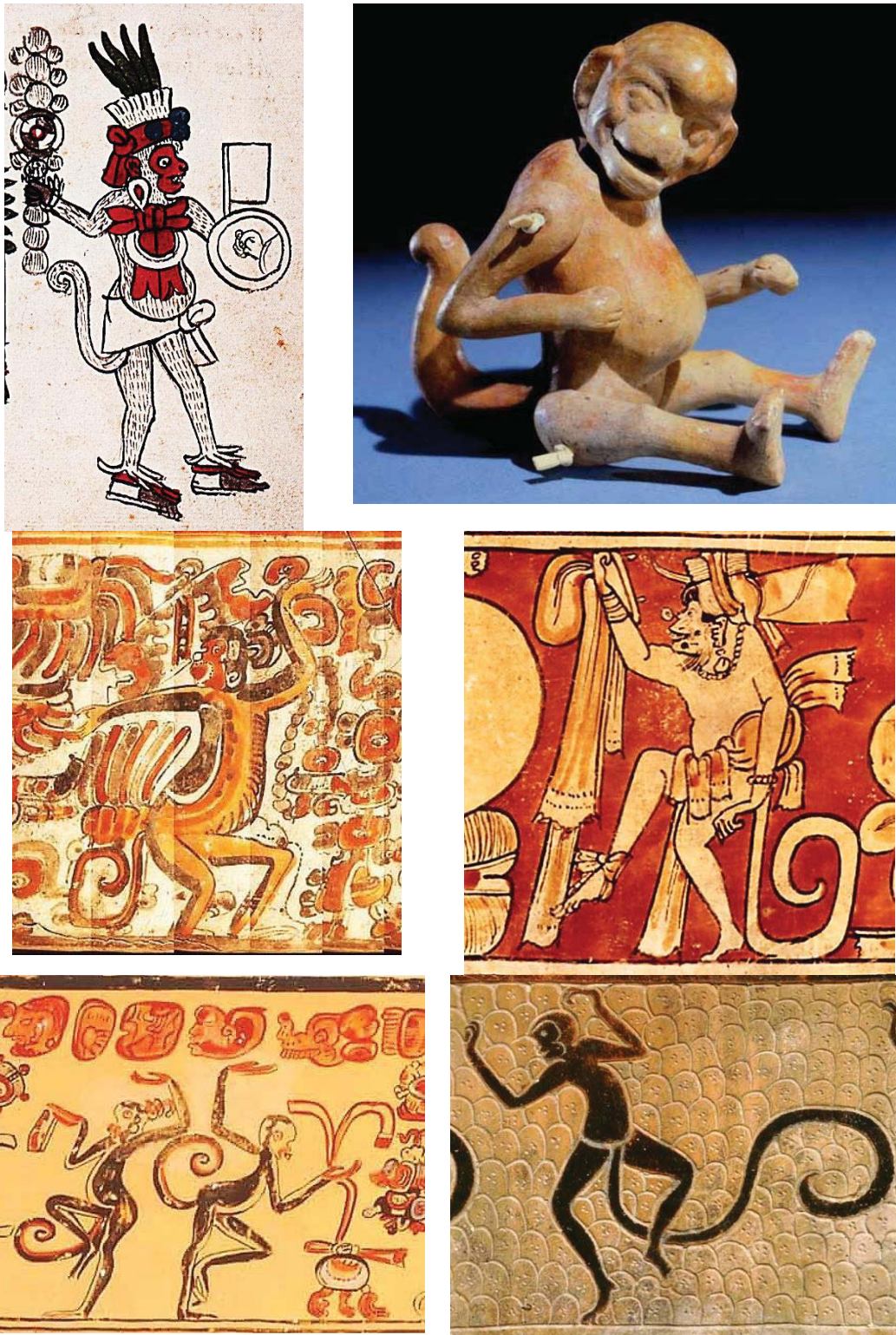


Fig. 21 Representaciones de monos bailando o en actitudes lúdicas. a) El mono como dios de la danza, *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 55; b) Mono de cerámica, área maya, ref. KERR 4179; c) Vasija maya, ref. KERR 9064; d) Vasija maya, ref. KERR 505; e) Vasija maya, ref. KERR 1558; f) Vasija incisa, ref. KERR 6063.



Fig. 22 Pareja sentada. Sala mexicana, MNA.

El hecho de que la pareja tenga rasgos simiescos y esté en actitud fraterna, podría interpretarse como una representación en el que se sublima al acto sexual llevándolo al campo de lo simbólico. Recordemos que no existe una representación escultórica del coito en el arte mexicana, únicamente contamos con las imágenes de los códices en donde el acto se sugiere poniendo a la pareja debajo de una manta o en el mito recogido por Ruiz de Alarcón (1987, tratado cuarto, cap. XXXII:221) en el cual se narra elegantemente que Xochiquetzal cubrió con su huipil a Yappan y así él violó su ayuno sexual.

El presentar de modo simiesco a la pareja está en correspondencia con la exhortación a un comportamiento sexual moderado en el ideal nahua. Tanto en la moral como en la plástica hay un recato en la expresión de la sexualidad, así a la pareja se le deshumaniza de alguna manera para poder representar la práctica sexual humana. Esta última idea no se contrapone con la expuesta sobre el mono y la fecundidad-

sexualidad. Por ello, esta escultura buscaría acentuar dicha cualidad característica del simio.



Fig. 23 Mono en cópula con diosa I. Fragmento de vasija procedente de Uaxactún en el Petén. Redibujada de Montoliú, 1984: 74, por Jaime Echeverría.

En estas representaciones, al alejar al primate del ámbito animal se le lleva al campo de lo simbólico. De esta manera, el mono –o su símbolo– carga con una cadena de significados que comienza con la abundancia y exceso de fertilidad de los campos (lám. 27 del Borgia) y que lo liga con la sexualidad (fig. 23) y el placer en general (baile, música) (fig. 21).

Aunque aquí falta profundizar sobre este primate, en mi opinión, el concepto del mono y su vínculo con la sexualidad va en concordancia con el este (*Códice Borgia*, 1993:lám. 27), mismo rumbo del Cihuatlampa, lugar a donde iban las mujeres muertas de primer parto de quienes se pensaba que por no haber confesado sus adulterios tendrían problemas durante el parto, lo cual les acarrearía la muerte. Es decir, se observa el vínculo entre la idea de exceso, fertilidad y sexualidad, simbolizado en el mono y, el campo simbólico de las mujeres transgresoras sexuales: las *mocihuaquetzque* adúlteras.

Después de esta digresión, volvamos a la esquina inferior izquierda de la lámina 27 del Borgia. En ella está representado el sur bajo el signo *ce tochtli* “uno conejo”. Igual que en los años *ce tecpatl* se observa un cielo con rayos y luz solar. El dios tiene el cuerpo pintado de color rojo y porta un yelmo de *cozcacuauhtli* (buitre). La tierra debajo de sus pies es amarilla y con pastizales, está seca con mazorcas de maíz de las cuales les crecen flores blancas con puntos rojos. De acuerdo con Seler (1980 [1963], I:260), éstas están pintadas del color de los huesos lo que probablemente indica que están muertas. Aparecen en la escena animales royendo los maizales, probablemente son ratones. Así la lámina expresa que en los años vinculados con el sur, el maíz está en peligro de enfermar y de ser roído por ratones.

El centro de la lámina (fig. 18) representa la quinta región del mundo. El cielo está lleno de estrellas, al centro del cielo se presenta un disco que del lado derecho es el Sol y del izquierdo la Luna y a cada lado dos cuchillos de piedra. Tlaloc no porta yelmo, su cuerpo está blanco con rayas rojas. De sus manos y genitales baja agua. En la corriente de agua que brota de su mano derecha figuran instrumentos de guerra: rodela, haz de dardos, banderola de mano y la espada de pez espada. En su mano izquierda hay un esqueleto y un hueso de muerto. La corriente de su *maxtlatl* cae en medio de dos figuras femeninas, una verde y otra azul. Seler (1980 [1963], I:260) indica que están caracterizadas como diosas del agua por la corona de discos de concha en su cabellera y la placanariguera azul. No está la tierra sino las diosas del agua y una vasija *chalchihuitl*. Varios elementos de la lámina muestran que habrá peligro: el eclipse, los cuchillos, la guerra y la muerte. Así, el centro de la lámina no presenta un buen pronóstico para las cosechas.

Sobre los cuatro signos descritos (*ce acatl*, *ce tecpatl*, *ce calli*, *ce tochtli*), distintas fuentes nos indican que cada uno de ellos regía una de las cuatro fracciones de 13 años que formaba la cuenta de 52 años, el siglo

indígena. Como se indicó cada uno correspondía a un punto cardinal: este, norte, oeste y sur, respectivamente.⁴ De manera que la cuenta comenzaba con el signo *ce tochtli*, pues según Motolinía (1996, cap. XCIV:549) y Hernández (1986, cap. XIX:145-146) el Quinto Sol fue creado en este signo y ese fue el origen del nuevo calendario.

Lo que observamos en la lámina concuerda con la descripción de estos signos en los escritos del siglo XVI. Respecto al año *ce tochtli* se decía: “En este año uno conejo, si bien se mira en esta cuenta, verán como siempre que ha caído este año ha habido hambre o mortandad... tienen este año por grande agüero siempre que cae este uno conejo” (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, I, lám. XXXVIII:334). Igualmente, en un año uno conejo (1506) hubo una gran hambruna en Tenochtitlan. Debido al vínculo nefasto de este signo con calamidades, Moctezuma Xocoyotzin decidió cambiar la atadura de años, *xiuhmolpilli*, de *ce tochtli* a *ome acatl*. Pues el signo caña se consideraba abundante y fructífero (Durán, 2002, tomo II, tratado tercero, cap. I:229).

Ahora revisemos la lámina 28 (fig. 24). Al centro de ella se encuentra Tlaloc personificando al dios Xochipilli. De sus manos y *maxtlatl* brota agua que cae en la cabeza de una mujer la cual puede interpretarse como la diosa Madre Tierra, la que proporcionará los mantenimientos. La lámina tiene cinco divisiones, en cada una de ellas se presenta un Tlaloc con la cabeza echada hacia atrás, el rostro cara arriba. Los *tlaloque* sostienen una jarra con el rostro de Tlaloc y en la otra mano una serpiente y un símbolo del relámpago *tlahuitequiliztli*. La pintura facial que presentan varía en cada uno de ellos, personificando así dioses distintos. La tierra es representada como un campo de cultivo, allí se encuentra Chalchiuhtlicue –por la nariguera en forma de serpiente bicéfala, la corona de discos de

⁴ (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VII, cap. IX:25; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VII, cap. VII:705, cap. IX:709; Durán, 2002, tomo II, tratado tercero, cap. I:226-227; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XX:67).

concha en el cabello y el color azul en antebrazos y piernas- apoyando una rodilla sobre el suelo. En la división central aparece un cielo nublado.

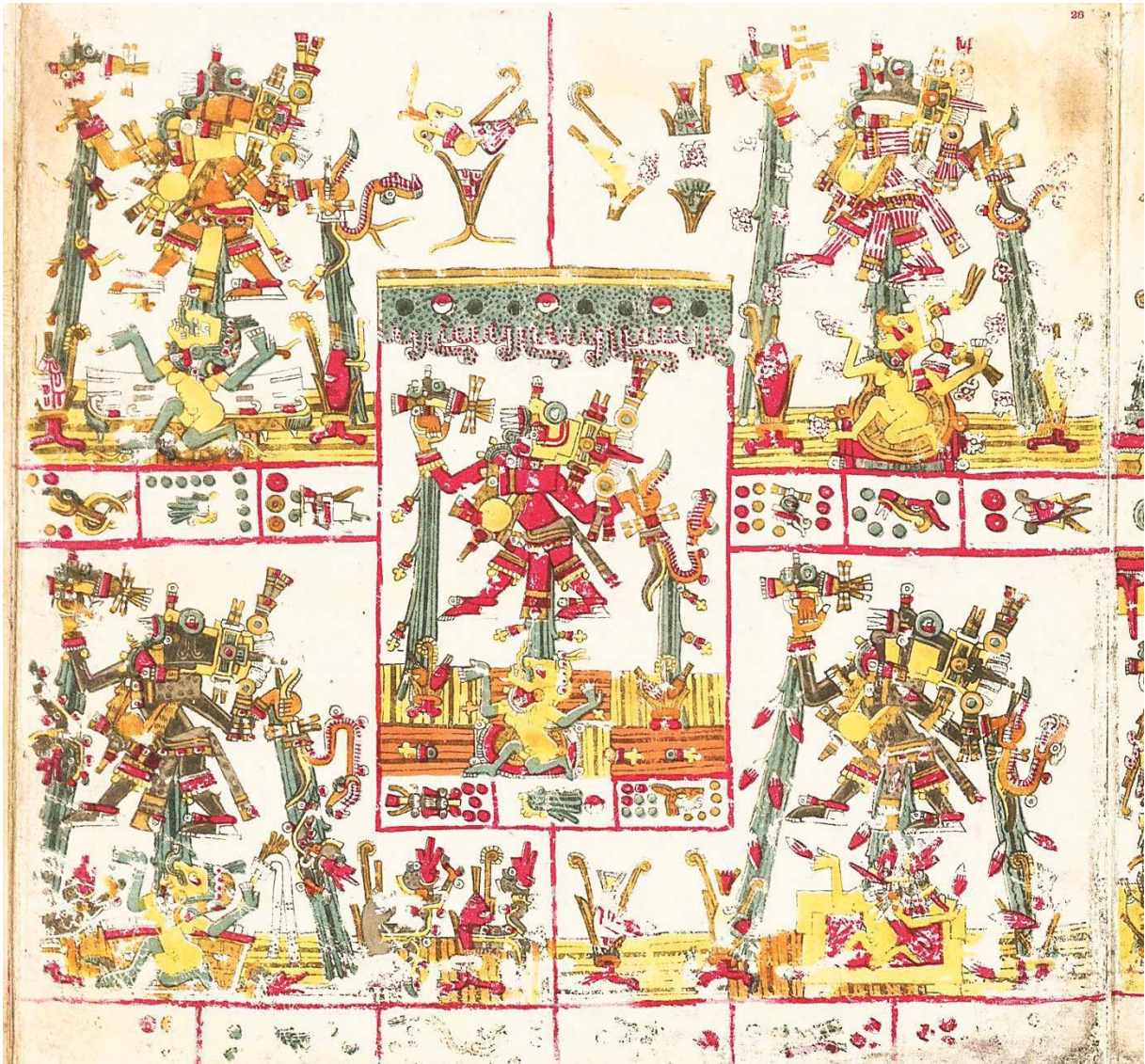


Fig. 24 *Códice Borgia*, 1993:lám. 28.

La primera figura en el cuadrante inferior derecho tiene el cuerpo pintado de negro. Su rostro tiene la pintura de Tezcatlipoca, rayas transversales amarillas y negras. Las aguas que chorrean de sus manos y *maxtlatl* tienen pedernales, los cuales simbolizan el frío y la esterilidad en

los campos. También tienen pedernales las matas de maíz que están en el suelo. Al centro se encuentra una mujer desnuda delante de una caja con tapa y cuyo contenido es de color rojo. La mujer tiene clavados pedernales en los dedos de las manos y en los de su pie derecho, en su codo izquierdo y debajo de su seno derecho. Porta una máscara del dios del viento (Ehecatl-Quetzalcoatl) y tiene perforado el tabique con una barra *chalchihuitl*. Seler (1980 [1963], I:264) interpreta que se muestra a Tezcatlipoca como Itztli, “el cortante”, el dios-pedernal. La máscara de Quetzalcoatl considera que simboliza el autosacrificio y la sangre. El cuadrante en conjunto representa al norte.

En el segundo cuadrante que se encuentra en la esquina superior derecha se muestra al dios con el cuerpo y taparrabo pintados de blanco y encima rayas rojas. Sus brazos son negros adornados con plumones. Su rostro es negro. El estudioso alemán opina que las tres manchas blancas en la cara del dios son parte del quincunce.⁵ Tanto los plumones como el quincunce serían determinantes para considerar a este dios como la encarnación de Tlahuizcalpantecuhtli, deidad del planeta Venus. Las corrientes de agua que bajan de este dios de la lluvia están provistas de objetos color blanco y con puntos rojos. Los mismos objetos se encuentran en las mazorcas de maíz y en el campo cultivado en la parte baja del cuadro. Anders, Jansen y Reyes García (1993:173) identifican estas figuras como granizo.

En el suelo sobre una manta *chalchihuitl* aparece una olla de fondo convexo con asas que contiene chalchihuites. Delante de la olla se encuentra una mujer desnuda que lleva una nariguera con forma de mariposa [*yacapapalotl*] propia de Xochiquetzal, en su mejilla tiene el *tlapapalli*, rectángulo con diferentes colores. Su cabello está cubierto con un lienzo de color blanco y con una terminación de color rojo. También

⁵ “En su más simple expresión está constituido por cinco puntos encerrados o no en un cuadrilátero” (Séjourné, 1957:104).

porta un tocado con dos mechones de pluma [*omequetzalli*] que confirman su identificación como Xochiquetzal.⁶ La misma olla aparece en la lámina 57 del *Códice Borgia* entre los dioses Tlaloc y Chalchiuhtlicue. El erudito alemán señala que estos elementos simbolizan el oeste, lugar del maíz, reino de la fertilidad y Venus es concebida aquí como estrella de la tarde (Seler, 1980 [1963], I:265).

En el tercer cuadrante (esquina superior izquierda) el dios de la lluvia tiene el cuerpo pintado de amarillo. La pintura facial corresponde a la del dios del fuego líneas negras sobre amarillo. De acuerdo con el especialista alemán, los objetos que bajan en el agua y se posan en los maizales y en el campo de cultivo son fuego, lenguas de fuego color amarillo y marrón. En el suelo están unas fauces abiertas del monstruo de la Tierra y papeles pintados con hule. Enfrente está con una rodilla en el piso la diosa del agua Chalchiuhtlicue, portando una nariguera en forma de serpiente bicéfala y una corona de discos de concha en el cabello. Tiene el cuerpo amarillo y los antebrazos y piernas de color azul. Este cuadro representa el sur, la región del fuego (*idem*).

En la esquina inferior izquierda se encuentra el dios con el cuerpo pintado de negro. Tiene una gran barba amarilla, la cual Seler (*idem*) identifica como de Quetzalcoatl. En las corrientes de agua que bajan del dios se observan figuras de viento, que también están sobre las mazorcas. En el suelo hay una vasija con chalchihuites y delante la diosa Chalchiuhtlicue. Esta región es identificada como el este y Quetzalcoatl aparece como su regente, es el reino de la fecundidad.

Al centro de la lámina aparece un dios con el cuerpo pintado de rojo. Su pintura facial es mitad superior amarilla, con el *tlapapalli* y mitad inferior roja con la figura de mariposa blanca alrededor de la boca. De la comisura de la boca al ángulo del ojo ostenta dos rayas rojas. Las cuales

⁶ Seler (1980 [1963], I:265) identificó a esta diosa como la del maíz.

son ubicadas como características del dios solar. La pintura facial es de Xochipilli, quien se presenta como dios solar. Así este cuadrante sería el centro del mundo. También aparecen flores ensartadas con chalchihuites en las corrientes de agua, las cuales bajan y se posan sobre la tierra. La diosa Chalchiuhtlicue está arrodillada delante de una figura redonda con chalchihuites. Así esta región es nombrada por Seler (*idem*) como el centro del mundo, como el reino de las flores o la lluvia de flores. El cielo nublado corona el cuadrante. Llama la atención que lo fértil se simbolice con las flores y con el *cozcatl* (sartal de piedras preciosas), esta asociación la revisaré en el capítulo 10.

Como se observó en ambas láminas, los cambios meteorológicos afectan a la Madre Tierra. Aún esto es más claro en la lámina 28 (fig. 24), pues el frío, el granizo, el fuego y el viento, así como las lluvias y los rayos solares inciden en la diosa (Chalchiuhtlicue o Xochiquetzal según el caso). Esta misma idea de fecundación que realiza el plano celeste en el terrestre lo encontramos en la llamada caja de Tizapan, procedente del Estado de México. En su interior se encontró una escultura pequeña de piedra verde de la diosa Xilonen (fig. 25).

En la tapa se presentan cuatro imágenes de Tlaloc, las cuales corresponden a los rumbos del universo. Los *tlaloque* sostienen un *chalchihuitl* como centro del universo. Un símbolo similar aparece en el fondo de la caja rodeado por plantas de maíz. Esta caja sin duda está vinculada con la lluvia que proveen los *tlaloque* que traerá las cosechas, personificadas en Xilonen, diosa del maíz tierno (lit. “La que vive como mazorca tierna”).⁷ Resulta un dato importante que la escultura sea en piedra verde, asociando lo precioso al maíz.

La idea de que en una caja los *tlaloque* esconden las lluvias que traerán los mantenimientos la encontramos en un rezo a Tlaloc en el

⁷ Traducción de López Austin y García Quintana en Sahagún, 2002, tomo III, glosario:1344.

Códice Florentino, en él se dice que los dioses deciden esconder las lluvias y los mantenimientos de los hombres en determinadas épocas.



Fig. 25 Caja de Tizapan, MNA. Foto tomada de *Arqueología Mexicana*, López Luján, 2009. Dibujo de Fernando Carrizosa. Tomado de López Austin y López Luján, 2004:425, fig. 6a.

Oh Señor, Oh Dueño Nuestro, Oh Proveedor, Oh Verde, Oh Señor del Tlalocan, Oh el de Yauhtli,⁸ Oh el de Copal, Oh ya en verdad ahora ellos se han encerrado en sus cofres, se han metido en sus cajas, los dioses, los proveedores, los de hule, los de *yauhtli*, los de copal, nuestros dueños escondieron el chalchihuite, el brazaletes, la turquesa fina

Tlacatle totecoe: tlamacazque, xoxouhque, tlallocatcutle yiauhioe, copalloe a ca nelle axcan ca omotoptenque, ca omopetlacaltenque in teteu in tlamacazque in olloque, in iauhioque, in copalloe, in totecujuan: a ca ocommotlatilique in chalchihuitl in maquiztli, in teuxihuitl (Florentine Codex, 1950-1969, lib. VI, cap. VIII:35).

Igualmente, en la *Leyenda de los Soles* (2002:195) se narra que los *tlaloque* le dijeron a Huemac “ahora esconderemos nuestros chalchihuites, y padecerá necesidad el tolteca durante cuatro años”. Así nevó y la nieve llegó hasta las rodillas y se perdieron las cosechas, después vino una sequía y hambruna.

Estos cofres de piedra fueron encontrados en las ofrendas 18, 19 y 97 del Templo Mayor. Dentro de ellos se han hallado cuentas de piedra verde y animales marinos, ambos significan la lluvia. Leonardo López Luján (2009:55) piensa que estas cajas representan la Tierra. Más bien, considero que las cajas son -como se indicó líneas arriba- los cofres en donde los dioses guardan las lluvias que de abrirlos traerían la riqueza y fecundidad a la Tierra, por ello, en su interior encontramos los chalchihuites.

Asimismo, esta idea se encuentra en la lámina 61 del *Códice Borgia* en donde Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl “Señor de nuestro sustento/Mujer de nuestro sustento” pare un cofre de riquezas que contiene los mantenimientos. La misma caja aparece en el cuadrante inferior derecho de la lámina 28 en donde el dios esconde las lluvias.

⁸ Cierta hierba olorosa (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. XI:145, 192).



Fig. 26 Tlalchitonatiuh, Sol y lluvia sobre la Tierra. a) *Códice Borbónico*, 1993:lám. 16; b) *Tonalamatl Aubin*, 1981:lám. 16; c) *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 226-227, XXV:lám. 20r; d) *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 108-109, XLVI:lám. 29r.

Las láminas 27 y 28 refieren a los pronósticos del clima y las cosechas, muestran a los *tlaloque* produciendo diversos tipos de lluvia. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002, cap. II:29) se explica más aún este pensamiento:

Del cual dios del agua Tlaloc dicen que tiene un aposento de cuatro cuartos, y en medio un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una agua es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo; otra es mala, cuando llueve y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan; otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan.

Y este dios del agua para llover creó muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías (vasijas) en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos en la otra mano; y cuando el dios del agua les manda que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías y palos y riegan el agua que se les manda, y cuando atruena, es cuando quiebran las alcancías con los palos y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía.

2.2.1 TLALCHITONATIUH, SOL Y LLUVIA SOBRE LA TIERRA

Las imágenes de los códices *Borbónico* (1993:lám.16), *Tonalamatl Aubin* (1981:lám.16), *Telleriano-Remensis* (1964, 226-227, XXV:lám. 20r) y *Vaticano Latino A 3738* (1964, 108-109, XLVI:lám. 29r), merecen una reflexión aparte (fig. 26). En ellas, se observa a Tlaloc y al Sol encima de Tlaltecuhтли, en su versión zoomorfa femenina. Al respecto de la lámina 20r del *Códice Telleriano-Remensis* (1964, 226-227, XXV), el intérprete nombró las partes que constituyen la imagen: “Sol”, “Tierra”, “tinieblas” y la última glosa dice: “el mundo propiamente”, que entonces recibe el nombre de “*tlalchitonatiuh*”. Así, esta imagen es entendida por el intérprete como el universo humano.

En tanto, José Corona Núñez considera que ésta es la representación del fin de una de las edades cosmogónicas en que creían

los hombres prehispánicos, el Sol de agua, Atonatiuh. Momento en que el agua cubrió la Tierra destruyéndolo todo (*idem*). En el comentario de la trecena del *Borbónico*, Anders, Jansen y Reyes García (1991:166) dicen: “Oscuridad sobre la superficie de la Tierra, rodeada por el mar. Al lado del agua se hunde el Sol, como precioso bulto mortuorio, en las fauces preciosas de la Tierra. Le toca una flecha en la boca, él come la flecha. La puesta del Sol [...] es la conmemoración del fin del mundo anterior, la era o Sol de Lluvia, que acabó el día 4 lluvia (de esta trecena)”.

Igualmente, estas láminas han sido entendidas como la muerte diaria del Sol en las profundidades de la Tierra o como el eclipse solar (Mikulska, 2008:146, 260). Sin embargo, a la vista de lo que se ha expuesto deseo proponer otra interpretación. El plano superior es el masculino, el fecundador, que con sus rayos solares, lluvia e instrumentos ígneos penetra a la Tierra *-tecpatl* como símbolo de fecundación-provocando que el plano femenino dé frutos. Sin embargo, la parte masculina puede también provocar la muerte de la Tierra, al mandar exceso de rayos solares o abundantes aguas. De esta manera, para que la Tierra sea fecundada se requiere de un balance perfecto.

Cabe señalar que el plano celeste y el terrestre eran entendidos como una unidad. Lo masculino era el Sol y correspondía al padre. Lo femenino era la Tierra y refería a la madre. Este concepto (in Tlaltecuhltli, in Tonatiuh) era antiguo y provenía de su pasado chichimeca. Los chichimecas "llamaban al Sol, padre y a la Tierra, madre". Además, sus sacrificios se los ofrecían al Sol y a la Tierra -tema que expondré a continuación-. Se indica que el lugar a donde se derramaba sangre lo labraban y enterraban allí al animal sacrificado, como alimentando a la Tierra (Alva Ixtlilxochitl, 1997:289). Igualmente, el Sol y la Tierra eran parte de un difrasismo (in Tlaltecuhltli, in Tonatiuh) que aparece en distintos discursos. Por ejemplo, en las palabras que se le dirigían a un gobernante recién elegido: “tú lo seguirás, a tu madre, tu padre, el Sol, la

Tierra” [*a tocontocaz in monan, in mota in tonatiuh, in tlaltecuhtli*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XI:58).

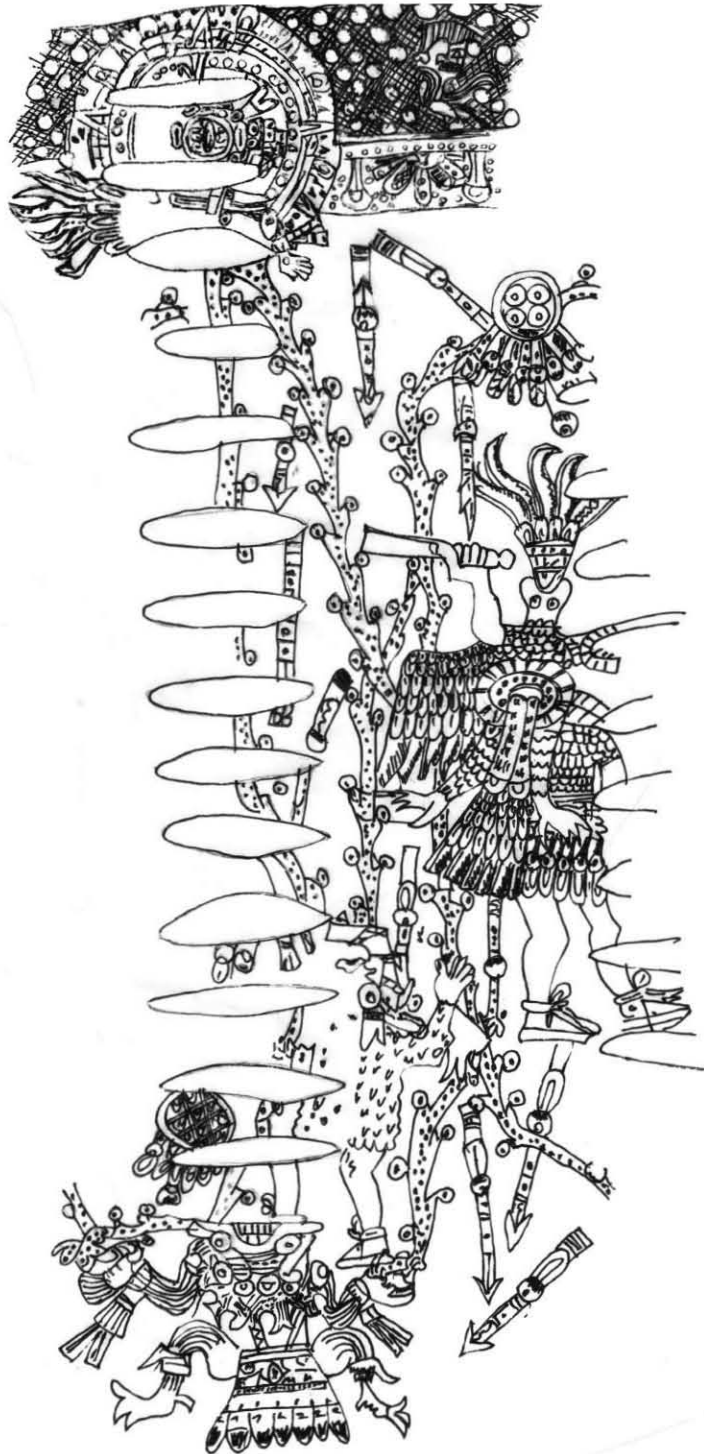


Fig. 27 Grabado del llamado Hueso de Culhuacan, Winning, 1968:396-397.

De hecho, en las *cuauhxicalli*, vasijas sacrificiales conocidas como recipientes para los corazones humanos, puede verse esta unidad. En la parte superior de las vasijas está representado el Sol y en la inferior, la Tierra. Asimismo, en el Hueso de Culhuacan (fig. 27) puede observarse cómo la sangre del guerrero alimenta tanto al Sol como a la Tierra. A su vez, el Sol (el plano celeste) alimenta a la Tierra con un líquido precioso. En breve, se necesita la cópula del padre con la madre para que haya vida, vínculo que proporciona el sustento de la vida humana.

2.3 SACRIFICIO HUMANO EN EL MODELO CÓSMICO

Vale la pena detenernos en el tema del sacrificio humano en la sociedad nahua prehispánica, pues ello nos permitirá entender el contexto y pensamiento en que se llevaba a cabo, a la par de agregar un componente fundamental a la teoría procreativa de esta cultura.

Prácticas como el autosacrificio -ejecutado desde la infancia-, el sacrificio humano -realizado en distintas fechas del año y con diferentes propósitos-, y la guerra, por supuesto, fueron actividades de suma importancia para la sociedad nahua, específicamente, para los mexicas. Su ideología religiosa consideraba que estos ritos eran necesarios para el funcionamiento del cosmos.

Esta obligación se hace presente desde el momento del nacimiento, cuando la partera le dirige unas palabras al niño: La guerra es tu recompensa, tu trabajo: darás de beber, darás de comer, darás la bebida y el alimento al Sol, a la Tierra [*tehuatl, tlachinolli molhuil, motequjuh: ticatlitiz, tictlaqualtiz, tictlamacaz, in Tonatiuh in Tlaltecuhitli*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXXI: 171).

Palabras similares gritaban los niños cuando terminaba la ceremonia de imposición del nombre del recién nacido. Así, los niños salían corriendo y gritaban el nombre del bebé, llevaban el cordón

umbilical en la mano y decían: “Tu oficio es regocijar al Sol y a la Tierra, y darles de comer y beber” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXXVII: 204; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXVII:647).

Los humanos fueron formados para que con su sangre sustentaran a los dioses, en tanto, los humanos necesitan de la intervención divina para ayudarlos contra las adversidades de la vida. De esta manera, la reciprocidad es un concepto importante en estas prácticas.

El sacrificio humano lo defino como la inmolación, la entrega de la vida (voluntaria o involuntariamente) por diversos medios (extracción del corazón, flechamiento, decapitación, despeñamiento desde un templo, encerramiento en cuevas, ahogamiento, asamiento y “rayamiento”), en beneficio del bien común. Los mexicas lo entendían como una necesidad y un medio para influir en el mundo. Al realizar este rito se establecía una especie de contrato o intercambio con la deidad.

El estudio de las distintas funciones del sacrificio humano y cada uno de sus significados es necesario, pero ello me alejaría mucho de lo que deseo destacar: el rol de los varones y los conceptos de la masculinidad que se refuerzan en la práctica. Mi enfoque sobre el sacrificio será su vertiente propiciatoria.⁹

Los mexicas pensaban que la víctima también se beneficiaba del sacrificio pues recibiría gloria. Obviamente, en el modelo mexica del sacrificio, la sangre derramada al entregar la vida en el campo de batalla era el mejor de los sacrificios, el cual no podía compararse con el autosacrificio que la población hacía regularmente. Aunque ambos ofrecimientos eran necesarios en el ceremonial sagrado.

Igualmente, el sacrificio humano debió haber tenido más valor que el animal. No podía la sangre y vida animal ser provechosa para obtener los

⁹ Michel Graulich (2005) considera que también es expiatorio, es decir, se realiza para volver –nuevamente- propicios los favores de los dioses, permite la afluencia de la corriente divina hacia los humanos, luego de haberlos irritado por una transgresión. En distintos pasajes se alude a esta función, por ejemplo, *Florentine Codex*, I:10.

favores de los dioses para el movimiento del cosmos, aunque algunos animales eran requeridos en ciertas ceremonias. La sangre y vida humana eran mucho mejor que cualquier otro género de sacrificio u ofrenda. Pero sobre todo, es importante pues la vida sólo puede nacer de otra que se sacrifica. De esta manera, la muerte violenta es creativa, ella provoca el funcionamiento de la maquinaria universal.

2.3.1 SACRIFICIO A LA TIERRA Y AL SOL

Volviendo a nuestra diosa, un aspecto destacable de Tlaltecuhltli es su papel como gran consumidora de ofrendas de sangre humana. En el segundo mito contenido en la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII: 151, 153) la describen llorando demandando sangre. Contamos con el dato proporcionado por fray Diego Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIX:173) en donde se describe que en la fiesta a la diosa se hacían “ofrendas y sacrificios y derramamiento de sangre”.

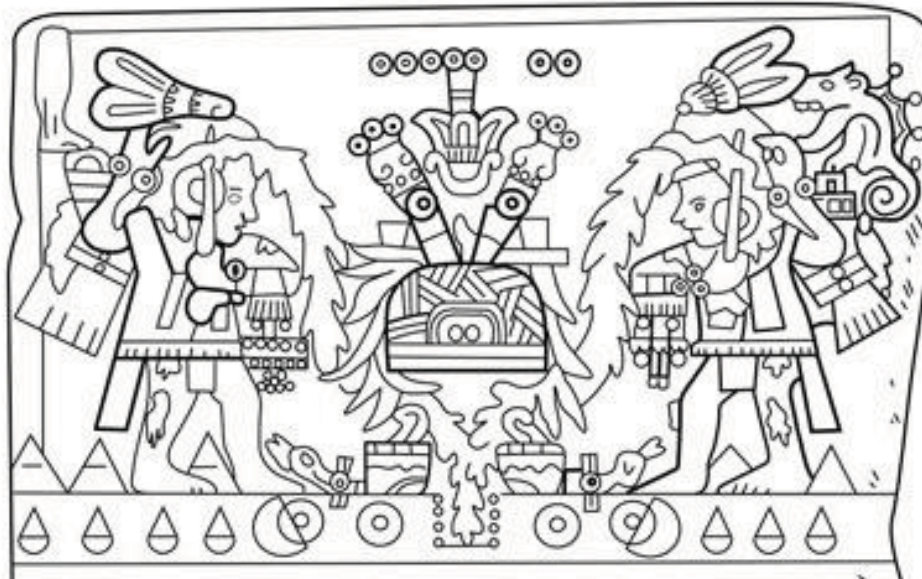


Fig. 28 Lápida conmemorativa del Templo Mayor de Tenochtitlan con la fecha ocho caña (1487). En el monolito están representados Tizoc (izquierda) y Ahuitzotl (derecha), ambos gobernantes responsables de la ampliación del edificio.

Imágenes de la Tierra siendo alimentada con sangre de autosacrificio se observan en bajorrelieves y códices. En la parte superior de la Piedra de Dedicación del Templo Mayor, se observan a los *tlatoque* Ahuitzotl y Tizoc autosacrificándose las orejas y ofrendando su sangre a las fauces de la Tierra, Tlaltecuhтли (fig. 28). Este concepto también lo encontramos en la lámina 53 del *Códice Borgia* (1993). En ella, Quetzalcoatl y Macuilxochitl se punzan el pene y la sangre irriga a la diosa de la Tierra, de cuyo cuerpo surge una gran planta de maíz (fig. 29).



Fig. 29 Quetzalcoatl (izquierda) y Macuilxochitl (derecha) se autosacrifican el pene y alimentan a la diosa de la Tierra, *Códice Borgia*, 1996:lám. 56.

Asimismo, deseo destacar el sacrificio por flechamiento como otra manera de alimentar a la Tierra. En este sacrificio, los cautivos eran atados a postes, levantados y perforados por flechas para que su sangre escurriera (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:13), dando de beber el líquido precioso a la Tierra.

El deber de los humanos es alimentar a Tlaltecuhltli mediante el entierro de los cadáveres y mediante los sacrificios (fig. 30). “El dios de la Tierra, abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos, que morirán en esta guerra”. Así Tonatiuh (Sol) y Tlaltecuhltli (Tierra) se alegrarán por la sangre y la carne de los hombres, de los caídos en batalla (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. III:11; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. III:485).

De esta manera, el sacrificio a la Tierra va de la mano con el orientado al Sol. En ambos, los hombres ofrendados y precisamente su sangre ayudan al resurgimiento de la vida vegetal y ponen en marcha el ciclo que mantiene la vida en el mundo. Los seres humanos asumen la responsabilidad de esta tarea ante el cosmos, gracias a sus acciones es posible la regeneración universal y el mantenimiento del orden. Además de que por medio del sacrificio el individuo alivia la angustia que tiene de que se detenga la maquinaria universal.

Era obligación del gobernante proveer el alimento para el Sol y la Tierra. Por ello, mandaba a sus ejércitos a la batalla para que trajeran los tributos que serían sacrificados (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. VII:39). Sin las vidas de los hombres, el astro no se podría mover y alternar así el día y la noche, al igual que las estaciones, la Tierra no daría más frutos, en fin, la vida sería imposible (Graulich, 2005:95). Los humanos devuelven a partir de las occisiones los favores de los dioses. El sacrificio de corazón era dirigido al Sol y la decapitación destinada para la Tierra.



Fig. 30 Tlaltecuhтли como la gran devoradora de cuerpos. a) *Códice Borgia*, 1993:8; b) *Códice Borgia*, 1993:53; c) *Códice Fejérváry-Mayer*, 1967, 221, XXVIII:lám. 17; d) *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 23; e) *Códice Laud*, 1964, 325, IV (XXI):lám. 21.

En el mito este contrato se instaura con el nacimiento del Quinto Sol. En Teotihuacan estaban reunidos todos los dioses, prendieron una lumbre con el objetivo de crear al astro que alumbraría el mundo. Nanahuatzin fue el dios que valientemente se arrojó a la hoguera y salió

convertido en el Sol; en contraste, Tecciztecatl, por cobarde dudó, se lanzó después y fue transformado en la Luna. Sin embargo, el Sol no se movía, se requirió del sacrificio de los dioses y de la ayuda del viento para que se moviera, de acuerdo con la versión de los informantes de Sahagún (2002, tomo II, lib. VII, cap. II:694-697). La *Leyenda de los Soles* (2002:183) señala que al preguntársele al Sol porque no se movía, respondió “porque estoy pidiendo su sangre, su vigor y su servicio”, de manera similar a la condición de la Tierra para dar frutos (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151, 153).

Karl Taube (2000:323) opina que el mito del Quinto Sol en Teotihuacan es el origen del culto solar guerrero azteca. Ellos heredaron de las tradiciones del Clásico Temprano teotihuacanas el simbolismo del fuego, el rol activo del guerrero y de la sociedad y el mantenimiento del Sol. Este relato es muy probable que fuera de considerable antigüedad en Mesoamérica (*ibid.*:311).

2.3.2 TONALLI Y SACRIFICIO

Los dioses viven del *tonalli* que se libera al momento del sacrificio, específicamente cuando se derrama la sangre, y del *tonalli* que sale en forma de vaho del corazón cuando es ofrecido al Sol. El Sol le proporciona la energía vital al hombre mediante el *tona* que le da todos los días. A la par, los dioses le dieron el *tonalli* cuando fue concebido y la Tierra le da los alimentos para que coma.

La aparición de la raíz *tona* en distintos contextos nos puede aportar claridad a la concepción de los sacrificios propiciatorios entre los mexicas. *Tona* es la raíz de la palabra *tonalli*. El *tona* se obtenía del Sol, el Sol lo proveía por medio de calor, así con el paso de los días y años de una persona, ésta acumulaba más *tona*, lo cual le daba fortaleza y vitalidad. Al nacer un individuo recibía un *tona* fuerte o uno débil, ambos debían de

realizar sacrificios, cumplir con su trabajo para mantenerlo fuerte y el otro para adquirir uno fuerte.

El *tonalli* se debilitaba con el abuso en las relaciones sexuales y con las transgresiones sexuales (sea que uno las cometiera o que estuviera en contacto con un transgresor, tema al que volveré más adelante). Igualmente se requería de éste para gobernar, así los jóvenes que se preparaban para este cargo eran exhortados a no tener relaciones sexuales frecuentemente.

De hecho, la sangre derramada de los cautivos hacía que el *tonalli* del *tlatoani* se fortaleciera: “Se dice: gracias a ellos Moctezuma se engrandecía; gracias a ellos se reforzaba el poder de su *tonalli*, gracias a ellos se levantaba, gracias a ellos se liberaba” [*Mitoa: ca yehuan inca mozcaltiaya in Motecuhzoma, inca motonalchicahuaya, inca moquetzaya, inca moquixtiaya*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. IV-V, cap. XI:42).

Junto con la sangre, las uñas y los cabellos también eran considerados como contenedores de *tonalli*. En los discursos que se pronunciaban con motivo del nacimiento de un bebé noble, se le decía a los padres que los nuevos miembros de la familia eran “poseedores de cabello, poseedores de uñas. Es tu sangre, tu color, tu imagen reflejada” [*in tzoneque, in izteque: in mezyotzin, in motlapallotzin, in moneiximachiliztzin*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXXV:189). De esta manera, se pensaba que la fuerza vital pasaba a los descendientes.

Etnográficamente, también se encuentra el vínculo entre el *tonalli* y la sangre. Diferentes grupos nahuas consideran que el *tonalli* puede perderse o abandonar el cuerpo debido a un susto. Una forma de diagnosticar este padecimiento es sintiendo el pulso de la persona, si éste es muy bajo o casi imperceptible, definitivamente padece *susto* y deberá

realizarse un rito de sanación que le devuelva el *tonalli* para que la persona no perezca irremediabilmente.¹⁰

La concepción agrícola del mundo se entrecruza con la guerrera. La guerra y los sacrificios proveen de vitalidad al astro solar, a la Tierra y seguramente al movimiento del cosmos, a la par el *tona* que proviene de la sangre vertida sobre el campo de batalla y de la sangre y corazones ofrecidos en los rituales vitaliza a la Tierra, la cual traerá cosechas abundantes. Igualmente, el *tona*, calor que proviene del Sol, permite el crecimiento de las plantas, pero también en exceso traería las sequías [*tonalquiza*, *tonaltzitzica*] (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 149v), como ya lo vimos en la lámina 27 y 28 del *Códice Borgia* (figs. 18, 24).

Es probable que se pensara que a lo largo del ciclo de las siembras, el *tona* estuviera en las plantas, de allí que se le llamara *tonacayotl* a los productos de la tierra (Wimmer, 2004:entrada *tonacayotl*). Así, este aliento hacía prosperar las cosechas (Siméon, 2002:715; Launey, 1980:160), y también aparece en el verbo que significa sacrificar: *tonaltia* (Siméon, 2002: 716; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, apéndiz:185).

2.3.3 MISIÓN CÓSMICA DE LOS VARONES

Los hombres estaban atados a esta tarea recíproca con las deidades, así los vemos en un rol activo al ser los proveedores de las víctimas y al ser ellos los responsables de realizar el sacrificio. En otros registros históricos, vemos que la ideología de género es básica en las tareas en torno al sacrificio y pienso que en el caso mexicana fue similar.

Nancy Jay (1991:XXIII) realiza un estudio interesante respecto a esta temática. Al analizar diferentes culturas a lo largo del tiempo, observa que

¹⁰ Nahuas de Pajapan (García de León, 1969:288); de Hueyapan, Morelos (Álvarez Heydenreich, 1976:102); de Veracruz (Münch, 1983:197); de la Sierra Negra de Puebla (Romero, 2006:120); de Xolotla, Sierra Norte de Puebla.

la tarea sacrificial está en todos los casos en manos masculinas, ellos son siempre los sacrificadores. Lo cual también observamos en la sociedad mexicana. El control masculino en esta área muestra el papel de los hombres en la reproducción social.

De hecho, se establece una oposición entre los géneros. Las mujeres son las responsables del nacimiento y crianza de las futuras generaciones, ello acentúa la identidad y el papel femenino como madres o el de las niñas es visto como madres potenciales. En contraste, los hombres utilizan el sacrificio para equilibrar esta relación que se inclina hacia la importancia del rol femenino en la sociedad. Ellos toman el control del sacrificio y se convierten en los padres de la sociedad, así sólo son adultos masculinos –padres reales o metafóricos- quienes llevan a cabo el acto de sacrificio.

De esta manera, el género de los ejecutores siempre es el mismo, eran únicamente los sacerdotes quienes tenían la responsabilidad de la muerte violenta de las víctimas (Dodds, 2011:28). De hecho, existe una interesante disparidad en los rituales pues vemos a sacerdotes vestidos con pieles de diosas (de las personificadoras de las divinidades) y nunca aparece una mujer (sacerdotisa) vistiendo una piel masculina y llevando a cabo sacrificios a su nombre (*ibid.*:32).

Este rol diferenciado aparece igualmente en las historias míticas como en el relato de la creación de la humanidad en donde Quilaztli muele los huesos de los humanos y Quetzalcoatl se sangra su pene sobre ellos para darles vida (*Leyenda de los Soles*, 2002: 179-181).

La división por géneros en la sociedad la vemos exhibida en distintas áreas, pues existe una voluntad de perpetuación de estos roles. Adelanto una interpretación que iré robusteciendo a lo largo del presente trabajo: considero que las razones detrás de la participación –marginal en los ritos centrales- de las mujeres en las tareas religiosas tiene su explicación en la feminidad biológica.

A continuación abordaré distintas características encontradas en las representaciones escultóricas y pictóricas de Tlaltecuhltli que me permitirán comprender otras alegorías sexuales de la diosa.

2.4 LOS DIENTES, GARRAS Y MASCARONES DE TLALTECUHTLI

Las representaciones femeninas de Tlaltecuhltli se dividen en dos grupos: las antropomorfas y las zoomorfas. Un rasgo de distinción entre ellas es su boca. Las primeras tienen un pedernal que penetra su boca y en las segundas se presentan dientes largos o colmillos que destacan de sus enormes fauces. En ambos grupos observamos mascarones (rostros con colmillos o rostros-garras) en las coyunturas y como sustitutos de sus manos y pies (Matos, 1999:16-18).

Las representaciones de Tlaltecuhltli con un cuchillo de pedernal o *tecpatl* en su boca han sido interpretadas como el pene generador.¹¹ Así ella es la vagina terrestre (Alcina, 1995:318). El *tecpatl* en otros contextos - como se dijo en el capítulo anterior- es un elemento fertilizador.

Otro significado del pedernal es el sacrificio. De la diosa Cihuacoatl se decía que traía una cuna a cuestas, como si trajera a su hijo en ella. La diosa se ponía en el mercado entre las otras mujeres; de pronto, se iba y dejaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba olvidada, miraban lo que estaba en ella, y cuando hallaban un pedernal entendían que había sido Cihuacoatl quien lo dejó (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. VI:74). Ésta era una señal de la diosa para mostrar que estaba hambrienta y para reprender el descuido que se había tenido al no darle de comer, por lo cual demandaba sacrificios (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII:137).

¹¹ La *tzitzimitl* del *Códice Tudela* (1980:lám. 46r) también muestra este atributo.

Volviendo al *tecpatl* en la boca-vagina de la Tierra, éste acentúa la naturaleza femenina de la divinidad, pues recibe en su vagina-boca el elemento fálico que le envía el plano celeste. Esta alegoría de la fecundación de la Tierra va en concordancia con los relatos etnográficos que narran que los hombres se ponen un pene de piedra o de otro material duro para romper los dientes vaginales de las mujeres o presencias ginecomorfias.

Entre los huaves del Istmo de Tehuantepec se cuenta que un hombre llamado Kangeen (pene de piedra) se encontró en el camino a una mujer que se parecía a su novia. Ella lo invitó a que se fueran juntos, después le dijo que se recostara con ella para descansar un momento. Invadido por el deseo de satisfacer su ansia sexual, tiene relaciones con ella, pero al momento del coito se da cuenta de que no tiene más el pene, sino una enorme vagina empapada de un líquido apestoso que le causa una tremenda picazón. En ese instante, la mujer desaparece. El joven espantado va con un viejo a pedirle consejo para recuperar su miembro (Lupo, 1999:123-124).

En un mito huichol, se cuenta de un héroe que protege su pene con el cuerno de un venado mágico y rompe los dientes de las vaginas de las mujeres. Pero al extraer su pene después de la relación sexual debe ser muy cuidadoso de que no toque el suelo (Zingg, 1982, II:233-34). Lupo (1999:131) indica un dato similar para los huaves. En sus narraciones, Kangeen (pene de piedra) debe también de precaverse de no tocar el suelo al terminar el coito con la *sapcheeb*, manifestación de la Tierra. En ambos casos, considero que la Tierra (vagina devoradora) podría castrar al hombre descuidado. Tema que se tratará en el capítulo 4.

Un relato mixteca cuenta que los gemelos que habrían de convertirse en el Sol y la Luna durmieron a una mujer con dientes en la vagina -que era dueña de una serpiente de siete cabezas que exigía víctimas humanas.

El hermano menor, que habría de convertirse en Luna, le rompió los dientes con una tenaza para poder copular con ella (Villela, 2008: 6).

Los triquis de Oaxaca narran una historia similar, comentada en el capítulo anterior. 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”. De esta manera, ambos violan a su abuela (Hollenbach, 1977:144). Aunque en este último caso no se mencionan dientes vaginales, el hecho de que hayan ocupado un material rígido para penetrarla lo insinúa.

Entre los tzotziles se relata que una vieja se quebró los dientes con una piedra que le puso el héroe en su comida porque escuchó que se los estaba afilando. Después la anciana se quejaba “¡Ah, duelen todos mis dientes!” (Guiteras, 1996: 153). En las narraciones existen elementos recurrentes: a) los relatos están en un contexto de relación sexual, b) se utiliza un instrumento duro de forma fálica para romper los dientes, c) la mujer es peligrosa pues es devoradora/castradora, d) existe una equivalencia simbólica entre la vagina y la boca.

Recapitulando, las bocas de las Tlaltecuhltli ginecomorfas reciben la penetración de un pene de piedra (*tecpatl*) que las fecunda (fig. 31). Los dientes destacan en los relieves; sin embargo, son más notorios en las zoomorfas. Allí los dientes son representados como cuchillos. De este modo, considero que las primeras representan a la Tierra en su aspecto de vagina terrestre que será fecundada por el plano celeste o por cualquier otro símbolo masculino y las segundas su carácter de devoradora-castradora. Aunque el cuchillo esté presente en ambos grupos, debe interpretarse según el contexto, pues los símbolos varían de significado de acuerdo a las relaciones presentes en la composición, sea un texto o una imagen.



Fig. 31 Tlaltecuhтли, MNA.



Fig. 32 Tlaltecuhтли femenina zoomorfa de la caja de Hackmack de Hamburgo.
Tomada de *Arqueología mexicana*, Matos Moctezuma y López Luján, 2007:24.

De esta manera, se ilustra el pensamiento de que un pene de material rígido penetra la boca-vagina de la diosa. A su vez, la boca de la diosa tiene dientes filosos de cuchillos que pueden cortar el pene, como en la Tlaltecuhltli femenina zoomorfa que se encuentra en la base de la caja de Hackmack (fig. 32). Como expuse la idea aparece en los relatos etnográficos, pues al igual que en el caso de Tlaltecuhltli, los dientes deberán ser rotos para que haya fecundación, siendo éste un pensamiento con raíces profundas en Mesoamérica.¹²

Deseo resaltar el campo conceptual que se encuentra detrás de la afinidad gráfica entre los dientes, uñas-garras, cuchillos, espinas (fig. 33). Una adivinanza nahua equipara a los cuchillos con los dientes: “¿Qué cosa y cosa que muele con pedernales, y allí tiene un cuero blando echado, y está cercado con carne? Es la boca, que tiene los dientes con que masca, y la lengua tendida en medio. Está cerrada con carne, son los labios, etcétera” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XLII:238).

Katarzyna Mikulska (2008:176-178) ha señalado la convención de que cuchillos, dientes y garras se representan de dos colores: blanco y rojo. De hecho las garras (uñas) de *cipactli*, Mictlantecuhltli, *tzitzimime* e inclusive las de escultura de Tlaltecuhltli encontrada en 2006 en el predio de las Ajaracas, aparecen de esta manera. Las navajas de Itzpapalotl también se presentan en blanco y rojo, aunque a veces se incluye el negro (figs. 33 b,c,d).

¹² Katarzyna Mikulska (2010:131-141) considera que el cuchillo en las bocas de la pareja (*Códice Borgia*, 1993:lám. 61), o el cuchillo que sustituye la lengua de Tlaltecuhltli e inclusive el cuchillo en el vientre de la mujer (*Códice Nuttall*, 1974:lám. 9) o en la Luna (*Códice Borgia*, 1993:láms. 18, 58) remitirían a un concepto de creación. A la par de señalar que el cuchillo en la boca de Tlaltecuhltli indica la bisexualidad de la deidad (Mikulska, 2010:138). En tanto, yo considero que si bien en los dos primeros casos se apunta a un proceso de fecundación; en los siguientes casos, el pedernal significa esterilidad como lo expuse en la descripción de la lámina 28 del *Códice Borgia*. Igualmente, el pedernal en la Luna indicaría el daño que provoca el astro a la fertilidad de la pareja, especialmente, de las mujeres.



Fig. 33 Garras (uña), dientes, cuchillos y espinas en blanco y rojo. a) Detalle de Tlaltecuhltli, MTM; b) Itzpapalotl, Borgia, 1993:lám. 66; c) Itzpapalotl, Borbónico, 1993:lám. 15; d) Itzpapalotl, Telleriano-Remensis, 1964, 220-221, XXII:lám. 18v; e) Cipactli, Borgia, 1993: lám. 21; f) Cipactli, Nuttall, 1974:lám. 75, p. 80; g) Tzitzimitl, Magliabechiano, 1970:lám. 76r; h) Arbusto espinoso y nopal, Fejérváry-Mayer, 1967, 196-197, XL:lám. 5; i) Cuchillo con ojos y boca, Borgia, 1993:lám.32.

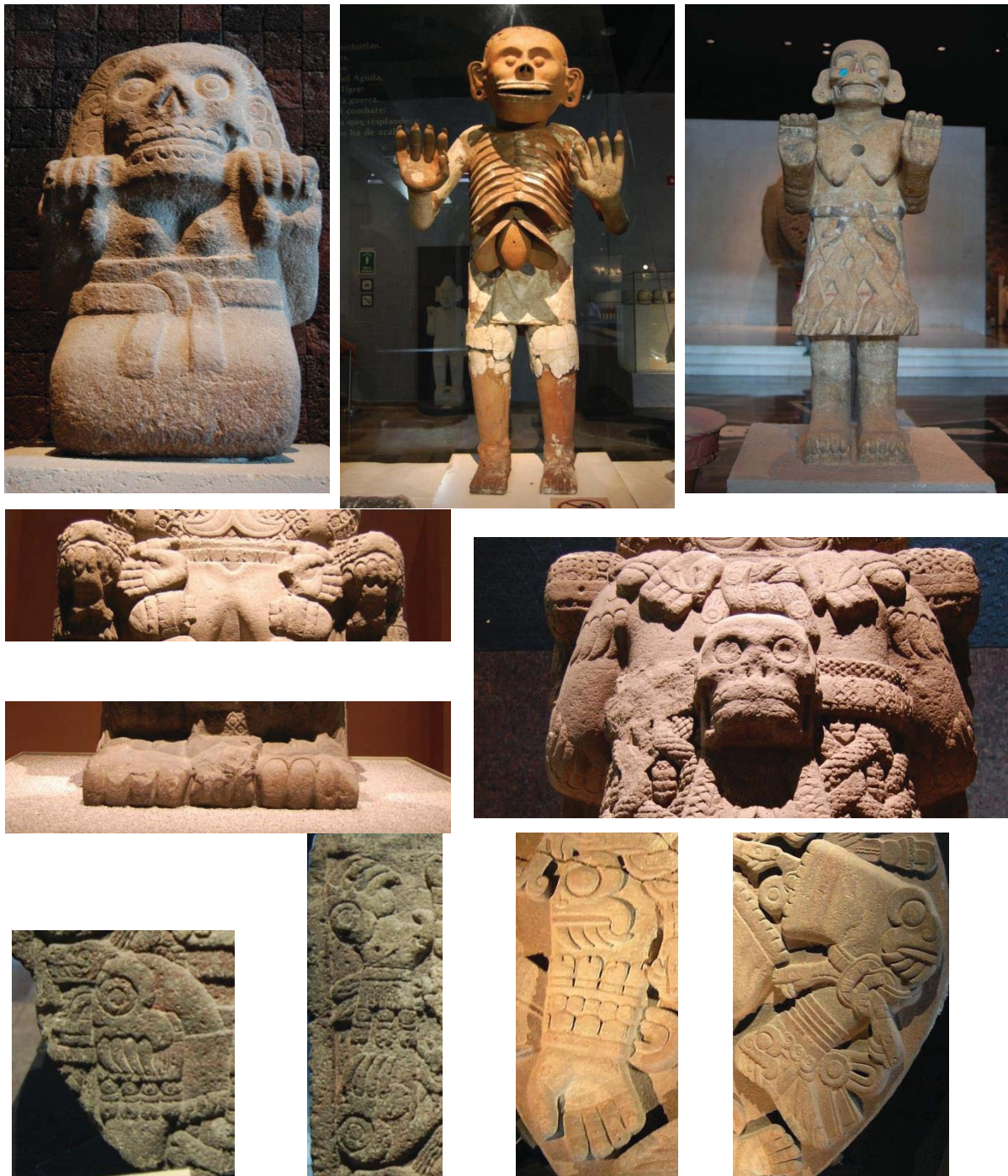


Fig. 34 Manos amenazantes, garras y mascarones en coyunturas. a) Cihuateotl, MNA; b) Mictlantecuhtli, Museo del Templo Mayor; c) Coatlicue de Coxcatlan, MNA; d) Detalle de extremidades de Coatlicue, vista frontal, MNA; e) Mascarones en hombros y codos de Coatlicue, vista posterior, MNA; f) Tlaltecuhтли, mascarones en rodillas y codos, Museo del Templo Mayor; g) Coyolxauhqui, mascarones en codos y rodillas, Museo del Templo Mayor. Fotos de Miriam López.

Los cuchillos tanto de pedernal como de obsidiana se colorean en esa forma. Como puede observarse, existe una convención para pintar objetos filosos y cortantes. Así, estos dos colores indican aquello cortante o que desgarras como el caso de las uñas o las espinas de cactáceas o de arbustos espinosos (fig. 33 h).

Respecto a los mascarones de Tlaltecuhltli (fig. 33 a), estos también aparecen en los hombros, codos y sustituyendo los pies de la Coatlicue monumental del Museo Nacional de Antropología (fig. 34 d, e). Igualmente, los tenemos en los codos y rodillas de Coyolxauhqui (fig. 34 g) y de Huehuetotl, ambos en el Museo del Templo Mayor, y en el Mictlantecuhltli encontrado en Donceles, núm. 97, en el Centro Histórico de la ciudad de México (Barrera y López Luján, 2008:22). Además, están presentes en las figuras del dios del Mictlan del *Códice Tudela* (1980:fols. 51, 52, 64). En los casos de las esculturas mencionadas se pueden observar los dos ojos y los colmillos, éstos últimos sustituyen las uñas del pie. Otras representaciones de dichos mascarones pueden observarse en la piedra del Sol y en la de Itzpapalotl, ambas en el MNA, y las *tzitzimime* de los códices *Tudela* (1980:fol. 46) y *Magliabechiano* (1970:fol. 76r) (fig. 33 g).

Las garras que tienen los dioses en algunas representaciones se han interpretado como serpientes [*xiuhcoatl*], águilas y felinos (López Luján y Mercado, 1996:50). No obstante, considero que dichas garras en realidad son mascarones reducidos a su rasgo mínimo: los largos dientes, que sin los ojos, se ven como uñas largas y curvas. Es muy probable que inicialmente, en la plástica mexicana, las extremidades y las coyunturas se representaran con mascarones de manera más generalizada. Sin embargo, hubo una evolución en el estilo lo cual llevó a que dichos mascarones ya se presentaran -en algunos casos- como largos dientes-garras (en concordancia con la equivalencia simbólica antes expuesta de dientes con uñas). Aunque el modo de retratarlos es reducido a un rasgo, el

pensamiento detrás de ello se conserva: los dioses con estas características son devoradores y peligrosos.

Pero, ¿qué significan estos mascarones (rostros con colmillos)? Se han entendido como: medios para agarrarse de la Tierra (Alcina, 1995:318), elementos protectores de las coyunturas –lugares donde podían penetrar “males”- (Matos, 1999:49), y como caras de Tlaloc (Mikulska, 2008:150). En vista de lo dicho hasta ahora, además de la narración de la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:151, 153), se puede afirmar que los mascarones son parte del elemento devorador de este grupo de dioses *tecuanime* –devoradores de humanos-, vinculados con lo terrestre, nocturno e inframundano. Estos mascarones tienen una doble función pues sujetan a la víctima como si fueran garras, para después devorarla con sus agudos dientes.

Un atributo más que deseo subrayar es la postura de las manos con las palmas vueltas al espectador, propio de Coatlicue; la cual se ha interpretado como un signo de entrega, pues ha entregado la vida en la guerra sagrada (Godoy, 2005) (fig. 34 c). Sin embargo, este rasgo es característico de las deidades que llamamos *tecuanime*: las *cihuateteo* (fig. 34 a), Mictlantecuhtli (fig. 34 b), Coatlicue, Tlaltecuhltli (ginecomorfa y femenina zoomorfa),¹³ Itzpapalotl¹⁴ y *tzitzimime*.¹⁵ Al ser parte de las características de este grupo, considero que puede afirmarse que las manos están en posición amenazante o de ataque, pues los elementos

¹³ En las figuras de Tlaltecuhltli masculinas se presentan cráneos atados a las piernas y brazos y en cada mano sujeta un cráneo. En estos bajorrelieves no se presentan garras, ni rostros con colmillos (Matos, 1999:14).

¹⁴ (*Códice Borgia*, 1993:lám. 11, 66; *Códice Borbónico*, 1993:lám. 15; *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 220-221, XXII:lám. 18v; *Códice Vaticano Latino A 3738*:lám. 27v; Tonalamatl Aubin, 1981:15; *Vaticano B 3773*, 1993: lams: 29, 63 [animal], 92 [animal]).

¹⁵ Mikulska (2008:219) deduce que una de las características más importantes de las *tzitzimime* era “lo huesudo”, por estar formadas de huesos o por ser imitación de un esqueleto. Este rasgo también lo observamos en los otros dioses de este complejo que llamo *tecuanime*, pues en varios casos presentan la mandíbula descarnada o se distinguen por mostrar en las imágenes, los huesos de las costillas o todo el esqueleto.

unificadores de este conjunto de dioses son: devorador, peligroso, dañino, entre otros.

Inclusive estas divinidades actuaban en conjunto para atacar a los seres humanos, la Tierra los devora al tiempo que las *tzitzimime* hacen lo propio. Dice Muñoz Camargo (1984:202): “Tienen por muy cierto que ha de haber otra fin, y que ha de ser por fuego, y que la tierra se ha de abrir y tragarse [a] los hombres [...] y que las estrellas habían de venir en figura de salvajes: y éste es el último fin que ha de haber del mundo”.¹⁶ Igualmente, en la ceremonia del Fuego Nuevo se menciona esta labor conjunta de las divinidades *tecuanime* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VII, cap. X:27). Se decía que si la noche prevalecía, entonces las *tzitzimime* descenderían a comer a los humanos [*hualtemozqueh in tzitzitzimih, tecuaquihui*].¹⁷

Paralelamente, por el temor de que Tlaltecuhli los tragara, ascendían a los techos, nadie se quedaba sobre la tierra [*ic muchi tlacatl itlapanco tlecoya, netlapantemaloya, aocac tlalchi, tlatzintla*]. También las mujeres embarazadas se transformarían en *tecuanime* [*no yehuantin tecuazque, motecuacuepazque*] (*idem*). Estas últimas al igual que las *cihuateteo*, mujeres muertas de primer parto, formaban parte -en el imaginario nahua- de este complejo de seres devoradores de humanos. Asimismo, al parecer las *tzitzimime* habitaban el Ximohuayan (otro nombre del Mictlan) junto con Mictlantecuhli y Mictlancihuatl (Castillo, 2001, cap. V:118-119).

¹⁶ Seler (1980 [1963], I:139) identificó a las *tzitzimime* como estrellas, las cuales se vuelven visibles en el cielo durante los eclipses solares.

¹⁷ También se destaca esta particularidad de ellas durante el eclipse solar (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VII, cap. I:2). Así, este grupo de dioses [*tecuanime*] están vinculados con la noche, con la oscuridad, pues allí tienen poder para atacar a los humanos. Estos periodos de oscuridad son propicios para que ellos coman personas (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. VIII:37), además están vinculados con lugares alejados como el bosque (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. XI:105), cavernas (*ibid*: 262) y caminos retirados (*ibid*:239).

Cristóbal del Castillo (2001:117-119) expone que la característica de ser “devoradores de gente” de estos dioses, causaba mucho miedo en la población.¹⁸ Ello se comprueba en la mitología nahua, pues existía un temor latente en el pensamiento indígena de que la humanidad sería arrasada por fieras que los devorarían. Según la *Historia de los mexicanos...* (2002, cap. IV:33) los tigres devoraron a los habitantes del primer Sol (gigantes) acabando con aquélla época. Para la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VI:145) los que vivieron en el Sol de noche [Yohualtonatiuh] fueron devorados por bestias salvajes. Mientras que la *Leyenda de los Soles* (2002:175) dice que “los que primeramente vivieron fueron devorados por los jaguares [...] Y desde que [empezaron a] ser devorados por las fieras [tecuancualloque] hasta que se acabaron y perecieron pasaron 13 años”. Y los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:5) dicen “cuando se escureció, las gentes eran comidas”.

2.5 LOS OJOS DE TLALTECUHTLI

La descripción de Tlaltecuhltli en la que se destaca que “estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como bestia salvaje” es mostrada iconográficamente en el *corpus* de representaciones que tenemos de ella como divinidad femenina antropomorfa y zoomorfa (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151, 153). Los ojos de la diosa se han interpretado como ojos de la noche, es decir estrellas, estableciendo un paralelo con las representaciones de Mictlantecuhtli en las que aparece con ojos estelares en el cabello y el cuerpo (Mikulska, 2008:242). Sin embargo, propongo otra lectura para los ojos de los mascarones de la diosa de la Tierra.

¹⁸ Las características de estas divinidades metafóricamente eran aplicadas a los comportamientos más reprobables en la sociedad como ser un mal soberano (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. IV:15) o un bandido (*ibid*, cap.XI:39).

A partir del registro arqueológico y de los textos etnohistóricos sabemos que a las deidades se les ponían en las cuencas de los ojos piedras que los representaban; igualmente, les colocaban una piedra en el centro del pecho como corazón. Esto se observa en la Coatlicue de Coxcatlan (fig. 34 c) o en el Xochipilli de Tlalmanalco.¹⁹ Igualmente, en los ritos mortuorios, las piedras se ponían en los restos de la persona sustituyendo al corazón. Motolinía (1996, cap. LXVII:417) narra lo siguiente:

Cuando algún señor moría [...] envolvíanle con quince o veinte mantas ricas tejidas de labores, y metíanle en la boca una piedra fina de esmeralda que los indios llaman *chalchihuitl*; y aquella piedra decían que le ponían por corazón. Y así ponían en los pechos de los ídolos unas piedras finas que decían ser sus corazones en memoria de los cuales debían también poner a sus muertos.

No obstante, se hacían distinciones de acuerdo al estatus de la persona en vida. A la gente noble se le ponía un *chalchihuitl* y a la gente común una *texoxoctli*, como corazón (Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, apéndice, cap. I:330). Así, esta piedra-corazón sustituía al *teyolia*, entidad anímica de la que dependían la vitalidad, conocimiento, tendencia, afección.

Con estos antecedentes, estimo que los ojos de los mascarones de Tlaltecuhltli proveían a la escultura de un poder que no ha sido considerado, además de encontrarse en las coyunturas –un centro anímico menor. Éstos seguramente eran hechos de piedra como en los cuchillos rostro que se han encontrado en el Templo Mayor, aparte de ser espejos, es decir piedras pulidas que reflejan, lo cual le daba profundidad a la mirada. Fray Diego Durán (2002, tomo I, tratado primero, cap. XL:370-

¹⁹ Véanse imágenes de estos dioses en *Arqueología Mexicana*, 2009: 48, 64.

371) proporciona una descripción que confirma esta cualidad de los ojos de las coyunturas:

...el rey y señor del infiero, [...] traía por ojos unos espejos muy relumbrantes y la boca muy grande y fuera, una cabellera enrizada [...] y en cada hombro traía una cara con sus ojos de espejos, y en los codos, sendas caras, y en la barriga otra cara, y en las rodillas, sus ojos y sus caras.

En tanto, Juan de Tovar (2001:212) señala respecto del representante de Mictlantecuhtli -quien muestra características similares a las formas gráficas de la diosa de la Tierra, entre otras diosas-:

[...] salía luego un sacerdote vestido con unos atavíos de demonio con bocas por todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos, con un gran palo, y con él revolvía todas aquellas cenizas con gran ánimo y denuedo, el cual hacía una representación tan fiera que podía grima a todos los presentes.

Estos espejos reflejaban la luz del Sol o del fuego dependiendo la hora del día, lo cual le daba un carácter más vívido a la escultura o al disfraz.

Los ojos eran parte de las distintas características fantásticas y no-humanas de los dioses. Por ejemplo, Muñoz Camargo (1998:162) describe a una deidad (no identificada) que “se mostraba en cuerpo fantástico, y sin tener sombra, y sin choquezuelas [rótulas] en las coyunturas, y sin cejas y sin pestañas, los ojos redondos y sin niñetas y sin blancos...”. Debe destacarse esta cualidad de los ojos, no como los humanos sino completamente oscuros. Era común la comparación de ellos con espejos:

Que cosa y cosa espejo que está en una casa hecha de ramos de pino. Es el ojo que tiene las cejas como ramada del árbol que llamban *acxoyatl* [*Çacan tleynon tezcatzintli acxoyacaletica tixtelolo*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XLII:238).

En los espejos se podía ver al dios Tezcatlipoca, además este espejo hablaba y los guiaba:

Dicen que, en este espejo, vieron muchas veces al Tezcatlipoca en la forma que se ha dicho y pintado [como bulto sagrado] [...] y que, cuando vinieron los antepasados de los del barrio de Huitznahuac [...] venía hablando con ellos este espejo en voz humana, para que pasasen adelante y no parasen, ni asentasen en las partes que viniendo, pretendieron parar y poblar, hasta que llegaron a esta tierra de los chichimecas aculhuaque. Donde llegado, no les habló más; y, por eso, hicieron en ella su asiento [...] Y no se halló que después les hablase más salvo que, algunas veces, lo veían en sueños y les mandaba algunas cosas que después hacían [...] (Pomar, 2000, párr. 60:164).

En esta descripción, Olivier (2004a:442) observa que el espejo tenía la cualidad de ser receptáculo de la fuerza divina y medio de comunicación. Podemos pensar que al mirar los ojos-espejo de los dioses que se encontraban en los templos o lugares públicos, los sacerdotes, previa preparación para el rito,²⁰ se comunicaban con ellos. Igualmente, los ojos-espejo de los dioses contenían una fuerza divina que se pensaba de todo su cuerpo. Motolinía (1996, cap. XXI:213) narra que en la fiesta a Camaxtle en Tlaxcala, vestían la estatua del dios y otra pequeña de otro dios que había venido con los primeros migrantes. Del segundo dios dice “teníanle gran reverencia y temor que no le osaban mirar; aunque delante de él sacrificaban codornices, no osaban levantar los ojos a le ver”.

Esta fuerza temible de las representaciones de los dioses se esculpía en los postes y paredes de los templos para que la gente tuviera respeto cuando se encontraba delante de ellos (Hernández, 1986, lib. III, cap. II: 152). Muñoz Camargo (1998, párr. 230: 171, párr. 291:199) también habla

²⁰ Se embarraban la cara y cuerpo de color negro fuera con hollín, pintura o unguento negros y traían el cabello engrasado (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XL:370-371; Olivier, 2004a:329).

de la actitud que la gente debía tener ante los dioses. Dice que aquellos que con insolencia se acercaban a ellos, ponían en riesgo su vida pues les caerían del cielo relámpagos por el atrevimiento.

Para el área maya tenemos igualmente datos al respecto. Landa (2003:181-182) narra que aquéllos encargados de esculpir a los dioses tenían mucha cautela (realizarlos en el mes indicado, quemar incienso mientras los manufacturaban, autosacrificios durante el proceso) y hacían otros preparativos como tener ayuno sexual para no poner en peligro su vida y salud, ni las de su familia.

Otra cualidad de los espejos es que servían como medios de adivinación. Probablemente se pensaba que cuando el penitente se confesaba ante la escultura del dios, mediante estos vidrios la divinidad sabía las faltas del que se confesaba. Por ejemplo, cuando el transgresor se dirigía al *ixiptla* de Tezcatlipoca decía: “Ante ti, me desvisto, me presento desnudo, ¿Pueden mis acciones, mis actos ser secretos, en la oscuridad, cuando en el espejo, en la luz ante ti están mis actos?” [*cuixichtaca, cuix tlayohuayan, ca tezcac ca tlahuilpan in mixpantzinco, in onax*] (Olivier, 2004a:453 citando a Sahagún, 1978:127-128; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. XII:25).

El agua en recipientes era usada como espejo de agua y servía como medio de adivinación. Sahagún (2002, tomo I, lib. I, cap. XVI:96) menciona que el representante de Ixtlilton podía saber si el anfitrión de la fiesta en honor al dios era hombre de mala vida, adúltero o ladrón, si encontraba en unas tinajas de agua negra preparadas para la celebración, un pelo, paja o carbón.

Igualmente, se dice que había unos magos llamados *atlan teititque* que utilizaban el agua que estaba en una jícara verde oscuro y leían en el líquido si el enfermo moriría o sanaría (Bautista, 1965, fol. 112r: 151). También los espejos servían como medios de adivinación entre los michoacanos. Los jueces utilizaban espejos o escudillas de agua para

descubrir los hurtos de las personas a quienes juzgarían (*Relación de Michoacán*, 1977:12; 1989:54).²¹

Finalmente, en la actualidad se ocupan contra las brujas-*tlahuipuchtli* (tlahuepoche). En asentamientos nahuas de los alrededores de la montaña de La Malinche, Tlaxcala, suelen colocar cerca de la cama de los infantes un espejo que refleja la imagen del niño, un cuchillo o unas tijeras (Scheffler, 1988:85), estos tres tipos de defensas las ahuyentan.

Estos indicios nos sugieren que los ojos de los dioses no son como los humanos, pues tienen capacidades diferentes como la vista más allá de lo cercano o evidente. En el *Popol Vuh* (2005, tercera parte, cap. II:104-107) se dice que los primeros hombres estaban dotados de habilidades extraordinarias como los dioses.

[...] Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la Tierra. Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo.

Esta habilidad disgustó a los Progenitores y se dijeron unos otros:

¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Qué su vista sólo alcance a lo que está cerca, qué sólo vean un poco de la faz de la Tierra! [...] Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron [...].

Igualmente, en la versión lacandona del mito quiché, Hachäkyum, el dios creador de los hombres y las estrellas, no quiso que los hombres vieran qué hacía en la lejanía con Nuestra Señora. Así que tomó los ojos de los hombres, los tostó en el comal y los volvió a colocar en las órbitas; así les redujo su capacidad visual (Bruce, 1974:128-132). De esta manera, la

²¹ Un amplio estudio sobre los espejos en Mesoamérica puede consultarse en Olivier (2004a:427-476).

capacidad visual está vinculada con la omnisciencia, considerando a los ojos como el medio primordial para aprehender el mundo.

2.6 EL CABELLO ENSORTIJADO DE TLALTECUHTLI Y SUS IMPLICACIONES

En los códices, figurillas, bajorrelieves y esculturas, el cabello fue un rasgo representado claramente y con la intención de comunicar ciertas características del personaje en cuestión. De acuerdo con Piho (1973:261) el cabello crespo, suelto y desgredado era símbolo de desgracia o estado perturbado. En contraste, el cabello lacio expresaba un estado de ánimo natural entre las personas, y agregado era símbolo de belleza. De ahí que el *ixiptla* de Tezcatlipoca fuera escogido con cabello recto y se enfatizara que no lo tenía rizado (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II:65). Inclusive en las distintas narraciones de caídas políticas se destaca el cabello despeinado de aquellas personas quienes causaron tragedia para su pueblo pero vinculados con las transgresiones (López Hernández, 2009:123-132).

Asimismo, Piho (1973:265) considera que el cabello desmelenado está frecuentemente relacionado con el castigo debido a varios ejemplos en donde esta característica aparece. Más allá de esta observación, considero que el cabello mechudo es rasgo de los transgresores, particularmente de los sexuales, hipótesis que desarrollaré a continuación. Inclusive, los dioses vinculados con ellas como Ixnexhtli se muestran de esta manera (*Códice Borgia*, 1993: lám. 64).

El mismo autor (Piho, *op. cit.*:277) explica que este rasgo se presenta en las deidades de la Tierra, la noche, la muerte y del inframundo. En tanto, Mikulska (2008:364, 374) señala que el cabello enmarañado muestra capacidades mágicas y aparece en Mictlantecuhtli, Cihuacoatl, Malinalxochitl, Tlaltecuhltli, las *tzitzimime*, pero también lo observa en los *tlaloque*, y en los magos y sacerdotes de altos grados, pues ellos tienen cualidades semejantes a las de las deidades. De esta manera, constata que

esta característica es distintiva de los seres relacionados con la parte nocturna y oscura del Otro Mundo, los cuales eran atemorizantes. En mi opinión el hecho de que los sacerdotes utilizaran el cabello de ese modo se debía a la idea de que en el cabello se concentraba *tonalli*, de cortarlo perderían la fortaleza de éste.²² Sin embargo, coincido en que este cabello distingue a las entidades relacionadas con el inframundo, pero también es propio de las telúricas y de los humanos que eran transgresores (borrachos, vagos), infractores sexuales (adúlteros, prostitutas, homosexuales), e inclusive de los extranjeros (figs. 35, 36).²³

Así, el cabello ensortijado de Tlaltecuhltli la distingue como diosa de la Tierra, pero a la par como deidad transgresora sexual como otras divinidades señaladas de este modo. Entre ellas están Tlazolteotl quien se presenta con el cabello enmarañado en las láminas 47 y 48 del *Códice Borgia* (fig. 35 g). De ella se decía que “tenía el poder para provocar a lujuria y para inspirar a cosas carnales, y para favorecer los torpes amores” (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XII:82). Esta diosa está íntimamente relacionada con Tezcatlipoca,²⁴ dios transgresor por excelencia. A ambas deidades estaba dirigido el rito llamado Neyolmelahualiztli que restauraba el desequilibrio que se había desatado al haber incurrido en transgresiones (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. III:5; Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XII:82).

²² Recordemos que los mexicas cortaban el cabello de la coronilla del cautivo para que éste no muriera en vano. Así, los dueños de los cautivos tomaban de sus víctimas su poder: su fuego, su renombre, su *tonalli*; este último lo entiendo como su nombre, reputación y su fuerza vital [*contleyocuilaya*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II:48; Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXI:180; tomo II, lib. VIII, cap. XIV:836).

²³ Véanse las imágenes o descripciones de: homosexuales (Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XIII:108), adúlteras (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 214-215, XIX:lám. 17r; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 92-93, XXXVIII:lám.25r), prostitutas (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XV:891), vagos (*Códice Florentino*, 1979, lib. VI:fol. 35r) y extranjeros (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX, párr. sexto:961).

²⁴ Aparece como buitre delante de Tlazolteotl en el *Códice Borbónico* (1993:lám. 13).



Fig. 35 Cabello crespo y enredado en códices de tradición prehispánica; cabello suelto y largo en textos coloniales. a) Tlaltecuhтли, MTM; b) Cihuateotl, *Borgia*, 1993:lám. 34; c) Tzitzimitl, *Magliabechiano*, 1970:lám. 76r; d) Cihuateotl, Calixtlahuaca, Edo. de México, MNA; e) Cihuateotl, *Florentino*, 1979, tomo I, lib. IV, cap. XXXII:fol. 62r; f) Macuilxochitl, *Borgia*, 1993:lám. 48; g) Tlazolteotl, *Borgia*, 1993:lám. 47; h) Ixnexhtli, *Borgia*, 1993:lám. 64; i) Adúltera, *Telleriano-Remensis*, 1964, vol. I, 214-215, XIX:lám. 17r; j) Prostituta, *Florentino*, 1979, tomo III, lib. X, cap. XV:fol. 39v; k) Borracho, *Florentino*, 1979, lib. IV, cap. III: fol. 8v.

Sobre Tezcatlipoca, como se ha interpretado (Río, 1973:130), violó junto con Quetzalcoatl a Tlaltecuhтли (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151, 153). También se narra que robó a Xochiquetzal, pareja de Tlaloc (Muñoz Camargo, 1998, párr. 219:166). En el *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, 96-97, XL:lám. 30r) se afirma que este dios, bajo la forma de un buitre, “engañó a la primera que pecó”.

En Tollan se manifestó como Tohueyo y sedujo a la hija de Huemac (Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, cap. V:312-313; León-Portilla, 1959:101-105). Nuevamente observamos sus características de transformista, engañador y seductor. Al respecto, es útil recordar que en la descripción de uno de los cuatro dioses lapidarios se destaca que tenía el cabello alborotado. Dice el texto: “el Nahualpilli [el noble nahual]: era como el huasteco, se arreglaba [el cabello] así, se lo desmelenaba, el cabello lo tenía despeinado, desgredado, enredado, se lo hacía en rastas” [*Ahui in yehuatl nahualpilli: çan iuhquin cuextecatł ic mochichioaya, moquatzitzintiaya, quatatapatic, quatzomatic, quapaçoltic, moquaxelolti*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. IX, cap. XVII:79).

Seguramente, Tezcatlipoca disfrazado de Tohueyo tenía el cabello alborotado lo cual lo relacionaba con este campo de significados de la transgresión. No olvidemos que a los cuextecas se les asociaba con la desnudez y con la embriaguez. En el relato que proporciona Sahagún sobre la invención del pulque. Se narra que cuando Tepuztecatł, Cuatlapanqui, Tlilhua, Papaiztac y Tzocaca inventaron el arte de hacer pulque, invitaron a todos los principales al monte Popozonaltepetł a comer. Entre los invitados estaba presente Cuextecatł. Les ofrecieron pulque y cada uno tomó cuatro tazas, pero éste tomó cinco tazas,²⁵ con lo cual se emborrachó; y frente a la gente se desnudó arrojando su *maxtlatł*. Debido

²⁵ El número cinco es sinónimo de exceso entre los nahuas (Nicholson, 1971:418), mientras que para los tarascos es el cuatro (*Relación de Michoacán*, 1989, segunda parte, cap. XXI:124, cap. XXVI:154). Volveré a este tema en el capítulo 10.

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, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976; López Austin, 1985:312-314).²⁶

De acuerdo con el Padre Ríos, Cuextecatl es el mismo Itztlacoliuhqui (avatar de Tezcatlipoca), quien “pecó en el paraíso al quedar desnudo” (Graulich, 1990:232; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 91, XXXVII:lám. 24v). Por último, Tezcatlipoca aparece en el relato de Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. I:23) sobre la partida de Quetzalcoatl de Tula. En el pasaje se dice que Tezcatlipoca y sus amigos introdujeron a Xochiquetzal, una prostituta, a la alcoba de Quetzalcoatl. Y que al volver, los hechiceros lo difamaron por tal hecho.

Con esta característica también tenemos a los dioses Macuilli (*Códice Borgia*, 1993:láms. 47-48), cuyo prototipo es Macuilxochitl, dios de las flores y de la sexualidad que castigaba a los humanos con enfermedades en sus órganos genitales (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XIV:90, lib. I, apéndice, cap. XV:123). Este grupo de divinidades estaban vinculados con la voluptuosidad y el placer sexual (Seler 1980, [1963], I:148).

El estado de incivilización se mostraba con estos dos rasgos: el cabello largo y despeinado y la desnudez. Así ambas características aparecen en su concepción de los chichimecas.²⁷ Se dice que durante su migración, al llegar a Tlacuchcalco, los caudillos mexicas Xiuhztzin, Calein e Itzcoatl le pidieron a su gente que no se juntaran con los chichimecas y

²⁶ 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).

²⁷ (Durán, 2002, tomo I, cap. II:65; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXXII: 268; Motolinia, 2007, párr. 7:3; Acosta, 2006, lib. VII, cap. II:358; Hernández, 1986, lib. II, cap. XI:127).

para distinguirse de ellos “se cortasen el cabello diferencialmente, y así fue hecho, lo cual dicen que hacían porque así se lo mandaba Huitzilopochtli” (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XII:57).

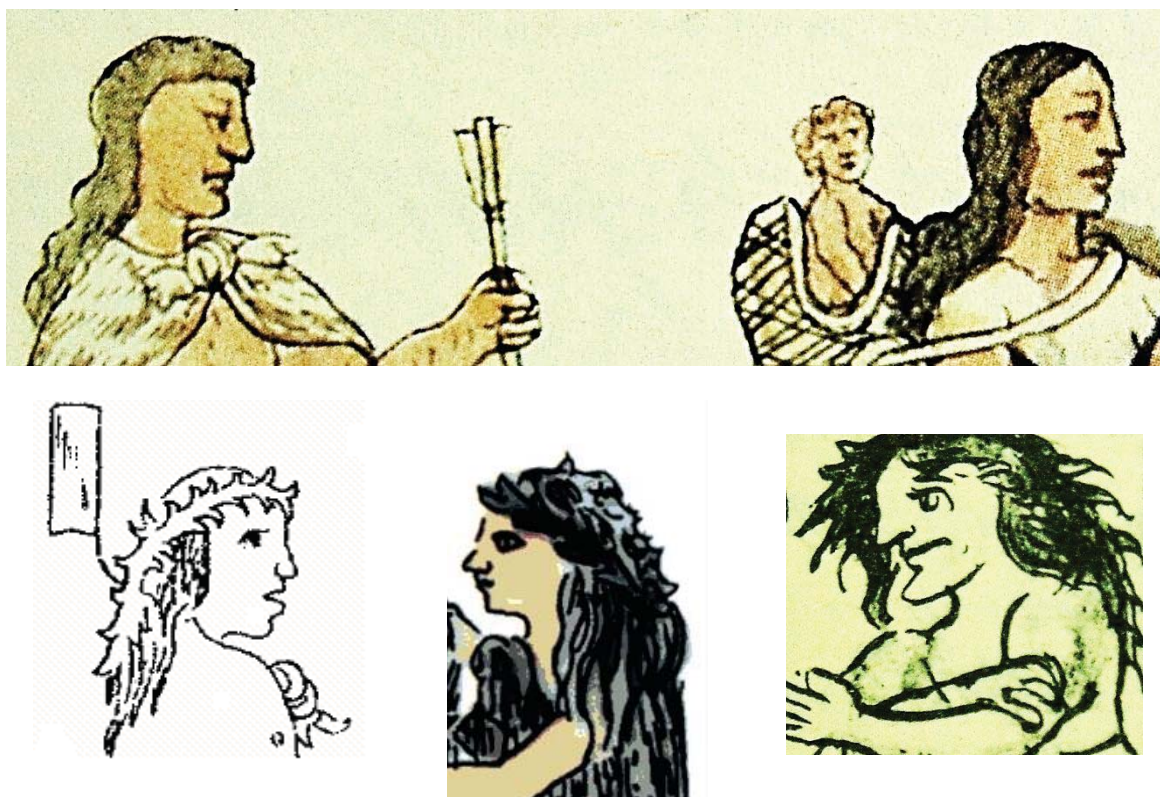


Fig. 36 Pintar el cabello suelto y largo es característico de los textos coloniales. a) Hombre y mujer chichimecas, *Códice Florentino*, 1979, lib. X, cap. XXIX:fol. 121v; b y c) Chichimecas en Mapa Tlotzin y Quinatzin; d) Vagabundo con aspecto desalineado, *Códice Florentino*, 1979, lib. VI, cap. XLIII:fol. 201r.

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* (Mohar, 2004) (figs. 36 b, c). Igualmente el cabello desarreglado aparece como característica de los míticos gigantes [quinametin], seres que vivieron en eras anteriores (Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XIII:108). Estos gigantes vinculaban dos particularidades la ebriedad y exceso sexual. De ellos 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 desgreñado. Aparte del vicio del alcohol, eran sodomitas (*idem*). Durán únicamente refiere que vivían con modos nefandos y que fueron destruidos (*op. cit.*, 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.

Sobre los extranjeros, es muy clara la crítica que hacían los nahuas de ellos (tarascos, huastecos y otomíes) que no vestían con *maxtlatl* o que acostumbraban tener desnudos los senos, en el caso de las mujeres. Tanto la desnudez como el cabello despeinado se asociaban con la depravación, el alcoholismo, la locura, el “salvajismo” y las transgresiones sexuales.²⁸

En las imágenes de las adúlteras siendo castigadas (fig. 35 i) (*Códice Telleriano Remensis*, 1964, 214-215, XIX:lám. 17r; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 92-93, XXXVIII:lám.25r), es de destacar que también aparecen despeinadas como evidencia de su transgresión: su inmoralidad. Además, estas figuras nos evocan la descripción de la prostituta y su representación que encontramos en los textos de Sahagún “tienen también de costumbre... soltar los cabellos para más hermosura” (fig. 35 j) (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

²⁸ A los huastecos se les imputaba el ser impúdicos y borrachos. De los tarascos les disgustaba el hecho de que no usaran *maxtlatl*, sino una túnica larga sin mangas llamada *cicuilli* o *xicolli* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIX:189; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. III:72-73; Acosta, 2006, lib. VII, cap. V:365; Veytia, 1944, tomo I, lib. II, cap. XIII:295; Muñoz Camargo, 1998, párr. 9-11:66-67). 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).

mexicas, fiereza de sus guerreros, y especialización en el trabajo de fibras duras (*ibid.*, cap. XXIX, párr. VI:960-964).

De las otomíes se decía: “Y las mujeres... cuando ya mozas dejaban 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. En tanto, ésta es seña del vagabundo representado en el libro VI del *Códice Florentino* a quien se le propinaban insultos como “bellaco, desgredado y sucio” (Escalante, 2004:268) (fig. 36 d).

De este modo, el cabello desarreglado fue una característica cargada de connotaciones negativas pues era una seña pública de aquellos vinculados con los excesos y el escándalo. Los dioses con esta particularidad eran temibles, transgresores vinculados con la Tierra y el inframundo, los nahuas con esta singularidad eran los borrachos, las prostitutas, los adúlteros, homosexuales y vagos; también aparece como particularidad de pueblos de quienes se burlaban o despreciaban. Ello los señalaba como personas con un comportamiento inmoral de acuerdo al ideal nahua.

Es importante destacar que en las representaciones que tenemos de estas figuras con cabello alborotado se distingue que en los códices de tradición prehispánica y en la escultura se plasma crespo y despeinado, y en los documentos coloniales se muestra lacio, largo y despeinado, considero que es la misma idea aunque en la plástica colonial no se ocupara el cabello ensortijado, prueba de ello son las *cihuateteo* quienes en el estilo prehispánico aparecen con el cabello rizado y en las imágenes coloniales con el cabello largo y suelto (figs. 35 d, e).

En algunas representaciones es claro que el cabello es *malinalli*, hierba; lo cual indica que como la Tierra está cubierta de pasto, también la cabeza de la diosa.²⁹ Nicholson (1954:166) señala que este cabello es diagnóstico de las deidades relacionadas con la muerte y con el inframundo. En el cabello-*malinalli* aparecen insectos como arañas, ciempiés, gusanos (fig. 37). De acuerdo con Cecelia Klein (1976:131-134), los ciempiés eran considerados como criaturas liminales, asociadas con la oscuridad y el inframundo y con las entradas a la Tierra. La araña estaba asociada con las diosas lunares y terrestres; y debido a que urde su telaraña estaba vinculada con el tejido como proceso creativo y productivo. Además este insecto se vinculaba con las *tzitzimime* (*Códice Borgia*, 1993:lám. 34), quienes se creía que bajaban durante los eclipses solares para causar estragos en la población.



Fig. 37 Detalle del cabello de Tlaltecuhтли mostrado como *malinalli* con insectos, MNA.

Igualmente, estos insectos estaban asociados con la magia. De Malinalxochitl se decía que utilizaba este tipo de animales para matar a sus enemigos, mandándolos para que los picaran y fallecieran

²⁹ Olivier (2006:414-416) opina que el cabello de Tlaltecuhтли se relaciona con los *zacatapayolli*, pues observa que las volutas que rodean el ovillo de paja del *Códice Borbónico* (1993:lám 18) se asemejan a las que cubren la cabeza de la diosa en algunos bajorrelieves. Igualmente, la manera de representar el cabello de la diosa de la Tierra se asemeja al zacate enredado de los *zacatapayolli*. Además de que su forma semicircular recuerda la de las cuevas.

envenenados.³⁰ Moctezuma ocupó una técnica similar en sus esfuerzos para asesinar a Cortés (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. LXXI:593-594).

También los nahuas preparaban un betún que se hacía con arañas, alacranes, ciempiés, azotadores o quemadores (gusano negro peludo) y víboras que quemaban en un brasero, después echaban ese polvo en unos morteros, con *picietl* y semilla molida de *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*). A este emplasto lo llamaban *teotlacualli* “comida divina”. Esto se lo embarraban en el cuerpo y les permitía volverse magos y hablar con los dioses. También la mezcla la utilizaban para dar poder a los sacerdotes cuando realizaban sacrificios o emprendían tareas de riesgo como ir a cuevas, montes o quebradas, sin temor de que nada les sucediera. Igualmente, servía como medicina para curar a los enfermos, lo untaban en el cuerpo y desvanecía el dolor y daba descanso (Durán, 2002, tratado segundo, tomo II, cap. V:60-62). Así la presencia de estos insectos seguramente acentuaba el carácter poderoso de la diosa de la Tierra.

Volviendo a la idea de que el cabello de la diosa a veces se representa como hierba en donde habitan los insectos, un dato interesante es que el zacate en otros registros es metáfora del vello púbico. Molina (2004, secc. n-e:fol. 13v) traduce *zacapilli* como “la carnaza del medio de la natura de la mujer”. López Austin (1996 [1980], II:200) traduce *zacapilli* como “clítoris”, literalmente “lo surgente de zacate”. En realidad si consideramos que *pilli* tiene la raíz *piloa* sería lo suspendido o colgado del zacate.

Si es correcta ésta última traducción, puede pensarse que se equiparaba al clítoris con el pene pues en la narración del Tohueyo se ocupa el mismo verbo: colgar. Se narra que a la hija de Huemac se le antojó el pene del Tohueyo debido a que no usaba *maxtlatl*. Ella vio [el miembro] colgando del huasteco [*quihualittac in tohuenyo tlapilohticah*]

³⁰ (Alvarado Tezozomoc, 1998:28-31, 41; 1987, cap. I:225, cap. II:227; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. III:72-73; *Códice Ramírez*, 1979:26-31).

(*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. III, cap. V:19). Esto nos recuerda la explicación que proporciona Muñoz Camargo sobre el origen de la denominación de tarascos que se dio a los de Michoacan (1998, párr. 9-11:66-67): “porque traían los miembros genitales de pierna en pierna y sonando, especialmente cuando corrían”. El mismo énfasis en lo suspendido y oscilante de los órganos genitales. Para el caso femenino, el clítoris es lo que pende del zacate, lo saliente del vello púbico.

De hecho, el vello púbico era una característica de distinción en la manera de referirse a los jóvenes y a las muchachas, quienes ya habían desarrollado las características sexuales secundarias. A ellos se les decía *telpochtli* “el del promontorio oscurecido” y a ellas, *ichpochtli* “la del vellón oscuro” (López Austin, 1996 [1980], I:326).

En suma, el cabello ensortijado fue seña de aquellas personas que pertenecían a grupos marginales y discriminados de la sociedad, igualmente, de dioses temibles vinculados todos con una sexualidad inmoderada o con un poder destructor. En mi opinión, es clara esta idea pues está plasmada tanto en la plástica como en los textos.

2.7 LA VAGINA DENTADA: PRIMER ACERCAMIENTO

Mencioné anteriormente el pensamiento de que Tlaltecuhltli es vista como una vagina dentada. Idea que se encuentra en relatos etnográficos sobre mujeres o presencias ginecomorfas con la misma cualidad. En este punto, es de mi interés ahondar más sobre cómo dicha creencia está presente en la concepción de la sexualidad femenina nahua y cómo se estructura la percepción de lo femenino a partir de ella. Asimismo, abundaré sobre la

equiparación simbólica de la vagina con la boca presente en distintos relatos.³¹



Fig. 38 Nenacaztequiliztli. La ofrenda de la sangre propia. Los chorros de sangre rematan en cuentas de piedra verde y en flores, *Códice Borgia*, 1993:8.

El *Códice Magliabechiano* (1970:lám.61v) relata que el semen - producto de la masturbación de Quetzalcoatl- se transformó en un murciélago, el cual fue el encargado de cortar un pedazo del interior de la vagina de la diosa Xochiquetzal. Los dioses lavaron esta porción y de ella

³¹ Al respecto de esta asociación boca-vagina, Báez-Jorge (2008:173) cita el punto de vista de Kinsey *et. al* (1954:572): “los labios, la lengua y todo el interior de la boca, constituyen o pueden constituir [...] una zona erógena casi tan importante como los genitales. La excitación erótica comprende siempre la totalidad del sistema nervioso y parece haber alguna respuesta oral cuando existe excitación sexual. Ya hemos señalado conexiones reflejas entre las contracciones de los genitales [...] y la mucosa oral”.

nacieron las flores apestosas. Luego, el animal llevó estas flores al Mictlan y las lavó otra vez, y de esta agua salieron flores olorosas.

Graulich (1990:205) y Baquedano y Graulich (1993:169-170) interpretan este relato como los orígenes de la menstruación, pues el murciélago arranca una parte de la vulva de Xochiquetzal; y basándose en Alain Ichon (1973) comparan el menstruo con las flores. De hecho iconográficamente existe un fuerte vínculo entre la sangre y las flores.

La sangre se llamaba también *chalchihuatl* “agua preciosa”, con este nombre se enfatizaba su gran aprecio. En las representaciones de la sangre que encontramos en los códices, el fluido sanguíneo termina con círculos de color verde (chalchihuites), los cuales indican la preciosidad de la misma (Batalla, 1994:48). En otras ocasiones, en lugar, de chalchihuites, los chorros de sangre terminan en flores, así la lectura iconográfica se mantiene (*ibid.*:49) (fig. 38).

Un ejemplo de ello es el monolito de Coyolxauhqui, en donde se observa a la diosa desmembrada y de sus extremidades (brazo izquierdo y ambas piernas) fluyen chorros de sangre, los cuales terminan en *chalchihuitl* (fig. 61).³² Como se indicó anteriormente, el alto valor de este líquido se debía a que era alimento predilecto de los dioses por el *tonalli* contenido en él.

Debido a estas características de la sangre es que se le tenía gran estima, por ello se le representaba de manera gráfica como una piedra preciosa o como una flor. Volviendo al mito inicial, se observa una equivalencia entre las flores y la sangre: las flores apestosas son el menstruo; en tanto, las flores olorosas considero que remiten a lo bello de la sexualidad femenina. Esta última connotación (flores-sexualidad) será abordada en el capítulo 10.

³² La misma idea buscó expresarse en los árboles sangrantes y rotos de Tamoanchan (*Códice Borgia*, 1993:lám. 66; *Códice Telleriano Remensis*, 1964, vol. I, 222,223, XXIII:lám. 19r).



Fig. 39. Chorros de sangre que rematan en chalchihuites.
Monolito de Coyolxauhqui, detalle, MNA.

En el relato, el murciélago cortó un pedazo de la vagina de Xochiquetzal, esa parte pudieran ser sus dientes vaginales. Thomas Barthel (1968:84, nota 15) señala que esta narración contendría una imagen de la vagina dentada en la concepción nahua. La idea de dientes vaginales es una creencia extendida en distintas culturas, dicha dentadura podría mutilar al pene en el momento del coito. De ahí que exista miedo y riesgo al realizar el acto. En este caso, el murciélago -al servicio de los hombres- arranca dicha amenaza para poder llevar a cabo la relación sexual. Esta representación simbólica de la castración de la sexualidad

femenina (negada y castigada) es parte del imaginario indígena (antiguo y contemporáneo) en torno a este ámbito de las mujeres.³³

De esta manera, la acción del murciélago al cortar probablemente los dientes de Xochiquetzal, es el primer paso para poder llevar a cabo la primera cópula. La diosa como representante de todas las mujeres nahuas que no han sido desfloradas, tendría que pasar por esta castración para eliminar el peligro que encerraba su vagina. Al romper los dientes de la diosa, las mujeres ya nunca más castrarían a los hombres al momento del coito.

2.8 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

En las concepciones religiosas nahuas, he encontrado un pensamiento que equipara la fertilidad de la Tierra con la sexualidad humana. A partir del examen del material iconográfico y mítico pude reunir un conjunto de ejemplos que manifiestan con toda claridad esta ideología que entreteje prácticas como la guerra y los sacrificios humanos con la agricultura.

El descubrimiento de la analogía entre la fecundidad humana y la fertilidad de la Tierra permitió establecer distintos pares de opuestos que ilustran estas creencias: vagina telúrica/vagina de mujer, siembra/cópula, coa/pene, semilla/semen, cosecha/parto, lluvia/sangre-semen.

De esta manera, expuse varias metáforas que ilustran los diferentes medios por los que podía propiciarse la fecundación de Tlaltecuhltli: a) la unión del cielo (rayos solares, agua) con ella; b) mediante símbolos fálicos como la coa, el tecpatl, el pie del dios; c) con sangre humana; y d) con el pene, lo cual se deduce de los relatos etnográficos en donde el miembro masculino es enterrado en la Tierra (trataré este tema en el capítulo 4).

³³ Trataré este tema en el capítulo 4.

La correspondencia del plano celeste con el Padre (Sol) y del terrestre con la Madre (Tlaltecuhтли) además de otros datos -expuestos desde el capítulo anterior-, me llevó a proponer otra interpretación respecto a Tlalchitonatiuh. Esta unidad encontrada en expresiones en las crónicas y en los códices permitió señalar la cópula cósmica que tiene lugar cuando se unen el plano superior que con sus rayos solares, lluvia e instrumentos ígneos penetra la superficie terrestre provocando la fertilidad y abundancia de alimentos. Misma idea representada en las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*.

La arqueología también me proporcionó indicios de este pensamiento, me refiero a la Tlaltecuhтли de la Casa de las Ajaracas -hallada boca arriba- y otras representaciones de la diosa en las cuales un cuchillo se muestra en sus bocas. Así, formulé que las bocas de las Tlaltecuhтли ginecomorfas reciben una penetración de un pene de piedra que las fecunda. Ellas representan a la Tierra en su aspecto de vagina terrestre. En tanto, las Tlaltecuhтли zoomorfas cuyos dientes son representados como cuchillos muestran el carácter de devoradora-castradora de la diosa.

A propósito de la postura de los *tlaloque* en las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*, abrí un paréntesis para abordar los vínculos entre el mono y la fertilidad de la Tierra. Los monos esculpidos en vasijas de obsidiana, onix y en las de cerámica se muestran con su rostro cara arriba igual que los dioses de la lluvia, lo cual puede interpretarse como súplica por las aguas; además, cargan un recipiente o su mismo cuerpo es un vasija que puede contener semillas o agua para fertilidad de la Tierra. Igualmente son conocidos como animales que dispersan las semillas.

Estos rasgos junto con los contextos lúdicos y sexuales en donde se representa al mamífero, que remiten nuevamente a la equiparación entre la fecundidad humana y la vegetal, me llevaron a considerar que el mono es expresión de lo abundante, de las peticiones de fertilidad de los campos

en distintos contextos, idea bastante extendida en las culturas mesoamericanas.

La diosa de la Tierra pide ser alimentada con sangre y corazones de los hombres para producir los frutos. Igualmente, el Sol requiere de este alimento para mantenerse vigoroso y estar habilitado para recorrer su camino por el cielo lo cual también mantiene la vida en el mundo. Así, se observa que ambos sacrificios se realizan a la par. La sangre y la vida humana permiten el funcionamiento de la maquinaria universal.

Este pensamiento reveló que la guerra, los sacrificios humanos y los autosacrificios (sangrarse orejas, lenguas y pantorrillas) son prácticas propias de una sociedad agrícola, destinada a rejuvenecer a la deidad que provee al ser humano los alimentos y los bienes necesarios para vivir. La sangre, alimento predilecto de los dioses, era ofrecida a ellos como una forma de agradecimiento y para obtener sus favores.

Un aspecto importante en el tema de los sacrificios es el control masculino sobre esta área. En este sentido, expuse la oposición complementaria de los roles de género en la antigua sociedad nahua. Las mujeres son las reproductoras sociales, responsables de las futuras generaciones, su primera identidad es la de ser madre. En contraste, los varones al ejercer el dominio sobre el sacrificio, se vuelven los padres de la sociedad, son quienes tienen la obligación de alimentar a los dioses y perpetuar la marcha del universo.

La segunda parte de este capítulo estuvo consagrada al análisis detallado de las representaciones femeninas de Tlaltecuhltli quien encabeza un grupo de deidades que agrupé bajo el nombre de *tecuanime*. Una primera característica hallada en la diosa y en otras divinidades son los mascarones que aparecen en sus coyunturas y como sustitutos de sus manos y pies.

Estos mascarones se muestran en algunos casos como garras, pero en realidad considero que es una evolución en la plástica mexicana: los

largos dientes sin los ojos después se ven como uñas largas y curvas. Argumento que se apoya en la convención de representar los dientes, garras y cuchillos de la misma manera.

Sostengo que estos mascarones son parte del elemento devorador de los dioses *tecuanime* cuyos ámbitos son la Tierra, la noche y el inframundo, además de tener una doble función pues sujetan a la víctima como si fueran garras para después devorarla con sus dientes.

Igualmente la postura con las palmas vueltas al espectador es un atributo de los dioses *tecuanime* entre los que se encuentran las *cihuateteo*, Mictlantecuhtli, Coatlicue, Itzpapalotl, *tzitzimime* y Tlaltecuhltli (ginecomorfa y femenina zoomorfa), postura que en mi opinión es de ataque o amenaza por ser un elemento común de estos dioses.

Respecto a los ojos-espejo de los mascarones expuse que éstos le proveen a los dioses de un poder especial al encontrarse en las coyunturas (centros anímicos) y que son medios de comunicación entre los sacerdotes y los dioses. Tema que valdría la pena seguir profundizando.

Distintos argumentos encontrados en códices, documentos y esculturas acerca del cabello ensortijado de Tlaltecuhltli y de otros personajes, me llevó a proponer la hipótesis de que es un rasgo de distinción de las deidades temibles vinculadas con la Tierra, el inframundo y con las transgresiones de carácter sexual. Igualmente, esta característica es propia de seres humanos transgresores (borrachos, vagos), infractores sexuales (adúlteros, prostitutas, homosexuales) y de extranjeros.

La boca de Tlaltecuhltli (femenina zoomorfa) llena de dientes filosos que pueden cortar el pene, el relato del *Códice Magliabechiano* donde el murciélago cortó un pedazo de la vagina de Xochiquetzal, entre otros testimonios, además de las narraciones etnográficas en las que se explica que los dientes deberán ser rotos para que haya fecundación, conforman un corpus de información que me permitirán avanzar en el entendimiento

de las concepciones de la sexualidad femenina nahua y de las construcciones masculinas hechas en torno suyo.

Distintos autores (Héritier, 1996; Delumeau, 2005:471-531; Cortés, 1997:41-92) han indicado que el miedo masculino a la sexualidad de las mujeres surge a partir de la anatomía diferente del cuerpo de ellas. Igualmente no podemos ignorar que la sexualidad masculina es manifiesta debido a la necesidad de erección; al contrario, la anatomía y excitación femeninas están ocultas. Como considera Balutet (2009) los órganos sexuales femeninos al estar escondidos, ser poco visibles, son portadores de secretos y misterios, por lo tanto, provocan angustia; en oposición del sexo masculino que es visible y penetrante.

Sin embargo, más allá de la diferenciación anatómica, las construcciones asignadas a ellas son las que interesan pues la carga de amenaza dada a la vagina y sexualidad femenina es sinécdoque de las concepciones ambivalentes respecto a la mujer en las culturas prehispánicas y actuales, el cual será un tema recurrente en mi estudio. Debido a que el tema de Tlaltecuhltli es muy amplio continuaré abordando otras características de la diosa en el siguiente capítulo.

MATRIZ DE TIERRA, MATRIZ DE MUJER

He tratado en el capítulo anterior algunos rasgos que presenta Tlaltecuhltli en su versión ginecomorfa, en el presente profundizaré sobre la concepción de la diosa como una gran matriz que proporciona el alimento para la humanidad. Iniciaré con el tema del cuerpo de la diosa como geografía y después abordaré su piel como campo cultivado. En este punto, sumaré los vínculos que se establecen entre Tlaltecuhltli y otras diosas de la Tierra con los reptiles y concluiré con la concepción de la fertilización de la diosa de la Tierra (representada por el cuerpo de una mujer anciana) en la fiesta de Ochpaniztli.

3.1 EL PAISAJE COMO CUERPO: CUEVA, CERRO Y MATRIZ

En Mesoamérica, las cuevas y los cerros han sido elementos fundamentales para su religión y mitología. Eran concebidos como entradas a la Tierra, contenían las aguas que formaban parte de las entrañas de ella (Heyden, 1976; 1981; 1991). Su interior pensado como lugar de origen era equiparado con la matriz. Desde allí son paridos los primeros humanos (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:149) y los pueblos (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. 1:60), además, tienen

su centro las grandes ciudades como Teotihuacan¹ y Tenochtitlan (Alvarado Tezozomoc, 1998:63; Heyden, 1998:24).

En la narración de la creación del Quinto Sol en Teotihuacan se dice que la Luna salió de una cueva (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. IV:186). Igualmente, mil seiscientos dioses fueron creados en Chicomoztoc, cuando Omecihuatl dio a luz un *tecpatl*, el cual sus hijos arrojaron a las siete cuevas y de ellas salieron los dioses (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. I:181-182; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XIX:66-68). Indiqué anteriormente el carácter fálico del *tecpatl*, ahora puede percibirse la equiparación de las cuevas con el útero.

La frase que utilizaron las mujeres nahuas en la narración sahanguntina respecto a su vientre fue “es una cueva, una barranca, lo que hay en nosotras, su única obra es esperar lo que le es dado, su única función es recibir” [*ca oztotl, ca tepexitl in totech ca: ca zan tequitl imacoca quichia, ca zan tequitl tlacelia*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXI:118-119).

Esta analogía se confirma en la idea de que la Tierra al ser una deidad que paría, su interior y el útero se consideraban semejantes o hechos de la misma naturaleza. La lámina 16v de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1976) ilustra esta concepción (fig. 40). En ella se observa que las paredes de las cavernas de Chicomoztoc simulan tejido endometrial. De hecho el término secreto del cuerpo humano en el lenguaje mágico [*nahuallatolli*]² era *chicomoztoc*. López Austin (1996 [1980], I:173) explica que “el llamar al cuerpo con el nombre del mítico origen de los pueblos

¹ La cueva debajo de la Pirámide del Sol en Teotihuacan es una cámara natural perfeccionada por la mano del hombre con forma de flor de cuatro pétalos. “La flor es un motivo omnipresente en Teotihuacan y está llena de significado religioso. En el México antiguo, la flor simbolizaba la creación, la vida, el lenguaje, el canto, la nobleza, el gobierno, algunos dioses, y, además, era un signo calendárico. En nuestra cueva, es posible que sus pétalos –que apuntan a las cuatro direcciones del universo– hayan tenido un sentido astronómico. La cámara con forma de flor se encuentra casi exactamente debajo de la cima o centro de la pirámide” (Heyden, 1998:24).

² Véase Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. XVII: 208, cap. XXIX:218-219.

nahuas obedece a que la imagen de esta montaña madre, ‘El lugar de las siete cuevas’, era comparada con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo”.

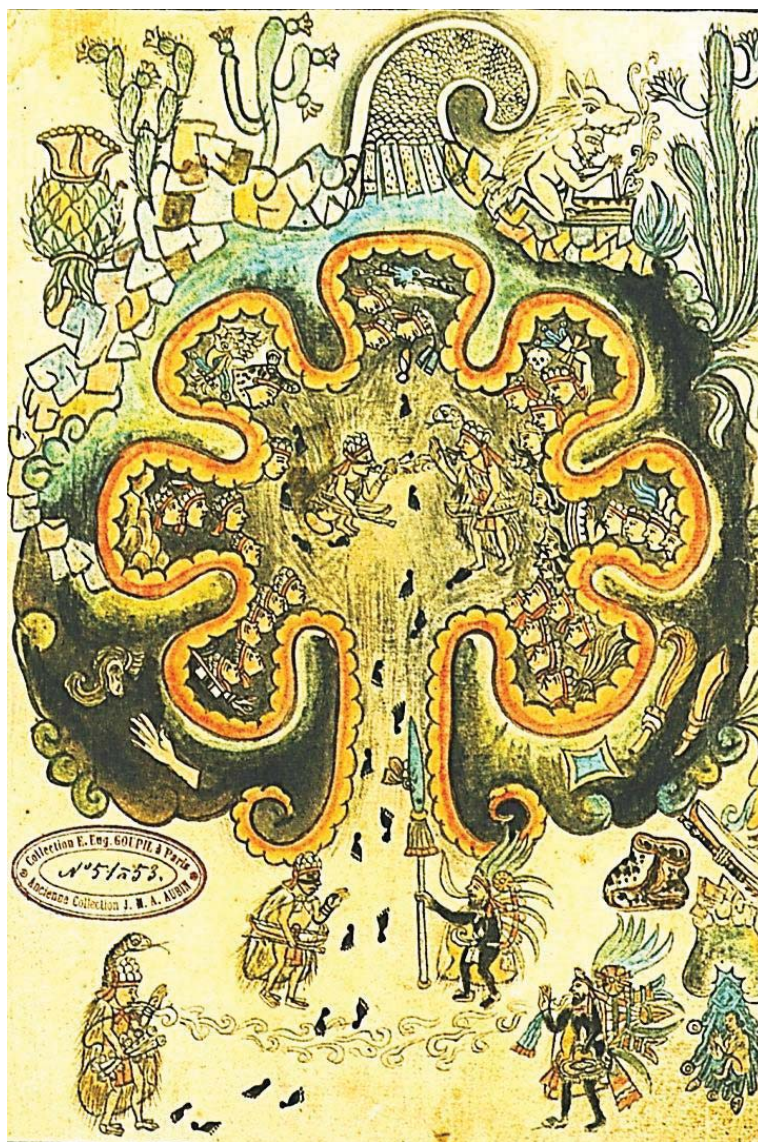


Fig. 40 Chicomoztoc, *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976:lám. 16v.

En los códices encontramos el paralelismo del vientre con el interior del cerro. En la lámina 1 del *Códice Selden* se presentan dos deidades que desde el cielo lanzan un dardo que preña a un cerro de agua, de cuya abertura nace un individuo (fig. 41). La interpretación de Jansen y Pérez

Jiménez (2002:46) dice que los primeros rayos del cielo a la Tierra fueron arrojados por el Señor Uno Movimiento, Venus, y por el Señor Uno Muerte, el Sol, “tiraron como dardos sus primeros rayos desde el cielo a la Tierra. Esta luz tocó y perforó el precioso cerro que domina la Ciudad de Arena, Añute. Así nació, como hijo de la Tierra y de la luz celeste, el volcán Popocatepetl (Señor Once Agua)”.



Fig. 41 *Códice Selden*, lámina 1. Tomada de *Arqueología Mexicana*, Matos, 2003:18.

La correspondencia del vientre femenino con la naturaleza se presenta nuevamente en las ilustraciones de los cerros embarazados que encontramos en los códices *Nuttall* (lám. 82) y *Vindobonensis* (lám. 41). En el primero se observa el cerro con brazos, piernas y un gran estómago (fig. 42). En el segundo, se muestra el signo *ollin* sobre el vientre del monte antropomorfo (fig. 43).

El trabajo etnográfico en el Altiplano Central de México ha aportado datos respecto a la concepción antropomorfa y genérica de los cerros, la cual tiene una raíz antigua. Diego Muñoz Camargo (1998, párr. 219-220: 166) hacia 1577 escribió: “Dicen que esta Xochiquetzal que fue mujer del

dios Tlaloc, dios de las aguas, y que se la hurtó Tezcatlipoca, y que la llevó a los nueve cielos y la convirtió en la diosa del bien querer”. En seguida indica: “Había otra diosa que llamaban Matlalcueye [...] con ésta casó Tlaloc después que Tezcatlipoca le hurtó a Xochiquetzal, su mujer [...] Estas diosas y dioses, para eternizar sus memorias, dejaron puestos sus nombres en sierras muy conocidas, llamándos[e] de sus propios nombres, y así muchos cerros y sierras hoy en día se llaman [d]e estos nombres”.



Fig. 42 Códice Nuttall, 1974:lám. 82.

A la par de ponerle un nombre a los cerros se les asigna un género. Existen distintas parejas: el Cofre de Perote y “la” Pico de Orizaba; la Sierra Negra y el Pico de Orizaba; La Malinche y el Cuatlapanga; la Iztaccihuatl y el Popocatepetl, “la” Nevado de Toluca y el cerro de Jocotitlan, entre otras (Galinier, 1990b:263). Respecto a la figura del cerro,

Iwaniszewski (2001:120) ha identificado que los masculinos son cónicos y los femeninos extendidos.



Fig. 43 *Códice Vindobonensis*, lám. 41. Tomada de *Arqueología Mexicana*, Matos, 2003:18.

Volviendo a las cuevas, en el pensamiento dual de los antiguos nahuas, éstas tienen dos concepciones. La primera ligada al lugar de origen y creación, y la segunda vinculada con el Mictlan, con las fauces de la Tierra que devoran los cadáveres y como un lugar peligroso. Las cavernas como bocas de la Tierra se describían así: “Cueva [...] Lugar de miedo, lugar de terror, Mictlan. Se dice Mictlan [lugar de los muertos], porque había muerte, oscurecía, oscurece, está oscurecido” [*Oztotl* [...] *temauhtica*, *temamauhtica*, *mictlan*: *ic mitoa mictlan*, *ca micouaya*, *tlayoaya*, *tlayoa*, *tlatlayouaticac*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. XI, cap. XX, párr. IX:276).

La noche era el marco para que los avatares de Tezcatlipoca deambularan y asustaran a la gente. Estas apariciones –jaguar, hombre decapitado y con el pecho abierto, gigante, envoltorio humano de cenizas-

eran malos augurios (Sahagún, 1969:21, 28-29, 50-51, 53; Molina, 2004, secc. n-e:fol. 111r). De la misma manera, la noche, el eclipse o la oscuridad eran propicios para que aparecieran las *tzitzimime*, seres también temidos (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. VIII:37; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. VIII:507; lib. VIII, cap. I:724).

Asimismo, el Chicomoztoc es descrito en los mismos términos por Chimalpain (1997a:27): “y la razón por la que es un lugar que atemoriza mucho [*cenca temamauhtican*] [...] es que no pocas fieras [*tecuanime*] guarda y habitan ese lugar: los *cuecuetlachtin* (lobos), los ocelotes, los *cuicuitlamiztin* (pumas), las serpientes, las *teuhctlacozauhque* (víboras de cascabel), además de otras muchas variedades no conocidas de fieras [*tecuanime*]”.

La cueva es un espacio oscuro y boca de la Tierra en la que se encuentran los dioses de la muerte y los *tecuanime* (“los que se comen a las personas”), término que engloba tanto animales como presencias divinas que dañan a la gente. Precisamente, se menciona que en el recorrido que realizaba el difunto para llegar al Mictlan pasaba por un sitio llamado Teyollocualoyan, donde las fieras comían los corazones de la gente (*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 11, II:lám. 2r; López Austin, 1996 [1980], I:63).

Para concluir con esta idea, la boca de la Tierra es la cueva. Ésta es entrada al útero primordial. La boca mostrada como unas fauces que buscan devorar es equiparable a la vagina dentada que metafóricamente daña a los hombres que buscan penetrarla. Tlaltecuhltli en su fase femenina es una entidad deseosa de ser fertilizada y es temida. Sus personificaciones impregnaron el pensamiento mesoamericano con las epifanías seductoras que acechaban a los hombres en lugares apartados o durante la noche. Así, decían: Tlaltecuhltli “abre la boca con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra” (Sahagún, 2002,

tomo II, lib. VI, cap. III:485). Continuaré con este tema en el siguiente capítulo.



Fig. 44 a) y b) Cocodrilo con cuerpo de campo cultivado, *Códice Borgia*, 1993:lám. 27; c) Cocodrilo cuyo cuerpo es una ceiba, Estela núm. 25 de Izapa (izq.), tomado de Barba, 2011:193; d) *Cipactli* cuyo cuerpo es un árbol (der.), *Códice Borgia*, 1993:14.

3.2 LA PIEL DE LA TIERRA

La Tierra es mostrada en representaciones pictóricas y escultóricas como un reptil o anfibio, en varios casos se muestra claramente como un cocodrilo.³ En el cuerpo de este animal crece la vegetación que recuerda

³ Arias (2006:15) señala que hay 21 especies de cocodrilos entre los que se encuentran lagartos, caimanes, gaviles. Todos estos animales son llamados en conjunto cocodrilos.

nuevamente el mito de Tlaltecuhltli, cuyo cuerpo fue empleado por los dioses para que produjera “todo el fruto necesario para la vida de los hombres (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:153) (fig. 44).

En la lámina 27 del *Códice Borgia* (44 a, b) se expresa con claridad esta concepción. Allí se muestra que del cuerpo del cocodrilo nacen distintas clases de maíz. Sin embargo, la Tierra no siempre se muestra como un *cipactli*, también se presenta en forma de serpiente o inclusive como tortuga.

Recordemos la escultura del mono con máscara bucal (fig. 19) del Museo Nacional de Antropología. En ella, el primate se encuentra bailando sobre una serpiente que puede representar a la Tierra debido a las asociaciones de ella con este reptil, me refiero a los vínculos de Tlaltecuhltli y de todas las personificaciones de ella como Coatlicue, Coyolxauhqui, entre otras, con los ofidios que veremos más adelante.

Respecto al quelonio, se ha señalado que los mayas concebían a la Tierra como una gran tortuga (Taube, 1988; Schele y Freidel, 1999:61, 76-78) (fig. 45 c). Para el pensamiento nahua, Mikulska (2008:190) indica que la diosa Ayopechtli es una deidad con “evidente connotación de tortuga y de fertilidad de la Tierra”. La investigadora afirma que “Ayopechtli no sólo es uno de los desdoblamientos del concepto de Madre-Tierra, sino también connota tanto la tortuga, un animal muy fértil y, por lo mismo, un excelente ‘modelo’ en la naturaleza del concepto de la superficie productora de la Tierra; como el soporte para cargar todo lo que hay encima de ella” (*ibid.*:192).

Más aún, la misma estudiosa (*ibid.*:187) ha señalado un diseño encontrado en los códices del grupo Borgia en el que para representar la piel de Tlaltecuhltli zoomorfa se utilizan “unas líneas (con frecuencia onduladas) que se cruzan diagonalmente formando rombos, dentro de los

cuales hay un punto o un círculo” (figs. 29, 30 a, b).⁴ También apunta que el diseño aparece en los caparazones de tortuga no sólo del grupo Borgia, inclusive en diferentes soportes en la cultura maya (figs. 45 a, b). “Esta convención indica que en la sociedad del México central tanto la superficie de la Tierra como el caparazón de tortuga eran percibidos como algo de cierta manera parecida” (*ibid.*:188).

Es interesante y revelador el hecho de que esta convención aparezca también en los cerros, es decir, indicando la superficie de los montes. No olvidemos que los cerros formaban un mismo concepto con las cavernas y eran considerados como la boca de la Tierra o la matriz telúrica, además de que los accidentes del paisaje se formaron a partir del cuerpo de Tlaltecuhli. Así, los cerros llenos de agua también se dibujan con la misma piel (fig. 45 d).

En el pensamiento indígena, este animal que figura la Tierra (reptil o anfibio) era vinculado con la fertilidad y la abundancia agrícola. Me aventuro a afirmar que uno de esos vínculos es la equiparación de la piel del animal que está llena de pliegues, surcos, hendiduras y pequeñas salientes con los surcos del campo cultivado.

Diferentes diosas advocaciones de la Madre Tierra se representan con serpientes, ya sea remplazando su cabeza -como en el caso de Coatlicue- o como parte de sus atributos. Tema que trataré a continuación.

⁴ Cabe señalar que no es la primera en detectar este diseño. Olivier (2004c:105) encontró este motivo vinculado con la Tierra y el agua en las alas de la diosa Itzpapalotl del *Códice Borgia* (lám. 66). Igualmente, este patrón lo localizó en la parte superior de las bandas celestes. El investigador aclara este hecho a partir del mito de Tlaltecuhli de cuyo cuerpo fueron creados el Cielo y la Tierra. En su opinión, estos rasgos también pudieron haber estado relacionados con la noche. De esta manera, “las características nocturnas de Itzpapalotl podrían explicar que sus alas hayan sido representadas como Cielo nocturno, Agua y Tierra” (*ibid.*:106).



Fig. 45 Diseño de rombos en diferentes representaciones. a) Tortuga, *Códice Borgia*, 1993:lám. 53; b) Tortuga, *Códice Madrid*, 1967:lám. 17a; c) Dios de Maíz, Hun Ahaw, Yax Balam, emerge de la hendidura de un caparazón de tortuga, tomado de Kerr, s/a: fig. 5; d) Cerro con templo de Tlaloc, *Códice Borbónico*, 1993:lám. 25.

3.3 MATERNIDAD OFÍDICA

En Mesoamérica la vinculación de la serpiente con la mujer es muy antigua. Sea en forma de culebra, cocodrilo o “monstruo” con características de reptil o anfibio, las diosas mesoamericanas se hallan relacionadas con ellos. En representaciones pictóricas y escultóricas puede observarse que los ofidios forman parte de su cuerpo o son atributos. Estas características las asocian con la Tierra y es una idea de gran

persistencia en el pensamiento mesoamericano, lo cual se comprueba con la abundancia de relatos etnográficos en diferentes partes del país en donde aparecen mujeres con cuerpo de culebra o partes de su cuerpo son de serpientes.

Coatlicue “Su falda de serpientes”, madre de Huitzilopochtli, tiene evidentes vínculos con los ofidios (fig. 46). En el monolito de la diosa que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología, su cabeza está formada por dos cabezas de serpiente que unen sus fosas nasales y que a su vez componen una gran cabeza de este reptil que ve de frente al espectador. Un dato interesante es que la cabeza se ve de la misma manera si uno observa la escultura por la parte trasera.

Serpientes también aparecen en sus hombros y una gran serpiente baja entre sus piernas. Su falda está hecha con cuerpos y crótalos de este reptil y su cinturón remata en dos cabezas que caen encima de la falda. Ya había mencionado los mascarones (rostros con colmillos) que aparecen en la diosa (fig. 34 d, e), los cuales la vinculan con el grupo de dioses *tecuanime* (devoradores de humanos), vinculados con lo terrestre, nocturno e inframundano.

En su torso se presentan senos flácidos, es pues una diosa que ha amamantado. Se trata de una de las personificaciones de la Tierra cualidad que está indicada por la abundancia de serpientes en la escultura y como parte del cuerpo de la diosa. En tanto, los mascarones la caracterizan como comedora de cuerpos.

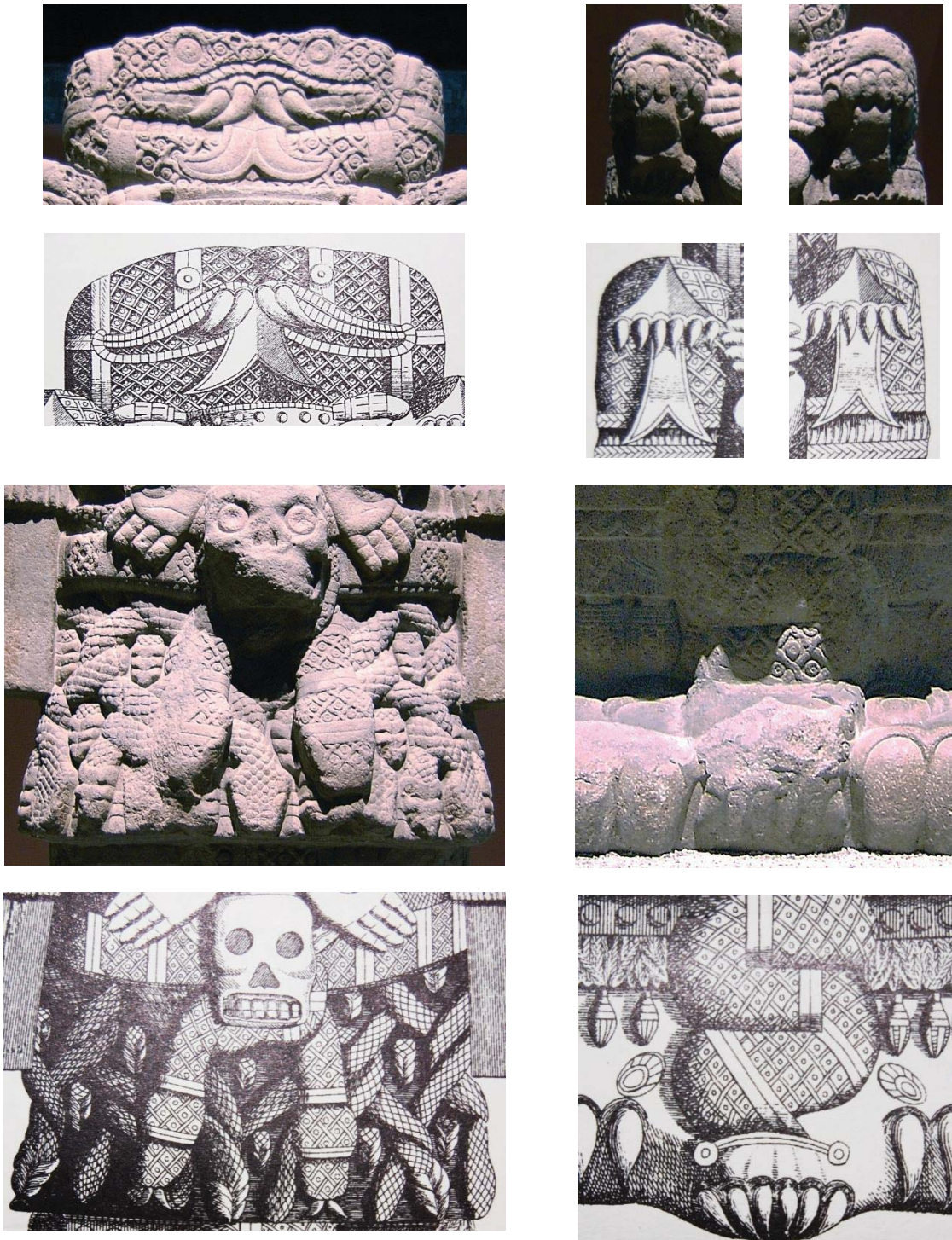


Fig. 46 Detalles de serpientes en el cuerpo de Coatlicue, Museo Nacional de Antropología. a) Cabeza desdoblada en dos serpientes o cabeza representada por una sola gran serpiente; b) Hombros con cabezas de serpientes; c) Falda con cuerpos y crótalos de serpientes y cinturón hecho con serpientes cuyas cabezas caen sobre la falda; d) Serpiente que desciende entre sus piernas. Dibujos tomados de León y Gama, 2009: lámina 1. Fotos de Miriam López.



Fig. 47 Detalles de serpientes en el cuerpo de Coyolxauhqui, Museo del Templo Mayor. a) Extremidad superior derecha; b) Extremidad superior izquierda; c) Extremidad inferior derecha; d) Extremidad inferior izquierda; e) En el cabello; f) Como cinturón. Dibujos tomados de *Arqueología Mexicana*, núm. 102, marzo-abril 2010. Fotos de Miriam López.

Su hija, Coyolxauhqui, también comparte estos rasgos (fig. 47). En el bajorrelieve encontrado el 21 de febrero de 1978 sobre la plataforma del Templo Mayor (etapa IVb, 1469 d. C.), surge de su frente una serpiente. Su torso está desnudo y en su vientre se muestran pliegues de múltiples partos. En cada uno de sus brazos cercenados se halla un amarre de dos serpientes. En sus pantorrillas también se encuentra este amarre hecho de serpientes. Y también porta un cinturón de este ofidio. Mencioné anteriormente que la diosa porta mascarones en sus codos, rodillas y talón (fig. 34 g).

Otras diosas calificadas como símbolos de la Tierra (Robelo, 2001: 81) también se muestran en forma de serpiente. De Cihuacoatl se decía que algunas veces adquiría figura de serpiente y otras se transformaba en una bella muchacha que seducía (Las Casas, 1966:50; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. IX: 200). Torquemada (1975, tomo I, lib. II, cap. II: 117) menciona su capacidad de transformarse en distintos seres entre ellos en culebra.

De la diosa se decía que siempre que daba a luz, paría gemelos y a éstos les llamaban *cocohua*, que quiere decir culebras (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XX: 226; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XXXI: 98-99).

Cihuacoatl también era considerada una *tzitzimincihuatl*⁵ (*idem*). Este género de divinidades [*tzitzimime*] están asociadas con los ofidios al vincularse con Cihuacoatl. En la lámina 76r del *Códice Magliabechiano* (fig. 48 a) se muestra a una de ellas con una serpiente de cascabel entre sus piernas. En la mayoría de las fuentes se destaca lo temible de ellas.

⁵ No olvidemos que Itzpapalotl también es una *tzitzimitl* de acuerdo a la *Leyenda de los Soles* (2002: 189).

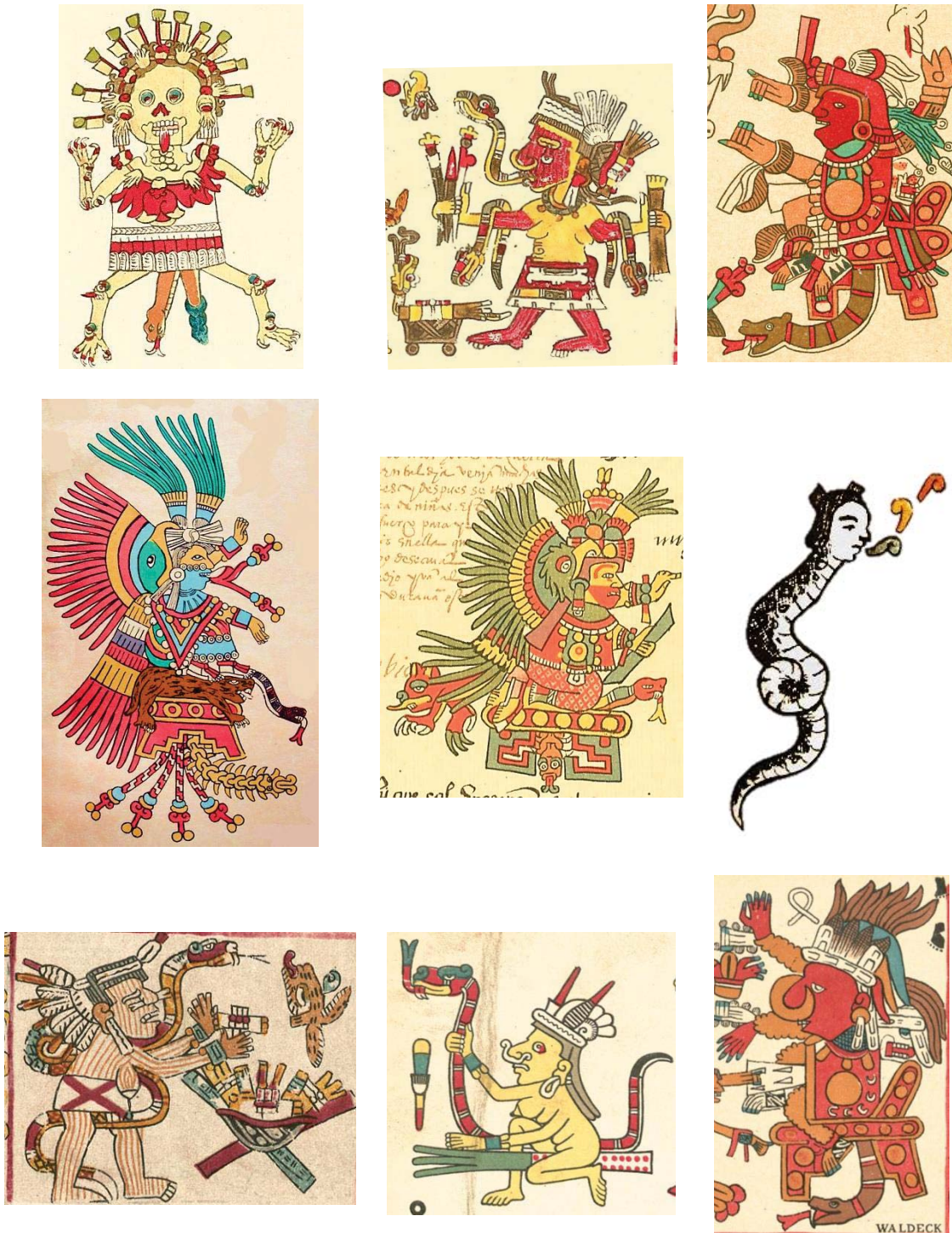


Fig. 48 Diosas vinculadas con la serpiente a) Tzitzimitl, Magliabechiano, 1970:lám. 76r; b) Cihuateotl, Borgia, 1993:lám. 48; c) Chantico, Tonalamatl Aubin, 1981:lám. 18; d) Xochiquetzal, Borbónico, 1993:lám. 19; e) Xochiquetzal, Telleriano-Remensis, 1964, 237, XXX:lám. 22v; f) Cihuacoatl, Florentino, 1979, tomo II, lib. VIII, cap. I:fol. 3r; g) Tlazolteotl, Vaticano B 3773, 1993:lám. 22; h) Tlazolteotl, Fejérváry-Mayer, 1967, 221, XXVIII:lám. 17; i) Tlazolteotl, Tonalamatl Aubin, 1981: lám. 13.

En la obra de Sahagún aparecen como “demonios del aire”, “figuras feísimas y terribles” (2002, tomo II, lib. VI, cap. VIII: 507; lib. VII, cap. X: 711-712). En la *Historia de los mexicanos...* (2002, cap. XXI: 81) se señala que eran seres esqueléticos, específicamente “mujeres que no tienen carne, sino huesos y dícense *tetzauhcihua* (mujer escandalosa), y por otro nombre, *tzitzimime*”.

Para Cristóbal del Castillo (2001: 118-119) eran *tecuanime* “las/los que se comen [al ser humano]”. Al respecto, Diego Muñoz Camargo (1998: 164) apunta que “las estrellas han de venir en figuras de salvajes, y éste es el último fin que ha de haber en el mundo”. Descripciones que se asemejan a las que hemos expuesto sobre Tlaltecuhltli como comedora de cadáveres. Otras diosas se representan iconográficamente con serpientes debido a que son parte del complejo de diosas de la Tierra (fig. 48). Las deidades telúricas comparten distintas características que expondré a continuación.

Tlazolteotl, bajo el nombre de Ixcuina, “La dama algodón”⁶ mostraba su aspecto cuádruple, que según Thelma Sullivan (1982: 30) es una metáfora del ciclo generativo y regenerativo de la vida. Sus cuatro aspectos representan el crecimiento y la declinación de todas las cosas vivientes, como el huso pasa a través de las etapas de la vida: juventud, fecundidad, mediana edad, tercera edad y muerte.

Como Tlazolteotl-Tlaelquani era la diosa de la tierra fértil, y simbolizaba a la tierra que recibía los restos orgánicos –excrementos humanos y animales, desperdicios de frutas y vegetales– que, al descomponerse, se transformarían en humus. Humus en náhuatl se dice *tlazollalli* –de *tlazolli*, “basura”, y *tlalli*, “tierra”– (*ibid.*:15).

Era la diosa de la basura entendida como la comedora de las transgresiones sexuales. La verbalización y la absolución de las faltas se llevaba a cabo frente a ella en el rito llamado Neyolmelahualiztli (Sahagún,

⁶ Sullivan (1982:12) señala que es una palabra huasteca compuesta por el prefijo *ix-*, que significa “mujer” o “dama”, y *cuinim*, “algodón”. Lo cual indicaría su origen huasteco.

2002, tomo I, lib. I, cap. XII:82). Las transgresiones sexuales (como el adulterio, la homosexualidad, la prostitución) eran el tipo de *tlatlacolli* (transgresión), más fuertemente concebido como *tlazolli*. *Tlazolli* significaba “basura, estiércol, barredura; mancilla, adulterio, infidelidad” (Siméon, 2002: 574).

En las narraciones míticas, las transgresiones sexuales son un motor para el cambio y la continuidad del mundo (López Hernández, 2009:93-109). “La presencia del desorden, de la transgresión, no implica un efecto destructor totalitario del orden; la función del desorden puede entenderse más bien como un refuerzo o reconstitución del orden” (*ibid.*:309). Las transgresiones eran la basura, vista como un abono para la revitalización de la tierra.

A Tlazolteotl también se le identifica con el embarazo y el alumbramiento, pues ella es la única diosa que en los códices del centro de México se muestra dando a luz (fig. 56) (Milbrath, 1995: 54).

Xochiquetzal se vincula con la Tierra en su aspecto fértil. Al ser una diosa joven se asocia con la fertilidad de los campos y con la producción de buenas cosechas. Es un desdoblamiento de Tlaltecuhтли según la narración de la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. IX:155): “Todos los dioses descendieron a una cueva, donde un dios llamado Piltzintecuhтли se había acostado con una diosa llamada Xochiquetzal, de la cual nació un dios llamado Cinteotl, el cual se metió debajo de la tierra. Y de sus cabellos salió el algodón; de un ojo, una semilla muy buena que comen gustosos”.

Se muestra nuevamente el paralelismo entre la fertilidad de la naturaleza y la sexualidad humana al ser Xochiquetzal también la patrona de las prostitutas (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. II:353; cap. VII:364).

En tanto, Chantico⁷ era la diosa del fuego terrestre que se ubica en el fogón de la casa ante el cual se hacían varias ceremonias durante el día. Estaba vinculada con el inframundo pues algunas veces le decían Mictlancihuatl debido a que ella al igual que la mujer del inframundo era representante del fuego volcánico oculto en la Tierra (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 232-233, XXVIII:lám. 21v).

Mictlancihuatl era consorte del dios Mictlantecuhtli (Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, apéndice: 327) y una divinidad de menor importancia que Mictlantecuhtli en el complejo de dioses de la muerte (López Luján y Mercado, 1996: 54). Por ello, las actividades de la diosa del inframundo podrían ser vistas como una versión disminuida de las tareas atribuidas al Señor del Mictlan (López Hernández, 2012a:112).

Mictlantecuhtli ejercía funciones de vida y muerte. A esta deidad se la invocaba durante los ruegos que se hacían para obtener una exitosa formación del feto humano, cuya explicación se debe al poder regenerativo de los huesos-semillas, evidente en la narración del viaje de Quetzalcoatl al inframundo (*Leyenda de los Soles*, 2002: 179). Y en el mito de Mayahuel, de cuyos huesos nace el maguey (*Hystoyre du Mechique*, cap. VII: 151; López Luján y Mercado, 1996: 54). En el ámbito de la muerte, se entendía que los dioses del inframundo devoraban los cadáveres una vez muertos.

Volviendo a Chantico, era una diosa transgresora, pues según los mitos, Tonacatecuhtli la convirtió en perro porque comió un pescado en el tiempo de ayuno anterior al sacrificio (*idem*). Existe una versión semejante, aunque la transgresión es ligeramente diferente. Tonacatecuhtli la castigó debido a que sacrificó sin estar en ayunas (*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 114-115, XLIX: lám. 34v).

De esta manera, las diosas representadas en los códices y en las esculturas con serpientes comparten el ámbito telúrico, el de la tierra

⁷ Esta diosa tiene una particularidad pues únicamente está representada en los códices, mientras que Coyolxauhqui lo está en esculturas.

fértil. Están relacionadas con los ciclos de la vida, especialmente, con el nacimiento, el parto e incluso la muerte. Son madres de la vegetación y responsables de las buenas cosechas. Asimismo, son divinidades transgresoras, particularmente, sexuales. Algunas de ellas al ser parte del grupo que llamo *tecuanime* eran temibles. En el siguiente capítulo seguiré abordando más aspectos de este grupo de diosas.

Por otra parte, relatos sobre personificaciones de la Tierra abundan en todo el territorio mexicano, en este punto, únicamente mencionaré los que hablan de serpientes.

Villa Rojas (1978:299-300) documenta un relato de un señor de Tusik en Quintana Roo: “Muchos dicen que la Xtabay⁸ se origina de las culebras que, en forma de mujer, se ocultan en los árboles para salir al paso de los hombres con el fin de robarles el alma y llevarlas al limbo que está en el fondo de la Tierra”.

En comunidades tojolabales, tzeltales y mayas, Basauri (1931:149 citado en Báez-Jorge, 1989:109) encontró un relato recurrente: los varones quedan prendidos de una hermosa mujer que es la Xtabay y no tienen fuerza para alejarse. Al acercarse, ella se convierte en una horrible serpiente que tiene la cola terminada en dos puntas duras y filosas, que las introduce en las fosas nasales de los hombres, hasta que los ahoga. Regresaré a este tema más adelante cuando hable de la cualidad seductora de ciertas diosas y presencias femeninas.

Samuel Villela (2008:6) ha documentado un mito en Guerrero que habla de unos gemelos que nacieron de un par de huevos, entre sus muchas acciones heroicas, dan muerte a una serpiente de siete cabezas llamada Shiquivindavi, a la cual se sacrificaban doncellas. La dueña de la serpiente tiene una vagina dentada.

⁸ Se uniformó la ortografía de la palabra.

Entre los huicholes, un desdoblamiento de la Tierra se presenta en forma de peyote con su flor, que era una mujer y tiene relaciones con el héroe Kauyumari. Al copular, dice el mito que “la mujer se lo comió [el pene] y Kauyumari fue devorado por la barranca” (Gutiérrez, 2007:80).

Igualmente, los huicholes señalan que al iniciar las lluvias en el solsticio de verano, la gran serpiente del inframundo se presenta como una sirena o como una muchacha con cola de serpiente para seducir al Sol. Al copular, la serpiente lo devora con su vagina dentada y éste se transforma en el Sol nocturno (Neurath, 2004).

Monaghan (1995:145) registra una narración mixteca en donde un hombre se enamoró de una mujer, con la que después de haber tenido coito descubrió que su vagina era la boca de una serpiente. Luego murió.

Entre los huaves, se encuentra un relato que narra que un hombre quiso acoplarse con un cocodrilo y éste lo castró. “Se piensa que los órganos sexuales del cocodrilo hembra, son óseos y semejantes a los de la mujer. Estos reptiles, por tal analogía, eran considerados el tono, el alter ego animal más frecuente de las mujeres, y por lo tanto, se evitaba eliminarlos por temor de matar a gente del propio pueblo” (Rita, 1979:266). Esta equiparación entre las mujeres y “las” cocodrilos hace que los reptiles también sean deseados por los varones.

Por todo lo anterior, es posible señalar que en el pensamiento mesoamericano se teje una red de asociaciones entre la Tierra y el cuerpo femenino. Primeramente se establece un paralelo entre la anatomía femenina y la telúrica; después, los desdoblamientos de la Tierra se presentan en forma de mujeres con atributos o cuerpos de reptiles. Estos animales son una forma de representación común de Tlaltecuhli. Ahora examinaremos la identificación de la fertilidad humana y la vegetal.

3.4 LA FECUNDACIÓN DE LA DIOSA DE LA TIERRA: OCHPANIZTLI⁹

Ochpaniztli es una fiesta que ilustra la concepción de que la diosa de la Tierra debe ser fertilizada para que haya cosecha, cosecha de maíz. La revisión detallada de la fiesta nos permitirá entender más ampliamente el paralelismo entre la fertilidad y la sexualidad.

De acuerdo con Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIV:143), pasaban ocho días ayunando y en penitencia. Al cabo de ese tiempo se sacrificaba a una esclava que personificaba a Atlatonan “Nuestra madre del agua”. El sacerdote de Tlaloc le abría el pecho con un cuchillo de pedernal y le extirpaba el corazón, que dirigía hacia el Sol. El cuerpo, sus ropas y aderezos eran arrojados a un pozo que había en el templo para dicho propósito (Graulich, 1999:89).

En el día nueve, se ofrecía a una esclava que era *ixiptla* de la diosa del maíz, Chicomecoatl. La jovencita de doce o trece años era decapitada en un cuarto que estaba lleno de mazorcas y granos, su sangre era recogida en una copa y servía para rociar la efigie de la diosa y toda la comida.¹⁰ En seguida se le desollaba y un sacerdote vestía la piel, la indumentaria y las insignias de la sacrificada. Él mismo dirigía una danza que se realizaba en la Plaza del Templo Mayor. Las personas que habían pagado por la esclava para que fuera sacrificada, recibían su cuerpo, que luego se comía en un banquete (Durán, *op. cit.*, cap. XIV:143-147; Graulich, *op. cit.*:90-91).

El mismo fraile añade que después de la muerte de la personificadora de la diosa, mataban a unos cautivos que estaban atados a un potro de madera mediante flechazos por arqueros o lanzadores de jabalinas que representaban a Tlacauepan, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca,

⁹ Véanse cuadros 1-3 en Apéndices.

¹⁰ *Costumbres, fiestas...* (1945, fol. 348r:47-48) indica que la forma de sacrificar a la mujer que representaba a Chicomecoatl era tirándole una flecha en la garganta.

Tonatiuh, Ixcozauhqui y las “cuatro auroras”. Una vez muertos, les extirpaban el corazón y entregaban los cadáveres a sus amos, es decir, a los guerreros que los habían capturado (Durán, *op. cit.*, cap. XIV:146-147).

Respecto al sacrificio de Toci, Durán (*ibid.*, cap. XV:150) nos da más detalles de los preparativos. El fraile indica que cuarenta días antes de la ceremonia se bañaba ritualmente a una esclava que tenía entre 40 y 45 años. Veinte días después la esclava que representaba a Toci era mostrada al pueblo y adorada como diosa.

Siete días antes de su muerte,¹¹ las médicas, las ancianas, al igual que las jovencitas y algunas prostitutas [*in ixquichtin cihuatitici, in ilamatque, ihuan in ichpupuchti, ihuan cequintin ahuianime*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXX:118) hacían una escaramuza frente a la representante de Toci que habría de morir porque era de mal agüero que ella llorara o estuviera triste, pues ello significaría que habrían de morir muchos soldados en la guerra o que morirían muchas mujeres de parto [*auh in tlachocaz, quilmach tlatetzahuitl: quil miec yaumiquiz, in cuauhtli ocelotl: anozo miequintin mocihuaquetzazque in cihua in imiti ic yazque*] (*ibid.*:119; Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:229).

En este encuentro, las mujeres se golpeaban unas a otras con *pachtli*, hojas de tuna, hojas de espadañas y *cempoalxochitl* (*Tagetes erecta*). Llevaban en la cintura bolsas con tabaco. Las batallas fingidas eran dirigidas por tres viejas llamadas Ahua, Tlahuitequi y Xocuahtli (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:119).

Las viejas que se encargaban de ella y la entretenían, la hacían tejer una falda y una blusa de henequén que luego iría a vender al mercado (Durán, *op. cit.*, cap. XV:150-151). Saliendo del mercado se encontraba con los chicomecoas, sacerdotes de la diosa Chicomecoatl, quienes la rodeaban. La representante de Toci iba sembrando harina de maíz por

¹¹ De acuerdo a la cuenta de fray Diego Durán.

donde iba. Luego la llevaban al lugar adonde moriría. Las médicas y parteras le decían que no se entristeciera que habría de dormir con el rey y la ataviaban como la diosa (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:119; Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXX:230).

A la medianoche la tomaba una persona y la cargaba espalda con espalda y otro le cortaba la cabeza, la desollaban y un sacerdote llamado *teccizcuacuilli* vestía su piel. Con la piel de su muslo le hacían una máscara a Cinteotl, la imagen de este dios era un joven quien tenía una pluma en la cabeza. A este personificador lo traían de Pochtlan (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:120; Torquemada, 1975, lib. X, cap. XXIII:397).

El *ixiptla* de Toci –el sacerdote *teccizcuacuilli*– bajaba de la pirámide y se encontraba con soldados y gente principal que se ponían enfrente de él, golpeando sus escudos y llamándolo a pelear. El *ixiptla* junto con sus acompañantes los perseguían. Los que iban huyendo llevaban en las manos unas escobas de zacate ensangrentadas que ocupaban como armas (Sahagún, *op. cit.* tomo I, lib. II, cap. XXX:231). Y procuraban escapar porque realmente le temían: “Entonces, los persigue, ellos sólo se dispersan, se ahuyentan, mucho se espantan” [*Auh inic quintoca, zan momoyahua, cecenmani, cenca mamauhtia*] (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:120).

Cuando llegaba al pie de la pirámide de Huitzilopochtli, el *ixiptla* de Toci alzaba los brazos y abría las piernas ante la imagen del dios bélico (*ibid.*:121). Esto lo hacía cuatro veces. Junto a él estaba Cinteotl quien lo estaba esperando, después ambos caminaban despacio hacia el templo donde había muerto la esclava que representó a Toci (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:231).

En su narración, Durán (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XV:152-153) indica que se sacrificaban hombres en honor del *ixiptla* de Toci. Los sacerdotes subían a la cima de cuatro palos muy altos, que

también tenían que escalar víctimas adornadas con sombreros cónicos de papel. Al llegar a la cima, los sacerdotes las empujaban al vacío. Las víctimas se estrellaban en el piso y después eran degolladas. Su sangre se recogía en un vaso que se colocaba a los pies del *ixiptla* de Toci. Esta persona remojaba ahí un dedo y luego lo chupaba. Después se inclinaba y se ponía a gemir. Todas las personas temblaban y fingían que la Tierra también hacía lo mismo. El fraile destaca que otro nombre que se le daba a Toci era Tlalli iyollo “Corazón de la Tierra” “porque cuando quería hacía temblar la Tierra” (*ibid.*:150).

Sahagún (*op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XXX:232) dice que al amanecer, el *ixiptla* de Toci ascendía al templo de Huitzilopochtli. Los principales subían a darle ofrendas. Uno de ellos, lo emplumaba con plumas de águila, otros le pintaban el rostro de rojo, otros le ponían un huipil con un águila tejida en la parte delantera, mientras que otros le ponían unas sandalias pintadas. También decapitaban codornices delante de él y le ofrecían copal. Después de esto, lo vestían con el *amacalli*,¹² la casa de papel, un adorno cuadrado hecho de papel que tenía cinco banderitas. Cuatro iban en las esquinas y la mayor iba en medio.

El *ixiptla* sacrificaba a cuatro cautivos sacándoles el corazón. Luego acompañado de los *icuexuan* (huastecos) se dirigía al templo de Cinteotl. Allí los soldados viejos tomaban la máscara de Cinteotl y la llevaban a la frontera. Al llegar a ese lugar algunas ocasiones se enfrentaban con enemigos. Después dejaban la máscara en una garita y regresaban (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:122).

¹² *Amacalli* corona de papel que portaban los númenes de la Tierra, de las montañas y de la lluvia. Respecto a la diosas se menciona que Huixtocihuatl (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXIV:91), Tzapotlatena (*ibid.*, lib. I, cap. IX:17), Xilonen (*ibid.*, lib. 2, cap. XXVII:103), Chalchiuhtlicue (*Primeros Memoriales*, Sahagún, 1997:fol. 263v) y Chicomecoatl (*ibid.*, lib. II, cap. XXIII:65) la portaban.

El *ixiptla* de Toci iba a la casa que se llamaba Atempan. Allí se llevaba a cabo una ceremonia que presidía el *tlatoani*. Moctezuma se sentaba en un trono de piel de águila y de ocelote. Delante de él pasaban primero los guerreros valientes y los capitanes, después los soldados viejos y al final los jóvenes. Hacían una reverencia y él les distribuía regalos y recompensas como rodela, plumajes, mantas, taparrabos, etcétera (*ibid.*:123).

Al finalizar, se dirigían al patio con las armas que habían recibido y comenzaban a bailar. Las mujeres que veían a sus familiares en este baile lamentaban que serían muertos en la guerra, que ya no los verían más (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:231).

En la tarde del día siguiente, salían los sacerdotes de Chicomecoatl vestidos con las pieles de los cautivos que habían muerto un día antes. Subían a un montículo pequeño que se llamaba “la mesa de Huitzilopochtli”. Desde ahí arrojaban o “sembraban” maíz de colores y pepitas de calabaza sobre la gente que estaba abajo. Las *cihuatlamacazque* de Chicomecoatl también participaban llevando a cuestras siete mazorcas de maíz, rayadas con *ulli* y envueltas en papel o en una manta (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:124).

Por último, un sacerdote bajaba una vasija llena de gis y plumas de lo alto del templo de Huitzilopochtli. Lo ponía en el Coaxalpan, lugar enfrente de la pirámide. Los mejores guerreros buscaban apoderarse de la vasija, pero Toci los perseguía dando gritos de guerra [*tlacahuacatiuh*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXX:125). La gente le escupía y le arrojaba flores al *ixiptla* [*muchi tlacatl conchicha: in aca ixochiuh oinmac onoca, conchichicha ic comotla*] (*idem*). Después, él se dirigía al Tocitlan, su templo de la entrada sur de la ciudad, y allí dejaba la piel en un marco de madera.

Ochpaniztli está expuesta en las láminas 29 y 30 del *Códice Borbónico* (1993), la información que proporciona el código complementa la

encontrada en otras fuentes. En la primera escena de la lámina 29 (fig. 49), se muestra a la esclava -con la cara pintada de rojo- que será sacrificada caminando de izquierda a derecha. En su *quechquemitl* se observan cuatro colores: rojo, verde, amarillo y azul, los cuales también aparecen en la parte baja de su falda. El rojo, azul y amarillo también están en sus sandalias. Su falda tiene un patrón de rombos en color rojo y rosa. Sostiene en la mano un *oztopilli*, bastón característico de los dioses de la lluvia. También porta un tocado alto coronado con plumas de quetzal. En la espalda carga una capa roja que remata en una franja blanca, y en la parte trasera de la cabeza tiene un adorno en forma de abanico.

Dos sacerdotes de Tlaloc se encuentran a lado de la *ixiptla*. Cargan en la espalda y en la cabeza papeles goteados con *ulli*. El de la parte superior de la lámina lleva una larga asta con banderas de papel, en la más grande está dibujada una “S” pintada de negro. Frente a la mujer están alineados unos músicos que tocan diferentes instrumentos.

En el centro aparece un sacerdote que tiene un cetro azul en forma de serpiente, *coatopilli*, en su traje se observan nuevamente los colores rojo, verde, amarillo y azul. Sus sandalias son idénticas a las de la representante de la diosa. Carga una bolsa para el copal hecha de papel. Este mismo personaje tiene plumas de quetzal en la espalda y se observan unas huellas de pies delante de él. Las cuales pueden indicar los pasos de una danza circular.

En la segunda escena de la lámina (fig. 49), del lado derecho, se muestra el momento en que un hombre carga la piel de la sacrificada y una parte de su indumentaria: las sandalias y la falda. Porta en las manos mazorcas y una codorniz cuelga de su cuello o sale de su boca.¹³ A su lado izquierdo y en el centro de la lámina se observa un *teocalli* cubierto con

¹³ La codorniz también aparece en la lámina 13 del *Códice Borbónico* (1993). El ave sale de la boca de la diosa Tlazolteotl.

cañas de maíz.¹⁴ Es probable que corresponda a la narración realizada por Durán en donde a la esclava se le sacrificaba en un cuarto lleno de maíz y semillas.

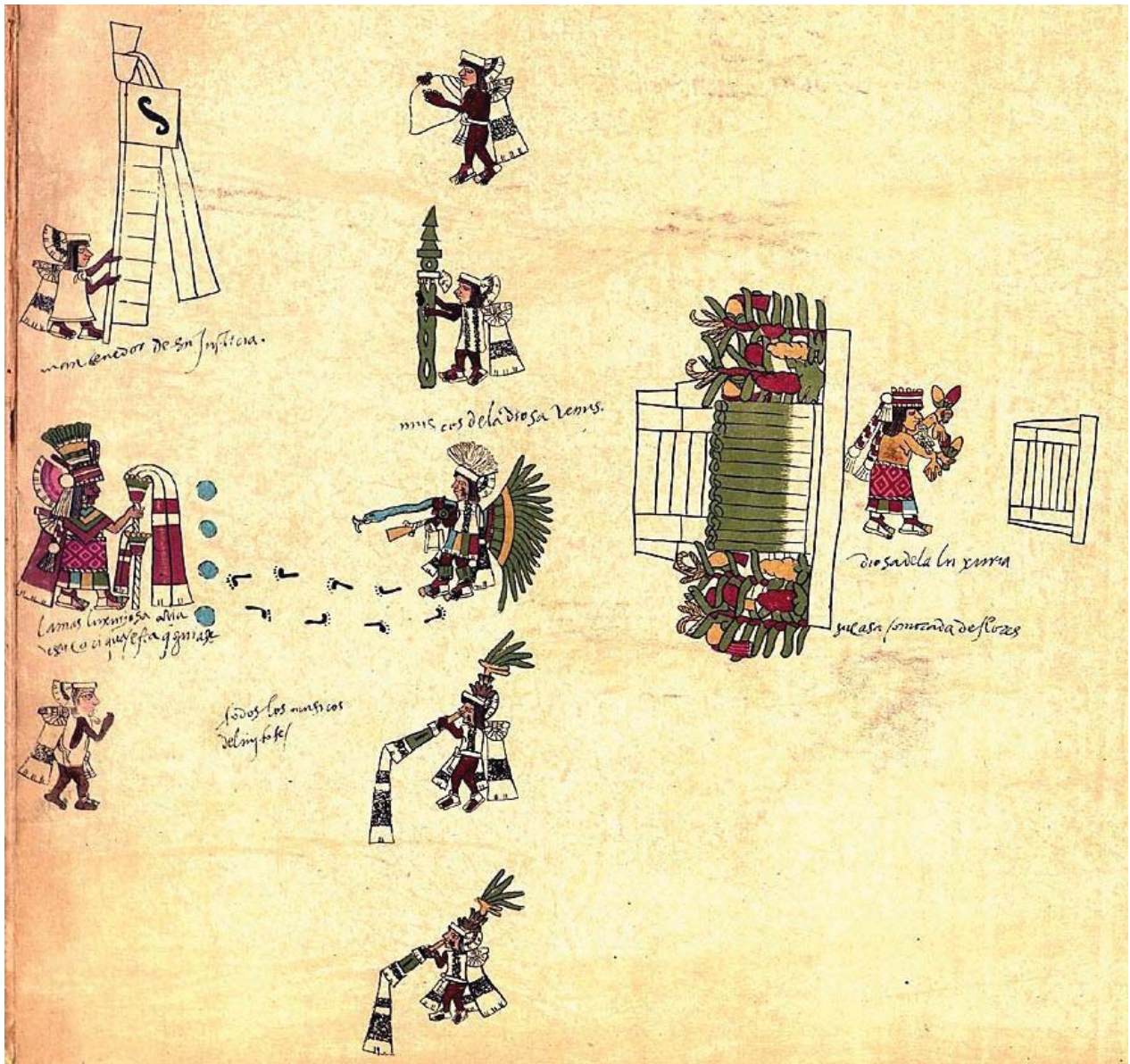


Fig. 49 Primera y segunda escena de la lámina 29 del *Códice Borbónico*, 1993.

En la lámina 30 está la tercera escena (fig. 50), el *ixiptla* de la diosa ya se encuentra vestido con un traje ostentoso. Lleva la misma falda con

¹⁴ La representación de las cañas de maíz también aparece en la lámina 27 del mismo códice.

rombos y colores en el borde, el *quechquemitl* colorido, más un *amacalli* con una gran gama cromática de papeles en los que se distinguen dos tonos de azul, dos de verde, rosa, rojo y amarillo. El *amacalli* duplica el tamaño del *ixiptla* y es el centro del cuadro.



Los ángulos de la “casa de papel” están adornados con rosetones policromos y coronados con mazorcas. La cara de la diosa está pintada de

rojo, tiene flecos a cada lado de las sienes y porta una nariguera azul como la que tiene Chalchiuhtlicue en la lámina 5 del mismo códice. En la parte delantera de su *quechquemitl* se observa una codorniz que parece colgar de su cuello. Sostiene en las manos dos mazorcas.

Cuatro personajes flanquean a la diosa, dos por lado. Sus trajes son fastuosos, sólo difieren en el color: azul, blanco, amarillo y rojo. En la cabeza portan un tocado con la máscara de Tlaloc en la parte delantera. Además se observan dos chalchihuites en el frontón de su tocado de papel. Tienen banderas, dorsales y faldas manchadas con *ulli*. Cargan mazorcas de maíz en las manos y una bolsa de copal del mismo color que el traje. Graulich (1999:100) indica que son los *tlaloque* de los puntos cardinales. Así la diosa de la Tierra y de la abundancia está rodeada por los representantes del dios de la lluvia, elemento necesario para que hubiera una buena cosecha en el Anahuac.

Un gran cortejo de ocho personajes rodean a la diosa. Los dos primeros llevan el peinado y la máscara de Mixcoatl, además de la cinta de cuero roja que aprieta sus sienes y el adorno elaborado con plumas de garza [*aztaxelli*] como se observa en la lámina 33 del mismo códice. Los otros seis llevan unos gorros puntiagudos que los distingue como huastecos o *icuexuan* y la parte central de su cara teñida de negro. Todos sostienen en una mano una escoba y en la otra un pene de papel.

Los ocho individuos caminan alrededor del *teocalli* siguiendo a un personaje que está vestido con un traje multicolor pero igual al descrito para los *tlaloque*. Porta el mismo tocado que los *tlaloque* pero con papeles de colores, tres chalchihuites y también la máscara del dios de la lluvia en la parte frontal. Tiene la cara y el cuerpo pintado de color rojo. A diferencia de los representantes de Tlaloc que tienen en la mano una mazorca, éste sacerdote sostiene en la mano un bastón azul con figura de serpiente como el descrito para la primera escena de la lámina 29 [*coatopilli*] y una colorida bolsa de copal, el doble de tamaño que las que cargan los

personajes que flanquean a la diosa y los que se muestran en la parte superior de la lámina.

El séquito encabezado por dicho personaje se dirige a la diosa Tlazolteotl que se encuentra sentada en la parte inferior de la lámina. Ella se presenta vestida de blanco con el *ichcaxochitl* (flor de algodón) o venda de algodón sin hilar que llevaba ceñida en la frente, la cual se corona con dos husos cuyas agujas superiores son copas de algodón cardado como espiguillas (López Hernández, 2012a:120). También tiene sus orejeras de algodón y la pintura facial negra en la parte inferior de su rostro. Además se observa una escoba en su mano.

En el lado derecho de la lámina se presentan tres danzantes con máscaras de animales. Graulich (1999:118) los ha identificado de abajo hacia arriba como un coyote, una zarigüeya y un murciélago, a decir del investigador, son animales de la fecundación-fertilidad.

En la parte superior del cuadro se observa una procesión guiada por un personaje con un portaestandarte como el mostrado en la lámina anterior pero ahora de colores. Lo siguen cinco individuos profusamente ataviados y con colores diferentes cada uno. El primero lleva su atuendo en azul y con manchas de *ulli*, el del siguiente es blanco, el tercero tiene un traje en blanco y verde, la indumentaria del cuarto es amarilla y el último va de rojo. Todos cargan en la mano derecha el *oztopilli* o bastón característico de los *tlaloque* hecho de un junco grueso; y, en la izquierda, una mazorca y una bolsa de papel para el copal.

3.4.1 ASPECTOS SEXUALES Y FÉRTILES DE LA FIESTA

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, 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.¹⁵

Su nombre significaba “barrido [de los caminos]”. 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.¹⁶

De acuerdo con el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, 160-161, V:lám. 3r), se barría para ahuyentar los males y las hambrunas que Tlazolteotl provocaba.¹⁷

Las escobas tienen un papel importante en la celebración. A lo largo de ella distintos personajes las portan. Por ejemplo, los *icuxuan*, servidores huastecas, y los *mimixcoa* que caminan en torno a Toci. Igualmente, los que huían de Toci tenían escobas ensangrentadas en las manos.

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, cuadro XI; 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. El *tlazolli* debía ser removido para que hubiera 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

¹⁵ 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.

¹⁶ (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. X:153, cap. XI:154-155; lib. II, cap. XXX:229-235, apéndice:277, 279; Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154; tratado tercero, 274-275; *Costumbres, fiestas...*, 1945, fol.347v:47-fol.348r:48; Torquemada, 1975, tomo III, lib. X, cap. XXIII:396-397, cap. XXXV:426).

¹⁷ Para la pervivencia de este tipo de creencias entre nahuas actuales, véase Sandstrom, 1999.

ellas también la cumplían (López Hernández, 2009, *passim*). Indudablemente Ochpaniztli, como fiesta de barrido, debió de haber sido un mes de purificación para la siembra.

Además de la connotación de purificación que representan las escobas en la fiesta, el barrido se relacionaba estrechamente con la fertilidad femenina. Recordemos que distintas diosas madre concibieron mágicamente mientras barrían. Coatlicue quedó preñada de 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, 2002, tomo I, lib. III, cap. I:302; *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, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLV:125).

A partir de lo expuesto por las distintas fuentes, coincido con Michel Graulich en que no es una fiesta de cosecha pues en los diferentes actos documentados no existen elementos de siega o recolección. Claramente, el énfasis de la fiesta es fertilizar la Tierra, hacerla germinar, que broten los frutos, es decir, nos encontramos en la etapa de siembra donde se prepara la tierra y los granos para el inicio del ciclo agrícola.

A través del sacrificio de las tres diosas se observó que la muerte de ellas tiene este objetivo: preparar la tierra, regarla y alimentarla con agua y sangre, para que -al final de la temporada- haya una buena cosecha. El sacrificio de la diosa Atlatonan “Nuestra madre del agua” simboliza el agua y las lluvias indispensables para la germinación de las cosechas. A la representante de la diosa le es extraído el corazón y su cuerpo es arrojado a un pozo, como alimentando la boca de la Tierra.

Cabe mencionar que la diosa de la primera escena (lado izq., lám. 29 del *Códice Borbónico*) (fig. 49) ha sido identificada con esta diosa, debido a los emblemas acuáticos y a que está acompañada de sacerdotes de Tlaloc. Mientras que el personaje de la segunda escena (lado der., lám. 29) ha sido

interpretado como el sacerdote de Chicomecoatl vestido con la piel de la víctima y la ilustración del templo con mazorcas y cañas coincidiría con el relato de Durán. Por último, la tercera escena (centro, lám. 30) (fig. 50) se piensa que corresponde al momento en que un hombre carga la piel de la diosa Toci y su indumentaria (Paso y Troncoso, 1993:137).

Otros aspectos de la lluvia son presentados en la lámina 29 del *Códice Borbónico*. Allí se muestra a un sacerdote sosteniendo un bastón azul que lo extiende hacia la esclava con traje multicolor. Graulich (1999:137) dice que la serpiente representa el trueno fecundador.

Además, señala que “los sacerdotes que soplan los caracoles, tocan las trompetas y agitan las sonajas, imitan el ruido del viento y de la lluvia que cae. El *ayauhchicahuaztli*, “sonajas de bruma” [...] era un instrumento “cuyo ruido llamaba a las nubes y la lluvia por efecto de magia imitativa [...] el bastón de sonajas servía, al mismo tiempo, [para] abrir pequeños agujeros donde se depositaban los granos” (*idem*). También aparecen los *tlaloque* que trataré más adelante.

En tanto, la muerte de Chicomecoatl, “Siete serpiente”, busca la germinación de los granos de maíz y la provisión de todos los alimentos en general. La diosa del maíz recibía este nombre cuando la mazorca tenía granos o más bien cuando ya los habían tomado para semilla. Mientras estaba tierna recibía el nombre de Xilonen. En caso de haber concedido buenas cosechas la llamaban Chalchihuatl, “Mujer de chalchihuites”, es decir, la que rindió abundantes frutos (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIV:142; Paso y Troncoso, 1993:136).¹⁸ No olvidemos que también era hermana de los dioses de la lluvia (*ibid.*:140).

Chicomecoatl era la personificación de la Tierra que encerraba un aspecto siniestro y uno materno: era el numen de la esterilidad y del

¹⁸ La participación de Cinteotl en la fiesta es en representación de las plantas cultivadas o sembradas (Graulich, 1999:127).

hambre porque la Tierra guarda en su seno la muerte, el invierno; y bajo su segundo aspecto era la deidad de la abundancia y el regocijo. Su culto estaba relacionado con la fertilidad agraria y el maíz tierno. Su nombre también se traduce como Siete Mazorca, y se ha entendido esta denominación como la manera en que se colgaba el mejor maíz en manojos de siete mazorcas sobre vigas (Heyden, 1983: 139).

Para Sir Jame Frazer (1982:666):

La práctica de decapitar [a la jovencita que personificaba a la diosa] sobre un montón de maíz, chiles, calabazas, granos y hortalizas y de asperjar con su sangre no sólo la imagen de la diosa del grano, sino también los montones de maíz, pimientos, calabazas y hortalizas, al parecer no puede haber tenido otro objeto que acelerar y fortalecer las cosechas de maíz y de los frutos de la tierra en general, infundiendo a sus representantes la sangre de la propia diosa del maíz.

En la actualidad esta práctica se sigue realizando entre los totonacos. Antes de sembrar, las mazorcas de maíz, las semillas de frijol y de chile son previamente rociadas con sangre para obtener buenas cosechas (Ichon, 1973: 357, 361-362).

El sacrificio de Toci establece un paralelismo singular entre la sexualidad humana y la fertilidad de la Tierra. Seler (1980 [1963], I:122) observa que la muerte de la representante de la diosa tiene similitud con la ceremonia de la boda, pues la casamentera cargaba en la espalda a la novia de la misma manera que la víctima era cargada antes de ser decapitada (*Códice Mendoza*, 1964, 129, LXII: lám. 61r).

Entonces, el degollamiento de Toci es metáfora de su matrimonio. Más adelante en la fiesta, el momento en que el *ixiptla* de Toci abre los brazos y piernas enfrente del templo de Huitzilopochtli ha sido interpretado como el coito por el investigador alemán (Seler, *op. cit.*, I:122). Otra imagen del coito es presentada cuando el personificador chupa la sangre que ha sido recogida de los cautivos que fueron sacrificados por

estrellamiento. Estos últimos portan un sombrero cónico lo cual los identifica como huastecos y son arrojados desde una estructura de madera al piso donde su sangre riega/fertiliza a la Tierra. Esa misma sangre es chupada por el personificador, quedando así preñada la diosa telúrica. De esta manera, la mímica de inclinarse y gemir es explicada por Graulich (1999:116) como un parto, en donde el hijo es Cinteotl.

Igualmente su decapitación nos recuerda los mitos del despedazamiento de Tlaltecuhltli y el nacimiento de la geografía y vegetación a partir de su cuerpo (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:147, 151, 153; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. I:29, 31). Como mencioné anteriormente la decapitación generaba chorros de sangre que empapaban la tierra, así ella produciría los frutos como había prometido en los mitos. Baquedano y Graulich (1993:165) señalan que este tipo de sacrificio está relacionado de manera natural con la agricultura, la fertilidad y con Tlaltecuhltli.

Al estar vinculada la decapitación con la fertilidad de la Tierra, no es extraño encontrar que otros avatares de la Tierra son diosas decapitadas. Tal es el caso de Coatlicue, Yollotlicue y Coyolxauhqui, sus monolitos nos confirman esta característica. Además de otras diosas como Xilonen -en la fiesta de Huey Tecuilhuitl (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII:133)-, Toci, Chicomecoatl e incluso Atlatonan en Ochpaniztli.

A propósito de esta cuestión, también se hallaron cráneos femeninos decapitados en ofrendas asociadas con las esculturas de Coyolxauhqui de la Etapa IVb. Tales rituales de decapitación pudieron haber estado relacionados con esta rememoración del mito (Matos, 1988: 136).

Ahora bien, según Durán (*ibid.*, cap. XV:150), la esclava que encarnaba Toci no era joven. En palabras de Graulich (1999:113) “asistimos a la muerte de la tierra envejecida al final de la estación seca y a su resurrección, rejuvenecida, vigorizada, al inicio de la estación lluviosa”.

En este punto conviene examinar el tema de la piel. Como indiqué anteriormente, la piel de la diosa se equipara al campo de cultivo. Entiendo de la misma manera las pieles de las diosas Chicomecoatl y Toci en esta fiesta, la tierra se prepara para ser cultivada. Ampliaré mi opinión expuesta en el apartado 3.2, a partir de la piel del cautivo en el sacrificio gladiatorio.

En Tlacaxipehualiztli, se llevaba a cabo este tipo de sacrificio llamado en náhuatl *tlahuahuanaliztli*, durante el cual un cautivo – destacado en el campo de batalla- libraba un combate contra selectos guerreros mexicas. La víctima estaba atada al centro de una gran piedra redonda llamada *temalacatl*. Sus armas eran ficticias pues en lugar de tener cuchillas tenían plumas; sus oponentes, cuatro guerreros mexicas, estaban equipados con verdaderas armas (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, apéndice:203; Durán, 2002, tratado segundo, cap. IX:107).

El *tlahuahuanaliztli* es traducido por Durán (*idem*) como “señalar o rasguñar’ señalando con espada”. Molina (2004, secc. n-e:fol. 144r) lo traduce como “el acto de raer, o de rayar alguna cosa, o de escarbar la tierra”. En realidad, durante la batalla era cortada la víctima con las navajillas y cuchillos de las armas mexicas, así la piel quedaba marcada con rayas y sangre que salía de las heridas (Clendinnen, 1998:133).

Mi idea es que efectivamente se establece un paralelismo entre la piel humana femenina con la superficie de la Tierra. La piel del sacrificado es un argumento más a la equiparación del rayamiento de la piel y el arado en la tierra como medios para que ésta produzca alimento.

Asimismo, algunos investigadores comparan el desollamiento con la preparación de la superficie de la Tierra para la próxima siembra (Reville, 1885:100 citado por Graulich, 1999:105) o con los “cambios de piel” estacionales de la Tierra. La Tierra “se pone una nueva piel, que vuelve a cubrirse de vegetación, que se rejuvenece” (Seler, 1980 [1963], I:119).

En tanto, el mismo investigador opina que la esclava no tenía la suficiente fuerza para resistir el esfuerzo físico que las siguientes ceremonias representaban, por ello, como un paso práctico se necesitaba que la fuerza de la diosa pasara a un hombre, lo cual se lograba a través de la piel (*ibid.*:119).

Por otra parte, Graulich (1999:142) piensa que las pieles son la mancha. Al deshacerse de éstas en el inicio de cada estación -durante las fiestas de Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli-, “se alejaba toda la suciedad acumulada durante medio año, se despojaban de la vieja piel mugrienta de la estación pasada”. Entendido este rito a partir de los beneficiarios de las pieles quienes según el estudioso belga tienen como característica el estar asociados con el adulterio.

Otra actividad que observamos en la fiesta son las batallas fingidas. No es insensato pensar que estamos ante un rito de fertilidad. La propiciación de la fuerza germinadora de la Tierra se realiza en tres momentos: las escaramuzas de las médicas, jovencitas, prostitutas y ancianas; el llamado a pelear de los soldados y nobles al *ixiptla* de Toci y el acto de lanzar flores y saliva al representante de la diosa telúrica.

Esta especie de llamado o golpeteo nos recuerda la fiesta de Tititl (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXXVI:157-158) en donde los jóvenes preparaban unas redes o sacos llenos de flores, papeles u hojas de maíz llamados *chichicuatli* que ocupaban para pegar a las jovencitas [*ichpochtli*]. Clendinnen (1998:212) considera que los golpes con las bolsas probablemente eran una expresión de sexualidad adolescente, una especie de galanteo, así puede pensarse que la mujer acosada era la más deseada por los jóvenes.

Como rito de fertilidad, la acción de golpear o aventar escupitajos tendría el objetivo de fecundar mencionado en el capítulo 1.2. La saliva como elemento fertilizante también se muestra en la narración del *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. II, pp. 57-59), donde Hun Hunahpu

escupió en la mano de Ixquic y ella quedó embarazada. El escupitajo es comparable al semen y el semen a la semilla. No olvidemos que la palabra semen [*xinachyotl*] y semilla [*xinachtli*] derivan del verbo *xima*, “dolar”, “pulir”. Término que López Austin (1999:222) entiende como un proceso de pérdida de la integridad, es decir, el reinicio, lo primero, por ello, es la semilla.

La equiparación de la sexualidad con la guerra puede ser explorada a partir de distintas fuentes. Por mencionar sólo algunas, tenemos el canto de las mujeres de Chalco, en el que la impotencia sexual del gobernante se compara con la derrota en la guerra (Garibay, 2000a, tomo III:55-60). De la misma manera la virilidad es entendida como el éxito guerrero. En tanto, en el pensamiento de la homosexualidad encontramos esta metáfora: el penetrado es el derrotado, el penetrador es el vencedor (López Hernández, 2009:240-244). Temas que veremos en el capítulo 10.

La potencia sexual de la diosa es exaltada a partir de promover su faceta guerrera. Al representante de la deidad lo atavían con plumas de águila, lo visten con imágenes de esta ave; a la par, de mostrar el vínculo entre el parto y la batalla. El *ixiptla* ahora está vestido como Yaocihuatl, “mujer guerrera” y Quauhcihuatl, “mujer águila” (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II:117).

Igualmente, le tiñen el rostro de rojo, color vinculado con la sexualidad pues se presenta en las prostitutas, en las novias y en las diosas de la Tierra como en la esclava de la primera escena de la lámina 29 y de Toci en el centro de la lámina 30 del *Códice Borbónico* (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXVII:213-220; *ibid.*, tomo II, lib. VI, cap. XXIII:584; López Austin, 1996 [1980], II:276).

Así, se aprovecha la esencia sexual y fértil de la fiesta para dar recompensas y repartir insignias guerreras a los soldados que irán a combate. En el marco de lo expresado aquí, a mi parecer este rito particular busca asegurar el éxito guerrero. Los participantes irán a la

guerra teniendo el favor o protección de los dioses. En este contexto se explica que el sacrificio de la diosa permitía la protección de la vida de los guerreros y de las mujeres en el parto (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXX:119; Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:229).

¿Por qué el sacrificio femenino era útil para este propósito? Aunque expondré con detenimiento en capítulos posteriores, adelanto aquí que el cuerpo mujeril se concebía imbuido de un poder único, que no poseía el masculino. Es precisamente el femenino el que carga con la fuerza reproductiva que durante los estados liminares se acentúa. Ello debido a la conexión que se establece entre el cuerpo femenino y la Tierra, al proveerle ésta última de fuerzas creadoras y a la vez destructivas. Esta potencia que les proporciona Tlaltecuhli a las mujeres permite que ellas cumplan con su rol en la regeneración del ciclo cósmico, a la par, de la tarea masculina de traer prisioneros de guerra. De esta manera, los varones traerán cautivos para el sacrificio y las mujeres hijos-cautivos para la reproducción social, cada uno en su papel de género.¹⁹

De acuerdo con *Costumbres, fiestas, enterramientos...* (1945, fol. 347v:47-48), el cuerpo de la representante de Chicomecoatl era comido y el de Toci era enterrado. Lo cual confirma sus ámbitos de acción, para la primera: los mantenimientos, y para la segunda: la Tierra. El cuerpo de la misma representante sirve para revitalizar a Tlaltecuhli.

Por otra parte, los falóforos-huastecos fertilizan a la diosa de la Tierra, la rodean y en un paralelismo con la relación sexual, la fecundan. A la par, los penes de papel representan la coa que la penetra para insertar la semilla. En tanto, estos portadores de falos muestran simbólicamente la esencia de esta diosa, la fecundidad.

Los huastecos eran de acuerdo con los mexicas “impúdicos y bien dotados en materia sexual” (Graulich, 1999:108). Como mencioné

¹⁹ Vale la pena mencionar que otras actividades que realiza la diosa en su rol de género femenino es tejer e ir al mercado para ofrecer sus mercancías.

anteriormente, en el pensamiento nahua ellos no ocupaban *maxtlatl* como se reseña en los mitos de esta cultura, recordemos el relato del Tohueyo, vendedor de chiles que apareció desnudo en el mercado de Tula (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. III, cap. V:19; Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, cap. V:312-313; León-Portilla, 1959:101-105) y la narración de la invención del pulque donde Cuextecatli, su dios epónimo, se emborrachó al tomar cinco tazas y se quitó el taparrabos (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976; López Austin, 1985:312-314).

Más símbolos fálicos están presentes en la fiesta. He mencionado anteriormente que el cuchillo de sacrificio, *tecpatl*, es un equivalente del pene en ciertos contextos. En el caso de la decapitación de las representantes de las diosas, el *tecpatl* -como el pene- penetra el cuerpo de la *ixiptla*, el cual proveerá sangre para fertilizar la Tierra.

En tanto, indiqué en el capítulo 1 que las flechas son un elemento fálico. En este caso, las flechas son utilizadas para matar a los cautivos y también de acuerdo a *Costumbres...* (1945, fol. 348r:47-48) eran empleadas para sacrificar a la diosa Chicomecoatl.

El flechamiento era un medio para fecundar la Tierra. De acuerdo con el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, 307, XXIV:lám. 41v), en el año uno conejo (1506), Moctezuma mandó asaetear a una víctima para evitar la sequía y la hambruna. En los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:13) se narra que las diosas llamadas *ixcuiname* flecharon a sus esposos quienes al morir abonaron la tierra.

El bastón con figura de serpiente en color azul presentado en la primera y tercera escena del *Códice Borbónico* carga el simbolismo de fertilización, pues es el rayo fecundador (Graulich, 1990:361). A través de este elemento se copula con la Tierra. Se preña metafóricamente a la personificadora de la diosa Chicomecoatl, quien representa los frutos; y a la diosa Toci, quien representa la tierra cultivable. La serpiente azul es un

elemento que significa agua. El agua necesaria para que los cultivos se produzcan.

A la cabeza del cortejo de los “falóforos” del *Códice Borbónico* hay un sacerdote que extiende hacia Toci el *coatopilli*, palo-serpiente, que representa el trueno fertilizante. Recordemos lo que indiqué en el primer capítulo de los controladores del tiempo que elevaban las serpientes hacia el cielo (Serna, 1987, cap. II, párr. 5:289-290).

Los personajes que flanquean a la diosa en la escena central de la lámina 30 del *Códice Borbónico* han sido identificados como los *tlaloque* de los cuatro rumbos. Detengámonos un momento en la cuestión de los colores de estos dioses y los rumbos del cosmos en donde se entrecruzan ideas acerca del tiempo y el espacio. Considero importante realizar esta breve digresión para concluir con la explicación de la lámina del *Borbónico*, de lo contrario quedaría incompleta mi explicación de la fiesta.

El plano espacio-temporal se encontraba ordenado en cuatro o cinco sectores, es decir, cada uno de los rumbos y el centro (fig. 51). De acuerdo con Caso (1971:191), los puntos cardinales eran representados por árboles y les correspondía un color y un pájaro específicos. Estas ideas pueden verse expresadas en lugares tan distintos como los códices del grupo Borgia y Yucatán, y también entre los tarascos y los zapotecos, los mixtecos y los mexicas.

No obstante, es difícil determinar qué color corresponde a cada rumbo debido a la variabilidad en los colores que aparecen para cada orientación en los diferentes documentos.

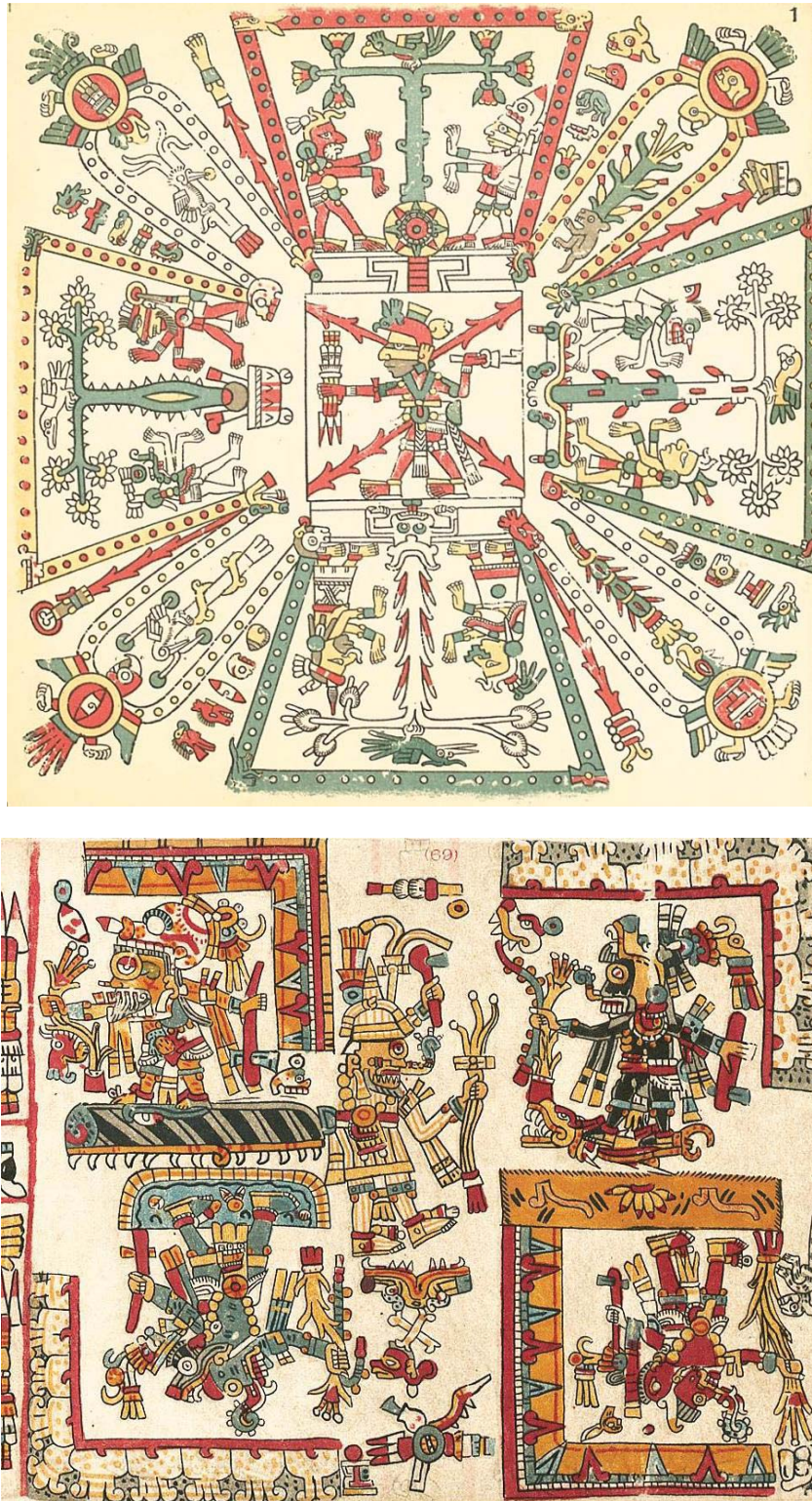


Fig. 51 El plano espacio-temporal dividido en cinco sectores; cuatro rumbos y el centro.
a) *Códice Fejérváry-Mayer*, 1967, 189, XLIV:lám. 1; b) *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 69.

En la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* se muestra el ordenamiento del espacio horizontal del universo dividido en cuatro trapecios y un cuadrado en el centro. El norte es amarillo, el oeste azul, el sur verde y al este corresponde el color rojo (fig. 51 a). Joseph de Acosta (2006, lib. VI, cap. II:315) complementa esta lámina con la siguiente descripción:

[...] es de saber que su rueda, que es como siglo, contenía cuatro semanas de años, siendo cada una de trece, de suerte que eran por todos, cincuenta y dos años. Pintaban en medio un Sol, y luego salían de él en cruz cuatro brazos o líneas hasta la circunferencia de la rueda, y daban vuelta de modo que se dividía en cuatro partes la circunferencia, y cada una de ellas iba con su brazo de la misma color, que eran cuatro diferentes, de verde, de azul, de colorado, de amarillo, y cada parte de éstas tenía sus trece apartamientos con su signo de casa, o conejo, o caña, o pedernal [...].

Los informantes de Sahagún describieron que el palacio de Tollan donde se adoraba a Quetzalcoatl estaba conformado por cuatro aposentos. El del norte era rojo, el del oeste verde, el del sur blanco y el del este era amarillo (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIX:166).

En la lámina 69 del *Códice Vaticano B* están representados los *tlaloque* de cada rumbo (fig. 51 b). El del norte es amarillo y corresponde al signo *tecpatl*; el de oeste es azul y tiene el signo *calli*, el del sur es rojo y está acompañado del signo *tochtli*, y el del este es negro y tiene el signo *acatl*. Esta lámina es un paralelo de la 27 del *Códice Borgia* que ya describí en el apartado 2.2 (fig. 18), en ambos documentos coinciden los rumbos, colores y signos. El Tlaloc que cambia es el del centro, en el *Vaticano B* presenta el cuerpo blanco con rayas amarillas y en el *Borgia* blanco con rayas rojas.

Sólo resta mencionar que los *tlaloque* que aparecen en la caja de Tizapan presentan los colores amarillo, blanco, rojo y negro (fig. 25); en

contraste, con los que aparecen en la lámina 30 que son amarillo, blanco, rojo y azul.²⁰

La correlación entre color-rumbo cósmico es cambiante. Después de un estudio exhaustivo de distintas fuentes, Dupey (2010b:133-134) indica que hasta este momento los datos no nos permiten asociar de manera segura un color a una dirección u orientación. Sin embargo, sí es posible afirmar que las divinidades que se fragmentaban cromáticamente tenían un importante papel en la marcha de la maquinaria mundial y eran agentes de la alternancia. Daban vida al universo y garantizaban su estabilidad al sostener el cielo o la Tierra y controlando el clima (Dupey, 2010a:360).

De no cumplir los *tlaloque* con su tarea sobrevendrían cataclismos. Como mencioné anteriormente, de ellos dependía la llegada de las lluvias pero en justa proporción, necesarias para la agricultura y el cambio de estación.

El simbolismo de los colores refiere a los cuatro puntos cardinales pero también en el pensamiento mesoamericano incluye los distintos tipos de maíz. Este paralelismo lo observamos en las diferentes fiestas. Los *tlaloque* así como los personajes en la parte superior de la lámina 30 tienen una variedad cromática que corresponde a un rumbo-maíz.

En la fiesta de Hueypachtli o también llamada Tepeilhuitl se arrojaba maíz a los cuatro puntos cardinales.

Luego subían cuatro sacerdotes con cuatro jícaras de maíz en las manos la una de maíz blanco y la otra de maíz negro y la otra de maíz muy amarillo y la otra de maíz morado y poniéndose el que llevaba el maíz negro delante de ellas [las dos doncellas que serían sacrificadas] metían la mano en la jícara y como quien siembra vueltas hacia el monte lo derramaban: acabada la jícara de maíz

²⁰ Entre los totonacas, hay cuatro truenos que son los sostenes del mundo, cada uno encargado de uno de los puntos cardinales, el rojo corresponde al este, el amarillo al norte, el azul al oeste y el verde al sur (Ichon, 1973:137).

negro traía la del blanco y volviéndose hacia las sementeras de los llanos hacían lo mismo, y el maíz amarillo derramábanlo hacia la parte de la laguna y el morado otra cuarta parte que ellos llaman amilpan en acabando de derramar aquellos cuatro géneros de maíz acudía la gente con gran priesa a coger de ello lo que más podían porque aunque no cogiese sino dos granos los llevaba y guardaba con mucho cuidado y lo sembraba para tener semilla de aquel maíz bendito (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XVI:159).

Más adelante el fraile al tratar la fiesta nuevamente dice:

Hacían este día aquella ceremonia de derramar el maíz a las cuatro partes que su año tenía la una a la parte oriente a la caña y el otro a la parte de occidente a la casa y la otra a la parte del norte al pedernal y a la parte del medio día al conejo, que eran aquellos cuatro géneros de maíz conviene a saber negro, blanco, amarillo y entreverado (*ibid.*, tratado tercero:279).

En Ochpaniztli los maíces son arrojados por los chicomecoas desde “la mesa de Huitzilopochtli”. De esta manera, “sembraban” maíces blancos, amarillos, negros, rojos y semillas de calabaza [*iztac tlaolli, coztic tlaolli, yahuitl, xiuhtoctli, ihuan ayohuachtli*] (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. II, cap. XXX:124). Así, la Tierra era fecundada, pero también lo era en el momento en que la representante de la diosa Toci salía del mercado y arrojaba harina de maíz en la plaza.

Por otra parte, la abundante presencia de las mazorcas de maíz en la fiesta y, de manera particular, durante la participación de las *cihuatlamacazque* de Chicomecoatl puede entenderse como una imagen futura de lo que la cosecha será: las mazorcas que serán beneficiadas con las lluvias gracias a todos los ritos fertilizadores realizados por el pueblo durante Ochpaniztli.

3.5 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

En el capítulo dirigí mi atención a la analogía entre el cuerpo telúrico y el femenino del cual derivan diferentes equiparaciones. En primera instancia, las cuevas eran pensadas como el útero de la Tierra. De hecho, existía la idea de que las paredes de las cavernas eran semejantes a las paredes de la matriz como en la lámina de la *Historia Tolteca-Chichimeca*.

Asimismo, homologaban la boca de Tlaltecuhltli con las entradas a las cuevas. Lo que nuevamente puso de manifiesto la asimilación entre la boca y la vagina en el pensamiento nahua. Expuse dos nociones respecto a las cuevas, una que las concebía como lugares de origen y creación, y otra que las relacionaba con el Mictlan.

En esta segunda noción, la cueva es territorio de los dioses de la muerte y de los *tecuanime*. Además de ser la boca de la Tierra quien con sus fauces está a la espera de engullir los cadáveres. Una vez más se revela la naturaleza devoradora de Tlaltecuhltli.

De la misma manera, destacué en el capítulo la equivalencia de los cerros con el vientre de la Tierra. La cual ilustré con láminas de códices en donde se muestran a elementos fálicos como dardos que preñan un cerro de agua y montes embarazados. Esta concepción antropomorfa y genérica de los accidentes del paisaje fue cotejada con datos etnohistóricos y etnográficos.

A propósito de la superficie de la Tierra indiqué que ésta se representa como piel de cocodrilo, serpiente o tortuga, convención que también se muestra en la superficie de los cerros. Cabe recordar que los cerros y las cavernas eran parte de un mismo concepto y ambos fueron formados del cuerpo de la diosa de la Tierra.

Este animal que representa la Tierra –reptil o anfibio- es símbolo de fertilidad y abundancia. Debido a esta carga significativa del “monstruo de

la Tierra” es que propuse la asimilación de los pliegues, hendiduras y salientes de la piel del animal con los surcos del campo cultivado.

Por otra parte, las asociaciones de la serpiente con Tlaltecuhltli explican el por qué distintas diosas aparecen con atributos o cuerpo de serpiente. Además de las esculturas de Coatlicue y Coyolxauhqui, mostré a las diosas que en códices están representadas de esta manera: Cihuacoatl, Xochiquetzal, Tlazolteotl, Tzitzimitl, Cihuateotl y Chantico.

Los ámbitos de acción que comparten estas divinidades son la maternidad y los ciclos de la vida, a la par de ser madres de la vegetación, diosas de las tierras fértiles y las buenas cosechas. Igualmente, son deidades temibles del grupo de las *tecuanime* y relacionadas de alguna manera con las transgresiones sexuales.

La segunda y tercera parte del capítulo los dediqué al estudio detallado de la fiesta de Ochpaniztli, lo cual me permitió reforzar las identificaciones de la fertilidad humana con la vegetal. En primer lugar, expuse los principales ritos, personajes y elementos descritos en las fuentes etnohistóricas. Tras la sumaria exposición, me avoqué al análisis de los diferentes elementos de la celebración lo que confirmó nuevamente la equivalencia entre la sexualidad humana y la fertilidad de la Tierra.

Presenté la importancia del barrido en la fiesta, el cual le daba su nombre. A través del análisis de los diferentes componentes detallados en las fuentes escritas y mostrados en el *Códice Borbónico*, verifiqué la presencia de elementos de purificación y limpieza, etapa inicial en el proceso de preparación de la tierra para la siembra. Así, se realizaba una limpieza general de la ciudad, se renovaban edificios, con lo cual se ahuyentaban los perjuicios que Tlazolteotl causaba.

En este sentido, constaté el papel primordial que las escobas tenían en los ritos. Los *icuexuan* y *mimixcoa* las portan alrededor de Toci, como un paso previo para la fecundación de la diosa. Dato confirmado con las

narraciones de Coatlicue y Chimalman quienes quedaron embarazadas mientras barrían.

Igualmente mostré la presencia de distintos elementos fertilizadores en la fiesta. En primer lugar, destacan los falóforos huastecos quienes rodean a la diosa de la Tierra y la fertilizan. Sus penes de papel figuran coas que penetran la superficie de la tierra para que pueda depositarse la semilla. Igualmente, el *tecpatl* como órgano viril atraviesa el cuello de la diosa, lugar de donde brota la sangre que alimentará a Tlaltecuhli.

Las flechas como símbolos fálicos aparecen en la fiesta dos veces, una para sacrificar cautivos y otra, de acuerdo a *Costumbres...*, para sacrificar a Chicomecoatl. No olvidemos que el flechamiento era un medio para fecundar a la Tierra. Finalmente, el bastón con forma de serpiente se utiliza para preñar a los personificadores de las diosas Chicomecoatl y Toci. Como indiqué, la primera representa las cosechas y la segunda la tierra para cultivo.

En tanto, propuse que las batallas fingidas son ritos de fertilidad. Éstas se presentan en tres ocasiones: las escaramuzas de las mujeres, la incitación a pelear de los soldados y nobles a Toci, y el acto de escupirle y lanzarle flores al *ixiptla* de la diosa terrena. La relación entre guerra y coito se explica por los lazos bien documentados en las fuentes escritas acerca del pensamiento que relaciona la victoria con la potencia sexual. Temática que apenas esbozo y que será tratada más ampliamente en el capítulo 10.

De esta manera, se promueve la faceta guerrera de la diosa para exaltar su potencia sexual, la cual era aprovechada por los jóvenes que serían enviados al campo de batalla. Así, enfatice los atavíos guerreros con que visten al representante de la diosa y el color rojo de su rostro el cual realza su sexualidad. Justamente, la esencia sexual y fértil de la diosa es empleada en la ceremonia de dar insignias y recompensas a los guerreros, con ello se buscaba asegurar su éxito en el campo de batalla. Ello debido al vínculo que ya advertí respecto al triunfo y al buen desempeño sexual.

En esta misma red de asociaciones es que se encuentra la explicación del llanto de la representante de Toci, el cual sería augurio de que habría muerte en el campo de batalla y en el parto. En consecuencia, el sacrificio de la diosa traería protección a la vida de los guerreros y de las parturientas, equivalencia en el pensamiento nahua que será observado en otros momentos del presente trabajo.

La exposición detallada de la fiesta me permitió advertir la profusión con que la figura del maíz aparece en ella. Ya había señalado en el segundo capítulo que el *centli* (mazorca) representaba la abundancia y se oponía a uno de los significados del pedernal que es la esterilidad. En Ochpaniztli maíces de distintos colores (junto con semillas de calabaza) eran arrojados por los chicomecoas desde “la mesa de Huitzilopochtli”, también la representante de la diosa Toci al salir del mercado esparcía harina de maíz en la plaza. Las mazorcas aparecen nuevamente durante la participación de las *cihuatlamacazque* de Chicomecoatl. Este motivo recurrente, en mi opinión, es una anticipación del resultado de la fiesta: la abundante cosecha.

Por otra parte, expuse a manera de hipótesis que las pieles de las diosas Chicomecoatl y Toci representan el campo de cultivo. Las pieles humanas femeninas son equivalentes a la piel de la Tierra, por ello el desollamiento es un paso más en la preparación para la siembra. Asimismo, tomé el ejemplo del rayamiento de la piel del sacrificado como una metáfora del labrado y fertilización de la tierra mediante la sangre que emerge de los surcos.

Referente al sacrificio de Toci, destacué los distintos tiempos durante la celebración en los que se establece un paralelismo con ritos sociales y estados del ciclo vital femenino. Primeramente, su degollamiento se muestra como alegoría de la boda. En segundo lugar, retomé la idea de Graulich que identifica la cópula matrimonial en el momento en que el *ixiptla* de la diosa abre brazos y piernas frente al templo de Huitzilopochtli.

En último término, el parto y el consecuente nacimiento de Cinteotl ocurre cuando el representante de Toci se inclina y gime.

Ochpaniztli fue ilustrativa en muchas identificaciones de la fertilidad humana con la vegetal. El sacrificio de Toci quien representaba la tierra cultivable era un paso necesario para el inicio del ciclo agrícola, la inmolación de Atlatonan traía las lluvias necesarias para el crecimiento de los frutos y la muerte de Chicomecoatl tenía el objetivo de asegurar abundantes frutos. Así, la muerte de las tres diosas tenía el objetivo de preparar la tierra, regarla y alimentarla.

El sacrificio de las tres representantes de las diosas y más aún su decapitación me llevó a cuestionarme la naturaleza de las relaciones entre este tipo de sacrificio y la Tierra. El corpus de información que reuní acerca de la Señora de la Tierra y las pesquisas que realicé en torno a las concepciones del cuerpo femenino me permitieron concluir que el sacrificio de mujeres y, particularmente, la decapitación es el tipo de inmolación por excelencia para la Tierra. Lo anterior, debido a la singularidad del cuerpo femenino que se encuentra en constante cambio como resultado de sus estados liminares, y al nexo que se establece entre la Tierra y las mujeres, de quien reciben su potencia creadora y a la vez destructiva.

DEVORAMIENTO Y SEDUCCIÓN EN EL PENSAMIENTO INDÍGENA

El varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse luego incompetente. Acaso el efecto adormecedor del coito... sea arquetípico respecto de tales temores.

Sigmund Freud¹

En este capítulo examinaré la sexualidad femenina desde las representaciones ominosas que se observan en los mitos y en la iconografía. Mi enfoque son las figuras femeninas que muestran su sexualidad en dos sentidos: hambre sexual y seducción, características que están íntimamente relacionadas. Las diosas o presencias ginecomorfas se muestran como fieras con propiedades de reptiles o seres alados y con garras y fauces.

A la par, existe el pensamiento de que utilizan sus cualidades seductoras para atraer a los hombres y luego devorarlos. En este segundo sentido se percibe a estas figuras femeninas como atractivas, pero engañosas; es una imagen contradictoria pues es bella y monstruosa, seductora y macabra. Es el concepto invertido de la mujer social, que sirve como control de la sexualidad.

¹ Freud, 2003a:194.

4.1 DIOSAS SEDUCTORAS Y HAMBRIENTAS²

Cihuacoatl, al igual que Tlaltecuhltli se presenta como una divinidad deseosa de sangre, líquido que la alimenta. Ambas diosas forman parte del marco ideológico nahua que vincula a la sexualidad femenina con una fuerza devoradora, con una vagina dentada.

Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII: 131) indica que la diosa tenía un hábito de mujer, “todo blanco de naguas, camisa y manto”, refiriendo también que era llamada Quilaztli, “la que hace germinar”.³ Cualidad que la liga con Tlaltecuhltli, de cuyo cuerpo crecieron los mantenimientos.

Torquemada (1975, tomo I, lib. II, cap. II: 117) y Serna (1987, cap. XII, párr. 3: 366) dicen:

...si vosotros me conocéis por Quilaztli (que es el nombre común con que me nombráis) yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco; el uno de los cuales es Cohuacihuatl, que quiere decir Mujer Culebra, el otro Quauhcihuatl, Mujer Águila; el otro, Yaolcihuatl, Mujer Guerrera; el cuarto Tzitzimicihuatl, que quiere decir Mujer Infernal; y según las propiedades que se incluyen en estos cuatro nombres veréis quién soy, y el poder que tengo, y el mal que puedo hacerlos.

Como Tzitzimicihuatl—“Mujer *tzitzimitl* o Mujer de las *tzitzimime*”—, Cihuacoatl era todavía más espantosa y peligrosa: la amenaza consistía en bajar en el momento de un eclipse solar o en el espacio entre dos ciclos de cincuenta y dos años para devorar al género humano (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. VIII: 507; lib. VII, cap. X:711; lib. VIII, cap. I: 724).

Cihuacoatl era “mujer del dios del infierno”, según la *Historia de los mexicanos...* (2002, cap. XVI: 61). Su templo se llamaba Tlillan, “lugar de

² Véase tabla 6 en Apéndices.

³ León-Portilla (1958: 135, nota 30) traduce el nombre como “Fomentadora de legumbres”.

la negrura”, o Tillancalmecac, porque no tenía por dónde recibir luz alguna. Sólo se permitía la entrada a los sacerdotes particulares y a los ancianos consagrados a la diosa (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII: 138; Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, apéndice: 274).

Algunas fuentes la mencionan como diosa de Culhuacan (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XVI: 61) y de Xochimilco (*ibid.*, cap. X: 47). En los *Primeros Memoriales* se indica que también era de Chalman (Sahagún, 1997: 144), y su otro nombre, Chalmeacacihuatl (*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 12, III:lám. 2v), muestra su vínculo con aquel lugar. Por su parte, Diego Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII: 131) asegura que “aunque era diosa particular de los xochimilcas, en México y Texcoco, y en toda la tierra la festejaban y tenían en gran veneración”.

Mikulska (2008:180) alude que de estos lugares procedían magos. A dichos sitios se les suma Malinalco, localidad nombrada de esa manera por ser Malinalxochitl su diosa titular. Más adelante, abordaremos las particularidades de la hermana de Huitzilopochtli.

Los atavíos con que esta mujer aparecía en las fuentes eran blancos (falda, camisa y manto), y los cabellos los arreglaba con cornezuelos cruzados sobre la frente (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. VI: 74). En los códices, Cihuacoatl aparece con una cinta con dos *tecpatl* (pedernales), cabello liso, cinco plumas de quetzal y un penacho con plumas de águila.

También se comenta que algunos tenían al *picietl* (tabaco) por cuerpo de la diosa Cihuacoatl; esta planta, aunque era medicinal, “quita el juicio y hace desatinar al que lo toma” (*ibid.*, tomo III, lib. VI, cap. XLVIII: 129).

El acento en la descripción de fray Diego Durán (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XIII:131) de Cihuacoatl nos señala una vez más el paralelismo entre la vagina y la boca.⁴ Menciona dicho autor que la diosa

⁴ Llevando más profundamente la asociación, la boca es comparable con la matriz. En la lám. 41 del *Códice Vaticano B 3773* (1993), se muestra a la diosa de la muerte con un cordón umbilical saliendo

tenía una “boca muy grande y abierta y los dientes regañados”. Características que coinciden con las representaciones de la diosa Tlaltecuhltli comentadas anteriormente.

Como mencioné en el capítulo 2.4, esta diosa se vincula con los sacrificios humanos pues ella los demandaba con la seña de dejar un pedernal en una cuna en el mercado (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. VI: 74; Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII: 137). Otro de sus ámbitos de acción como Quilaztli-Cihuacoatl era ayudar en los partos difíciles, temática que será abordada en el siguiente capítulo.

Específicamente se le califica como *tecuani*, devoradora de humanos, *tetzahuitl*, mal agüero, *tetetzahuiani*, la que espanta (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. VI:11). Como estudiamos, son características de divinidades como Tlaltecuhltli, *tzitzimime*, Itzpapalotl, *cihuateteo*, etcétera.

Entre otros aspectos se cuenta que esta diosa mandaba adversidades como pobreza, abatimiento, trabajos. Aparecía muchas veces, según dicen, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Se comentaba que de noche voceaba y bramaba en el aire (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, apéndice: 121).

En vísperas de la Conquista, uno de los *tetzahuitl* o mal augurio que anunciaron la llegada de los españoles fue la aparición de Cihuacoatl por las noches, quien andaba llorando por las calles lamentándose por sus hijos, pues ella ya los dejaba (*ibid.*, tomo II, lib. VIII, cap. I: 724).

En muchas representaciones tiene un aspecto andrógino, asociada con la guerra y con símbolos fálicos como la serpiente.⁵ Estas características son calificadas por Doris Heyden (1977) como negativas del carácter femenino. En tanto, Cecelia Klein (1994:227) indica que las diosas

de su boca. Igualmente, la lám. 3 de Durán muestra la emergencia de 3 hombres de la boca de Chicomoztoc.

⁵ Expuse en el capítulo anterior el vínculo entre ésta y otras diosas con las serpientes.

mostradas en traje de guerrero son el enemigo derrotado, tomando como arquetipo a Coyolxauhqui para todas las guerreras.

Su sexualidad femenina –indica la autora- sirve como una metáfora de la inferioridad para los que se oponen al poder azteca, quienes inevitablemente serán derrotados. Estas diosas comprometen su feminidad al vestirse como un hombre guerrero pues de esa manera retan al mundo masculino. Igualmente, la investigadora señala que tanto Coyolxauhqui como Quilaztli eran identificadas con la masculinidad bélica como un signo de que su comportamiento retador era inapropiado e ineficaz (*idem*). En el último capítulo expondré mi punto de vista respecto al traje guerrero y las diosas.

Mencioné en el capítulo anterior su capacidad de convertirse en serpiente, de ahí le viene el nombre de Coacihuatl. A la par podía transformarse en una hermosa joven quien recorría los mercados buscando hombres a quienes seducir y después de haber tenido relaciones sexuales con ellos los asesinaba (Las Casas, 1966:50; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. IX: 200; Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II: 117).

Otra diosa cautivadora por excelencia era Xochiquetzal. Deidad venerada por los tlalhuicas, acolhuas, xochimilcas y tlaxcaltecas; ocupaba un lugar privilegiado en el panteón mexica como diosa del amor, de las artes domésticas, de la belleza y de las mujeres públicas (*ahuianime o maqui*), compañeras de los guerreros solteros.

Además, se narra que fue la primera mujer que murió en la guerra: “Xochiquetzal, primera mujer de Piltzintecuhtli, hijo del primer hombre, murió en la guerra, y fue la primera que murió en la guerra y la más esforzada de cuantas murieron en ella” (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. VI: 39).

En la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VIII: 153) se relatan dos episodios de la vida de la diosa: “En este mismo tiempo había otro dios

llamado Piltzintecuhtli, y su mujer se llamaba Xochiquetzal, los cuales tenían un hijo llamado Xochipilli”.

El segundo episodio es el que indiqué anteriormente en el que la diosa es la madre de los frutos, específicamente del maíz (Cinteotl) (*ibid.*, cap. IX:155). También la llaman madre en el conjuro de los flecheros consignado por Ruiz de Alarcón (1987, tratado segundo, cap. IX:166).

Xochiquetzal era una de las patronas del *temazcalli* que se llama metafóricamente *xochicalli*, que venía a ser una personificación arquitectónica de lo caliente, húmedo, útero de la diosa Madre. Ejercía su poder en la enfermedad y el embarazo, y no solamente simbolizaba la regeneración en el sentido más obvio. El *temazcalli* o *xochicalli* era un lugar previo y posterior al parto (Alcina, 1991: 76).

Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XVI: 156) la describe de este modo:

La figura de esta diosa Xochiquetzal era de palo; en la cual estaba figurada una figura de mujer moza, con una coleta de hombre, cercenada por la frente y por junto los hombros. Tenía unos zarcillos de oro y en las narices un joyel de oro colgado que le caía sobre la boca. Tenía en la cabeza una guirnalda de cuero colorado; tejida una trenza de la cual a los lados salían unos plumajes redondos [...] verdes, a manera de cuernos. Tenía una camisa muy labrada de flores tejidas, y plumería, con unas naguas de muchos colores. En ambas manos tenía rosas labradas de plumas, con muchas estampitas de oro, como pinjantes, por todas ellas y tenía los brazos abiertos, como mujer que bailaba.

Salvador Díaz Cíntora (1990: 25) señala que como tocado la diosa suele llevar un yelmo de cabeza de ave, o bien dos mechones de pluma – *omequetzalli*–; una banda de cuero colorado, pero más frecuentemente una corona de *izquixochitl* (*Bourreria huanita*) (flor preciosa), y ocasionalmente su tocado puede ser una cabeza de ciervo.

Su pintura facial está formada por bandas de círculos o rectángulos rojos con un punto grande del mismo color en el centro de cada uno, o

bien tiene toda la cara pintada de rojo. En otras representaciones aparece con la cara de color amarillo y azul. El cabello es lacio y con fleco.

Ostenta bajo la nariz el *yacapapalotl* (nariguera en forma de mariposa), y con menos frecuencia el *yacametztl* (nariguera en forma de Luna); sobre su pecho suele colgar un enorme medallón, el *teocuitlacomalli*, comal de oro (*ibid.*:26).

La falda puede ser totalmente roja, o blanca con grecas rojas o azul oscuro. En algunos casos está completamente desnuda, y entonces puede reconocérsela por el yelmo de ave, por el *omequetzalli* (dos penachos de plumas preciosas), o bien por dos mechones por delante de la cabeza (*idem*).

Suele aparecer descalza o portando *cactli* (sandalias) blancas con cordones rojos. A veces lleva tobilleras con adornos en blanco y rojo. En las manos sujeta un largo *oztopilli* (bastón); asimismo, lleva pulseras de dos tipos: una cuadrada con el entramado azul y la otra con cuentas de turquesa azul con dos alas a sus extremos color rojo.

Originalmente era la esposa de Tlaloc, moraba en el noveno cielo y su ocupación principal consistía en hilar y tejer. Después de que fue raptada por Tezcatlipoca se convirtió en la diosa de las relaciones amorosas (Muñoz Camargo, 1998, párr. 219: 165-166). De acuerdo con Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XVI: 157), poseía un pequeño templo junto al de Huitzilopochtli, y como no tenía sacerdotes particulares su culto era atendido por los del dios tutelar de los mexicas.

Igualmente, el fraile menciona (*ibid.*:156) que “era abogada de los pintores y de las labranderas y tejedoras de labores, de los plateros, entalladores”. Sahagún (2002, tomo I, lib. IV, cap. II: 353) confirma este ámbito de acción diciendo que en la trecena *ce ocelotl*, “uno ocelote”, del *tonalpohualli* los pintores y las mujeres labranderas le celebraban una fiesta en el día *chicome xochitl*, “siete flor”.

Los nacidos en este día serían hábiles para todas las artes manuales, pero si no eran bien criados serían mal aventurados. Volviendo a la fiesta celebrada en ese día, se decía que las labranderas que no guardaran el ayuno correspondiente se volverían prostitutas debido a la influencia de Xochiquetzal, quien las castigaría mandándoles sarnas y otras enfermedades contagiosas si no cumplían con las penitencias que les correspondían (*ibid.*: 352-353).

Es la señora del vigésimo signo de los días *xochitl*, “flor”,⁶ en el *Códice Borgia*. Además regía el decimonoveno periodo del *tonalpohualli*, que empieza con el día *ce cuauhtli*, “uno águila”. En el *Códice Telleriano-Remensis* se señala este mismo día como el de Xochiquetzal (Spranz, 1993: 399).

Por otra parte, Durán (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XVI: 155) indica que se le celebraba en el mes Pachtontli, también llamado Teotleco (Despedida de las flores). Igualmente, se le honraba durante el mes de Quecholli en Tlaxcala (Torquemada, 1975, tomo III, lib. X, cap. XXXV: 427). Éste era el mes dedicado 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 (*idem*). La descripción realizada por Durán de la diosa, cuyo peinado es semejante al de los guerreros (“con una coleta de hombre cercenada por la frente y por junto a los hombros”), confirma su patronato de las ramerías, conocidas como *maqui* (2002, tomo II, tratado segundo, cap. XVI: 156).

Esta 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 (*Códice Telleriano-Remensis*,

⁶ Las mujeres que nacían en él tenían posibilidad de ser buenas bordadoras o, en el otro extremo, prostitutas.

1964, 236-237, XXX: lám. 22v). Como señalé anteriormente, el *Códice Magliabechiano* (1970: lám. 61v) contiene un mito que la vincula con la sexualidad.

Xochiquetzal, “Preciosa flor”,⁷ en su papel de seductora es presentada como la ramera que sedujo a Topiltzin-Quetzalcoatl y precipitó su huida de Tula (Durán 2002, tomo II, tratado segundo, cap. I:23). Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:9-10) refieren una historia que sigue el mismo patrón pero en el que se incluye la transgresión ética.⁸ En este caso, la protagonista del relato se llama Quetzalpetlatl.

Alva Ixtlilxochitl nos ofrece dos versiones del hecho. La que aparece en la *Historia de la nación chichimeca* (1997b, tomo II, cap. III:12) indica que el nombre de esta mujer era Quetzalxochitzin. En el pasaje de la *Sumaria relación*, el autor indica que la mujer se llamaba Xochitl (1997a, tomo I, 5ª Relación:274-275).

Tanto Quetzalpetlatl, Quetzalxochitzin o Xochitl son variaciones de la seductora Xochiquetzal. Asimismo, Ruiz de Alarcón (1987, tratado cuarto, cap. XXXII:221) destaca sus artes de seducción señalando que ella fue enviada para seducir a Yappan, hombre que hacía penitencia.

Otro dato relevante respecto a la naturaleza de Xochiquetzal es que 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 (2002, 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 del *Códice Magliabechiano* (1970: lám. 41r) se observa a la diosa frente a un niño y una niña quienes toman *octli* (pulque).

⁷ “Pluma enhiesta florida o la enhiesta florida”, traducción de López Austin y García Quintana en Sahagún 2002, tomo III, glosario:1347.

⁸ Recordemos que el abuso del pulque y los excesos sexuales estuvieron estrechamente vinculados y fueron, seguramente, causa de muchos problemas (López Hernández 2009:120-133).

Asimismo, la lámina 7r del *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, 26-27, VIII) 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 trenzada⁹ y en cada mano portan una flor y una bandera.

El significado de la cuerda se vincula con las faltas, pues de acuerdo con la lámina antes señalada, 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 (*Códice Telleriano-Remensis* 1964, 236-237, XXX:lám. 22v; Graulich, 1990:214), así como su papel de propiciadora de la caída de Tula.

Tanto en las representaciones como en las descripciones se le muestra como una mujer joven, ricamente ataviada “pintábanla tan linda y tan hermosa, que en lo humano no se podía más encarecer” (Muñoz Camargo, 1998, párr. 218:165). Su juventud es símbolo de fertilidad, aspecto que es reforzado al ser también diosa tutelar de las prostitutas. El aspecto materno es evidente al ser ella -como la Tierra- la madre del maíz, además de estar vinculada con el *temazcalli*, espacio vital para el tratamiento del embarazo y el parto.

Ella al igual que Cihuacoatl es mostrada como una mujer seductora; sin embargo, no se acentúan sus rasgos amenazadores o temibles como en las diosas *tecuanime*, pero sí es evidente que su sexualidad provoca consecuencias graves como la caída de Tula, la partida de Quetzalcoatl de dicha ciudad o la violación del ayuno de Yappan.

Respecto a Tlazolteotl, ella junto con Xochiquetzal ayudaba a empezar o a fomentar alguna relación amorosa. Por ejemplo, era invocada en los conjuros “para atraer a las mujeres”: “En el cristalino seno, donde se

⁹ Olivier (2004a:270) comenta que dichas cuerdas podrían simbolizar las faltas de los toltecas.

aparecen las voluntades, busco una mujer (dícelo por la diosa Tlazolteotl, que la invoca), y le canto amorosas canciones [...] y traigo en mi ayuda a mi hermana la diosa Xochiquetzal” (Serna, 1987, cap. XVIII: 407).

Asimismo, el conjunto de trastornos [*tlazolmiquiliztli*] provocados por emanaciones sexuales estaba vinculado con Tlazolteotl, quien también es diosa de la sexualidad. Este tema será abordado en el apartado 6.1 en donde trataré su injerencia en las transgresiones sexuales y su participación en la restauración del equilibrio a través del Neyolmelahualiztli.

Malinalxochitl es una diosa hostil para el pueblo nahua. Su rebeldía puso en peligro la llegada de los mexicas a Tenochtitlan. Ella era reputada como una persona no humana [*amotlacatl*], malvada [*tlahueliloc*]. Era una gran hechicera de las que se comían los corazones [*teyolloquani*]¹⁰ y de las que agarran las pantorrillas de la gente [*tecotzanani*]. Embaucaba, adormecía y apartaba del buen camino a la gente; la hacía comer culebras y búhos; tenía tratos con ciempiés.

Por tal motivo, Huitzilopochtli la dejó abandonada junto con su gente mientras dormía. Al despertar, lloró y se dirigió al Texcaltepetl (que posteriormente se llamó Malinalco a causa de ella), donde se estableció. Cuando llegó a este lugar, tuvo un idilio con Chimalcuauhtli, *tlatoani* de Malinalco. De esta relación nació Copil, quien también fue un gran *nahualli* (mago), pero no tanto como su madre (Alvarado Tezozomoc, 1987: 28-31, 41, cap. I: 225, cap. II: 227; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. III: 73-75; *Códice Ramírez*, 1979: 26-31).

Chimalpain (1997b: 7) apunta que Huitzilopochtli dejó a su hermana al pasar por Michoacán, en Pátzcuaro, quien después partió de allí hasta asentarse en Malinalco, cuyos macehuales recibieron el nombre de malinalcas.

¹⁰ Como Tlaltecuhltli quien devoraba los corazones (*Hystoyre du Mechiue*, 2002, cap. VII:151, 153).

En la *Crónica Mexicana*, Alvarado Tezozomoc (1987, cap. I: 225) considera a Malinalco y Pátzcuaro como el mismo lugar, equivalencia que se deja entrever en la *Historia de los mexicanos...* (2002, cap. XI: 53; cap. XII: 57). Allí se dice que antes de que llegaran a Cuauhtitlan los chichimecas tomaron a una mujer de los mexicanos y se la llevaron a Michoacán, de la que proceden todos los de aquella provincia. Copil fue hijo de esa mujer.

Según Michel Graulich (1992), en los mitos sobre la peregrinación mexicana donde intervienen deidades como Malinalxochitl (Alvarado Tezozomoc, 1998: 28) o Quilaztli (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II: 117), éstas son presentadas como brujas que pretenden paralizar a los migrantes y evitar que lleguen a la tierra prometida, con el fin de transformarlos en sedentarios para impedir que dominen a los autóctonos.

Son mujeres las que se encargan de ello porque son ellas las que representan la autoctonidad, la Tierra, la noche, la pasividad, las diosas telúricas; los hombres por su parte están de lado del cielo, de la luz, de la energía. Sus medios [de ellas] son ora la brujería, ora su feminidad desbordante, al parecer igualmente eficaz (Graulich, 1992: 95).

Otras presencias divinas aciagas se encuentran en el relato de Xiuhnel y Mimich. En esta narración es claro el carácter seductor y devorador –al mismo tiempo– de las deidades que los engañan, además de que se muestra la asociación boca-vagina-castración que ya he expuesto capítulos atrás.

En una ocasión, estos personajes salieron a cazar al desierto y persiguieron toda la noche dos venados bicéfalos para flecharlos. En la tarde del día siguiente, rendidos de cansancio hicieron un escondite. Al ver a los venados, estos se convirtieron en mujeres;¹¹ ellas les comenzaron a

¹¹ Un relato tarahumara habla sobre el mismo cambio de venados en mujeres: “La gente dice que los venados se cambian en mujeres. Entonces esas mujeres andan vestidas muy bonitas, con coronas muy bonitas. Entonces dicen que un hombre habló con una de esas mujeres porque quería casarse con ella. Aquel día, ya casados, volvieron a la casa del hombre. Pero cuando ya llegaban cerca a la

hablar y Xiuhnel les respondió. Una de ellas le dio a beber sangre y él la aceptó, posteriormente tuvieron relaciones sexuales (se echó con ella). Después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo (*Leyenda de los Soles*, 2002:189).¹²

En la traducción del texto coinciden John Bierhorst y Rafael Tena (*Leyenda de los Soles*, 1992:151; 2002:189). La *tztiztimitl* estando encima de él, lo muerde y le agujerea el pecho. Entonces Mimich exclama: “¡Ay, que se comen a mi hermano mayor!”. Lo cual coincide con las características de *tecuanime* de las *tzitzimime* y con la lógica del texto. Primo Feliciano Velázquez (*Leyenda de los Soles*, 1945:123) difiere en la traducción de la frase y en su versión dice: “Después que se echó con ella, se volvió bocabajo sobre ella, la mordió y la agujereó. Luego dijo Mimich: ‘¡Guay! Ya fue comida por mi hermano mayor’”.

Resulta significativo que le haya dado sangre como un paso necesario en su seducción. Abordaré posteriormente el hecho de que la sangre ha sido utilizada por las mujeres para evitar la violencia doméstica o para hacerse amar e incluso para debilitar al hombre. Existen distintos datos antiguos como contemporáneos que sustentan el argumento de que la sangre menstrual se ha creído cargada de fuerza femenil capaz de cambiar la conducta de los varones. De esta manera, se ha utilizado en beneficio de las mismas mujeres.

En el caso de Xiuhnel o Mimich no se especifica que sea menstuo pues se ocupa simplemente la palabra *eztli*. No obstante, la sangre es empleada como bebida que propicia el contacto sexual, pues uno de los

casa, dicen que la mujer volvió a cambiarse en un venado. Entonces otra vez se fue corriendo al monte, y dicen que desapareció. Pero el hombre quedó muy triste y dijo: “¡Yo pensé que de veras era una mujer!” (Hilton, 1969:82-83).

¹² *Niman ye quilhua: “Xiuhmeltzin, ma xatli”. Auh in Xiuhnel nima ye coní in eztli, niman ye ic itlan moteca; auh in oquitecac niman ipan hualmixtlapachcuet, niman ye quicua quelcoyonia. Auh nima ye quitoa in Mimich: “Iyo, ca ye quallo in nachcauh”.*

hermanos alerta al otro de que no la acepte, previendo que incitará al acto sexual y a sus mortales consecuencias.

Itzpapalotl es una de las *tzitzimime* que descendió en forma de venado con dos cabezas que luego se convirtió en mujer (*Leyenda de los Soles*, 2002: 189). Después de un enfrentamiento con el *mimixcoa* Mimich, éste –junto con los dioses Xiuheteuctin– se apoderó de Itzpapalotl y la quemó; entonces empezó a soltar chispas y brotaron un pedernal verde, luego uno blanco –este último lo volvieron *tlaquimilolli* y Mixcoatl lo adoptó como divinidad–, uno amarillo, uno rojo y uno negro (Muñoz Camargo, 1998, párr. 48: 84).

Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:3) narran una versión similar de Itzpapalotl, igualmente relacionada con los chichimecas. Éstos fueron guiados por los cuatrocientos *mimixcoas* en su peregrinaje; posteriormente cayeron en manos de “Mariposa de obsidiana”, quien se comió a los cuatrocientos, y sólo se salvó Iztacmixcoatl, que se escondió en una biznaga. La diosa arremetió contra ésta por lo que salió de prisa Mixcoatl; éste la flechó varias veces y evocó a los cuatrocientos *mimixcoas* que habían muerto, quienes aparecieron y enseguida la flecharon. Así murió Itzpapalotl, a quien luego quemaron y de sus cenizas hicieron un bulto sagrado [*tlaquimilolli*].

“Mariposa de obsidiana” pertenece al complejo de la Tierra y a las diosas lunares que incluyen a Tlazolteotl, Cihuacoatl, Ilamatecuhtli, Quilaztli, Tonan, Coatlicue, Toci y Teteoinnan (Milbrath, 1995: 71). Está en estrecha relación con las *cihuateteo*, de hecho es una de ellas por ser la regente del decimoquinto periodo del *tonalpohualli*, que empieza con el día *ce calli*, “uno casa”, día en que las *cihuateteo* bajaban a la Tierra (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXVII: 400; *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 220-221: lám. XXII: 18v).

La abuela de la diosa Mayahuel también es una *tzitzimitl*. La *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:149, 151) narra que la anciana

cuidaba a su nieta Mayahuel. Ehecatl se roba a la muchacha con el fin de crear la planta de maguey, de la cual se hace el pulque. La abuela la busca junto con otras *tzitzimime* y la encuentra convertida en árbol. En esa forma se la comen, así la abuela se muestra devoradora.

Un relato similar al de Xiuhnel y Mimich (*Leyenda de los Soles*, 2002:189) lo encontramos en el *Popol Vuh* (2005, cuarta parte, cap. II:128-134). Allí se narra que unas jóvenes -de unos pueblos sometidos y enemigos de los quichés- llamadas Ixtah e Ixpuch fueron utilizadas para frenar el rapto de personas que sacrificaban ante los dioses Tohil, Avilix y Hacavitz. Las pusieron a lavar en el río desnudas como un anzuelo para que fueran abusadas por los nahuales de los dioses (sacerdotes del más alto nivel). Sin embargo, no las tocaron y las devolvieron a sus pueblos con mantas pintadas con un tigre y un águila, abejorros y avispas. En el momento en que entregaron los lienzos, éstos se transformaron en los animales pintados y destruyeron a las tribus de las jóvenes.

En Mesoamérica es persistente la idea de que presencias femeninas seducen a los varones para después aniquilarlos o mutilarlos. Aquí el verbo devorar se asimila con castrar, el miedo a ser devorado escondía un temor más profundo, el de la castración. Al respecto, uno de los pasajes de la *Relación de Michoacán* (1989, segunda parte, cap. XXXIV:186) ejemplifica a una mujer que utiliza su femineidad y sensualidad para atraer a un hombre con el fin de provocarle la muerte. Una de las hijas de Tariacuri, por órdenes de su padre, tuvo relaciones sexuales con uno de los señores de Curíngaro, para posteriormente cortarle la cabeza con una navaja cuando estuviera ya dormido.¹³

Volviendo al mito de Tlaltecuhltli, como señalé, Alma del Río (1973:130) ha identificado el acto de los dioses (Quetzalcoatl y Tezcatlipoca) de penetrar a la diosa por la boca y el abdomen como una

¹³ En el pensamiento mesoamericano, la decapitación es homologable con la castración (Echeverría y López, 2010).

violación (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:147). La falta de los dioses fue necesaria para que de ella nacieran los mantenimientos. Dicho acto sexual es equiparable a la narración que nos proporciona fray Bartolomé de Las Casas en donde la Tierra se muestra como un ente devorador que arranca el pie al dios Tezcatlipoca¹⁴ (1967, tomo I, lib. III, cap. CXXII:644).

Igualmente, el cuerpo de los dioses convertido en serpientes (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:151, 153), como el pie del dios Tezcatlipoca son símbolos fálicos que fecundan a la Tierra. Una representación más de esta asociación, la encontramos en el dintel de Xicochimalco, perteneciente al Posclásico. En dicho bajorrelieve se observa al monstruo de la Tierra devorando la cabeza y el pie de un hombre (fig. 7). Así, la vagina telúrica es fecundada.¹⁵

A partir del puente simbólico que se establece entre la mujer y la Tierra (Báez-Jorge, 2008:35), ambas serían seres hambrientos, que al engullir -mediante su vagina, dentada y telúrica- a los hombres, propician el acto creador como se indicó anteriormente. La Tierra, monstruo devorador que con sus fauces abiertas simboliza una vagina dentada, está ávida de la sangre-esperma del hombre que mana a través de un sustituto del pene, su pie o su cuerpo completo.

Deseo destacar algunos pasajes de la vida cotidiana que pueden interpretarse como acciones para impedir la agresión de la vagina dentada a los hombres en distintos grupos contemporáneos a los antiguos nahuas. Una práctica sexual totonaca asentada por fray Gerónimo de Mendieta (2002, tomo I, cap. XIX:223-224) es excepcional con respecto a los informes que existen sobre la sexualidad de los pueblos prehispánicos.

¹⁴ Respecto al carácter engañoso y seductor de Tezcatlipoca remito al excelente trabajo sobre este dios realizado por Olivier (2004a:66-73). Unos datos referentes a este dios y a su naturaleza transgresora sexual fueron mencionados en el apartado 2.6. No olvidemos que este dios raptó a Xochiquetzal quien era esposa de Tlaloc y en Tollan se manifestó como un Tohueyo para seducir a la hija de Huemac.

¹⁵ Como lo expuse en capítulos anteriores.

Señala el fraile que a los 28 ó 29 días de nacido el niño, se le llevaba al templo donde el sumo sacerdote y el segundo en dignidad le practicaban la circuncisión con un cuchillo de pedernal.¹⁶ Mientras que a las niñas, “los dichos sacerdotes con sus propios dedos las corrompían, mandando a las madres que llegando la niña a los seis años renovasen con los dedos el mismo corrompimiento que ellos habían comenzado”.

En su *Historia general de las Indias*, López de Gómara (1992, tomo I, cap. LXXIX:189-190) también ofrece algunos ejemplos. En Cumaná, en la actual Venezuela, tenían por “honrosa costumbre” dar las novias a los sacerdotes (*piaches*) para que las desvirgaran. Las razones para hacerlo eran que “los reverendos padres toman aquel trabajo por no perder su preeminencia y devoción, y los novios se quitan de sospecha, queja y pena”. Para el caso de Nicaragua, “Muchos las daban [a las mujeres] a los caciques que las rompiesen, por honrarse más o por quitarse de sospechas y afán (*ibid.*, tomo II, cap. CCV:217). 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).

En los relatos etnográficos, los temas tratados siguen estando presentes. Entre los huaves se sugiere que antiguamente era norma “hacer desflorar” a la esposa por ancianos expertos, protegidos mágicamente, con el fin de evitar los peligros de la trampa presentada por la “dentadura” (Rita, 1979:265-266).

Una historia narra sobre un anciano llamado para desflorar a una jovencita, a fin de que el esposo, joven e inexperto, no fuera herido por los dientes de la vagina. Atraído por la bella mujer, el anciano se aprovechó de la situación prolongando por un mes entero los acoplamientos necesarios para volver el acto inofensivo. Cada noche se unía a la joven en presencia

¹⁶ Los yopis también practicaban la circuncisión (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, 1945:60).

del marido y fingía dolores y grandes esfuerzos lo cual soportaba en beneficio del futuro placer del esposo (*ibid.*:266).

4.2 PRESENCIAS GINECOMORFAS EN EL PENSAMIENTO INDÍGENA

En el pensamiento indígena persiste el temor a presencias ginecomorfas que ocupan su sexualidad para dañar. Tepusilam,¹⁷ advocación de la diosa de la Tierra entre los nahuas de San Pedro Jícora, Durango, es una de ellas. Un pasaje recopilado por Konrad T. Preuss (1982:91) dice:

Era una vez una vieja que comía hombres. Los que andaban por los caminos no estaban seguros, pues la vieja se comía a los hombres. A los caminantes se presentaba con aspecto de mujer y seducía a los hombres. Confiaban en ella, hacían lo que quería, jugaban con ella y cometían cierto acto. Luego cuando él dormía, cuando el hombre dormía, cuando el hombre estaba dormido abrazado a ella, entonces la vieja lentamente se extendía. Entonces se levantaba rápidamente y se iba.

Tanto sus acciones como su mismo nombre la vinculan con el campo simbólico de la vagina dentada. Con sus dientes de cobre seguramente devora a los hombres. Asimismo, distintos elementos en la narración recuerdan a otras diosas como a Cihuacoatl, Tlaltecuhltli y a los venados bicéfalos convertidos en mujeres del relato de Xiuhnel y Mimich. Estos elementos recurrentes de la sexualidad femenina devoradora se encuentran en los relatos de los nahuas del municipio de Pahuatlán, Puebla.

Una presencia atemorizante en la mitología del pueblo es la *tzitzimitl*.¹⁸ Ella era una mujer muy mala. Pues en cuanto se casó, comenzó a tener hijos a quienes se comía. Cada vez que tenía un bebé, lo

¹⁷ O Tlantepuzilama “la vieja con dientes de metal [o cobre]”. Un estudio completo de esta diosa se encuentra en Olivier, 2005.

¹⁸ Relato proporcionado por Don Alberto Hernández Casimira, habitante de Xolotla, Puebla.

devoraba. Un día su suegra y su marido decidieron ponerle fin a esta situación. Encendieron un temazcal para meterla allí. Cuando ya estaba listo el baño, la forzaron a que entrara en él, taparon el boquete del temazcal y le echaron mucha agua a la hornilla, de tal forma que se levantó mucho vapor y así murió la mujer.

Tres días después, abrieron el temazcal y en lugar de que encontraran el cuerpo de la *tzitzimitl* hallaron muchas avispas, se convirtió en avispas. Actualmente, dicen que cuando una olla que hirvió comienza a entibiarse, se escucha un chillido (iiiiiiiieie); el cual es interpretado como que la *tzitzimitl* se está muriendo. Es el llanto de esa mujer que se ahogó con el vapor de agua.

Los nahuas de Mamiquetla, pueblo vecino de Xolotla, cuentan otra versión de esta *tecuaní*.¹⁹ Un día, la *tzitzimitl* le dijo a su nuera que se fuera por las tortillas mientras ella cuidaba al niño. Cuando estuvo sola con él, lo mató y lo hizo tamales. Al regresar, la nuera preguntó por su hijo, ella le contestó que estaba dormido en la hamaca y le ofreció tamales. En el momento en que abrió el tamal encontró el dedito de un niño, fue a buscar a su hijo y vio que no estaba en la hamaca, sólo había cobijas, con lo cual supo que su hijo había sido asesinado por su abuela.

La nuera se puso de acuerdo con su esposo para ponerle leña al temazcal. Una vez que estuvo bien caliente, le dijeron a la suegra que se metiera y después lo taparon muy bien con piedras para que no se saliera. Comenzaron a acarrear mucha agua para echarla al baño de vapor, así falleció la anciana. A los cuatro días lo destaparon y la *tzitzimitl* se había convertido en todos los animales que pican, como abejas, avispas y otros.

Al conocer las historias de la *tzitzimitl* en las comunidades, se les preguntó a los narradores cómo era físicamente esta mujer. A lo que respondieron que si se le tuviera que dibujar tendría colmillos, garras e

¹⁹ Narración facilitada por Cristina González oriunda de Mamiquetla, Puebla.

insectos ponzoñosos saliendo de su boca. Además de que tendría bichos en el cabello. De ahí que a la gente piojosa se le diga *tzitzimitl*. Todas estas son características de Tlaltecuhтли como estudiamos en los apartados 2.4 y 2.6.

En tanto, los zoques relacionan la actividad del volcán Chichonal con una vieja peligrosa llamada *Piowačwe* “vieja que se quema”. Mencionan que antes en el volcán vivía una señora mayor que no quería a la gente del pueblo “una mujer gordota, iba con zapatos, hablaba castellano”, características atemorizantes pues son propias de los mestizos. Un día salió a buscar pareja, pero como nadie se quiso juntar con ella porque era fea pues llevaba un collar y pulseras de culebra –como las antiguas diosas mesoamericanas-, se fue hasta México para encontrar marido (Báez-Jorge, 1982:540-543).

También señalan que antes vivía en Chapultenango, y que si nacía un niño se lo llevaba y lo mataba (*ibid.*:545). Según un relato mitológico *Piowačwe* quiso seducir a *Tunšawe* (“uno mono”) quien evitó sus insinuaciones al descubrir que tenía dientes en la vagina. Ella se enojó y se “volvió volcán” (Báez-Jorge, 1989:113). Esta mujer es una manifestación de la Madre Tierra, obsérvese nuevamente la importancia de la acción de devorar a sus víctimas como el eje de las características nefastas de ella y su vagina dentada.

Entre los huaves, la *sapcheeb* (también llamada *mala mujer*), es otra personificación de la Tierra, la cual se aparece cuando unas pocas gotas de lluvia entran en contacto con el suelo durante la estación seca. Este vapor ginecomorfo se aparece en las noches, camina a lo largo de la orilla del mar y anda en búsqueda de varones a quienes engañar. Se cuenta que un joven llamado *Anchay* (“flojo”) estaba buscando huevos de tortuga, cuando se encontró con una atractiva mujer quien lo sedujo. Se acostaron en la arena, pero al momento de penetrarla, ella desapareció y su pene se quedó atorado en el suelo (Lupo, 1999:121, 122).

Este último dato, se suma a las dos historias que expuse anteriormente acerca del peligro de rozar el suelo con el pene, pues ello daría pie a que la diosa telúrica lo devorara (apartado 2.4). Al siguiente día, algunos pescadores lo encuentran y le avisan a sus familiares, quienes tratan de todas las formas posibles de dejarlo libre. Al final, tienen que cortar su pene y muere (*ibid.*:126).

Otro relato cuenta que dos pescadores, uno joven y uno viejo, que duermen en la playa ven a dos figuras femeninas. La más joven, quien no tiene cabeza, quiere acercarse al joven, pues tiene curiosidad por su reputación de mujeriego. La mujer mayor trata en vano de disuadirla. La *sapcheeb* decapitada alcanza la red -debajo de la cual dormían los pescadores- y se atorán sus dedos en ella. Después de vanos esfuerzos por liberarse, es abandonada por su compañera. Al amanecer, los hombres aterrados notan que la criatura que los disturbó durante la noche es un pájaro con su pico atrapado en la red. Ellos matan al ave con un palo y la queman (*ibid.*:123). Volveré más adelante a reflexionar sobre la cualidad de transformista que tienen estas entidades femeninas.

4.2.1 INSPIRADORAS DE DESEOS PELIGROSOS

En Xolotla, se advierte a los jóvenes sobre los peligros que existen en los caminos. Especialmente, se les previene de encontrarse con unas bellas mujeres

Cuando se esté caminando, cuando se esté yendo en un camino de viaje y se encuentre al borde del camino un manantial o un arroyo y estén lavando 4 ó 5 muchachas, hay que pasar en forma indiferente, saludar pero sin fijarse de nada [...] esas mujeres [...] están lavando y para atraer la atención del viajero, del hombre viajero, dos o tres que van por allá, se desnudan las piernas, se alzan las naguas, abren las piernas y así hacen visiones y media.^{20 21}

²⁰ Se refiere a exhibir sus órganos sexuales externos.

Un inexperto que sin saberlo las desee, esa misma noche morirá pues ellas lo buscarán para hacerlo tamales.²² También se narra lo siguiente:

Dicen que hay lloronas, hay seres, mujeres muy bonitas, muy elegantes, que se les aparecen a los hombres que salen en las noches [...] y en vez de que se duerman, salen a deambular en la noche, como nortivagos, salen y andan en los vados, en los montes, a veces se van armados con pistolas [...] o si ven una mujer y abusar de ella [...] Anteriormente había aquí un hombre [...] no se dormía, a las 5, las 6 de la tarde ya afilaba su machete, cenaba y ¡vámonos [...] a espantar a las brujas! o si estuviera una mujer, la violaba [...]. Pero un día, dicen [...] en una noche plenilunar, encontró de lejos a una mujer, la vio de lejos vestida de blusa blanca, nagua blanca y una trenza bien larga, bien rubia, se estaba alistando para amarrar su trenza, se estaba peinando [...] aquel hombre, ‘no pues esta vieja ¿qué hace aquí?, pues ora si de seguro me la aprovecho [...] no se me escapa’, iba bien confiado, paso veloz, ora si ya me la agarré la mujer; pero en lo que llegó el hombre a cierta distancia, desapareció, no había nada, nada, pero aquel hombre que era músico, oyó a la mujer cantar una melodía que nunca había oído aunque era músico [...] Llegó a su casa y le dice a su señora, ‘oye tú, hasta que encontré a la Llorona, estaba en tal lugar pero se me escapó’.²³

En ambos relatos observamos que las mujeres son la otredad pues están relacionadas con lo extranjero, el territorio apartado, la senda que aleja del pueblo, a su vez, con lo sobrenatural, lo fantasmal, lo del Otro Mundo.²⁴ En el primer caso, se habla de mujeres que se encuentran en el camino hacia Veracruz, seguramente hablamos de totonacas. En el segundo, el cabello rubio nos indica que la mujer no es indígena ni mestiza, es el extremo de la diferenciación étnica. Estas epifanías dan

²¹ Nos recuerda el relato documentado en el *Popol Vuh* descrito líneas atrás.

²² Relato proporcionado por Don Alberto Hernández Casimira originario de Xolotla, Puebla.

²³ *idem*.

²⁴ El mundo de los muertos.

cuenta de la ubicación de la mujer en la sociedad, quien es objeto de deseo y temor, es una imagen dialéctica.

Por un lado, vemos la fantasía masculina de toparse con alguna de ellas y, por otro, destaca la noción opuesta de la mujer social que sirve como control de la sexualidad en las comunidades. De esta manera, es central en los relatos el tono de amenaza que rodea la sexualidad femenina. Las técnicas de seducción que llevan a cabo dichas mujeres son mortales. Así, aquél que no resista al deseo será destruido.

Estas figuras femeninas crean una visión de la mujer como peligrosa: son seductoras y temibles, atractivas pero engañadoras, bellas y monstruosas, cavidad de placer y de devoramiento. Imagen que tiene su raíz en un temor masculino de que exista una sexualidad femenina activa y descontrolada. Por ello, en estos pueblos en donde rige un sistema de dominación masculina es fundamental controlar los cuerpos de las mujeres, su capacidad reproductiva y su sexualidad, lo cual genera, a la par, la reacción masculina de miedo y hostilidad.

En Xolotla también se relata lo siguiente:

Había también un hombre muy abusivo, maldoso. También decían que siempre que un hombre iba a trabajar a la Huasteca, cuando se enteraba el violador, gran violador también, en la noche iba y violaba a la mujer; al día siguiente otra y otra, era un violador obstinado. Una madrugada en sus andanzas en la comunidad, también vio una mujer en un manantial [...] en una noche de Luna llena, pero ya como a las cinco de la mañana, era casi al amanecer, andaba una mujer que estaba lavando, era una mujer bien bonita, con una trenza larga, una muchacha pero preciosísima, no pues esta mujer ¿qué hace aquí? [...] llegó pues bien confiadamente a la mujer, y esa mujer que lo agarra al hombre y que lo avienta al pozo [...] una fuerza pero brutal, se andaba muriendo, lo sumergió en el pozo, y cuando el hombre emergió del pozo, ¡cuál mujer!, no había nada, pero se dio cuenta que era la Llorona [...].²⁵

²⁵ Narración de Don Alberto Hernández Casimira, Xolotla, Puebla.

En Atlantongo cuenta un joven que existía un hombre que le gustaba mucho ir a los bailes y siempre invitaba a sus amigos a que fueran con él. Una vez se organizó uno y él estaba dispuesto a ir, invitó a sus amigos, pero ninguno quiso ir. Para llegar al poblado donde iba a ser el baile había que atravesar un río. Antes de llegar al río vio que estaba una mujer vestida de blanco, y a él le gustó, se le acercó y al momento que la agarró de los hombros, le vio la cara y el rostro era de una calaca. Empezaron a forcejear y cayeron al río; después él le pidió a una imagen que traía de San José que lo ayudara; así, Dios intervino a favor del hombre e impidió que aquella mujer lo matara.²⁶

Es una constante en los relatos que las presencias son mujeres en extremo hermosas con largas cabelleras que peinan en una trenza y están vestidas de blanco. Puede pensarse que ello remite al vestido de novia, a lo virginal, o a lo fantasmal, al Otro Mundo; inclusive, puede considerarse que son la misma muerte o una evocación de Cihuacoatl. Se encuentran solas y por ello el hombre las ve como vulnerables y desea violarlas; sin embargo, cuando se acerca desaparecen o comienzan a luchar pues ellas lo quieren matar. Al final, no hay contacto sexual.

El escenario es la noche, es el marco en el cual estas mujeres-mito salen y cumplen con el cometido de enamorar al transgresor, de conducirlo a un lugar lejano y de peligro. La parte nocturna del día, selénica, oscura y fría está relacionada con lo femenino y se opone a la masculina, diurna, celeste, solar y calurosa (Héritier, 1996:23, 221; López Austin, 1996 [1980], I:59; 1998; 2003:217-233; Quezada, 1996b).

Báez-Jorge (1989:124) ha destacado que estas imágenes numinosas son la reminiscencia de un pensamiento antiguo en el que se vinculaba a la sexualidad con la muerte. En este sentido, como he expuesto la muerte es vista como un paso necesario para la regeneración. Ello lo hemos

²⁶ Descripción realizada a partir de la narración proporcionada por Adelaido Domínguez originario de Atlantongo, Puebla.

revisado en las concepciones de la diosa de la Tierra y también en la fiesta de Ochpaniztli como un ejemplo de que la muerte alimenta a la Tierra: los cadáveres le dan de comer para que ésta provea el alimento. A través de distintas actividades entre las que se incluye el sacrificio, los antiguos nahuas recreaban el cosmos, los cadáveres son semillas para un nuevo nacimiento.

Esta estructura ideológica va en concordancia con una sociedad agraria como la nahua. De esta manera, comprendemos que el sacrificio es un acto necesario para la vida. A la Tierra se le fertiliza y alimenta para un nuevo ciclo o para que no se detenga su funcionamiento.

Volviendo a la opinión de Báez-Jorge (*ídem*), el investigador considera que la actividad sexual ilícita es una idea que se unió a estas imágenes fruto del cristianismo; puede argumentarse en contra de esta aseveración, el hecho de que estas imágenes aparezcan en distintos registros como en fuentes indígenas pintadas, fuentes indígenas y mestizas manuscritas, fuentes lingüísticas; además de encontrarse en las recopilaciones realizadas por los frailes al momento de la Conquista.

Las presencias ginecomorfas son manifestaciones de la Madre Tierra, su localización cerca de cuerpos de agua durante la noche muestran sus implicaciones agrarias, acuáticas y devoradoras que nos permiten pensar en una continuidad con el sistema de creencias prehispánico, el cual ha tomado elementos de la cultura mestiza y española como la connotación diabólica.

4.2.2 ESCARMIENTO A TRASNOCHADORES, VIOLADORES Y BORRACHOS

En Atlantongo, en la Sierra Norte de Puebla cuentan que

Un hombre en un día de muertos, fue a hacer pan y de regreso venía borracho y se quedó tirado en algún lugar del camino. Sus hermanos lo fueron a buscar con lámparas y machetes, pues ya eran como las

9 ó 10 de la noche; casi llegando al río oyeron unos gritos a los lejos, pero los gritos cada vez que se oían era en un lado diferente. Los gritos asustaban hasta los animales, era la Llorona la que andaba por ahí. Ya después el hombre regresó solo a su casa.²⁷

Esta historia como las contadas líneas arriba sirven como reguladores del comportamiento. Son un medio para advertir de los peligros a los que se enfrentarían los varones que les gusta salir de noche, que son borrachos y los que buscan abusar de una mujer. Así, las “actitudes irresponsables son castigadas con el espanto o la muerte” (Celestino, 2001:57). Además, esta literatura oral presenta los límites territoriales, pues aquél que se vaya más allá de las fronteras (simbólicas) de la comunidad entrará en una región en donde gobiernan fuerzas desconocidas, lo cual debería provocarles pavor.

En otras comunidades del país también se escuchan este tipo de narraciones. En Ocotlán, Jalisco se refiere que la Llorona “anda siempre vestida de blanco, es alta y delgada. Siempre aparece acabada de bañar. Deja verse más en los lugares donde hay agua. Se les presenta más a los hombres, y sólo a aquéllos que siempre andan por ahí, y a quienes más les gusta enamorar a muchachas. Se les aparece más todavía cuando andan borrachos. Ellos la siguen y ella los asusta con un grito de: ‘¡Ay, mis hijos, mis hijos!’ Con eso se les quita pronto la borrachera”. A veces lleva a los hombres hasta una barranca y a veces los ahoga en los lagos. Llorona y grita, porque está arrepentida de haber ahogado a sus hijos (Horcasitas, 1950:66).

En la comunidad de Xalitla, en la región del Alto Balsas, Guerrero, se aparece la Siuateyuga. Esta mujer viste camisa y enagua de petate viejo o de tela floreada.

²⁷ Relato contado por Adelaido Domínguez originario de Atlantongo, Puebla.

Dicen que al maestro a veces le ofrecía sus tetas, le mostraba sus senos y él de inmediato corría. Cuentan que a Siuateyuga le gustaba salir en las noches sin Luna para que nadie le mirara la cara; a veces se cubría con un pañuelo. Dicen que cuando había Luna, bien que se le veían sus grandes nalgas, repletas de muchos trapos (Celestino, 2001:30).

En otros relatos

Dicen que algunas veces Siuateyuga se llevaba a los borrachos muy lejos [...] Siuateyuga se llevó a un hombre llamado Pedro; cuando lo encontró lo invitó cerca de la orilla del pueblo, le dijo que la siguiera. Él la fue siguiendo, y se lo llevó lejos. De pronto, Don Pedro vio como que estaba amaneciendo y cuando aclaró más, se dio cuenta que estaba en una barranca, frente a una cueva, pero no recordó si ya había salido de allí o estuvo a punto de entrar (*ibid.*:32).

El castigo es el miedo, miedo de morir. Generalmente, el asustado se salva de la muerte y es quien cuenta lo sucedido a sus amigos y familiares. A través de su declaración se transmiten los peligros a los que se exponen las personas que no respetan y no cumplen con las normas establecidas por la comunidad. De esta manera, a la par de existir leyes intracomunitarias como extracomunitarias contra la violación, por ejemplo, las presencias ginecomorfas sirven de advertencia.

De manera similar, las diosas prehispánicas son la amenaza ante la cual se enfrentan los jóvenes que se dejan llevar por el deseo y son seducidos por ellas. En el ámbito social nahua, los padres advierten de los peligros de caer en manos de las prostitutas, jóvenes atractivas que les ofrecían comida o bebida con afrodisiacos los cuales provocaban un deseo sexual desenfrenado que los llevaba a eyacular ininterrumpidamente hasta que encontraban la muerte. En otros casos menos extremos únicamente se dice que no tendrían hijos sanos y que sus mujeres los despreciarían al no poder satisfacerlas por haberse vaciado (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI,

cap. XXI:573-574; cap. XXII:579-580; lib. XI, cap. V, párr. IV: 1044; López Austin, 1971:143, 201).

4.2.3 CAPACIDAD DE TRANSFIGURACIÓN

El *Códice Telleriano-Remensis* (1964, 236-237, XXX:lám. 22v) dice que en el día uno águila venían muchas águilas por los aires que se transfiguraban en niñas, ellas eran las encargadas de alentar a los hombres para que fueran a la guerra. En tanto, Itzpapalotl se presentaba con patas de águila. El intérprete del *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, 102-103, XLIII:lám. 27v), Pedro de los Ríos dice: “Figurábanlo con los pies de águila, porque decían que a veces se les aparecía a algunos, y que no veían otra cosa que sus pies de águila”.²⁸

Como indiqué anteriormente Cihuacoatl se transformaba en una hermosa joven y andaba buscando en los tianguis a los jóvenes para seducirlos, tener relaciones con ellos y luego matarlos (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. IX: 200). Además se menciona que esta diosa también se hizo llamar Quauhcihuatl (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II: 117; Serna, 1987, cap. XII, párr. 3: 366), “Mujer Águila”; y precisamente Quilaztli tomó la forma de dicha ave durante la peregrinación de los mexicas. Ella venía acompañándolos y era “grande hechicera”, por lo que podía transformarse en cualquier cosa. Fue así que para burlar a Mixcohuatl y Xiuhnel, dos capitanes de la peregrinación, decidió tomar la forma de “águila muy hermosa y grande” (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II:116-117). No olvidemos que también tomaba la figura de una serpiente, característica que explicita su propio nombre (“Mujer serpiente”) (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. IX:200).

²⁸ Recordemos que también se transformaba en venado.

Etnográficamente se establece un vínculo entre algunas presencias ginecomorfas malvadas y las aves. En grupos indígenas actuales se habla de las *tlahuipuchme* (tlahuepoche) (sing. *tlahuipuchtli*). Ellas son unas brujas vinculadas con los favores sexuales, pues engañan y raptan, además de que le chupan la sangre a la gente, especialmente, a los niños, matándolos de esta manera. De ellas se cree que se quitan las piernas en la noche y se las cambian por unas de guajolota y así transformadas vuelan.²⁹

En Xolotla narran que un muchacho se casó con una muchacha y eran felices.³⁰ Después de un tiempo, a la hora de irse a dormir, la mujer le decía a su marido “acuéstate primero y yo después me acuesto”. Y el hombre se dormía pero luego se daba cuenta que la muchacha no estaba y no la encontraba en la casa. Eso sucedía noche tras noche, lo cual le causaba inquietud al joven. Él pensó que a lo mejor era adúltera.

Un día decide fingir que ha quedado dormido. El muchacho observa que su esposa pone lumbre y se quita una pierna y la deja al lado del fogón. Así emprende el vuelo y se va echando lumbre. La noche siguiente, sucede lo mismo y el marido decide tomar la pierna. Cuando regresa la mujer:

-Ella le dice: “oye tú, ¿qué estás haciendo aquí?, ¿por qué me agarraste la pierna?, ¡fíjate!”.

-El muchacho le responde: “yo quiero saber ¿que estás haciendo conmigo?, ¿por qué noche tras noche estás saliendo?, ¿me estás abandonando?. Así es que de aquí ya no te voy a dejar ir, hazme el favor de detenerte o a ver qué cosa, ora sí que ya no la vas a hacer”.

²⁹ Un estudio sobre este tema es el de Roberto Martínez González (2006).

³⁰ Redacción realizada a partir del relato proporcionado por Don Alberto Hernández Casimira, originario de Xolotla, Puebla.

-Ella replica: “No, no te enojas, si quieres pues este, órale déjame, y yo te llevo a donde voy, y lo que comemos nosotras, vamos a compartirte [...] Llegamos y comemos mucho mole, hacen un banquete, ni te imaginas, es muy bonito donde vamos”.

La mujer carga al marido y lo lleva hasta una cima del monte. Allí él observa que llegan muchas tlahuepoche. Conforme van llegando, en una cazuela enorme vomitan sangre.

Igualmente, en Mamiquetla cuentan que cuando el esposo de una mujer se dormía, ésta se tragaba siete carbones y dejaba una pierna en el fogón; llegaba un guajolote y ella se convertía en guajolota, y así se iban los dos a las lomas. Varios ahí se reunían y llevaban sangre de niños y adultos, la cual compartían y comían, ahí también bailaban.

Una vez el esposo despertó y no estaba ella; la próxima vez él se hizo el dormido para ver a dónde iba su esposa. Él vio la pierna en el fogón y la puso en el fuego, al momento regresó la mujer en forma de guajolote y le dijo que no hiciera eso, que siempre lo había hecho y que no hacía cosas malas, sólo se reunían y que si quería la acompañara. Sacó la pierna del fuego y se fue volando encima de la guajolota.

Ésta le dijo a su esposo que cuando le ofrecieran de comer no pidiera sal; éste pidió sal y todos se ahuyentaron, entonces llegaron los tigres y se lo querían comer, pero se subió a un árbol. Luego regresó la guajolota y le dijo que como había pedido sal por eso se espantaron; lo regresó a la casa y se murió de susto, mientras ella se quedó con su pierna quemada.³¹

Existen varios elementos interesantes en los dos relatos anteriores; no obstante, en este punto sólo deseo destacar las suspicacias que levanta la mujer que anda sola de noche, de quien puede pensarse que es tlahuepoche (bruja) o que es una provocadora. Es decir, se ve una doble intención, un motivo extraño en esa salida.

³¹ Descripción realizada a partir de la narración proporcionada por Cristina González originaria de Mamiquetla, Puebla.

Además del gusto por andar de noche, si una mujer tiene una pierna gruesa y una delgada ello confirmará que es tlahuepoche. En las comunidades existe un miedo a estas presencias, especialmente, en los primeros años de vida de los niños, pues estas brujas que se muestran en forma de guajolotas gustan chupar la sangre de los bebés. Se les ve como seres malignos que traen muerte y sufrimiento a las familias.

En los pueblos mayas de la península de Yucatán se escucha de la Xtabay. Se le describe como una “mujer seductora”, alta, muy bella, con cabello negro y largo, de labios carnosos y sexualmente atractiva, de cuerpo fino, altos pechos, patas de pavo y de chivo. Camina cruzando los pies, produciendo un raro sonido (Celestino, 2001:55).

Entre los tojolabales, tzeltales y mayas existe una narración común: “Han sido muchos los jóvenes que al atravesar las selvas por las noches, escuchan la voz de una mujer que los llama. Si atienden este llamado, contemplan una hermosa doncella vestida con un ‘huipil’ y que, semioculta tras de una ceiba, les hace señas de que se acerquen, y peina una hermosa cabellera negra, que cae sobre sus hombros abundante, como una rama de espinas. El hombre queda fascinado con la hermosura de esa mujer, y no tiene fuerza para retirarse; se acerca anhelante a la princesa, y ésta, entonces, se convierte en una horrible serpiente que tiene la cola terminada en dos puntas durísimas y filosas, que le introduce en las fosas nasales, hasta que los ahoga” (Basauri, 1931:149 citado en Báez-Jorge, 1989:109).

Un dato interesante es que las Xtabay son mujeres hermosas de color rojo, color que probablemente esté relacionado con el aspecto sexual (Bruce, 1971 citado por Celestino, 2001:57). Paralelamente, el color rojo entre los nahuas prehispánicos estaba vinculado con las prostitutas. En la fiesta de Huey Tecuilhuitl, “fiesta mayor de los señores”, los capitanes y otros hombres valientes tenían derecho a bailar con ellas. En la segunda parte de la fiesta se menciona a unas mujeres que “llevaban teñida de

color amarillo desde la barba hasta la nariz, y todas las quijadas y la frente con color colorado”, descripción que posiblemente corresponde a ellas (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXVII:213-220).

En tanto, los padres les prohibían a sus hijas usarlo, no obstante vemos que se utilizaba en las bodas, pienso que en este sentido se vincula nuevamente con la sexualidad, el inicio de la vida marital. 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 ponen grana cochinita en los dientes” (López Austin, *op. cit.*, II:276).

Otra presencia ginecomorfa es la *nawayomo* (“mujer mala” o “mujer de agua”). Entre los zoques del norte de Chiapas esta entidad es identificada con el mazacote, reptil no venenoso que limpia de roedores las milpas. Los hombres infieles pueden ser víctimas de este ser sobrenatural dado que se cree que toma el lugar de sus amantes, y después de seducirlos los asesina en la cópula con su vagina dentada. De hecho su vagina es descrita como la boca de una culebra (Báez-Jorge, 1989:112).

Su contraparte es el *Nawapiot*, sobrenatural masculino que se aparece a las mujeres infieles: “es un hombre que tiene un coralillo en lugar de su cosa [pene], se los mete y los mata” (*ibid.*:113). En él nuevamente destaca la función amonestadora a los transgresores sexuales, en este caso, las adúlteras.

Estas presencias femeninas tienen en común su capacidad de transfiguración además de sus propiedades seductoras que se muestran en las descripciones de sus cuerpos y los detalles del encuentro: la noche y lugares apartados como manantiales o el bosque. Ello va aunado a la singularidad de sus órganos sexuales, en cuya entrada se encuentran los dientes. Al cumplir su deseo de tener relaciones sexuales con la mujer, el hombre sufre de una castración, en la que la vagina devora el pene como una sanción a su transgresión sexual. Todas estas presencias

ginecomorfas también pueden ser calificadas como *tecuanime* pues se comen a sus amantes o a sus hijos. Así, es evidente que el tema de la vagina dentada y el miedo a la castración persiste en el imaginario colectivo de la sexualidad en los grupos indígenas actuales, imágenes que provienen del antiguo pensamiento mesoamericano.

4.3 COMER Y SER COMIDO: EQUIVALENTES SIMBÓLICOS E INTERCAMBIABLES DEL ACTO SEXUAL

He expuesto la idea de que las mujeres tienen dientes en la vagina que podrán utilizar para devorar a los hombres comenzando con su pene, símbolo de la masculinidad. Una palabra interesante que considero que está vinculada con este pensamiento es *tzintlantli*, “nalga”. Está formada por las palabras *tzintli* y *tlantli* “diente”. La primera significa trasero, ano, genitales femeninos externos o pene. La tercera acepción se encuentra en la formación de las palabras *motzinnamacani*, “puta de burdel”, (lit. la que vende su vulva, nalgas o ano); *tzinnamaca.nite*, “alcahuetear”, (lit. vender su vulva, nalgas o ano”, y en *tzintzayana.nite*, “corromper virgen”, (lit. violar/rasgar los genitales femeninos, nalgas o ano) (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 61r, 152v; secc. e-n:fol. 31r; López Austin, 1996 [1980], II:193).

El término en cuestión podría traducirse como diente de vulva o más bien dentada vulva o vagina dentada. La traducción propuesta se presenta como una mera hipótesis a reserva de que en este caso *tlantli* “diente” deba traducirse como la parte baja, lo de abajo, la base [del cuerpo], como también puede entenderse dicho término “el colocado abajo (del labio)” (López Austin, 1996 [1980], II:191).

Eva Hunt (1977:103) señala que los modernos cuicatecos perciben al ano como “la boca del trasero”. Entre los otomíes, Jacques Galinier (1984:44) ha indicado que el órgano genital femenino es representado bajo la forma de una boca (*nde*) cuyos labios (*sinde*) disimulan dientes.

Asimismo, menciona que en la época prehispánica las mujeres de este grupo tenían probablemente los dientes limados, práctica que se puede interpretar como una asociación acentuada de la boca con la vagina. Así la dentadura es comparada con las fauces de la vulva devoradora.

Esta equivalencia también se observa en el erotismo que encierra la cavidad bucal en el imaginario nahua. En el ideal moral se prohibía a las mujeres respetables enrojecerse los dientes con cochinilla, moda identificada con las prostitutas como comenté líneas atrás. La carga erótica dada a la boca se muestra también en la prohibición, a las mujeres respetables, de mascar chicle en público porque tal hábito las señalaba como disolutas sexuales. La prostituta como el antimodelo femenino se paseaba provocativamente por la plaza, mostrando desinhibidamente sus dientes enrojecidos y mascando enérgicamente, haciéndolos sonar como castañuelas (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIV:89-90).

Paralelamente a la correspondencia entre boca y vagina, se despliega la equivalencia entre comer y copular que ya se mencionó en el apartado 1.1.3. Allí expuse que el verbo *cua* “comer”, en su forma reflexiva *mocua* “ellos se comen” refiere al acto sexual (Pury-Toumi, 1997:145).³²

El relato de las viejas reprendidas por Nezahualcoyotl (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI: 574-575) es revelador acerca de este pensamiento sobre la sexualidad femenina: su cualidad devoradora. En éste se muestra a las ancianas como hambrientas sexuales, no son mujeres penetradas sino hombre deglutidos, vaciados, llevados al extremo del agotamiento masculino ante la “sima insaciable” de las ancianas.

³² Dato también confirmado en el trabajo de campo realizado por quien escribe en Xolotla, Puebla.

4.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

Las fuentes describen a las diosas Xochiquetzal y Cihuacoatl como seductoras. En la primera no acentúan su carácter temible pero sí su activa participación al utilizar sus cualidades de seducción para provocar tragedias como la caída de Tula, la consecuente partida de Quetzalcoatl y la violación del ayuno de Yappan. La presentan como diosa de los enamorados y también como deidad invocada -junto con Tlazolteotl- para fomentar las relaciones amorosas.

Respecto a Cihuacoatl indican que es una diosa que exige sacrificios humanos y la califican como *tecuaní*, *tetzahuitl* (mal agüero) y *tetetzahuiani* (la que espanta). De su representación se dice que tiene una boca grande, abierta y muestra los dientes. Además, se le califica como transformista pues unas veces se convertía en serpiente y otras se mudaba en una joven bella que iba al mercado a buscar varones para seducir y luego matar.

En tanto, las *tzitzimime* del relato de Xiuhnel y Mimich son apreciadas como seductoras y, por lo menos una de ellas, es devoradora. En los escritos encontramos otros casos como el de la diosa Malinalxochitl de quien se destaca su hostilidad, peligro y dominio de las artes mágicas que usa para embaucar. Así es llamada *tlahueliloc* (malvada), *amotlacatl* (no humana), *teyolloquani* (comedora de corazones), etcétera.

Como ya he mencionado en capítulos anteriores, diversos mitos y representaciones escultóricas identifican a la diosa Tlaltecuhltli como un ente devorador que arranca el pie al dios Tezcatlipoca, que exige corazones y sangre humana como condición para producir los frutos o que engulle los cadáveres.

En este sentido, llama la atención los diferentes testimonios sobre la asimilación entre el devoramiento y la castración, ésta se vuelve más evidente en los relatos contemporáneos; sin embargo, puede observarse su origen prehispánico. El examen del conjunto de narraciones reveló que

existía y aún subsiste en el pensamiento masculino el temor a ser seducido y que luego la víctima descubra que ha sido castrada. Como un argumento más para la raíz antigua de esta idea, expuse la narración de las viejas reprendidas por Nezahualcoyotl. En la que se presenta a las ancianas como hambrientas sexuales y a los hombres como engullidos por el sexo de ellas.

En el mito, las diosas son una amenaza a la que se enfrentan los varones que no pueden vencer las tentaciones sexuales. En el ámbito social, los padres precavían a los jóvenes de sucumbir ante las artes amatorias de las prostitutas, quienes les darían afrodisiacos que los llevarían a eyacular repetidamente hasta morir.

Tanto en los registros antiguos como en los contemporáneos, las presencias ginecomorfas son manifestaciones de la Madre Tierra, con asociaciones agrarias, acuáticas, nocturnas y devoradoras que constatan la persistencia, hasta nuestros días, del sistema de creencias prehispánico. Ellas comparten las capacidades de seducción, de transfiguración y de hambre sexual, la cual se evidencia en la singularidad de sus órganos sexuales en donde se ubican los dientes. Así, poseen una vagina que puede devorar al pene.

Debido a que en el modelo de la sexualidad nahua, se buscaba la moderación en todo momento, es posible que estas imágenes femeninas que recuerdan a la seductoras *ahuanime* sean una válvula de escape para el pensamiento erótico masculino, el cual debía reprimirse en público; sin embargo, el deseo estaba allí, la fantasía de tener la oportunidad de encontrarse con una bella mujer que los llamara a que tuvieran relaciones sexuales en lugares apartados y peligrosos como cruces de caminos, en el bosque, en el río, de noche.

Asimismo, estas narraciones son portadoras de las normas, reglas e interdictos paternos (llamado en psicoanálisis el *superyó*) Así vimos que confluyen varios pensamientos en esta fantasía sexual:

- 1) La sexualidad ilícita debe evitarse, *in teuhtli, in tlazolli*, “el polvo, la basura”, es decir, lo que deshonra;
- 2) La mujer tiene una sexualidad desbordante ante la cual se debe estar alerta para no caer, *ica in tecue, tehuipil nehuitecoz*, “tropezar con la falda, con el huipil ajeno”, caer en adulterio;
- 3) No andar en lugares alejados, *in atoyac, in tepexic*, “el río, el despeñadero”, es decir, lo peligroso; también está la idea de que en aquéllos lugares periféricos uno pierde humanidad, *ticalaquiz in cuauhtla, zacatla*, “te meterás al bosque, al hierbazal... al zacatal”, es decir serás salvaje, bárbaro;³³
- 4) Considero que el deseo de matar al hombre de estas presencias femeninas (manifestaciones de la Madre Tierra) en el contexto de los pueblos indígenas contemporáneos es una reminiscencia del pensamiento arcaico mesoamericano en el que la mujer-Tierra o diosa de la Tierra es un ser devorador de cadáveres. De esta forma, se habla de una equiparación entre la cópula y el comer/devorar.

Por último, estas epifanías dan cuenta del papel de la mujer en las sociedades, quien carga con una imagen dialéctica. A la par es vista como seductora y temible, atractiva pero engañadora, bella y monstruosa, y cavidad de placer y de devoramiento. Estas nociones opuestas respecto a las mujeres seguirán siendo objeto de nuestra atención a lo largo del estudio, ahora trataré el tema de las entidades anímicas que me permitirán profundizar sobre el trasfondo de ellas.

³³ Huehuetlatolli originalmente recogidos por fray Andrés de Olmos y publicados en 1600 por Juan Bautista Viseo (Montemayor, 2007:321, 323-325)

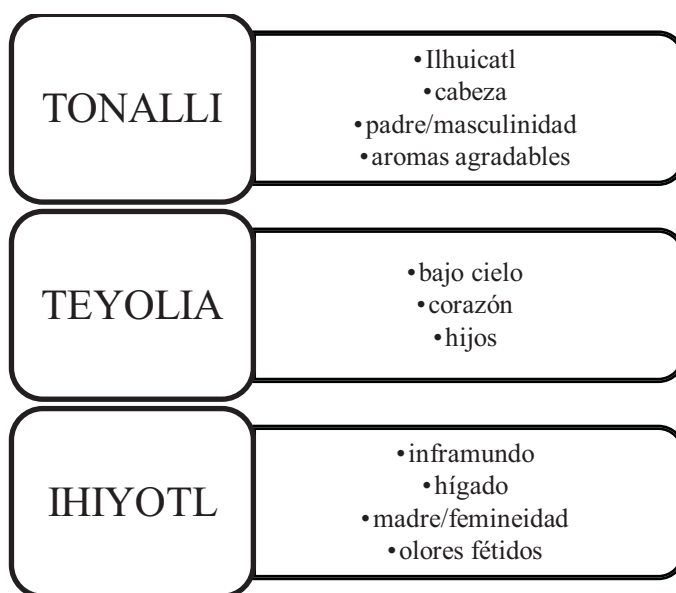
ENTIDADES ANÍMICAS Y SU INTERACCIÓN CON LA SEXUALIDAD

El estudio de la interacción de las entidades anímicas (*tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*) y la sexualidad nos permitirá profundizar en la comprensión del cuerpo humano nahua. Aunque esta interacción tiene estrecha relación con la polaridad frío-calor, esta última será abordada de manera particular en el capítulo 6. Tanto la relación de las entidades anímicas como las calidades (calientes o frías) de las cosas explican un sinnúmero de creencias y prácticas de la sociedad nahua prehispánica. Mi interés es destacar el vínculo de ellas con la sexualidad.

Entre las concepciones y costumbres se encuentran, por ejemplo, la justificación de un grupo social a ser los gobernantes, los tabúes acerca de la menstruación, los tratamientos durante el tiempo del embarazo, los cuidados del recién nacido, el poder del cuerpo de las mujeres muertas de primer parto, la dieta durante los momentos liminares de la mujer y para el restablecimiento de la salud, el efecto de los gemelos sobre los baños de vapor y los tintes, la ingesta de pulque antes de trabajar, la fortuna por el día de nacimiento, entre muchas más. Temas que trataré con detenimiento en distintos apartados a lo largo de la investigación.

Brevemente para entrar en la materia, es relevante señalar que en la cosmovisión nahua, existía una asociación del *tonalli*, cuya sede era la cabeza, con el Ilhuicatl (cielo); del *teyolia*, que se encontraba en el corazón, con el bajo cielo y del *ihiyotl*, que se ubicaba en el hígado, con el inframundo. A su vez, en el sistema de pares opuestos el Ilhuicatl estaba asociado con el padre, la masculinidad y los aromas agradables, y el

inframundo con la madre, la femineidad y los olores fétidos; dejando a los hijos relacionados con el bajo cielo, el corazón y el *teyolia* (López Austin, 1996 [1980], vol. I, 398).



5.1 EL *TONALLI* Y LA SEXUALIDAD

El *tonalli* era la entidad anímica que daba a los individuos vigor, calor, valor y les permitía el crecimiento. Era visto como un aliento y su sede era la cabeza, aunque se hallaba en todo el organismo (López Austin, 1996 [1980], I:225, 235).

En grupos nahuas actuales se considera que la sangre es su vehículo. En este sistema de pensamiento, la pérdida de sangre durante la menstruación y el parto, trae como consecuencia una merma en el *tonalli*; por ello, se considera que dichas mujeres lo tienen disminuido y se debilitan, de ahí que los remedios para fortalecerlas sean de naturaleza caliente.¹

¹ Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo en el municipio de Pahuatlán, Puebla.

En tanto en grupos antiguos, López Austin (1996 [1980], I:225) señala que se concebía que los gemelos y las embarazadas sufrían de insuficiencia de *tonalli*. Lo anterior, puede pensarse que debido a la división de éste en dos personas; a la inversa del coito en donde había suma de *tonalli*. Cabe señalar que el acto sexual se catalogaba como caliente.

Esta entidad anímica era dada por Ometeotl desde el vientre materno (López Austin, 1996 [1980], I:227). Sin embargo, en la ceremonia de dedicación del agua era cuando se fijaba el *tonalli* de la criatura y se sabría la carga anímica del día en que nació: favorable o desfavorable. A lo largo de su vida recibiría *tonalli* del Sol, principalmente, pero también si desempeñaba bien sus labores o tenía ciertas prácticas rituales. Al estar relacionado con el Sol, el *tonalli* era de naturaleza caliente.

Por lo anterior, desde el nacimiento y hasta dicha ceremonia, el niño podía subsistir con una fuente alternativa de calor que era el fuego. Así, durante los cuatro días que seguían al nacimiento al niño se le mantenía en la habitación en donde se había registrado el parto, en la cual no debía de apagarse el fuego pues ello lo perjudicaría (Sahagún, 1969:141; Ruiz de Alarcón, 1987, tratado primero, cap. I: 131, cap. X:151; Serna, 1987, cap. III:297).

El fuego también tenía un papel importante en la boda, pues los novios se sentaban en una estera delante de él con las mantas anudadas, ayunando para tener un buen matrimonio y procrear muchos hijos. Así, puede considerarse que se requería fortalecer al *tonalli* antes de comenzar la vida matrimonial.²

² (Motolinía, 1989, cuarta parte, cap. VI:540-544; 1971, segunda parte, cap. IV, párr. 554-614:313-334; Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXVIII: 411-415; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXIII:581-587; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXV:245-247; Torquemada, 1975, tomo IV, lib. XIII, cap. V-VI:153-161).



Fig. 52 La partera era la encargada del baño ritual de los infantes, en la ceremonia se les mostraban las insignias según el género del bebé, *Códice Mendoza*, 1964, 121, LVIII : lám. 57r.

El destino dado por el día del nacimiento era flexible, pues los *tonalpouhque* podían recomendar que el baño ritual se hiciera en un signo más favorable, pero solamente dentro de la trecena del nacimiento del menor. Así el mal pronóstico se podía evadir cambiando el día del baño ritual o contrarrestarle mediante educación, ofrendas y sacrificios a los dioses. Los nahuas no tenían una visión fatalista, ellos podían influir y propiciar las potencias divinas, pero dentro de ciertas reglas.

A partir de la fortuna conocida desde este momento, se sabría si el recién nacido tendría inclinación a un oficio, a un tipo de comportamiento, si tendría salud, si sería larga su vida. En el *tonalamatl*, “libro de los destinos”, se tenían consignadas las fortunas de acuerdo al signo de su natalicio. A continuación destacaré las trecenas y signos vinculados con la sexualidad.



Fig. 53 Los padres buscaban al *tonalpouhqui* para que les dijera la fortuna del recién nacido, *Códice Florentino*, 1979, lib. IV, cap. XIV:fol. 275v.

Los niños que nacieran en la segunda trecena *ocelotl*, cuyo regidor era Quetzalcoatl, serían muy dados a las mujeres, y las niñas nacidas en este signo podrían morir por adúlteras (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. II:352-353). En la tercera trecena *mazatl*, día dos *tochtli*, que regían Ometochtli, Xiuhtecuhtli y Tlaltecuhltli, 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 *quiahuatl*, signo nueve *mazatl*. Los que nacieran en él sentirían inclinación a toda clase de transgresiones como hurto y adulterio. Asimismo, sobre 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 moriría en la guerra o sería en ella captivo o moriría 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 moría alguna de estas muertes, caería en algún adulterio, y así le matarían juntamente con la adúltera, machucándoles las cabezas ambos juntos (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXVII:400).

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, “barriendo 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*).

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. En el último capítulo volveré al simbolismo del número cinco.

De acuerdo a los informantes de Sahagún quien naciera en el signo cinco *ozomatli* 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).

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. Igualmente, 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 la onceava trecena *ozomatli* se decía que nacían mujeres de condición “no muy honesta ni casta, 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 ella 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 Pahtecatyl y las personas proclives al alcoholismo lo eran a toda clase de excesos, incluidos los sexuales.³

Finalmente, Itzpapalotl y las *cihuateteo* regían la quinceava trecena *calli*, las nacidas en este signo serían inútiles y proclives a la prostitución.

³ 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 *tlatonani* se escuchaba “lo que principalmente recomiendo es que os apartéis de la borrachera, que no bebáis *uctli*... desta borrachera proceden los adulterios estupro y corrupción de vírgenes y violencia de parientas y afines” (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XIV:531-532). Un estudio acerca de la relación entre embriaguez y transgresiones sexuales puede leerse en López Hernández, 2009:119-132.

En cambio, los hombres serían “grandes ladrones, lujuriosos, tahúres, desperdiciadores y siempre tendrían un mal fin” (*ibid.*, cap. XXVII:400).

El *tonalli* mermaba con la actividad sexual, el trabajo, la ingesta de pulque y con las enfermedades. Respecto a la creencia de la pérdida de vigor del *tonalli* por las relaciones sexuales, se exhortaba a los jóvenes *pipiltin* a mantenerse castos pues de hacerlo así ellos podrían adquirir una fuerza anímica superior a la de los *macehualtin*, la cual era necesaria para poder gobernar (López Austin, 1993:83).⁴

En este pensamiento se observa una distinción en cuanto a la fortaleza o debilidad del *tonalli* de acuerdo a la clase social del individuo. Así, se pensaba que los *pipiltin* nacían con un *tonalli* más fuerte que los *macehualtin*, y lo conservaban mejor al adherirse a las normas morales, evitar las relaciones sexuales en la juventud y lo fortalecerían con el buen desempeño de los puestos gubernamentales y al demostrar valor en el campo de batalla (Ortiz de Montellano, 1997:71).

El ser activos sexualmente desde temprana edad, les provocaría una interrupción en el crecimiento y disminuiría su capacidad mental (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI:573-574; Pomar, 2000:190). Los varones que abusaban de su sexualidad –aunque fuera con su esposa– desgastaban su *tonalli* y contraían un padecimiento caracterizado por la palidez y el desainamiento⁵ o enflaquecimiento. El hombre sufría deterioro en su físico y podría morir prematuramente.^{6 7}

Además, se concebía que tanto los que acababan de sanar como las recién paridas tenían menguado su *tonalli* por lo que de tener relaciones

⁴ Paralelamente, se decía que los hombres tenían una cantidad limitada de semen y la actividad sexual inmoderada llevaría a que éste se agotara.

⁵ Desainarse significa “perder grasa” [*cihuanotza* y *ciuauia*], Molina las interpreta como un enflaquecimiento grave que sufría el varón que tenía excesos sexuales (2004, secc. n-e:fol. 22v).

⁶ (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574, cap. XXII:580; lib. XI, cap. V, párr. IV: 1044; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXI:118; López Austin, 1971:143, 201).

⁷ Entre los nahuas de Xolotla, las mujeres activas sexualmente son vistas como peligrosas para los hombres pues les roban la vitalidad, los desgastan. El desgaste en la mujer viene por los embarazos.

sexuales enfermarían, pues su *tonalli* disminuiría aún más. Para restablecer el equilibrio y la salud les eran útiles distintas hierbas⁸ como el *tlayapaloni xihuitl* (*Cissus sicyoides*), *icelehua*, *texoxocoyolli* (*Oxalis sp.*) y *quetzalmizquitl* (*Prosopis sp.*) (López Austin, 1971:159, 181, 187, 191).⁹

La llamada *icelehua* la bebían los que tenían demasiado calor y con ella se refrescaban. Igualmente, expulsaba la materia viscosa de los que tenían angustias en el corazón proveyéndoles alivio (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1084). Esta materia viscosa, como se verá más adelante, eran producto de un trastorno al *teyolia*. Al parecer, la planta llamada *hoeixochitl* u *omiquilitl* (*Polyanthes tuberosa*) proveía de calor a los que tenían mermado su *tonalli* por abusar de relaciones sexuales (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. CXXIX:36, lib. III, cap. XLI:107; lib. IX, cap. XXXI:382). En contraparte, el *netlapilpatli* era remedio para la fiebre provocada por tener coito con una mujer recién parida (Hernández, 1959, vol. II:70).

A la par, se pensaba que las poluciones nocturnas -eyaculaciones durante el sueño- o la retención, es decir, una interrupción repentina del sexo teniendo como consecuencia la contención del líquido seminal en el varón o de un fluido similar femenino eran causales de daño fisiológico (López Austin, 1971:143, 149, 189, 201-203, 222-223, nota 25).

Aunque el exceso sexual es una fuente de enfermedades tanto en la antigüedad como en el presente, el deseo insatisfecho también se encuentra en la etiología de los trastornos. Entre los nahuas de Mecayapan, Veracruz, las convulsiones son una enfermedad que se desata

⁸ La identificación de las plantas se realizó gracias a la versión electrónica de la obra *Historia de las Plantas de la Nueva España* de Francisco Hernández, realizada por el Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, <http://www.ibiologia.unam.mx/plantasnuevaespana/index.html>, consultada durante los meses de febrero y marzo de 2013.

⁹ Recordemos que también se enfermaban aquellos (sanos) que tenían relaciones con mujeres recién paridas o menstruantes (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IX, cap. XXXI:382). Y, etnográficamente, existe la enfermedad para las que acaban de dar a luz y tienen relaciones sexuales antes de restablecerse completamente. Este punto se verá más adelante, pues en este caso hablamos de un daño que provoca el *ihiyotl*.

por haber contemplado a una persona del sexo opuesto desnuda. Si la excitación que esto provoca no es satisfecha sobrevendrá el ataque. Éste se cura haciendo el amor siete veces con la persona deseada (Sedeño y Becerril, 1985:140).

En tanto, los nahuas de Xolotla mencionan que existen mujeres que constantemente sufren de fiebre y hasta que se casan se curan de este padecimiento pues la relación sexual las desfoga.¹⁰ Para época prehispánica, la historia de la hija de Huemac es clara con respecto a 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 pene, lo cual le despertó su ambición: “antojósele el miembro de aquel Tohueyo”. Debido a ese deseo sexual cayó enferma, “hinchósele todo el cuerpo”. Huemac preguntó a las mujeres que la 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:312-313; León-Portilla,

¹⁰ Dato proporcionado por Don Alberto Hernández Casimira.

1959:101-105). El deseo insatisfecho merma el *tonalli* (el cuerpo cae enfermo). La hija sana al darle satisfacción.

En el caso de los varones, López Austin (1996 [1980], I:244) propone que el daño por el coito interrumpido se debía a que la eyaculación era necesaria para recuperar el equilibrio roto por el deseo sexual, además de que el equilibrio era necesario para el retorno del *tonalli* que muchas veces se salía durante el acto.

Tanto en hombres como mujeres, considero que los sueños sexuales traían daño fisiológico debido al desequilibrio del *tonalli*, pues éste se desequilibraba con la actividad o con la mera excitación sexual, siendo la retención seminal un factor para dicho desorden. Esta perturbación de la entidad anímica hacía del individuo blanco fácil para el daño producido por la transgresión sexual, y de que su propio *ihiyotl* atacara su cuerpo. Punto que revisaré más adelante. De abusar constantemente de las prácticas sexuales, el individuo sufriría una merma paulatina de su *tonalli*, lo cual lo conduciría a la muerte.

Existe una cantidad importante de medicamentos para la cura de estos trastornos, los cuales revisaré en el capítulo siguiente. No obstante, vale la pena mencionar en este punto que para fortalecer el *tonalli* mermado por cansancio en el trabajo se utilizaban plantas como el *apitzalpatli* (Hernández, 1959, vol. I:3) y flores como la *huacalxochitl* (*Anthurium sp.* o *Xanthosoma sp.* o *Phyllodendrum affine*) y la *coatzontecoxochitl* (*Stanhopea tigrina*) de aroma agradable (Cruz, 1991:193, 195; Hernández, 1959, vol. I:389, 119).

Ello forma parte de los pares de opuestos que vinculan a los buenos olores con el mundo superior y con la salud; y a los fétidos como correspondientes al inframundo, a la muerte, a la enfermedad y al *ihiyotl*. En esto podemos hallar una explicación de la vinculación de los olores fétidos y las transgresiones sexuales, punto que abordaré más adelante.

Un dato interesante es que el pulque servía como un regulador del *tonalli* sobrecalentado por distintas razones, una por la edad, otra por estado de embarazo y por cansancio en el trabajo. La naturaleza fría de esta bebida era dada a los ancianos para enfriar su *tonalli*, el cual se consideraba caliente y fuerte por la acumulación de años.¹¹

Téngase presente que no hablo de temperatura de las cosas, sino de calidades que forman parte de una taxonomía realizada por los nahuas con raíces anteriores al Posclásico, derivadas probablemente de la experiencia en la observación de los ciclos agrícolas.

Bartolomé de Las Casas (1967, tomo II, lib. III, cap. CCXIII:391) apunta que las paridas lo tomaban para combatir el frío, lo cual podría llevar a la confusión en cuanto a la calidad de esta bebida; sin embargo, considero que el frío del pulque es remedio para controlar el desequilibrio que vivían las mujeres durante estos estados de tránsito. El regular las oscilaciones de las calidades en su cuerpo las prevendría de ser blanco de ataques de los aires que traían enfermedades. Finalmente, la utilidad de beber antes de comenzar a trabajar regulaba la inestabilidad en las calidades frío-calor que sufrían las personas que acumulaban cansancio por el trabajo arduo (Motolinía, 1996, cap. LXXXIII:503).

Respecto al trastorno del *tonalli* de los viajeros, se pensaba que éste ocurría por que dichas personas captaban fuerzas nocivas en los caminos, bosques y corrientes de agua en donde habitaban seres invisibles y dañinos. El desequilibrio de estos viajeros cansados era peligroso pues ellos eran receptores y transmisores del daño; en el caso de los desequilibrios vinculados con la sexualidad, estas personas eran no solamente transmisores del daño sino generadores del mismo (López Austin, 1996 [1980], I:291).

¹¹ (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XXI:109; lib. II, cap. IX:150; Torquemada, 1975, tomo III, lib. X, cap. XX:391, cap. XXIV:400; tomo IV, lib. XIII, cap. XXIII:215; lib. XIV, cap. X:339).

Finalmente, en las expresiones metafóricas, “cubrir de polvo el *tonalli*” y “llenar de basura el *tonalli*”, se hacía alusión al daño que se le causaba a esta entidad anímica al cometer transgresiones sexuales (*ibid.*:245).

Para concluir con el *tonalli*, es importante mencionar que aunque éste tenía su principal sede en la cabeza, se distribuía a través del cuerpo mediante la sangre. Así, una hemorragia implicaba la debilidad del *tonalli* por la pérdida de una cantidad importante de él. Desde esta perspectiva, las mujeres liminares (menstruantes, embarazadas, parturientas, puérperas) experimentan esa merma, por ello, su estado es delicado.

5.2 EL *TEYOLIA* Y EL NEYOLMELAHUALIZTLI

El *teyolia* era la entidad anímica que se encontraba en el corazón. De ella dependían la vitalidad, conocimiento, tendencia, afición. Ésta era la que iba al mundo de los muertos y entre sus características físicas era la de ser caliente durante la vida y fría después de la muerte (López Austin, 1996 [1980], I:255). La cremación era el procedimiento normal para transmitir el *teyolia*, en forma de humo, al más allá (Ortiz de Montellano, 1997:84).

Los *teyolia* de los guerreros que morían en combate acompañaban al Sol desde el amanecer hasta el mediodía. En tanto, los *teyolia* de las mujeres que morían de primer parto lo acompañaban del mediodía al ocaso. Estos últimos regresaban a la Tierra como *cihuateteo* (mujeres-diosas) y afligían a los niños que encontraban en las encrucijadas de caminos con enfermedades como perlesía (parálisis, epilepsia) (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. X:79).

Los signos en que descendían a la Tierra las *cihuateteo* eran *ce mazatl* “uno venado”, *ce quiahuitl* “uno lluvia”, *ce ozomatli* “uno mono”, *ce*

calli “uno casa” y *ce cuauhtli* “uno águila” (*ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XIX:170, 171, 173; lib. IV, cap. III:355, cap. XI:371, cap. XXII:392, cap. XXVII:400, cap. XXXIII:408). Aparte de provocar enfermedades al descender en dichas trecenas, estimulaban 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.

Como mencioné al inicio, el *teyolia* residía en el corazón, el cual se relacionaba con la memoria, el hábito, la afición, la voluntad, la dirección de la acción y la emoción (López Austin, 1996 [1980], I: 207-208). De manera que el corazón y el *teyolia* se afectaban por la acumulación de materia viscosa producto de conducta inmoral, especialmente en el ámbito sexual; pero también se trastornaban con hechizos, locura, entre otras cosas. Esta materia viscosa se asentaba en el corazón y ejercía presión, lo cual provocaba que el corazón se volteara y ello le causara un desequilibrio interno a la persona.

Tal desequilibrio se curaba mediante el Neyolmelahualiztli. Este rito implicaba el compromiso de verbalizar los comportamientos transgresores ante un representante de la divinidad y la personalización de la responsabilidad. 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 (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. III:5; Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XII: 82).

Después, estas divinidades sancionaban las transgresiones sexuales con enfermedades en los órganos genitales. Particularmente, Tezcatlipoca enfermaba a los infractores del ayuno sexual con lepra, sífilis, gota, sarna y edema (*ibid.*, lib. III, cap. II: 306). A las adúlteras los dioses les infligían ceguera, atrofia y pudrición de 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, si no veía resultados le reclamaba desesperado (Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, cap. II: 307).



Fig. 54 Cihuateteo, Códice Florentino, 1979, vol. I, lib. IV, cap. XI, fol. 28v.

En la ceremonia, el sacerdote (*tlapouhqui*) le decía al transgresor: “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, 2002, tomo I, lib. I, cap. XII:83).

Para el ritual, el transgresor debía comprar un petate nuevo y *copalli*. Al llegar el día, barría el lugar donde iba a tender su petate y hacía 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 el mismo 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 de estas 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 hiciste (*ibid.*:84).¹²

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.¹³ 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 sanción de acuerdo a su falta (*ibid.*:85).

Posteriormente, el *tlapouhqui* fija el *tlamacehualiztli*: autosacrificios, ayuno, ofrenda a los dioses, trabajo en el templo durante un año, sacrificio de un esclavo (*ibid.*, tomo II, lib. VI, cap. VII:503-504). Tras la confesión, la penitencia y la ofrenda a los dioses, el corazón –sede del *teyolia*– volvía a su postura normal. Aparte del *Neyolmelahualiztli* se menciona que plantas como el *yolloxochitl* (*Talauma mexicana*) y el *cacahuaxochitl* (*Quararibea funebris*) ayudaban a expulsar la materia viscosa que envolvía el corazón (Cruz, 1991, fol. 53v:77).

¹² Véase también en Sahagún, 2000, tomo II, lib. VI, cap. VII:501.

¹³ Para la persistencia de estas creencias véase Sandstrom, 1999:362.

5.3 EL *IHIYOTL* Y LAS ENFERMEDADES POR TRANSGRESIÓN SEXUAL

El *ihiyotl* era una entidad anímica dada por Citlalicue, Citlallatonac y los *ilhuicac chaneque*. La insuflación se realizaba en el momento en el que el niño era ofrecido al agua; al igual que con el *tonalli* y el *teyolia*, ésta consagración era sólo una confirmación, pues desde el vientre materno la criatura ya había recibido el aliento vital (López Austin, 1996 [1980], I:245; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXI: 622).

En el hígado se encontraba el *ihiyotl*, en él se hallaba la vida, el vigor, las pasiones y los sentimientos (deseo, envidia, ira) (López Austin, 1996 [1980], I:245, 358). Los nahuas pensaban que el hígado de los infractores, alterado por las transgresiones sexuales, hacía salir su *ihiyotl* que dañaba a otras personas con quienes se topaba (Ortiz de Montellano, 1997:83; 2005:36). De manera que el daño lo ocasionaba esta entidad anímica a otra, el *tonalli* de la gente cercana.

El hígado trastornado hacía malvadas y locas a las personas pues era el generador de la pasión (López Austin, 1996 [1980], I:210). Es decir que comenzaba un círculo en donde la inmoralidad sexual afectaba al órgano y éste al estar dañado les provocaba conductas insensatas. Al contrario, cuando el hígado funcionaba bien la persona era cuidadosa y diligente en su conducta. Así, el calificativo *eltecuetlan*, que López Austin (*ibid.*, II: 274, nota 46) traduce como “decayó fuertemente el hígado”, era aplicado a las prostitutas en el sentido de vanidosas. Se observa que el concepto refiere a la afectación del órgano.

El hígado afligido perjudicaba al propio *ihiyotl* de la persona transgresora, a la par, de este órgano emergía el *ihiyotl* del infractor el cual dañaba a otras personas y bienes con que se encontraba. Entre los daños que ocasionaba esta entidad anímica estaban ciertas enfermedades que sin ser de tipo “venéreo” correspondían a excesos sexuales y estaban vinculadas con la diosa Tlazolteotl.

Tlazolmiquiliztli es el nombre que se les daba de manera general a dichos trastornos provocados por las emanaciones sexuales de mujeres y hombres producidas por actos sexuales o por líquidos sexuales -provenientes de mujeres en estado liminar-. Entre las personas que tienen esta condición se encuentran: adúlteros, prostitutas, homosexuales, promiscuos, inmoderados sexuales, excitados, personas que acaban de copular, menstruantes, parturientas, recién paridas y puérperas.

En época prehispánica, este gas tenía la propiedad de influir sobre otros seres e incluso una de sus sustanciaciones eran las flatulencias (*ibid.*, I:260). Se indicaba que los guajolotitos al estar cerca de alguien que había adulterado caían de espaldas y morían, decían que “los mata la suciedad [*quintlazolmictia*]” (Sahagún, 1969:85).

Aparentemente, los ratones también percibían a los transgresores sexuales, pero estos no morían, sólo sus emanaciones los hacían roer agujeros en los cestos -de las adúlteras- o el manto del marido adúltero o la falda de la esposa engañada (Sahagún, 2002, tomo I, lib. V, apéndice, cap. XXII:465-466).

Aquellos individuos en estados transicionales como la menstruación o la excitación sexual o con contaminación por transgresión sexual lo emiten involuntariamente dañando tanto a personas, animales y cosas. Quienes sí lo liberan a voluntad son los magos, con el objetivo de perjudicar (López Austin, 1984).

Pensamiento similar al nahua lo encontramos entre los mayas, quienes consideraban que el coito generaba una esencia que enfermaba. En *El ritual de los bacabes* (1987:276-277, 284-285, 299-300), texto médico anónimo del siglo XVIII, la relación sexual de dos dioses explica el origen del padecimiento conocido como *ah oc tancas*, "frenesí errante", caracterizado por vómitos y fiebres; dicha enfermedad bajó a la Tierra para desgracia de los hombres.

En la actualidad, al *ihiyotl* se le nombra como *ihíyo* o *ihíyot*, el cual emana de cualquier persona que esté enojada, agitada emocionalmente, o físicamente agotada; y se concibe como un gas frío durante la vida (López Austin, 1996 [1980], I:259).

Entre los nahuas de Chignautla y Hueyapan, Puebla, la concepción del *ihiyotl* se asemeja a la idea prehispánica pues además de ser el aliento vital representado por el vaho que sale por la boca, también se le identifica como a una entidad maligna y maloliente que puede matar lentamente a las personas que lo irradian debido a haber efectuado transgresiones sexuales e incluso ocasionar daños a terceros (Ramos Hipólito, 1988).

A la par, lo reconocen como un ente que transita los caminos por las noches y huele a *xoquia*, descrito como olor a huevo echado a perder o a carne cruda. La palabra proviene del náhuatl *xoquializtli*, olor fétido y sofocante (Siméon, 2002:780).

Etnográficamente, la emanación del *ihiyotl* que se irradia al cometer un acto transgresor se llama *tlapoztequili*.¹⁴ La pestilencia es indicativa de alguien quien es portador del daño y de quien deben precaverse. El fuerte hedor es emanado por los órganos sexuales y por la sangre y flujos vaginales. Es importante mencionar que la fetidez que acompaña a transgresores, excitados y personas en estado liminar es destacada tanto en las fuentes antiguas como entre grupos actuales.

En los vivos, esta emanación se manifiesta a través del mal olor del cuerpo, especialmente, en las flatulencias o en el característico hedor de los transgresores y de las mujeres en estado transicional nombrado *xoquia*. Al morir, el *ihiyotl* del individuo se desprende y adquiere un carácter nocivo que enferma a la persona con quien se encuentre, conocido

¹⁴ Tlapoztequiliztli es registrado en Molina (2004, secc. n-e:fol. 132v) como la acción de romper o quebrar algo. Sin embargo, también en el libro VII del *Códice Florentino* se le llamaba de esta manera al viento del sur (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VII:14). Posiblemente, se refiera a que dicha emisión rompe o quiebra el trabajo de la mayordomía.

en este caso como aire de muerto o cáncer de muerto. Además, aquel que tenga un *ihiyotl* fuerte, puede causar el mal de ojo.

Al igual que los antiguos y actuales nahuas, los chortíes de Guatemala consideran que el “hijillo” [*ihiyotl*] es una clase especial de aire impuro que poseen algunas personas y que infunde mayor fuerza a su sangre, haciéndolos emanadores de fuerzas dañinas; todos los hechiceros poseen “hijillo” y lo usan a voluntad para provocar el mal; sin embargo, las mujeres menstruantes, embarazadas y los cadáveres también lo irradian. Este efluvio es causante de distintas enfermedades y daños como el mencionado mal de ojo (Villa Rojas, 1982; López Austin, 1996 [1980]).

Comenzaré por abordar el daño físico que se causa a sí mismo el transgresor por violar las restricciones sexuales. En segundo término, trataré las afecciones a terceras personas; y por último, otras desgracias que provoca la inmoderación sexual.

5.3.1 ENFERMEDADES QUE SE CAUSA A SÍ MISMO EL TRANSGRESOR

Los infractores en materia sexual se causaban a sí mismos distintos trastornos y complicaciones. Estos padecimientos eran sanciones debido a sus transgresiones y no se consideraban como contagios físicos por su activa vida 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 “echaba unos granos de maíz y frijoles sobre un petate arrojándolos con una tablilla... y estando ante el demonio y decía lo que se le antojaba y llamaba al demonio que se lo declaras[e] y si caía un grano de maíz sobre otro, decía que de somético era su mal”, su *ihiyotl* lo delataba (*Costumbres, fiestas...*, 1945, fol. 363v:55).

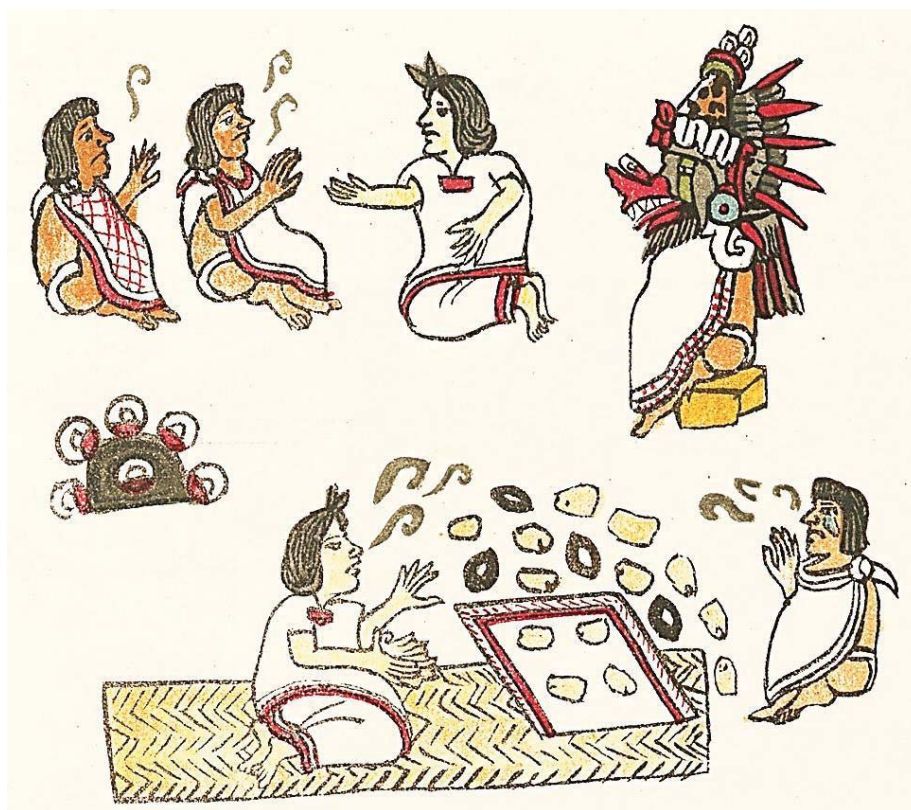


Fig. 55 Adivinación por maíces y frijoles, *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 78r.

Inclusive el *ihiyotl* emanado de una adúltera le provocaba complicaciones durante su propio trabajo de parto (*idem*; Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. I:197; Serna, 1987, cap. XVII:395). Tanto Ruiz de Alarcón como de la Serna destacan que para parir bien, las adúlteras tenían la opción de ponerse un poco de saliva dentro de su vagina. La saliva mitigaba el perjuicio del *ihiyotl* trastornado. Esta era una manera de contrarrestar directamente al *ihiyotl*, otra era –como se dijo líneas atrás– verbalizando las faltas, lo que permitía que el corazón se enderezara y el *teyolia* se restableciera, así, el *ihiyotl* perjudicial no era liberado.

Tanto en época prehispánica como en la actualidad existe una enfermedad que se ocasiona el varón por no respetar el ayuno sexual durante el puerperio, aunque este padecimiento también se desata por tener coito con mujeres menstruantes (Hernández, 1959, vol. I, *Historia*

de las plantas, lib. I, cap. CXXIX:36; lib. III, cap. XLI:107; lib. IX, cap. XXXI:382; vol. II:70). Se sabe que existen personas que son resistentes a ello y no se contagian.

En grupos indígenas actuales se llama *quemada* [*netlatiliztli*] (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 70v, secc. e-n:fol. 100v.; Siméon, 2002:340, 659). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, específicamente de Santiago Yancuictlalpan, Xolotla, Atla y Mamiquetla, explican que su causa es tener relaciones con mujeres violando el tabú conocido de que sus emanaciones son perjudiciales, tanto durante su regla como en el puerperio.

Los síntomas consisten en malestar general, desgano completo, su piel se vuelve amarilla, pierden el apetito, comienzan a adelgazar y sufren de angustia (Cuerno y Domínguez, 1989:178). También se mencionan como síntomas característicos la hinchazón de la cara, ésta se vuelve negra, palidecen, les salen manchas en todo el cuerpo, pierden su fisonomía, les da asco y vomitan. Se dice que los esposos contagiados se ven avejentados. Igualmente en época prehispánica las infracciones a las normas sexuales provocaban una senectud anticipada en los transgresores como consecuencia de sus excesos (*Florentine Codex*, *op. cit.*, lib. VI, cap. XXI:116; Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574).

Debido a que esta enfermedad tiene síntomas muy visibles que delatan al esposo transgresor, éste lleva el estigma de la incontinencia e inmoderación sexual. El remedio más común es comer la carne de zopilote en caldo o de zorrillo y también bañar al quemado con dicho caldo. Existen otros remedios que incluyen baños con hierbas medicinales y tomar ciertas infusiones.

Los nahuas de Xolotla hierven dos ramas de sauco (*Sambucus mexicana*) junto con acoyo (*Piper umbellatum*) y la hoja de chiquilite (*Eysenhartia polystachya*), se bebe y se dan dos baños con el cocimiento (Castro Ramírez, 1988:150). Otra recomendación es tomar el sauco

(*Sambucus mexicana*) en té y bañarlo con el acoyo (*Piper umbellatum*), lo cual también se prescribe en el pueblo vecino, Atla (Montoya, 2008:178).¹⁵

En Mamiquetla se recomienda tomar una taza de la infusión hecha de hojas de aguacate (*Persea americana*), muicle (*Justicia spicigera*), *xometl* o sauco (*Sambucus mexicana*), *yeyecaxihuitl* (*satureja brownei*), *xalcuahuitl* (*Piper umbellatum*), hierba dulce (*Phyllia scaberrima*), *tepepatli* “medicina del cerro” muy probablemente zarzaparrilla (*Smilax sp.*), un cachito de la piel del zorrillo más caldo de frijol sin sal. Todo ello se pone a hervir y se toma una taza. También se le baña con este preparado.

En otras comunidades como entre los otomíes de San Pablito en el mismo municipio de Pahuatlán, se recomienda bañar al enfermo 3 veces al día con un preparado que incluye las siguientes plantas: una o dos ramitas de gediondilla (*Buddleia elliptica*) junto con la hierba del perro (*Solanum schlechtendalianum*), *cempasuchitl* (*Tagetes patula*), *sacatlaxcal* (*Custuta sp.*), muicle (*Justicia spicigera*), chilocuaco (*Rivina humilis*); tres o cuatro hojas de sauco (*Sambucus mexicana*) y hierba de la garrapata (*Crusea subulata*). Asimismo, el curandero le grita por su nombre en la cabeza al *quemado* y lo acuesta a reposar (Castro Ramírez, 1988:134). Lo cual es indicativo de un probable trastorno en el *tonalli* del paciente provocado por el *ihiyotl*.

Otro padecimiento que sufren los hombres nahuas de Hueyapan, Morelos que son promiscuos o infieles son los flujos. Esta enfermedad tiene como síntoma que dejan manchado donde se sientan. Se piensa que los órganos afectados son los riñones, el estómago, pero también puede ser

¹⁵ La identificación de las plantas en comunidades indígenas contemporáneas se realizó gracias a la *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana*, versión digital de la obra publicada por el Instituto Nacional Indigenista, realizada por el Programa Universitario México Nación Multicultural, la Dirección General de Servicios de Cómputo Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>, consultada durante 2011, 2012 y febrero-marzo 2013. Lo anterior en los casos en que en la etnografía citada no haya sido identificada la planta.

de bilis. Además, orinan color amarillo semejante al ladrillo u orinan pus o sangre (Álvarez Heydenreich, 1981:221).

En todos estos padecimientos varoniles se desencadena un proceso que comienza con el sobrecalentamiento del *tonalli* por la excitación o actividad sexual lo que provoca que su *teyolia* se trastorne por la materia viscosa que vuelca el corazón y se despide *ihiyotl* por la transgresión. En un proceso paralelo, la mujer se encuentra en un estado de liberación de *ihiyotl* dañino debido a su condición de transición, el cual atacará al mermado *tonalli* del esposo quien se encuentra en un momento especialmente vulnerable.

En tanto, la mujer al violar el tabú también se hace merecedora a enfermarse con el padecimiento llamado *caxan*. Específicamente con el “de hombre”. El nombre proviene del verbo *caxania* que significa volver a enfermarse y del verbo *caxaua*, adelgazar: “tornarse flaco y sin carnes” (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 13r; Siméon, 2002:71). Es la recaída en el periodo de recuperación del parto. Existen tres tipos de *caxan*: el de quehacer o trabajo, el de frío y el de hombre.

El primero se desencadena porque la mujer realiza trabajos pesados días después del alumbramiento, le duele la cabeza, la cintura y los pulmones. En Xolotla el síntoma del *caxan* de quehacer es el hormigueo en la espalda. El remedio es dejar reposar dos días en refino la planta *tzontecoazcatl* “cabeza de hormiga” (*Lopezia racemosa*) y la untan en la espalda de la enferma (Castro Ramírez, 1988:102). Otra recomendación para el *caxan* de trabajo es tomar medio litro de refino calentado en la lumbre, se moja un trapo con éste y se soba donde tiene la hemorragia. Un remedio más es tomar una infusión de cabeza de hormiga (*Lopezia racemosa*) y petate de tlacuache (*pepextlacuatl*). Igualmente, se les aconsejan sobadas con *chichicastle* (*Urtica chamaedryoides*) y refino antes de dormir.

El segundo *caxan* es debido a que en el puerperio se levanta de la cama la mujer y le pega el frío ya sea por una corriente de aire, por comer alimentos fríos, por enfriamiento al momento del baño o por no bañarse en el temazcal. Por ello, para que el *tonalli* se recupere se recomienda en el periodo puerperal consumir alimentos de naturaleza caliente como caldos esto permite al cuerpo de la mujer recuperar su propio equilibrio, puesto que con el parto su cuerpo se enfrió y esto no es favorable para su bienestar físico. Los remedios calientes como el baño y las plantas de calidad caliente curan al propiciar que el frío salga del cuerpo mediante el sudor. A su vez, los alimentos de calidad caliente permiten que el cuerpo vuelva a encontrar su equilibrio y recupere la salud.

Entre los totonacos de Zapotitlán de Méndez, Puebla, también se encuentra el *caxan* de frío y el de trabajo. La curación es untar en todo el cuerpo necachanil con refino. Se deshacen las hojas de necachanil en refino: se dejan reposar “hasta que agarren fuerza”. Asimismo, dan té de espinocillo, de omequelite (*Piper umbellatum o auritum*) o necachanil y se bañan con estas mismas hierbas, agregándole dos cucharaditas de flor de azufre. Se envuelven después del baño en una sábana hasta sudar. Igualmente, se hacen vapores de omequelite (*Piper umbellatum o auritum*) y *soapatle* (*Montanoa tomentosa*): se pone el cocimiento en una tina o en una bacinica y allí se sientan. También bañan a la aliviada con hierbas: cuatro mozotes, hojas de *soapatle* (*Montanoa tomentosa*), de sauco (*Sambucus mexicana*), omequelite (*Piper umbellatum o auritum*), huele de noche (*Cestrum nocturnum*), hierbas que provocan que sude y le ponen fomentos de estas hierbas en el vientre (Cuerno y Domínguez, 1989:243).

El que quiero destacar es el “de hombre”, que es por violar el tabú de no tener relaciones sexuales después del parto. La mujer presenta distintos síntomas entre ellos el sangrado y debido al tabú y estigma que tiene esta enfermedad la mujer no dice nada y muere por la hemorragia. Al igual que el hombre con la *quemada*, la mujer se provoca esta enfermedad

por su imprudencia al tener relaciones pues todavía sigue débil, se dice que se le pudre la matriz debido a que aún está fresca, reciente y “tiernita” por el parto.

La abstinencia que se requiere después del parto es de mínimo mes y medio (cuarenta días) y algunos informantes mencionan 6, 7 meses y si es muy respetuoso de la esposa, el marido espera hasta 1 año ó 2. Las parejas deben de aguardar hasta que la mujer esté “seca y limpia” para reanudar su vida sexual.

En el cuadro clínico del *caxan* se presentan los siguientes signos: adelgazamiento, pérdida del apetito, palidez, la piel se torna grisácea, decaimiento, hinchazón de la cara, caída del cabello, fiebre, hormigueo en la espalda, debilidad del cuello (lo cual les impide trabajar), “se abre la cintura”, flujos vaginales, “no paran de sangrar”, “se pudre la matriz”, vómito, fuertes diarreas. Los otomíes de San Pablito incluyen el que se les pongan los ojos y las uñas moradas. Para la medicina occidental todos ellos son indicadores de estado de desnutrición o dependiendo de los síntomas puede ser un cuadro infeccioso posparto.

La medicina tradicional indica como terapéutica el uso del temazcal o baños con hierbas de calidad caliente, vaporizaciones vaginales, frotación del cuerpo con macerados o infusiones de plantas medicinales e ingestión de tés medicinales.

Entre los nahuas de Xolotla el remedio que se da contra la violación al tabú de las relaciones sexuales en el puerperio es que la mujer debe de tomarse la orina de su marido. También existe un remedio que incluye *pintometl*, el cual cura las hemorragias internas. Ésta se asa, se exprime y su jugo se mezcla con el del *torohuitztli* (“espina de toro”), hierba que crece en los tecorrales, ambos jugos se mezclan con la orina del hombre y se beben. Por otra parte, se toman 3 veces al día los orines con jabón y *pintometl* hasta que se baje lo hinchado de la cara.

Los orines pueden ser remedio solos o en mezcla con distintas hierbas. Este fluido al igual que la saliva de la embarazada, parturienta y recién parida sanan daños provocados por el *ihiyotl* trastornado.

Las mujeres transgresoras del periodo puerperal en Santiago Yancuictlalpan sufren de pasmo. Esta dolencia se caracteriza por tos excesiva, dolores de vientre agudos, semblante pálido y demacrado y comienzan a adelgazar. Se curan con las hojas y la raíz de una planta denominada chichicaste (*Urtica chamaedryoides*), de la cual se hace una infusión que se ingiere como té durante nueve días en ayunas (Cuerno y Domínguez, 1989:141).

En Tlacotepec de Díaz, en la selva negra de Puebla, las puérperas se enferman con *mexikawis* como resultado por no haber respetado la cuarentena al tener relaciones sexuales con el marido. Según las parteras el *mexikawis* se debe a que parte del semen del hombre se pega al útero de la mujer en donde se pudre, lo que ocasiona que su vientre se inflame. Las mujeres pueden adelgazar a tal grado de morir, pierden el cabello, se ponen pálidas y dejan de comer. Para curarse acuden con la partera para que mediante masajes e infusiones de hierbas logren expulsar el semen que ha quedado en el útero (Romero, 2006:184).

En Hueyapan, Morelos, las promiscuas o infieles sufren de flujos. Tienen dolor de vientre, mareos, tez amarilla, su matriz padece de calor, se inflama y tiene flujo, siempre reglan flujo. Sufren de ardores insoportables en la vagina por el intercambio sexual, esto último sólo lo pueden calmar comiendo calabaza que es fresca (Álvarez Heydenreich, 1981:221).

Los totonacos de Zapotitlán de Méndez llaman a este mal flujo blanco, aunque también se conoce como empacho de hombre o cruda. Un síntoma singular es que su regla es blanca, de allí su nombre. El flujo huele mal, siempre andan escurriendo, la matriz se inflama les da comezón y ardor. Llegan a morir. La terapéutica busca secar la matriz pues está fresca por el parto.

Se lavan una vez al día con el cocimiento de la corteza del encino (*Quercus sp.*). También toman tres veces al día, el té de hojas de romero (*Rosmarinus officinalis*), y se lavan la vulva dos veces al día con un cocimiento de estas mismas hojas. Igualmente, aconsejan hacerse vapores dos veces al día con hojas de omequelite (*Piper umbellatum o auritum*) y hojas de naranjo (*Citrus sinensis*); esto seca y desinflama. Igualmente, toman té de omequelite (*Piper umbellatum o auritum*).

Existen otras prescripciones como hervir cuatro ramitas de cuachalalate (*Amphipterygium adstringens*), tres ramitas de romero (*Rosmarinus officinalis*) y dos cáscaras de encino (*Quercus sp.*). Tomar un pocillo tres veces al día, hacerse lavados vaginales tibios con este cocimiento o también con vinagre (Cuerno y Domínguez, 1989:244).

Entre los otomíes de San Pablito a las enfermas de *caxan* las curan tomando una jícara del primer hervor del agua de frijol negro. También es útil una jícara llena de espuma de agua de jabón de perla (detergente en polvo). Se les cortan las uñas lo más que se pueda. Se les baña cada tercer día, durante tres ocasiones en el temazcal con el cocimiento de sacatlaxcal (*Cuscuta sp.*), acoyo (*Piper umbellatum*), tochomite (*imegchichì*) (*Hamelia patens*), chilocuaco (*Rivina humilis*), gobernadora (*Larrea tridentata*) y las hojas de una rama de quimite (*Erythrina americana*) (Castro Ramírez, 1988:99).

En contraposición a la *quemada*, el *caxan* de hombre se explica como el daño que ocasiona el *ihiyotl* del esposo al mermado *tonalli* de la mujer recién parida. El *ihiyotl* que desprende el esposo es por causa de violar la norma de abstinencia durante el puerperio.

Entre los purépechas, el empacho -de hombre o mujer según sea el caso- le da a las parejas recién casadas que abusan de las relaciones sexuales y a otros matrimonios que no respetan la cuarentena del puerperio y tienen relaciones sexuales, a estas personas se les dice que están “enculados” (Aguirre Beltrán, 1995:253).

Igualmente, entre los totonacos (Ichon, 1973:248) se dice que la mujer se “enochina” cuando reanuda las relaciones sexuales con su marido sin respetar el plazo de ayuno después del parto.

5.3.2 ENFERMEDADES QUE PROVOCA EL TRANSGRESOR A PERSONAS CERCANAS

Como indiqué, uno se podía contagiar de *tlazolmiquiliztli* -trastorno provocado por las emanaciones sexuales-, por estar cerca de alguien que fuera adúltero, prostituta, libertino, amancebado, e inclusive por aproximarse a aquellos que acababan de copular (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. III:182).

Dicha enfermedad, caracterizada por convulsiones en los infantes, los aquejaba mayormente a ellos por ser más sensibles a las energías negativas emanadas de personas con vida licenciosa. Esta afección la causaba un transgresor que estaba presente en el momento del nacimiento de un niño o lo cargaba. En el grupo de los seres vulnerables ante este daño también se encontraban las embarazadas y las esposas engañadas. Las primeras sufrían escalofríos, fiebres y dolores de cabeza al momento del parto, y las segundas podían quedar estériles por causa de dicha enfermedad (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. III:182-183; Serna, 1987, cap. XIX:408-409).

A la par, cuando los niños enfermaban de diarrea o de otros males, los padres se volvían sospechosos de adulterio o de cualquier otra transgresión y eran confrontados ante su comunidad por haberle causado el daño a su hijo (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XVI:95-96)

Por otra parte, si una persona deseaba a una mujer ajena o alguna propiedad de alguien, perjudicaba a quien estuviera cerca con el mal llamado *netepalhuiliztli* “efecto recibido por acción ajena”, que consistía en ir enflaqueciendo y consumiéndose. Los ancianos eran especialmente susceptibles a las fuerzas nocivas generadas en otra persona (Ruiz de

Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. III:182-183; Serna, 1987, cap. XIX:408-409). Estas enfermedades no afectaban al desviante sino a cualquier otro miembro de la comunidad.

Existía otra enfermedad llamada *chahuacocoliztli* “enfermedad del amancebado” la cual provocaba a su cónyuge un adultero (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 19r; López Austin, *op. cit.*, II:294, 290). Ruiz de Alarcón (1987, tratado cuarto, cap. III:184) y Serna (1987, cap. XIX:409) dicen que para no recibir el daño, las esposas adulteraban también generando una fuerza equivalente que neutralizaría el *ihiyotl* de su marido.

En época prehispánica, para estos trastornos aplicaban un mismo remedio: el Tetlazolaltiloni, “baño de la basura ajena”, que consistía en que el conjurador tendía un lienzo limpio sobre una estera, ponía cerca de él al enfermo, invocaba al fuego, al agua, al copal, a los dioses de la basura, a sus propios dedos para que lo ayudaran a llevar a cabo el rito. Sahunaba al enfermo, lo bañaba con el agua preparada, lo pasaba sobre el lienzo de la estera, le pedía a los males que habían causado la enfermedad que vieran que era poderoso, pedía a dos *tlaloque* que no se levantaran contra él, y por último, invocaba la protección de Citlalcueye para el enfermo y le hacía aire con sus propias ropas (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. III:182-183; Serna, 1987, cap. XIX:409-410; López Austin, 1972b: II-III; 2000:145-146).

El pensamiento sobre el daño llamado *tlazolmiquiliztli* persiste en comunidades nahuas actuales, conocido bajo ese mismo nombre o como “aire de basura” o “aire de mujer” [*yeyecatlcihuatl*]. Principalmente son señaladas como causantes del daño las prostitutas y mujeres promiscuas quienes liberan *ihiyotl* nocivo. Los hombres que tuvieron trato sexual con ellas e inclusive sujetos que no lo tuvieron pero que pasaron cerca de ellas son responsables de portar la enfermedad; también personas que hayan copulado recientemente.

Cuando un “aire de basura” entra en contacto con un niño pequeño le produce pus a sus ojos, dolor, visión borrosa y puede dejarlo ciego. En el caso de que una embarazada tenga relaciones sexuales con su esposo y éste sea adúltero, el mal lo puede recibir el feto en gestación quien nacerá ciego. En la curación se emplea el cordón umbilical del hijo primogénito de la pareja o de otro primogénito de la comunidad, éste se hierve y con el agua se le lavan los ojos al enfermo (Madsen, 1955:136; 1960: 77, 81, 191; 1969; Madsen y Madsen, 1972:128-129; Lewis, 1968:156).

El “aire de basura” se asemeja al mal de ojo y en grupos indígenas actuales ambos trastornos se vinculan. Así, este último puede ser causado por un adúltero quien se encuentra en un estado caliente por la actividad sexual o por la envidia, y expelle un “aire” o daño que afecta los ojos de las víctimas. Es notable que con frecuencia se hable de una afección en los ojos. Posiblemente ellos también sean una vía de entrada para el perjuicio al *tonalli*, cuyo asiento se encuentra principalmente en la cabeza.

Entre los nahuas de la selva negra de Puebla, se incluyen como agentes de trastornos a las embarazadas, quienes adquieren esta capacidad durante su preñez. El perjuicio ocasionado a los recién nacidos o niños muy pequeños se le nombra *kititsa*, en este caso los niños presentarán fuertes diarreas y un constante llanto. Los niños son protegidos con listones o hilos rojos debido a que este color es considerado caliente. El calor contrarresta el ataque frío del *ihiyotl*. Asimismo, elaboran bolsitas de tela roja que contienen granos de maíz, cacao, polvo de tabaco con cal y, algunas veces, piedra de alumbre. La bolsa la portan los niños colgada a su ropa o se cuelga en la hamaca donde duermen, la cual se cree que protege de las fuerzas dañinas (Romero, 2006:177-179).

Otros daños que sufren los niños ante la presencia de embarazadas son secreciones lacrimales que les impide abrir los ojos, infecciones e inflamaciones del ombligo, fiebre, vuelco de estómago, diarrea, pujos y llanto constante. A su vez, los nahuas de Santiago Yancuictlalpan llaman

pujo al trastorno que le produce a un niño estar cerca de una embarazada. Ellos sudan frío, tienen inquietud excesiva, lloran mucho, les da estreñimiento. Para curarlos se pide a la mujer gestante con la que el niño tuvo contacto que lo cargue y le unte saliva en las coyunturas y se las sobe; posterior a esto le amarra al pie del niño un hilo de una prenda personal (Cuerno y Domínguez, 1989:189).

Estos males se presentan también en otros grupos indígenas y se curan de manera similar. La preñada debe entregar su saliva para que sea mojado con ella el ombligo del niño; asimismo, da un pedazo de cinta de su delantal o de su enagua para que se le ate al menor en las muñecas o en los tobillos, o lo besa en los lóbulos. Si la causante no coopera, los padres recurren a prácticas mágicas que perjudican al feto (García de León, 1969:284; Redfield y Villa Rojas, 1964:182-183; Guiteras Holmes, 1996:97; Holland, 1963:164).

Como se puede observar la terapéutica se dirige a los centros anímicos menores del *tonalli* pues es un daño directo a él. Vale la pena destacar el poder de la saliva de la misma persona que irradió *ihiyotl* peligroso, tanto en grupos históricos como en contemporáneos, para neutralizar el daño y curar el padecimiento.

Entre los nahuas del municipio de Pahuatlán, el *tlazolmiqiliztli* es causado por una persona sucia, es decir, con basura sexual y afecta a las personas débiles, como a los niños o a los recién nacidos que han sido visitados por alguien con emanaciones sexuales. La irradiación de *ihiyotl*, como se dijo recibe el nombre de *tlapoztequili*. De dichas emanaciones -consideradas como fétidas- también se precaven durante la mayordomía.¹⁶

Por otra parte, este daño también lo emana la partera que no está “limpia”, es decir, que no viene en ayuno sexual. En este caso, perjudica al recién nacido del parto que atienda provocándole que se le pudra el

¹⁶ Datos proporcionados por Don Alberto Hernández, Doña Esther Conde, Doña Gloria Hernández y Doña Juana Téllez Hernández.

ombligo o quede ciego, así dicen que “el bebé se queda con la basura”. Específicamente, provocar la ceguera se conoce con el nombre de *ixtlazolmiquiliztli*, “muerte de basura de los ojos”.¹⁷

Para evitar que el recién nacido padezca el trastorno por la visita de alguien irradiando *tlapoztequili*, los protegen poniéndoles ruda en su almohada antes de que lo vayan a visitar. También se le llama a este mal *ixtlazolcocoliztli*, “enfermedad de basura de los ojos” (López Austin, 1996 [1980]: I, 294).

Igualmente, los xolotecos utilizan la palabra *tlazolmiquiliztli* cuando se refieren a alguien que se murió de sarampión al ser visitado por una persona con emanaciones sexuales en la etapa de granos intensos.

Como se ha venido mencionando, no solamente causan daño a terceros aquellos que han cometido transgresión sexual, también aquellas que se encuentran en un estado de transición, pues el *ihiyotl* también escapa en este contexto. El fuerte hedor emanado por la sangre y fluidos vaginales es indicativo de ello.

Entre los antiguos nahuas se creía que los niños recibían el daño irradiado de las puérperas. El *ihiyotl* que emanaba de la sangre de parto atacaba el *tonalli* aún débil de los menores debido a su corta edad, por ello a los visitantes se les untaban cenizas en las coyunturas (contenedores menores de *tonalli*) para protegerlos de ellas (Sahagún, 1969:73, 191). De no tomar esta precaución, les tronarían desde ese momento. La ceniza como un elemento caliente protegía a los contenedores del *tonalli* (caliente) de los ataques fríos del *ihiyotl*, evitando que se desencadenara un desequilibrio en la persona y una afección.

Etnográficamente también se encuentra esta creencia. Entre los tzeltales, la presencia de mujeres liminares se cree que puede perjudicar a

¹⁷ Información de Doña Juana Téllez Hernández.

los pequeños y para contrarrestar el mal, entre otras cosas, se les hace el signo de la cruz sobre los codos del pequeño (Hermitte, 1992:59).

Asimismo, estas mujeres ocasionan la *quemada* en los niños. Lo cual es un indicativo de que la mamá es sucia, descuidada y floja por dejar su ropa con sangre menstrual o de parto por ahí, no bañarse o por un descuido en el periodo del puerperio, pues los niños no deben de acercársele mientras se recupera y sigue con fluidos vaginales y sangrados postparto.

El primer síntoma en los niños es que tienen asco y vómito, pero también presentan los otros indicadores que se mencionaron para el esposo. Además de los remedios herbales indicados, para los infantes, los xolotecos tienen como efectivo bañarlos con jabón Zote. Una vez bañado el menor se pone al Sol y se le da uno de los remedios con hierbas antes señalados y el niño comienza a vomitar. A través del vómito expulsa la enfermedad. También se le dora un pedazo de piel de zorrillo y se le da a comer. La señal de que está curado es que pide alimentos, así que se le ofrece un caldo. El cabello que se le había caído le vuelve a crecer y la piel se le pela con los baños de jabón pero después se vuelve a restaurar.

En Santiago Yancuictlalpan, se dice que los niños *quemados* adelgazan, se hinchan, tienen fiebre, lloran mucho, tienen diarrea y se asfixian. La curación es darles baños con omequelite (*Piper umbellatum o auritum*), sauco (*Sambucus mexicana*) y soapatle (*Montanoa tomentosa*) y además deben beber té de manzanilla (*Matricaria recutita*) (Cuerno y Domínguez, 1989:190).

Los otomíes de San Pablito, Pahuatlán, explican que los niños se enferman de *quemada* debido a que el olor que expelen las mujeres es repulsivo al olfato de los infantes y les produce asco. Ellos adelgazan, se chupan los dedos y se comen las uñas (Castro Ramírez, 1988:134).

Este padecimiento se cura dándoles baños a los niños, lo más caliente que aguanten, con el cocimiento de las siguientes plantas:

Sacatlaxcal (*Cuscuta* sp.) y estafiate (*Artemisia mexicana*); conjuntamente le frotan el cuerpo con un manojo de cabeza de hormiga (*Lopezia racemosa*) y la beben esta hierba tres veces al día (*idem*).

Los totonacos de Zapotitlán de Méndez tienen por síntomas de *quemada* en niños, adelgazamiento, pérdida del apetito, hinchazón, fiebre, llanto, diarrea y sofocación. La curación es bañarlos con omequelite (*Piper umbellatum* o *auritum*), sauco (*Sambucus mexicana*) y soapatle (*Montanoa tomentosa*), y darles té de manzanilla (*Matricaria recutita*). Igualmente, los bañan con cocimiento de sauco (*Sambucus mexicana*), *necachanil*, sacapale (*Cuscuta jalapensis*), mozote de monte (*Hidalgoa ternata*), omequelite (*Piper umbellatum* o *auritum*), mohuite (*Justicia spiciqera*) y estafiate (*Artemisia mexicana*) (Cuerno y Domínguez, 1989:299).

Es de destacar que la *quemada* no afecta a otras mujeres y para el caso del recién nacido únicamente se considera peligroso y causal de muerte en Atla. En esta comunidad, si el niño durante el parto bebe sangre de la madre, ello le ocasiona la muerte, por lo que se le tiene que dar enseguida un poco de miel de enjambre en un dedal, lo cual se repite cuatro o cinco veces al día (Montoya, 2008:178). En este caso, no se menciona peligro durante el puerperio para el recién nacido y sus hermanos.

Por último, los xolotecos consideran que la partera sí puede contagiarse de *quemada* por lo que precave el daño tomando aguardiente y fumando tabaco mientras atiende el parto pues esto contrarresta los efectos de las emanaciones de la mujer, comenzando por mitigar el olor dañino, así no se quema. En contraste, la partera que va atender un parto y no lleva ayuno sexual, le provoca al recién nacido que se le pudra el

ombbligo o que quede ciego. Su *tlapoztequili* se le queda al bebé y ya no se puede limpiar.¹⁸

A su vez, entre los totonacos de Zapotitlán de Méndez existe el pensamiento de que si una embarazada ve a una mujer recién parida, la preñada sufrirá dolores derivados de haber olido la sangre de la puérpera. Igualmente si una embarazada presencia un parto se quemará y también su hijo (Cuerno y Domínguez, 1989:260).

En tanto en Santiago Yancuictlalpan, los esposos infieles afectan a sus mujeres con la piorrea. Les da comezón en la vulva y en la entrada vaginal. Su flujo es mal oliente; salen ronchitas alrededor de los labios superiores y mucho ardor vaginal. La terapéutica incluye vapores y lavados vaginales con una mezcla del llantén (*Plantago major*) y bórico disuelto en agua (*ibid.*:142).

5.3.3 DESGRACIAS QUE CAUSA LA INMODERACIÓN SEXUAL

Las emanaciones provenientes de los infractores sexuales hacían que se helaran las siembras, se estropearan las semillas, que los animales dañinos destrozaran las sementeras, que se perdieran las bestias y se desbarrancaran, que no se cociera bien la comida, que no se vendiera la mercancía de los comerciantes y arruinaban las ofrendas a los dioses.¹⁹

Respecto a este último punto, cuidaban su sexualidad como requerimiento para honrar a los dioses en las fiestas. Los participantes en las festividades de Panquetzaliztli, Atemoztli y Quecholli debían de pasar por un periodo de abstinencia sexual a fin de estar preparados para ellas (Sahagún, *op. cit.*, tomo I, lib. II, cap. XIV:160, 164, cap. XXXIII:242, cap.

¹⁸ Información proporcionada por Doña Juana Téllez Hernández, Doña Inés Tepetzintla y Doña Guadalupe Hernández Ignacia.

¹⁹ (Sahagún, 1969:193; 2002, tomo III, lib. VIII, cap. VII:817-818; Molina, 2004, secc. n-e:fol. 19r; *Códice Carolino*, 1967, núm. 115, 121:44-46; Ruiz de Alarcón, 1987, tratado cuarto, cap. III:182-183; Serna, 1987, cap. XIX:408-409).

XXXIV:249, cap. XXXV:254; lib. II, apéndiz: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 (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXIV:91; *Códice Tudela*, 1980:lám. 76v).

En grupos actuales durante la mayordomía se requiere que los participantes de la fiesta tengan ayuno sexual. La violación a él durante este tiempo es la causante de que esas irradiaciones dañen la fiesta; para contrarrestarlas, debe de ponerse una ofrenda a las imágenes de la mayordomía y así evitar las enfermedades, muertes, incendios o accidentes automovilísticos que serían causados por su irresponsabilidad. Todas las personas involucradas en la organización de la fiesta deben de estar “limpias”.

Para evitar dichas desgracias, en pueblos como Xolotla o su vecino Atla y en otras comunidades indígenas se pide que los participantes en el festejo -danzantes, mayordomos, padrinos de mayordomía, coheteros, músicos, empleados, gente que desempeña un cargo o tiene un compromiso con la fiesta- se abstengan de tener relaciones sexuales tres meses antes de la celebración.²⁰

Como se mencionó páginas atrás el *tlapoztequili* es la emanación que disemina el transgresor, la cual provocará dichos daños. Paralelamente, el transgresor mismo se enferma, le da fiebre, dolor de estómago, de cabeza, le suceden accidentes como romperse un hueso, cortarse, quemarse. En caso de que la persona transgresora tenga un *tonalli* fuerte, esto la hará inmune al ataque del *ihiyotl*; no obstante, el *tlapoztequili* le llegará a su hijo o a su esposa. Inclusive, la persona encargada de hacer el tepache tiene que haber cumplido con el distanciamiento sexual, de lo contrario, la miel no se fermenta, produce ebullición y se desparrama.

²⁰ Dato de Don Alberto Hernández Casimira.

Entre los huicholes, el ayuno sexual es requerido para realizar actividades rituales. Es condición necesaria para los que deseen peregrinar a Wirikuta. Cuando regresan de allá deben de pasar por una serie de rituales para dar término a ese estado delicado y poder tener relaciones con sus cónyuges, de lo contrario las enfermarán (Zingg, 1982). El ayuno sexual permite la comunicación entre el mundo sagrado y los seres humanos, puede decirse que el individuo adquiere un poder que no tienen los demás.

Volviendo a los daños materiales que causa la sexualidad, también las mujeres liminares provocan perjuicios. Las embarazadas de Tlacotepec de Díaz afectan con su mirada a las plantas y a los animales, especialmente, a los machos que han sido recientemente castrados. A estos animales se les mantiene escondidos, de lo contrario, pueden morir porque la herida producida por la castración no cicatrizará y se inflamará, llevándolos a la muerte. A las plantas, al igual que a los niños, las protegen con listones o hilos rojos (Romero, 2006:178, 179), color considerado caliente y que contrarresta la agresión fría del *ihiyotl*. También las cuidan con cal esparcida en la tierra alrededor del tallo o de la maceta, si no se previene el daño, sus frutos no madurarán, las plantas se secarán y morirán.

En contraposición a los daños que causa el abuso del sexo, tener relaciones sexuales de manera moderada permite a las personas vivir larga vida. En Xolotla se narran historias de personas que vivieron más de 100 años, 130, 140 y su secreto fue no tener sexo excesivo, no fumar, no embriagarse. Igualmente, casarse tarde a los 30 ó 40 años es buen antecedente para larga vida, pero muy poca gente lo logra a decir de algunas personas, muchos desde adolescentes ya tienen relaciones.

En esta misma línea se encuentra el pensamiento de que la virginidad da poder a las construcciones. En la misma comunidad cuentan que antiguamente en los cimientos de las construcciones se ponían a

niños vivos, pues son vírgenes, para que los inmuebles obtuvieran resistencia y no se derrumbaran. Así, una persona que ya tuvo relaciones sexuales pierde fuerza, potencia. Y a las que son muy activas sexualmente se dice que pierden su fisonomía, empiezan a enflacar, su piel se pone amarilla, se les hincha la cara. Como dije anteriormente, de las mujeres sexualmente activas se menciona que acaban con los hombres, pues los desgastan. Ellas no se desgastan por el sexo, únicamente se desgastan con los embarazos.

5.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

Aunque todavía faltan más investigaciones respecto a las entidades anímicas, mi interés fue reunir la información concerniente a ellas pero en conexión con la sexualidad. Debido a la dificultad de la empresa por el carácter fragmentario y disperso de los datos prehispánicos, también eché mano de información etnográfica que me permitiera entender las particularidades y funciones de cada una de ellas, y discernir la dinámica que se desencadenaba en las entidades, específicamente, para el caso de la sexualidad.

He presentado que el exceso sexual es una causa de enfermedades. En primer lugar, el *tonalli* se desgastaba con el coito lo cual traía consecuencias en la capacidad mental del individuo, en su crecimiento, buen desempeño sexual en el matrimonio y, para el caso de los *pipiltin*, la pérdida de fuerza anímica necesaria para gobernar. La consecuencia última era el desainamiento y el envejecimiento prematuro.

Sin embargo, el otro extremo también era dañino. El deseo insatisfecho, el coito interrumpido e incluso los sueños sexuales provocaban un desequilibrio en el *tonalli*, debido a que la mera excitación sexual era causa de inestabilidad en la persona.

Respecto al *teyolia* expuse que la conducta inapropiada (dentro de los estándares nahuas), incluida la sexual, afectaban al corazón, sede de esta entidad, el cual se llenaba de materia viscosa que lo volteaba y ello causaba un desequilibrio interno en el sujeto. La curación de este padecimiento era el Neyolmelahualiztli, rito en el que se verbalizaban los comportamientos a una deidad dual Tezcatlipoca-Tlazolteotl.

Pese a la complejidad de la actuación de las entidades anímicas, propuse a manera de hipótesis y con fines analíticos que el proceso iniciaba cuando había un sobrecalentamiento del *tonalli* por la excitación, actividad sexual, estado transicional o por cercanía con alguien que tuviera una de las tres condiciones señaladas, ello provocaba que el corazón y, en consecuencia, el *teyolia* se alterara provocando un desequilibrio interno en la persona. A la par el hígado se veía trastornado por las infracciones sexuales, lo cual hacía salir *ihiyotl* que perjudicaba el *tonalli* de las personas con quienes se topaba.

De esta manera, la terapéutica se dirigía a los centros anímicos menores del *tonalli* (coyunturas) y eran remedios de calidad caliente como ceniza o plantas con esta calidad, así estos elementos fortalecían con calor al *tonalli* y lo protegían de los ataques fríos del *ihiyotl* lo cual evitaba que se desencadenara un desequilibrio en la persona y, por tanto, una afección en su salud.

Actualmente, la medicina tradicional emplea el temazcal, la ingestión de tés y otros remedios como tomarse los orines del marido, en caso de que la mujer sea la afectada de la condición de él. Igualmente se menciona, así como en el siglo XVII, que la saliva de la embarazada, parturienta o recién parida neutraliza el daño provocado por el *ihiyotl* trastornado y cura el padecimiento.

Las enfermedades causadas por las transgresiones sexuales confirmaban 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, pues casi todas las catástrofes que sufre la comunidad, desde la mortalidad infantil, hasta el comercio o la efectividad de un rito podían ser atribuidas a faltas sexuales. Es así que las transgresiones sexuales tenían un papel principal en la explicación de los infortunios en todos los niveles.

De esta manera, las emanaciones que surgían de los cuerpos de los infractores sexuales (excitados, liminares y transgresores) dañaban al cónyuge inocente, a las criaturas en el vientre materno, a los niños que cargaban en sus brazos, a quien estuviera cerca. Igualmente, mataban a los guajolotitos, provocaban accidentes a las bestias, secaban los campos de cultivo, arruinaban las ofrendas para los dioses.

Específicamente, tener relaciones sexuales con mujeres recién paridas les causaba senectud anticipada; a su vez, la recién parida también se enfermaría por no aguardar al restablecimiento de su salud, lo cual le provocaría debilidad y hemorragias que la llevarían a la muerte. Para el caso de los niños, el varón transgresor podía ocasionar que su hijo no naciera bien pues éste se quedaría pegado a la matriz por la eyaculación del padre.

Respecto a los padecimientos que causaban los que recién habían tenido cópula o los adúlteros, mencioné que los padres les provocaban a sus hijos diarrea y a los ancianos les causaban enflaquecimiento. En tanto, los trastornos que causaban las embarazadas eran infecciones en los ojos y las recién paridas perjudicaban las coyunturas de los niños que las visitaban.

Aunque la causa es la misma para los distintos padecimientos: haber violado el ayuno sexual, haber abusado de relaciones sexuales o encontrarse en estado liminar, el daño se presenta de distintas maneras dependiendo de quién se trate, mujer, varón, niño, anciano, etcétera, sin olvidar que existen ciertas personas que son más propensas a recibir el perjuicio porque son débiles o están en un momento de merma del *tonalli*:

niñez, puerperio, embarazo, recién restablecidos de alguna otra enfermedad.

Es claro el carácter colectivo de la enfermedad, pues las desviaciones de cualquier individuo perjudicarían a todos, el equilibrio del grupo era responsabilidad individual y era obligación de todos acotar a los transgresores, señalarlos y castigarlos, para conservar la armonía de la sociedad. Como indiqué, la transgresión no sólo se refería al acto en sí mismo sino también al deseo, el puro deseo también era detonador de caos.

Así, la estrecha relación que mantiene el cuerpo humano nahua con el universo llevaba a que si un individuo transgredía con su comportamiento las normas sociales traería como consecuencia un desequilibrio que permitiría la entrada de caos a la comunidad y en dicho caos vendrían enfermedades. Estas enfermedades formaban parte de un proceso que tenía dos niveles y que sucedían uno en seguida de otro. Primero, el ánimo decaía (el *tonalli* era afectado y debilitado), y luego el organismo se enfermaba.

Puede decirse que la enfermedad era vista como una sanción, siempre que la víctima fuera verdaderamente culpable de las transgresiones que se le imputaban. Así, la enfermedad era conceptuada como la causa de una mala conducta o alguna situación individual con respecto a terceras personas –por ejemplo, estar cerca de un transgresor-, pero de manera importante por el hecho de que no se respetaron las reglas, ni se tomaron algunas precauciones. De esta manera, en el concepto de enfermedad, la persona era responsable de provocarse cierto mal, por tanto, no eran dolencias sino provocaciones del propio individuo.

En el siguiente capítulo ampliaré este concepto de la enfermedad resultado de una sanción, pero además expondré otras causalidades de los padecimientos vinculados con la sexualidad y la terapéutica aplicada en su propia explicación cultural.

Para concluir, sólo resta señalar que el gran temor que existía en las comunidades de las enfermedades y daños causados por los transgresores sexuales llevó a que existiera un sistema judicial muy riguroso en el que no se permitía, por ejemplo, el perdón al adúltero (*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. XXII:85; *Éstas son leyes...*, 2002, cap. II:103; Motolinía, 1971, segunda parte, cap. VI, párr. 574:321).

ENFERMEDADES VINCULADAS CON LA SEXUALIDAD

Los estados de salud/enfermedad en la cultura nahua eran entendidos como parte de la unidad equilibrio/desequilibrio que afectaba no sólo a los ámbitos sociales, también a los divinos y a los naturales. Al vivir una ética de la moderación, en esta sociedad se concebía al desequilibrio como causal primario de enfermedad. De esta manera, se pensaba que el equilibrio en la dieta y moderación del comportamiento llevaban a la salud y el bienestar; al contrario, el desequilibrio e inmoderación llevaban a la enfermedad y desdicha.¹

El exceso traería consecuencias que sufrirían los transgresores en su integridad corporal o la gente cercana a ellos, como se estudió en el capítulo anterior. En palabras de Ortiz de Montellano (1997:54). “El cuerpo era rehén de la adhesión a las normas del comportamiento. La desviación del deber o las acciones desmedidas (sobre todo de naturaleza sexual) se consideraban causas importantes de la enfermedad”.

La etiología de los padecimientos es compleja, muchas veces, incluye varios tipos de causas a la vez, para su estudio las dividí en: divinas, mágicas e impersonales. En las divinas, el origen de la enfermedad es un olvido de un ritual. En las mágicas rige la explicación de contagio por cercanía con alguien perjudicial o de similaridad, es decir, enfermedad y cura tienen características semejantes o padecimiento y objeto que lo

¹ 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).

provocó tienen rasgos similares. En este grupo también están los trastornos que provocan los magos, quienes a voluntad pueden dañar a alguien. En las causas impersonales están los excesos, accidentes, cambios bruscos de temperatura y descuido en la dieta.

Así, la causalidad de la enfermedad dictará el tratamiento elegido para sanar; en varios casos, la curación incluye medios empíricos (herbolaria, cirugía), medios religiosos (oración, confesión, ofrendas, penitencias) y medios mágicos (conjuros).

Un ejemplo de la conjunción de medios en la terapéutica lo tenemos en el procedimiento para facilitar el parto del *Códice de la Cruz Badiano*, fol. 57v, el cual prescribía:

Beba un medicamento hecho de corteza del árbol *cuauhalahuac* y de la hierba *cihuapatli*, molidas en agua, con una piedra *eztetl*, y la cola del animalillo que se llama *tlacuatzin*. En la mano ha de llevar la hierba *tlanextia*. Quémense pelos y huesos de mono, un ala de águila, un poco de árbol *quetzalhuexotl*, cuero de venado, hiel de gallo, hiel de liebre y cebollas desecadas al Sol. Se agrega a todo esto sal, un fruto que llamamos *nochtli* y *octli* (Cruz, 1991:81).

Ortiz de Montellano (1997:230) explica que la *cihuapatli* (*Montanoa tomentosa*) y el *tlacuatzin* (cola de tlacuache) son oxitócicos científicamente comprobados. El *cuauhalahuac* “árbol resbaloso” (*Grewia terebinthacea*) lubricaba el parto por magia simpática, y se suponía que el *eztetl* “piedra de sangre” (jaspe) detenía mágicamente el sangrado. Se decía que con tenerla en la mano se detenían cualquier tipo de hemorragias desde menstruales, anales hasta nasales. También servía poniéndosela en el cuello, como collar, de manera que tocara la piel.^{2 3}

² (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1108, cap. VIII, párr. IV: 1122; Hernández, 1959, vol. II, *Historia de los minerales*, cap. XXIV:411; López Austin, 1971:210-211; 1972a:138-139; 1974:101-102).

³ Fray Bernardino de Sahagún (2002, tomo III, lib. XI, cap. VIII, párr. IV: 1122) escribió que por experiencia propia el *eztetl* era efectivo contra las hemorragias. Narra que en el año 1576 había una

El uso de partes de venados y monos hace referencia a los días *ce mazatl* y *ce ozomatli* del libro de los días [*tonalamatl*], durante los cuales las *cihuateteo*, mujeres que habían muerto de primer parto volvían a la Tierra. Las águilas estaban simbólicamente relacionadas con la guerra: los guerreros más capaces pertenecían a la orden del águila, y los corazones de las víctimas sacrificadas se denominaban *quauhnochtli* (“águila tuna”). El nacimiento se consideraba un combate simbólico, así enfatiza Ortiz de Montellano que la metáfora religiosa del águila resultaba apropiada en este tratamiento. Además, *ce quauhtli* (uno águila) era también uno de los días en que descendían las *cihuateteo*. Sin duda se recitaban encantamientos similares a los que registró Ruiz de Alarcón, con lo que se cumplían todos los requisitos terapéuticos (Ortiz de Montellano, 1997:230).

De esta forma, observamos que los métodos de curación reproducen la ideología que se encuentra detrás de la explicación de los padecimientos. Por tanto, en el sistema médico se conjugan los conceptos de salud/enfermedad y los sistemas de pensamiento que los precisan, y por otra parte, los tratamientos concretos que se aplican.

Es de mi interés estudiar en este capítulo al sistema médico nahua, enfocándome en las enfermedades vinculadas con la sexualidad, en su propia explicación cultural. Las explicaciones y definiciones de la medicina nahua serán las que se desprendan de los documentos estudiados y no de mi pensamiento y entendimiento de la salud. El núcleo informativo del capítulo lo constituyen el *Códice de la Cruz Badiano*, los textos de medicina de fray Bernardino de Sahagún, y la *Historia Natural* de Francisco Hernández.

pestilencia en Tlatelolco y la gente moría de sangrados nasales, pero si sostenían dicha piedra por un rato, éstos paraban.

6.1 ENFERMEDADES POR CAUSA DIVINA

Para tener salud, los seres humanos debían –entre otras cosas- cumplir con sus obligaciones rituales, acatar los valores morales y respetar las leyes, de lo contrario su salud se vería afectada. La acción patológica o curativa de los dioses estaba regulada por el *tonalpohualli*, dependiendo del signo, las divinidades patronas de él tendrían influencia especial sobre las personas. En tanto, la violación de los rituales o el incumplimiento de una ofrenda acarrearían padecimientos específicos.⁴

Así, los dioses mandaban enfermedad como sanción para aquéllos que no seguían sus mandatos, debido al olvido de los deberes religiosos o la interrupción del ayuno por relaciones sexuales. Tanto hombres como mujeres que tuvieran relaciones sexuales durante los cuatro días que precedían a la fiesta llamada Xochilhuitl celebrada en honor de Macuilxochitl o Xochipilli, este dios los “hería con enfermedades de las partes secretas [...] como son almorranas, pudredumbre del miembro secreto, deviesos y incordios”, pues de esta manera se decía que ensuciaban su ayuno (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XIV:90; lib. I, apéndice, cap. XV:123).

La palabra para designar en náhuatl a las almorranas o hemorroides era *xochicihuiztli* “erupción florida”. Ésta se pensaba como una enfermedad sexual contagiosa (Viesca, 2008:86). Para curarse, al saber de qué dios provenía la enfermedad, se le hacían promesas y votos para que se aplacara su enojo y cesara de mandar este padecimiento. Paralelamente, se curaba bebiendo y tomando algunos baños de la hierba *tletlemaitl*

⁴ En algunos casos los males, enfermedades y tipo de muerte, eran indicadores de que determinado dios había escogido a alguien, por ejemplo, los elegidos por Tlaloc eran aquéllos que morían ahogados o víctimas de enfermedades relacionadas con el agua como gota, o heridos por él. Ya difuntos irían a morar al Tlalocan.

“mano de fuego”.⁵ El agua de la hierba se aplicaba en el recto, si allí estuvieran las hemorroides, si éstas se encontraban afuera se molía la hierba y los polvos de la planta pulverizada se ponían directamente sobre ellas (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXVIII, párr. IV:944; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. IV:156).

Otra afección que causaba este dios a quien violaba el ayuno era la “podredumbre del miembro secreto” y que corresponde a cualquier supuración del pene.⁶

De Xochiquetzal se decía que enviaba “sarnas y bubas incurables y otras enfermedades contagiosas” a la mujer labradora que violara el ayuno de ochenta o cuarenta o veinte días antes de que llegara su fiesta celebrada en el día *chicome xochitl* “siete flor” y por este incumplimiento le merecía que se volviera prostituta (Sahagún, 2002, tomo I, 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, a quien cometía excesos sexuales le mandaba bubas (Seler, 1980 [1963], I:213; Aguirre Beltrán, 1992 [1963]:50).

El mal de bubas concierne en muchos casos a la sífilis, la cual al parecer no consideraban su propagación por contacto sexual, en cambio, sí se le atribuía éste a las hemorroides, como se dijo líneas atrás. El síntoma del “mal de bubas” era el crecimiento e inflamación de los ganglios, particularmente los de las ingles, lo cual es indicador de padecimientos causados por treponemas que incluyen a la sífilis, yaws o frambesia (Viesca, 2008:48).

⁵ *Plumbago sp.* de acuerdo con Garibay en Sahagún, 1981, vol. IV:365; *Euphorbia sp.* según Dibble y Anderson (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. I:142) citando a August Freiherr von Gall, “Medizinische Bücher (*tici-amatl*) der alten Azteken aus der ersten Zeit der Conquista”, 1940:108-109.

⁶ Carlos Viesca (2008:48) menciona que ésta es el síntoma más frecuente de gonorrea.

Esta enfermedad que se designaba como *nanahuatl* “bubas” o mal de las ingles se curaba bebiendo en infusión la hierba *tletlemaitl* y tomando baños con su agua. El brebaje debía tomarse cuatro veces. Asimismo, se utilizaba en combinación con la planta conocida como *iichcayo*,⁷ ambas se aplicaban sobre las bubas para sanar (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXVIII, párr. I:935; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. I:142-143). Otro remedio incluía aparte del té y del baño con *tletlemaitl*, aplicar encima de las bubas los polvos de la hierba nombrada *tlalquequetzal*⁸ o administrar limaduras de cobre (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:944; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:157).

Las bubas estaban clasificadas en dos grupos. Unas eran grandes y pestilentes llamadas *tlacazolnanahuatl* (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 115r). Éstas representaron una marca muy identificable para aquellas personas que habían incurrido en excesos sexuales, pues les afectaba también el rostro dándoles un aspecto repugnante (Siméon, 2002:555). De hecho, la raíz *tlacazolli* que significa glotón expresa el abuso en que incurrían las personas en distintas áreas como la comida, la sexualidad, y que era notable ante los ojos de la sociedad, de ahí que la obesidad no fuera bien vista, tampoco las señas de transgresión sexual manifiestas en los síntomas de ciertos padecimientos.

Las segundas llamadas *tecpilnanahuatl* o *puchonnanahuatl* eran pequeñas y no afectaban al rostro. Sin embargo, ambas producían mucho dolor. Se curaban bebiendo atole de las semillas *michihuauhtli* (*Argemone mexicana*) (amaranto) o se podía beber una infusión de la raíz

⁷ *Gossypium* sp. (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. I:142).

⁸ *Polypodium lanceolatum* L. y Francisco J. Santamaría, Diccionario General de Americanismos, Editorial Pedro Robredo, 1942, tomo III:185 la identifica como *Achillea millefolium* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:157).

*cuauhtlepatli*⁹ cuatro o cinco veces al día y se tomaban algunos baños en este bebedizo. Si se le tullían las manos y pies al enfermo se recomendaba que tomará el agua de la raíz *tlatlapanaltic*¹⁰ y se sangrará las bubas con una navajilla de obsidiana (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:944; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:157).

Como antes mencioné, Tezcatlipoca lanzaba enfermedades “incurables y contagiosas de lepra¹¹ y bubas, y gota y sarna y hidropesía” a quienes violaban la abstinencia sexual en los días de penitencia (Sahagún, 2002, lib. III, cap. II: 306). Ya aquejado con el mal, el enfermo le hacía promesas al dios para que lo curase, si no veía resultados lo interpelaba de la siguiente manera: “¡Oh Titlacahuan [otro nombre de Tezcatlipoca], puto, hacéis burla de mí! ¿Por qué no me matáis?’ Y algunos enfermos sanaban y otros morían” (Sahagún, 2002, tomo I, lib. III, cap. II:307).

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). Asimismo, se pensaba que a las esposas infieles los dioses las sancionaban tulléndolas, cegándolas o pudriéndoles su cuerpo (*ibid.*, tomo II, lib. VI, cap. XIX:562-563).

Recordemos que mediante el rito llamado Neyolmelahualiztli¹² se creía que se podía obtener la curación de las enfermedades agudas y

⁹ *Euphorbia calyculata* o *Croton calyculata* o *Lippia geminata* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:157).

¹⁰ La cual es como la *caxtlatlapan*, una especie de *Ipomocea* o *Convolvulus japala* citando a Hernández, III:844, 864 (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. V:157).

¹¹ *Teococoliztli* “enfermedad divina”.

¹² Este término se ha traducido como acción de enderezar los corazones (Estrada Quevedo, 1960); sin embargo, Leopoldo Valiñas (comunicación personal, octubre 2008) no acepta dicha traducción. El lingüista considera que la idea es que se endereza el sujeto desde o con el corazón. 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

peligrosas. Pues para padecimiento livianos, la herbolaria era suficiente. Al respecto, Gerónimo de Mendieta indica “era tenido por principal medicina: echar el *pecado* de su ánima para la salud del cuerpo” (2002, tomo I, lib. III, cap. XLI:441). Como se dijo anteriormente, ante un parto difícil, la partera pedía a la madre que revelara sus faltas para concluir con el alumbramiento (*Costumbres, fiestas...*, 1945, fol. 363v:55).

En el rito se verbalizaban los comportamientos ante un confesor [*tlapouhqui*], y el infractor asumía su responsabilidad. Esta manifestación ayudaba a la curación de enfermedades mandadas por los dioses debido a transgresiones de todo orden, especialmente, las sexuales. El Neyolmelahualiztli sólo se realizaba en momentos de peligro o enfermedad o al final de la vida. 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).

Además de que se pensaba que Tlazolteotl inspiraba la lujuria, se decía que Tezcatlipoca “daba vida al polvo, a la basura” [*yehuatl quiyolitiaya in teuhtli, in tlazolli*], metáfora de la transgresión sexual (*Florentine Codex, op. cit.*, lib. I, cap. III:5). Estos dioses eran los únicos que podían comer la concupiscencia para restaurar el estado de orden, así como encubrir las transgresiones. De tal forma que las deidades incitaban a transgredir pero a la vez castigaban a los que caían y de confesar sus faltas los condonaban.

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

provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, ambas unidas 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).

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.

En todos los padecimientos mandados por los dioses, era necesario para poder tratarlos conocer a cuál deidad se había ofendido para primeramente satisfacer la ofensa y luego aplicar la curación desde distintos ángulos (Ponce, 1987:7). Las personas acudían a los especialistas llamados *paini*, “el que bebe un brebaje, una medicina” (Siméon, 2002:370), médicos adivinos que ingerían alucinógenos (*ololiuhqui* -*Rivea corymbosa*-, peyote, *tlitliltzin* -*Ipomoea tricolor*- y tabaco) para viajar a otros mundos a consultar a seres sobrenaturales, quienes les indicaban la causa de la enfermedad (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado primero, cap. VI:142; Ponce, 1987:11; Serna, 1987, cap. IV, párr. 4:304-305, cap. XV, párr. 3:385-386).

Igualmente, para el médico era importante saber bajo qué signo del *tonalpohualli* había atacado la enfermedad lo cual le ayudaría a identificar al dios que estaba detrás de la enfermedad. Si la curación había sido espontánea, también se intentaba saber qué dios había intervenido. El adivino dibujaba en un papel con *ulli* (caucho) la imagen del dios que había curado la enfermedad y el recién aliviado quemaba este dibujo durante un día propicio y luego enterraba las cenizas en el patio de su casa (Baudot, 2004:201).

6.2 ENFERMEDADES POR CAUSA MÁGICA

Los antiguos nahuas consideraban que todos los elementos del cosmos se encontraban en interacción y se influían mutuamente. Así una causal

importante de enfermedades derivaba de dos principios mágicos: contacto y similitud. De acuerdo con el primero, dos cosas que han estado en contacto se influyen; el segundo indica que dos cosas que se parecen se afectan entre sí.

El grupo de padecimientos abordados en el capítulo anterior en el apartado 5.3 se rige por el primer principio. Como se expuso, detrás de la causalidad de dichos trastornos está una explicación de contagio por cercanía con alguien que tuviera emanación sexual. Es decir, personas que acababan de copular, excitados, transgresores sexuales y mujeres liminares afectaban a terceras personas y cosas.

Vale la pena destacar algunos elementos que se han mencionado y que tienen relación con el principio de contacto. Por ejemplo, para curarse del *caxan* de hombre debe beberse la orina del varón que enfermó a la mujer. Igualmente, la saliva de la parturienta o embarazada curaba los trastornos que se causaba la mujer en su propio trabajo de parto, y los que provocaba la preñada a los niños que estaban cerca de ella. De esta manera, los líquidos corporales como la saliva y la orina por magia simpática curan los trastornos que causan las personas con emanaciones sexuales pues contienen *tonalli* de la persona que provocó el daño, así esa misma persona posee la facultad de curar.

Con respecto al principio de similitud tenemos casos en donde el factor causante del padecimiento y la misma enfermedad son semejantes. En otros ejemplos observamos que las propiedades del remedio (plantas o animales) eran útiles por analogía a lo que se deseaba curar. Y en tercer lugar, muestras en donde la cura y el trastorno tenían características parecidas, en ello se fundamentaba su efectividad.

Una aplicación de la primera acepción de este principio es el acatado durante el embarazo. Momento en que se recomendaba a la madre no exponerse a la Luna o a su eclipse pues de hacerlo así su niño nacería con fisura labial. El conejo que se percibía en la cara lunar se comía una parte

de su boca lo cual le daba al niño una apariencia leporina. Trataré el vasto tema del embarazo en el siguiente capítulo.

Existen dos casos de enfermedades en órganos sexuales en las que igualmente se encuentra este sentido. La *omixochitl* “flor de hueso” (*Polyanthes tuberosa*), actualmente conocida como nardo, causaba en los varones *xochicihuiztli* (hemorroides). Debido a su forma de pene enfermo, se creía que quien se sentara, orinara, pasara encima o la oliera muchas veces se le pudriría justamente el pene. La que llamaban *cuetlaxochitl* “flor que se marchita”¹³ (*Euphorbia pulcherrima*) (nochebuena), provocaba podredumbre de los órganos genitales femeninos a quien orinara o se sentara en ella, la pisara, le pasara encima o la oliera mucho.^{14 15}

Seguramente, lo que sucedía era una dermatitis por contacto de la piel de la vulva con dicha planta, al sentarse u orinar sobre ella. Los síntomas eran enrojecimiento y picazón. La irritación y molestia también podría provenir de otros padecimientos como infecciones por hongos, verrugas genitales (condiloma), herpes genital, cáncer, etcétera, atribuibles a no haberse abstenido de acercarse a la planta.

En tanto, las hojas de la *cuetlaxochitl* se recomendaban a las que estaban lactando sea que las comieran crudas o cocidas o que lamieran el látex (lechoso) de ellas o que las machacaran y se las aplicaran a los pechos; todas estas recomendaciones servían para el mismo fin: aumentar la leche, en donde igualmente aplica el principio de similitud (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. VI, cap. CXXXVII:319-320).

De la misma manera, se creía útil la planta llamada *chichioalpatli* “medicina de los pechos” El jugo de la raíz untado en los pechos les

¹³ Es posible que recibiera este nombre porque al cortarla perdía su savia y rápidamente se debilitaba.

¹⁴ (Sahagún, 1969:65; 2002, tomo I, lib. V, apéndice, cap. I:459, cap. II:460; lib. XI, cap. VII, párr. 8º: 1113, párr. 9º:1115; Hernández, 1986:144; Serna, 1987, cap. XIII, párr. 8:376).

¹⁵ En caso contrario también aplicaba la ley de semejanza. La morfología del remedio da pistas sobre la utilidad de una planta. La *yolloxochitl* “flor del corazón” (*Talauma mexicana*) tiene forma de corazón y se recomendaba para males del corazón y como diurético (Cruz, 1991:49, 51, 77, 81).

umentaba la leche a las madres lactantes, de donde le venía el nombre (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IV, cap. LXV:188). Como mencioné al inicio, el *cuauhalahuac* “árbol resbaloso” (*Grewia terebinthacea*) ayudaba en el proceso de parto, de sus cualidades resbalosas le venía el nombre (Cruz, 1991:81).

Paralelamente, contamos con los casos de la *cihuapatli* “medicina de la mujer” (*Montanoa tomentosa*) y la *mixiuhcapatli* “medicina de las parturientas”, en donde a partir de su nombre podemos conocer en qué área específica eran útiles. Toda la variedad de *cihuapatli* eran provechosas para enfermedades femeninas como las uterinas, para acelerar el parto, para el restablecimiento de la mujer en el puerperio, para provocar reglas, evitar el aborto, etcétera.¹⁶ La *mixiuhcapatli* como su nombre lo indica se daba a las parturientas para fortalecerlas por el quebranto del parto.¹⁷

Existían remedios en donde las características de ciertos animales eran curativas por similitud para algunos padecimientos. A los hombres impotentes, se les recomendaba que comieran o bebieran crudos los gusanos llamados *tlalomitl* “hueso de la tierra”, que eran blancos, firmes y muy derechos, pues ello volvía rígido el pene permitiendo una erección prolongada (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. V, párr. X:1052). Respecto al *axolotl* (*Ambystoma tigrinum*),¹⁸ batracio que tiene una vulva parecida a la de las mujeres y que menstrua como ellas, se pensaba que su carne excitaba la actividad genésica (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de los animales*, tratado quinto, cap. II:390-391).

¹⁶ (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXX:615; tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. 5º:1101; Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. VI, cap. XLVIII:293, cap. LII:294, cap. LIII:295, cap. LV:295, cap. LVI:295, cap. LVII:295, cap. LVIII:296, cap. LX:296, cap. LXI:296, cap. LXII:297, cap. LXIII:297, cap. LXIV:297, cap. CXCVIII:334; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XXIV, cap. LXVIII:275).

¹⁷ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. VII, cap. C:357; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XII, cap. LXXV:47, CXI:55).

¹⁸ El nombre se ha traducido como “transformista de agua”, si es correcta esta interpretación de la palabra *a-xolotl*, esta acepción pudo haberse derivado del proceso de transformación de algunos especímenes en salamandras, proceso muy posiblemente conocido por los nahuas (Moreno, 1969:172).

Por su parte, en el nombre de algunos padecimientos encontramos figuras de semejanza. Por ejemplo, la impotencia masculina se nombraba *Totomiquiliztli*, literalmente “Muerte del pájaro”. Ello debido a que “pájaro” era una forma metafórica de nombrar al pene. La incapacidad de mantener una erección llevaba a considerar como muerto el miembro del hombre (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 150v, secc. e-n:fol. 74v; Siméon, 2002:720-721). Por último, debido al aspecto del jaspe como una piedra salpicada de sangre, se pensaba que curaba las hemorragias.

6.3 ENFERMEDADES POR CAUSA IMPERSONAL

Excesos, accidentes (caídas, movimientos bruscos, golpes, fracturas), cambios de temperatura, alimentación indebida, o descuido en el manejo del cuerpo daban como resultado enfermedades concebidas como de causa impersonal. Estos padecimientos se manifestaban en dos niveles los cuales eran simultáneos. De manera orgánica el cuerpo presentaba determinados síntomas, en la parte no orgánica, inmaterial o anímica, la entidad que recibía el daño presentaba distintos trastornos.

Los antiguos nahuas tenían un conocimiento importante de herbolaria y también de productos animales que podían curar ciertas dolencias. La selección de las plantas para las curaciones seguramente derivó de experimentación de sus propiedades y de un sistema en donde era fundamental conocer la calidad de las cosas fueran frías o calientes, conocimiento indispensable para la curación.

Existían varios padecimientos conocidos de la sexualidad femenina ante los cuales se tenían tratamientos específicos. Para el menstuo sanguinolento eran provechosas las raíces de la *ahuiyac xihuitl* (hierba olorosa), las cuales se combinaban con las de sauce, bellotas de encina, papel quemado, junto con cuerno de ciervo, piedra *eztetl*, oro fino, hierro bien molido, ceniza de venado y ranas, clara de huevo, pelos de liebre y

sal. Con estos ingredientes se preparaba un emplasto que se dejaba decantar en agua de lluvia y el jugo que de ello salía secaba y detenía el flujo de sangre (Cruz, 1991:83).

Otro tratamiento consistía en preparar una lagartija. Se le quitaba la cabeza y las tripas y se salaba muy bien. Luego se le colgaba para que se resecara, y ya seca se quemaba. Las cenizas se ponían en pulque y miel blanca, con lo cual se ungía a la mujer enferma (*idem*).

Ante la amenorrea conocían plantas que eran efectivas para provocar las reglas, por mencionar sólo algunas utilizaban el *yauhtli* (*Tagetes lucida*), la *iztacihuatl*, la *cihuapatli* mayor, la *cihuapatli* hemionítico, el *mecaxochitl* (*Piper amalgo* o *Piper sanctum*), el *cempoalxochitl* (*Tagetes erecta*), el *tlilxochitl* (*Epidedrum vanilla*), el *cococaquiltil* (*Adenophyllum coccineum*), el *metl* (*Agave americana*) y el *tzapotl* (*Ternstroemia tepezapote*) Francisco Hernández menciona otras 29 más que tenían el propósito de fomentar la menstruación.¹⁹ La cola de *tlacuatzin* también era efectiva para provocar las reglas. La tomaban molida en ayunas (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de los animales*, tratado primero, cap. V:298-299).

La ausencia de la regla puede ser consecuencia de numerosos padecimientos de naturaleza muy diversa. Si no hay ciclo menstrual, no se libera el óvulo, ni se producen los cambios en el endometrio, por tanto, no existen las condiciones necesarias para recibir un embrión. Los nahuas conocían de la importancia de la menstruación en la salud de la mujer y en la reproducción del grupo, por ello, contaron con medicación para estos trastornos.

¹⁹ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. III, cap. XLI:108, cap. L:110, cap. CLIII:136-138; lib. IV, cap. LXI:186, cap. LXXIII:190, cap. CV:199, cap. CXXXI:206-207, cap. CXLV:210, cap. XLVIII:219, cap. CLXXIX:220; lib. V, cap. XX:233, cap. LVIII:246; lib. VI, cap. XLIV:291, cap. XLVIII:293, cap. LII:294, cap. LXX:299, cap. CLII:324, cap. CLIV:325; lib. VII, cap. LXXI:349, cap. C:357; lib. IX, cap. XXXI:382, cap. LVII:387; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XI, cap. XXXIII:9, cap. XXVIII:36; lib. XII, cap. XXXV:37, cap. LXXXII:50; lib. XIII, cap. XIX:62, cap. XLVIII:69; lib. XV, cap. XXIII:91, cap. LXIII:100; lib. XVII, cap. XLVII:139, cap. CII:151; lib. XVIII, cap. X:161, cap. LVII:172; lib. XIX, cap. LXXIV:206; lib. XX, cap. XI:211; lib. XX, cap. XVII:212; lib. XXI, cap. LXXVI:239; lib. XXIII, cap. XXIII:255; lib. XXIV, cap. LIX:273, cap. LXVIII:275).

En tanto, se conocían distintas plantas para detener los excesivos flujos menstruales, de no hacerlo, debilitarían a las mujeres causándoles primeramente anemia, pero eran síntoma de otros trastornos desde desequilibrios hormonales temporales hasta fibromas (miomas uterinos), endometriosis, lesiones en el cuello de la matriz, alteraciones endocrinológicas, tumores ováricos, cáncer, etcétera. Las plantas más comunes para este propósito fueron el *tomatl* (*Physalis philadelphica*), *mizquitl* (*Prosopis juliflora*), *mixiuhcapatl* y el árbol llamado *tlapalhuitzquahuitl*.^{20 21}

Otro padecimiento que recibió atención entre los antiguos nahuas fue la insuficiencia de leche durante el puerperio. Se recomendaba beber la poción en la que se combinaba *octli*, *chichiltic xiuhtontli* (hierba roja), *tohmiyoxihuitl* (*Cicoriaeae*) y cristal. También se aconsejaban beber la hierba *memeyaxiuhtontli* (*Euphorbia maculata*) molida en *octli*, tomar un baño y al terminar ingerir una pócima de trigo hervido (Cruz, 1991:85).

Igualmente, prescribían que se lavaran los pechos con *tequixquitl* (*Nitrum mexicanum*), después molieran la raíz de la planta llamada *tzayanalquiltic* o *coalquiltic* (*Deanea tuberosa*) y la bebieran dos o tres veces saliendo del baño. No debían comer aguacate, pero sí tomar *tzilacayotli* (*Cucurbita ficifolia*) en agua hervida o en pulque, o beber la infusión de la hierba llamada *cuetlaxochitl* (*Euphorbia pulcherrima*). En esta última también se recomendaba bañarse. Asimismo, se recetaba el pene de perro

²⁰ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. V, cap. I:227-228; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XII, cap. IX:32; lib. XII, cap. CXI:55; lib. XVIII, cap. XXI:163).

²¹ Hernández menciona otras 8 hierbas más: *chichicaquilitl* (*Mimulus glabratus*), *axochiatl* (*Ipomoea sp.*), *ponihixhuix*, *mohuitli* (*Jacobinia spicigera*), *ezpatli* (*Croton sp.*) (medicina de la sangre), *acaxilotl* u *oloxochitl* (*Pellaea ternifolia*), *zocobut* o *coanepilli* (*Passiflora jorullensis*), *tecomahaca* (*Elaphrium tecomaca*) (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. CXVI:33; lib. II, cap. C:78; lib. IV, cap. LIX:184-185, cap. LXXI:190; lib. VIII, cap. LXVI:374; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XXI, cap. II:223, cap. XLIX:234; lib. XXIII, cap. XI:252).

asado²² o que se comiera el *izcahuitli* (gusano de agua). Otro consejo era tomar la infusión de la raíz de *toonchichi* (*Solanum nigrum*) en pulque y que se bañaran en ella (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXVIII, párr. III:940-941; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. III:151-152; López Austin, 2000:56).

Con el mismo objetivo de aumentar la leche a las que acababan de dar a luz se aconsejaba la flor *tepecacaloxochitl*, o las plantas llamadas *xaltemecatli*, *atzoyatl*, las raíces del *coztomatl* (*Physalis coztomatl*) y de la *itzuqua* o el árbol *achiotl* (*Bixa orellana*) mezclado con cáscaras de cacao.²³

²⁴ En caso contrario, es decir, para moderar la abundancia de leche tomaban la raíz de la hierba *tlalitztic* en jugo (*ibid.*, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. X, cap. CXVI:424-425). Seguramente algunos de estos remedios basaban su eficacia en la polaridad frío-calor que estimulaba la lactancia.

Por otra parte, las tumoraciones en las mamas [*chichioallaxoaliztli*] eran tratadas con distintos remedios. Uno de ellos era un jugo preparado con hojas y conos de cedro molido, hojas y raíces de *cuauhiyauhtli* (*Chrysactinia mexicana* o *Tagetes lucida*), hierbas de *elozacatl* (*Cynodon dactylon*) (“zacate de elote”), junco, *pozahualizxiuhtontli* (“hierbilla contra la hinchazón”) y *totec ixihuah* (*Tournefortia*),²⁵ si se untaba en las mamas hinchadas, detenía el aumento de la turgencia (Cruz, 1991:85). También se ocupaban las hojas de la *cuatlaxochitl* machacadas y aplicadas en los

²² Etnográficamente, para lograr una abundante secreción láctea se tiene como terapia alimentar a la mujer con caldo hecho con pene de toro, conocido en Morelos como caldo de chicote, o bien, con chicharrones de pene de marrano a medio cocer (Lewis, 1968; Cuerno y Domínguez, 1989).

²³ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. XCVIII:27; lib. II, cap. XLVII:63; lib. V, cap. II:228-229, cap. XCIV:257; lib. VI, cap. CXXXVII:319-320; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XI, cap. LXXVI:17-18; lib. XIX, cap. XXXI:198; vol. II, *Historia de los animales*, tratado quinto, cap. XX:395).

²⁴ También era remedio la corteza del árbol *nantzinxocotl* combinada con *tlatlacotic*, *cuicuitlapilli*, *tlapalezquahuitl*, *chichicpatli*, *tzatzayanalquiltic*, *iztacpatli*, *tlalcapolin*, *coapatli*, *cicimatic*, *hueipatli*, *poztequízpatli* y *atepocapatli* (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XII, cap. III:30).

²⁵ Nombre de una planta, era otro nombre que recibía la *tlalcaloxochitl* “Flor del cuervo terrestre”.

pechos pues resolvían los tumores (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. VI, cap. CXXXVIII:320). Asimismo, se recomendaba la corteza del árbol *quauhtezonquilitl* (tezonquelite arbóreo) con sus mismas hojas, debido a que limpiaba y sanaba los tumores de las mamas ya abiertos y que manaban pus; a la par de aliviar las inflamaciones (*ibid.*, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVI, cap. XXXVII:117).

Igualmente, para los tumores de seno molían la hierba que se llama *ixyayahual* (“ojos de redondel”), mezclada con otra nombrada *eeloquiltic*,²⁶ ambas las ponían alrededor de la hinchazón o dureza para que madurara el tumor o se disolviera. Si persistía lo sajabán y ponían alrededor las mismas hierbas. Cuando se fuera pudriendo la herida de la sajadura, se echaba un emplasto de esas hierbas junto con los polvos de la *chichicaquiltic* (*Mimulus glabratus*) (“hierba amarga”) y del *ocotzotl* (*Liquidambar styraciflua*) (resina de liquidámbar). También bebían el agua de la hierbas nombradas *yamancapatli* (*Asclepias verticillata*) o *tetezmitic* (*Sedum dendroideum*) (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXVIII, párr. III:940-941; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXVIII, párr. III:151-152; López Austin, 2000:56).

Las *chichicaquiltic*, *eeloquiltic* e *ixyayahual* eran remedio contra el demasiado calor pues refrescaban. En este sentido, los padecimientos mamarios se pensaban como de naturaleza caliente (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1084).

Una patología obstétrica que encontramos en las fuentes del siglo XVI es la inversión o invaginación del útero. Es una complicación muy rara y peligrosa que ocurre inmediatamente después del parto, en el momento del alumbramiento, es decir, cuando se expulsa la placenta. Si ésta no se desprende adecuadamente del útero, se presenta la inversión. El útero desciende dentro de su propia cavidad por la vagina hasta asomarse por la

²⁶ Es muy probable que fuera *Iresine calea*.

vulva. De manera crónica, puede presentarse por tumores, pues el peso de éstos hace presión en el fondo del útero produciendo la inversión. La sintomatología es dolor, hemorragia y shock. El dolor se produce por espasmo de cuello y estrangulación del útero en el anillo cervical (Botella y Clavero, 1993:596-597). Durante el puerperio también se puede desencadenar este mal por la realización de trabajos pesados.

Igualmente, los constantes embarazos producen debilitamiento del tejido de sostén del útero lo cual puede llevar a otros desplazamientos conocidos como: retroversión o retroflexión, hiperanteflexión y prolapso uterino que se presenta en mujeres multíparas (Clayton y Newton, 1991:189-192).

Las terapias estaban encaminadas a la reposición inmediata del útero a su lugar original. En grupos indígenas actuales, se realizan tanto maniobras internas como externas, realizando movimientos rotatorios y empujando el cuello de la matriz hacia arriba (*Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, 1994:230-240).

Francisco Hernández reporta distintas plantas utilizadas para el alivio de este padecimiento. Seguramente la herbolaria iba acompañada de maniobras para volver a su posición original el útero. El cocimiento de la *atecioatl* (*Eupatorium collinum*) mezclado con hollín decían que volvía a su sitio la matriz caída, de la misma manera actuaba el cocimiento de los tallos y raíz del árbol llamado *zayolizcan* (*Buddleia americana*). El árbol *tecopalquahuitl* (*Elaphrium sp.*) servía para restituir a su sitio el útero caído y además afirmaba el que estaba por desprenderse. La raíz de la *quequexquicpatli* machacada y disuelta en agua se daba como método preventivo de estos trastornos. Específicamente, para la estrangulación del útero se administraban las hojas o ramas de la *cuitlazotl* (*Chenopodium*

ambrosioides) y el sahumero de la resina o de la madera del árbol llamado *copalquahuitl* (*Elaphrium aloexylon*).²⁷

También tenían conocimiento de herbolaria para curar afecciones y flujos del útero. Entre las plantas que eran útiles para este propósito estaban la *aocoxochitl* (*Didymaea mexicana*), *hoitzxochitl* (*Myroxylon balsamum*), *coalquiltic* (*Deanea tuberosa*), *cihuapatli patlahuac*, *mazatlipapaloquitl*, *topozan* (*Buddleia americana*), la *yohualxochitl* y ocho hierbas más.²⁸ ²⁹ En concreto, de la llamada *texaxapotla* (ptármica de Indias) se dice que aprovecha al útero pues calienta las partes enfriadas (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVII, cap. CII:151).

A juzgar por la serie de medicamentos destinados a las enfermedades del aparato genital de la mujer y de las mamas, los nahuas le dieron bastante importancia a la salud femenina y desarrollaron conocimiento especializado para el tratamiento de estos trastornos. Así, plantas como la *tlalquequetzal* (*Polypodium lanceolatum* o *Achillea millefolium*) fue especialmente preciada por las mujeres pues era útil para distintos objetivos como provocar la regla, resolver los tumores y las úlceras del útero, aliviar la estrangulación del útero, acelerar el parto, arrojar la placenta, en fin. De ahí que la solieran sembrar en los huertos y en las macetas de las casas (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVIII, cap. LVII:172).

²⁷ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. LXXVII:22; lib. IV, cap. XLI:177, cap. XLIII:177-178; lib. V, cap. XVIII:232; lib. VI, cap. XIII:281; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVI, cap. XVIII:112).

²⁸ (Hernández, 1959, vol. I, lib. II, cap. CIX:80-81; lib. III, cap. XLII:108, cap. LVII:113, cap. CXI:126; lib. IV, cap. LX:185, cap. CXXII:204; lib. VI, cap. XIII:281, cap. LIII:295; lib. IX, cap. III:376; vol. II, lib. XI, cap. III:1-2; lib. XII, cap. XXXII:37; lib. XV, cap. VII:87; lib. XVIII, cap. LXVI:175; lib. XX, cap. XX:212; lib. XXIII, cap. XXXVIII:258-259).

²⁹ De manera general, otras plantas son mencionadas como de provecho para el útero. Entre ellas tenemos: *cihuapatli* mayor y tepoztlánico, *yauhtli* (*Tagetes lucida*), *zacapatli*, *xocoxochitl* (*Myrtus Pimenta*) y seis más (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. III, cap. LI:111, cap. XCVI:123; lib. IV, cap. LIX:184-185, cap. CXLV:210; lib. V, cap. CLV:270; lib. VI, cap. LXIV:297, cap. CLII:324; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XV, cap. LXIII:100; lib. XVIII, cap. XXXIX:167; lib. XX, cap. XI:211).

Para la curación de las úlceras en los genitales también existió una herbolaria definida, ya fueran sus hojas en algunos casos o sus raíces. El cocimiento de las hojas de la *ichcatlepatli* (*Cordia alliodora*) se aplicaba sobre la parte lesionada para sanar. Las raíces echas polvo y espolvoreadas en las úlceras sexuales del arbusto llamado *temacmahaxixcatzin* curaban dichas llagas.³⁰

Otros remedios tradicionales incluían el de la piedra llamada *quetzalxoquiyac* (esmeralda) (*ibid.*, vol. II, *Historia de los minerales*, cap. XXXI:411) y la *tizatllalli* o tierra blanca que también sanaba estas úlceras sexuales (*ibid.*, cap. XIX:410).

Por otra parte, como mencioné en el capítulo pasado, se pensaba que la retención de líquido seminal -*oquichyotl* (masculino) y *cihuaayotl* (femenino)- (Siméon, 2002:111; López Austin, 1996 [1980], I: 190, II:146), el deseo sexual insatisfecho y la eyaculación frecuente traían un daño tanto orgánico como anímico. Es así que los remedios que se conocían actuaban en los dos planos. Contamos con una cantidad importante de tratamientos ante dicho trastorno que derivaba de la excitación sexual (fuera en sueño o en vigilia), que a la par de arrojar fuera del cuerpo los fluidos sexuales retenidos, servían contra el “demasiado” calor que provenía de la actividad sexual.

La raíz del arbusto llamado *coanenepilli* (*Passiflora jorullensis*) machacada y mezclada con la raíz del *iztacquahuatl* o sola arrojaba el líquido seminal retenido por imágenes de sueño.³¹ ³² Igualmente,

³⁰ Otras plantas que se mencionan son: *tepechichiantzin*, *itzticpatli*, *tzatzequa*, *tlacoxochitl* o *tlalquequexquic* y la corteza de la raíz de la *tlalahuicpatli* (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. II, cap. XXXV:58, cap. LXXIX:73; lib. X, cap. LVIII:412; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVII, cap. XXX:135; lib. XVIII, cap. XX:163; lib. XVIII, cap. XXXVIII:167; lib. XIX, cap. LXXIII, 205; lib. XXIV, cap. XXXIV:267).

³¹ (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. VII, párr. V:1079-1080, 1086; Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IV, cap. C:198, cap. CI:198, cap. CV:199; lib. X, cap. CL:431; vol. II, lib. XXI, cap. XXX:230; López Austin, 2000:69, 72).

³² Este padecimiento también les sucedía a las mujeres pues ellas también podían enfermarse por retener líquidos sexuales por coito inconcluso o excitación.

recomendaban tomar la raíz molida de la *oquichpatli* vía anal, la cual expelía por la uretra el líquido sexual atrapado. De no tratarse esta enfermedad, tanto hombre como mujer se iba secando, le daba una tos continua y se le ponía negro el cuerpo (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI; cap. VII, párr. V:1103). Esta última también era útil molida junto con el *xoxocoyoltic* (*Oxalis angustifolia* o *oxalis corniculata*) y tomada en *xocoatl* (bebida de masa de maíz) o en agua. (López Austin, 2000:68, 70).

La señal de que se estaba combatiendo el mal se manifestaba mediante un sudor muy caliente que producían dichos remedios. Una vez que la medicina estaba en el cuerpo, comenzaban a expelerse los líquidos atrapados por la uretra y por la boca. Después de la purga, los remedios templaban el calor del cuerpo (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI; cap. VII, párr. V:1105).

Contra la retención de líquido seminal también eran utilizadas por separado las raíces echas polvo de las plantas *iztacyacacozauhqui*, *totoncaxoxocoyollin* y *xoxocoyol tezquitl*. También era conveniente beber el jugo de la raíces de la *mamaztlacotl* y de la *atlapatli*. Igualmente eran beneficiosos el cocimiento de las hojas de la *nepapanxochitl* y los tallos y las hojas del *chapolxochitl* (*Euphorbiaceae*), así como aplicar el látex que salía de las hojas de la planta *memeyalopatli* para evacuar el mal. Finalmente, se mencionan como de provecho para este fin las hierbas *patzitzqua* y *cocopatli*.³³

Asimismo, existieron otras terapias para este trastorno. Para evitar que los viudos se enfermaran por deseo sexual insatisfecho se les recomendaba que comieran asada la carne del *ocelotl*, pues esta carne

³³ Otras que se mencionan son *neitlacolpatli*, *poxahoac*, *pinahuizpatli*, *quauhtlacimatl*, *nenextic* y *tlallantlacacuitlapilli* (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. III, cap. CLXXXVII:150, lib. IV, cap. CV:199, lib. IV, cap. CXLIII:209, lib. V, cap. XXXV:238-9, lib. VI, cap. CXXXI:318, lib. X, cap. XXXIX:409-10, lib. X, cap. CL:431; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XI, cap. LXXXII:19, lib. XI, cap. LXXXVIII:21, lib. XII, cap. LXXI:46, lib. XII, cap. CX:55, lib. XIII, cap. XII:60, lib. XIII, cap. XXXI:65, lib. XIII, cap. LII:70, lib. XV, cap. XIV:89, lib. XV, cap. XXXVII:94, lib. XVI, cap. XCII:126, lib. XXIII, cap. IV:251).

enfriaba el cuerpo que estaba muy necesitado de actividad sexual. También era medicinal tomar molidos los huesos de gigantes que encontraban en los montes para evitar las tentaciones sexuales. Ello, pues seguramente se creía que su calidad fría atenuaría el sobrecalentamiento que sufría el cuerpo por el deseo sexual (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI; cap. VII, párr. V:1108; López Austin, 1971:213). Y, como se dijo, si ya se cayó enfermo entonces era recomendable desfogarse teniendo la cópula deseada para sanar.

Por otra parte, en la medicina nahua se prestó atención a los trastornos que aquejaban a los testículos. Se recomendaba tomar la raíz machacada de la *cececpatl* disuelta en agua para eliminar los tumores de ellos (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XXI, cap. LXVIII:237). Contra la hinchazón de los testículos se aplicaba la planta *chilpanxochitl* (*Lobelia laxiflora*) o el polvo de la raíz del arbusto conocido como *huitzpatli* disuelto en agua o la hierba llamada *tepexiatl*.³⁴

Ante la obstrucción del pene, los antiguos nahuas desarrollaron terapéuticas que paliaban este padecimiento. El junco llamado *xomalli* (*Juncus sp.*) amarrado con hilo de algodón, untado con clara de huevo o con aceite de almendras dulces, espolvoreado con polvo de *cocoztic* o de cola del *tlacuatzin* e introducido en el pene, provocaba la orina y expelía todo lo que obstruía su conducto (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. III, cap. CXVII:127). También recomendaban introducir en el pene el polvo de la corteza de la raíz del árbol *xiloxochitl* (*Bombax ellipticum*) “flor de cabellos” combinada con el polvo de la *xoxocoyoltzin* para expeler las obstrucciones (*ibid.*, cap. CLXXIV:145-6).

En resumen, la variedad de plantas y remedios herbolarios, minerales y animales que se conocen nos permiten tener una visión general sobre la experimentación y conocimiento de los padecimientos

³⁴ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. V, cap. CLXXXIII:276; lib. IX, cap. XII:377; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVIII, cap. XXX:165).

comunes, y las preocupaciones de la salud pública, especialmente, es relevante la gran cantidad de datos que existen sobre padecimientos de la sexualidad femenina, la cual era un bien cuidado debido a la alta mortalidad que seguramente ocurría por las guerras.

Para los nahuas prehispánicos el alivio de la enfermedad tenía que realizarse en los dos planos tanto orgánico como anímico y echaban mano de todas las terapéuticas conocidas para lograr ese fin, pues la conjunción de técnicas sería efectiva para la superposición de causas (divinas, mágicas e impersonales) que producían la enfermedad. A fin de ilustrar con más claridad dicha etiología que propiciaba las enfermedades decidí analizar las causales por separado, sin embargo, en la realidad un padecimiento tenía un origen multifactorial.

Como se ha podido ver la polaridad frío-calor es de gran importancia para la cura de los padecimientos. Debido a que mi interés es la sexualidad, la he distinguido en los trastornos de esta naturaleza. Por ello, realizaré una digresión para abordar el tema de las calidades calientes y frías de las cosas que nos permitirán completar nuestro entendimiento de la salud y enfermedad nahua.

6.3.1 CONCEPTOS DE LA SEXUALIDAD VINCULADOS CON LA POLARIDAD FRÍO-CALOR

Con respecto a la polaridad frío-calor encontrada en América, algunos investigadores han considerado que ésta proviene del sistema hipocrático-galénico; sin embargo, otros han aportado elementos para pensar que es de origen prehispánico. En este apartado, expongo algunos aspectos sobre este sistema de pensamiento que se suman a los ya expuestos acerca de dicha polaridad la cual estimo que es de origen americano, paralela y diferente a la teoría humoral europea.

La polaridad frío-calor se refiere a las calidades con las que se hace una diferenciación y taxonomía de todo el universo, desde la comida, bebida, hierbas, medicinas, enfermedades, animales y seres humanos. Debe quedar claro que no se refiere a composiciones químicas en correspondencia con la temperatura de las cosas, sino que son calidades simbólicas.³⁵

En la medicina indígena actual observamos distintos elementos del pensamiento prehispánico, sin embargo, debido al sincretismo en la época colonial, muchas de las explicaciones netamente indígenas se perdieron, pero persisten el carácter de la enfermedad y su cura, de ahí que eche mano de etnografía para paliar los vacíos de información que encuentro en las fuentes prehispánicas.

Por otra parte, en muchos casos, la causa de la calidad “fría” de las cosas es su vinculación con el agua y de la calidad “calor” es su relación con el Sol. Entre los nahuas de Tecospa, el agua es calificada como fría aunque esté hirviendo, sin embargo, sus formas congeladas son clasificadas como calientes. Hielo, escarcha, nieve, granizo todas son calientes. La gente lo explica porque la escarcha quema la vegetación y vuelve todo café (Madsen, 1955:125). Asimismo, el día es caliente por los rayos solares, y la noche es fría por la ausencia de ellos. (Madsen, 1955:129).

La prevalencia de una de estas dos calidades o el choque de ellas es una explicación común para el inicio de alguna enfermedad. Por ejemplo, el frío es especialmente peligroso para las mujeres en estado de transición, como durante su menstruación. Entre los nahuas de Xolotla, en este periodo del mes, las mujeres se cuidan de tomar o comer cosas frías, tales como la sandía, el limón y también consideran peligroso el baño pues el

³⁵ En grupos nahuas actuales (Madsen, 1960:161; Álvarez Heydenreich, 1981:93, 112), esta taxonomía de la polaridad llega incluso a diferenciar entre muy caliente y caliente y muy frío y frío. El gradiente de clasificación de las dos calidades se amplía.

frío hace que la regla se detenga o puede incluso dejarlas estériles. Lo anterior, pues su cuerpo está en un periodo de calidad caliente.

También los totonacos de la Sierra Norte de Puebla no recomiendan mojarse ni los pies durante el periodo de su regla, y sobre el baño lo aconsejan hasta el cuarto día de la menstruación, pues al penetrar la frialdad, hela la matriz y corta la sangre (Cuerno y Domínguez, 1989:239). Como se ha mencionado las personas en estado de exceso de calor son especialmente vulnerables a los ataques del frío, pues opuesto a lo que podría pensarse, el frío no equilibraba al cuerpo al contrario el cambio brusco en las calidades provocaba un nuevo desequilibrio que llevaba a la enfermedad.

Aunque en muchos casos, para la cura de las enfermedades deben de administrarse alimentos y medicamentos de calidad contraria a la que enfermó, es verdad que la administración de los tratamientos debe realizarse sin producir un choque fuerte en calidades. Volviendo a los nahuas prehispánicos, observamos que para tener salud se requería mantener el equilibrio –en la polaridad frío-calor-, a la par de ser moderado en todos los ámbitos y cumplir con sus deberes. Guardar el equilibrio implicaba, por ejemplo, el cuidado en la ingesta de alimentos; en tanto, la moderación se debía observar en la sexualidad de manera importante y el deber comenzaba por las tareas rituales para con los dioses. Así, para tener salud y bienestar, el individuo debía acatar los límites impuestos por la sociedad.

6.3.1.1 LA POLÉMICA SOBRE EL ORIGEN DE LA POLARIDAD

De manera breve, abordaré la polémica sobre el origen mesoamericano o europeo de esta taxonomía en los pueblos indígenas. George Foster en 1953 propuso que los distintos elementos de la medicina étnica

latinoamericana como la clasificación “frío-calor/caliente” de las cosas se derivaba de la tradición hispana y no tenía un origen prehispánico.

El autor señaló que la amplia dispersión de la creencia de que un desequilibrio de lo frío y lo caliente traía enfermedad y de que la salud se restauraba mediante la ingesta de elementos contrarios en las antiguas colonias españolas, tenía sus raíces en el sistema hipocrático-galénico prevaleciente en España al momento de la Conquista.

En este sistema médico se reconocían cuatro cualidades –seco, húmedo, caliente y frío- asociadas con los cuatro elementos –tierra, fuego, agua y aire- que eran la base de toda materia. En las Indias, se había perdido la polaridad seco-húmedo, pero había persistido la de frío-calor. Más adelante, Foster (1978a) atribuyó dicha pérdida a la dificultad de las civilizaciones sin escritura a recordar tantas variables.

Por otra parte, Kay (1977) propuso que la razón de la uniformidad en la medicina de los pueblos del suroeste de los Estados Unidos fue el *Florilegio medicinal* de Juan de Esteyneffer, publicado por primera vez en México en 1712 y reimpresso muchas veces después. Al igual que Foster, este autor consideró que la dicotomía “frío-calor” encontrada en la medicina étnica se basa en la teoría hipocrática-galénica europea, pues ella era la base del *Florilegio*.

López Austin (2000:30) cuestionó el planteamiento de Foster diciendo que era difícil pensar que al adoptar un sistema médico de pensamiento ajeno, los mesoamericanos hayan perdido de golpe su cosmovisión y la hayan reemplazado. Asimismo, se preguntó ¿cómo una división cuatripartita de las cosas haya recibido un sistema cuatripartita y lo haya degenerado en dual?

De manera que, si la polaridad frío-calor fuera una degeneración de la doctrina del humorismo, ¿cómo se explicaría que la difusión haya sido tan perfecta? A diferencia de los esfuerzos por implantar el cristianismo (López Austin, 2000:27). Asimismo, existen creencias mesoamericanas

referentes a la humedad, la lluvia, enfermedades frías, posesiones de seres sobrenaturales acuáticos, remedios por calor o de aguas termales que no tienen correspondencia europea (*ibid.*:29).

Paralelamente, la crítica realizada por los españoles al uso del temazcal y a otros remedios como el agua fría o sulfúrea termal y a la exposición prolongada al Sol y al fuego que recomendaban los médicos indígenas, aunadas a la crítica de la clasificación indígena de las plantas medicinales realizada por Francisco Hernández –quien en su investigación se topó con explicaciones de las calidades que no concordaban con su opinión-, son demostraciones de la singularidad del sistema indígena.

Por otra parte, ante el hecho de que la terapéutica indígena recomendaba contra algunos males la extracción de calor corporal y para ello prescribía hierbas que hoy se han comprobado como adecuadas, López Austin (*ibid.*:30) se pregunta ¿con qué rapidez los indios adoptaron la teoría, la degeneraron, montaron otra sobre ella e investigaron la efectividad de los productos vegetales? (*idem*).

Finalmente, para este historiador la explicación de la existencia de esta polaridad frío-calor es simple, pues encaja en el sistema de opuestos complementarios que tienen los indígenas en su cosmovisión. En donde el cielo era concebido como el gran Padre y era de naturaleza caliente; y la Tierra era concebida como la gran Madre y era de naturaleza fría.

A su vez, Ortiz de Montellano (1997:257) indica que este sistema de calor-frío se menciona en documentos muy tempranos como en las obras de Sahagún, en el *Códice Badiano* y en los trabajos de Francisco Hernández.

Foster (1978a; 1978b; 1986) rechazó esos cuestionamientos aduciendo que las fuentes coloniales estaban contaminadas con pensamiento europeo. Asimismo, dijo que los autores indígenas hispanizados se habían formado con libros europeos, y que las referencias a Plinio que aparecen en el *Códice Badiano* demostraban dicho sesgo.

Sin embargo, el sistema indígena de la polaridad frío-calor se encuentra en los documentos, claro que no debemos de confundir cuando autores como Francisco Hernández dan la clasificación hipocrática-galénica de las cosas. Ocupando dicha taxonomía nombró “calientes” a las plantas con olor y sabor fuerte, o con gusto amargo y clasificó como “frías” a las que tenían poco olor o sabor, o con gusto dulce. Así, es posible dilucidar tanto una como otra pues en distintos momentos a lo largo de su obra criticó la clasificación indígena de las cosas como “frías” o “calientes”, dejando entrever de esta manera la clasificación prehispánica.

Bernardo Ortiz de Montellano (1997:48) ha mostrado algunos ejemplos en donde esto ocurre:

- a) Memeyas (vol. I:323) “Son casi todas de naturaleza caliente y seca, aunque ya exprimido el jugo lechoso no presentan ningún indicio de calor, y aun pretenden los médicos mexicanos que son frías y buenas contra las fiebres”.
- b) Hoacxochitl (vol. I:383) “Dicen los itztolucanenses, en cuyas tierras nace, que su corteza es caliente y quita el frío y los tumores; pero como yo la encontré insípida y sin ningún indicio de calor, juzgo que es más bien fría...”
- c) Tlachinolxihuitl (vol. II:52) “... caliente, seco y oloroso... dicen que se emplea contra las erisipelas; más esto es fuera de razón, pues es caliente...”.

6.3.1.2 FRIALDAD COMO CAUSAL DE ESTERILIDAD Y CALOR COMO CONDICIONANTE PARA LA PROCREACIÓN

Como mencioné líneas atrás, entre los nahuas de Xolotla, se estima caliente a la mujer durante su menstruación y se considera débil durante el puerperio, estas dos condiciones las ponen en peligro de recibir un enfriamiento. Dicha frialdad puede traerles complicaciones que

culminarán en la esterilidad. Inclusive, las mujeres que ya no desean tener hijos ocupan este método –bañarse con agua fría durante su menstruación- para control de la natalidad.

En esta lógica la mujer que puede tener hijos tiene calidad caliente, a su vez, la mujer de calidad fría no podrá concebir. Narran en esta comunidad que una mujer recién aliviada se acostó en el piso frío, sobre unos costales nada más y se enfrió demasiado lo que le impidió embarazarse nuevamente. Tuvieron que pasar varios años y haber recibido muchos remedios calientes para recuperarse. Ello se explica porque la púérpera se encuentra en un estado de vulnerabilidad ante los ataques del frío, en este caso del piso.³⁶

Así, para ser fértil se recomienda bañarse con agua tibia durante los días de la regla. Igualmente, en estos días es recomendable calentar su cuerpo con té de jengibre bien cargado, con este remedio su flujo será moderado, a la par de preparar su cuerpo para procrear. El té se toma todos los días del periodo tanto en la mañana como en la tarde. Igualmente, se aconseja caldearse la cintura con hierbas de calidad caliente, esto también les ayuda a que no sangren tanto.

Las hierbas calientes que se prescriben para fortalecer a las recién paridas, también son útiles para propiciar la fertilidad y como se dijo para evitar el flujo abundante durante su periodo. De la herbolaria de la región, para este propósito, se recomiendan: *pepextlacuatl*, *acoyoxihuitl* (*Piper umbellatum*), *tlapexcui*, pasmo (*Calea sp.*), 20 hombres, malabar (*Solanum erianthum*), *tzontecoazcatl* “cabeza de hormiga” (*Lopezia racemosa*), *chichicastle* (*Urtica chamaedryoides*), *telpocaxihuitl*, *paxuhuitl*, *tepexcol*, colofillo, y *xometl* o sauco (*Sambucus mexicana*). Estas plantas calientan el cuerpo femenino ya sea durante el baño, caldeado por el vientre o en té.

³⁶ Narración proporcionada por Don Alberto Hernández Casimira.

Otro remedio contra la esterilidad por enfriamiento es lavar y picar el *aquechtli* que es un bejuco y la raíz de ortiga, ambos se sumergen en aguardiente, ahí permanecen dos o tres días y se beben. De este preparado se toma un vaso en la mañana y otro en la tarde, a los 8 días uno siente mejoría.

Igualmente, se sabe que la panela (piloncillo) es útil para el mismo objetivo pues es muy caliente. Ésta se consume de la siguiente manera, se hace como conserva y se toma primero medio litro y después otro medio. Otro tratamiento para contrarrestar la frialdad y permitir la procreación son los baños en temazcal.³⁷ Indiqué anteriormente que las puérperas deben de tener especial cuidado con los cambios bruscos en las calidades para poderse recuperar del parto y poder volver a tener hijos, por ello, el temazcal es utilizado en este tiempo como sucedía en época prehispánica.

En otras comunidades indígenas también recomiendan tratamientos de naturaleza caliente para la recuperación de la recién aliviada. El baño puerperal es común en los casos en que ya no se pueda efectuar en temazcal. Para poder realizarlo se prepara un cocimiento con hojas de omequelite, naranjo, epazote, sauco, estafiate, romero, matanzi y unas gotitas de refino, con ello se chapotea el vientre y la vulva. También se utiliza el cocimiento de las hojas de laurel y romero o de hojas de zapote blanco. Una vez efectuado el baño, cuidan mucho de no exponer al aire frío ni el pecho ni la espalda o los pies de la mujer (Cuerno y Domínguez, 1989:180, 280).

Tanto el baño en temazcal como el baño en casa tienen la finalidad de ayudar a eliminar las impurezas, devolver el estado de calor que el cuerpo ha perdido, propiciar a que la leche sea abundante y ayudar a que los órganos se desinflan y reacomoden (*ibid.*:280).

³⁷ Información proporcionada por Doña Juana Téllez Hernández, Doña Gloria Hernández, Doña Inés Tepetzintla y Doña Guadalupe Hernández Ignacia.

De la misma manera, es costumbre darse baños de asiento o vapores vaginales utilizando hierbas calientes, éstos también tienen la función de desinflamar y acomodar la matriz y sacar el frío que se introdujo a la hora del parto, ya que consideran que “la matriz queda caliente después del parto porque agarró calor en los nueve meses que anduvo el hijo, pero a la hora del parto se le mete aire frío y por eso hay que calentarla”. Las hierbas utilizadas para los vapores son las mismas que ocupan para el baño (*ibid.*:281).

Paralelamente, en Xolotla, se piensa que el cuerpo del varón debe estar caliente para poder fecundar a la mujer. El hombre cuyo cuerpo padece frialdad ya no tiene erección y no puede haber coito. El enfriamiento en el hombre puede venirle por mojarse en el campo. Le preparan aguardiente con 4 ó 5 hierbas calientes como la raíz de ortiga o el jonote para contrarrestar este mal.

En tanto, por la edad también viene la frialdad y los problemas para la reproducción. A los 40 ó 50 años la mujer se vuelve de estado frío al no menstruar más. El hombre también a los 45 ó 50 ya se enfría por el desgaste del trabajo. La señal física del enfriamiento en el hombre es cuando empieza a orinar a cada momento. A mujeres y hombres de estas edades se les recomienda tomar con más frecuencia el aguardiente preparado para calentar el cuerpo.

Por otra parte, en Xolotla, existe otra explicación de porqué una mujer no puede tener hijos. Se dice que es porque tienen unos animales llamados *tenchichini*, que son unos gusanos verdes. Estos animales someten a la mujer a un sueño profundo, se acuesta la mujer y los gusanos la maman. Dicen que a veces esos animales se crean en el vientre de la mujer, en lugar de que ahí esté el feto. Aún cuando la mujer se recupere del ataque de los *tenchichini*, su siguiente hijo nacerá muy flaco, raquítico.

Cuando la mujer cae dormida, salen por la vulva y le maman los pechos, al terminar se reintroducen en el cuerpo de la mujer. Dicen que esos gusanos chillan como bebés. No es recomendable matarlos porque representan a los niños, y si se les mata es como si se matara a una persona.³⁸ Se necesitan atrapar a esos gusanos cuando están mamando para que la señora se pueda embarazar.³⁹ En mi opinión se consideran a estos gusanos fríos, su frialdad impide la fertilidad, además de que ocupan el espacio de la matriz impidiendo que el feto se fije. Entre los nahuas de Tecospa se dice que una boa constrictor, duerme a mujeres que están lactando para chuparles y robarles la sangre de los humanos desde una distancia (Madsen, 1955:126). Finalmente, se piensa que si se aplastan las bolitas del cordón umbilical se eliminan los hijos que vas a tener.

De manera similar en otros grupos como los totonacos de Zapotitlán de Méndez se piensa que la mujer que sufre un enfriamiento en los ovarios y la matriz será estéril pues ello le impedirá que “el huevo se pegue” ya que consideran que “los cuerpos y los aparatos del hombre y la mujer tienen que estar calientes en el momento de la concepción, si uno está frío falla” (Cuerno y Domínguez, 1989:249). Asimismo, la concepción frío-calor es tomada en cuenta para determinar cuando a una mujer “no le baja la leche o se le corta”, debido a que la causa es el enfriamiento, la recomendación es el baño de temazcal (*ibid.*:285). También se le dan baños con agua caliente y masajes con aceite en los pezones para estimularlos, además de ingerir tés de naturaleza caliente como de canela o de damiana (*ibid.*:185). Estos tés cumplen una función semejante a los utilizados en época prehispánica.

³⁸ Existen otros consejos para tener hijos, como la de no matar las arañas porque si lo haces, no vas a tener hijos, o se van a morir tus hijos. Dicen que las arañas indican el número de hijos que vas a tener, parece que a través de sus huevecillos.

³⁹ Información proporcionada por Doña Gloria Hernández, Don Alberto Hernández Casimira y Doña Juana Téllez Hernández.

Otras explicaciones para el ingreso del frío en el cuerpo de las personas y causales de esterilidad es cuando existe un aflojamiento de cintura por alzar cosas pesadas o haber sufrido una caída. Inmediatamente después del golpe se debe envolver al accidentado, porque con el golpe el cuerpo se calienta y después penetra el frío, entra por la cintura dañada y por los poros que con el accidente se abren. El frío en la mujer, entra por la vagina; pero en el hombre, aunque está cerrado igualmente entra.

Por otra parte, el enfriamiento también ataca mediante fenómenos como los aires. Éstos persiguen a su víctima hasta enfermarla. Las mujeres menstruantes son más vulnerables pues el olor penetrante de la regla los atrae, asimismo, puede atraerlos al usar un vestido color rojo. Más aún, deben de tener especialmente cuidado: al pasar por un manantial, barranca, durante la lluvia o estar lavando ropa en presencia del arco iris, pues son lugares y momentos de agresión de este mal (Álvarez Heydenreich, 1981:224).

Así, el aire al atacar a la mujer deja en la matriz granizo grueso y fino, se forman tres bolsas de arena y de granizo, éstas no crecen mucho son pequeñas. Si la persona es afectada, cuando hay embarazo se cree que el aire cambia el granizo por la criatura. Los síntomas son crecimiento del vientre, de tal forma, que se aparenta un embarazo normal, el vientre se inflama porque la sangre se encuentra detenida o porque existen las bolsas de granizo y arena, existe dolor al orinar, se orina mucho porque se deshace el granizo, las mujeres sufren también de fiebre y dolor de huesos (*idem*).

Para época prehispánica, considero que existió una explicación similar de la esterilidad, debido a los remedios que se encuentran para contrarrestarla. Se prescribían las raíces tomadas en agua de la

atepocapatli, *olopatli* y la *tetzacapatli* pues curaban la esterilidad proveniente de la frialdad a la par de favorecer la fecundidad.⁴⁰

La resina del árbol *hoitziloxitl* (*Myroxylon pereirae*) se hervía junto con los renuevos y la capa resinosa que quedaba sobre el agua se aplicaba sobre la vulva para combatir este trastorno (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IV, cap. LXII:186). Igualmente, utilizaban el árbol llamado *holquahuitl* (*Castilla elastica*) para curar la esterilidad (*ibid.*, lib. IX, cap. LVII:387).

6.3.1.2.1 LA CALIDAD DE LOS ALIMENTOS

En Xolotla, existen restricciones y recomendaciones en la alimentación durante los periodos liminares de las mujeres pues el poco cuidado en su dieta les ocasiona enfriamiento de vientre o que se les hele la matriz, trayendo como consecuencia la imposibilidad de tener hijos.

Del limón se dice que causa frialdad, incluso mujeres que no desean tener hijos lo chupan y así es su método anticonceptivo. Tampoco deben de comerse paletas heladas cuando se está menstruando porque ello trastorna el ciclo y pueden pasar hasta 5 ó 6 meses para que vuelva el periodo, con el riesgo de no tener menstruación nunca más y en consecuencia volverse estéril.

Otros cítricos también son peligrosos como la lima pues aumentan el sangrado y, por lo tanto, el enfriamiento del cuerpo debido a la pérdida de sangre y a la merma del *tonalli* en la salida de dicho fluido. Aparte de causar esterilidad, comer limón aumenta los dolores en la regla y el parto.

De manera similar, entre los nahuas de Santiago Yancuictlalpan, durante el ciclo menstrual, la mujer tiene que sujetarse a una serie de prohibiciones, por ejemplo, no puede comer cierto tipo de alimentos como

⁴⁰ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. II, cap. VI:48-49; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XIV, cap. IX:75; lib. XIX, cap. LIII:202).

los huevos y el pescado a los que se adjudica la facultad de producir durante este periodo un olor desagradable y de comerlos significaría hacer evidente su estado (Cuerno y Domínguez, 1989:130).

No debe bañarse con agua fría ni comer alimentos catalogados de esa naturaleza como el limón, a riesgo de sufrir enfriamiento del vientre: lo que implica coagulación del flujo sanguíneo, dolores agudos y la posibilidad de una futura esterilidad. No debe realizar trabajos que requieran de mucho esfuerzo ni caminar en exceso, porque esto hace que la hemorragia se desarrolle con mayor intensidad y puede mancharse en público (*ibid.*:131).

En Tlacotepec de Díaz, en la selva negra de Puebla, las mujeres menstruantes también deben evitar el baño y el consumo de alimentos fríos, como el limón, pues éstos “pueden cortarla” lo que ocasiona que ella enferme a consecuencia de quedarse retenida al interior del cuerpo (Romero, 2006:187-188). También provocará la “frialidad de la matriz” que deriva en la esterilidad, para curarla será necesario aplicar remedios que busquen disminuir el frío que ya contrajo (*ibid.*:188).

En Xolotla, durante el puerperio no son recomendables el chayote, la calabaza, el chilacayote y el tomate por considerarse fríos. Tampoco los huevos, los frijoles y la carne de puerco, pues ellos no permiten que cicatrice bien la matriz, además de provocar que su sangre huelga mal, como ya vimos este olor se llama *xoquia*. Lo que sí se puede comer es caldo de gallina, café e itacatitos con quesito (pero no con salsa verde sino con seca, la roja), es decir, todos los alimentos calientes son benéficos.

En tanto, existe la creencia de que la piña, el zapote, el coco, el plátano morado y el mamey provocan que el embarazo sea de 12 meses, porque estas frutas tardan casi un año en madurar. Igualmente, no se recomienda comer frutas “cuatitas” (dobles), porque pueden provocar que uno tenga gemelos.

También el quelite rojo se utiliza para no tener hijos. Dos días se ponen duras las hemorragias, y para el tercer día se acaba de deshacer la matriz, dicen que se sale.

Los totonacos de Zapotitlán aconsejan no comer durante el embarazo guías de espino, pescado, sandía, aguacate, melón, col y otros alimentos considerados fríos pues el cuerpo está caliente, si uno viola esta recomendación se resfría el vientre, se hincha la mujer y sufre de cólicos (Cuerno y Domínguez, 1989:262).

Igualmente, una embarazada tiene que evitar la ruda, el epazote, el soapatle y todas las hierbas amargas y calientes porque son abortivas. Además si come frijol negro o limón les saldrá paño (*idem*).

En tanto, los nahuas de Santiago Yancuictlalpan dicen que se debe respetar la restricción de comer alimentos de calidad fría pues estos pueden causarle malestar al bebé. La frialdad se la transmitirá la madre al hijo mediante la leche lo cual le provocará cólicos.

Aunque la clasificación de cada uno de los alimentos dista mucho de ser uniforme y lo que es caliente en una zona puede ser frío en otra, es indispensable conocer la estructura de este sistema de pensamiento para entender el existente en época prehispánica.

6.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

En el capítulo dividí las distintas causales de enfermedades en divinas, mágicas e impersonales como una forma de ordenar los abundantes datos al respecto. Sin olvidar que todos los elementos del cosmos nahua se concebían en relación recíproca. Así la causalidad podía ser multifactorial y para la curación se echaba mano de un conjunto de distintas técnicas que elevaban la eficacia de la terapéutica e incrementaban la rapidez en la recuperación del enfermo.

Respecto a las divinas, expuse que los dioses sancionaban con variadas afecciones a aquéllos que habían olvidado un ritual, violado el ayuno o incumplido una ofrenda. Para recuperar la salud, se tenía que averiguar qué dios había mandado la enfermedad, para poder dirigirle a él promesas y votos, además de realizar el rito Neyolmelahualiztli, el cual se ocupaba para padecimientos complejos, pues para trastornos comunes el empleo de herbolaria era suficiente.

En cuanto a las causales mágicas, abordé desde el capítulo anterior padecimientos que se regían por el principio de contagio, es decir, por cercanía con alguien que tuviera emanación sexual de distintos orígenes. Este conjunto de enfermedades [*tlazolmiquiliztli*] era acotado desde distintos frentes, pero uno de suma importancia era el rito llamado Tetlazolaltiloni, que ya expuse.

En tanto, por el principio de similitud señalé algunos ejemplos en donde el factor causante del padecimiento y el mismo trastorno eran semejantes (ej. la *omixochitl* enfermaba al pene); otros casos en donde las propiedades del remedio (plantas o animales) eran útiles por analogía a lo que se deseaba curar (ej. lamer el látex de las hojas de la *cuatlaxochitl* para aumentar la leche de los pechos y gusanos *tlalomitl* contra la impotencia); y por último, muestras en donde la cura y el trastorno tenían características parecidas, lo que fundamentaba su efectividad (ej. el jaspe detenía hemorragias).

Acerca de las impersonales entre las que se incluyen: excesos, accidentes, cambios de temperatura, alimentación indebida, descuidos, insistí en que se manifestaban en dos niveles: de manera orgánica el cuerpo presentaba determinados síntomas y en la parte no orgánica, inmaterial o anímica, la entidad que recibía el daño presentaba distintas afecciones (tema que estudié en el capítulo anterior).

El estudio de las plantas medicinales, los productos animales y los minerales que formaron parte del corpus de medicamentos de los antiguos

nahuas me permitieron conocer el desarrollo alcanzado en la investigación sobre la salud. Asimismo, apreciar la eficacia comprobada del acervo realizada indudablemente a partir de experimentación empírica en un periodo prolongado de tiempo. En este sistema se empleaban los conocimientos de las calidades frías o calientes de las cosas, nociones imprescindibles para la recuperación del equilibrio.

En mi opinión, el origen prehispánico de la taxonomía indígena de frío y calor es evidente. Ella corresponde razonablemente con el sistema de opuestos complementarios que he abordado desde el inicio de la investigación. A los ejemplos que he presentado hasta este momento, sumaré otros en los capítulos siguientes que robustecerán mi argumento acerca de su origen.

Desde las primeras páginas del trabajo, he insistido en el principio dual Padre/Madre que rige muchas concepciones esenciales en esta cultura. El Padre era concebido de naturaleza caliente y concernía al cielo y la Madre era pensada de naturaleza fría y refería a la Tierra. Estos pares de opuestos son el fundamento de la diferenciación y taxonomía que se hace de todo el cosmos.

En el ámbito de la medicina, el saber de la polaridad frío-calor era primordial para poder curar. El conocimiento del predominio de una de las calidades o el choque entre ellas constituyeron la base para el diagnóstico.

El examen de distintos ejemplos sobre fertilidad y esterilidad reveló que el calor se pensaba como condicionante para la procreación y el frío era causal de infecundidad. Así, las mujeres debían precaverse del frío durante sus estados de menstruación o puerperio para no tornarse estériles. Su misma condición de exceso de calor las hacía vulnerables a los ataques del frío. Una cuestión importante que destaqué fue que el cambio brusco en las calidades producía un nuevo desequilibrio que enfermaba a la persona, contrario a lo que podría pensarse.

De igual manera, señalé la continuidad en la terapéutica utilizada durante el puerperio. Desde tiempos prehispánicos el temazcal ha sido utilizado para la recuperación de la puérpera. Aunque también formó parte del tratamiento durante el embarazo como veremos en el siguiente capítulo. Otros medios curativos de naturaleza caliente empleados en el periodo puerperal son los baños de asiento, vapores vaginales con hierbas de calidad caliente, tés, etcétera, todos ellos dirigidos a fortalecer el cuerpo femenino del ataque del frío que padeció durante el parto.

He enfatizado en varias oportunidades el estado de calor que derivaba de la excitación sexual, por ello era que los remedios utilizados para arrojar los fluidos sexuales retenidos por deseo insatisfecho, excitación sexual en sueño o vigilia, obraban en contra del demasiado calor que tenía el cuerpo. La prueba de que el medicamento estaba actuando correctamente era un sudor muy caliente y que el enfermo expulsara los líquidos. Otro antídoto reconocido para los que ansiaban actividad sexual era comer alimentos de calidad fría como la carne de *ocelotl* o huesos de gigantes.

Por otra parte, el conocimiento de una cantidad considerable de plantas para cada una de las dolencias o afecciones de las mujeres, muestra una preocupación e interés en la sexualidad femenina. También se cuenta con herbolaria importante para la atención a la salud sexual masculina, sin embargo, se tienen mayores datos respecto a la medicina para las mujeres. El vínculo lógico entre el cuerpo femenino y la reproducción del grupo, así como los ciclos biológicos de las mujeres que son más evidentes que los de los hombres, son algunas de las explicaciones de esta asimetría.

Como indiqué en la introducción, una de las directrices que siguió mi investigación fue justamente la sexualidad femenina debido a que este ámbito estuvo fuera del alcance de los frailes. Entre las razones que mencioné fue la barrera de género, la vergüenza, el desinterés y/o el

desconocimiento. Ello fue evidente al observar en documentos posteriores que la población en general siguió recurriendo a las expertas prehispánicas para tratar enfermedades y procesos de la salud de las mujeres: las parteras.

En este mismo sentido, otra variable para que este conocimiento se preservara fue que se realizaba en el ámbito doméstico. Debido a que la Conquista se centró en los lugares públicos, en los grandes centros de las ciudades; ello permitió que la atención a la salud sexual femenina se siguiera conservando al interior de la familia. Por estas razones fue que un eje de estudio de la presente investigación fue este ámbito fundamental de la sobrevivencia de la sociedad: la reproducción, la cual en mi opinión constituye una fuente de información segura sobre el pensamiento prehispánico que ha sido desestimada.

Con el establecimiento de los tres grupos de causales de enfermedad entre los antiguos nahuas y la exposición de la taxonomía indígena de frío y calor, he perseguido un doble objetivo: reunir diferentes datos en fuentes antiguas y contemporáneas respecto a la causalidad de los padecimientos relacionados con la sexualidad y la terapéutica utilizada para los diferentes casos; igualmente, mostrar diferentes ejemplos en donde la polaridad frío-calor es relevante y confirme el origen indígena de dicha clasificación, fundamental para la salud y bienestar de las poblaciones.

En concreto, para tener salud, los antiguos nahuas debían observar su comportamiento en todos los ámbitos desde la alimentación hasta la sexualidad, cumplir con sus deberes religiosos, acatar los límites que la sociedad imponía en las distintas áreas, en una palabra, guardar el equilibrio en su vida.

Un ejemplo paradigmático del engarce de las diferentes esferas sociales es el proceso de embarazo y el buen término de éste. Ya expuse algunos tratamientos de herbolaria, en el siguiente capítulo abordaré otros

procedimientos como la cirugía, algunos religiosos como la verbalización de las faltas; y otros mágicos, me refiero a los conjuros.

CONCEPCIÓN, GESTACIÓN Y PARTO

El nacimiento es un fenómeno común a todas las culturas, sin embargo, cada una ha construido en torno a él una serie de costumbres y concepciones que consideran necesarias para llevar a buen término este proceso. Entre los antiguos nahuas, el tratamiento en el curso del embarazo abarcaba las esferas del mundo de los humanos (natural) y de los dioses (sobrenatural). En esta visión integral, el éxito del proceso dependería: 1) de la gracia de los dioses hacia los futuros padres, especialmente a ella; 2) el cumplimiento de las obligaciones y buen comportamiento de la mujer; 3) el cumplimiento de los preceptos transmitidos de generación en generación; algunos de ellos basados en lógica práctica y otros en magia; 4) los medicamentos y destreza de la partera; 5) las oraciones y conjuros.

Todos necesarios pues existe una convicción de la estrecha relación entre la naturaleza humana y aquello que la rodea. El bienestar tanto de la madre como del niño dependería del acatamiento que se tuviera de ambas esferas. Desde este punto de vista, el presente capítulo reflexionará sobre distintos aspectos de la reproducción humana en dicha cultura.

7.1 CONCEPCIÓN Y ABORTO

Los nahuas pensaban que la pura relación sexual no daba la existencia al bebé, la concepción dependía de los dioses y se podía alcanzar si la

preñada cumplía con las reglas de la moral religiosa por ello se le exhortaba de la siguiente manera: “trabajad en el barrer y desembarazar y en componer y en limpiar los altares y oratorios de vuestra casa, a honra de nuestro señor Dios” (Sahagún, 2002, tomo II, libro VI, cap. XXV:593).

La devoción religiosa era fundamental para que los dioses (Quetzalcoatl con Ometecuhtli y Omecihuatl) premiaran a la mujer mandándole la generación. Los nuevos seres eran formados en lo más alto de los cielos y desde allí bajaban al vientre de su madre (*ibid.*:592).



Fig. 56 Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 1993:lám. 13.

En los códices encontramos muestras de este pensamiento. En la lámina 13 del *Códice Borbónico* (1993) se presenta a la diosa Tlazolteotl en

el momento del parto. En la parte superior de la pintura se ve a la criatura ya formada descendiendo y después saliendo por la vulva materna.

La partera jugaba un papel de suma importancia en la reproducción del grupo. Su participación iniciaba desde el casamiento, sus conocimientos son guía necesaria para el buen curso de este proceso. Desde que la mujer se sabía embarazada, la comadrona la reconvenía al buen comportamiento y le recordaba que no era merecedora de dicho don y que la soberbia le ocasionaría que perdiera al producto:

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, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXV:593).

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 estaba 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 la inestabilidad anímica de su cónyuge.

Por lo anterior, para evitar un aborto, le decían a la preñada que cumpliera con sus quehaceres en los altares y oratorios (*idem*). Además, estaban 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 existía 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).



Fig. 57 Partera, *Códice Florentino*, 1979, lib. VI:fol 130v.

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: *tlalamatl tlacimatl* (*Desmodium urbicularre*), *tlalamatl* (*Gonobolus parviflorus*), *acecentli* o *tlacuahuazacatl* (*Milium* sp.) (hierba

acuática semejante al maíz), *zazalic copitlanense* (*Mentzelia Hypsida*) y *tlazalpatli* (aplicada o tomada).¹

Otros preparados que detenían la eliminación del producto eran el que se realizaba con la planta *apancholoa* (*Cuphea aequipetala*), cuyas raíces una vez machacadas se remojabán en agua, luego eran coladas y se tomaba este preparado (*ibid.*, vol. I, lib. I, cap. XXXVII:11-12). También se tomaba la raíz del *atehuapatli* (*Begonia gracilis*) junto con el chilatole (*ibid.*, vol. I, lib. I, cap. LXXVI:21-22); igualmente, los renuevos tostados hechos polvo del *iczotl* (*Yucca aloifolia*) se tomaban con alguna bebida astringente y con chían o con bolo arménico (*ibid.*, vol. I, lib. IV, cap. XX:170-171). Para los mismos propósitos se ocupaba la hierba *malinalli* machacada y mezclada con *iczotl*, *tlahoitl* y polvo de caña de maíz (*ibid.*, vol. II, lib. XII, cap. CVI:54).

Asimismo, se conocían las propiedades de los árboles. Para este fin se utilizaban las hojas del *cuamochitl* (*Pithecellobium dulce*) mezcladas con hojas de palma (*ibid.*, vol. I, lib. V, cap. CXXXV:265-266) y la raíz del *poztecpatli* (*Huaxacensi gemmata*) (*ibid.*, vol. I, lib. VI, cap. CXLII:320-321). Igualmente se utilizaba el cocimiento de las hojas de la *cihuapatli de tepuzcululla* (*ibid.*, vol. I, lib. VI, cap. CXCVIII:334). La cual a diferencia de los otros tipos de *cihuapatli* tenía propiedades terapéuticas totalmente opuestas a las oxitócicas de las otras. La mayoría de las plantas y árboles utilizados para impedir el aborto eran de naturaleza fría.

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,

¹ (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. LXXVI:21-22; lib. II, cap. CXXX:89; lib. III, cap. XCVII:123-124; lib. V, caps. XCV-CXIII:257-262; vol. II, lib. XVIII, cap. CXXXVII:186).

segunda parte, tomo II:477; Hernández, 1986, lib. I, cap. IX:66; Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LXXXIX:315-316).

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”. Si era descubierta la consecuencia sería la pena de muerte (López Austin, *op. cit.*, I:344, 346, II:276).

Existían diferentes bebedizos para interrumpir el embarazo, por ejemplo cocer las hojas del *tlapechmecatl*; otro era aplicar una parte de la planta llamada *yauhtli* (*Tagetes lucida*) sobre el cuerpo con la cual se “provoca el aborto y atrae los fetos muertos”; el *mecaxochitl* (*Piper amalago* o *Piper sanctum*) mezclado con *tlilxochitl* (*Epitedrum vanilla*) “atrae los fetos muertos, acelera los vivos”, para el mismo fin el *ahuehuetl* (*Taxodium mucronatum*) en fumigaciones (Hernández, 1959, lib. VI, cap. CLII:324, lib. II, cap. I:47).

Igualmente, las plantas que se usaban para acelerar el parto fueron utilizadas en dosis mayores como abortivos. Éstas últimas eran de naturaleza caliente en contraste con la naturaleza fría de las anti-abortivas. Entre ellas el *miahoapatli* (medicina de la espiga del maíz), la raíz del *pehuame* (*Aristolochia mexicana*) tomados en infusión; el *tlalquequetzal* (*Polypodium lanceolatum* o *Achillea millefolium*) “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 aceleraba el parto (*ibid.*, tomo II:37, 91, 172, 161).² Asimismo, contaban con la *cihuapatli*, hierba que dada a beber,

² Véase Quezada (1975) para un estudio más profundo sobre métodos anticonceptivos y abortivos tanto actuales como precolombinos.

molida y cocida, servía para el mismo fin (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXX:615; 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.³

7.2 PRECEPTOS PARA EVITAR COMPLICACIONES DURANTE EL EMBARAZO Y PARTO

Existían distintos tipos de preceptos que se le comunicaban a la embarazada los cuales reflejaban un pensamiento en el que tanto las circunstancias como las acciones de la madre determinarían el parto y la vida futura del niño. Dichas pautas las clasifiqué de acuerdo al tipo de explicación que se puede deducir de ellas.

Se le recomendaba que no cargara cosas pesadas, ni trabajara mucho, en donde se nota una cuidadosa observación de la naturaleza y prueba empírica (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:158; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:607; 1969:137). Asimismo cuando tenía su regla o sangrados se le aconsejaba que comiera alimentos

³ (*Éstas son leyes...*, 2002, cap. II:103; Motolinía, 1989, cuarta parte, cap. XVIII:586; Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CCXIII:387; Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. I, cap. XIX:88; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXIX:258).

calientes para que el niño no se deshidratara o se secase el líquido amniótico (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:157; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:607; 1969:137). En la lógica de que en los sangrados se irían nutrientes necesarios para la alimentación del producto. De la misma manera, el factor de la tranquilidad anímica fue estimado, por ello era necesario mantenerla en un ambiente cordial, sin enojos ni sustos pues ello afectaría al producto y le provocaría un aborto (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606, 607).

PRECEPTOS	EFFECTO EN CASO DE VIOLACIÓN	FUENTE
No debería hacer esfuerzos excesivos, ni levantar objetos pesados, ni correr, ni nadie la debería asustar	Tendría un aborto	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:158 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:607 Sahagún, 1969:137
Debería comer y beber alimentos buenos y calientes, especialmente cuando ella menstruaba o sangraba en el inicio del embarazo	El niño se deshidrataría o se secaría el líquido amniótico	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:157 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:607 Sahagún, 1969:137
No debería ver cosas que la enojen, que la asusten, que la disgusten	Porque esto mismo le provocaría al niño o lo abortaría	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606, 607

Respecto a las relaciones sexuales, se les conminaba a que las tuvieran durante los primeros meses del embarazo pues esto ayudaría a que el embrión creciera (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606; 1969:133). El semen se consideraba como necesario y con un alto valor nutritivo. López Austin (Sahagún, 1969:202) menciona que este pensamiento parte de la analogía entre el semen y la semilla que en náhuatl recibían el mismo nombre: *xinachtli*.

PRECEPTOS	EFEECTO EN CASO DE VIOLACIÓN	FUENTE
Durante los primeros 3 meses (de 20 días) debían tener relaciones los padres para que el bebé creciera	Sería enfermizo y débil	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606 Sahagún, 1969:133
Durante los últimos meses deberían abstenerse por completo	El parto sería doloroso, el niño podría adherirse a la matriz y morir, y quizá la madre también; cuando el niño naciera vendría sucio, vendría como bañado con atole de maíz crudo por el semen o Nacería manco o lisiado de los pies o de las manos o de los dedos	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo III, lib. VI, cap. XXVII:606 FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXV:143 Sahagún, 2002, tomo III, lib. VI, cap. XXV: 594

El coito en los últimos meses del embarazo estaba prohibido (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo III, lib. VI, cap. XXVII:606). La violación a este precepto era la primera explicación de complicaciones en el parto ya fuera infracción de ambos padres o del adulterio de ella. En ambos casos se advertía que el semen provocaría que el niño se adhiriera a la matriz, lo cual traería como consecuencia que el parto fuera doloroso o que el niño viniera sucio como bañado en atole y, en caso extremo, que el bebé muriera dentro de la madre y ella también pereciera.

A propósito del adulterio de la madre, recordemos que existían dos recursos para solucionar los problemas en el parto. Uno era que la parturienta confesara sus faltas, logrando con ello que los dioses la perdonaran (*Costumbres, fiestas...*, 1945, fol. 363v:55). Otro era que pusiera un poco de su saliva dentro de su vagina para parir bien (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. I:197; Serna, 1987, cap. XVII:395).

Como señala López Austin (Sahagún, 1969:202), posiblemente se supo de la relación que existe entre las infecciones que arrastra el espermatozoide desde la vagina o el cérvix hasta la bolsa amniótica. Sin embargo, entre los

efectos que se decía producía la violación a la norma de no excederse en el tiempo de las relaciones era que el niño saldría manco o lisiado de las extremidades (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXV:143; Sahagún, 2002, tomo III lib. VI, Cap. XXV: 594), discapacidades que delatarían un comportamiento transgresor de sus padres.⁴



Fig. 58 Cihuateotl, *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 79.

En el pensamiento nahua, reflejado en la iconografía o en los mitos, existe una serie de personajes, incluidos dioses, quienes presentan deformaciones en sus miembros, los cuales son metáforas de transgresión, preferentemente de tipo sexual. Las fuentes etnohistóricas narran la existencia de gigantes, quienes habitaron la Tierra en el principio de los tiempos. Además de su apariencia física desalineada, se decía que el

⁴ Véase López Hernández, 2009:133-149.

estado de ebriedad era común en ellos y que practicaban la homosexualidad; mientras que tenían poca estabilidad para mantenerse en pie, pues padecían una deformidad en sus extremidades inferiores (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. II:66; Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XIII:108).

Otro ejemplo de la discapacidad asociada con la transgresión es la Cihuateotl representada con los pies torcidos en el *Códice Vaticano B 3773* (1993:lám. 79) (fig. 58).⁵ Cecelia Klein (2001:208) considera que sus pies probablemente refieran a sus infidelidades pasadas, debido a que como acabo de mencionar, existía la creencia de que las dificultades del parto aumentaban si la mujer había cometido adulterio (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, 1945, fol. 363v:55). Si no confesaba y fallecía, seguramente su falta la seguiría una vez transformada en deidad. En la lista de atributos de las deidades nahuas documentada en los *Primeros Memoriales* (Sahagún, 1997, fol. 271r:122), se lee que la única característica dada a las *cihuateteo* era *tetlaximaliztli*: adulterio.⁶

Por otro lado, no olvidemos que Tezcatlipoca tiene sustituida una de sus extremidades inferiores por un espejo de obsidiana, mutilación realizada por el monstruo de la Tierra y debida a una transgresión sexual.⁷

Algunos mandatos derivaban de creencias de carácter mágico en las que se aplicaba la ley de las semejanzas. Las acciones de la madre afectaban de manera simpática o simpatética al bebé: lo semejante produce lo semejante, como he expuesto en capítulos anteriores. Por ello se creía que si una madre veía a un ahorcado ello provocaría que el cordón

⁵ Eduardo Matos Moctezuma y Luis Alberto Vargas (1972:95-97, 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.

⁶ El tema de la discapacidad y la transgresión sexual será retomado en el capítulo 10.

⁷ (Las Casas, 1967, tomo I, lib. III, cap. CXXII:644; *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 222-223, XXIII:lám. 19r; Olivier, 2004a:421, 423, 470, 471).

umbilical se enredara en el cuello del niño al momento del parto (Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464; 1969:79).

PRECEPTOS	EFFECTO EN CASO DE VIOLACIÓN	FUENTE
No debería ver a un colgado	El niño nacería con el cordón umbilical alrededor del cuello	Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464 Sahagún, 1969:79
No deberían comer ella o su marido tamales que se hubieran pegado en la olla	El niño se adheriría al útero y moriría	Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. VIII:461 Sahagún, 1969:71
No debería dormir durante el día	El niño nacería con los párpados hinchados	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605
No debería mascar chicle	El niño nacería con los labios hendidos, no podría mamar y por ello moriría	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605 Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464 Sahagún, 1969:81
Debería darse a la embarazada lo que deseara sin demora	El niño sufriría si no le era dado rápidamente a su mamá lo que deseaba	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606
No debería dejar de comer	El niño padecería hambre	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606
No debería comer tierra ni gis	El niño nacería infeliz y enfermo	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606

Igualmente, comer tamales pegados a la olla traería como consecuencias que el niño se adheriera a la matriz (Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. VIII:461; 1969:71). La embarazada no debería dormir de día porque, de hacerlo, el niño nacería con los párpados hinchados (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605). Tampoco debería mascar chicle pues el niño nacería con los labios hendidos, no podría mamar y por ello

moriría (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605; lib. V, apéndice, cap. XIX:464; 1969:81). Igualmente debería dársele todo lo que deseara para que el niño no sufriera (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606). No debería ayunar para no causar hambre al nuevo ser ni comer tierra o gis pues el niño sería enfermizo e infeliz (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606). En todas estas abusiones se observa que las impresiones de la madre o prácticas repercutirían en el bienestar del niño, en algunos casos también se destacan las acciones del padre.

Algunos de estos tabús han sobrevivido aunque la lógica de las consecuencias suele ser otra. En la década de los sesenta del siglo pasado en el pueblo de San Lorenzo Tepaltitlan, Estado de México, se pensaba que si una embarazada pisaba la cuerda con que se sacaba agua del pozo, el niño nacería con el cordón umbilical enrollado al cuello. En el mismo pueblo se creía que si el alimento se adhería en la olla, ya fuera que se comiera o no, el feto se pegaría en la matriz (Sullivan, 1969:291).

Datos de la misma década señalan que en Tecospa pueblo de la delegación Milpa Alta, en ese tiempo todavía se le prohibía a la preñada dormir durante el día, pues el niño se le pegaría a la matriz o nacería con los párpados hinchados (Madsen, 1960:74-82). Entre los nahuas de Xolotla se piensa que si una mujer embarazada duerme de día, el niño que nazca será flojo.⁸

Volviendo a San Lorenzo Tepaltitlan se pensaba que si la embarazada mascaba chicle, el niño nacería con hipo o mal del estómago. La satisfacción de los antojos de alimentos era importante pues la mujer podría abortar o el niño nacería con defectos si no se le satisfacían.

⁸ Particularmente, este dato fue proporcionado por Doña Inés Tepetzintla, Doña Guadalupe Hernández Ignacia y Doña Juana Téllez Hernández.

Finalmente se prohibía a la mujer que comiera tierra, pues el niño nacería enclenque (Sullivan, 1969:290).

PRECEPTOS	EFFECTO EN CASO DE VIOLACIÓN	FUENTE
No debería ver la Luna antes de que el embrión tomara forma humana	El niño nacería con labio leporino o sería enfermizo	Sahagún, 1969:81
No debería ver un eclipse de Sol o de Luna	Niño nonato podría transformarse en ratón o, además, nacer con los labios y la nariz carcomidos	Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464 Sahagún, 1969:81
Cuando temblaba la Tierra en donde había mujer preñada, cubrían de presto las ollas y las quebraban	La mujer abortaría	Motolinía, 1996, cap. XLIII:280 Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XIX: 226 Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CXLII:39
Si la embarazada salía a caminar por la noche	El niño sería chillón	Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464 Sahagún, 1969:81
Si la embarazada salía a caminar por la noche y no se ponía ceniza en el vientre podría encontrarse con un espanto	Lo cual le podría provocar un aborto	Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. X:462 Sahagún, 1969:73
Si el padre encontraba al espanto	El niño nacería con hinchazones dolorosas en varias partes del cuerpo	Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464 Sahagún, 1969:81

Asimismo, se creía que los astros, los fenómenos naturales y la noche tenían influencias sobre el correcto desarrollo intrauterino. A la embarazada se le prevenía de ver la Luna antes de que el embrión tomara forma humana pues el niño sería enfermizo o nacería con labio leporino (Sahagún, 1969:81). En este mismo sentido, se le advertía de ver un eclipse de Sol o de Luna pues el niño también nacería con labio leporino o se podría transformar en ratón (Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464; 1969:81).

López Austin (1994:72-73) interpreta la relación entre la Luna y el labio leporino de la siguiente manera: La Luna es un recipiente. Esto es evidente en los códices. La vasija se representa en un corte que permite ver

su contenido líquido. En algunos dibujos aparece sobre el fondo líquido un conejo o un cuchillo de pedernal. La Luna, como recipiente, guarda y vierte. La Luna no brilla como el Sol porque es un cuerpo que se vacía, que llora. Deja escapar su líquido que es luz, llanto, lluvia. “El líquido invisible inunda la Tierra en la fase de Luna nueva. Está compuesto por múltiples esencias. Una de ellas, terrible para los niños que se forman en su madre, es la esencia del conejo. Si la fuerza del conejo penetra en el vientre de la preñada, el niño será poseído y lo manifestará en el labio superior, igual al del ser que lo invade”.

Entonces, ¿qué es lo que produce el labio leporino: el líquido lunar o los eclipses? La respuesta del mismo autor es: el daño proviene del líquido; pero los medios son la fuerte irradiación sobre los ojos de la mujer embarazada o el derramamiento del líquido sobre la superficie de la Tierra. En efecto, en las creencias de los antiguos nahuas, dice el estudioso, se puede comprobar que sin eclipse, por la simple detención de la mirada de la mujer embarazada sobre el rostro de la Luna, se esperaban los efectos dañinos (*ibid.*:73).

Particularmente, durante los eclipses hay una ruptura que anula el plenilunio para verter el líquido, de golpe, sobre la Tierra. Por su parte, el eclipse de Sol es el momentáneo dominio de la Luna, vacía, que disminuye o anula el poder contrario y equilibrante de la luz solar sobre la Tierra. Los eclipses, por tanto, producen una fuerte presencia del líquido lunar en los seres mundanos, porque el agua-luz del plenilunio se vierte de golpe durante el eclipse lunar, o porque el agua-luz derramada durante el novilunio se robustece debido al amortiguamiento de la fuerza opuesta, la del Sol. En ambos casos, el conejo se posesiona de los seres más débiles, de los que apenas se forman (*ibid.*:75).

Si una mujer embarazada de Angahuan ve el eclipse de Sol, el producto resulta afectado, y podrá nacer con deformaciones físicas tales como labio leporino, pies deformes o tendrá habla gangosa (Pérez y Gómez,

1991:93). En Santa Fe de la Laguna, también comunidad purépecha, se piensa que si un muchacho señala el eclipse con el dedo, correrá el riesgo de engendrar hijos deformes; en tanto que si lo efectúa la joven resultará estéril (*idem*).⁹

Asimismo, la acción de burlarse de una mujer encinta durante el tiempo del eclipse puede ser causa de daño al feto; pero si ocurre de forma contraria, que dicha mujer se mofe de un varón, éste no tendrá descendencia. El eclipse puede alterar igualmente el ciclo menstrual de las muchachas, por lo que podrán tener problemas al casarse; incluso les puede hacer perder la virginidad (*ibid.*:94).

Si la Luna eclipsada con su resplandor toca a las embarazadas de Xolotla, darán a luz a niños con una parte del cuerpo “comida”: podrán nacer sin una mano, sin dedos, orejas, con labio leporino, y en la forma más severa, vacíos de la parte del cuerpo que va de la coronilla hasta la mitad de la espalda, región en la cual se concentra la fuerza física necesaria para soportar cargas con el mecapan.¹⁰ Del niño nacido con labio leporino dicen que “le comió el labio la Luna”, ante este riesgo la embarazada no debe salir de su casa durante el eclipse lunar. Quizás al decir que la Luna le comió el labio se está haciendo referencia a la acción del conejo que habita en ella, pero los xolotecos no establecen la relación entre el astro y dicho animal. Asimismo, entre los totonacos la Luna es responsable de las malformaciones congénitas (Ichon, 1973:109).

Como protección a los eclipses, las embarazadas se colocaban en su boca (vagina) o sobre su abdomen un pedazo de obsidiana (Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464; 1969:81; Sullivan, 1969:287). Jacinto de la Serna (1987, cap. XIII:373) dice que con esta medida, las embarazadas ya podían mirar al Sol o la Luna eclipsados sin daño alguno.

⁹ De manera semejante, los nahuas de Mamiquetla afirman que si se señala un arcoíris se caen las uñas, y si es una embarazada quien lo hace, aborta.

¹⁰ Los xolotecos también señalan que el eclipse lunar puede provocar mareos tanto en mujeres como hombres.

Una hipótesis es que la obsidiana por ser un vidrio volcánico, procedía “del interior de la Tierra” y por lo mismo se le relacionaba con aquella esfera (*cfr.* Heyden, 1974:10-11), con lo frío y la noche. ¿Cómo un objeto frío podría proteger de los fenómenos naturales? Debido a la condición de exceso de calor que tenía la preñada (López Austin, 1996 [1980], I:289-290). El objeto frío podría neutralizar su estado caliente de manera que seres fríos como (conejo, Luna), que buscan seres calientes (embarazadas) se confundirían y no podrían dañarlas (Castro, 1995:336).

Para evitar el labio leporino en el feto durante el eclipse lunar, entre los nahuas de Milpa Alta un pariente de la embarazada le cubre su abdomen con monedas de cobre o un cuchillo de acero, para evitar el daño frío del eclipse (Madsen, 1960:169).

Otra explicación se desprende de la etnografía. Puede considerarse que no es la obsidiana por ser un objeto frío, sino que son los objetos punzocortantes los que eran útiles para este tipo de casos. En Xolotla, la embarazada se coloca un alfiler en el vientre; los totonacos se ensartan en las ropas, sobre el vientre, una aguja o un alfiler doble (Ichon, 1973:109). Algunos grupos mayas utilizan clavos, ganchos o llaves en forma de cruz sobre el estómago: el metal servirá para proteger de las fuerzas dañinas y la cruz concentrará en el punto de intersección los poderes del metal (Nájera, 1995:325).

Así como la embarazada se colocaba una navaja de obsidiana en la boca o en el vientre durante ciertos momentos, en el día *Nahuecatl*, Cuatro Viento, por temor al daño que ocasionaban los *tlatlacatecolo*,¹¹ la gente colocaba en las aberturas para el humo “espinas del fruto de *tlacatecolotl*” [*tlacateculoxocohuitztli*], pues decían que de esta manera los ahuyentaban (Sahagún, 1969:167). Una práctica similar seguía realizándose hace

¹¹ Plural de *tlacatecolotl*, “hombre-búho”.

algunas décadas en Pahuatlán para ahuyentar a la *tlahuepoche*¹² (bruja) de las casas donde había recién nacidos. En el pasado, cuando las casas eran de bajareque y de troncos con techos de zacate, se colocaban espinas de naranja en el techo y en toda la casa, con lo cual se ahuyentaba a las brujas y se evitaba que chuparan la sangre de los bebés.¹³

En Mamiquetla, comunidad vecina de Xolotla, se coloca con el mismo fin un sombrero boca arriba con un alfiler enterrado cerca de la cabecera del niño. Y para protegerse del *mocuepani*¹⁴ disponen un machete o tijeras con la punta hacia arriba en el marco de la puerta. Estos seres se aparecen generalmente de noche, pero también lo pueden hacer durante el día.

Volviendo a los antiguos nahuas, también estaba el precepto de que cuando hubiera un temblor donde había preñadas, se debían cubrir rápidamente las ollas y las tendrían que quebrar para que ella no abortara (Motolinía, 1996, cap. XLIII:280; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XIX: 226; Las Casas, 1967, tomo II, lib. III, cap. CXLII:39).

Motolinía ocupa el verbo *amoviese*, el cual es un verbo en desuso que significa abortar. Los siguientes dos cronistas únicamente ponen el verbo *moviese*, lo cual se presta a confusión y se podría malinterpretar el efecto del temblor en la embarazada.

¹² Recordemos que la *tlahuepoche* es aquella mujer (o varón algunas veces) que se desprende una pierna junto al fogón y ejecuta una determinada acción mágica -darle siete brincos al fogón, comerse siete carbones- para convertirse en guajolote, lo cual se realiza generalmente de noche. Ya en esa forma vuela hacia las casas donde hay recién nacidos, y les chupa la sangre por medio del pellejo que le cuelga del pico, el cual remata en una especie de aguja que se alarga y se introduce desde el techo de la casa hasta la cuna del bebé. Información recabada en Xolotla y Mamiquetla, en el municipio de Pahuatlán, Puebla.

¹³ Misma práctica fue registrada por Montoya (2008 [1964]:103, 174) en el pueblo vecino de Atla, en la década de los 60 del siglo XX.

¹⁴ El *mocuepani*, literalmente “el que se transforma”, es aquella persona que puede tomar forma de animal, y que bajo encargo de un hombre rapta a una muchacha para que se case con él. La manera de raptar a sus víctimas es induciéndolas a un sueño profundo. Datos recolectados en Xolotla y Atlantongo, Puebla.

La relación entre la mujer y el temblor se deduce del vínculo entre ella y la Tierra que he tratado desde el segundo capítulo. Recordemos que en la fiesta de Ochpaniztli, el personificador de Toci realizaba un rito en el que gemía dolorosamente, lo que provocaba el miedo entre los espectadores, “y dicen que la Tierra hacía sentimiento y temblaba en aquel instante” (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XV:152-153). Graulich (1999:116) interpreta este gesto como la escenificación de un parto. Toci encarnaba la propia Tierra y originaba sus movimientos como Tlalli iyollo, y cuando ésta temblaba era como si estuviera pariendo. De manera que al temblar la Tierra por comenzar el trabajo de parto, la mujer también iniciaría el parto, y si no estaba lista, lo que empezaría serían las contracciones de un aborto.

Cada vez que temblaba, los nahuas solían levantar rápidamente por el cuello a sus hijos pequeños para que la acción del evento no impidiera su crecimiento, pues si no lo hacían, crecerían con dificultad. Decían: “Si no toman [al niño] por el cuello, se lo llevará el temblor” [*Quihuica in tlalloliniliztli, intlacamo quiqechaanazque*]. Y le rociaban la cara con agua (Sahagún, 1969:74-75). El *Códice Carolino* (1967, núm. 165:55) apunta que salpicaban el agua con la boca, tanto a los niños como las mujeres embarazadas, posiblemente con el propósito de que no se afectara el crecimiento de los nonatos. Asimismo, rociaban sus posesiones, casas, trojes de maíz y ollas, pues afirmaban que lo que olvidaban rociar se lo llevaría el temblor (Sahagún, 1969:74-75).

Para los nahuas del Alto Balsas en Guerrero, posterior a un temblor los niños igualmente deben ser levantados de las sienes varias veces para que tengan un buen crecimiento, y así evitar que se queden bajos de estatura. “Si la Tierra no se los tragó, deben de crecer fuertes y robustos” (Matías y Medina, 1985, en García, 1995:117).

Por otra parte, también la noche representaba peligros al proceso de gestación. Si la embarazada salía a caminar en la noche, el niño sería

llorón. Para prevenir dicha condición, la madre se colocaba una navaja de obsidiana en el abdomen con ceniza, grava o estafiate (*Artemisia mexicana*) (Sahagún, 2002, tomo I, lib. V, apéndice, cap. XIX:464; 1969:81; Serna, 1987, cap. XIII:373). Si salía y no se ponía ceniza en el vientre se le alertaba de que le podría venir un aborto (Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. X:462; 1969:73). Y si el padre era quien se encontraba con un espanto y no se ponía tabaco en el vientre, el niño nacería con hinchazones en varias partes del cuerpo (Sahagún, 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464; 1969:81).

La noche se convertía en el marco para que distintos seres sobrenaturales se presentaran ante los humanos que andaban deambulando. Como mencioné en el capítulo 3, Tezcatlipoca se aparecía de distintas maneras como jaguar, un hombre decapitado y con el pecho abierto, un gigante, o como un envoltorio humano de cenizas (Sahagún, 1969:21, 28-29, 50-51, 53). Estas apariciones eran malos augurios (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 111r). Igualmente otros seres que se aparecían en momentos de oscuridad como al final del ciclo de 52 años o durante un eclipse solar eran las *tzitzimime* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. VIII:37; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. VIII:507; lib. VIII, cap. I:724).

Cristóbal del Castillo (2001:118-119) las describe como *tecuanime* (“las/los que se comen [al ser humano]”). Para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres” (*idem*). “[...] Las *tzitzimime* bajarán de allí, vendrán a destruir la Tierra, vendrán a comer a los macehuales; y habrá oscuridad eterna en la Tierra [...]” (*Florentine Codex*, *op. cit.*, lib. VI, cap. VIII:37).

Para evitar estos males originados por la noche o por los seres que la dominaban se utilizaba: ceniza, estafiate [*iztauhyatl*] (*Artemisia mexicana*) y tabaco [*picietl*]. Ya indiqué anteriormente que la ceniza protegía con calor a la parte en donde se untaba, fortaleciendo al *tonalli*. El estafiate era una hierba poderosa por ser medicinal (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap.

VII, párr. V:1091) y por estar dotada de un carácter divino. Ella era utilizada en las fiestas religiosas en honor a los dioses del agua, Etzacualiztli (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXV:207) y en el mes Tecuilhuitontli (*ibid.*, cap. VII:147) cuando mujeres de todas las edades las portaban como guirnaldas en la cabeza.

A su vez se consideraba que el tabaco (*picietl*) era el cuerpo de la diosa Cihuacoatl (Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLVIII:129). Deidad invocada al momento del parto (Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXVIII:610; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XVIII:160).

Por otra parte, las hojas secas del tabaco se consideraban remedio para las afecciones del útero, principalmente para la sofocación que venía a la mujer por la subida de él. Las hojas eran introducidas en cañutos de papel y encendidas por un lado, como los actuales cigarros, una vez aspirado el tabaco, el útero volvía a su sitio (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. II, cap. CIX:80-81).

PRECEPTOS	EFEECTO EN CASO DE VIOLACIÓN	FUENTE
No deberían golpear mucho la espalda de la embarazada en el temazcal, ni que éste estuviera muy caliente	El niño se pegaría en el vientre	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605
No deberían golpear mucho el vientre de la embarazada ni calentarlo	El niño moriría de calor	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605
No debería la embarazada calentarse mucho la espalda, ni con el Sol, ni con el fuego	El niño se cocería	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155-156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605
No deberá ver el color rojo	El niño nacerá atravesado	FC, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156 Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606

He señalado que en la concepción nahua del embarazo se consideraba que en este estado liminar la mujer poseía un calor excesivo (López Austin, 1996 [1980], I:289-290), necesario para sustentar al ser en su vientre (*Códice Carolino*, núm. 140:51), pero no debía de excederse pues ello le ocasionaría problemas al feto.

Por lo anterior, se le pedía que se alejara de cosas que acentuaran dicha temperatura: que no se metiera en el temazcal muy caliente, de lo contrario, el niño se le pegaría en el útero (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605); que no se le golpeará ni calentara el vientre pues el bebé moriría de calor (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605); que no se calentara mucho la espalda ni con Sol ni con fuego pues ello provocaría que el niño se cociera (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155-156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605). Que no viera el color rojo pues ello ocasionaría que el niño naciera atravesado (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:606). El color rojo se pensaba que era caliente y en caso de necesitar calor, el mismo color podía proporcionarlo (*Códice Carolino*, núm. 140:51; Sahagún, 1969:92-95).

Dicho calor podría provenir de la sangre materna que ya no se desechaba mensualmente una vez que la mujer quedaba encinta. La detención de la menstruación indica el inicio del proceso de transformación de la sangre, en el curso de 9 meses, en un ser humano, que nacerá acompañado de una cantidad considerable de sangre (Tibón, 1984: 203).

Asimismo, uno de los verbos que significan preñar es *itlacahui* (corromperse, dañarse). Este interesa pues ayuda a comprender la mecánica de la concepción, pues palabras con lo misma raíz *itlacauhqui* (cosa dañada o corrompida o mujer recién preñada) e *itlacahuiztli*

(corrompimineto o preñez) (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 43r) indican que la concepción se iniciaba como un proceso de corrupción, en este caso considero de la sangre femenina, la cual serviría junto con el semen para la formación del feto, tema al que volveré en el capítulo 9.

7.3 TRATAMIENTO DE LA CRISIS DEL PARTO

La medicina prehispánica utilizada durante el embarazo y el parto era vasta y precisa. Existían remedios para cada una de las etapas o complicaciones de este proceso como he mencionado anteriormente. Si durante el embarazo había amenaza de aborto se aplicaba la amplia terapéutica conocida que expuse al inicio del capítulo. Si a pesar de estas prácticas se efectuaba el desprendimiento daban la raíz de la *iztaczazalic* tomada o untada exteriormente para “aligerar el quebranto por aborto” (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. V, cap. CXIX:263).

7.3.1 MOMENTO DEL PARTO

El *temazcalli* era un recurso terapéutico que se utilizaba durante el embarazo, parto y puerperio. Tiene un hornillo de piedra con la boca hacia la parte exterior. La parte en la que el hornillo se une al temazcal está cerrada con piedra seca de *tetzontli* o con otra igualmente porosa. Se utilizaba de la siguiente manera: se encendía el hornillo y una vez que las piedras estaban calientes se les echaba agua de las cuales se alzaba un denso vapor, que iba a ocupar la parte superior del *temazcalli*. Se recostaban en el petate y la persona que ayudaba a la enferma le echaba el vapor con hierbas o con hojas de maíz.

La diosa protectora de estos lugares era Temazcalteci (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. VIII:76, apéndice:122), quien a su vez era la

patrona de los médicos, adivinos, hechiceros, etcétera, también era la regidora 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.



Fig. 59 Temazcalteci, *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 77r.

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; Alcina, 1991:60). Igualmente, es una representación de la relación simbólica Tierra-agua-fuego, en que están presentes las dos partes del universo: el masculino y el femenino.

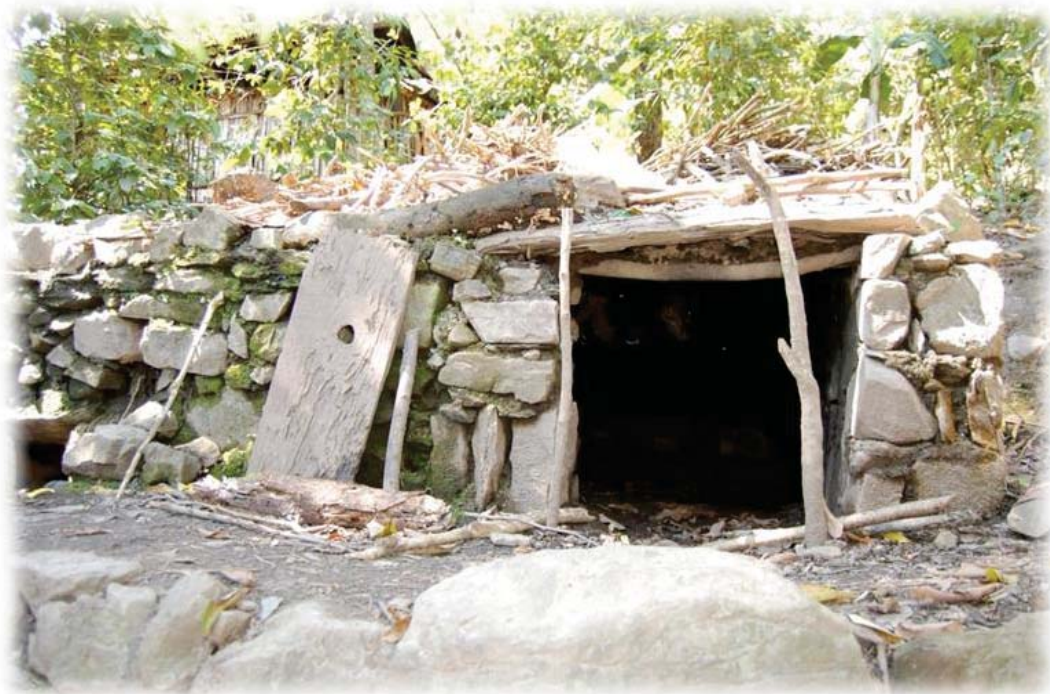
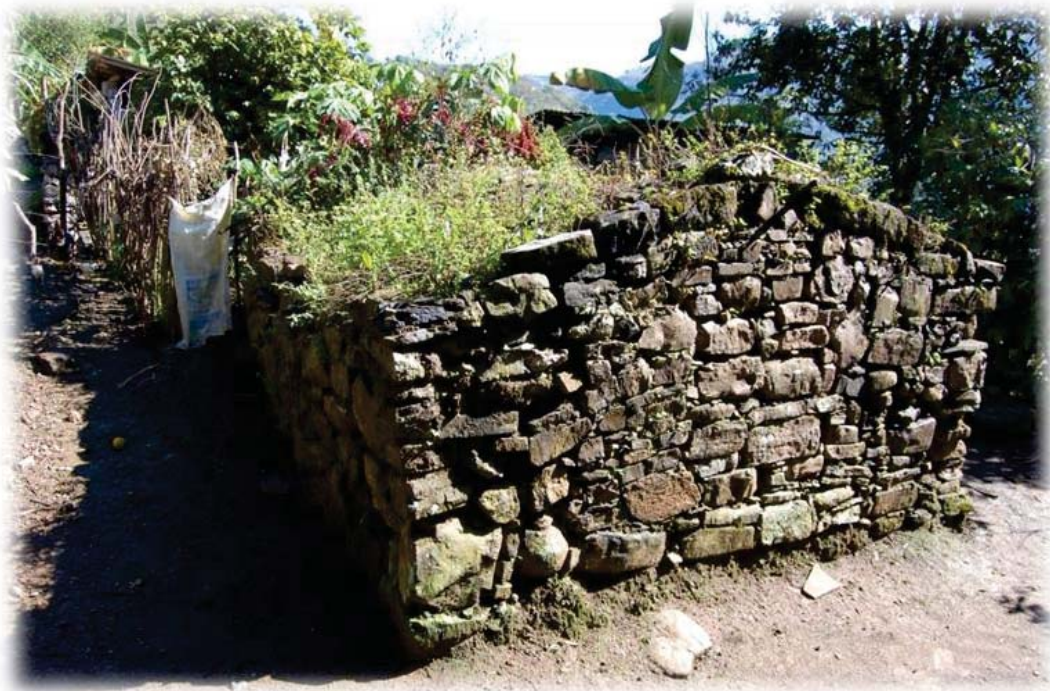


Fig. 60 Temazcales en la comunidad de Xolotla, municipio de Pahuatlán, Puebla.

En el temazcal se le daban a la preñada varios baños a lo largo del embarazo, durante los cuales la partera la palpaba, cosa que también hacía fuera, enderezándole la criatura (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:601-605).

Cuando se empezaban a presentar los primeros dolores, daban a la parturienta un baño general. Se le lavaba el vientre con el jugo de las hierbas *xiuheloquitl* (*Bidens tetragona* o *Bidens aurea*), *tlacopopotl* (*Flaveria angustifolia*), *centzonxochitl* (*Tagetes erecta*), *xiuhpahtli* (*Herba officinalis*) y laurel. Todo molido en agua de la fuente con la piedra *eztetl* (jaspe) y *tetlahuitl* (piedra ocre). Con esta misma preparación se le lavaban los pies varias veces (Cruz, 1991, fol. 58v:83).

Se preparaba la habitación y el lugar a donde se verificaría el parto, en el cual se quedaría sin salir los siguientes 4 días. Se le hacía una cama de pajas junto al fuego donde pariría. El fuego se mantenía sin apagarse durante 4 días, de lo contrario se creía que perjudicaría al niño (Sahagún, 1969:141; Ruiz de Alarcón, 1987, tratado primero, cap. I: 131, cap. X:151; Serna, 1987, cap. III:297).

Concretamente, Serna (*idem*) menciona que si sacaban las brasas del fuego antes de los cuatro días o lo apagaban, el niño nacería con nubes o cataratas en los ojos. Esta misma creencia se encuentra entre los xolotecas, dicen que si uno saca un carbón del cuarto en donde está el recién nacido, uno le roba la luz, y por tanto, será ciego.¹⁵

Cuando la dilatación era mayor y se acercaba el momento de la expulsión la llevaban al temazcal y le daban un baño. Después del baño le daban a beber la raíz molida de la hierba *cihuapatli* (*Montanoa tomentosa*), la cual tenía la virtud de expeler y empujar el producto hacia afuera. Y si los dolores eran recios y aún no paría le daban a beber un pedazo de cola de *tlacuatzin* (*Didelphis virginiana*) molida y deshecha en agua” (Sahagún,

¹⁵ Información proporcionada por doña Juana Téllez Hernández y don Alberto Hernández Casimira.

2002, tomo II, lib VI, cap. XXVIII:609; Hernández, 1959, vol. II, *Historia de los animales*, tratado primero, cap. V:298-299).¹⁶



Fig. 61 Tlazolteotl, *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 41.

Persiste la creencia en la eficacia de la cola de tlacuache para resolver los partos difíciles o retardados, pero la forma en que se le administra ha cambiado. En San Lorenzo Tepaltitlan, Estado de México, se come la carne en caldo o sólo la carne, pero asada. En Tepoztlán, donde se piensa que el parto puede acelerarse provocando náusea y vómito, la cola

¹⁶ Se conocían otras hierbas para acelerar el parto entre ellas estaba la *hoitziloxitl* (*Myroxylon pereirae*) de la cual se aprovechaba la capa resinosa que quedaba sobre el agua una vez que eran cocidos los renuevos y se aplicaba en la vulva en forma de supositorio (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IV, cap. LXII:186).

de tlacuache se mete en la boca de la mujer; algunas veces, como en el pasado, se le muele y cocina y la toma en caldo (Sullivan, 1969:292).

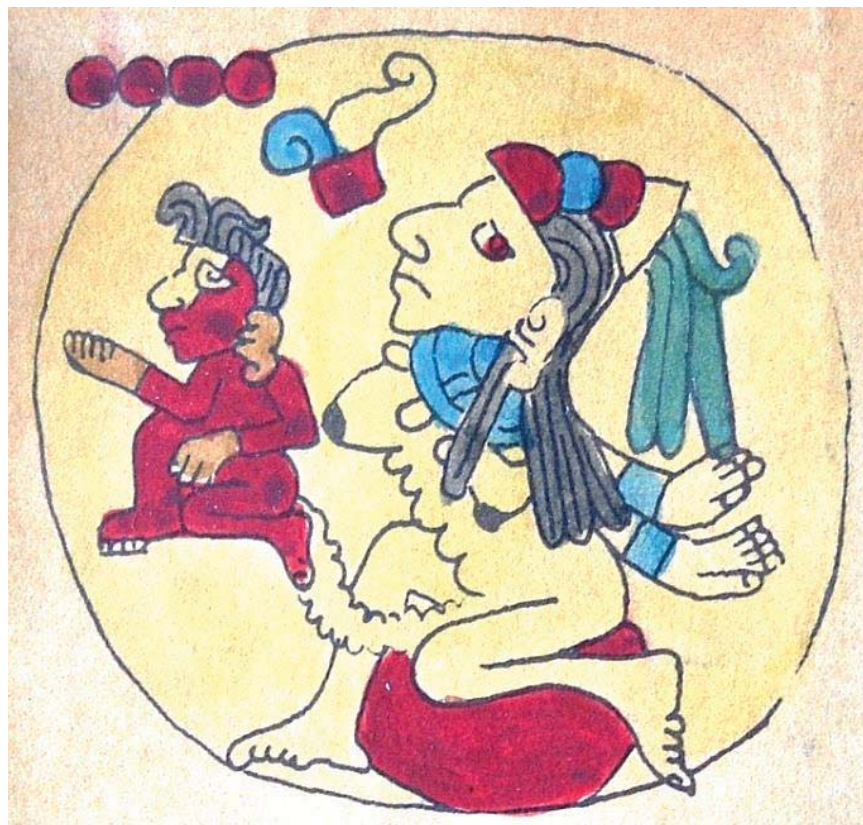


Fig. 62 Parto de Cuatro Muerte, *Códice Nuttall*, 1974:lám. 27.

La postura adoptada durante el parto está documentada en las fuentes etnohistóricas. Los códices *Vaticano B 3773* (1993:lám. 41) (fig. 61), *Laud* (1964, 394-395, XXXIX (XXXII):lám. 39) y *Borbónico* (1993:lám. 13) (fig. 56) nos muestran la postura en cuclillas que se acostumbraba en el trabajo de parto, abriendo de esta manera los genitales. En el rostro de la primera representación se observa el supremo esfuerzo que ayuda a la expulsión del feto. La cabeza está echada hacia atrás y la boca ampliamente abierta por un rictus dolorosamente expresivo. Todo el

cuerpo encogido por un esfuerzo abrumador; las rodillas están separadas y pegadas al tórax.

Esta posición al parir tiene grandes ventajas, ya que orienta la fuerza de contracción de todos los músculos del cuerpo hacia el canal del parto, a la vez que permite relajar los tejidos blandos del periné, facilitándose con todo esto la expulsión de la criatura con menos fatiga y problemas para la madre y mejores expectativas para el hijo (Viesca, 2008:179).

Otras representaciones similares son las de los Códices *Vaticano B 3773* (1993:lám. 74) (fig. 71) y *Borgia* (1993:lám. 74) en donde la diosa Tlazolteotl está de frente, en cuclillas, abriéndose los genitales con las manos, con ataduras en las piernas y una flor sale de su vulva. Considero que las ataduras en las piernas posiblemente sujetaban a la placenta una vez ocurrido el nacimiento, para que ésta no se subiera y fuera más difícil el alumbramiento. Otro tipo de amarres que aparecen en otras diosas son colas de coyote, pero no en este caso.

Para la expulsión de la placenta aparentemente se adoptaba otra postura, la cual es mostrada en las láminas 16 y 27 del *Códice Nuttall* (1974) (fig. 62) en donde se observa a la mujer que acaba de parir y el producto aun se encuentra unido a una masa redonda que está entre las piernas de ella. La actitud para la descarga de la placenta era descansar sobre la pierna derecha, con el muslo de la cual se comprime el abdomen y por ende el útero, para facilitar el alumbramiento. Igualmente es claro a partir de ello que el corte del cordón umbilical se ejecutaba hasta después de la expulsión de la placenta (León, 1910:22).

Es probable que esta práctica resulte beneficiosa en el sentido de que garantiza un mayor suministro de sangre y de oxígeno para el niño. Si el cordón se corta antes de que deje de latir, se cierra la afluencia de sangre esencial (Cosminsky, 1992:147).

Otras posturas adoptadas en el trabajo de parto fueron bocabajo sobre las cuatro extremidades y al niño se le recibe por detrás (Herrera, 1991, década 4, lib. X, cap. XIV:145) y la que observamos en la vasija maya llamada del nacimiento (Taube, 1994) (fig. 63).

En esta última se observa a una joven acompañada de por lo menos dos ancianas. La joven de pie, viste una falda larga ceñida debajo de sus senos expuestos. Dos fajas con nudo rodean y delinear el área de la cintura. Posiblemente este aditamento servía para constreñir el abdomen



Fig. 63 Vasija maya del nacimiento, Taube, 1994.

durante el nacimiento. Una de las viejas sostiene una jícara, la otra sostiene a la parturienta por detrás y con sus manos le comprime el vientre para ayudarla a parir.

Entre los nahuas, si por alguna circunstancia la expulsión espontánea de la placenta no se verificaba, fumigaban la vulva de la recién parida con hojas de *ahuehuetl* (*Taxodium mucronatum*) y hacían beber a ésta un cocimiento de *tlilxochitl* (*Epidedrum vanilla*), con *mecaxochitl* (*Piper amalgo* o *Piper sanctum*) o polvos de la hierba llamada *tlalquequetzal* (*Polypodium lanceolatum* o *Achillea millefolium*). Todas de naturaleza caliente.

Dejaban como último recurso la extracción manual que ejecutaba la partera (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. V, cap. LVIII:246; *ibid.*, lib. II, cap. I: 46-47; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XVIII, cap. LVII:172; Flores y Troncoso, 1992:298).

7.3.2 CONJUROS Y ORACIONES

Una vez iniciado el trabajo de parto, la comadrona invocaba a sus dedos (los de cinco destinos), a la Tierra pues se pensaba que la parturienta estaba siendo poseída por Cihuacoatl, un aspecto de la Madre Tierra (Clendinnen, 1998:237); al tabaco (sacerdote nueve restallado con piedra) para vencer el dolor (envaramiento amarillo, envaramiento verde), que nuevamente nos remite a dicha deidad (Ruiz de Alarcón, 1987, tratado sexto, cap. I, 197; Serna, 1987, cap. XVII:393; López Austin, 1970:V).

<i>Tla xihualhuian, macuiltonaleque. Nonan, cetochtli aquetztimani,</i>	Vengan, los de cinco destinos. Madre mía, uno conejo que permanece boca arriba, Crea ya aquí el envaramiento verde.
<i>Ye nican ticyocoyaz xoxouhqui coacihuiztli. Tla tiquittacan ac mach tlacatl in ya nican techixpolotihuitz. Tla xihuallauh, ¡tlacuel!, tehuatl, Tlamacazqui chicnauhtlatecapanilli.</i>	Veamos quién es la persona Que nos viene a dañar aquí. Ven, ¡ven acá!, tú Sacerdote nueve restallado con piedra.
<i>Tla nican, ticpehuican in cozauhqui coacihuiztli xoxouhqui coacihuiztli.</i>	Ahuyentaremos de aquí Al envaramiento amarillo, Al envaramiento verde

En otros conjuros invocaba al fuego (Padre mío, cuatro cañas), al copal (mujer blanca) y a la hierba llamada *yauhtli* (sacerdote amarillo) del cual se conocían sus propiedades oxióticas (Hernández, 1959, vol. I,

Historia de las plantas, lib. VI, cap. CLII:324), en sustitución del tabaco (López Austin, 1970:V).

<i>Notan, nahui acatl milintica,</i>	Padre mío, cuatro cañas que está
<i>tzoncoztli</i>	moviéndose,
<i>iztac cihuatzin, cozauhqui</i>	el rubio,
<i>tlamacazqui</i>	venerable mujer blanca, sacerdote
	amarillo

Pero cuando el parto se volvía dificultoso, le daban el remedio de la cola del *tlacuatzin* y decían un conjuro particular en el que el sacerdote negro es la cola de tlacuache (López Austin, 1970:V):

<i>¡Tlacuel! Tla xihualhuia,</i>	¡Ven acá! Ven,
<i>Tliliuhqui tlamacazqui.</i>	sacerdote negro.
<i>Tla xoconquixtiti in piltzintli.</i>	Ve a sacar al niño.
<i>In ye quitequipachoa teteo inpiltzin.</i>	Ya padece trabajos la criatura de
	los dioses.
<i>Tla xihualhuia, in ticuato, in</i>	Ven, tú Cuato, tú Caxochtli.
<i>ticaxoch.</i>	

Si no paría una vez dados los úteroevacuantes, entonces se juzgaba que la causa de no parir eran sus transgresiones sexuales, en donde la parturienta tenía la opción de confesarlas o de poner un clister de su propia saliva en su vagina, como anteriormente se mencionó. Paralelamente, Quilaztli-Cihuacoatl era invocada por las parteras cuando la parturienta tenía dificultades para dar a luz. Se le solicitaba por su aspecto materno y guerrero; materno, porque fue la primera diosa que parió;¹⁷ y guerrero, porque se le pedía a la parturienta que se esforzara y fuera valiente para poder expulsar al producto (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVIII:610).

¹⁷ Y siempre que daba a luz paría gemelos y a éstos les llamaban *cocohua* que quiere decir culebras (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XX:226; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XXXI:98-99).

Yoalticitl (advocación de Teteoinnan-Toci) también era patrona del parto y se le llamaba cuando el parto iniciaba o cuando no había complicaciones (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:151-158). De ocurrir problemas, se invocaba a las dos diosas (*ibid.*, cap. XVIII:160).

Al estar frente a un pronóstico muy grave, la partera procedía a la intervención manual. Después de repetir con frecuencia los baños "... levantaba en alto a la preñada, tomándola con ambas manos por la cabeza, meneábala, y dábala en las espaldas con las manos o con los pies" y recomendaba a la parturienta que pujase (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVIII:609-610):

Hija mía esfuérsate ¿Qué haremos? No sabemos ya qué te hacer. Aquí están presentes tu madre y parientas. Mira que tú sola has de hacer este negocio. Haz fuerza en el caño de la madre para que salga la criatura. Hija mía, muy amada, mira que eres mujer fuerte. ¡Esfuérzate, y haz como mujer varonil! Haz como hizo aquella diosa que parió primero, que se llama Cihuacoatl y Quilaztli (*ibid.*:610).

Esperaba después de esta maniobra un día y una noche, y si todavía no venía el alumbramiento, le daba nuevos baños en el *temazcalli*, practicaba nuevos reconocimientos repitiendo la palpación, y "... si por ventura se había puesto de lado o atravesada (la criatura) enderezábala para que saliese derechamente...", es decir, hacía de nuevo la versión por maniobras externas; y si aún el nacimiento no ocurría entonces se encerraba la partera sola con la parturienta en una pieza, hacía grandes rogativas a los dioses para que terminaran con felicidad aquel parto, practicaba constantes reconocimientos, y cuando diagnosticaba que la criatura estaba ya muerta –por la falta de movimientos y el malestar de la madre–, hacía la embriotomía "con una navaja de piedra cortaba el cuerpo de la criatura, y sacábalo a pedazos" (*idem*).

Antes de realizar esta operación consultaba la voluntad de los padres, si éstos se oponían, la partera la cerraba muy bien la cámara

adonde estaba, y la dejaba sola. Y si ésta moría del parto la llamaban *mocihuaquetzqui* (*ibid.*, cap. XXIX:611).



Fig. 64 Cihuateotl de Calixtlahuaca, MNA.

Los mexicas creían que estas mujeres moraban en el Poniente, y por esto llamaban a este punto cardinal Cihuatlampa “hacia el rumbo de las mujeres”. De allí salían armadas y regresaban acompañando al Sol hasta el Ocaso. Al terminar su recorrido las *cihuapipiltin* bajaban a la Tierra, ya para poner espanto, ya para entregarse a labores femeninas. Dichas mujeres se esparcían y descendían a la Tierra, y buscaban husos para hilar, y lanzaderas para tejer, petaquillas, y todas las otras alhajas que son

propias para tejer y labrar (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX:163; Sahagún, *op. cit.*, tomo II, lib. VI, cap. XXIX:612-613).¹⁸

De ellas se pensaba que causaban enfermedades:

Decían que estas diosas andan juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la Tierra, y a los niños y niñas los empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía, y entrando en los cuerpos humanos. Y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños.¹⁹ Y por esto los padres y madres vedaban a sus hijos e hijas que en ciertos días del año en que descendían estas diosas que no saliesen fuera de casa, porque no topasen con ellos destas diosas, y no los hiciesen algún daño. Y cuando alguno le daba perlesía [parálisis] u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, decían que estas diosas lo había hecho (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. X:79).

Los signos en que descendían a la Tierra estas temibles y peligrosas divinidades eran *ce mazatl* “uno venado”, *ce quiahuitl* “uno lluvia”, *ce ozomatli* “uno mono”, *ce calli* “uno casa” y *ce cuauhtli* “uno águila” (*ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XIX:170, 171, 173; lib. IV, cap. III:355-356; cap. XI:371; cap. XXII:392; cap. XXVII:400; cap. XXXIII:408).

La arqueología nos proporciona datos respecto al destino de los cuerpos de las mujeres primerizas que fallecieron. El entierro número 5 de las excavaciones en Santa Cruz Atizapán, Estado de México, es muy singular. Consta de un individuo muerto muy probablemente durante el alumbramiento que conservó al infante dentro de la cavidad pélvica. Cronológicamente, el entierro pertenece a la etapa transicional entre el

¹⁸ Las *mocihuaquetzque* al regresar a la Tierra buscaban “su malacate, su *tzotzopaztli* [palo de tejer]” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX:163; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXIX:612-613). De hecho, estos instrumentos genéricamente femeninos eran empleados en los cuestionamientos a la masculinidad, a aquel que no cumplía con sus funciones varoniles se le interpelaba en tono sarcástico si “había de poner un malacate, un *tzotzopaztli* [palo de tejer] en su mano” (*ibid.*, lib. IX:14).

¹⁹ En estos lugares se enterraba a las mujeres muertas en el primer parto, que se volvían *cihuateteo*, y en estos mismos lugares se les rendía culto (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I:19, 72; lib. IV:41, 102, 107).

Clásico y el Epiclásico (ca. 600/650-700/750 d.C.) y esta área formó parte de la región de influencia teotihuacana (Sugiura *et al.*, 2003).

Previo al entierro de esta joven se cavó la fosa funeraria, la cual mide 54 por 88 cm. “Fue un entierro primario, simultáneo y directo. La posición fue decúbito dorsal semiflexionado con orientación al oeste [...] El brazo derecho se encontraba flexionado sobre la porción abdominal, como si manifestara el gran dolor de parto que soportaba el individuo y el izquierdo se hallaba ligeramente separado del cuerpo, En ambas manos faltaban algunas falangetas y no se pudo determinar la causa de dicha ausencia, no se sabe si se debió a la recuperación incompleta de los restos óseos o al corte intencional derivado de alguna costumbre prehispánica” (*ibid.*:50-51) (fig. 65).

La postura que presenta el individuo es particular pero corresponde con la causa de muerte, pues para facilitar la expulsión del producto, la preñada recogía las piernas y las pegaba a su abdomen. En un momento de dificultad durante el proceso de parto, la mujer pudo cambiar de posición, de estar en cuclillas a recostarse para que la comadrona la asistiera, acomodándole el producto (fig. 57). Igualmente, la postura del bebé coincide con la que debería tomar un producto en trance de parto: la cabeza dirigida hacia el canal de alumbramiento o ya metida en él.

Al momento de la muerte, la madre tenía entre 18 y 20 años y el infante “fue un producto en término pues tuvo 9.5 meses lunares, edad que se determinó por la longitud y anchura de sus huesos largos y por el grado de desarrollo óseo y dental” (*ibid.*:56).

Por la ofrenda que acompaña el entierro: objetos cerámicos (cajetes, incensario y sahumador), líticos (navajilla de obsidiana gris, cuatro guijarros, una punta y lascas de basalto, un pedazo de pizarra y un cráneo de perro), se observa que hubo un cuidado de la sepultura. Ellas fueron apreciadas, a lo mejor, de manera similar a la que prevaleció durante la época mexicana. Entre los datos que deben destacarse del entierro son las

falanges faltantes, las cuales apuntan al pensamiento nahua de que sus dedos medios y sus cabellos poseían poderes especiales.



Fig. 65 Mujer muerta en el alumbramiento. Entierro 5, Santa Cruz Atizapán.
Dibujo de Fernando Botas. Tomado de Sugiura *et al.*, 2003:64, figura 14.

Por último, la orientación del enterramiento hacia el oeste corresponde con el vínculo de estas mujeres hacia el occidente, rumbo del Sol de la tarde o alunado, de la misma Luna y sus vínculos con la Tierra, fertilidad, agua y sexualidad.

Regresando al proceso del alumbramiento, si no había dificultades en el parto los cuidados que seguían en el puerperio iban en el sentido de calentar el cuerpo de la madre el cual seguía en un estado de tránsito. Para ello le daban a beber a la puérpera un cocimiento de raíz de *tlanpatli*, y durante los primeros días un *atolli* hecho con raíz de *ixpexton* molida y *tlaolli* (*Zea mays*), *atolli* que, como el *zazalic* (*Mentzelia Hypsida*), le hacían tomar también antes de introducirla al baño de *temazcalli* (Flores y Troncoso, 1992:301).

Por otra parte, para fortalecer a las parturientas y calentar su cuerpo le daban el cocimiento de la planta *mixiuhcapatli* (medicina de las parturientas), *tzicatzontecomatl* (*Spermacoce tenella*) (cabeza de hormiga),²⁰ así como la raíz del *tepetzocotl* (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. III, cap. CLXV:142-143; vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XII, cap. LXXV:47, lib. XVIII, cap. XXXIX:167).



Fig. 66 Cihuateotl, *Códice Florentino*, 1979, lib. V:lám. 31.

²⁰ En los pueblos nahuas del municipio de Pahuatlán se sigue ocupando esta hierba en el baño de la recién aliviada, dicen que proporciona calor al cuerpo.

Para calmar los entuertos, arrojar las secundinas y los loquios sanguinolentos después de dar a luz tomaban la hierba *miahoapatli* (medicina de la espiga del maíz) (*ibid.*, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XII, cap. XXXV:37). También la *tlilxochitl* (*Epitedrum vanilla*) mezclada con *mecaxochitl* (*Piper amalgo* o *Piper sanctum*) y disueltas en agua propiciaban la expulsión de las secundinas (*ibid.*, lib. XVIII, cap. X:161). La hierba conocida como *tlalquequetzal* (*Polypodium lanceolatum* o *Achillea millefolium*) (penacho de la tierra) la ocupaban en vapores, supositorio o tomaban su polvo el cual arrojaba las secundinas y contenía el flujo del vientre (*ibid.*, cap. LVII:172).

Con lo anterior, puede observarse que la terapéutica durante el puerperio era la administración de plantas de naturaleza caliente. Igualmente, los baños en el *temazcalli* iban en este mismo sentido, el calor del lugar las haría sudar aliviando el quebranto por el parto.

7.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

Los tratamientos integrales observados en el proceso de embarazo y parto tienen la ventaja de reforzar mediante la devoción religiosa la efectividad de los medicamentos. En este sentido eran de suma importancia los conjuros, oraciones y la magia durante este proceso. El cuidado y observancia de cada una de las esferas era imprescindible.

Las probabilidades de que se presentaran problemas en el embarazo y parto seguramente eran altas, de ahí que las explicaciones de dichas complicaciones pudieran provenir del incumplimiento de la preñada ante los dioses, de la violación de preceptos y descuidos de la mujer, de las transgresiones sexuales de los padres o del desconocimiento y poca pericia de la comadrona.

La polaridad frío-calor era un aspecto fundamental en el periodo de embarazo. El estudio de la herbolaria me permitió confirmar nuevamente

los lazos que existían entre la naturaleza fría o caliente de las plantas y el ámbito para el cual eran efectivas. Señalé que la botánica prehispánica empleaba plantas medicinales de calidad fría para detener la amenaza de aborto al inicio del embarazo.

Por el contrario, cuando se deseaba interrumpir el embarazo se aplicaban distintas hierbas con propiedades oxitócicas, las cuales eran de naturaleza caliente, muchas de ellas también se usaban para apurar el parto, pero en dosis menores. De esta manera, un exceso de calor propiciaba el aborto.

Entre las prescripciones durante el embarazo estaban no introducir a la grávida en un temazcal que estuviera muy caliente, no calentarle mucho la espalda ni con sol o fuego, ni que viera el color rojo, todas estas recomendaciones evitarían que el niño se pegara en el vientre, que se cociera o que naciera atravesado. La gestante ya poseía por su mismo estado calor, cosas que acentuaran dicha calidad perjudicarían el producto.

Asimismo, la condición de calor era importante para la concepción, como señalé en el capítulo anterior, y también para que el cuerpo de la mujer sostuviera el embarazo, así el temazcal era parte del tratamiento que ayudaba al cuerpo femenino en este proceso. Durante el parto, la comadrona invocaba la ayuda del fuego y del *yauhtli* para tener éxito en el procedimiento. Además, el fuego era fundamental en la habitación en donde tendría lugar el nacimiento, el cual no debería apagarse durante cuatro días, de lo contrario, le provocaría ceguera al niño.

En tanto, aspectos fríos perjudicaban el producto. Si la preñada veía la Luna, el niño nacería con labio leporino o sería enfermizo. En caso de ver el eclipse de Sol o Luna, momento en que predomina la oscuridad, el niño se transformaría en ratón o tendría labios y nariz carcomidos. Si la madre salía a caminar por la noche y no se protegía con ceniza el vientre, de encontrarse un espanto, éste le provocaría un aborto. Si era el padre

quien se topaba con una aparición, ello le provocaría hinchazones en el cuerpo al bebé. Las protecciones contra estos fenómenos eran básicamente objetos de metal, obsidiana, elementos con filo o punta, es muy probable que concebidos de naturaleza fría; en otros casos, se utilizaba ceniza, estafiate y tabaco que protegían al producto con calor y fortalecían al *tonalli*.

En caso de temblor, cubrían las ollas y las quebraban para no abortar. La Tierra en su advocación de Tlalli iyollo provocaba los terremotos, los cuales eran paralelismos del trabajo de parto. Al iniciar el movimiento telúrico, las mujeres embarazadas podían comenzar contracciones y si no estaba listo el producto tendrían un aborto. El temblor también afectaba el crecimiento de los niños.

La diosa Madre tenía injerencia en todo este proceso. Como Tlaltecuhтли ella daba la potencia creadora y como Temazcalteci formaba parte del tratamiento durante el embarazo y parto. En su advocación de Yoalticitl era llamada en partos sin dificultades, como Quilaztli-Cihuacoatl se le invocaba por su naturaleza guerrera, además del aspecto fértil y generoso de la Tierra. En caso de complicaciones durante el parto se recurría a estas dos últimas.

Igualmente, creencias de carácter mágico eran observadas durante el proceso. Había prácticas que afectaban de manera simpática al bebé: si la madre veía a un ahorcado provocaría que el cordón umbilical se enredara en el cuello del niño al momento del parto; si comía tamales pegados a la olla, el producto se pegaría al útero; si dormía durante el día, el niño nacería con los párpados hinchados, etcétera. La madre debía cuidar su conducta; a la par, el esposo y la familia debían estar pendientes de las necesidades de ella para que no hubiera consecuencias en el desarrollo y nacimiento del bebé, y en la salud de la madre. Es interesante que muchas de estas recomendaciones y advertencias pervivan en la imaginaria de los pueblos mestizos e indígenas de México.

El tema de las transgresiones sexuales y las consecuencias comunitarias de ellas es un tema recurrente en la ideología nahua. En los primeros meses del embarazo eran recomendadas las relaciones sexuales de los padres. El semen ayudaba al crecimiento del embrión. El coito en los últimos meses estaba prohibido. Esta transgresión provocaba que el feto se adhiriera a la matriz y el parto fuera doloroso. Otro resultado era que el niño naciera manco o lisiado de los pies, manos o dedos. Deformaciones que delatarían la conducta de los padres. He mencionado en otras ocasiones la existencia de personajes que presentan dicha discapacidad la cual era causada por transgresiones de tipo sexual. Ejemplo de ello eran los gigantes que habitaron la Tierra al inicio de los tiempos quienes debido a su conducta homosexual y ebriedad son descritos con ella.

Asimismo, el adulterio de la madre le traería dificultades a su propio trabajo de parto. He mencionado dos formas en las que ella misma podía solucionar el problema. Una era confesar sus faltas y otra utilizar un poco de saliva para contrarrestar el ataque del *ihiyotl*. El *tonalli* contenido en su propia saliva mitigaba el perjuicio del *ihiyotl* trastornado.

He destacado en los últimos capítulos que los líquidos corporales como la orina y la saliva (añadiré en la siguiente parte de la investigación el menstuo) por magia simpática curan los trastornos que causan las emanaciones sexuales. Los líquidos de la misma persona que causó el daño tienen el poder de neutralizarlo y curar el padecimiento, ello lo he encontrado en grupos históricos y en contemporáneos.

A través de la información que sobre la reproducción se encuentra en las fuentes etnohistóricas se observa la inquietud constante y vigilante que tenía la sociedad sobre este tiempo clave para la reproducción humana. El peligro al que se exponía la mujer se comparaba al que vivía un guerrero que luchaba por su grupo, pues ambos servían a su comunidad contribuyendo con su permanencia.

Conviene abordar ahora el tema de la sangre menstrual pues ella se encuentra en el centro de distintas concepciones de la sexualidad femenina y en algunas explicaciones de daño durante el periodo de embarazo. Temáticas que veremos en los siguientes dos capítulos.

MENSTRUACIÓN: CONNOTACIONES DE VIDA Y MUERTE

En los primeros capítulos de la investigación expuse la conexión de la diosa de la Tierra con las mujeres, esta divinidad les otorgaba la fuerza para crear a los nuevos seres y con ello, venía una potencia de muerte. En la segunda parte del trabajo delineé la importancia de la sangre de las mujeres y sus emanaciones vaginales para el desencadenamiento de enfermedades, ahora abordaré más profundamente el tema a partir de distintos ejemplos que ilustran la concepción ambivalente de ellas y específicamente el proceso en las construcciones sociales de la sexualidad femenina.

Los antiguos nahuas consideraban que la sexualidad pertenecía a la esfera femenina del cosmos, en donde también ubicaban a la Luna y a la Tierra, ésta última vista como la entidad que proveía los mantenimientos para que los humanos vivieran. Este ámbito femenino era señoreado por la diosa Madre quien además de regir la sexualidad y la fertilidad de la Tierra, era patrona del hilado, el tejido e incluso de la muerte. Pero de manera general, presidía los ciclos de la vida, en los que se incluía la menstruación, la concepción, el embarazo, el parto, el puerperio, la lactancia, la muerte por parto y la menopausia.

Al concebir a los seres femeninos como poseedores de la fuerza creadora de la vida, se pensaba que a la par detentaban la fuerza que la destruía. De ahí, que en la mujer y especialmente en todo aquello

relacionado con su fertilidad se viera no sólo una fuerza creadora sino también una fuerza destructora que dañaba o aniquilaba la vida.

En particular, la sangre menstrual ha poseído valores ambivalentes. Si bien la aptitud para procrear de las mujeres es indicada por ella y el fluido catamenial es considerado como una sustancia que posee una influencia poderosa sobre la vida; de igual manera, a la menstruación se le ha relacionado estrechamente con la muerte debido al desperdicio que periódicamente se lleva a cabo cuando no hay concepción. Asimismo, se piensa que la mujer perturba el cosmos cada mes, pues durante su periodo ella posee una peligrosa fuerza sobrenatural que contamina y daña tanto a lo animado como a lo inanimado.

En el presente capítulo estudiaré las connotaciones que los antiguos nahuas tenían sobre la menstruación. A la par, expondré concepciones de otros grupos mesoamericanos y de indígenas actuales. Dicha información busca mostrar este conjunto de ideas que se han construido desde épocas pretéritas y que persisten entre los grupos indígenas sobre la sexualidad femenina.

Comenzaré examinando los términos referentes a la menstruación entre los antiguos nahuas, lo cual ejemplificará las valencias que poseía desde el lenguaje. En seguida abordaré las connotaciones que tenía con la vida y finalizaré con las de la muerte.

8.1 TÉRMINOS

Existen distintos términos en náhuatl para referirnos a la menstruación. Algunos únicamente indican la salida o flujo de sangre, *ezquizalitzli* y *ezuitumiliztli*, otros incluyen la raíz *metztli* la cual significa tanto mes como Luna, subrayando de esta manera el vínculo entre la mujer y su

menstruación con el astro (*metzuia, nemetzuiliztli*).¹ Por otra parte, los términos *cihuacocolli* y *cihuah incocoliz* que provienen de *cihuatl* “mujer” y *cocolli* “enfermedad” señalan la connotación de enfermedad dada al fluido menstrual (Siméon, 2002:112).

Igualmente, entre los antiguos mayas se encuentran términos que cargan una significación negativa para la menstruación. *Ilmah* es una palabra que se emplea tanto para “menstruación” como para “relaciones sexuales ilícitas”; o bien, *k’asal*, cuya raíz, *k’as*, significa “ruin, feo, malo, fea cosa” (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980:268). Igualmente se le nombra *u ’la k ’ik’*, es decir, sangre que enferma (*ibid.*:398, 900).

Los tzeltales ocupan los términos *yl* (“padecer, ver o penar con tormentos”) e *ylo* (“asqueroso”) en los vocablos que refieren a la sangre femenina: *ylomaghel* “menstruo de mujer” o *ylomaghon* “venirle la regla” (Ara, 1986:310).

En grupos actuales, como entre los otomíes, a la sangre menstrual se le llama “sangre del diablo” y posee una función destructora de la identidad de la “piel”, es decir, del hombre (Galinier, 1990a:518).

A su vez, los tzotziles le llaman *chameli*, cuya raíz *cham*, significa “morir” (Laughlin, 1975:109). En k’ekchí una de las palabras utilizadas es *puch’uc*, que podría traducirse como “la que tiene que ser lavada” (de *puch* “lávalo”) (Haeserijn, 1979:265). Este último término quizá esté indicando una connotación de suciedad o impureza. De esta manera, entre los quichés, existe un rito iniciático del paso de la niñez a la vida adulta. La joven que tiene su primera menstruación es llevada al temazcal por la comadrona que estuvo presente cuando nació, con la finalidad de que se purifique (Bunzel, 1981:161).

¹ Los nahuas de Xolotla en Pahuatlán, Puebla, nombran de la misma manera a la menstruación, *metzli*.

NÁHUATL	ESPAÑOL
Cihuacocolli	Menstruo, camisa de mujer o su costumbre (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 22v). Menstruación, regla; lit. enfermedad de las mujeres. R. <i>cihuatl, cocolli</i> (Siméon, 2002:112). “La enfermedad femenina” (López Austin, 1996 [1980], II:146).
Cihuah incocoliz	Menstruo, flor de la mujer, “La enfermedad de las mujeres” (López Austin, 1996 [1980], II:146).
Cihuaayotl	Secreción de los órganos sexuales de la mujer. La simiente de la mujer en general. R. <i>cihuatl, ayotl</i> (Siméon, 2002:111). Secreción genital femenina, a la que se le atribuía función generativa correspondiente a la del semen. Principio generativo femenino. Simiente de mujer. “El líquido femenino” (López Austin, 1996 [1980], II:146).
Ezquizalitzli	Costumbre tal de mujer (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 21v). Flujo catamenial, regla, menstruación. R. <i>ezquiza</i> (Siméon, 2002:153). Menstruo. Costumbre tal de mujer o su camisa. “La salida de sangre” (López Austin, 1996 [1980], II:160).
Ezuitum	Venir a la mujer su costumbre, presente <i>onezuitu</i> (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 29v). Tener su regla, su menstruación. R. <i>eztli, uitomi</i> (Siméon, 2002:153).
Ezuitumiliztli	Costumbre o camisa de mujer (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 21v). Flujo catamenial, regla, menstruación. R. <i>ezuitomi</i> (Siméon, 2002:153). Menstruo, costumbre o camisa de mujer. Flujo de sangre de las mujeres. “El flujo de sangre” (López Austin, 1996 [1980], II:160).
Metzuia	Tener sus meses, su menstruación (Siméon, 2002:271). R. <i>metzli</i> : Luna, mes (Siméon, 2002:270).
Nemetzuilizpan	Tiempo de la costumbre y menstruo de la mujer (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 67v). En la época de la menstruación (Siméon, 2002:323).
Nemetzuiliztli	Costumbre o camisa de la mujer (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 67v). Menstruación, reglas de la mujer (Siméon, 2002:323). Menstruo. Flor de la mujer. “Lo que se menstrua”, derivado de <i>metzli</i> (López Austin, 1996 [1980], II:174).

Tabla 1. Términos para designar a la menstruación entre los antiguos nahuas.

Por último, los tojolabales al igual que los nahuas prehispánicos consideran a la menstruación como una enfermedad, el término que utilizan es *niwak chamel*, que podría traducirse como “adulto-enfermedad” (Lenkersdorf, 1979, vol. I:87).

A continuación reflexionaré sobre distintos conceptos vinculados con estos términos.

8.2 BAJO LA LUNA ENTRE FLORES

Existe un gran número de creencias y simbolismos que vinculan a la menstruación y a las mujeres con la fertilidad, no sólo humana sino cósmica. La Luna tiene un papel central en este vínculo, debido por una parte a que el ciclo femenino tiene una duración similar a la del astro y a la periodicidad de sus fases -nueva, creciente, llena, menguante- que se asemejan a un ciclo de vida. Por lo anterior, se considera que el cuerpo femenino es sensible a los ritmos del universo.

De acuerdo con los mochós que habitan en el estado de Chiapas, la Luna es un “signo distintivo” de la mujer, asimismo, la consideran con un aspecto dual: una joven y una anciana, la “abuela”. Al renacer cada mes surge como una joven y muere como una anciana (García-Ruiz y Petrich, 1984:54-55). Las deidades de los antiguos mayas nos ilustran este punto. La Diosa I o Ix Chel con aspecto juvenil representaba la fase creciente y la Diosa O o Ix Chebel Yax y con aspecto senil, personificaba la fase lunar decreciente (Cruz, 2005:29) (fig. 67). Asimismo, se observa la relación de ella con la menstruación pues a ambas se les nombra *ú* (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980:896).

Igualmente, los mochós suponen que la Luna está en el centro de un pozo formado por el “rojo de las mujeres”, el producto de sus menstruaciones. *Ahaw* es una palabra que al mismo tiempo designa Luna, periodo lunar y menstruación. Asimismo, creen que la Luna necesita “recoger la sangre menstrual de las mujeres”, que es su alimento (García-Ruiz y Petrich, *op. cit.*:53, 183, 260, 455). Es claro el vínculo de reciprocidad que existe entre la Luna y las mujeres, ella les otorga la fertilidad y ellas le devuelven dicho poder nutriéndola con su sangre menstrual (Nájera, 2000:33).

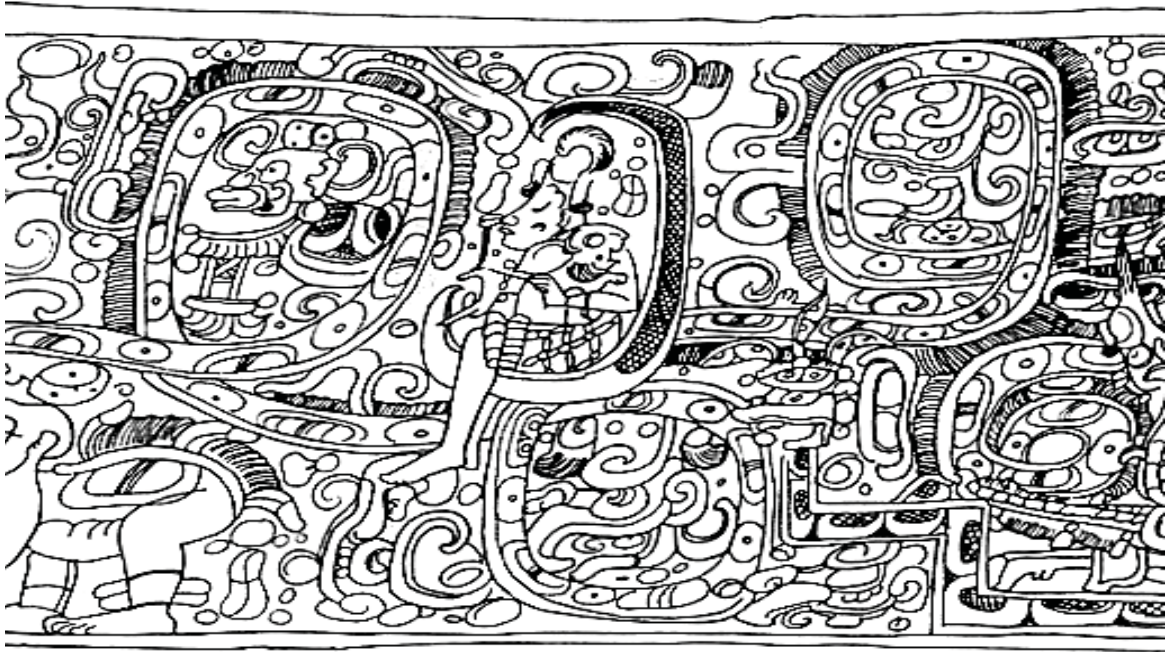


Fig. 67 Diosa lunar en vasija cilíndrica maya. Clásico Tardío, 500-800 d.C. American Museum of Natural History, Nueva York. Dibujo de Miriam López.

En este mismo grupo, cuando el astro está redondo hace que la savia de los árboles tenga menos “agua” y que el espermatozoides masculino sea más compacto y la mujer tenga más probabilidades de embarazo. De igual manera, los tzotziles piensan que la fertilidad de la mujer depende de las

fases de la Luna, así buscan para embarazar a sus mujeres tener relaciones cuando La Luna está llena (*idem*).

Asimismo, esta vinculación se incluye en la concepción actual de los nahuas de Xolotla, quienes consideran que cuando hay Luna llena o recia, *chicahuac metztli*, las menstruantes sangran poco; al contrario, cuando hay Luna nueva o tierna, *celec metztli*, las mujeres tiene flujos menstruales abundantes. Asimismo, señalan que el astro golpea a las mujeres cada mes y por eso sangran.¹

Los nahuas de Xalpatlahuac, Guerrero, aseguran que las niñas desde los 12, 13 ó 14 años pueden ser visitadas por la Luna. Narran que una muchacha cuando tuvo su primera regla, “soñó que un hombre se metía por la puerta y que la abrazaba fuertemente, después cuando despertó ella estaba con toda su ropa sucia de sangre, se espantó mucho”. También el astro influye durante la concepción, por ello recomiendan tener relaciones con el esposo en Luna llena, ésta no es tan mala, si se hace ésto el bebé nacerá en Luna llena y será poco enfermizo (Villela, 2008:7).

Como ya había mencionado entre los antiguos nahuas la raíz *metztli* “Luna” forma parte de los términos dados al flujo menstrual. En los códices está ilustrada dicha relación, la lámina 55 del *Códice Borgia* (1993) presenta a la diosa Tlazolteotl a lado de la Luna y debajo de esta última una serpiente de color rojo que simboliza la sangre menstrual (fig. 68). Baquedano y Graulich (1993:169) interpretan de la misma manera las serpientes que salen de entre las piernas de la estatua de Coatlicue en el Museo Nacional de Antropología, éstas representarían el menstuo de la

¹ Las fases lunares son de suma importancia para los pueblos indígenas. En Xolotla, cuando es Luna nueva, se piensa que los niños nacerán débiles, las heridas sangrarán mucho y no cicatrizarán. Igualmente se dice que no se deben de cortar árboles pues éstos estarán llenos de agua, por lo que su madera no será buena para el fogón, humeará o se apolillará. Respecto a las siembras, no se recomienda sembrar en esta fase pues el maíz se pudrirá. Si las gallinas o guajolotas ponen huevos, las crías no serán animales fuertes. Por el contrario, los niños que nacen en Luna llena son fuertes; si uno se corta sangrará poco y se curará rápido. Se recomienda este día para cortar árboles pues estos serán buenos, no tendrán mucho líquido y las aves de granja serán fuertes.

diosa. La lámina 16 del mismo códice confirma la conexión entre la Luna y la sangre menstrual. En ella se observa a la misma diosa, quien en este caso se encuentra amamantando a un joven, lo cual acentúa su vínculo con el ámbito sexual. A su lado derecho está una Luna sangrando (fig. 69).



Fig. 68 Tlazolteotl y la Luna. La serpiente roja simbolizaría la sangre menstrual vinculada con el astro, *Códice Borgia*, 1993:lám. 55.

Vale la pena señalar que en algunas representaciones de la Luna, ésta aparece con un conejo (*Códice Borgia*, 1993:láms. 10, 55, 71). Ello se explica en el mito de creación del Quinto Sol en Teotihuacan. Tecuciztecatl y Nanahuatzin iban a arrojarse a una hoguera para convertirse en Sol y Luna, respectivamente. Al momento en que debían hacerlo, Tecuciztecatl tuvo miedo y dudó varias veces, entonces Nanahuatzin decidido se arrojó. Tecuciztecatl lo secunda y ambos se convierten en astros igualmente brillantes. Al ver esto los dioses, uno de ellos le lanzó un conejo a la cara

de Tecuciztecatl, lo cual le disminuyó su brillo.² Es por ello que la Luna tiene marcada en su rostro la figura de un conejo (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VII, cap. I:694-697).

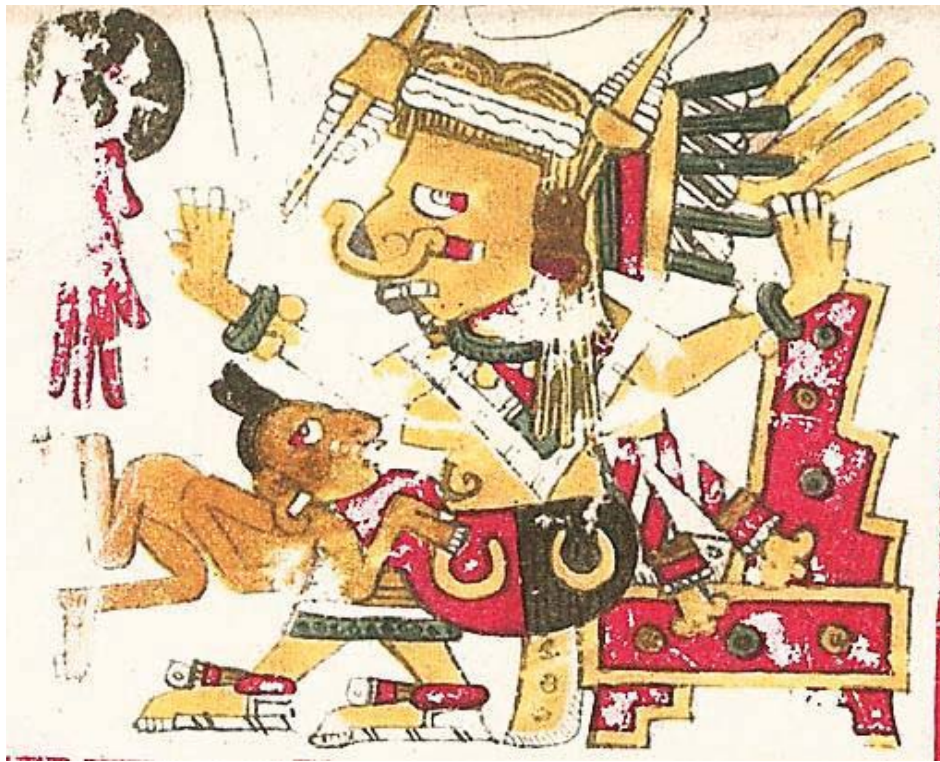


Fig. 69 Tlazolteotl y la Luna sangrante, *Códice Borgia*, 1993:lám. 16.

Un mito huave sobre el origen de la menstruación explica la relación entre el conejo, la Luna y la sangre. Cuentan que en el pasado, un joven subió a la Luna en su etapa nueva “tierna” y la desfloró. La pérdida de sangre derivada de este acto dio origen a las menstruaciones, mientras que el joven recibió como castigo el ser convertido en conejo. Ahora, el conejo es el que muerde a la Luna haciéndola sangrar (Lupo, 1991:231).

² La *Leyenda de los Soles* (2002:185) narra que Papaztac, uno de los dioses del pulque (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, apéndice:124), le golpeó el rostro a la Luna con un *tochtecomatl*, que es descrito por Tena como un “jarro o vaso para pulque con forma o decoración de conejo” (*Leyenda de los Soles*, 2002:185, nota 5).

Los k'ekchí explican el inicio de las menstruaciones a partir de un relato que narra cómo el Sol raptó a la Luna y el padre de ésta envió al aire a que los matara; el Sol logró salvarse escondiéndose en una concha de tortuga, pero ella fue despedazada. El astro solar pide a la libélula le ayude en su búsqueda y sólo encontró restos del cuerpo; faltaba su sangre, la que el Sol encontró bajo siete capas de tierra y “por eso en la Tierra quedó que las mujeres vieran cada mes la menstruación” (*Tradiciones orales*, 1977).

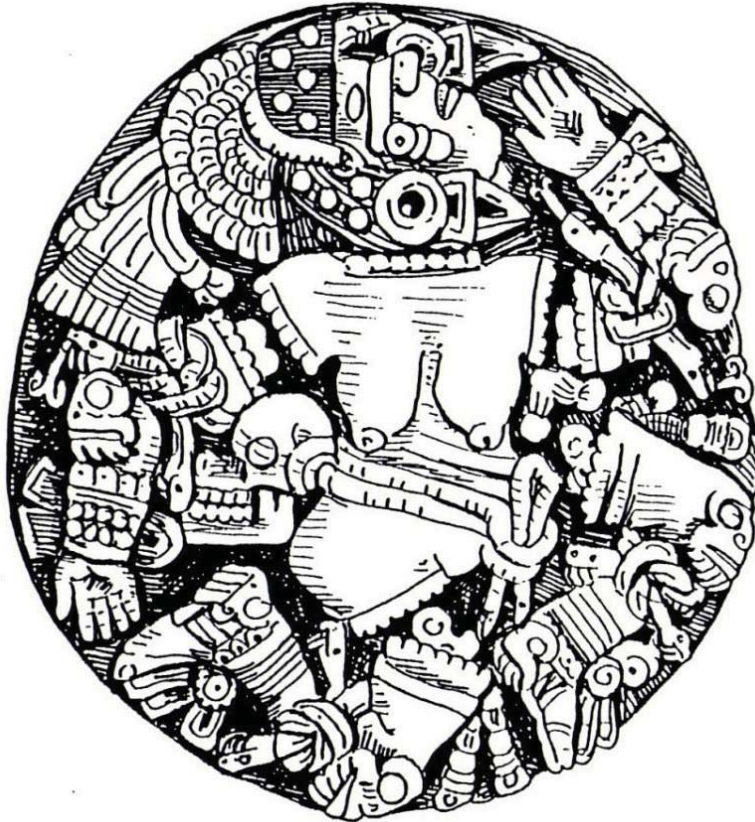


Fig. 70 Coyolxauhqui. Templo Mayor (etapa IVb, 1469 d.C.)
Cortesía de Elizabeth Brumfiel. Dibujo de Maggie LaNoue.

En el mito anterior, la sangre menstrual es el resultado del descuartizamiento de la Luna, dicho desmembramiento también lo sufren otras divinidades lunares en Mesoamérica, como Coyolxauhqui. A la diosa

se le identifica como una deidad lunar y hermana del Sol (Seler, 1980 [1963], II:16).³ En el mito mexicana, el dios solar Huitzilopochtli la decapita y la arroja escalinatas abajo del Templo Mayor a donde yace desmembrada (Sahagún, 2002, tomo I, libro III, cap. I:302) (fig. 70).

El elemento terrestre es significativo en ambas narraciones. La sangre debajo de la tierra y el cuerpo herido de Coyolxauhqui sobre ella, proporciona un dato más del carácter telúrico de las diosas y las mujeres - por extensión- en el pensamiento indígena. Tanto diosas como mujeres están relacionadas con la creación original, la Madre Tierra, suprema matriz. En la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII:153) se narra que de los cabellos de Tlaltecuhltli, deidad *dema*, se crearon “los árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas”.

El carácter ctónico y de mantenimientos es atribuido naturalmente a lo femenino, derivado del lazo que se establece entre la fecundidad de las mujeres y la fertilidad de las plantas. El inicio de la pubertad, marcado con la menarquia, señala el comienzo de la capacidad reproductiva de la mujer. Es un momento de suma importancia pues a partir de él se tiene el poder de dar vida a otro ser. Los mexicas aprovechaban dicho poder de las adolescentes en las fiestas de deidades de los mantenimientos como Chicomecoatl también llamada Chalchiuhcihuatl, en donde muchachas púberes de doce o trece años representaban a las diosas (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIV:142-143).

Su incipiente fecundidad debía atraer la de los campos de cultivo, ellas podían hacer prosperar las milpas. Se reconocía que experimentaban

³ Otros autores siguen esta identificación: Gillespie, 2005:136; Graulich, 1981:48; Matos, 1991; Pasztory, 1998:49; Taggart, 1983:105; Zantwijk, 1985:238; Milbrath, 1995:62.

un cambio de estado con su primera menstruación y la comunidad se beneficiaba de ello.⁴

Por otra parte, tenemos el vínculo de la flor con el periodo femenino. Los yucatecos utilizan la palabra *hula* para referirse a la menstruación, que también significa “flor” (*Diccionario Maya Cordemex, op. cit.:*242), concepto antiguo, pues ya en la Colonia otros grupos empleaban términos similares: los tzotziles le llamaban *k’un ‘isim*, que traducían como “menstruación, flores” (Laughlin y Haviland, 1988:237) y los cakchiqueles la nombraban “flor de la mujer, su costumbre” (Coto, 1983:235), términos que denotan un sentido de fertilidad y renovación, así como de apertura. Mediante la primera menstruación las jovencitas “abren” sus vaginas, ya que cada mes se descarga algo a través de esa abertura corporal. La “flor roja” es el presagio de la transformación de una niña a una mujer en potencia (Nájera, *op. cit.:*30).

El *Códice Magliabechiano* (1970:lám. 61v) nos proporciona un relato que vincula el inicio de las menstruaciones con las flores:

... que este Quetzalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman Suchiquetzal que quiere decir rosa y le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femineo y que estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecuhtli y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió, salieron rosas olorosas que ellos llaman suchiles, por derivación de esta diosa que ellos llaman Suchiquetzal y así tienen que las rosas olorosas vinieron del otro mundo de casa de este ídolo que ellos llaman Mictlantecuhtli y las que no huelen dicen que son nacidas desde el principio en esta tierra.⁵

⁴ Noguera (1946:481) señala que figurillas de diosas eran enterradas en los sembradíos a fin de que se encargaran de hacer germinar los granos. Dato que falta confirmarse.

⁵ Michel Graulich (1990:205) fue el primero en considerar este relato como el inicio de las menstruaciones.

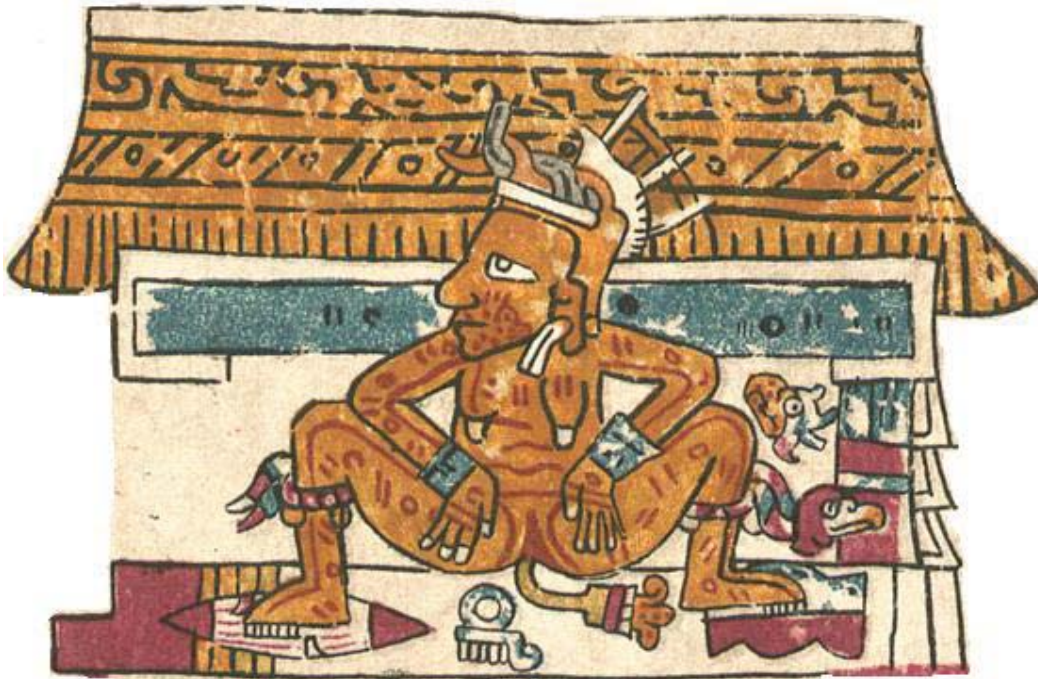


Fig. 71 De los genitales de Tlazolteotl nace una flor,
Códice Vaticano B 3773, 1993:lám. 74.

Entre los totonacos poblanos, existe un mito en el que se relaciona a la Luna, las flores y las reglas de las mujeres. “Cuenta el mito que durante su lucha contra el Sol, antes que éste ascendiera al cielo, la Luna se apoderaba de las flores que el Sol depositaba sobre su altar como ofrenda, y las arrojaba al suelo; esas flores son las reglas de las mujeres” (Ichon, 1973:108). También entre los totonacos, de acuerdo con Palerm, “los dioses han autorizado a la Luna después de su derrota a descender a la Tierra una vez al mes para ver a sus mujeres: es cuando éstas tienen sus reglas” (*ibid.*:109).

La menstruación en ambas asociaciones tendría una connotación de vida, que se fusiona con procreación, fertilidad, vegetación. Se le reconoce como benefactora de la reproducción de la comunidad y de los campos. No obstante, el misterio de que la sangre femenina salga Luna tras Luna del

cuerpo sin que se le haya herido, ha añadido otros sentidos diferentes al que he abordado, concepciones que desarrollaré a continuación.

8.3 REPRESENTACIONES VINCULADAS CON LA MUERTE

El periodo menstrual también es considerado como un estado de impureza y contaminante, creyéndose que la mujer es portadora de fuerzas negativas. El temor del varón ante esta sangre incomprensible ha provocado que se creen distintas construcciones culturales en torno a ella. De esta manera, debemos entenderlas como: simbólicas, arbitrarias, contextualizadas y potencialmente multivalentes.

La mujer menstruante posee una carga excesiva de energía, de calor, una fuerza simbólica y mágica que la convierte en un ser peligroso, la proximidad con esa fuerza perjudica a los elementos a su alrededor (Cazeneuve, 1971:84-85). Paralelamente es un ser impuro, debido a que la sangre que desecha mensualmente se considera sucia. Asimismo, el desperdicio de dicha sangre es asociado con la muerte, pues la menstruación representa la ausencia de feto, ausencia de vida. Además, simboliza el peligro de la no continuidad del grupo.⁶

El riesgo que significaba para los demás se debía a que los cambios orgánicos que tenía en su cuerpo provocaban la pérdida del equilibrio, pues se encontraba en una condición de exceso de calor. De esta condición partía una fuerza nociva que afectaba tanto a plantas como a seres humanos.

Entre los antiguos nahuas, he explicado desde el capítulo 5 que esta potencia dañina es emitida involuntariamente por mujeres en tránsito o

⁶ Entre los antiguos nahuas, la reproducción del grupo era responsabilidad femenina. Se sabe que la esterilidad de una pareja se le imputaba frecuentemente a la mujer. Se consideraba que su incapacidad para engendrar hijos era razón suficiente para el divorcio. Asimismo, se pensaba que era culpa suya dicha condición por la imprudencia en el trato de su cuerpo (López Austin, 1996 [1980], I: 345).

también personas con excitación sexual o con contaminación por transgresión sexual. He identificado que dicha potencia se origina primordialmente en el *ihiyotl*, pues además de considerarse un aliento vital, insuflación dada por los dioses, está relacionado con las pasiones y los sentimientos, de manera que se alteraba con las transgresiones sexuales.

Así se torna en una entidad maligna y maloliente que daña a terceros pero en algunos casos perjudica a la misma persona que lo emite. Este *ihiyotl* trastornado es descrito como un olor fétido [*xoquia*], es frío y etnográficamente recibe el nombre de *tlapoztequili*. El hedor proviene de los órganos sexuales del transgresor y, en el caso de las mujeres liminares, proviene específicamente de su sangre y flujos vaginales, como podrá observarse en los ejemplos donde el perjuicio se desencadena por encontrarse con un paño manchado de sangre menstrual. Revisaré distintos ejemplos históricos y etnográficos en los cuales el menstuo tiene un papel activo en el deterioro de la salud de las personas y en el menoscabo de los cultivos.

El *Popol Vuh* (2005, segunda parte, cap. VIII:79) relata que en su recorrido al Xibalbá, los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué tenían que cruzar “un río de podre y por un río de sangre, donde debían de ser destruidos según pensaban los de Xibalbá; pero no los tocaron con sus pies, sino que los atravesaron sobre sus cerbatanas”. Llama la atención que los hermanos decidieron no tocar las aguas y con ello salvaron su vida. No es insensato pensar que estos ríos eran de menstuo debido al vínculo que los mayas establecían entre este fluido y la muerte.

En grupos actuales como los mochós de Chiapas permanece este pensamiento. Ellos conciben a las mujeres durante su regla como impuras y pueden “contaminar” o “cortar” el proceso de crecimiento en los campos de cultivo. Se les pide que se abstengan de limpiar los granos de las mazorcas, porque si lo hacen serán escasos; igualmente, se les prohíbe

entrar en un campo de frijoles pues su condición provocará que se sequen (Petrich, 1985:130-131). Por su parte, los tzeltales las consideran con una fuerza calorífica superior que provocará que la fruta verde nunca madure (Hermitte, 1992:59).

En este mismo grupo también piensan que su fuerza daña a los niños, específicamente, su proceso de crecimiento. Después de haber estado un infante en contacto con una mujer con regla, lo colocan en el suelo en el umbral de la casa y la mujer que lo dañó tiene que pasar encima de él tres veces para curarlo. Igualmente para contrarrestar el mal, se le hace el signo de la cruz sobre los codos del pequeño (*idem*).

Explicué en el apartado 5.3.2 el perjuicio que provocaban las mujeres liminares entre los antiguos nahuas. En el caso prehispánico se habla de mujeres puérperas quienes afectan las coyunturas de los niños. A fin de proteger el *tonalli* de los menores del *ihiyotl* que emana de la sangre de parto, les untaban cenizas en las articulaciones. Este cuidado les proveía calor a estos contenedores de *tonalli* y servía como defensa ante los ataques fríos del *ihiyotl* de la mujer en tránsito (Sahagún, 1969:73, 191; López Austin, 1996 [1980], I:217).

Igualmente, en grupos actuales las menstruantes –entre otros seres desequilibrados- pueden perjudicar a los niños, recién nacidos, recién paridas y embarazadas. Su sola presencia provoca en los recién nacidos diarrea y les sangra el ombligo; los niños mayores también sufren diarrea con pujos o sin ellos, fiebre, vómito, sobresaltos durante el sueño, y una de las aberturas palpebrales es más chica que la otra; la mujer sufre prolongación de los trabajos de parto (López Austin, *op. cit.*, I:298).

Por otra parte, tenemos las creencias de peligro de la mujer menstruante a los varones, por ello, en muchos grupos se les pide que guarden abstinencia sexual en esos días, de lo contrario sufrirán distintas consecuencias. Entre los nahuas prehispánicos se creía que el varón

enfermaría por tener relaciones sexuales con ellas (Hernández, 1959, vol. I, *Historia de las plantas*, lib. IX, cap.XXXI:382).

En nahuas actuales como entre los de Xolotla, la sangre menstrual, de la parturienta y de la recién parida puede provocar una enfermedad peligrosa que si no se le atiende lleva a la muerte. A este padecimiento se le conoce como *quemada*. Vale la pena recordar esta afección de la cual expuse algunos datos en el apartado 5.3.1 pues tiene su origen en la sangre femenina.

El contagio es por dos causas. La primera sería la falta de higiene personal de la mujer y de su entorno. De toparse su esposo e hijos con la sangre o sus paños manchados caerían enfermos. La segunda causa corresponde con no haber cumplido con el periodo de abstinencia durante el puerperio y haber tenido relaciones sexuales con su esposo. En este caso, el esposo es el principal afectado.

Esto parece ser por la concepción que se tiene de la sangre en ambos casos, sangre de desecho. El quemado se hincha, su cara se vuelve negra y también le salen manchas en ella. Se le cura tomando caldo de zopilote o caldo de zorrillo. También se le baña en el caldo del zorrillo, se come su carne y el caldo.

La misma creencia se ha encontrado en el pueblo de Atla, comunidad vecina de Xolotla (Montoya, 2008 [1964]:178) y entre nahuas del municipio de Cuetzalan, Puebla (Aramoni, 1990:115).

En tanto, los lacandones no tienen relaciones sexuales con sus mujeres en los días en que renuevan sus incensarios e incluso duermen en una casa de hombres (Marion, 1991:254). A su vez, los tzotziles suponen que relacionarse sexualmente con ellas en estos días provoca calambres (Laughlin, 1975:59). En tanto, entre los huaves, aunque no están prohibidas las relaciones, prefieren abstenerse pues se cree que la blenorragia se contrae por la unión con una menstruante (Rita, 1979:269). Por último, los zoque-popolocas consideran que una de las causas del

aborto es la relación sexual durante la menstruación (Báez-Jorge, 1970:53).

Paralelamente, existe la prohibición de cocinar a mujeres menstruantes. Las Casas (1967, tomo II:359) señala que “ninguna persona gusta de lo que ellas traen”. Otro dato nos indica que los nobles nahuas tenían miedo a ser envenenados o hechizados a través de los alimentos por ello se les exhortaba a que no comieran ni bebieran lo que proviniera de manos de mujeres, especialmente de las malvadas [*cihuatlahueliloc*], las prostitutas [*ahuianime*], de las que se debía particularmente “vivir con miedo” [*mauhcanemí*], y de las mujeres, en general.⁷ Se decía que mujeres o prostitutas podían mezclar en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conducía a la enfermedad, incluso la muerte (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXII:121, 125; Hernández, 1986, lib. I, cap. XVII:85).

Aunque en este último registro no se menciona a las menstruantes, contamos con otros datos que señalan que las mujeres daban su menstruación en comida o bebida a sus maridos para hacerse amar y evitar la violencia doméstica. Aquí se da cuenta de una manipulación de la sangre menstrual en beneficio de las mismas mujeres (*Códice Carolino*, 1967, núm. 116:45).

Entre los nahuas de Xolotla, un remedio similar es utilizado contra los esposos violentos, pues en la comida se les pone menstruación para calmarlos. Otro remedio también es poner en la cabecera de la cama, ropa manchada con sangre menstrual pues el olor de ella igualmente ayuda a evitar la violencia.⁸

⁷ Existía un remedio para limpiar a aquéllos que hubieran comido de los alimentos nocivos proporcionados por las prostitutas. Se tomaba la raíz o la flor machacada de la planta llamada *coatli xochitlanense* o *coanenepilli* (*Passiflora jorullensis*), así se evacuaba el daño (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XXI, cap. XXX:230).

⁸ Información proporcionada por Doña Inés Tepetzintla, Doña Guadalupe Hernández Ignacia, Doña Juana Téllez Hernández y Don Alberto Hernández Casimira.

Ideas relacionadas tienen los huaves. Ellos explican que la sangre menstrual debilita al hombre, lo puede privar de su fuerza viril, física y moral. Para ello puede mezclarse con las bebidas, o usarse ensuciando un trozo de tela que se pondrá sobre la cara al hombre mientras duerme (Rita, 1979:269). En esta lógica, sustancias negativamente valuadas como la sangre menstrual pueden ser manipuladas con fines positivos por aquellos que posean una potencia suficiente para revertir dicha valencia y hacerla positiva.

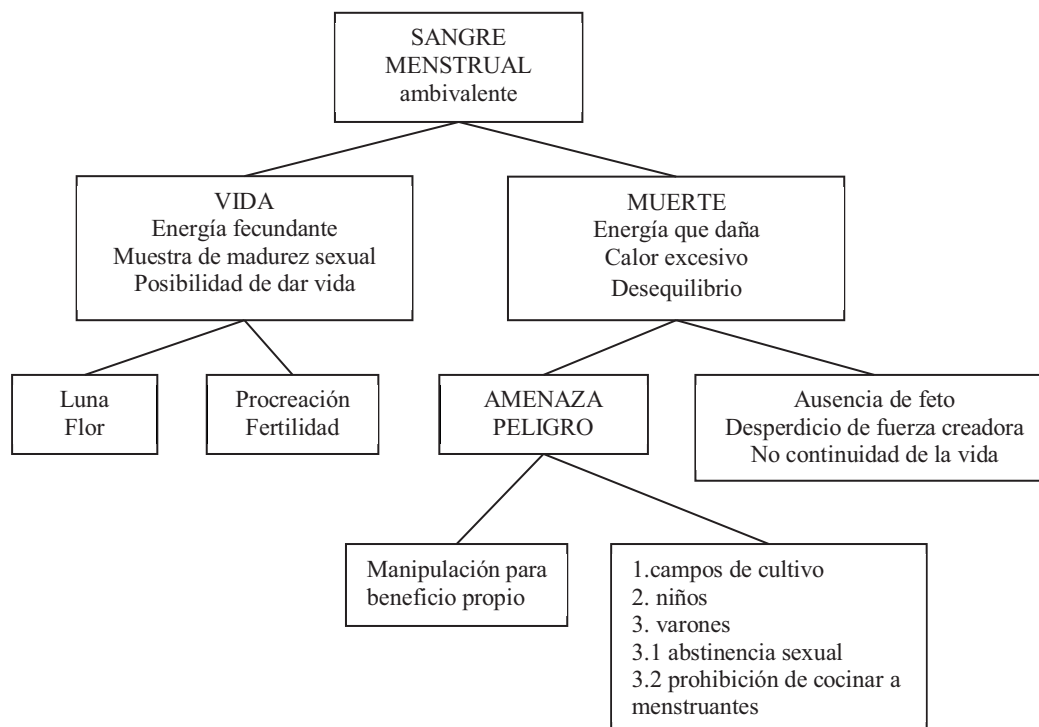
En forma similar, líquidos corporales como los orines del hombre y la saliva de las mujeres liminares curan los padecimientos desatados por el *ihiyotl* trastornado, como vimos anteriormente. Los líquidos corporales del responsable que causó el daño por poseer *tonalli* de la misma persona son remedio para el enfermo. Por ello se buscaba encontrar al culpable y que cooperara para que el afectado recuperara la salud.

Las curaciones con sangre menstrual considero que fundan su efectividad en que ésta posee *tonalli*. El menstuo de una primeriza se utilizaba para curar la alopecia. La cabeza se limpiaba con orina combinada con *tequixquitl* (*Nitrum mexicanum*) y luego se untaba la sangre (Hernández, 1959, vol. II, *Historia de los minerales*, cap. XIII:408). Asimismo, se menciona que la sangre de la primera regla curaba la tiña (trastorno de la piel causado por un hongo) y los empeines (enfermedad de la piel) (*ibid.*, vol. II, *Historia de las plantas*, lib. XII, cap. IX:32).

Sin embargo, la nocividad del líquido femenino toca su centro emisor y de ahí perturba todo lo relacionado con la sexualidad femenina. En otro nivel, el propio cuerpo femenino contagiado por ese perjuicio irradia todo su alrededor, convirtiéndose en un foco de peligro.

Resulta importante señalar que muchas de estas concepciones son compartidas con las mujeres en otra condición: el embarazo. En este estado, igualmente se creía que la mujer poseía un calor excesivo, necesario para sustentar al ser de su vientre (Códice Carolino, 1967, núm.

140: 51; López Austin, *op. cit.*, I:289-290). La sangre menstrual no desechada sería vista, en este caso, como sustentadora del nuevo ser.



Esquema 1. Concepciones de vida y muerte en torno a la menstruación

Como mencioné en el capítulo anterior, el verbo *itlacahui* (corromperse, dañarse) significaba preñar. No es imprudente pensar que esta expresión indicaba que la concepción era entendida como un proceso de corrupción de la sangre menstrual que no había sido desechada durante todo el embarazo. Ésta en conjunto con el semen servía para la formación del nuevo ser.

Con estos ejemplos se observa cómo en distintas culturas y momentos históricos son comunes las imágenes de peligrosidad de la menstruación. Por ello las mujeres menstruantes estaban sometidas a una serie de exigencias impuestas por la comunidad debido a su estado. El miedo a la menstruación resulta de la estructura del pensamiento que, por

un lado, obliga a considerar como idénticos el poder de la fertilidad y el poder destructor de la vida: y, por otro, hace participar todo aquello relacionado con la sexualidad de la mujer de esta fuerza destructora.

8.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

La ambivalencia que muestran las creencias en torno a la menstruación ha permitido que las mujeres sean consideradas a la vez benefactoras y perjudiciales para la comunidad. Esto determina en buena parte el lugar de ellas en las sociedades indígenas tanto prehispánicas como actuales. Asimismo, indican la percepción de los géneros y las relaciones que en la práctica sostienen.

Las diferencias biológicas son innegables entre los géneros, sin embargo, a partir de ellas se establece un conjunto distinto de valores y creencias, normas y prácticas, símbolos y representaciones acerca de lo femenino y lo masculino en las sociedades.

En el capítulo dirigí mi atención a los valores dados a la sangre menstrual que guían las construcciones sociales de la sexualidad femenina. En primer lugar, retomé la idea expuesta desde el inicio de la investigación respecto al estrecho lazo entre la Tierra y las mujeres. Complejo al que se suma la Luna, el inframundo, la noche, etcétera. Este dominio se concibe femenino debido a que los ritmos del cuerpo de las mujeres se piensan ligados a los ciclos del cosmos. Asimismo, la potencia de fertilidad es otorgada por la diosa de la Tierra; en tanto, la Luna establece un nexo con el periodo menstrual pues sus fases tienen una duración similar a la del ciclo femenino y su recorrido semeja las etapas de la vida.

Destaqué que en el vocabulario se nombra de la misma manera a mes y Luna: *metztli*, palabra que se incluye en menstruación lo cual subraya nuevamente el vínculo con el astro (*metzuia*, *nemetzuilizpan*,

nemetzuiliztli). Igualmente propuse que en el *Códice Borgia* se expresa dicha relación. La diosa Tlazolteotl aparece a lado de la Luna y debajo de ésta se muestra una serpiente de color rojo. En otra lámina, la diosa se representa a lado de una Luna sangrante.

Distintos testimonios etnográficos ilustran reiteradamente la conexión de la Luna con el ámbito de la sexualidad humana. Expuse que durante el plenilunio el esperma masculino se torna más compacto, consistencia deseada para tener mayores probabilidades de embarazo. También en esta fase la Luna influye para que las mujeres sangren poco, pero en novilunio ellas padecen flujos menstruales abundantes. En diferentes relatos, el astro tiene un papel activo en la menstruación. Se dice que la Luna es quien las golpea para que sangren, o que ella las visita en forma de hombre y las abraza fuertemente lo que provoca que menstrúen. También la sangre menstrual es producto del descuartizamiento de la Luna, como en el mito mexicana de Coyolxauhqui.

La menarquia es un momento en la vida de las mujeres del cual se beneficia la sociedad. El comienzo de su ciclo fértil es aprovechado en las fiestas de las deidades de los mantenimientos. Ello tiene su explicación en el vínculo que desde distintos ángulos y a lo largo del texto he examinado entre la fecundidad humana y la vegetal. Así ellas podían hacer prosperar los campos de cultivo y que hubiera cosechas abundantes.

Otro vínculo que acentúa la connotación de vida y procreación que se le otorga a la menstruación es el que se establece con las flores. Éste lo hallé no sólo entre los nahuas también en grupos mayas y totonacos. Dicho nexo revela el papel primordial que las comunidades otorgaban a las mujeres en su rol de reproductoras sociales y favorecedoras de los mantenimientos. En el último capítulo abordaré extensamente la figura de la flor como símbolo de la sexualidad.

La segunda parte del capítulo estuvo dedicada al examen de las connotaciones de muerte dadas a la sangre menstrual. En distintas

culturas alrededor del mundo y no necesariamente contemporáneas, se encuentran pensamientos que consideran a las mujeres en sus periodos de menstruación como seres con una carga excesiva de energía, de calor, una fuerza mágica que las vuelve peligrosas pues tienen la capacidad de perjudicar a seres animados y a objetos. Anteriormente, había mencionado algunas enfermedades cuyo origen era el contacto con la sangre menstrual, en este apartado añadí nuevos ejemplos al respecto que confirman el panorama planteado en el capítulo 5.

En el caso nahua, ese calor excesivo causa un desequilibrio en las entidades anímicas como expuse páginas atrás, el cual altera la armonía del cuerpo. Este trastorno propicia que la mujer libere *ihiyotl* dañino que es el causante de innumerables desgracias. La sangre menstrual como un líquido de desecho es la imagen de la muerte y se encuentra en el centro de la explicación del *ihiyotl* trastornado. Pues no sólo es pasar junto o estar cerca de una menstruante, también el daño se desencadena por encontrar paños con sangre menstrual.

El papel de las entidades anímicas es fundamental para entender la dinámica que se desata en las afecciones a la salud. Tanto de *ihiyotl* alterado en donde el blanco del ataque es el *tonalli* de otra persona, como el *tonalli* mermado de las personas que han sufrido una pérdida de sangre que las deja en un estado delicado, momento de desequilibrio que puede llevar a la enfermedad. Igualmente, la mengua en la fuerza del *tonalli* por menstruación hacía de las mujeres personas que podían propiciar una serie de trastornos a terceros.

Ya había señalado la hipótesis que deriva de los casos que he documentado, en donde algunas veces se produce un choque de *ihiyotl*. Por un lado, el varón sobrecalienta su *tonalli* por la excitación o actividad sexual lo que propicia que el *teyolia* se trastorne. El *ihiyotl* es emitido. En tanto, la mujer si se encuentra en estado de liberación de *ihiyotl* nocivo, atacará al mermado *tonalli* del hombre que se encuentra en estado de

desequilibrio por la excitación. En otro escenario, la mujer sin estar en condición liminar recibirá el daño de la conducta del esposo.

Un argumento a esta interpretación es que la terapéutica ante los trastornos que he agrupado bajo “daño por *ihiyot*” se dirige a los centros ánimicos del *tonalli* y eran remedios de calidad caliente, tanto líquidos corporales como herbolaria.

Sin embargo, aunque un origen de la fuerza destructora de las mujeres se haya en la sangre femenil, todo el ámbito de la sexualidad femenina carga con la connotación de peligro. Ya no sólo es su fluido vaginal sino también su propio cuerpo e incluso sus esferas de acción genérica que afectaban el desempeño de los varones.

La otra raíz que abordé desde el segundo capítulo de la disertación tiene que ver con la fuerza que proviene de la Tierra. La diosa Tlaltecuhltli proporciona la potencia de muerte a las mujeres, la cual es otorgada simultáneamente con la creadora, ambas fuerzas aunque contradictorias son interdependientes.

Este origen destructor se añade a las representaciones de muerte estudiadas en este apartado, el cual debía su carga a la falta de vida, ausencia de feto, sangre que no fue utilizada para la reproducción y que es desechada. Ambas ideas serán retomadas y afinadas en el siguiente capítulo cuando las sume a otras concepciones esbozadas a lo largo de la investigación que estructuran las construcciones sociales de la sexualidad femenina que he identificado para la cultura nahua.

Para concluir, los grupos humanos al categorizar distintos aspectos de la sexualidad femenina como contaminantes y perjudiciales han relegado a las mujeres a ciertos espacios, pues ellas por ser biológicamente femeninas, buena parte de su vida se las ubica en una esfera de contaminación o daño para los demás, lo cual las deja fuera de distintos ámbitos de acción en comparación con sus contrapartes masculinas.

CUERPO FEMENINO EN ESTADO LIMINAR

De acuerdo con Arnold van Gennep (1986:20) los ritos de paso marcan la transición de una fase de la vida a otra, ya sea esta transición biológica, geográfica o sociocultural. Dicho autor divide los ritos de paso en: a) ritos preliminares o de separación del mundo anterior; b) ritos de margen, umbral o liminares, los cuales son de preparación para la alianza o agregación; c) ritos postliminares o de agregación al mundo nuevo. Estos rituales marcan públicamente a las personas.

Respecto a los tipos de ritos de paso me interesan los del ciclo de vida, en particular los concernientes a las mujeres y a sus “crisis vitales”. Van Gennep indica que los rituales de embarazo y parto son una unidad. En cuanto al tiempo del embarazo señala que la mujer es impura y peligrosa porque en este curso sufre un estado psicológico y social temporalmente anormal, así que nada es más natural que tratarla como enferma (*ibid.*:53). Además del tiempo del embarazo, considero que las mujeres están en momentos transicionales durante los días de su menstruación, en el parto, en el puerperio, e incluso durante la menopausia.

A su vez, Victor Turner (1980:103) recupera el esquema tripartito de van Gennep, pero acentúa que los ritos obedecen a un orden biológico y se ordenan con referencia a un orden natural. Al centrarse en la condición de liminaridad, revela que dichos individuos presentan un estado ambiguo y pueden ser vistos como impuros, contaminados.

A partir de ambos planteamientos entiendo por estado liminar el momento en el que el individuo es percibido en un estado indeterminado, transicional y en desequilibrio. Por su indeterminación es potencialmente peligroso. En distintas etapas, las mujeres experimentan en su corporeidad dichos estados transicionales; no obstante, según la interpretación de cada cultura se da una diferente valoración a estas etapas en la vida biológica de las mujeres.

Con el fin de entender las connotaciones elaboradas respecto al cuerpo femenino en estado liminar entre los nahuas prehispánicos, es fundamental comenzar estudiando las evidencias ideológicas¹ que construyen la imagen corporal de los seres humanos, y luego analizar el caso particular de la cultura nahua prehispánica.

Tres distinciones son pilares culturales para adentrarnos en esta temática. La primera que se aborda es la construida en torno a la diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos. La segunda y tercera están estrechamente vinculadas: vida/muerte y sangre a partir de la oposición dentro/fuera (sangre dentro/sangre fuera) y conservación de la sangre/derramamiento de ésta.²

Dichos pares de opuestos son auxiliares en la interpretación que se propone respecto al origen de las creencias acerca del cuerpo femenino nahua en estado liminar –menstruación, embarazo, parto y puerperio-, debido a la construcción dual del pensamiento prehispánico. Con la primera menstruación (menarquia) en la vida de una mujer nahua, se

¹ El término *evidencia ideológica* se entiende a partir de la siguiente propuesta: “La ideología como un nivel de ordenamiento presente en toda práctica e inmersa en relaciones de poder tiene el carácter de representación concreta en dos sentidos: primero porque se alimenta de la experiencia inmediata y segundo porque esto posibilita la acción. Esto se hace posible debido a que la ideología se fundamenta en evidencias socialmente significativas (...) las evidencias constituyen un presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre éstos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado” (Aguado y Portal, 1992:63).

² Comunicación personal de Carlos Aguado, noviembre de 2009.

inicia la creencia de que se encuentra impregnada de ciertas fuerzas que inciden en la comunidad.

Esta percepción de la femineidad parte de la creencia de que la mujer perturba el universo con su sangre mensual. En este mismo sentido, el embarazo, parto y puerperio representan peligro pues la sangre femenina también está involucrada en estos procesos. En consecuencia, el cuerpo femenino, al pasar de un estado liminar a otro, buena parte de su vida se convierte en un ser poderoso ante el cual se deben de tomar precauciones.

En este capítulo se abordarán las connotaciones que los antiguos nahuas tenían sobre el cuerpo liminar. A la par, se exponen concepciones de otros grupos mesoamericanos y de indígenas actuales con las cuales se busca contribuir a lograr una visión en conjunto de las construcciones sobre las mujeres, las cuales estimo tienen profundidad histórica. Así, se ha ganado en argumentación y en organización esquemática de la información.

9.1 LA PRIMERA EVIDENCIA: EL CUERPO

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. La constatación de dicha diferencia anatómica y fisiológica ha llevado a las sociedades a producir múltiples combinaciones simbólicas. Esta clasificación dicotómica, abordada por Lévi-Strauss,³ valora aptitudes, comportamientos y cualidades según los sexos; y se encuentra en cualquier sociedad. El lenguaje dualista es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones, de toda ideología considerada como la traducción de relaciones de fuerzas.

³ Lévi-Strauss (1997:130-131) percibió este “principio estructural” consistente en la unión de términos opuestos en el fenómeno del totemismo, el cual se compone de términos animales y vegetales.

El par idéntico/diferente es fundamento de los sistemas ideológicos y está en la base de los sistemas que oponen uno a uno valores abstractos o concretos (caliente/frío, seco/húmedo, alto/bajo, inferior/superior, claro/oscuro, etc.), valores contrastados que vuelven a encontrarse en las tablas clasificatorias de lo femenino y lo masculino.

Este sistema de oposiciones tiene su origen en la observación primordial de la anatomía diferenciada de uno y otro sexo, los cuales deben unirse para engendrar. Dicha valencia diferencial expresa una relación conceptual, no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino, pero traducible en términos de peso, temporalidad (anterior/posterior) y valor (Héritier, 1996:23).

A partir de esta diferencia se establece una serie de justificaciones que tocan todos los ámbitos: lo cosmogónico, lo económico, lo político, lo social, lo genérico. Con base en esta primera evidencia, las culturas producen cuerpos sexuados: masculinos y femeninos.⁴ Por tanto, dichos cuerpos son productos culturales pertenecientes al desarrollo histórico de un grupo.

Es preciso considerar las oposiciones binarias como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal. El sentido reside en la existencia misma de estas oposiciones y no en su contenido (*ibid.*: 221).

Lo significativo en estas construcciones es cómo se asume al otro, al diferente, al extraño. Respecto a las anatomías distintas se elaboran papeles, conductas y atributos sociales diferenciados, simbolizaciones que cada cultura establece.⁵ No obstante, los cuerpos tienen experiencias sexuales indiscutiblemente diferentes como el que vive el femenino con el

⁴ Construcciones sociohistóricas que establecen las actitudes, prácticas, hábitos y discursos constituidos de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos, y las relaciones eróticas.

⁵ No olvidemos que la diferencia sexual nos estructura psíquicamente, pues modifica nuestra mente y cómo nos posicionamos, entendemos e interpretamos el mundo a partir de esta distinción.

nacimiento de un hijo, proceso que involucra a la menstruación, el embarazo, el parto, el puerperio y la lactancia.⁶

En gran medida, las connotaciones asignadas al cuerpo femenino derivan, en las distintas sociedades a lo largo de la historia humana, de su capacidad reproductiva. De esta diferencia radical provienen las expectativas que se tienen de ellas.

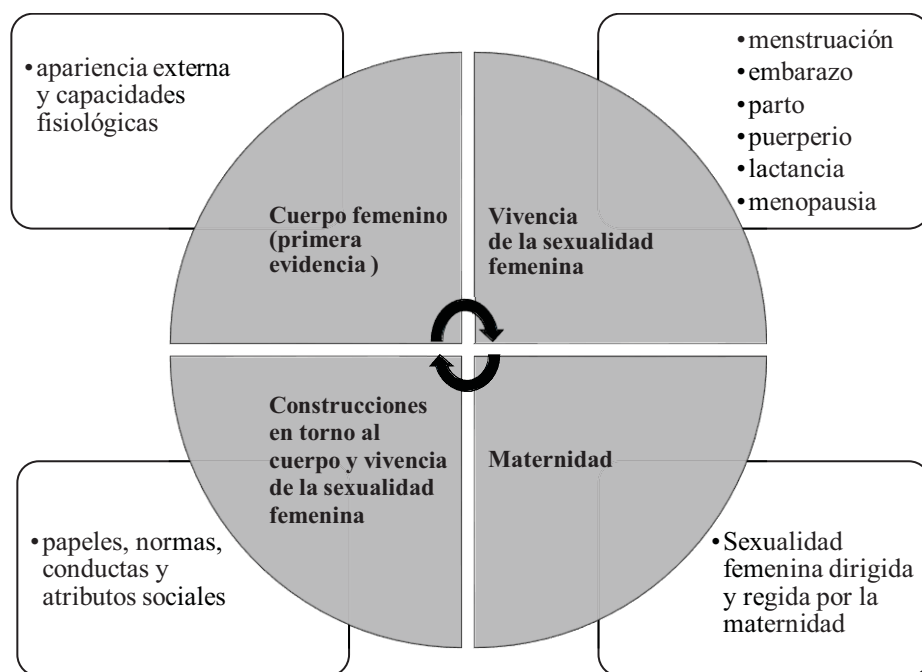
A partir de dichas expectativas, las niñas experimentan el peso de vivir culturalmente como madres desde muy pequeñas, pues lo femenino se ve constantemente como equivalente de lo materno. Es así que la vivencia del cuerpo de la mujer y su misma sexualidad -menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia- están dirigidas a la maternidad y regidas por ella. En consecuencia, la identidad -que parte de un proceso de reconocimiento/diferenciación- de las mujeres se encuentra estrechamente vinculada con su poder genésico; de manera que la maternidad se vuelve elemento central de la identidad femenina.⁷

Dicho proceso femenino marca no sólo la experiencia de su sexualidad sino también su vida. A lo largo de su ciclo vital su cuerpo transita por estados liminares cuyo eje es la maternidad. En primer lugar, la menstruación marca el tránsito entre la niñez y la adultez, lo cual trae como consecuencia su cambio de estatus social y personal, y el inicio de su capacidad de procreación. El siguiente estado es el de la amenorrea; a continuación viene el abultamiento del vientre, movimiento fetal, y meses

⁶ La categoría de género explica de manera muy puntual este proceso de otorgar valores, usos y atribuciones diferenciadas a los cuerpos que moldean la percepción de la vida y los roles y responsabilidades distintivas. Igualmente, la formulación de Bourdieu sobre el habitus es importante, pues los esquemas de habitus están cargados de género y, a su vez, lo reproducen; los cuales son adquiridos mediante la práctica, pero cargados de las ideas históricas del grupo (Bourdieu y Wacquant, 1995:83).

⁷ Cabe mencionar que la maternidad es la vía por excelencia de transmisión de la cultura. Desde el momento del nacimiento, la madre comienza la educación del hijo dentro de las reglas del grupo al que pertenece. A partir de esta etapa temprana, el niño interioriza la cultura. Así, la educación de los nuevos individuos se convierte en una extensión de la capacidad biológica de la procreación y se asume como responsabilidad de las mujeres.

después, el parto marca el cambio del estado de embarazo al del puerperio. Todos estos estados son liminares, de tránsito, en los cuales el cuerpo femenino experimenta transformaciones físicas importantes. Debido a ello, en estos periodos la mujer es considerada en distintas culturas como un ser con una energía de vida/fecundante y con una energía de muerte.



Esquema 2. Construcción de la identidad femenina en sociedades históricas y tradicionales.

Entre los antiguos nahuas, la interpretación del cuerpo humano y de la persona sexuada corresponde, como en todas las sociedades (Le Breton, 2002:27; Ramírez, 2000:28, 32, 34; Aguado, 2004:23), a una particular visión del mundo y de su funcionamiento.

El pensamiento nahua y, en general, el mesoamericano, no aceptaba la posibilidad de seres puros. Todo lo existente, incluso los dioses, era una mezcla de las esencias de lo masculino y lo femenino, y el predominio de una de ellas era lo que determinaba la clasificación y el grado de pertenencia de cada ser a uno de los dos campos taxonómicos. Así, lo

femenino se vinculaba a la oscuridad, la Tierra, lo bajo, la muerte, la humedad y la sexualidad; mientras que lo masculino estaba ligado a la luz, al cielo, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria (López Austin, 1998:6).

FEMENINO	MASCULINO
Diosa creadora	Dios creador
Diosas	Dioses
Tierra	Cielo
Luna	Sol
Muerte	Vida
Energía negativa	Energía positiva
Abajo	Arriba
Viento	Fuego
Oscuridad	Luz
Noche	Día
Occidente	Oriente
Frío	Caliente
Blanco	Rojo
Húmedo	Seco
Debilidad	Fuerza
Dolor agudo	Irritación
Fetidez	Perfume
Menor	Mayor
Sexualidad	Gloria
Agua	Hoguera
Inframundo	Cielo
Mujer en parto	Guerrero en campo de batalla
Monogamia	Poliginia
Hilandería y tejedora	Gobernante y sacerdote

Tabla 2. Algunos pares de opuestos complementarios en la tradición nahua.⁸

Si la división era vertical, lo femenino quedaba abajo y lo masculino arriba; si era horizontal, en el eje este-oeste, lo masculino quedaba al este y lo femenino al oeste, mientras que en el eje norte-sur, el norte pertenecía a lo femenino y el sur a lo masculino (*ibid.*: 10). Esta división nos permite

⁸ Tabla basada en López Austin, 1996 [1980], I: 59; 1998; 2003: 217-233; Quezada, 1996b.

ver la valencia diferencial de los géneros. Lo varonil era el paradigma, por lo tanto, el sistema de valores correspondiente a él se consideraba el ideal del grupo.

En una sociedad guerrera como la mexicana, la distinción de paradigmas genéricos asignados al momento del nacimiento era clara. El cordón umbilical de la niña era enterrado a la orilla del fogón y el 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, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXI: 618-620).

El paradigma masculino vinculaba una cadena de relaciones: fuerte-activo-valiente-penetrador-dominante-vencedor. En contraste, el femenino relacionaba los conceptos: débil-pasivo-cobarde-penetrado-sumiso-vencido. Al respecto, se sabe del 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, lib. V, apéndice, cap. XIII: 463).

Ambas sustancias (femenina y masculina) eran necesarias para el funcionamiento del cosmos y, por ende, para la reproducción de los ciclos. Coincidió con la idea de Noemí Quezada (1996b: 24) quien señala que lo femenino y lo masculino en época prehispánica fueron concebidos dentro de un sistema genérico binario de opuestos, indispensable el uno para la existencia del otro, además de complementarios para formar la unidad cósmica y social que normaba a los sujetos.

Las concepciones en torno a los cuerpos sexuados entre los antiguos nahuas, incluyen la creencia de que se gestan en distintos tiempos y que su materia es diferenciada, por lo tanto, sus calidades y naturalezas son incomparables.

En las fuentes históricas se menciona que en la formación de la pareja original del Quinto Sol, el varón nació al primer día de mezcladas las cenizas y el polvo del hueso dado por Mictlantecuhtli con la sangre de los dioses, mientras que la mujer tardó cuatro días en formarse (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:149).

Respecto a la materia diferenciada, se indica igualmente en el relato del Quinto Sol, incluido en la *Leyenda de los Soles*, que por un lado se tenían los huesos de varón y por otro los huesos de mujer, en consecuencia, se consideraba que su esencia no era la misma (2002:181).

Asimismo, debido a esta idea diferenciada de los cuerpos, es que también existe la connotación de poderes mágicos de distintas partes del organismo de mujeres muertas de primer parto. Ello se explica por la potencia intrínseca de la que se inviste a la sexualidad femenina, y más aún por las fuerzas ambivalentes que posee en estado liminar.

Los *temacpalitotique*⁹ les cortaban el brazo izquierdo para proteger a los adúlteros en sus salidas nocturnas sin ser sentidos por los cónyuges o los padres. Igualmente lo utilizaban para robar y violar; con él desmayaban a los dueños de la casa y entraban (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXXI:405-406; tomo II, lib. VI, cap. XXIX:612; *cfr.* López Austin, 1966).

También se codiciaban sus dedos medios y cabellos, pues en tiempo de batallas los guerreros metían el cabello o el dedo en su escudo y con esto suponían que nadie los vencería. Se pensaba que el cabello y el dedo brillaban; así, encandilaban a sus enemigos aventajándolos en combate.¹⁰ Posiblemente lo anterior se creía producto del exceso de calor acumulado en el cuerpo (Sahagún, 1969: 143-144). Dicho calor podría provenir de la sangre materna que ya no se desechaba mensualmente una vez que la mujer quedaba encinta.

⁹ Cierta clase de magos.

¹⁰ El verbo en náhuatl aquí es *mihiyotia*: “brilla, irradia, respira calor” (Siméon, 2002:183).

Como señalé en el capítulo 7, el calor era necesario para sustentar al ser en su vientre, pero también la embarazada se debía cuidar de no acercarse a cosas que lo acentuaran. Por ejemplo, se le pedía que no se metiera en el temazcal muy caliente, se asoleara o se acercara mucho al fuego, de lo contrario, el niño se le pegaría en el útero, se moriría de calor o se cocería (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155-156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605).

Por otra parte, en una narración se relata 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 eran una sima insaciable (*ibid.*, cap. XXI: 574-575). Ello corrobora nuevamente la materialidad disímil de los cuerpos sexuados, pues el femenino no sufría del agotamiento sexual con la edad.

En mi opinión, las concepciones acerca del cuerpo femenino en esta cultura en buena parte tienen su origen en las construcciones elaboradas en torno a la sangre menstrual. Tema en el que reflexiono a continuación.

9.2 LA SANGRE: VIDA/MUERTE

La sangre es la imagen de la muerte pues el verla derramada indica la posibilidad del fallecimiento de la persona herida; pero al mismo tiempo es formadora de la nueva vida. Como se indicó al principio, la oposición vida/muerte está vinculada con el par dentro/fuera. La sangre dentro del cuerpo es el componente imprescindible para la continuidad de la vida. De manera que este líquido en el interior es la vida misma.

La interrupción del periodo menstrual es una señal inequívoca del comienzo de la gestación. Por tanto, la sangre que ya no se pierde sirve para la formación del feto (Roux, 1990:66). En este sentido, entre los

antiguos nahuas la vida uterina tenía su origen primigenio en una mezcla de esperma y de sangre femenina, nombrados *oquichyotl* (líquido masculino) y *cihuaayotl* (líquido femenino) (López Austin, 1996 [1980], I:190).

En contraste, la sangre fuera del cuerpo es la imagen de la muerte, si no se le detiene, lleva inexorablemente al deceso. De ahí el temor al verla salir del organismo ya por una herida, ya por la vagina. Además, como mencioné en el capítulo anterior, la sangre menstrual está asociada con la muerte pues evidencia la de ausencia de vida.

Así, de todas las hemorragias, la hemorragia periódica de la menstruación es la que más poderosa resonancia tiene sobre el psiquismo. Nada parece explicarla, y sin embargo se presenta una y otra vez a intervalos regulares, como una ley natural que, pronto se da uno cuenta, responde a la que rige el ciclo tan inquietante de la Luna (Roux, *op. cit.*: 52).

Por otra parte, la menstruación es un hecho biológico inevitable que sucede a lo largo de un tercio o una mitad de la vida de las mujeres. Junto con la menopausia y el embarazo, la menstruación ocurre y es una representación significativa de la feminidad biológica. Alrededor del mundo y a través de la historia, el aspecto menstrual de la feminidad se ha considerado que tiene una influencia poderosa en el medio ambiente y sobre la gente alrededor (Atcheson, 1976:1).

Como se indicó con anterioridad, desde la menarquia se considera que la mujer está imbuida de un poder que acompaña el inicio de su vida fértil. Dicho poder está presente en los tránsitos que vive su cuerpo a partir de ese momento: menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia.

Durante cada una de las etapas de la sexualidad femenina el cuerpo sufre determinados cambios fisiológicos que lo preparan para crear y mantener al nuevo ser. La amenorrea indica el inicio del proceso de

transformación de la sangre, en el curso de casi diez Lunas, en un ser humano, que saldrá a la luz en un baño de sangre (Tibón, 1984: 203).

Como señalé en el capítulo 7, la acumulación de sangre durante el embarazo provocaría el exceso de calor de la gestante, lo cual ocasionaría un desequilibrio en el estado anímico del organismo que resultaba en la irradiación de fuerzas nocivas que afectaban a sus semejantes, a los animales, a las plantas y a las cosas. Dicho calor o fuerza proveniente de la sangre femenil lo emite tanto la embarazada como la menstruante.

Asimismo, la cantidad considerable de sangre que acompaña al parto -alrededor de 300 ml más el líquido amniótico- ocasiona que en el grupo de mujeres peligrosas se incluyan tanto a la parturienta como a la recién parida. Esta última debido a que al inicio del puerperio, el cual dura aproximadamente seis semanas (40 días), la mujer experimenta pérdidas sanguinolentas -restos de la membrana caduca, pequeños coágulos extraídos de la llaga placentaria y de las pequeñas llagas del cuello y de la vagina. Más adelante, las pérdidas son serosanguinolentas y serosas. Por último, al cabo de seis semanas, se produce el retorno normal de las menstruaciones (Roux, *op. cit.*:68).

Al estar involucrada la sangre femenil en estos estados de tránsito, produce que a la mujer se le vea en una condición trastornada, debido a la posesión de fuerzas ambivalentes de vida y muerte, las cuales perjudicarán a todo lo que esté a su alrededor, si no se toman las medidas necesarias.

9.3 TRASTORNOS PROVOCADOS POR EL CUERPO FEMENINO EN ESTADO LIMINAR

El contacto con la sangre femenina es peligroso, por tanto, las mujeres en un estado que involucra dicha secreción son atemorizantes, incluso su mirada puede provocar enfermedades. Primero, se indican los distintos

padecimientos que ellas causaban entre los antiguos nahuas; en seguida, se señalan los encontrados en grupos indígenas contemporáneos. En este apartado mi interés es condensar de manera temática la información vertida en distintas ocasiones a lo largo de la investigación respecto a los trastornos de mujeres liminares, lo cual me permitirá reflexionar sobre el conjunto.

- *Devoradora de personas al final del ciclo de 52 años*: la última noche del ciclo de 52 años eran apagados todos los fuegos. En el inter del momento de oscuridad y el nacimiento del Fuego Nuevo se temía que bajaran del cielo las *tzitzimime*, y que las mujeres preñadas se convirtieran en fieras y se comieran a los humanos [*motecuanquepazque*] (Sahagún, 1969:137; 2002, tomo II, lib. VII, cap. X:711-712).

Ante ello, los informantes de Sahagún señalan que para prevenir el daño: “[...] las preñadas se enmascaraban con [hojas de] maguey, tomaban sus máscaras de maguey. Y las encerraban en los graneros porque eran vistas con miedo” (*idem*).

Los niños igualmente eran enmascarados con hojas de maguey y sus padres les daban codazos para que no se durmieran, de lo contrario se convertirían en ratones (Sahagún, 1969:137). La transformación en roedores que ocurría en los niños y la que sucedía en las preñadas quizás se debía a que ambos por estar en un proceso de crecimiento y transicional, respectivamente, eran susceptibles a los desequilibrios del cosmos y al ataque de fuerzas nocturnas. Como se mencionó dos capítulos atrás, existía en la cultura nahua un miedo a la noche, por ello, la embarazada y su cónyuge debían de tomar ciertas precauciones.

Lopez Austin (1996 [1980], I:274) señala que posiblemente la metamorfosis de las embarazadas era a causa de que las *tzitzimime* tomaban posesión de sus cuerpos. Las embarazadas convertidas en fieras y las *tzitzimime* se asemejan en ser entidades devoradoras, con garras en

lugar de manos y pies. Igualmente, ambos grupos atacarían a las personas en caso de prevalecer la oscuridad.

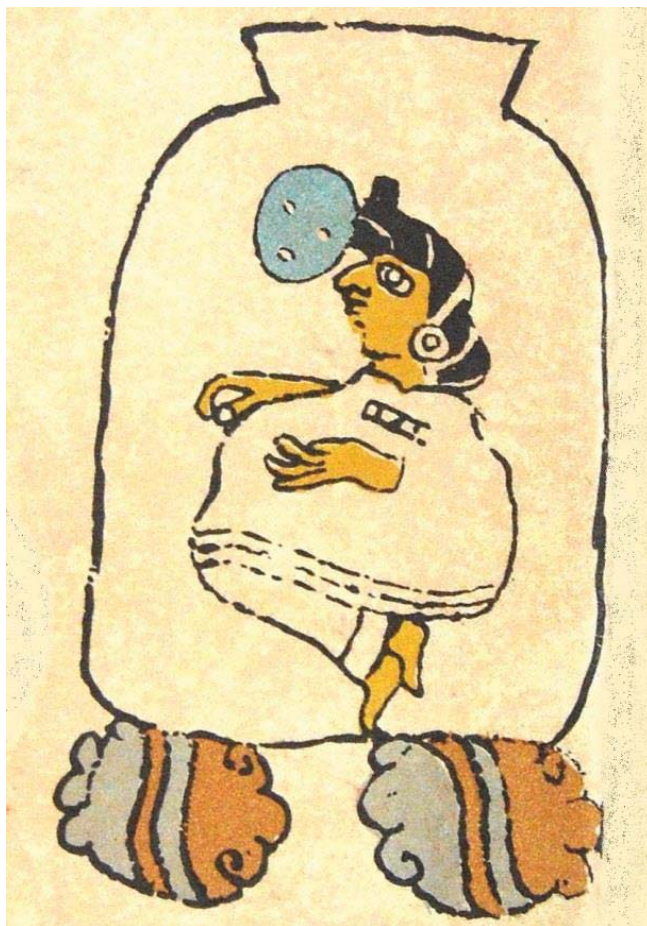


Fig. 72 En la ceremonia del Fuego Nuevo, los antiguos nahuas encerraban a las mujeres embarazadas en los graneros para evitar que se transfiguraran en fieras que se comían a los hombres, *Códice Borbónico*, 1993:lám.34.

A mi parecer, la explicación puede ir en el sentido de que las embarazadas que no podían parir exitosamente morían y se convertían en *cihuateteo*. Ya he mencionado que las *cihuateteo* formaban parte del grupo *tecuanime*, que conjunta distintas divinidades devoradoras de hombres y que comparten las características físicas de tener garras o mascarones (rostros con colmillos) en lugar de manos y pies, entre otras particularidades.

En los *Anales de Juan Bautista* (2001:157), un hombre, Juan Teton, anunció que cuando sucediera la atadura de años, todo se oscurecería y entonces descenderían las *tzitzimime* y habría transformación de gente en animales, de acuerdo con la dieta de cada uno. Asimismo, recomendó que secaran el pulque de granizo, lo pusieran en un jarro parado y lo llevaran en sus vientres con esto Tlantepuzilama les tendría miedo y no se los comería (Olivier, 2005:247).

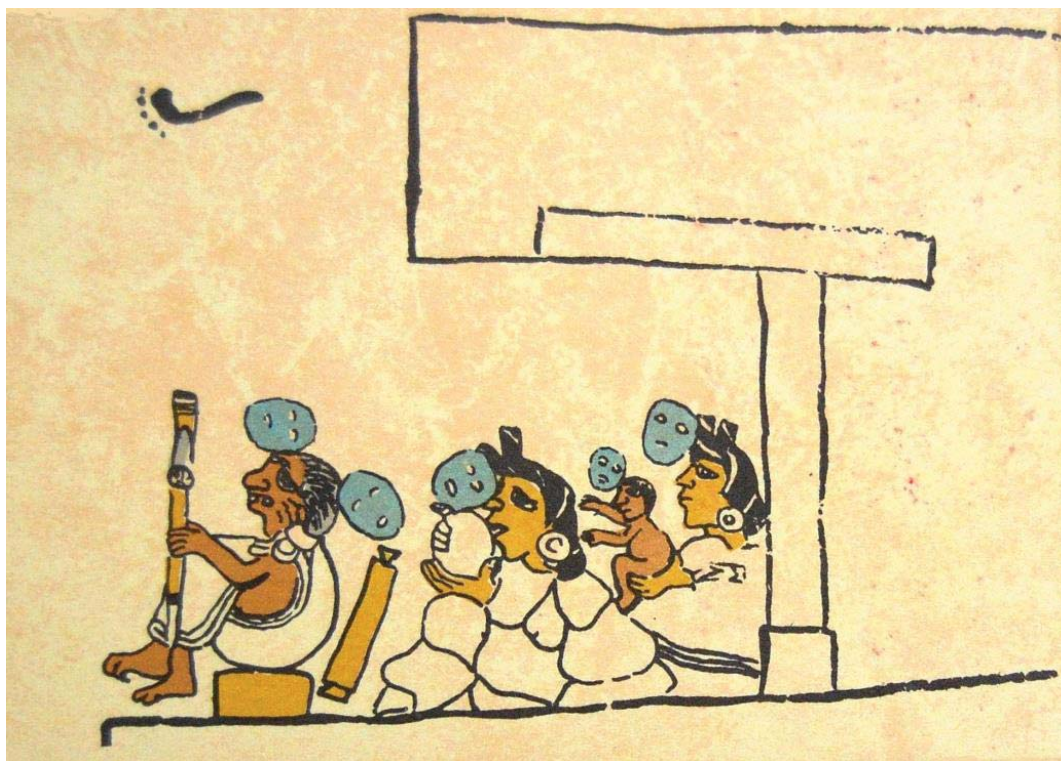


Fig. 73 El temor a las mujeres encinta se muestra en la práctica de ponerles máscaras de pencas de maguey para que no se convirtieran en fieras de no prenderse el Fuego Nuevo, *Códice Borbónico*, 1993: lám. 34.

Sobre esta diosa se conoce poco, pero Guilhem Olivier la iguala con Tlaltecuhтли como una deidad voraz (*ibid.*:260). Sobre el pulque de granizo como defensa ante el ataque de la diosa, Olivier (*ibid.*:263, 265) propone dos hipótesis. La primera, es a partir de la presencia del pulque en la fiesta

del Fuego Nuevo, el cual podría implicar para sus poseedores, la esperanza de renacer o de sortear la amenaza de las diosas telúricas en esta etapa crítica.

La segunda construida a propósito de un pasaje de la obra de Muñoz Camargo, explica que posiblemente la sequedad del pulque tenía como objetivo impedir el movimiento y la agresividad de las *tzitzimime* y Tlantepuzilama. Y añade que la utilización de máscaras hechas con pencas de maguey cumpliría con el mismo objetivo al formar parte del complejo simbólico del pulque (*ibid.*:264-265).

- *Perjudica los colores de los pintores y la cocción de las ollas*: dice el *Códice Carolino* (1967, núm. 140:51) que la mujer preñada era de agüero porque dañaba los colores o tintes de los pintores o tintoreros y atizaba el fuego del fabricante de ollas. Su misma calidad -por la retención de la sangre y el proceso de cocción del bebé- robaba el color rojo a los pintores y acentuaba la temperatura del horno del ceramista provocando que las ollas se quemaran.

- *Echa a perder la bebida*: de acuerdo con los antiguos nahuas, el pulque servido por los esposos de las mujeres preñadas no embriagaba. De la condición de la mujer igualmente participaba el esposo por haber estado en contacto con sus emanaciones (Sahagún, 1969:139).¹¹ Así, el marido se volvía portador del daño y deterioraba el pulque, haciendo que éste perdiera sus propiedades.

¹¹ Con respecto a la comida, en otros grupos como entre los sioux se cree que la mujer menstruante al tocar los alimentos los echa a perder (Erikson, 1978: 117). Otro ejemplo lo tenemos en Brunswick, Alemania, en donde consideran que si una menstruante presencia la matanza de un cerdo le agusana la carne. La clase baja de toda Europa atribuye a la vista de mujeres con regla la retirada de leche de las nodrizas, el agr iamiento del vino y la afeción de las salsas al cocinar (Casas, 1989: 76). En Borgoña, Francia, a las menstruantes no se les permite bajar al sótano donde se guardan las reservas familiares: carnes saladas, pepinillos, barriles de vino, aguardiente, etc. Si lo hicieran, arruinarían irremediamente los alimentos que tocaran. Por los mismos motivos, nunca se mata un cerdo en la granja durante este periodo. Y tampoco se hacen tortas, cremas ni mayonesas (Le Breton, 2002: 27).

- *Los alimentos que cocina provocan daño*: como se indicó en el capítulo anterior, existe la prohibición de cocinar a mujeres menstruantes pues sus alimentos sabían mal, y de algunas malas mujeres se temía que mezclaran en los alimentos pociones que provocaban en el hombre deseo sexual excesivo o incluso que pusieran su menstruado en la comida para evitar la violencia doméstica.¹²

- *Afecta la salud de los niños*: Como he señalado en otras ocasiones, las emanaciones de las mujeres que acababan de dar a luz perjudicaban las coyunturas de los niños que las visitaban por ello los protegían con ceniza (Sahagún, 1969:73, 191; 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XI:462; López Austin, 1996 [1980], I:27).

- *Peligro al tener relaciones sexuales con ellas*: Igualmente, están las creencias de peligro al tener relaciones sexuales con menstruantes, embarazadas o puérperas, entre los nahuas prehispánicos se creía que el varón enfermaría (Hernández, 1959, vol. I, lib. IX, cap. XXXI:382).

López de Gómara (1992, tomo I:69, 103; tomo II:217), hablando de Nicaragua, sostenía que no tenían relaciones con mujeres durante su regla, ni preñadas ni paridas, hasta que pasaban dos años. A su vez, Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1922, cap. XXIV:92) señalaba que en la isla del Mal Hado -frente a la costa de Texas-, los indios tenían por costumbre, desde el día que sus mujeres se sentían preñadas, no dormir juntos hasta que pasaban dos años de crianza de sus hijos.

Asimismo, otras fuentes indican que en un periodo -cuya duración se desconoce- las relaciones sexuales entre la parida y su marido no eran aconsejables. Decían que la cópula próxima al parto ocasionaba enfermedades tanto a la mujer como a su marido. De acuerdo con otros autores, el coito y, por tanto, la concepción, era evitada durante todo el

¹² (Las Casas, 1967, tomo II: 359; *Florentine Codex, op. cit.*, lib. VI, cap. XXII:121, 125; Hernández, 1986, lib. I, cap. XVII:85; *Códice Carolino, op. cit.*, núm. 116:45).

tiempo que los niños lactaban (Motolinía, 1971:308; Las Casas, 1967, tomo II:417).

- *Postmortem, el cuerpo de la mujer muerta de parto continuaba poseyendo propiedades singulares*: Anteriormente se indicó que su brazo izquierdo se utilizaba para proteger a los adúlteros, también para robar y violar. Asimismo se mencionó que sus dedos medios y cabellos eran codiciados para poder vencer en las batallas (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap.XXIX:611-612; 1969:145; *cf.* López Austin, 1966).

Este poder especial que parte del cuerpo femenino, tanto de su sangre menstrual como de su capacidad reproductora, tiene un centro emisor que son sus órganos sexuales. Dicha potencia de la sexualidad femenina la observamos en la siguiente narración. Durante la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco, cuando ya iban perdiendo éstos, enviaron Moquihuíx y Teconal a mujeres con sus genitales y tetas desnudos: “se golpeaban sus vergüenzas”, “se alzaron otras mujeres las naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos”, “exprimiéndose la leche de sus pechos, la arrojaron a los mexicanos” (Durán, 2002, tratado primero, cap. XXXIV:318; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XLV:392).¹³ Volveré a este tema en el apartado 10.5.1.¹⁴

La misma idea la observamos en la utilización de rostros y figuras “espantables” que describe Pomar, que tenían los soldados texcocanos en sus escudos (2000, párr. 209:199-200). En el escudo de Nezahualcoyotl pintado en el *Códice Ixtlilxochitl* (1996:lám. 106r) (fig. 74), de acuerdo con Nicolás León (1910:49), se encuentra representada una vulva femenina,

¹³ Aunque corresponde a un diferente contexto cultural, tiempo y espacio, no podemos pasar por alto un acontecimiento que retoma Enrique Casas (1989:94) de Ploss, que va en el mismo sentido: en la guerra entre albaneses y montenegrinos, las mujeres de los primeros se ponían en primera fila y alzaban sus faldas con la creencia de cegar a sus enemigos.

¹⁴ La utilización de prendas para cubrir el sexo femenino no sólo pudo tener fines pudorosos, sino que también pudo haber constituido un medio “para impedir que los efluvios peligrosos que del sexo (de la mujer) se desprenden alcancen a los demás” (Durkheim, en Casas, 1989:94).

semejante interpretación le da, el mismo autor, a la manta de Oyoyll con su cordel del *Códice Magliabechiano* (1970:lám. 8r).



Fig. 74 Nezahualcoyotl, *Códice Ixtlilxochitl*, 1996:lám. 106r.

	MENSTRUANTE	EMBARAZADA	PARIENDO O RECIÉN PARIDA
Devoradora de personas al final del ciclo 52 años		✓	
Perjudica colores de los pintores		✓	
Perjudica la cocción de ollas		✓	
Echa a perder la bebida		✓	
Los alimentos que cocina provocan daño	✓		
Afecta salud de niños			✓
Peligro tener relaciones con ellas	✓	✓	✓
<i>Postmortem</i>			✓

Tabla 3. Trastornos que provoca el cuerpo femenino liminar entre nahuas prehispánicos

Entre grupos indígenas contemporáneos también se piensa que las mujeres en condición liminar, y la sangre involucrada en esos estados de tránsito, dañan a ciertas personas o provocan distintos trastornos. El objetivo de esta síntesis es retomar ejemplos dispersos a lo largo de la disertación que ilustren la continuidad en el pensamiento indígena sobre la sexualidad femenina.

- *Debilita a los varones y a la familia en general:* retomando lo abordado en el capítulo 8, entre los nahuas de Xolotla la sangre menstrual se utiliza para calmar a los esposos golpeadores, mismo remedio utilizado durante la época prehispánica. En este caso, el menstuo se combina con sus alimentos. Otra estrategia es poner en la cabecera de la cama, ropa manchada con dicha sangre pues el olor de ella igualmente es útil para este propósito. Rita (1979:269) indica que los huaves comparten un pensamiento semejante.

En tanto, los nahuas del municipio de Mecayapan, en el sur de Veracruz, piensan que cuando un hombre se siente muy enamorado de alguien, es porque ella le dio a beber de su menstruación (Sedeño y Becerril, 1985:74). En estos ejemplos se observa una manipulación del poder de la sangre que podían llevar a cabo las mujeres para beneficio propio.

Con respecto a la sangre del parto, una práctica importante entre los nahuas de Xolotla y Naupan, en Puebla, es el “lavado de ropa” de la recién parida. Se piensa que las emanaciones contaminantes del nacimiento, que proceden de la sangre involucrada en él, deben eliminarse para evitar enfermedades en la familia. El lavamiento se hace generalmente en un río, donde el agua corra sin peligro; nunca lo deberán hacer en los manantiales (Báez Cubero, 2008:240). También es importante esta práctica entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (Ichon, 1973:329).

Asimismo, en este último grupo, la sangre del parto puede causar enfermedades, por ello, después del nacimiento, el petate sobre el cual ha

parido la mujer se rocía con sangre de pollo y refino (aguardiente), se colocan sobre él algunas flores y un cirio y después se va a arrojar al monte (*idem*).

- *Peligro de estar cerca de ellas o tener relaciones sexuales con ellas:* como se dijo anteriormente, entre nahuas actuales como entre los de Xolotla, Atla y Cuetzalan, la sangre menstrual, la de la parturienta y la de la recién parida pueden provocar una enfermedad peligrosa llamada *quemada* que si no se le atiende lleva a la muerte (Montoya, 2008 [1964]:178; Aramoni, 1990:115).

En otros grupos se piensa que la sangre menstrual contamina a los varones, por lo cual suspenden los encuentros sexuales (lacandones: Marion, 1991:254). En tanto, otros suponen que el coito con menstruantes provoca calambres (tzotziles: Laughlin, 1975:59), o enfermedades como la gonorrea (huaves: Rita, 1979:269) o incluso provoca el aborto (zoque-popolucas: Báez-Jorge, 1970:53).

- *Empeora el estado de personas heridas o enfermas:* los nahuas de Xolotla piensan que si un varón tiene una herida y está junto a una mujer menstruante o embarazada, ésta se le va a infectar. En otro caso, si una víbora te muerde, no debes de acercarte a una menstruante, promiscua o que viva en amasiato, de lo contrario no se curará la herida y podrás morir por ello.¹⁵

Entre los zoque-popolucas de Veracruz, si una preñada camina junto a un herido o lo ve, ello puede ser causa de que le dé “cangrena” (Báez-Jorge, *op. cit.*:53). Y si un hombre mordido por una víbora ve -o es visto- por una mujer preñada o menstruante morirá irremediablemente (*ibid.*:52).

Igualmente, los tzotziles piensan que por su condición caliente no es aconsejable que las embarazadas estén cerca de personas con afecciones

¹⁵ Datos proporcionados por Doña Inés Tepetzintla, Doña Juana Téllez Hernández y Doña Esther Conde.

de la piel o con heridas profundas, pues el sólo hecho de que lo vea, hará empeorar su enfermedad o herida (Freyermuth, 2003:273).

- *Provoca mal de ojo*: las fuentes etnográficas indican que la mujer preñada daña con su fuerza, y a través de la mirada, a los niños que están próximos a ella (nahuas: Kelly, *et. al.*, 1956:104; tzotziles: Holland, 1963:164).

En Chenalhó se considera que las mujeres embarazadas tienen una condición caliente y que por tal motivo pueden transmitir el mal de ojo a los niños, sobre todo cuando éstos son del sexo opuesto al del que llevan en su vientre (Freyermuth, *op. cit.*:273).¹⁶

	MENSTRUANTE	EMBARAZADA	PARIENDO O RECIÉN PARIDA
Debilita a los varones y a la familia	✓		✓
Peligro de estar cerca de ellas y tener relaciones sexuales con ellas	✓		✓
Empeora el estado de personas heridas o enfermas		✓	
Provoca mal de ojo		✓	
Afecta el crecimiento, maduración y abundancia de los cultivos	✓		
Seca las plantas		✓	
Enferma a los animales		✓	
Afecta las propiedades curativas de las plantas medicinales		✓	

Tabla 4. Trastornos que provoca el cuerpo femenino liminar entre indígenas contemporáneos

- *Afecta el crecimiento, maduración y abundancia de los cultivos*: las mujeres menstruantes son símbolos de impureza entre los mochós de Chiapas y se piensa que contaminan o cortan el proceso de crecimiento de

¹⁶ En Argamasilla de Alba, España, no pueden mirar ni tocar a un niño, estando con la sangre, sin producirle mal de ojo (Casas, *op. cit.*: 76). En Asia, la mirada de una mujer embarazada provoca en los niños que el calor de su cuerpo penetre en el de él, ocasionándole una enfermedad caracterizada por temperatura elevada (Ramírez, 2000:47).

los campos de cultivo (Petrich, 1985:130-131). Al respecto, los tzeltales consideran que su condición de calor impide que la fruta madure (Hermitte, 1992:59).

- *Seca las plantas y enferma a los animales*: Entre los zoques de Chiapas occidental y entre los zoque-popolucas de Veracruz, la mujer encinta puede hacer secar las plantas y enfermar a los animales (Córdoba, 1975:200; Báez-Jorge, *op. cit.*:52).
- *Afecta las propiedades curativas de las plantas medicinales*: Los tzotziles de Chenalhó piensan que la mujer embarazada no debe recolectar plantas medicinales porque perderían sus propiedades curativas (Freyermuth, *op. cit.*:274).

9.4 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

El capítulo ha constituido una síntesis de diferentes temas que se han tratado a lo largo del estudio y presenta los primeros resultados que se alcanzaron en la disertación. Debido a la complejidad y naturaleza de los datos de la sexualidad nahua, en la práctica me enfrenté con varias dificultades. En mi búsqueda de información, desde distintos frentes surgieron referencias que en apariencia no tenían conexión, pero que de alguna forma se apuntaban mutuamente. Para dilucidar cómo se enlazaba cada tema en el sistema de pensamiento nahua, partí de un aspecto general que encuentro en la base de esta sociedad: la visión dualista de las cosas.

De ella derivaron tres ámbitos cruciales para el entendimiento de la sexualidad entre los nahuas: el reconocimiento del cuerpo sexuado, la sexualización del cosmos y la división genérica de la sociedad. El camino que siguió la investigación fue examinar la pluralidad de aspectos para llegar a unidades conceptuales. De los datos etnohistóricos, pude extraer

diferentes testimonios, organizarlos y sumarlos a los datos etnográficos que muestran una pervivencia del pensamiento sobre el tema en cuestión.

De esta manera, las materias que se unen en la teoría procreativa nahua fueron: la potencia de la Tierra (creadora y destructora), la cópula cósmica, los elementos fertilizadores, la dinámica de las entidades anímicas y su proceso de trastorno por transgresiones y estado liminar, la valencia diferencial de la sangre masculina y la femenina, la concepción diferenciada del cuerpo humano y las construcciones de género. Esta última temática será completada en el siguiente capítulo.

Particularmente, tres fundamentos de la construcción de la sexualidad femenina fueron expuestos en el presente capítulo. El primero fue el par idéntico/diferente que se origina en la observación de la anatomía diferenciada de uno y otro sexo, quienes deben unirse para procrear. El segundo y tercero fueron vida/muerte en relación a la sangre, sangre dentro o fuera del cuerpo.

Respecto al par idéntico/diferente, el cuerpo se convierte en la primera evidencia de distinción entre los géneros. La comprobación de la diferencia anatómica y fisiológica ha justificado la elaboración de asociaciones simbólicas para uno y otro género que en muchos casos establecen relaciones jerárquicas. Expuse que en diferentes sociedades y, en el caso concreto de la nahua, la vivencia del cuerpo femenino estaba guiada por la maternidad pues ésta constituía la responsabilidad primordial de las mujeres. Aunque este hecho puede aplicarse de manera obvia para otras culturas, no entraré en esa discusión pues el objetivo del estudio fue la particularidad de la sociedad nahua.

Así, entre los nahuas las niñas encontraban su primera identidad en la maternidad, por ello su cuerpo estaba dirigido a ese proceso y era estimado o no por su capacidad reproductiva. En realidad, la esterilidad constituía una tragedia de grandes proporciones para la vida de una mujer.

A propósito de los siguientes pares de opuestos: vida/muerte y dentro/fuera, la sangre al interior del cuerpo era la vida misma. Ya había expuesto que la sangre femenina que no se desechaba se concebía como parte del proceso de la creación de un nuevo ser. En contraste, la sangre fuera del cuerpo era la muerte, por tanto, el menstruo representaba la cesación de la vida.

Por otra parte, entre los nahuas la feminidad biológica les daba una potencia especial a las mujeres de acuerdo a su ciclo de vida (juventud, adultez o vejez) y a las etapas de su sexualidad (premenstrual, menarquia, menstruación, embarazo, parto, puerperio, menopausia). En ocasiones su participación era requerida lo cual dependía del momento en el que se encontraran, en otros casos no era deseable su cercanía.

Para concluir, contamos con distintos conceptos aplicados a ciertos ámbitos de la sexualidad femenina que nos ayudarán a redondear las connotaciones que se tenía de las mujeres en estado liminar. El primero de ellos es *cocoxqui* “enfermo”, utilizado para designar a los genitales femeninos externos (vulva y vagina) (López Austin, 1996 [1980], II: 148).

No resulta extraño que se aplique este término a dichos órganos, pues de ahí emana el líquido que carga las energías negativas que lo infestan todo. Ese es el lugar original de la sangre menstrual y de parto, líquido nocivo ante el que nada ni nadie está inmune.

La raíz de enfermedad también se halla en dos de los nombres dados a la menstruación, *cihuacocolli*, “la enfermedad femenina”; y *cihuah incocoliz*, “la enfermedad de las mujeres” (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 22v; Siméon, 2002: 112; López Austin, *op. cit.*, II: 146), los cuales aludirían al estado de peligro, de daño, de desequilibrio en el que se encontraba la mujer en estos días.

Con respecto a embarazarse, tenemos el verbo *ococox* “haberse enfermado”, cuya raíz sigue siendo la misma. Otros términos relacionados son *itlacauhqui* “cosa dañada o corrompida, o mujer recién preñada” e

itlacahuiliztli “corrompimiento tal o preñez de mujer” (Molina, *op. cit.*:fol. 43r).

López Austin (1996 [1980], I: 337) considera que el significado de estos dos últimos vocablos se podría explicar por la concepción de que la acumulación de semen en el cuerpo de la mujer se pudre si no se logra un nuevo ser. Con base en la interpretación aportada a lo largo del capítulo, difiero de su opinión pues considero que estos términos refieren al estado de embarazo entendido como un periodo en el que el cuerpo femenino acumula la sangre menstrual, la cual ayuda a la formación del feto.

Por último, sólo resta señalar que las connotaciones atribuidas a los cuerpos tienen una lógica cultural. En este caso, resulta claro que en el pensamiento nahua se pasa de la parte al todo. Como he indicado, primero, lo perjudicial de la sangre femenina contagia al mismo cuerpo de la mujer; en otro nivel, el propio cuerpo carga los efluvios dañinos que perjudican el entorno. Así, la mujer se convierte en un ser inquietante.

En este mismo sentido, la mácula femenina se extenderá aun cuando la mujer no se encuentre en estado liminar, pues, ¿quién garantiza que la mujer, aun cuando no sangre, no conserve alguna huella de sangre en sus órganos genitales? Puesto que a veces (con frecuencia) la mujer se encuentra en una condición de peligro, se vuelve nociva de forma permanente. Es cierto que lo es menos cuando su cuerpo no se encuentra en estado liminar.

MODELOS SEXUALES: PARTO Y GUERRA

El funcionamiento de la maquinaria mundial requería de la participación de ambos géneros. La guerra era obligación de los varones y la procreación responsabilidad de las mujeres. Así como el proceso de embarazo y parto era necesario para la reproducción del grupo, la guerra era necesaria para la reproducción del cosmos. Con ambos actos tanto mujeres como hombres participaban activamente en la continuidad del universo que era deber de ambos.

10.1 EL PARTO COMO BATALLA

Cuando llegaba el tiempo del parto, la mujer era ayudada por la comadrona para llevar a buen término el embarazo. La futura madre se convertía en guerrera, una mujer valiente que se enfrentaría a una empresa difícil en la que podía vencer a la muerte y obtener un cautivo (su hijo) o fallecer y convertirse en acompañante del Sol. Bañaban a la mujer como preparación para iniciar su batalla. Con las contracciones comenzaba su momento de muerte [*imiquizpan*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVIII:159, cap. XXX:167). Al presentarse dificultades la partera le decía:

Hija mía, esfuérzate [...] Haz fuerza en el caño de la madre para que salga la criatura. Hija mía, muy amada, mira que eres mujer fuerte. [...] Haz como hizo aquella diosa que parió primero, que se llama

Cihuacoatl y Quilaztli (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVIII:610).

Al nacer el bebé, la partera daba gritos de guerra, esto significaba que la mujer había vencido varonilmente y que había cautivado a un niño (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXX:615).¹ La comadrona le dirigía estas palabras:

Hija mía, muy amada, mujer valiente y esforzada. Habéislo hecho como águila y como tigre. Esforzadamente habéis usado en vuestra batalla la rodela. Valerosamente habéis imitado a nuestra madre Cihuacoatl Quilaztli, por lo cual nuestro señor os ha puesto en los estrados y sillas de los valientes soldados (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXIII:624).

En caso de morir, la mujer era deificada y la partera le dirigía un discurso celebrando su esfuerzo e indicándole su nuevo estado:

¡Oh, mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, habéis os esforzado y trabajado como valiente; habéis vencido; habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacoatl o Quilaztli; habéis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacoatl Quilaztli [...] Levantáos, hija mía, y componeos. Id aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el Sol [...] Hija mía, habéis adquirido la gloria de vuestra victoria y de vuestra valentía [...] La buena muerte que moristeis se tiene por bienaventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos [...] (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXIX:613-614).

La difunta recibía también el nombre (o título) de Quauhcihuatl, “Mujer Águila”, que era uno de los nombres de Cihuacoatl (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX:164; Torquemada, 1975, tomo I, lib.

¹ *Niman tzatzitl in ticitl, tlacahuatzta* (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXX:167).

II, cap. II:117). Como he mencionado con anterioridad, Quilaztli-Cihuacoatl era invocada cuando el parto era complicado. Se solicitaba a Quilaztli por ser el aspecto generoso de la Madre Tierra. Recordemos que ella era la “La que hace germinar”, así se le clamaba a su fertilidad.

Igualmente, Yoalticiti (advocación de Teteoinnan-Toci) era patrona del parto, pero era llamada cuando no había dificultades (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:151-158). De agravarse el parto, se recurría a ambas deidades (*ibid.*, cap. XVIII:160).

El paralelismo con la guerra era muy claro en el proceso de parto y muerte por parto. La partera daba gritos de guerra cuando se vencía a la muerte y a la nueva madre se le pensaba como una victoriosa en batalla. En caso contrario, también se les consideraba guerreras valientes y se les equiparaba con los guerreros que habían ofrecido su vida en batalla, por ello se les divinizaba. Debido al honor alcanzado no iban al Mictlan, se dirigían a la Casa del Sol.

Las parteras tenían un papel muy relevante en todo el proceso. Eran vistas como mediadoras en el tiempo sagrado y difícil del embarazo y parto. También las vimos con un rol activo en la fiesta de Ochpaniztli como acompañantes y ayudantes de Toci. Ellas velaban por el bienestar de las mujeres, incluso en la muerte cuidaban del cuerpo de la difunta. Tema que abordaré más adelante.

He tratado en distintos momentos el pensamiento sobre la sexualidad femenina y la carga de peligro puesto en el cuerpo de las mujeres durante los estados liminares, por ello, se requería de una preparación especial para enfrentarse a este proceso. En el apartado 7.2, mencioné que el tabaco [*picietl*] era utilizado durante el embarazo por los padres para proteger al producto cuando tenían que salir en la noche. Como indiqué en ese momento, el tabaco era el cuerpo de la diosa Cihuacoatl (Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLVIII:129).



Fig. 75 Algunas diosas portando colas de coyote. a) Tlaltecuhltli, caja de ofrenda marcada con el signo *ce cipactli* en el interior, dibujo tomado de Henderson, 2007:8; b) Tlaltecuhltli, asiento del *teocalli* de Moctezuma, dibujo tomado de Henderson, 2007:8; c) Itzpapalotl, *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 102-103, XLIII: lám. 27v; d) Itzpapalotl, *Códice Borbónico*, 1993:lám. 15; e) Itzpapalotl, *Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 220-221, XXII:lám. 18v; f) Chantico, *Tonalamatl Aubin*, 1981:lám. 18; g) Chantico, *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 114-115, XLIX:30v.

En este mismo sentido considero la práctica de las comadronas actuales, en algunos pueblos indígenas, de fumar al atender un parto. En Xolotla fuman tabaco mientras ayudan a la mujer a dar a luz para evitar quemarse con los efluvios femeniles. De la misma manera estimo que pudo haber sido utilizado por las parteras prehispánicas para protegerse del daño que podía causar el cuerpo femenino en este estado.

10.2 EL COYOTE, LOS GUERREROS Y LAS *CIHUATETEO*

El coyote parece tener una asociación especial con los guerreros. En el libro XI del *Códice Florentino* (1950-1982, lib. XI, cap. I:6-7; 2002, tomo III, lib. XI, cap. I, párr. II:991-992) se narra la historia de un guerrero que se encontró con un coyote. Iba en el camino este hombre cuando vio que una *cincoatl* apretaba el cuerpo y el cuello de un coyote. Comenzó a golpear a la serpiente para liberarlo. En agradecimiento, el coyote le llevó al guerrero guajolotes.

Este relato destaca la identificación que tiene el guerrero con el coyote y viceversa. Entre los nahuas precolombinos, este animal era considerado un gran cazador. Se le describe como acechador, asedia a su presa, la vigila, es sigiloso, es astuto como un hombre (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. XI, cap. I:6; Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. I, párr. II:991).

Henderson (2007:41) indica que la cola de coyote es un elemento común en el área maya relacionado con la imaginería de Teotihuacan. El pelaje del coyote era un componente importante de los trajes guerreros en Teotihuacan (Stone, 1989:156-157, 161). Entre los nahuas, se indica que el coyote también formaba parte del traje de la efigie de Huitzilopochtli, dios bélico por excelencia. Sahagún (1950-1982, lib. XII, cap. XIX:53) menciona que la figura de Huitzilopochtli tenía una banda de brazo

(pulsera) de pelaje de coyote. Stone (1989:161) dice que el coyote estaba asociado tanto con las raíces chichimecas de los aztecas como con la guerra, debido a que el coyote es un gran cazador, y, por tanto, un gran guerrero.

Las distintas identificaciones que han realizado los investigadores respecto a este animal y la guerra, me han permitido entender el elemento de la banda amarrada en la pantorrilla de diferentes diosas como una cola de coyote (fig. 75). Lucia Henderson (2007:41) la reconoció como parte de la indumentaria de Tlaltecuhli.

A partir del paralelismo que ha sido mencionado entre la guerra y el parto en la ideología mexicana, este elemento en el ajuar de diosas como Itzpapalotl, Chantico y Tlaltecuhli (en su versión femenina) refuerza la analogía del trabajo de parto con la captura de un cautivo en combate; a la vez, de la muerte durante el parto con la muerte en el campo de batalla.

Como mencioné la comadrona daba gritos de guerra cuando nacía una criatura, pues la madre había vencido en su batalla. Pero cuando moría la parturienta también aparecía el vocerío bélico.

Al fallecer, la bañaban y la vestían con ropas nuevas. Su esposo la llevaba a cuestras de la misma manera que la cargó la casamentera el día de su boda. Iban acompañando al cuerpo las viejas, las comadronas iban dando alaridos, iban aullando, “van gritando como coyotes” [*coyohuitihui*] y cargando sus rodela. Nuevamente el coyote en su vínculo con la batalla aparece en escena. Los gritos de guerra eran en contra de los jóvenes [*telpopochtin*] quienes peleaban para arrebatarse el cuerpo. Dice el texto que la batalla era real, no era juego, verdaderamente era una pelea [*amo motlamachhuia, amo mopilhuia in mohuitequi, huel nelli moyaochioa*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX:161; Sahagún, 1969:143).

Al caer la noche, enterraban el cuerpo. Su marido y sus amigos lo cuidaban cuatro noches para que no fuera robado, específicamente deseaban el dedo medio de la mano izquierda y sus cabellos para triunfar

en la guerra; además, el brazo izquierdo era utilizado para encantamientos (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX:161-162; López Austin, 1966)

¿Por qué se pensaba que el cuerpo de la mujer muerta en parto tenía una potencia especial? He abordado el tema de los estados liminares, en esos momentos se incrementa el riesgo de causar daño del cuerpo femenino. A la par, esta potencia parte de su sexualidad, de su capacidad de reproducción, la cual le era dada por la Madre Tierra. Ella era quien poseía el cuerpo de la mujer en el momento de la batalla.

La diosa de la Tierra era invocada en sus distintas facetas. Como Quilaztli se le solicitaba para que ayudara a la mujer a parir exitosamente. En tanto, otros aspectos de la Tierra poseen a la parturienta. Torquemada (1975, tomo I, lib. II, cap. II:117) menciona algunas advocaciones de Cihuacoatl: Coacihuatl, “Mujer Culebra”, Quauhcihuatl, “Mujer Águila”, Yaolcihuatl, “Mujer Guerrera” y Tzitzimincihuatl “Mujer *tzitzimitl*”.

Como indiqué en el apartado 4.1, su nombre Coacihuatl proviene de su capacidad de transformación, ligada con la seducción que realizaba en los mercados, igualmente su cualidad viperina apunta a la Tierra misma (véase cap. 4). En los nombres Quauhcihuatl y Yaolcihuatl se muestra la deseable capacidad guerrera para triunfar en parto, por ello se les invocaba. Como Tzitzimincihuatl se alude al aspecto siniestro de la Tierra como la gran devoradora, *tecuaní*, que he abordado en capítulos anteriores.

La faceta dañina del *ihiyotl* -que emanaba de la sangre de parto- atacaba el *tonalli* de los infantes que visitaban a las puérperas. Ese poder que poseía a las mujeres en sus estados liminares provocaba que el cuerpo de la mujer recién parida o muerta durante el alumbramiento fuera una fuente de peligro.

Clendinnen (1998:238) destaca que el tratamiento del cadáver era excepcional. Una vez bañado y vestido, era sacado en la oscuridad, no por

la entrada de la casa, sino haciendo un agujero en el muro posterior y se dirigían a un cruce de caminos.

Las encrucijadas eran los lugares en donde se enterraban a estas mujeres, allí se ubicaban los *cihuateocalli* o *cihuateupan*, templos de mujeres. Ya divinizadas, las *cihuapipiltin* habitaban en aquellos territorios [*omaxac chaneque*] (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. X:79; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. X:6). Otro espacio para su culto se llamaba Aticpac “era un oratorio donde se hacía una fiesta a ella[s] en el signo llamado *chicomecoatonalli*” (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, apéndice: 279).

Un dato interesante que revela la naturaleza peligrosa de las encrucijadas era que estos espacios estaban relacionados con las transgresiones. En el día *ce calli*, las “malas mujeres y adúlteras” que querían limpiar sus transgresiones iban a los cruceros a dejar sus ropas y se punzaban la lengua y regresaban a sus casas desnudas como símbolo de penitencia (*Códice Vaticano Latino 3738*, 1964, 102:lám. XLIII; *Códice Telleriano Remensis*, 1964, 220:lám. XXII). Recordemos que las *cihuateteo* se relacionaban con las transgresiones al pensarse que algunas mujeres morían de parto por no confesar su adulterio.

En este sentido es que Cecelia Klein (2001:209) interpreta el baño y el cambio de ropas que se hacía a la muerta en parto. La difunta tenía que dejar sus ropas atrás para poder asumir su nuevo papel el de ser acompañante del Sol, así tomaba su nuevo vestuario e implementos guerreros.

Es importante recordar que algunos lugares sagrados de los númenes femeninos se sitúan en espacios abiertos como cruces de caminos y en sembradíos, esto particularmente para las diosas de los mantenimientos, Chicomecoatl y Chalchiuhtlicue, aunque también para las *cihuateteo*. Lo anterior nos puede dar elementos para pensar que existía un culto popular a estas divinidades, paralelo a un culto estatal a

ellas, pues estos espacios no estaban controlados por un sacerdocio específico (López Hernández, 2012a:145).

Al llegar al crucero, el cuerpo era enterrado. Normalmente los cadáveres eran incinerados y el enterramiento era reservado para quienes habían tenido una muerte relacionada con Tlaloc. Debido a que la mujer estaba imbuida de la fuerza de la Tierra –aunque hubiera muerto- es razonable que se dispusiera del cadáver así.

¿Acaso era la diosa de la Tierra la que se cobraba la vida de la mujer? Es muy probable que ella fuera la primera beneficiada de la muerte, por decirlo en cierta forma, al ser alimentada con el cadáver de la parturienta. El cuerpo se manejaba como una semilla que volvería a brotar. Se reciclaba de alguna manera la potencia de la fecundidad/fertilidad al tratar así a la fallecida. La Tierra le otorgaba la potencia para procrear y ella tomaba su vida al morir de manera honrosa. A pesar de no cumplir con la tarea de traer a un cautivo, a un nuevo guerrero, su intento era recompensado y utilizado en la imaginería nahua para la continuidad del universo y de la vida humana.

El esposo de la difunta cuidaba la tumba por cuatro noches para que nadie robara el cuerpo.² Éste se consideraba cargado de la valentía de la Cihuateotl que permitiría al ladrón triunfar en la guerra ya sea cegando a sus enemigos o aumentando su coraje y hombría. En el periodo de cuatro días, el cadáver perdía el poder y ya no era codiciado.

El dar a luz significaba la captura de un prisionero de guerra, la mujer era la guerrera que había triunfado. Su hijo era el cautivo y resulta interesante que cuando un hombre tomaba un cautivo lo tenía por hijo, y él tenía a su dueño por padre (Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXI:183). Por otra parte, la mujer muerta de primer parto era el guerrero

² López Austin (1996 [1980], I:364-367) nos proporciona otros contextos en donde se documenta que los *teyolia* requerían de un periodo de cuatro días para separarse del cuerpo e iniciar su tránsito al Otro Mundo.

capturado por sus enemigos y ofrecido en la piedra de los sacrificios (Seler, 1980 [1963], I:120).

Las mujeres muertas de parto, *cihuapipiltin* o también llamadas *mocihuaquetzque*, “Las que se levantan como mujer”, es decir, mujer valerosa o el guerrero en figura de mujer (*idem*), se pensaban como una advocación de las diosas terrestres en su faceta de paridoras. Estas concepciones explican el atavío guerrero de las diosas de la Tierra, que observamos generalmente en Tlazolteotl: ella es la gran paridora de acuerdo con la lámina 13 del *Códice Borbónico* (1993) (fig. 56), pero también en otras diosas telúricas.

10.3 MUERTAS EN PARTO Y MUERTOS EN BATALLA

Las mujeres que murieron de su vientre (o de lo que en él había), es decir, de parto [*ic miqui iihitzin*] (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I:72-73; lib. V:185; lib. VI:164) se iban a vivir a la casa del Sol [Tonatiuh ichan] al igual que los guerreros águila y ocelote, los que murieron en combate. Éstos salían gritando, regocijándose y haciendo escaramuzas mientras acompañaban al Sol desde el amanecer hasta el mediodía. Las *mocihuaquetzque* vivían en el lugar de la puesta de Sol, por ello, le llamaban Cihuatlampla. Estas mujeres ya deificadas iban a encontrar al Sol de la tarde. En ese punto, los guerreros águila y ocelote lo dejaban en sus manos. De allí las mujeres llevaban al Sol hasta el Poniente. Lo cargaban en una litera de plumas de quetzal. Al igual que los varones, ellas iban haciendo escaramuzas, gritando y regocijándose con él. Lo dejaban en manos de los micteca, la gente del Mictlan (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXIX:163).

En este paralelismo, los hombres muertos en batalla y las mujeres que morían de primer parto, eran los valientes que acompañaban al Sol, el

guerrero por excelencia, Tonatiuh. Sin embargo, existen contrastes en su participación en la empresa de acompañar al Sol. Los varones lo escoltaban en su momento de salida, ascenso, crecimiento, victoria, ellos dejaban al Sol en su punto más alto. En tanto, las mujeres lo acompañaban en su puesta y en su introducción al reino de la muerte.

Ellas regresaban a la Tierra en determinadas fechas como criaturas temibles y perjudiciales. Igualmente, su dominio, el Cihuatlampa –el oeste– no sólo estaba asociado con la fertilidad y el agua sino también con la muerte y el sacrificio (Leeuwen-van Koppen, 1990:65; Mikulska, 2008:274). Expuse en el capítulo 2 que también la muerte y el sacrificio significan renovación y fuerza creativa. En contraste, los varones regresaba como aves y mariposas para libar el néctar de las flores (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. III:49).

Como he señalado, los destinos de los niños estaban determinados desde el momento de su nacimiento. Los roles que desempeñarían en su vida se establecían en la ceremonia donde se les daba el nombre. Al varón le proporcionaban sus implementos guerreros: arco, flechas y escudo, y a la mujer sus utensilios de hilado, tejido y una escoba. De esta manera, tenían responsabilidades diferenciadas que los seguirían el resto de sus vidas: la de él, ser buen guerrero; la de ella, ser una esposa ejemplar y engendrar a los guerreros. Tanto los combates como el dar a luz eran deberes sociales y actos sagrados.

La equiparación de las mujeres en su lecho de muerte con guerreras formaba parte de un discurso de recompensa por los riesgos que enfrentaban durante la reproducción. El estatus de igualdad ante los varones es “teórico” pues la diferenciación genérica en las concepciones de los humanos marca distintas áreas de la cultura. La lengua tiene un papel activo en este esquema, de ahí que se les llamara a las mujeres “varoniles” cuando su comportamiento se acercaba al ideal femenino de la sociedad. Así cuando cumplían con sus quehaceres domésticos y se comportaban de

manera correcta, eran honradas con el apelativo “mujer varonil” y les decían que serían honradas como soldados.³

Y si ya fueres diestra en lo que has de hacer [...] y te estimarás como si estuvieses en los estrados de los que por sus hazañas en la guerra merecieron honra. Presumirás de la rodela como los buenos soldados. Y si por ventura ya fueres diestra en tu oficio como el soldado en el ejercicio de la guerra, entonces, donde estuvieres, acordarse han de nosotros y nos bendecirán y honrarán por tu causa (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XVIII:556).

Entonces la mujer que tiene el corazón varonil [*oquichyollo*] es vigorosa, fuerte, de corazón duro. Molina (2004, secc. e-n:fol. 87v) documenta los siguientes vocablos para describirla: *cihuatl oquichyollo*, *oquichnacayo cihuatl*, *chicauac cihuatl* y también se ocupaba *Quauhcihuatl* como ya había expuesto. Respecto a la *cihuatl oquichyollo*, López Austin (1996 [1980], I:330) aclara que a través del léxico se observa el predominio masculino sobre la mujer mexicana.

El estudioso indica que verbos como *oquichhuia*, que etimológicamente apunta a faenas masculinas, significaba “adquirir con trabajo lo necesario para la vida”, y el participio *tlaoquichhuiani* se aplicaba al individuo, varón o mujer, justamente paciente y resignado que podía soportar las penas del trabajo. Así este cumplido es empleado en las mujeres que enfrentan los trabajos de parto: “mujer varonil” (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVIII:610).

Las mujeres que habían nacido en el día uno venado [*ce mazatl*] y uno pedernal [*ce tecpatl*] se esperaba que fueran valientes, fuertes y se dice que serían estimadas como varones (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. IV, cap. III:10, cap. XXI:79). De hecho, la agresividad femenina no era bien vista pues está fuera del ideal femenino, únicamente ese brío se esperaba

³ Véase nota 18 del capítulo 7.

en el periodo de la reproducción. En otros contextos, el apreciado comportamiento era pasivo y obediente.

Inclusive el poco dominio propio se pensaba como femenino y era indeseable. Las mujeres solían pelear en el mercado, estos enfrentamientos eran comunes entre tlatelolcas y tenochcas (Clendinnen, 2001:55, 212).⁴ El desprecio de Moquihuix, *tlatoani* de Tlatelolco, por Chalchiuhnenetzin, hermana mayor de Axayacatl, *tlatoani* de Tenochtitlan, aumentó la tensión entre las ciudades que culminó en una guerra (Alvarado Tezozomoc, 1998:117; Torquemada, 1975, I, lib. II, cap. LV:239).

En tanto, Motolinía (1971, cap. LXXXII:497) narra una pelea entre mujeres en el mercado de Texcoco. “Y aconteció una vez [...] que como riñesen dos mujeres y de palabras viniesen a las manos, echáronse mano de los cabellos, y la una asió a la otra oreja y rompiéndosela hasta correr sangre por el rostro abajo”.

La violencia verbal puede observarse en la manera en que las mujeres trataban a las prostitutas que andaban buscando clientes (*cfr.* Escalante, 2004). La niña nacida bajo el signo uno águila [*ce quauhtli*] era “deslenguada y maldiciente su pasatiempo era decir mal y avergonzar a todos, y también era atrevida para apuñear y arañar las caras a otras mujeres, y para remesar a todas, y para rasgar los huipiles de las otras mujeres” (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXXIII:409). Volveré al tema de los insultos femeninos cuando trate el tema del canto de las mujeres de Chalco.

La distinción entre hombres y mujeres era clara, no sólo en el rol desempeñado sino también en los discursos y calificativos aplicados. La glorificación de la mujer a partir de atributos masculinos como la valentía y el autocontrol nos habla del modelo ideal que aplicaba para ambos

⁴ La rivalidad entre los dos grupos data del momento de la migración (Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. II:115-116).

géneros: el masculino. Los niños eran encaminados en su educación a tener control sobre sí mismos, a ser valientes.

De hecho, a los enemigos o a quienes se buscaba denigrar se les comparaba con una mujer pues ellas estaban vinculadas con un campo semántico que incluía los conceptos: cobardía, derrota, servidumbre, sujeción y pasividad, nada estimados en un guerrero.⁵ En cambio, a un guerrero valiente se le decía: en nada es considerado una mujer (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. IV, cap. III:9).

El discurso de la partera a la niña determinaba sus ámbitos de acción, los varones se desarrollarían en el ámbito público y las mujeres en el doméstico, ese es el esquema diseñado por la sociedad nahua para la supervivencia del grupo y para la reactivación del cosmos. Así, la identidad de los varones se hacía más firme y apreciable en tanto se diferenciara más de la femenina y de sus esferas de actividad.

Aunque los muchachos y muchachas entienden sus obligaciones existe una alta probabilidad de muerte en la realización de ambas actividades. Como vimos, la familia de los guerreros lloraba en la fiesta de Ochpaniztli pues sus parientes posiblemente morirían. La marca de muerte de ambas actividades era un reflejo de la gloria guerrera, que les era prometida, algo que vendría después del sufrimiento. Mientras ambos géneros cumplieran con sus obligaciones -que se complementaban- el mundo seguiría funcionando exitosamente.

10.4 LAS CIHUATETEO Y LOS AHUIATETEO

De forma divina, las mujeres⁶ constituían un peligro para su esposo e hijos, también para los hombres, niños y niñas de sus comunidades; asimismo, como humana los riesgos de estar cerca de ellas en sus estados

⁵ Ejemplos de estas concepciones pueden leerse en López Hernández, 2009:240-244.

⁶ Como *cihuateteo* y otras diosas amenazantes.

liminares fueron abordados en el capítulo 5. Las *cihuateteo* causaban daño, pero no terminaban con la vida de sus víctimas. Se decía que estaban enojadas con los varones y por ello se burlaban de ellos. Cuando alguien era atacado por ellas su boca se le torcía, su cara se le contorsionaba, ya no podía ocupar una mano, sus pies ya no le respondían, su mano temblaba, sacaba espuma por la boca y se volvía bizco (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, apéndice, *Refutación de idolatría*, párr. G:72, cap. X:19; lib. IV, cap. XXII:81).

Leeuwen-van Koppen (1990:64) menciona que las *cihuateteo* no eran explícitamente mencionadas como deidades tutelares de las trecenas, sin embargo, ellas estaban claramente unidas a las cinco trecenas occidentales, y a sus primeros días en particular. En el libro IV de la *Historia General*, Sahagún (2002, tomo I, lib. IV, cap. III:355, cap. XI:371, cap. XXII:392, cap. XXVII:400, cap. XXXIII:408) nombra a estos días como “signo”, porque ellos tenían una influencia favorable o desfavorable en los doce días que quedaban, que él llama a cada uno de ellos “casa de este signo”. Las *cihuateteo* actuaban en los primeros días de las 3° (*mazatl*), 7° (*quiahuatl*), 11° (*ozomatli*), 15° (*calli*) y 19° (*cuauhtli*) trecenas.

El tercer signo, *ce mazatl*, era tenido por signo favorable. En éste le celebraban a las *cihuapipiltin* porque decían que descendían a la Tierra. A sus imágenes las vestían con papeles y les hacían ofrendas (*ibid.*, tomo I, lib. II, cap. XIX:170; lib. IV, cap. III:355).

En el séptimo signo, *ce quiahuatl*, también las celebraban. Éste era tenido por desfavorable porque en estos días bajaban dichas diosas. Durante este signo no salían de sus casas porque decían que las diosas enfermaban a quienes encontraban. En estos días les ponían ofrendas en sus adoratorios y cubrían con papel sus estatuas (*ibid.*, lib. II, cap. XIX:171; lib. IV, cap. XI:371).

Ce ozomatli, onceavo signo, era considerado favorable. Decían que de toparse con estas diosas, los niños y niñas enfermarían de epilepsia. Por

ello, no los dejaban salir de sus casas. Si otra persona enfermaba en este signo, los médicos los desahuciaban pues les decían que las diosas los habían herido. También en este signo los hombres apuestos podían enfermar debido a que estas diosas habrían deseado su hermosura (*ibid.*, lib. II, cap. XIX:173; lib. IV, cap. XXII:392).

El décimo quinto signo, *ce calli*, era muy mal afortunado. En éste se manifestaban las diosas y provocaban las enfermedades antes dichas. Los médicos y las parteras hacían sacrificios y ofrendas pues eran devotos de este signo (*ibid.*, lib. IV, cap. XXVII:400).

El décimo noveno signo, *ce quauhtli*, tenía muy adversa fortuna. En este signo descendían las *cihuateteo* más jóvenes, las cuales eran mucho más malignas con los niños. A ellos les provocaban torcimiento de rostro. Sus templos eran adornados con flores y las personas que habían hecho algún voto a ellas, cubrían sus imágenes con papeles y ofrecían papel manchado con *ulli*, comida, bebida y copal (*ibid.*, cap. XXXIII:408).

Aparte de provocar enfermedades al descender en dichas trecenas, estimulaban 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. De hecho en los días que bajaban las diosas también aprovechaban para sacrificar a su honra a los condenados a muerte por algún delito que estaban en las cárceles (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XIX:37; lib. IV, cap. XI:42, cap. XXVII:93).

Para librarse de los perjuicios de las *cihuateteo*, les hacían ofrendas en sus oratorios y cubrían con papeles sus imágenes. Las ofrendas que hacían a las diosas consistían en panes de diversas figuras, tamales y maíz tostado.⁷

Estas diosas llamadas “las mujeres nobles que moran en las encrucijadas” [*otlo maxac manca cihuapipiltin*], también nombradas “las

⁷ (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I:19, 72; lib. IV:41, 102, 107; Sahagún, 2002, lib. II, cap. XIX:171; lib. IV, cap. III:356, cap. XI:371; Robelo, 2001:84).

mujeres que moran en el (o que descienden del) cielo” [*ilhuicacihuatl*], son descritas como mujeres blancas. La cara, brazos y piernas los tenían pintados de color blanco con *tizatl*, sus vestidos eran de papel y sus sandalias blancas con plumones colgando [*potoncacaqueque*] (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. X:79; *Florentine Codex*, 1950-1969, lib. I, cap. X:19; Seler, 1980 [1963], II:73).

Aunque ellas no matan se oponen a la vida, en su transformación se van al polo opuesto de la mujer en trabajo de parto, quien traía vida; ahora ellas se identifican con la muerte. Esta concepción se muestra en códices al aparecer como contrapartes de los *ahuiateteo*.

Las láminas 47 y 48 del *Códice Borgia* y las 77-79 del *Códice Vaticano B 3773* nos ayudarán a entender el paralelismo entre las *cihuateteo* y los *ahuiateteo* (figs. 76, 77). Las láminas se leen de derecha a izquierda y la descripción la realizaré de abajo hacia arriba. Comienzo con la tercera fila de la lámina 47 del *Borgia*.

En esta fila se encuentran cinco Tlazolteotl. La del extremo derecho tiene pintura facial roja sobre fondo amarillo que es el tono de su piel. Tiene flechas de pedernal en su *quechquemitl* y en su nagua, también cuelgan de su brazo, piernas y cabello. En una mano empuña una rodela, banderola de mano, un haz de dardos, una macana espinosa (espada del pez espada) y en la otra un haz de hierba *malinalli*, que también llevan las *cihuateteo* y los *ahuiateteo*. Seler (1980 [1963], II:64) indica que esta Tlazolteotl representa el este y su fecha es *chicunahui acatl* (nueve caña).

La siguiente Tlazolteotl tiene la cara pintada de azul. Su indumentaria también es de este mismo color. En su vestido se encuentran pedernales, pintados de rojo y blanco. En la mano derecha tiene un haz de *malinalli*, y en la izquierda una rodela, banderola de mano y una guía de flores. El estudioso alemán indica que representa el norte y su fecha es *nahui tecpatl* (cuatro pedernal) (*ibid.*:65).

En la tercera caseta que corresponde a la lámina 48, Tlazolteotl no presenta pintura facial. En su falda y de cintas que cuelgan de su antebrazo se muestran dibujos de huesos. La fecha que la acompaña es *chicuacen acatl* (seis caña) y representa el oeste (*ibid.*:66).

La cuarta diosa tiene pintada la cara y las extremidades de color rojo. Se muestra un hueso y una media luna amarilla en su vestimenta colorada. En su brazo izquierdo puede observarse una rodela y una bandera de mano, y en su mano tiene unos dardos. Extiende el dedo índice de su mano derecha y toca su labio inferior. Seler (*ibid.*:67) indica que este gesto muestra su aspecto de Tlaelcuani, la comedora de inmundicias. La fecha que acompaña el cuadro es *chicuei acatl* (ocho caña) y representa el sur.

La última figura que es la de extrema izquierda en la hilera inferior de la lámina 48, presenta el rostro, brazos y piernas pintados de blanco. La diosa está desnuda, su fecha calendárica es *ce quauhtli* (uno águila). Se distingue de las otras pues no tiene implementos guerreros. La deidad se encuentra sobre un maguey y representa a Mayahuel. Debido a la diferencia tan marcada con las otras diosas, Seler (*ibid.*:69) considera que aquí se representa la quinta región del mundo, el centro o el arriba-abajo.

Las cinco diosas representan los cuatro puntos cardinales y el centro. Esta hilera de las diosas de la basura sólo aparece en el *Códice Borgia* junto a las cinco *cihuateteo* y los cinco *ahuiateteo*. Porta el mismo tipo de cabello que los *ahuiateteo* y con ambos grupos comparte los ámbitos de la sexualidad y sus imágenes se acompañan de implementos de guerra y sacrificio. De hecho, por lo menos dos Tlazolteotl llevan la misma pintura facial y corporal de las *cihuateteo* y una la no pintura de las “mujeres-divinas”.

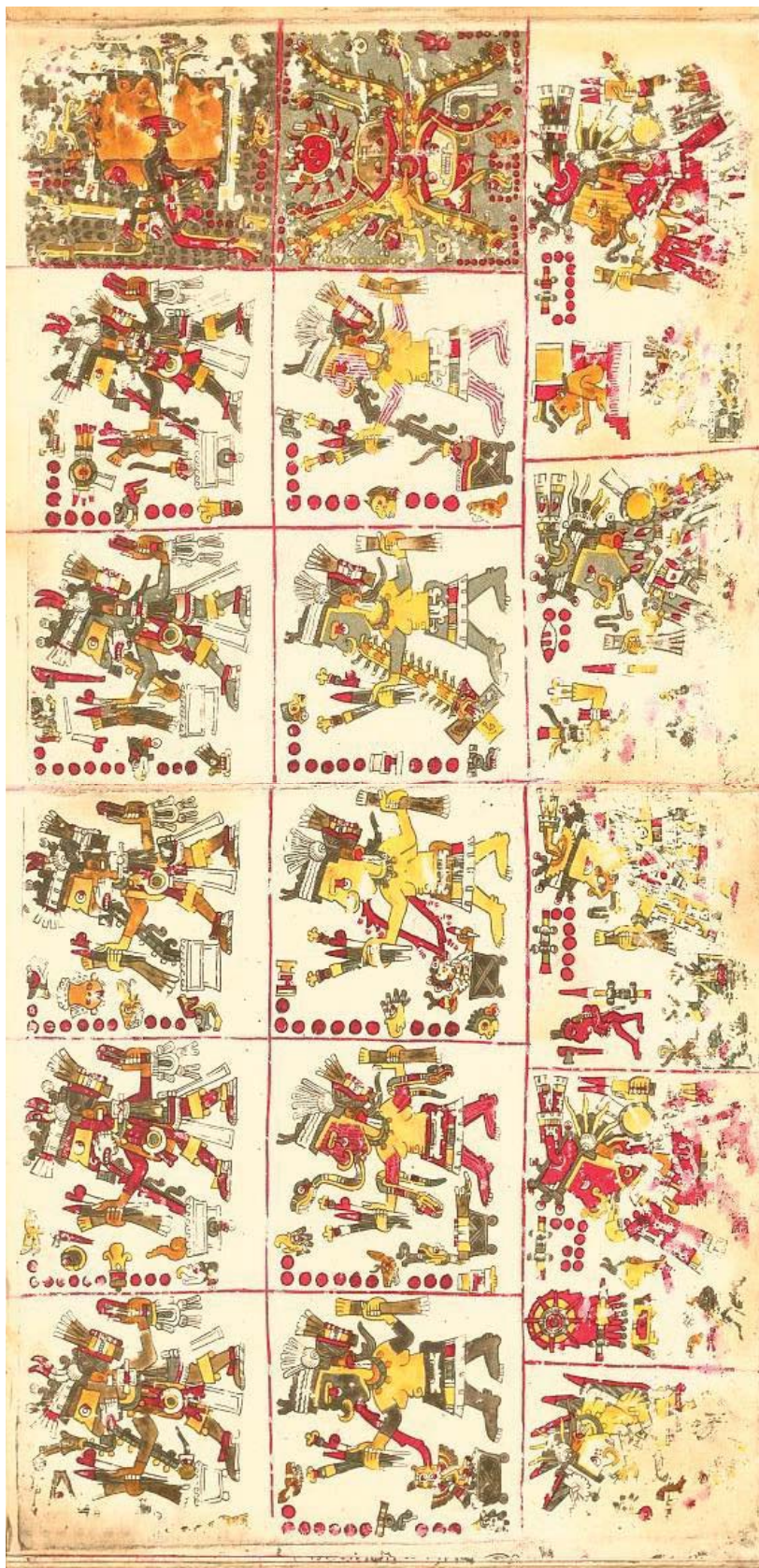


Fig. 76 Cinco *cihuateco*, cinco *ahuiateco* y cinco Tlazolteotl. *Códice Borgia*, 1993:lám. 47-48. Láminas leídas de derecha a izquierda y de abajo hacia arriba. 1° fila: a) Primera Tlazolteotl, representa el este, fecha: *chicunahui acatl* (nueve caña), diosa de la Tierra, color: amarillo con rayas rojas; b) Segunda Tlazolteotl, norte, fecha: *nahui tecpatl* (cuatro pedernal), joven diosa lunar, color: azul; c) Tercera Tlazolteotl, oeste, fecha: *chicuacen acatl* (seis caña), la diosa del crecimiento, color: amarillo; d) Cuarta Tlazolteotl, sur, fecha: *chicuey acatl* (ocho caña), vieja diosa lunar, color: rojo; e) Quinta Tlazolteotl, del centro o de la región inferior, fecha: *ce cuauhtli* (uno águila), diosa del maguay, color: blanco.
 2° fila: Primera caseta: el nacimiento de las *chihuateco* de la piedra preciosa, *ce mazatl*; b) Segunda Cihuateotl, *ce quiahuitl*; c) Tercera Cihuateotl, *ce ozomatl*; d) Cuarta Cihuateotl, *ce calli*; e) Quinta Cihuateotl, *ce quauhtli*.
 3° fila: Primera caseta: el nacimiento de los *ahuiateco* de un pedernal; a) Macuilcozcacuauhtli; b) Macuilcozcacuauhtli; c) Macuiltochtli; d) Macuilxochitli; e) Macuilmalinalli.



Fig. 77 Cinco *chuateteo* y cinco *ahuiateteo*. Códice Vaticano B 3773, 1993:lám. 77-79. Láminas leídas de derecha a izquierda y de abajo hacia arriba.

1° fila: a) Primera Cihuateotl, *ce mazatl*; b) Segunda Cihuateotl, *ce quiahuitl*; c) Tercera Cihuateotl, *ce ozomatli*; d) Cuarta Cihuateotl, *ce calli*; e) Quinta Cihuateotl, *ce quauhtli*.

2° fila: a) Macuicuetzpalin; b) Macuilcozcacuahtli; c) Macuiltochtli; d) Macuixochitli; e) Macuilmalinalli.

El ámbito de acción en el que concurren junto con las mujeres divinas es el parto (*Códice Borbónico*, 1993:13) y sus vínculos con los ciclos de las mujeres que también son ámbitos de la Luna. Abordé en el capítulo 7 la influencia que tenía el astro en el desarrollo del embarazo. La Luna podía dañar al embrión, éste podría nacer con labio leporino, ser enfermizo o transformarse en ratón (Sahagún, 1969:13; 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XIX:464). Etnográficamente, durante el eclipse lunar, la Luna se vuelve más peligrosa y domina la Tierra. Durante el eclipse o la noche es cuando puede hacer perder la virginidad a las mujeres, daña a los nonatos porque envidia la belleza de los niños, y a los niños los perjudica porque son los hijos que ella no tuvo.

La Luna está en sincronía con los ciclos de la Tierra y también con los femeninos, debido a que el mes lunar tiene una duración semejante a la de la menstruación. Vale la pena recordar que la palabra *meztli* se aplica tanto para nombrar mes como Luna. Esta raíz se incluye en las palabras *metzuia*, *nemetzuiliztli*, que refieren a la regla. Asimismo, las fases del astro: nueva, creciente, llena, menguante, son similares a los de un ciclo de vida: nacer, crecer, desarrollarse y morir.

Grupos indígenas actuales vinculan las fases del astro con las probabilidades de embarazo de las mujeres y con su sangrado mensual. Si la Luna está llena ellas sangran poco y viceversa. Así su renovación periódica es el primer vínculo de la Luna con ellas, relación que pasa por su conexión con la Tierra, las aguas y la agricultura.

En segundo lugar, la Luna al ser nocturna se le vinculó con la oscuridad y lo desconocido. Igualmente a las mujeres se les piensa relacionadas con la noche, con un tiempo de peligro, con la entrada de la Tierra y con la vagina telúrica, las presencias ginecomorfas dan cuenta de ello. Así, entre los antiguos nahuas cuando dominaba la Luna se tenían que tomar precauciones pues era un momento de riesgo.

La tercera concepción es la Luna como rival del Sol: oposición femenino-masculino. Coyolxauhqui, deidad lunar y hermana del Sol, es prototipo de este antagonismo. Su hermano Huitzilopochtli la decapita y la arroja escaleras abajo del Templo Mayor y allí queda descuartizada. Otras diosas también cargan esta noción como Cihuacoatl y las *cihuateteo*, y en general, todas las diosas madre.

Seler (1980 [1963], II:73) explica la asociación de las diosas con la Luna. Se pensaba que ellas habitaban en el oeste, este punto cardinal era la región de la oscuridad, de la tarde, del Sol que se oculta, pero también al Sol del atardecer se le ligaba con la Luna que sale en el cielo occidental.

De este pensamiento se desprende que las *cihuateteo* eran encarnaciones de la Luna y los *ahuiateteo* lo eran del Sol. Ellas eran las guerreras que perecieron en el alumbramiento, ellos los guerreros que fueron sacrificados. Ellas son sus contrapartes, pero participan con ellos en el ámbito de la sexualidad. Ellos eran los dioses de la voluptuosidad y ellas estaban vinculadas de manera obvia con la sexualidad femenina y con la actividad sexual al incitarla en los días que reinaban y en esos mismos signos se castigaban a los adúlteros. Más atributos de los *ahuiateteo* los abordaré en el siguiente apartado, ahora me centraré en las representaciones de ambos grupos en las láminas mencionadas.

La primera Cihuateotl en el *Borgia* tiene pintados su rostro, brazos y piernas de blanco con rayas rojas. Las otras *cihuateteo* coinciden en su pintura corporal más o menos a la de las cinco Tlazolteotl. Cada *cihuapipiltin* corresponde a un punto cardinal, al cual se le vincula un color.⁸ La primera diosa es la del este, la segunda es azul y pertenece al norte; la tercera es la del oeste y se muestra amarilla; la cuarta es la del sur y es roja; y la quinta, es de color negro y concierne al centro o a la región inferior. En el *Códice Vaticano* la segunda Cihuateotl tiene el color

⁸ No olvidemos la variabilidad en los colores que aparecen para cada orientación en los diferentes documentos.

de la tercera del *Borgia* y viceversa. Las diosas del *Vaticano* se muestran con todo el cuerpo pintado y las del *Borgia* sólo tienen el rostro y las extremidades pintadas del color que indiqué para cada una.

Las diosas del *Vaticano* portan taparrabo que es prenda exclusivamente masculina. La primera tiene el peinado de los guerreros llamado *tzotzocolli*, el cabello se cepillaba hacia arriba sobre la frente y más alto por el lado derecho. El peinado de las otras figuras es como el de las *cihuapipiltin* del *Borgia*, el cabello ceñido por *ichcaxochitl*, bandas de algodón sin hilar y dos mechones que sobresalen y caen en la frente, en la mayoría de los casos. Las diosas del *Borgia* llevan una nariguera dorada en forma de media luna [*yacametztl*] y la orejera en forma de barra como las Tlazolteotl.

Respecto a su indumentaria, visten una falda corta con huesos pintados, en lugar de ellos, la mayoría de las diosas del *Vaticano* tienen un tache color rojo trazado en su falda. La quinta Cihuateotl de dicho códice tiene su *cueitl* hecha de *malinalli* y su cinturón es una espina dorsal, de acuerdo con Seler (1980 [1963], II:74), y termina en un cráneo.

En ambos códices las diosas están ataviadas con el *aztaxelli*, penacho de plumas de garza de los guerreros y en la nuca llevan una media luna negra con un manojo de hierba. Sostienen en una mano un cuchillo de obsidiana, un punzón de hueso y una espina de maguey, instrumentos de autosacrificio y sacrificio, y en la otra un manojo de *malinalli*.

La diosa del norte en el *Borgia* se encuentra delante de una encrucijada, mostrando el vínculo de ellas con estos lugares. Las flores y chalchihuites en los punzones de hueso y en la espina de maguey del *Códice Borgia* representan sangre, significado que veremos en el siguiente apartado. Por último, Las *cihuapipiltin* de ambos códices muestran en su vientre pliegues de múltiples partos y senos flácidos de haber amamantado.

Los *ahuiateteo* del *Borgia* tienen el cabello ensortijado (véase 2.6) como las Tlazolteotl. Expuse anteriormente que este tipo de cabello los vincula con las transgresiones sexuales, de hecho son considerados dioses de los deleites, de la voluptuosidad indicado desde su nombre *ahuia*, alegrarse, tener contento, estar gozoso. Su cabello está agarrado con una venda blanca, parece que de papel, tienen bolas de algodón entre sus mechones. En la parte posterior de su cabeza y encima de una bola de algodón tienen dos pedernales curvos. Sus taparrabos son blancos de papel. Su pintura facial será tratada con detenimiento a continuación.

El significado de los ojos que cuelgan en las *cihuateteo* de ambos códices, los pies con protuberancias nudosas por encima del talón en el *Borgia*, los pies torcidos en la quinta Cihuateotl del *Códice Vaticano* y los miembros torcidos de Xolotl-Nanahuatzin en la caseta del nacimiento de los *ahuiateteo*, será abordado en el siguiente apartado.

10.4.1 SÍMBOLOS DE LA SEXUALIDAD: CHALCHIHUITE, FLOR, COLIBRÍ, MARIPOSA Y NÚMERO CINCO

En la lámina 13 de *Códice Borgia* (1993), lado izquierdo de la mitad superior, está representado el onceavo signo *ozomatli* (mono) y su regente Xochipilli (fig. 78 a). Como mencioné en el apartado 2.2, el mono es un animal vinculado con el divertimento y los placeres en general como la danza, la música, el juego y la sexualidad. El dios igualmente está vinculado a estos ámbitos de acción. Éste aparece con el cuerpo pintado de rojo y su mitad inferior del rostro del mismo color. La parte superior de su cara la tiene de color amarillo. Alrededor de su boca tiene una mariposa color blanco, cuya cabeza está en la punta de su nariz.⁹ Este tipo de pintura blanca en torno a la boca también se presenta de manera más simple en la cara de las figuras policromas llamadas xantiles.

⁹ *cfr.* el dibujo de mariposa que aparece en el *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 8v, fig. 78 c.

Encima de la imagen del patrón del onceavo signo se muestra a un pescador con una red. Delante de la imagen y a la altura de la boca se observa un sartal de chalchihuites [*cozcatl*] que termina en una flor. En la red, un pez está a punto de ser atrapado. Seler (1980 [1963], I:106) interpreta que este cuadrante representa “el oeste mítico, la región de las diosas de la Tierra, el país de origen del maíz”. Igualmente en la lámina 16 del *Borgia* observamos a una de las diosas madre Mayahuel que da de comer a un pez, alegoría de abundancia. Esta diosa se distingue por su hiperfertilidad como mujer de los 400 pechos en el *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, 74, XXIX:lám. 20v).

Este cuadro presenta varios elementos vinculados con la fertilidad-sexualidad. Como indiqué, la naturaleza del mismo dios: Xochipilli; asimismo, el signo *ozomatli* o el mono que abordé en el capítulo 2, la pintura facial blanca del dios, el pez símbolo de abundancia-fertilidad, y el el sartal de chalchihuites que remata en flor. Este collar de cuentas que termina en una flor es la expresión del *macuil xochitl*, signo del dios con el mismo nombre.

En la lámina 3 del mismo códice se observa a una mujer sentada y a la altura de su boca sale el *macuil xochitl* (fig. 78 b). Seler (1980 [1963], I:23) considera que el sartal indica que se trata de una *ahuiani*. Este elemento aparece en varios contextos, pero puedo adelantar que estamos ante el símbolo de lo precioso. Así, el sartal destaca lo precioso de la fertilidad-abundancia del oeste vinculado con la diosa de la Tierra y sus desdoblamientos. En la imagen de la *ahuiani* indica la preciosidad de la sexualidad pues ésta era vista en primer lugar como un placer.



Fig. 78 Xochipilli, *macuil xochitl* y Xantiles. a) *Códice Borgia*, 1993:lám. 13; b) *Ahuiani*. *Códice Borgia*, 1993:lám. 3; c) *Mariposa*. *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 8v; d) Figura polícroma de barro, de las llamadas Xantiles, Acervo FCAS. Registro INAH 1666-243. Foto tomada de Echeverría, 2012.

El *cozcatl* y las flores están vinculados de manera obvia con Macuilxochitl y con Xochipilli. A la par, de estarlo con Xochiquetzal quien comparte con estos dioses los siguientes ámbitos de acción: las flores, el amor, la fertilidad y la procreación. La flor era símbolo de lo bello y del placer (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XVI:155).¹⁰

Los ámbitos de acción de los dioses vinculados con las flores eran las artes (habilidad artística, música, danza, poesía), el juego, el amor, la sexualidad, los placeres en general (Seler, 1980 [1963], I:156). En el capítulo 8 abordé a la flor como símbolo de la sexualidad femenina. Recordemos que de la vulva de Xochiquetzal nacieron las flores (*Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 61v). También se utiliza la alegoría de las flores para indicar una transgresión sexual (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 220-221, XXII:lám. 18v; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, 103, XLIII:lám. 27v).

La flor, los chalchihuites [*cozcatl*] y las plumas [*quetzalli*] eran símbolos de lo valioso ypreciado vinculados por una parte con la sexualidad y por otra con los hijos, los niños. El canto de las mujeres de Chalco [*Chalcacihuacuicatl*] nos proporciona varias imágenes de la sexualidad, particularmente de la femenina. “Yo te vine a dar placer, florida vulva mía, paladarcito inferior mío” [*Ni mitz ahuiltico noxochinenetzin, noxochicamapal nenetzin*] (Garibay, 2000a, tomo III:60).

La flor como representación de la sexualidad femenina se puede observar en su vinculación con las prostitutas, igualmente los pétalos simbolizan la vulva, vulva que es penetrada por el colibrí, símbolo de la sexualidad masculina. El ave es el complemento del concepto de la flor, aunque también la mariposa es contraparte de la flor, tanto el colibrí como la mariposa posan sobre la flor abierta y chupan su miel. En el *Códice Magliabechiano* (1970:láms. 61r, 62r) se ilustra al colibrí colgando de una

¹⁰ No olvidemos otro significado de la flor: la sangre de sacrificio (Seler, 1980 [1963], I:22-23, 41, 220, II:74; Duverger, 1993:204-206).

corola abierta en la que introduce su pico (Seler, 1980 [1963], II:76) (fig. 79).



Fig. 79 Colibríes. a) *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 61r; b) *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 62r; c) *Códice Laud*, 1964, 376-377, XXX (XLI):lám. 30.

En la lámina 30 del *Códice Laud* (1964, 376-377, XXX (XLI)) se observa a un colibrí que desciende y toca la boca de una mujer embarazada. La mujer está sentada en un atado de leña con respaldo cónico. Se encuentra desnuda y muestra su vientre abultado. Tiene la cara volteada hacia arriba y sobre su boca baja el ave, símbolo del guerrero muerto en combate.

En mi opinión, la escena representa a una mujer muerta de primer parto que se convertirá en *mocihuaquetzqui*. Su estado de preñez, el colibrí como símbolo bélico y el dios Mictlantecuhtli que acompaña el cuadro confirman esta identificación. A la par, considero que muestra los modelos sexuales masculinos y femeninos como contrapartes de una misma idea: las mujeres muertas de parto son lo mismo que los guerreros muertos en el campo de batalla. Además, la imagen ilustra de manera bella un coito metafórico entre el colibrí y la mujer.

La diosa de las flores, de la sexualidad y del amor era Xochiquetzal. Fue ella quien tuvo el primer acto sexual y el primer parto (Quezada, 1996 [1975]:28). 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.

Como mencioné anteriormente, la diosa aparece en el grupo de deidades transgresoras del mítico Tamoanchan que fueron desterradas por haber tronchado una flor, figura de la transgresión sexual. 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 sexto, cap. XXXII:221) narra que Xochiquetzal fue enviada para tentar a Yappan, hombre casto que hacía penitencia, pero al transgredir con la diosa perdió su cabeza y fue convertido en alacrán.¹¹

En otro contexto, las imágenes de las prostitutas son sugerentes respecto al vínculo en el imaginario indígena de las flores con la sexualidad. 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 (Sahagún, 1979, tomo III, lib. X, cap.

¹¹ Posiblemente por esta razón se le vinculaba al alacrán con el castigo [*in colotl, in tzitzicaztli*], “el alacrán, la ortiga”: el castigo (Montemayor, 2007:325).

XV:fol. 39v). Sin duda, las rameras eran en el pensamiento nahua el sector más fuertemente relacionado con la sexualidad.

Algunas flores estaban claramente asociadas con lo sexual.¹² De acuerdo con Torquemada (1975, 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. 125r:38) se menciona esta utilidad. El texto dice que Moctezuma 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*¹³ se decía que si se olía mucho, se orinaban en ella, 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 ésta (Sahagún, 1969:65).

Para el caso de los varones estaba la *omixochitl*¹⁴ 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

¹² No olvidemos que en Ochpaniztli la gente le arrojaba flores y escupitajos al *ixiptla* de Toci, lo cual considero un rito de fertilidad (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXX:125).

¹³ *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).

¹⁴ *Polyanthes tuberosa*.

“miembro viril para procurarse el placer sexual contra las leyes naturales y por falta de varón” (Hernández, 1959, vol. I, lib. IX, cap. LXVII:390).¹⁵

En tanto, los días flor eran propicios para un destino relacionado con la sexualidad ilícita. Si bien uno tenía posibilidades para evitar caer en la faceta desfavorable del signo, tendría que ser muy devoto para evitarlo. 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, 2002, 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).

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 *nicteel uuah*, *nicteel 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 sexualidad, por una parte transgresora y por otra refuerzan la idea de que es algo bello y placentero. Como mencioné, en la poesía se compara a las mujeres y su sexualidad con las flores. “Tú, madre, oh mujer dulce y sabrosa, preciosa flor perfumada” [*tinan oo huelica cihuatl cacahuaizquixochitl*] (Garibay, 2000a, tomo I:17). El verso alude a la disposición de la mujer –a la que se le dirige el poema- de dar placer a

¹⁵ 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).

quien se lo solicita. Las prostitutas eran nombradas en algunas ocasiones como “mujer de amores” o “mujer que da placer” (Pomar, 2000, párr. 135:183; *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986, glosario:215).

Respecto a lo precioso, una forma poética de referirse a los infantes era “*in amocozqui, in amoquetzal*”, “mi collar, mi pluma preciosa”, “*in cozcatl, in quetzalli*”, “el collar, la pluma” (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. IV, cap. XXXV:114; lib. VI, cap. XXVII:153).

El signo de las cuentas de jade que rematan en flor aparece en otros contextos pero igualmente relacionados. Se observa en el extremo de cordones umbilicales. El cordón como una liga con la vida, con el pasado, es visto como algo precioso. Es la unión de generaciones que se representa en los códices a través del cordón que une a un ser con otro (Matos y Vargas, 1972:397).

Esta idea está enunciada en la palabra *mecayotl*. El cordón umbilical es la cuerda [*mecayotl*] que une las familias, la consanguinidad. En su forma poseída *nomecayo* significa mi familia. Como término abstracto, *mecayotl* expresa la noción de parentesco de sangre, la línea de los ancestros, la sucesión de generaciones (Wimmer, 2004: entrada *mecayotl*). El cordón umbilical aparece en códices representado como una tira de color amarillo y ondulada (*cfr. Códice Nuttall*, 1974:láms. 16, 27) (fig. 62). A diferencia de otras figuras similares en distintos documentos, en las láminas 15 del *Códice Borgia* (1993) y 38 y 39 del *Códice Vaticano B 3773* (1993), éste se distingue de aquéllas pues sale del ombligo y remata en *cozcatl* y flores. En dichas láminas aparecen diferentes dioses (Tezcatlipoca-Ixquimilli, Tonatiuh, Xipe Totec, Macuilxochitl y Xochipilli) tomando del cordón umbilical a varones. Los cordones terminan en *macuil xochitl* (fig. 80). No se tiene la seguridad sobre lo que simbolizan estas láminas. Sin embargo, los dioses establecen un vínculo a través del cordón umbilical con los humanos.

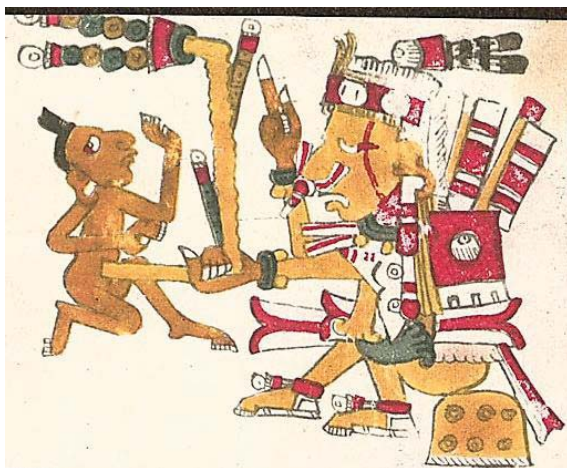


Fig. 80 Dioses tomando del cordón umbilical a varones. a) Tezcatlipoca-Ixquimilli, *Códice Borgia*, 1993:lám. 15; b) Xochipilli, *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 38; c) Tonatiuh, *Códice Borgia*, 1993:lám. 15; d) Tonatiuh, *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 38; e) Xipe Totec, *Códice Borgia*, 1993:lám. 15; f) Xipe Totec, *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 39.



Fig. 81 Xochiquetzal a) *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 39;
b) *Códice Laud*, 1964, 389, XXXVI (XXXV):lám. 36.

En la lámina 39 del *Códice Vaticano B 3773* (1993:lám. 39) y en la 36 del *Códice Laud* (1964, 389, XXXVI [XXXV]) está representada la diosa Xochiquetzal como parturienta (figs. 81 a, b). Tiene las piernas abiertas y da a luz un penacho de plumas de quetzal. Siguiendo las expresiones poéticas para referirse a los niños que he mencionado, las plumas simbolizan a los hijos. Seler (1980 [1963], II:155) considera que las cuerdas amarradas en las muñecas son colas de tlacuache que se les colocaban a las parturientas para facilitar el parto. En cada pierna aparecen dos niños con el cuerpo pintado de color rojo, que muy posiblemente aluden a que esta diosa fue la primera que dio a luz a gemelos.

En la lámina 74 del *Códice Vaticano B 3773* (1993) (fig. 71), aparece Tlazolteotl en posición de parto, pero a diferencia de las láminas anteriores, de su vagina sale una flor, lo cual puede significar también un niño.

Como señalé, el colibrí era la contraparte masculina de la flor. Estas aves eran los *teyolia* de los guerreros muertos en el campo de batalla. En el par de opuestos guerra-sexualidad, el colibrí corresponde al primero y la

flor al segundo concepto. Los dioses relacionados con esta idea son Huitzilopochtli y Xochiquetzal.

Los hombres muertos en batalla se pensaba que vivirían como mariposas y colibríes en gozo y abundancia eterna, andarían libando las diferentes flores. Vivirían en felicidad total, embriagados de gozo. Por el deseo de chupar esas flores de alegría se esforzaron a morir (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. III:13).

El colibrí tiene una presencia importante en la religión mexicana vinculado con su dios principal Huitzilopochtli, “Colibrí de la izquierda”, y con su identidad más preciada: la guerra. Considero que en su valor como símbolo de la sexualidad masculina se encuentra la explicación de su utilización como amuleto de amor o de seducción durante la época colonial y siglos posteriores, aunque pudo haberse empleado de esta manera antes de la Conquista.

Esta ave proporcionaba bellas plumas para confeccionar y adornar los trajes de la gente principal y los sacerdotes. Al alimentarse únicamente del néctar de las flores, durante el otoño y el invierno debía emigrar a la costa (Quezada, 1996 [1975]:98).

En la *Historia General* (Sahagún, 2002, tomo III, lib. XI, cap. II, párr. II:1005) es descrita así:

Hay una avecitas en esta tierra que son muy pequeñitas, que parecen más moscardones que aves. Hay muchas maneras de ellas. Tienen el pico chiquito, negro y delgadito, así como aguja. Hace su nido en los arbustos. Ahí pone sus huevos. Come y mantiénese del rocío de las flores, como las abejas. Es muy ligero; vuela como saeta. Es de color pardillo. Renuévase cada año, en el tiempo del invierno: cuélgase de los árboles por el pico; allí colgados se secan y se les cae la pluma; cuando el árbol torna a reverdecer, él torna a revivir, y tórñale a nacer la pluma; y cuando comienza a tronar para llover, entonces despierta y se vuela y resucitan.

Noemí Quezada (*op. cit.*:97, 100) encuentra en 1650 la primera denuncia contra una india que conocía las propiedades del *huitzitzilin*. Los indígenas eran quienes tenían el control de la producción y distribución de los colibríes como objetos mágicos, pero todos los grupos coloniales conocen la práctica y la usan: español, mestizo, mulato y negro.

La utilización del ave seguía instrucciones precisas: se escogía el sexo del ave contrario al de la persona que realizaba la consulta. Así para una mujer se ocupaba un macho y para un hombre una hembra. En su preparación se utilizaba sal pero se cuidaban de no estropear sus plumas que eran lo más preciado del animal. Después de disecarlo le colocaban en el pecho hierbas mágicas y lo envolvían con hilo de seda de todos los colores. Terminaban el adorno con perlas, corales y otras piedras. Su uso más frecuente era hacerlo un amuleto envuelto en una tela o bolsa. Los nidos y los huevos del pájaro también se consideraban cargados con virtudes mágicas (*ibid.*:101-102).

Las mujeres solían colgárselo en el pecho. Quezada considera que ello podía evocar el mito del nacimiento de Huitzilopochtli cuando su madre Coatlicue se puso en el seno un plumón y quedó preñada con tal hecho (*ibid.*:102, nota 98). En tanto, la misma autora lo considera un símbolo fálico debido a su cuerpo alargado y a su cabeza ligeramente inflada (*ibid.*:100). De hecho, en época prehispánica se le llamaba al miembro viril: *tototl* (pájaro) (Molina, 2004, secc. e-n:fol. 85r), lo cual refuerza la metáfora sexual de que el ave corresponde al pene y las flores corresponden a la vulva.

Además de transformarse en colibríes, los *teyolia* de los guerreros muertos podían hacerlo en mariposas. Estos insectos comparten con los colibríes varias características. Ambos vuelan, se caracterizan por libar el néctar de las flores, sufren cambios en su cuerpo. En el caso de las mariposas es más evidente pues se transforman de larvas en mariposas, en el caso de los colibríes, como mencioné líneas atrás, se pensaba que

estas aves se secaban y quedaban colgados la temporada de otoño e invierno y que renacían y reverdecían en primavera.

Janet Berlo (1983:85) considera que el vínculo de las mariposas con la guerra fue un legado de los toltecas. El uniforme del guerrero tolteca como se muestra en las cariátides y en la pintura mural, incluye una placa pectoral con forma de mariposa estilizada.

Debido a que las mariposas –al igual que los colibríes- se consideraban símbolos de la sexualidad masculina es revelador que aparezca una mariposa en la pintura facial del dios Xochipilli, “Señor de las flores”, deidad del amor, fertilidad y procreación. Viendo el rostro del dios de frente, la mariposa en color blanco le rodea la boca. La cabeza se encuentra sobre la punta de la nariz y las alas van de las comisuras de los labios hacia las mejillas.

Xochipilli estaba cercanamente vinculado con Macuilxochitl, dios del placer. La pintura facial del segundo es una mano humana de color blanco tal como aparece en los *ahuiateteo* de las láminas 47 y 48 del *Borgia* (fig. 76). 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. El cinco era el número del exceso. De hecho, todos los días marcados con este número eran proclives a las influencias de los dioses de la sexualidad, especialmente de Tlazolteotl patrona de estas fechas.

Como he mencionado en dos ocasiones, en el relato de la creación del pulque se narra que en el banquete cada uno de los invitados sólo bebió cuatro tazas mientras que Cuextecatl, dios epónimo de los huastecos bebió cinco, se despojó de su *maxtlatl*, decidió abandonar la tierra y se llevó consigo a su pueblo.

Un punto medular del mito anterior es el simbolismo del número cinco, número del exceso (Nicholson, 1971: 418).¹⁶ Seler (1980 [1963],

¹⁶ En este sentido, el Quinto Sol podría concebirse como una era de exceso.

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”.



Fig. 82 Pintura facial blanca. a) Macuilxochitl, *Códice Borgia*, 1993:lám. 15; b) Macuilxochitl, *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 60r; c) Xochipilli, *Códice Borgia*, 1993:lám. 15; d) Xolotl-Nanahuatzin, *Códice Borgia*, 1993:lám. 10.

El número del exceso caracteriza a Macuilxochitl, Macuiltochtli, Macuilcozcacuauhtli, Macuilmalinalli y Macuilcuetzpalin, divinidades que se identifican por llevar en su imagen una mano humana que se despliega

de la comisura de los labios hacia atrás (fig. 76). En algunas representaciones de códices la pintura facial se asemeja más a una flor (fig. 82 b). Como expuse, estas deidades suelen aparecer en grupos de cinco y como grupo son llamados *ahuiateteo*, divinidades que de acuerdo con Seler (1980 [1963], II:76-77) simbolizan la excesiva entrega al placer, las inclinaciones transgresoras, así como a los castigados por sus excesos. Recordemos que Macuilxochitl enviaba *xochicihuiztli* “acrecencia florida” o hemorroides a los que violaban su ayuno y tenían relaciones sexuales (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XIV:90; lib. I, apéndice:123).

Estos dioses son identificados con Nanahuatzin, el dios que se atrevió a saltar en la pira y después salió convertido en Sol. A los *ahuiateteo* también se les llama *tonaleque* (Anders, Jansen y Reyes García, 1993:101-102). La palabra *macuiltonaleque* se presenta en varios conjuros recolectados por Hernando Ruiz de Alarcón, en ellos las palabras *tonaleque* o *macuiltonaleque* se refieren a los cinco dedos de la mano (López Austin, 1970:IV) (véase apartado 7.3.2).

La pintura facial de los *ahuiateteo* es idéntica a la de Xolotl-Nanahuatzin: franja amarilla alrededor de los ojos y la mano blanca en torno a los labios (figs. 76, 82 a, d, 83 b, 84). La diferencia estriba en que Xolotl-Nanahuatzin está representado con deformaciones en sus extremidades y con el ojo colgante. He abordado en otro trabajo que la discapacidad física está vinculada con un comportamiento inmoral y transgresor, principalmente en materia sexual: adulterio, homosexualidad o embriaguez que lleva a cometer faltas sexuales, como el incesto (López Hernández, 2009:133-149).



Fig. 83 Deformidad: pies torcidos y ojos colgando de la órbita. a) Vagabundo, *Códice Mendoza*, 1964, 147, LXXI:lám:70r; b) Xolotl-Nanahuatzin, *Códice Borgia*, 1993:lám. 10; c) Cihuateotl, *ce quauhtli*, *Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 79; d) Cihuateotl, *ce ozomatli*, *Códice Borgia*, 1993:lám. 48.

El individuo con los pies torcidos de la lámina 70r del *Códice Mendoza* (1964) (fig. 83 a) ilustra la idea de que las personas que tuercen

su camino¹⁷ son comparados con el malvado [*tlahueliloc*] y con el que no es de corazón humano [*amo tlacayollo*]. El vagabundo de la ilustración tiene una discapacidad física que podría ser una analogía del torcimiento de su camino, es decir, el que no sigue una forma de vida acorde a lo señalado.

Recordemos que en el *Códice Vaticano B 3773* (1993:lám. 79) se muestra a una Cihuateotl con los pies torcidos (fig. 83 c), rasgo que ya había indicado que aludía posiblemente a transgresiones pasadas, de acuerdo con Cecelia Klein (2001:208). Estas divinidades eran las mujeres muertas de primer parto, quienes al no confesar sus faltas, éstas las seguirían una vez transformadas en deidades, por ello se concebían como adúlteras (*Primeros Memoriales*, 1997, fol. 271r:122).

Xolotl se encuentra entre los personajes con deformidad en las extremidades inferiores que refieren a transgresión sexual. Su nombre significa literalmente “el del pie hecho bola” (López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002, tomo III, glosario:1348). Este dios es identificado como el patrono de los gemelos (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, 225, XXIV:lám. 19v), los deformes y los monstruos (Seler, 1980 [1963], I:29; II:79),¹⁸ tres aspectos que son parte de lo mismo.

Xolotl es asimilado con Nanahuatzin, aquél que se arrojó al fuego para convertirse en Sol (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VII, cap. II:694-698), o más bien, es una advocación suya, como lo demostró Eduard Seler (1980 [1963], I:30, 55, 148). Como indiqué líneas atrás, en este desdoblamiento, Xolotl se muestra con la pintura facial blanca como Macuilxochitl, numen del placer, que corresponde a una mano extendida sobre la boca y mejilla

¹⁷ “Te has vuelto conejo, te has vuelto venado” (*In otitochtiac, in otimazatic*) (*Florentine Codex*, 1950-82, 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 contenidos en la metáfora. Era salirse de lo establecido.

¹⁸ Xolotl también es el perro que se precipita del cielo a la Tierra; el que abre los caminos hacia el Mictlan; el que conduce al Sol al reino de los muertos y dios del juego de pelota (Seler, 1980 [1963], tomo II:221; Spranz, 1993:419).

(fig. 82 a, d). También tiene los miembros deformes y, en general, un “aspecto patológico”, en palabras de Seler (1980 [1963], I:30). Estos dos rasgos de Xolotl-Nanahuatzin: pintura facial y extremidades torcidas, de acuerdo con el estudioso alemán, muestran los excesos sexuales y sus graves consecuencias (*idem*).

A las características deformes de Xolotl se suma el que su ojo cuelgue de la órbita (*ibid.*:144); ésta junto con el torcimiento de manos y pies probablemente representaron la transgresión y su castigo. En la pintura facial del dios encuentro la misma connotación que se desea expresar con la deformidad: el exceso relacionado con la sexualidad.

De hecho, las *cihuateteo* también son representadas con el ojo colgado de la órbita (figs. 76, 77) y con los pies torcidos o con protuberancias nudosas en la parte del talón que indican deformidades. Estas diosas como dije anteriormente también se vinculan de alguna manera con las transgresiones sexuales quienes junto con Xolotl-Nanahuatzin, Macuilxochitl (que castigaba a los humanos con enfermedades en sus genitales), los *ahuiateteo* (dioses del placer), las *ixcuiname* (diosas que seducían a los hombres y los incitaban a cometer transgresiones), Tezcatlipoca (dios seductor por excelencia), Xochiquetzal, Cihuacoatl, entre otras divinidades, forman un complejo de dioses relacionados con la sexualidad en el ámbito del exceso.

La deformidad física de estos dioses no debe tomarse en sentido literal, sino como símbolo de la falta sexual. Esa es la manera en que los *tlacuiloque* representaron la transgresión sexual en los códices, entendiéndola como adulterio, homosexualidad o simplemente exceso sexual. Así, ambas expresiones de la pintura facial mariposa blanca o mano de color blanco son parte de un mismo concepto.



Fig. 84 Nacimiento de los ahuiateteo. Xolotl-Nanahuatzin se presenta con manos y pies torcidos, ojos colgando de la órbita y la pintura facial de mano, *Códice Borgia*, 1993:lám. 47.

10.5 EL COITO Y LA GUERRA

Ya abordé la correspondencia del parto con la guerra, ahora profundizaré en la comparación de la guerra con la relación sexual. El ser buen guerrero o diestro en la batalla eran muestras de virilidad y en la sociedad nahua

aquél hombre con estas características era percibido como potente sexual. Igualmente aquél que tuviera potencia sexual se entendía que tendría habilidad para la guerra. Por el contrario, se entendía que el hombre que fuera cobarde e inhábil en la guerra sería impotente sexual.

El verbo *yecoa* significa tanto “tener relaciones carnales con alguien” como “hacer la guerra, combatir” (Molina, 2004, secc. n-e:fol. 34v; Simeón, 2002:178). En este apartado exploraré esta homologación con base en dos ejemplos. En el primer caso, la guerra de 1473 entre las ciudades gemelas, Axayacatl es el ganador y por tanto, el penetrador, su contraparte, Moquihuíx es el sodomizado; en el segundo caso, el canto de las mujeres de Chalco, en el cual el *tlatoani* de Tenochtitlan es el vencido y el penetrado en esta misma analogía.

10.5.1 LA GUERRA DE LAS GORDAS

Para nombrar este apartado, he retomado el título de la obra de Salvador Novo (1985) inspirada en la narración de la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan en 1473. Entre las diversas razones del inicio de la guerra fueron los problemas maritales de Moquihuíx con su esposa principal llamada Chalchiuhnenetzin, hija o hermana del *tlatoani* de Tenochtitlan Axayacatl (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXXIII:312). Aunque seguramente la rivalidad de los gobernantes y otros asuntos políticos fueron causales de la batalla, la vida sexual del gobernante fue destacada en fuentes como los *Anales de Cuauhtitlan*, en la obra de Alvarado Tezozomoc y en la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán.

En la *Crónica Mexicayotl* se dice que Moquihuíx repudiaba a Chalchiuhnenetzin pues no podía aguantar la fetidez de su aliento además de que “no la estimaba en nada por ser deleznable, de feo rostro, delgaducha y sin carnes, y la despojaba de cuanta manta de algodón le enviaba Axayacatzin, su hermano menor, dándoselas a sus mancebos”. No

quería dormir el *tlatoani* con ella porque tenía el pecho muy huesudo. Dicho desprecio enojó a Axayacatl y le declaró la guerra a Tlatelolco (Alvarado Tezozomoc, 1998:117).

Entre la serie de ofensas que se anotan como parte de esta dinámica entre las dos ciudades que detonaría la guerra fue que unos tenochcas violaron a mujeres tlatelolcas, lo cual fue una respuesta retadora por parte de México-Tenochtitlan (Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. XXXIII:306).

Algunos relatos critican el comportamiento del soberano de Tlatelolco con sus mujeres pues las hacía engordar hasta que alcanzaran unas caderas enormes (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:55). Lo cual nos recuerda la *Historia Tolteca Chichimeca* en la que se narra 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” (1976, fol. 2r, párr. 19:133; Garibay, 2000b:467)

De Moquihuij también se habla que tenía costumbres voyeuristas. A sus mujeres, las desnudaba y las veía mientras lubricaba su pene con baba de nopal (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:55). También que “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, 1975, tomo I, lib. II, cap. LVIII:246).

El gobernante de Tlatelolco tenía prácticas sexuales con su esposa poco comunes. Le introducía el antebrazo en su vagina y le sentía el interior de su cuerpo. Los acontecimientos que sucedieron después de estos relatos pueden ser resultado del comportamiento del *tlatoani*. “Dicen que habló la natura de la señora y dijo: ¿Por qué estás afligido, Moquihuij? ¿Por qué has abandonado la ciudad? Nunca será; nunca amanecerá” (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:55).

Alvarado Tezozomoc (1987, cap. LXIII:383-384) relata que a la mujer de Moquihuix, la bañaban con todas sus criadas en una alberca. Mientras la bañaban habló su vagina y dijo “Madre mía, querría estar acostada, cuando este pueblo esté desbaratado y rompido Tlatelolco. ¿Oíste, madre mía?” Todas las esclavas y criadas que estaban con ella oyeron el agüero pronunciado por su vulva: la caída política de Moquihuix.

Durán (2002, tomo I, tratado primero, cap. XXXIII:312) cuenta que Chalchiuhnenetzin estaba durmiendo y soñó “que sus partes impúdicas hablaban y que con voz lastimosa decían: ¡ay de mí, señora mía, y qué será de mí mañana a estas horas!”

En los tres documentos, los genitales de la mujer son portavoces de un mal augurio para la ciudad de Tlatelolco y para su gobernante. El papel de Chalchiuhnenetzin y de su vagina es de un agente de cambio político, parece que la profecía fue el resultado del abuso que Moquihuix había hecho de ella. La vulva se muestra como una vagina dentada que defiende a la señora en contra de las agresiones de su esposo.

Como he estudiado en diferentes capítulos, la vulva y los fluidos son el centro de la sexualidad femenina. Allí reside su poder, una potencia innata que es más peligrosa en los momentos liminares. De ella emana tanto la vida como la muerte. Debe destacarse que los pechos no aparecen en el pensamiento mexica como partes eróticas pues su asociación con la lactancia y maternidad los alejaban de este campo de significado.

Es interesante el papel preponderante que tiene la vagina de la esposa de Moquihuix en estos relatos. De hecho, su mismo nombre significa “Vulvita preciosa” o “Vulvita de chalchihuites”, recordemos que para denominar a objetos o personas de gran valor se utilizaban las palabras: chalchihuites, flores y plumas. Este nombre aparece en otros contextos como en poemas y también una mujer con este nombre fue esposa de Nezahualpilli quien fue muerta de manera ejemplar por haber cometido adulterio (Alva Ixtlilxochitl, 1997b, tomo II, cap. LXIV:164-165).

Muñoz Camargo (1998, párr. 181:146) narra que un guerrero tlaxcalteca de nombre Tlahuicole después de demostrar su valentía varias veces, le organizaron fiestas en su honor antes de morir sacrificado. En dichas celebraciones se le dio de comer “la natura de su mujer guisada en potaje”. El mismo texto explica que su mujer lo amaba y así acabaron los días de los dos en cautiverio. Graulich (2000b:93-94) opina que la esposa es una mujer heroica pues también es sacrificada, en este sentido, a través de engullir su carne toma su fuerza. De esta manera, Tlahuicole es héroe otra vez, es el hombre que vence, mata y asimila la energía femenina.

Valdría la pena un análisis profundo del significado de esta narración, sin embargo, retomando la idea expuesta anteriormente de que el comer se equipara con tener relaciones sexuales, considero que este acto indica un coito. De esta manera, estaríamos ante una historia de amor y no ante una de canibalismo. Elementos en la narración de Muñoz Camargo nos dirigen a esta propuesta.

He abordado en varias ocasiones, las dos vertientes en la concepción de la sexualidad femenina y de su vagina, la primera es de aprecio por ser ella fuente de vida; la segunda, es el de ser fuente de muerte, es la vagina devoradora que está provista de dientes que le ayudan a comer a los varones, es temida y es un centro de peligro. En la historia de Tlahuicole observo el primer sentido, pues si fuera el de muerte, el héroe habría enfermado de comer la carne femenina. Recordemos que los órganos sexuales femeninos y sus efluvios afectaban la salud de los varones o las mujeres podrían propiciar la obediencia de los hombres al ponerles en sus alimentos su menstruación. Tampoco se observa esta intención aquí.

Volvamos a la guerra entre las dos ciudades. En la narración de esta batalla aparece un relato crucial en la interpretación que se ha propuesto en este trabajo y que lo ha guiado desde un inicio respecto a la sexualidad nahua, particularmente, a la concepción de la femenina.

Dice fray Diego Durán (2002, tomo I, tratado primero, cap. XXXIV:318) que cuando los tenochcas iban ganando la batalla:

Moquihuíx y Teconal, viéndose perdidos y que la gente huía, más que peleaba, subiéronse a lo alto del templo, y para entretener a los mexicanos y ellos poder rehacer, usaron de un ardid, y fue que juntando gran número de mujeres y desnudándolas todas en cueros y haciendo un escuadrón de ellas, las echaron hacia los mexicanos que furiosos peleaban, las cuales mujeres, así desnudas y descubiertas sus partes vergonzosas y pechos, venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos. Junto a ellas venía otro escuadrón de niños, todos en cueros y embijadas las caras y emplumadas las cabezas, haciendo un llanto lamentable.

La narración de Alvarado Tezozomoc suma otras cuestiones. La primera es que indica que tenían los labios pintados de rojo, como las prostitutas. Además gritaban retando a los tenochcas y burlándose de su cobardía de manera similar a las mujeres del canto de Chalco. Unas portaban instrumentos de guerra como rodela y macanas, y otras arrojaban escobas, tejedoras y urdideras [*otlatl tzotzopaztli tzatzaztli*], igualando los artefactos de guerra con los femeninos.

Recordemos que se advertía a los jóvenes de no pisar las piedras del fogón, pues se les amortecería el pie cuando fueran a la guerra, ya no podrían caminar ni correr y caerían rápidamente en manos de sus enemigos (Sahagún, 1969:75), ello debido a la relación directa con el espacio femenino y a un contagio de su esencia, en oposición a las significaciones de la masculinidad.

Dice el texto que “las mujeres desnudas y desvergonzadas comenzaron a golpearse sus vergüenzas, dándoles de palmadas [...] y desde allá se alzaron otras mujeres las nagueas y les mostraron las nalgas a los mexicanos, y otras desde lo alto del Cú comenzaron a arrojar, y

exprimiéndose la leche de sus pechos la arrojaron a los mexicanos [...]” (Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XLV:392).

De acuerdo con Cecelia Klein (1994:241), en este pasaje la intención era provocarles un choque psicológico a los guerreros tenochcas al ver a unas madres y ellas arrojarles la leche como si fueran sus hijos. Así, las mujeres intentaban debilitar a los guerreros mexicas reduciéndolos al estatus de infantes. Igualmente, señala que la utilización de armas femeninas en la guerra fue un signo de desesperación y de broma. A final de cuentas, el gobernante de Tlatelolco tenía el propósito de ocupar a estas “guerreras” como una distracción temporal debido a que su estrategia había fallado (*ibid.*:243).

Para Michel Graulich (2000a:91), el *tlatoani* de Tlatelolco quería detener a los mexicas, para calmarlos y despertar su compasión utilizó a las mujeres y los niños. También este pasaje lo interpreta como un insulto y desafío de los tlatelolcas de provocar a sus enemigos con un ataque fingido, es decir, que el mensaje era que los tenochcas no valían más que para pelear contra mujeres y niños. En este sentido, la feminidad era una metáfora de la cobardía (*ibid.*:80).

Aunque ambas ideas son sugerentes, que la ofensiva fuera una distracción temporal planeada por los tlatelolcas o una ridiculización al ejército enemigo, a mi parecer y en vista de todo lo dicho hasta ahora, el suceso puede explicarse de otra manera.

El mostrar sus genitales, el arrojar la leche materna y el utilizar los instrumentos de tejido e hilado para agredir a los tenochcas nos indica que se buscó utilizar la potencia femenina para detener al ejército enemigo. El hecho de que estas mujeres estuvieran acompañadas de sus hijos, es una prueba más del tipo de estrategia que utilizaban Moquihuix y Teconal, el centro de la identidad femenina: la reproducción y maternidad.

Nuevamente se observa que en la ideología nahua la guerra se comparaba con la maternidad, así las armas de las mujeres son sus

fluidos, sus genitales, sus hijos, en breve, la base de su potencia es su sexualidad biológica. Este poder y la particularidad de mandarlas como un ejército, las muestra como equivalentes de los soldados. En mi opinión, esta decisión por parte de Tlatelolco apunta a que era una idea compartida por ambos grupos la creencia de que la potencia -amenazante y peligrosa- del cuerpo y sexualidad femenil producía daño y en un caso extremo podría utilizarse como una táctica en batalla.

Así, las transgresiones sexuales son causa de la caída política de Moquihuix, temática que he tratado en un trabajo anterior con otros ejemplos (López Hernández, 2009:123-132). Con la ayuda de Chalco, México-Tenochtitlan derrotó a sus hermanos tlatelolcas.

Estos diferentes relatos deben entenderse en el pensamiento de la cultura. Ellos nos comunican distintos aspectos de la ideología sexual nahua, además de que fueron utilizados en su tiempo para reforzar las normas sociales y seguramente como parte de prédicas.

10.5.2 EL CANTO DE LAS MUJERES DE CHALCO

En 1479, de acuerdo a Chimalpain (2003:145), fue la primera vez que los chalcas fueron a cantar a Tenochtitlan el *Chalcacihuacuicatl*. El contexto de la representación en el palacio de Axayacatl nos la comunica el historiador chalca (*ibid.*:145-151). Fue compuesto por un poeta llamado Quiyauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli. Este canto fue escrito por un hombre chalca, no por una mujer, y representado por hombres. Está plasmado un punto de vista masculino y el tono es burlesque (Raby, 2003:296). La misma autora (*idem*) señala que este canto pertenece al grupo de los *cuecuechcuicatl* que no exploran las relaciones amorosas, sino las sexuales.

El canto es un mensaje al *tlatoani*. A través de metáforas se describe un deseo del pueblo de Chalco de un cambio en su relación con la urbe,

marcan una posición política al decir que las mujeres chalcas conquistan al emperador azteca y lo retan a una guerra/coito.

Las mujeres mostradas allí son devoradoras. El canto revela la creencia de la sexualidad femenina en su connotación de hambre sexual que nos trae a la mente el caso de las ancianas que fueron acusadas ante Nezahualcoyotl de haber tenido relaciones sexuales con unos jóvenes sacerdotes. Igualmente, el relato de la hija de Huemac quien enfermó de deseo al ver el miembro de un Tohueyo que vendía chiles en el tianguis de Tollan. Su deseo insatisfecho la llevó a desmejorar. Y de manera obvia, nos recuerda las narraciones de Tlaltecuhтли como la entidad que demandaba sangre.

Para los chalcas retar al *tlatoani* era un riesgo, pero interpretar un canto de mujeres tenía el potencial de ser muy efectivo pues podría hacer que los conquistadores rieran, sintieran un poco de culpa y pensarán (Townsend, 2006:351). Chimalpain (2003:145-151) narra que el cantar le gustó al gobernante mexicana, tanto que se alegró y se puso a bailar, además, pidió que fuera cantado otra vez para todos los nobles.

Read y Rosenthal (2006:343) explican que a pesar de que el canto es una provocación, el *tlatoani* no reaccionó en ese sentido debido a que de haberse enojado habría aceptado que fue un insulto, los chalcas se volverían sus enemigos, ya no contaría con ellos para una alianza y se abriría la puerta a una guerra. Así, el *tlatoani* adopta la actitud de ignorar los insultos y las amenazas y ve al canto como una broma, como palabras de mujeres y no de hombres con ganas de rebelarse e ir a la batalla.

Veamos algunas estrofas de él:

[...] 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, tlatelolcas,
 Los que no van a la guerra, ¡Huhu!
 ¡Pongan sus ojos en Chalco! [...]
 (Garibay, 2000a, tomo III:55-60)

Esta composición nos ofrece una visión sobre la ideología de género entre los nahuas que confirma otros paralelismos explorados en este trabajo. Como señalé con anterioridad, lo femenino se ubicaba en un campo de significado en el que se encontraban concepciones como la debilidad, pasividad, sumisión y cobardía. Así al hombre vencido en batalla se le veía como una mujer que había sido penetrada o violada, en una alegoría sexual donde el cuerpo de ella -y el del hombre feminizado, en este caso Axayacatl- era el pasivo en un coito.

En contraste, el soldado vencedor pertenecía al campo de lo masculino, del ideal varonil, en donde se ubicaban conceptos como la fortaleza, la valentía, la victoria y el dominio. De esta manera, él era el activo en la relación sexual, en nuestro ejemplo, las mujeres chalcas se muestran varoniles.

En sus insultos, ellas van al extremo de burlarse de la potencia sexual del *tlatoani*. Ya señalé que el triunfo en la guerra se pensaba como un coito a término en el que se incluye una erección exitosa. La debilidad militar del gobernante mexica se equipara a su impotencia, a su

pasividad.¹⁹ Al compararlo con una fêmeina, metafóricamente le ponen una falda a Axayacatl, hecho que frecuentemente se usaba para retar a la guerra.

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. En una sociedad bélica como la tenochca 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.

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.²⁰

Avanzando un poco más en esta dialéctica pasividad-actividad, advierto 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.

He mencionado que lo vinculado con lo femenino se convirtió en insulto y en etiqueta para los hombres que no cumplieran con el ideal

¹⁹ De acuerdo con Galinier (1984:42), aún entre los actuales otomíes se considera la pasividad sexual como un signo de impotencia.

²⁰ Respecto a las acusaciones de homosexualidad pasiva durante las batallas, véase Olivier, 1992:61, nota 79.

masculino. Todo lo que se contraponía a la virilidad como el valor más alto en esta sociedad, tenía una carga negativa, por ello los homosexuales fueron calificados como transgresores.²¹

A los transgresores de la identidad de género se les veía con repulsión y por ello, se utilizaban ciertos vocablos para designarlos, así los denigraban (Pomar, 2000, párr. 135:183). *Cuiloni*²² era frecuentemente utilizado para insultar a los enemigos porque connotaba feminidad, 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 derrotados o delincuentes vistiéndolos con ropas de mujeres.²³ En este acto se les asimilaba con esa esfera despreciada, la de la feminidad-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 mujer, fue exhibido en el mercado y se le castró para que no se pudiera reproducir (citado en Burkhart, 1986b:120, 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 sus mercados. Estos planearon una fiesta en la que invitaron a los mexicanos, quienes después de haber comido y festejado fueron forzados a

²¹ *Tzintli* (“ano” en náhuatl) se utiliza para insultar a los homosexuales en el *Chilam Balam de Tizimin* (1982:107).

²² Era una palabra utilizada para referirse a ellos, 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”.

²³ Dicha relación ya había sido señalada por Olivier (1992:51).

vestirse con ropas de mujer 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; también en Alvarado Tezozomoc, 1987:52-53; Durán, 2002, tomo I, tratado primero, cap. X:140).

Esta práctica también es narrada en los *Anales de Tlatelolco* (1980:56). 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. 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).

Estos casos muestran 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 (2000, párr. 175:192) 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”.

10.6 CONSIDERACIONES SOBRE EL CAPÍTULO

Los modelos sexuales nahuas tienen su fundamento en un dualismo que parte de la dicotomía de los cuerpos. Esta diferenciación que se observa desde el momento del nacimiento establece áreas masculinas y femeninas en distintos niveles de la sociedad. En el mito, rito y vida cotidiana se requieren de ambas esencias, pero existen áreas y concepciones específicas para lo que concierne a las mujeres y a los varones.

En este capítulo enfatiqué el claro paralelismo entre el parto y la guerra, analogía que guía buena parte de las atribuciones y ámbitos de acción social de los nahuas, al ser una sociedad guerrera. Estudié que en el pensamiento nahua era necesaria la contribución de ambos géneros para el buen funcionamiento de la sociedad (complementariedad básica), pero se esperaba que su cooperación fuera desde su área correspondiente.

Expuse distintos datos que robustecieron esta equiparación. En primer lugar llamé la atención sobre los gritos de guerra que daba la comadrona cuando la mujer vencía y tenía un parto exitoso, de ocurrir lo contrario, también la mujer era estimada y considerada buena guerrera. Cuando moría e iban a enterrar el cuerpo, las parteras son descritas vociferando como coyotes [*coyohuitihui*], en el sentido de gritos de batalla. Ello debido a que este animal era pensado como un gran guerrero. De hecho, su pelaje formaba parte principal de los trajes bélicos de Teotihuacan.

Igualmente, entre los mexicas la figura de Huitzilopochtli, dios guerrero por excelencia, portaba una pulsera de pelo de coyote. Además, la analogía entre el parto y la guerra, me permitió identificar los amarres en las pantorrillas que presentan Itzpapalotl, Chantico y Tlaltecuhltli como colas de coyote. Debido al vínculo de este animal con la batalla, en este caso, la de parto.

Vale la pena recordar otras identificaciones mencionadas como las cuerdas amarradas en las muñecas que se les colocaban a las parturientas que en ese contexto eran de tlacuache. Otro tipo de ataduras que traté capítulos atrás son las que porta la diosa Tlazolteotl en el Códice Vaticano B 3773 (1993:lám. 74) (fig. 71) y en el *Borgia* (1993:lám. 74), de las cuales propuse que se utilizaban para sujetar la placenta una vez ocurrido el nacimiento. Así se facilitaba el alumbramiento de ella.

Volviendo al momento del enterramiento de la mujer muerta de parto, la algarabía bélica que realizaban las comadronas se desataba en

contra de los jóvenes quienes realmente buscaban atacarlas para tomar el cuerpo. El cadáver era muy codiciado por los jóvenes guerreros y los *temacpalitotique* y el tratamiento del mismo era inusual: en secreto era transportado durante la noche y era enterrado en lugar de ser cremado que era la práctica común.

Ya me he ocupado en varias oportunidades de explicar la potencia del cuerpo de las mujeres liminares, esta fuerza era dada por la Madre Tierra quien poseía el cuerpo de la parturienta en el periodo en que enfrentaba su “momento de muerte” [*imiquizpan*]. Aunque la potencia era dada para la reproducción de la humanidad, al morir, la diosa de la Tierra se beneficiaba de la vida de la mujer pues había un reciclaje de la energía creadora.

Por otra parte, pese a que se establecía una equivalencia clara entre las mujeres muertas de parto y los hombres muertos en batalla, destaqué distintos datos que muestran una asimetría en la percepción de ambos grupos. Los varones acompañaban a Tonatiuh en su momento de ascenso y victoria, en contraste, ellas lo acompañaban en su momento de descenso al inframundo. Igualmente ellos regresaban como aves y mariposas para libar el néctar de las flores y ellas como criaturas temibles que atacaban a varones y niños.

Además señalé que si bien la esencia femenina es apreciada pues en su cuerpo se encierra el misterio de la reproducción, es verdad que el ideal y modelo de esta sociedad era el masculino. Al respecto presenté algunos ejemplos de la lengua náhuatl en donde se observa dicho modelo. Cuando a una mujer se le enaltecía era llamada “varonil”. Aquella que tenía “corazón viril” era fuerte, de corazón duro, vigorosa, que soportaría el trabajo, especialmente, el parto. Ello en oposición a las características atribuidas a las mujeres: explosivas, irracionales, pleitistas, con falta de dominio propio y manejo de las emociones. De esta manera, el apelativo mujeril se empleaba para denigrar al enemigo.

Por otra parte, destacué tres vínculos de la Luna con las mujeres: a) la sincronía del astro y el mes lunar con la menstruación, así como las fases del mismo, similares a un ciclo de vida: nacer, crecer, desarrollarse y morir; b) la Luna, la Tierra y las mujeres se piensan relacionadas con la noche, lo desconocido y con un tiempo de riesgo, es su momento de dominio cuando el Sol está ausente; y c) la Luna como rival del Sol que se observa en la oposición de Coyolxauhqui a su hermano Huitzilopochtli. En esta última relación se incluye que las *cihuateteo* son encarnaciones de la Luna y los *ahuiateteo* del Sol, ellas identificadas con la muerte y ellos con la vida.

A propósito, distintos símbolos que han sido recurrentes a lo largo de la investigación volvieron a figurar en los temas abordados en el capítulo: chalchihuite, flor, colibrí, mariposa y número cinco.

Expuse que el sartal de chalchihuites que remata en flor era metáfora de lo precioso y se relacionaba con los dioses de la sexualidad como Macuilxochitl, Xochipilli y Xochiquetzal que compartían las esferas de la fertilidad, amor, procreación y las flores como alegoría de lo bello y el placer. Señalé que cuando se muestra frente a una *ahuiani* refería a lo precioso de la sexualidad: el placer. En otras escenas, el collar era indicativo de abundancia y fertilidad.

En tanto, distinguí que la flor era representación de la sexualidad femenina lo cual se confirma en su vínculo con las prostitutas y en que sus pétalos simbolizan una vulva, vulva que es penetrada por el emblema de la sexualidad masculina, el colibrí, es decir, la figura de los guerreros muertos en batalla.

Asimismo, las flores fueron útiles como estimulantes de la actividad sexual, las prostitutas las empleaban para conquistar, incluso Moctezuma se perfumaba con ellas para atraer a las mujeres. En otros contextos, ciertas flores causaban enfermedades en los órganos sexuales o eran utilizadas como consoladores debido a su forma fálica. Días con el signo

flor tenían relación con la sexualidad ilícita. En la poesía, la sexualidad femenina es comparada con las flores.

En otro tema, igualé la figura de la mariposa en la pintura facial de Xochipilli, deidad del amor, fertilidad y procreación con la pintura en forma de mano humana de las deidades relacionadas con el placer y las transgresiones como Macuilxochitl, Macuiltochtli, Macuilcozcacuauhtli, Macuilmalinalli y Macuilcuetzpalin, que en conjunto son llamados *ahuiateteo*.

En este sentido, la mano era símbolo del número cinco que los dioses portaban en su nombre, además de ser número del exceso, interpretación que deriva de la carga anímica de los días con este número, los cuales eran proclives a las influencias de los dioses de la sexualidad y a partir del relato de la creación del pulque.

Xolotl-Nanahuatzin también comparte esta pintura facial. La cual se suma a otras evidencias como deformaciones en extremidades y ojo colgante que lo caracterizan como dios transgresor relacionado con el exceso en el ámbito de la sexualidad y el castigo en esta materia.

Por último, señalé en varias ocasiones que el guerrero hábil era percibido como potente sexual y viceversa, el impotente era entendido como pésimo guerrero. Una idea muy próxima era que la guerra se homologaba con el coito. Esta temática fue tratada a partir de dos ejemplos: la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco en 1473 y el canto de las mujeres de Chalco. En el primer caso, la derrota de Moquihuij fue entendida como una penetración/violación. En el segundo, Axayacatl se decía que fue penetrado, sodomizado.

En las fuentes, Moquihuij es descrito como un transgresor. La vida sexual del gobernante fue destacada y sirvió como justificación para su derrota política. En los relatos, la vagina de su esposa tiene un papel importante, es portadora del mal augurio y predice la caída de su esposo.

Igualmente, señalé que la vulva se muestra como una vagina dentada que defiende a Chalchiuhnenetzin de las agresiones de su marido.

Sobre el embate pensado por los tlatelolcas en contra de los tenochcas, propuse con base en las reflexiones sobre la concepción de la sexualidad femenina en la sociedad nahua que los genitales de las mujeres, sus instrumentos de trabajo, sus hijos, en concreto, su feminidad biológica fue utilizada como una verdadera arma, una estrategia ante la ofensiva tenochca.

En el canto de las mujeres de Chalco se vuelve a expresar un campo de significados que abordé a lo largo del trabajo en diferentes ocasiones que el vencido es feminizado y visto como penetrado. Lo cual confirma nuevamente el sistema genérico binario de opuestos en la sociedad nahua. El paradigma masculino vinculaba la cadena de relaciones: fuerte-activo-valiente-penetrador-dominante-vencedor. En contraste, el femenino relacionaba los conceptos: débil-pasivo-cobarde-penetrado-sumiso-vencido.

CONCLUSIONES

DUALIDAD EN EL UNIVERSO NAHUA

La división en pares de opuestos del universo nahua tiene su raíz en tradiciones mesoamericanas que le precedieron, así diferentes sociedades compartieron esta concepción. Entre los nahuas, la clasificación binaria se encuentra en la organización política (*tlatoani/cihuacoatl*), en el pensamiento cósmico (cielo/Tierra), en la arquitectura monumental como el Templo Mayor (Huitzilopochtli/Tlaloc), en la división sexual del trabajo y en conceptos simbólicos como masculino/femenino.¹

En el patrón dual que se conjuga en el Templo Mayor se unen dos sistemas religiosos uno que corresponde a las culturas cazadoras-recolectoras y el otro que corresponde a las agricultoras. A un sistema religioso de sociedades cazadoras-recolectoras que los mexicas traían durante su migración, sumaron la tradición arcaica mesoamericana propia de sociedades agrícolas y sedentarias con quienes interactuaron. El primer sistema es concebido como masculino y el segundo es pensado como femenino (López Hernández, 2012a:157-159).

De hecho, existe una separación clara de los ámbitos masculinos y los femeninos que van de la sociedad a lo divino para legitimarlos y desde ahí bajan a lo social como teotipos (ideal esperado para los géneros), utilizando los mitos cosmogónicos como herramienta fundamental para ello y los ritos como vehículos reforzadores de estos valores (*ibid.*:160).

¹ Una reflexión de este tema puede leerse en López Austin, 2003:217-233.

Un mito importante al respecto trata de la división del trabajo. En él se narra que Cipactonal y Oxomoco, pareja creada directamente por los dioses, serían los intermediarios entre la humanidad y la divinidad. En la *Historia de los mexicanos...* (2002, cap. II: 27, 29) se dice que:

Pasados 600 años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos e hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener, y todos cometieron a Quetzalcoatl y a Huitzilopochtli que ellos dos lo ordenasen; y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos, hicieron luego el fuego y hecho, hicieron medio Sol, el cual por ser entero no relumbraba mucho sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer; al hombre dijeron [Cipactonal]² y a ella [Oxomoco]. Y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen; y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usan hoy día a hacer las mujeres.

A partir de este momento primigenio se determina la división del trabajo que conformará las áreas de acción para mujeres y hombres, ambos ayudarían en la faena agrícola, pero ella sería la encargada de las tareas domésticas como el tejido y la adivinación, aunque ambos debían juntarse para la cópula.

En el mito de la creación del hombre actual pueden observarse varios roles específicos para cada género.³ Por un lado, Quilaztli (representante de todas las mujeres) es la encargada de moler en el metate los huesos. Los hombres (personificados por Quetzalcoatl) traen el maíz y realizan un autosacrificio peniano. Igualmente puede observarse que son ellos los que tienen la tarea del sacrificio. Del pene brota la sangre

² En el relato dice Oxomoco, pero era al revés, porque Oxomoco significa "Mujer primera". También la lámina 21 del *Códice Borbónico* confirma que "Cipactonal" es el nombre del varón (*Historia de los mexicanos...*, 2002: 27).

³ El mito fue narrado en el apartado 1.1.3.

masculina la cual es capaz de dar vida a la molienda hecha por las mujeres.

Estudié a lo largo del texto que la potencia intrínseca del cuerpo femenino y su tarea en la reproducción humana, tiene su paralelo en la potencia de la sangre varonil y en otros líquidos del pene. De esta manera, los varones tienen el rol de sacrificadores y el deber masculino de alimentar al Sol y a la Tierra, y las mujeres son las paridoras y las encargadas de alimentar con su cuerpo a la humanidad.

Como indiqué líneas atrás, el pensamiento binario en la cultura nahua se observa en la religión y también en otros ámbitos como en la relación entre los géneros. Considero que entre los nahuas como en otras culturas, ello deriva de la concepción esencial de la anatomía diferenciada de uno y otro sexo, los cuales deben unirse para engendrar. Esta valencia diferencial expresa una relación conceptual, en donde lo masculino y lo femenino son principios opuestos pero que se complementan.

Los cuerpos sexuados son productos pertenecientes al proceso histórico de una sociedad, son signos culturales y no portadores de un sentido universal. Por ello deben de estudiarse en el marco de la cultura. En este trabajo, se discernieron las actitudes, prácticas, hábitos, discursos nahuas a partir de las construcciones sociohistóricas que desarrollaron como grupo. La reflexión en la dinámica de los géneros guió a un conocimiento más profundo de la cultura, en especial, de la sexualidad.

Vimos que en la sociedad mexicana cuya identidad y rasgo fundamental es la guerra, la distinción y asignación de paradigmas genéricos son dados desde el momento del nacimiento. La diferenciación de espacio doméstico y espacio público se evidencia al enterrar el cordón umbilical de la niña en el fogón y el del niño en el campo de batalla. De esta manera, la identidad del infante se enmarca en un campo de significado sea masculino o femenino a partir del sexo asignado.

El ser humano nahua, a partir de su identidad de género⁴ y su ideología de género,⁵ vinculaba series de relaciones que fueron fundamentales para comprender la construcción de la sexualidad en esta cultura. De esta manera, el paradigma masculino se enlazaba a una cadena de significados que incluía los conceptos: fuerza-actividad-valentía-penetrador-dominante-vencedor-cielo/Sol-arriba-guerra, entre otras. En contraste, el femenino relacionaba las nociones: debilidad-pasividad-cobardía-penetrado-sumiso-vencido-Tierra-abajo-parto, etcétera.

La educación y puntuales advertencias se utilizaron para la reproducción social de estos ámbitos. Por ejemplo, los padres y educadores propiciaban en los varones temor para que evitaran entrar en contacto con utensilios que no fueran de su género, pues ello les traería como consecuencia adormecimiento de sus pies y contagio de una esencia femenina que interferiría con su desempeño en la guerra, lo cual les traería la muerte.

Ambas sustancias (femenina y masculina) eran necesarias para la marcha del cosmos y, por ende, para la reproducción de los ciclos. Estos principios se concebían en un sistema genérico binario de opuestos, que trabajaban de manera complementaria para el buen funcionamiento social.

Así, el principio femenino estaba asociado con la parte “baja” del cosmos, con las fuerzas divinas que provienen del Otro Mundo, con lo terrestre, lo nocturno, lo temible, con la vegetación, con la fertilidad agrícola, con la periodicidad de los ciclos, con las diosas telúricas (madres y dadoras de los mantenimientos), el hilado y el tejido. En contraposición, el principio masculino estaba vinculado con la parte “superior” del cosmos,

⁴ Autopercepción de ser hombre o mujer.

⁵ Conjunto de normas interiorizadas sobre el comportamiento apropiado de los hombres y las mujeres, o racionalizaciones culturales y explicaciones para las relaciones sociales y políticas entre ambos sexos.

con lo celeste, lo solar, lo diurno, el fuego, la sequedad, el sacrificio, con los dioses solares y bélicos y con el trabajo militar.

Sin embargo, no sería posible la vida si ambos principios no se unieran. Así la Tierra debe ser fecundada por el plano superior que con sus rayos solares, lluvia e instrumentos ígneos la penetra –*tecpatl* como símbolo de fecundación- provocando que el plano femenino dé los mantenimientos. No obstante, el principio masculino también puede provocar la muerte de la Tierra, al mandar exceso de rayos solares o abundantes aguas.

El plano celeste y el terrestre forman una unidad en el concepto “in Tlaltecuhltli, in Tonatiuh” y son comparados con los roles humanos de madre y padre. La madre es la Tierra, el padre es el Sol. De manera clara lo vemos en la vida ritual mediante los sacrificios que se ofrecen a los dos principios: Sol y Tierra. También dicha unidad puede verse en las vasijas *cuauxxicalli* que tienen en la parte superior representado al Sol y en la inferior a la Tierra.

Una analogía clara en el principio femenino es la equiparación del cuerpo terráqueo con el mujeril, de la cual se derivan diferentes metáforas sexuales:

- Vagina terrestre/vagina de mujer
- Siembra/cópula
- Semilla/semén, saliva
- Coa/pene
- Lluvia/sangre de sacrificio, semen
- Cosecha/parto

Por otra parte, la idea diferenciada de los cuerpos llevó a la connotación de potencias distintas de acuerdo a los géneros. De manera particular, en la investigación se reflexionó sobre las representaciones

sociales que se construyeron en torno a los cuerpos y que dan cuenta de este principio de materia diferenciada para cada uno (masculino o femenino).

De esta diferenciación derivan nociones sobre la capacidad sexual de los varones, la cantidad de espermatozoides disponible en la vida (agotamiento sexual), la conveniencia o no de satisfacer los deseos sexuales, las consecuencias de las transgresiones sexuales, etcétera. Respecto al cuerpo de las mujeres, se elaboraron creencias sobre la difícil satisfacción de su sexualidad por ser inagotable su deseo, de su inclinación a la seducción y al devoramiento en el acto sexual, de la caída en la enfermedad o del daño al entrar en contacto con alguna de ellas durante sus estados liminares, del perjuicio de su sangre menstrual, del poder de su leche materna, de la potencia de sus órganos sexuales, etcétera.

La ideología sexual/genérica entre los nahuas llevó a equiparar actividades como la guerra y la reproducción, que como señalé al inicio conjuntan dos sistemas de pensamiento el de la migración y el de los grupos ya asentados en la cuenca. Así tenemos el pensamiento cazador, guerrero, solar y masculino de la tradición propiamente mexicana (de la migración), y al pensamiento agricultor, telúrico y femenino de la tradición arcaica mesoamericana. Estos dos principios que permean todas las áreas de la vida mexicana llevan a comprender las responsabilidades diferenciadas desde la niñez, a lo largo de la educación se encamina a los jóvenes al cumplimiento de estas obligaciones que son los cimientos de esta sociedad.

FEMENINO	MASCULINO
Diosa creadora	Dios creador
Diosas	Dioses
Tierra	Cielo
Decapitación*	Extracción de corazón*
Luna	Sol
Madre	Padre
Muerte	Vida
Energía negativa	Energía positiva
Abajo	Arriba
Viento	Fuego
Oscuridad	Luz
Noche	Día
Occidente	Oriente
Frío	Caliente
Flor*	Colibrí/mariposa*
Blanco	Rojo
Húmedo	Seco
Debilidad	Fuerza
Pasivo*	Activo*
Cobarde*	Valiente*
Penetrado*	Penetrador*
Sumiso*	Dominante*
Vencido*	Vencedor*
Derrota*	Victoria*
Dolor agudo	Irritación
Fetidez	Perfume
Menor	Mayor
Sexualidad	Gloria
Agricultura*	Guerra/Caza*
Agua	Hoguera
Inframundo	Cielo
Dar a luz*	Tomar cautivo*
Parto*	Guerra*
Mujer en parto	Guerrero en campo de batalla
Sangre femenina*	Sangre masculina*
Monogamia	Poliginia
Hilandería y tejedora	Gobernante y sacerdote

Tabla 5. Algunos pares de opuestos complementarios en la tradición nahua a la luz de los temas estudiados en el presente trabajo.⁶

⁶ Tabla basada en López Austin, 1996 [1980], I: 59; 1998; 2003: 217-233; Quezada, 1996b. Los opuestos con asterisco marcan los conceptos que introduje en la tabla.

Los varones entienden que la guerra y el sacrificio son sus labores y que ellos son los encargados de dar de comer al Sol y a la Tierra mediante los cautivos que traen de batalla para sacrificio. En tanto, las mujeres saben que sus ámbitos de acción son su hogar, familia y la reproducción. Ellas son las encargadas de traer nuevos miembros a la sociedad y de educarlos en este pensamiento. Entre las correspondencias que expuse en este sentido están:

- Coito/guerra
- Dar a luz/guerra
- Parturienta/guerrero
- Parto/tomar cautivo
- Mujer en parto/hombre en campo de batalla
- Cihuateotl/hombre muerto en guerra
- *cihuateteo/ahuiateteo*

SANGRE FEMENINA Y SANGRE MASCULINA

El alto valor de este líquido que se observa en los distintos registros, se debe a que era alimento para los dioses y sustentador de la vida humana pues era portador de *tonalli*. De hecho, la sangre derramada de los cautivos hacía que el *tonalli* del *tlatoani* se fortaleciera. La sangre humana juega un papel fundamental en el funcionamiento del cosmos nahua. Ella se obtiene mediante la guerra y los sacrificios para poder proveer vitalidad al astro solar y renovar la Tierra.

La sangre tenía un elemento nutricio que como alimento básico debía de darse frecuentemente al Sol y a la Tierra para evitar que terminara la vida humana. Así, la obligación masculina de ofrendarla era

constante y periódica. Ni la guerra ni los sacrificios debían detenerse pues eran la fuente del vital líquido.

La sangre de sacrificio y ofrenda tenía un trato especial. No podía ser tocada por alguien que no estuviera preparado especialmente para ello. Así, los sacerdotes, con previa capacitación, la recogían en vasijas para este fin. Esta sangre vinculada con el Sol proporcionaba *tonalli* y poder a quien era ofrecida. En contraste, la sangre lunar, la menstrual, estaba cargada de *ihiyotl* y de la potencia ominosa de la Tierra, por ello irradiaba fuerzas nocivas que afectaban a sus semejantes, a los animales, a las plantas y a las cosas.

Dichos efluvios ligados a la capacidad reproductora de las mujeres tenían su centro emisor en sus órganos sexuales, como estudiamos en la narración de la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco. El *ihiyotl* que salía de esta sangre dañaba el *tonalli* de la gente a su alrededor.

La comparación del daño que proviene del *ihiyotl* de la sangre menstrual (o la femenil de otros estados liminares) con el *ihiyotl* que producen infractores sexuales o excitados o que recién acaban de copular, nos permite conocer la percepción que se tenía de ella: una sangre transgresora producto del desequilibrio del cuerpo humano, muy ligado al estado de enfermedad y muerte.

Esta distinción entre las sangres parte de la concepción del cuerpo femenino y su vínculo con la Tierra. Ella les provee a las mujeres la capacidad de procrear, así, el cuerpo queda invadido de las fuerzas terrenales durante las diferentes facetas de su ciclo fértil. En ese conjunto de fuerzas también vienen potencias terrenales ominosas que claman el líquido precioso lleno de *tonalli*. De esta manera, el cuerpo femenino poseído por la Tierra se convierte en un foco de peligro para su familia debido al daño que hacía y a su potencial transformación en un ser devorador de humanos [*tecuanime*] como en la última noche del siglo indígena.

No hablo de un cuerpo biológico, es un cuerpo significado. A partir de la biología es que se carga de connotaciones a los seres femeninos. Al vincularlas con la Tierra y con la Luna se asocian con la ciclicidad de la vida que también incluye la muerte.

EL MIEDO MASCULINO A LA MUJER

Acerca de este miedo se han propuesto algunas explicaciones; sin embargo, éstas resultan escasas e insuficientes pues estamos frente a un miedo que tiene raíces numerosas y más complejas de lo que se ha querido reconocer. La teoría de Freud nos arroja luz para entender la profundidad de este miedo. A partir del psicoanálisis es que han derivado distintas explicaciones que revelan de manera clara el funcionamiento del pensamiento sobre la mujer que procede de la relación primaria que establece el niño con su madre.

De acuerdo con la teoría psicoanalítica freudiana, la amenaza de castración es uno de los detonantes en la resolución del triángulo edípico, en el cual se desarrolla el amor libidinal que el hijo siente por su madre, y el odio que profesa a su padre por ser un obstáculo en la realización de su deseo. Al ser la madre un objeto de deseo prohibido, que sólo le corresponde al padre, pesa sobre el hijo la amenaza de castración. Tal amenaza tiene su concordancia en la realidad y su refuerzo al darse cuenta el niño que las niñas, así como su madre, no tienen pene (Freud, 2003b: 182-184).

Karen Horney en 1932 pensaba que la importancia que Freud atribuía a la envidia del pene surgía del narcisismo masculino y, lo que es más importante, de la envidia y el miedo a la capacidad física reproductora de las mujeres. Esta autora planteó que los hombres sienten una profunda envidia de la capacidad de maternidad de las mujeres y están sujetos a la

envidia del útero. Igualmente, argumentó que la envidia masculina de las mujeres es tan poderosa como su deseo de ellas y que esto es evidente en la difundida existencia de mitos y leyendas, cuentos populares, cuentos de hadas, poemas e historias religiosas que contienen advertencias y moralejas acerca de lo que sucede en las relaciones entre hombres y mujeres.

Melanie Klein (1977) aprobaba las ideas de Horney y afirmaba que fue la primera persona que exploró el complejo de castración femenino desde dentro de la crisis edípica y no como algo que la precipitaba. El concepto de la envidia del útero sugiere, en su forma más extrema, que para algunos hombres, quizá muchos, como consecuencia de muy tempranas experiencias de envidia de la riqueza y el poder físicos y emocionales de la madre, la subordinación de las mujeres en una u otra forma es el único medio de mantener la supervivencia psíquica.

También desde el psicoanálisis, Geza Roheim (1973:23) explica que los fantasmas femeninos seductores y macabros forman parte del *superyó*, “aparato inconsciente negativo de equilibrio que se origina en la situación madre, niño y que [...] [después] se organiza más formalmente en la situación triangular o edípica”.

Este autor considera que el *superyó* está constituido por dos partes, el ideal del *yo* (tú debes) y el numen (tú no debes). El ideal del *yo* tiene, a su vez, dos raíces, una de las cuales “consiste en el intento del *yo*, de desviar el curso de la agresión del instinto de muerte del *yo* como objeto hacia otros objetos que por eso mismo adquieren un carácter terrorífico pues se substituye un peligro externo proyectado por uno interno” (*ibid.*:647).

En tanto, Anthony Clare (2006:277) estima que el miedo y hostilidad de los hombres hacia las mujeres se deriva de la capacidad femenina de excitar y apagar su deseo sexual lo que los coloca en una situación de

intolerable dependencia a las mujeres que les despiertan deseo y desprecio.

Por último, María Asunción González (1998:57) sugiere que la dominación masculina sobre las mujeres actúa como una “pantalla que encubre, oculta los miedos e inseguridades masculinos [...], que son acallados, aliviados, negados a través del ejercicio del dominio sobre las mujeres. La autoconfirmación y el sentimiento de potencia –el deseo de omnipotencia- y superioridad precisarían del sometimiento, la exclusión y la desvalorización femenina”.

En mi opinión, los relatos que dan cuenta del miedo masculino a la mujer que encontramos a través de la historia y alrededor del mundo parten de las elaboraciones culturales y particulares que se construyen en torno al cuerpo diferente de las mujeres, el cual ha provocado extrañeza y temor en los varones. Concretamente, este miedo proviene de su sexualidad cuyo punto fundamental es la sangre menstrual.

Ello debido a que la menstruación es un hecho biológico inevitable que sucede en la vida de las mujeres. Junto con la menopausia y el embarazo, la menstruación es la característica más relevante de la fisiología femenina. Este aspecto de la feminidad ha llevado a que exista un tratamiento diferenciado de las mujeres en culturas alejadas en tiempo y espacio.

Así, en torno a la menstruación se han realizado construcciones sociales que dotan a las mujeres de una influencia poderosa sobre el medio ambiente y la gente alrededor. Por lo mismo, desde la menarquia se considera que la mujer está imbuida de un poder que acompaña el inicio de su vida fértil. Dicho poder está presente en los tránsitos que vive su cuerpo a partir de ese momento: menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia.

Durante cada una de las etapas de la sexualidad femenina, el cuerpo sufre determinados cambios fisiológicos que lo preparan para dar vida y

alimento a un nuevo individuo. Hecho que ha provocado que las mujeres sean relegadas de ciertas actividades públicas pues su rol social está dirigido por su maternidad.

Si el temor constante de los hombres hacia lo femenino y su sexualidad se analizan a la luz de los estudios histórico-culturales se abren nuevas perspectivas de investigación.

De esta manera, las presencias ginecomorfas que rondan las comunidades dicen más acerca de los miedos masculinos que de los deseos de la mujer o la subjetividad femenina, pues son los hombres quienes los han creado (y las mismas mujeres contribuyen a reproducirlos). Igualmente nos permiten conocer algunos aspectos del modelo de la sexualidad en los pueblos indígenas, así como el lugar que ocupan las mujeres en la vida de sus comunidades.

Por último, sólo resta mencionar algunas líneas de investigación que faltan por explorarse en el tema de la sexualidad nahua: la terapéutica y los ritos que seguía la pareja infértil, las estrategias en el cortejo, los ideales de belleza, los objetos del deseo sexual, el erotismo y el pudor, metáforas eróticas y sexuales en la poesía y los cantos, y sumar los datos encontrados sobre los diferentes temas en los archivos coloniales.

APÉNDICES

Muerte de Atlatonan	Sacerdote de Tlaloc le abría el pecho con un cuchillo de pedernal y le arrancaba el corazón.	El corazón era presentado al Sol.	El cuerpo era arrojado a un pozo.				
Muerte de Chicomecoatl	Una joven era degollada encima de mazorcas y granos.	Su sangre era recogida en una copa y se rociaba la estatua de la diosa y toda la comida.	La desollaban y un sacerdote vestía su piel, sus vestidos e insignias.	Vestido con la piel dirigía una danza que se realizaba en el TM.			Los dueños de la esclava se comían su cuerpo.
	<i>Costumbres....</i> (1945) dice que se le sacrificaba tirándole una flecha en la garganta.				Cautivos atados de brazos y piernas a un potro de madera eran muertos a flechazos por arqueros o lanzadores de jabalinas.	Luego se les arrancaba el corazón.	

Cuadro 1. Muerte de las representantes de Atlatonan y Chicomecoatl en la fiesta de Ochpaniztli (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIV:143-147; *Costumbres, fiestas...*, 1945, fol. 348r:47-48).

<p>--40 días antes de la ceremonia se bañaba ritualmente a una esclava de entre 40-45 años. --20 días después, la esclava que rep. a Toci era mostrada al pueblo y adorada.</p>	<p>--7 días antes de su muerte, médicas, ancianas y prostitutas hacían una escaramuza para entretenerla. --No debía llorar porque de lo contrario morirían muchos soldados y mujeres de parto.</p>	<p>--Tejía una falda y blusa que vendía en el mercado. --Al llegar al mercado era recibida por los chicomecoas. --Toci esparcía harina de maíz en el suelo.</p>	<p>--A la medianoche, la llevaban a cuestras y un sacrificador le cortaba la cabeza. --La desollaban y un hombre vestía su piel y sus atributos. --Hacen la máscara de Cinteotl de la piel del muslo.</p>	<p>--El personificador de Toci iniciaba una escaramuza. Atacaba a nobles y expertos guerreros que lo retaban a pelear. --El <i>ixiptla</i> los perseguía y los que huían estaban armados con escobas ensangrentadas.</p>	<p>--Al llegar a la base del templo de Huitzilopochtli, el <i>ixiptla</i> alzaba brazos y abría sus piernas. Su hijo Cinteotl se colocaba a su lado. --Al amanecer, el <i>ixiptla</i> subía al templo y le daban ofrendas. Lo vestían con plumas de águila y le colocaban el <i>amacalli</i>.</p>	<p>--El <i>ixiptla</i> sacrificaba a 4 cautivos sacándoles el corazón. Acompañado de los huastecos iba al templo de Cinteotl. --Los soldados viejos llevaban la máscara de Cinteotl a la frontera.</p>	<p>--En el Atempan, Moctezuma repararía insignias guerreras. --Baile en el patio con armas. Mujeres lamentaban que sus familiares morirían en la guerra.</p>	<p>--Al día sig. sacerdotes de Chicomecoatl vestidos con pieles suben a "mesa de Huitzilopochtli" y sembraban maíz. --Las sacerdotisas de Chicomecoatl llevaban 7 mazorcas.</p>	<p>-Sacerdote baja vasija de gis y plumas del templo de Huitzilopochtli. --Los expertos guerreros corrían para apoderarse de la vasija. El <i>ixiptla</i> de Toci los perseguía con gritos de guerra. --La gente le escupía y arrojaba flores. --En Tocititlan, sur de la cd., dejaba su piel en un marco de madera.</p>
						<p>Víctimas con sombreros cónicos subían a cuatro palos muy altos y de ahí los sacerdotes los empujaban.</p>	<p>Eran degollados y su sangre era recogida en un vaso y se colocaba a los pies del <i>ixiptla</i> de Toci.</p>	<p>Remojaba su dedo y lo chupaba. Se ponía a gemir y decían que temblaba la Tierra.</p>	

Cuadro 2. Muerte de la representante de Toci en la fiesta de Ochpaniztli.

(*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. II, cap. XXX:118-126; Sahagún, 2002, tomo I, lib. II, cap. XXX:229-235; Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XV:148-154; Torquemada, 1975, lib. X, cap. XXIII:397).

1° ESCENA Agua	Esclava con traje multicolor. Carga un <i>oztopilli</i> .	Flanquean a la cautiva dos sacerdotes de Tlaloc.	Enfrente de la diosa se encuentran 4 músicos.	En medio de los músicos se muestra a un sacerdote que tiene un <i>coatopilli</i> , palo-serpiente.	Delante del sacerdote se observan unas huellas que indican una danza circular.
2° ESCENA Maíz	Hombre carga piel de una sacrificada.	En las manos tiene mazorcas de maíz.	Se observa un <i>teocalli</i> con cañas de maíz.	Enfrente del <i>ixiptla</i> está la “mesa de Huitzilopochtli”.	
3° ESCENA Tierra Agua Maíz	Toci, diosa de la Tierra, se encuentra en el centro de la lámina con su <i>amacalli</i> . Tiene una corona de mazorcas. Sostiene mazorcas en las manos. Su nariguera es azul, característica de los dioses del agua.	<i>Tlaloque</i> que flanquean a la diosa portan una mazorca en una mano. En su tocado se observa una máscara de Tlaloc y chalchihuites en el frontón de su tocado.	Rodean a la diosa 8 indiv. 2 son <i>mimixcoa</i> y 6 huastecos. Llevan en la mano una escoba y en la otra un pene de papel. El personaje que los dirige tiene en su tocado la máscara de Tlaloc y chalchihuites en su frontón; además, carga un <i>coatopilli</i> que dirige a Tlazolteotl.	En la parte derecha de la lámina se encuentran 3 danzantes con máscaras de coyote, zarigüeya y murciélago.	Una procesión de 6 individuos se aleja en la parte superior de la lámina. 5 de ellos llevan una mazorca en una mano y en la otra un <i>oztopilli</i> .

Cuadro 3. Escenas de la fiesta de Ochpaniztli en el *Códice Borbónico* (1993:láms. 29-30).

3.2 Asociada con las transgresiones			X	X	X						X	X
3.3 Su seducción implica muerte o locura		X	X			X	X					
3.4 Ayuda en prácticas amorosas			X	X								
3.5 monstruosidad corporal	X							X				
3.6 capacidad de transfiguración		X				X	X					
3.7 reclama ofrendas de sangre	X	X										
3.8 mujer guerrera		X	X				X		X			
3.9 come corazones o humanos	X	X				X	X	X		X		X

Tabla 6. Planos simbólicos de las diosas entre los nahuas.
 Tabla reelaborada a partir del cuadro 3 de Báez-Jorge, 2000:270.

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, Fondo de Cultura Económica, México, 491 pp.

Aguado Vázquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 366 pp.

2005 “La envidia del pene’. Una reinterpretación a la luz de la antropología del cuerpo” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XXXIX-I, pp. 168.

_____ y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, Texto y contexto: 9, 241 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, Fondo de Cultura Económica, México, vol. VIII, 389 pp.

1995 *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, vol. II, 309 pp.

Alcina Franch, José

1991 “Procreación, amor y sexo entre los mexica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 21, pp. 59-82.

- 1995 “En torno a la cosmovisión mexica: viejas ideas, nuevas hipótesis” en Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (eds.), *Mille ans de civilisation mésoaméricaine des mayas aux aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, Éditions L’Harmattan, Paris, pp. 309-330.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando

- 1997a *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, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, tomo I, pp. 262-393.

- 1997b *Historia de la nación chichimeca* en *Obras Históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, Instituto Mexiquense de Cultura, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, tomo II, pp. 7-263.

Alvarado Tezozomoc, Fernando

- 1987 *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra, precedida del *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, anotada y con estudio cronológico del antes citado, Editorial Porrúa, México, núm. 61, pp. 223-712.

- 1998 *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 188 pp.

Álvarez Heydenreich, Laurencia

- 1976 “Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos” en Carlos Viesca Treviño (ed.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, México, vol. 1, pp. 85-111.

- 1981 “La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos”, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

Amrhein, Laura

2001 *An Iconographic and Historic Analysis of Terminal Classic Maya Phallic Imagery*, tesis de doctorado, Commonwealth University, Richmond, Virginia, 299 pp.

Anales de Cuauhtitlan

1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, Imprenta Universitaria, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 3-68.

Anales de Juan Bautista

2001 *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, edición y traducción de Luis Reyes García, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, México.

Anales de Tlatelolco

1980 *Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del código por Robert H. Barlow, Editorial Porrúa, México, 127 pp.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García

1993 *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, ADEVA, Fondo de Cultura Económica, Códices Mexicanos IV, Madrid, Graz, México.

1991 *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, ADEVA, Fondo de Cultura Económica, Códices Mexicanos III, Madrid, Graz, México.

Ara, Domingo de

1986 *Vocabulario de lengua Tzeltal según el orden de Copanabastla*, Mario Humberto Ruz (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, Fuentes para el estudio de la cultura maya, núm. 4.

Aramoni Burguete, María Elena

1990 *Talokan tata, talokan nana, nuestras raíces: hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 283 pp.

Arias Ortiz, Teri Erandeni

2006 *Ayin, creencias y mitos de Mesoamérica*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México, Colección Documentos y Testimonios, 149 pp.

Arqueología Mexicana

2003 Edición especial Aztecas, textos de Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 13, 86 pp.

2006 Edición especial Museo de Antropología de Xalapa, textos de Sara Ladrón de Guevara, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 22, 77 pp.

2009 Edición especial La religión mexicana, catálogo de dioses, textos de Rafael Tena, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 30, 94 pp.

2010 La sexualidad en Mesoamérica, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 104, julio-agosto, 95 pp.

Arvey, Margaret Campbell

1988 "Women of Ill-Repute in *Florentine Codex*" en Virginia E. Miller (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, University of America Press, Lanham, Maryland, pp. 179-204.

Atcheson, Louise Patricia

1976 *Menstruation: Myth, taboo, belief and fact. A psycho-anthropological study of evaluations of female role, character and behavior, as reflected in menstrual myths, taboos, beliefs and facts*, tesis de doctorado, University of New York, New York City.

Báez Cubero, Lourdes

2008 "El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla" en Silvia Limón (coord.), *La religión de los pueblos nahuas*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 219-246.

Báez-Jorge, Félix

1970 "La vida sexual entre los zoque-popoluca de Sotepan, Veracruz" en *Anuario Antropológico*, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, núm. 1, pp. 48-64.

- 1982 “Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra: la erupción del volcán chichonal en la perspectiva de la mitología zoque” en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, año XLII, vol. XLII, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 537-557.
- 1989 “Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 19, pp. 107-133.
- 2000 *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 398 pp.
- 2008 *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, México, 392 pp.
- Balutet, Nicolas
- 2007 “La condena de los ‘transgresores’ de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana” en María J. Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 201-226.
- 2009 “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas” en *Contribuciones desde Coatepec*, Universidad Autónoma del Estado de México, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Facultad de Humanidades, Toluca, México, Nueva época, año VIII, núm. 16, enero-junio, pp. 49-76.
- Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich
- 1993 “Decapitation among the aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 23, pp. 163-178.
- Barba de Piña Chan, Beatriz
- 2011 “Edad y género en el Popol Vuh” en María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández (eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, México, pp. 159-208.
- Barrera Rodríguez, Raúl y Gabino López Arenas

2008 “Hallazgos en el recinto ceremonial de Tenochtitlan” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XVI, núm. 83, septiembre-octubre, pp. 18-25.

Barthel, Thomas S.

1968 “Demonios murciélago mesoamericanos” en *Traducciones mesoamericanistas*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, tomo II, pp. 79-105.

Batalla Rosado, Juan José

1994 “Datación del *Códice Borbónico* a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre” en *Revista Española de Antropología Americana*, Departamento de Antropología y Etnología de América, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid, vol. 24, pp. 47-74.

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*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 338 pp.

2004 *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 394 pp.

Bautista, fray Juan

1965 “Algunas abusiones antiguas” en Ángel María Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Editorial Porrúa, México, pp. 143-155.

Berlo, Janet C.

1983 “The Warrior and the Butterfly: Central Mexican Ideologies of Sacred Warfare and Teotihuacan Iconography” en Janet C. Berlo (ed.), *Text and Image in Pre-Columbian Art. Essays on the Interrelationship of the verbal and visual arts*, B.A.R., Oxford, International Series 180, pp. 79-117.

Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana

2009 versión digital de la obra publicada por el Instituto Nacional Indigenista, realizada por el Programa Universitario México Nación Multicultural, la Dirección General de Servicios de Cómputo Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México y la

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/index.php>, consultada durante 2011, 2012 y febrero-marzo 2013.

Botella Llusiá, José y José A. Clavero Núñez

1993 *Tratado de ginecología: fisiología, obstetricia, perinatología, ginecología, reproducción*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid, 1058 pp.

Bourdieu, Pierre y L. J. D. Wacquant

1995 *Respuestas para una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 229 pp.

Broda, Johanna y Druzo Maldonado

1997 "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos" en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 175-212.

Brown, Betty Ann

1984 "Ochpaniztli in Historical Perspective" en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., pp. 195-210.

Bruce, Robert D.

1974 *El libro de Chan k'in*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Colección científica 12, Lingüística, 385 pp.

Bunzel, Ruth

1981 *Chichicastenango*, Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala, 1981, 513 pp.

Burkhart, Louise Marie

1986a "The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico" tesis de doctorado, Faculty of the Graduate School, University de Yale, New Haven, 274 pp.

1986b "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer" en *Journal of Latin American Lore*, Latin American Center, University of California, Los Angeles, vol. 12, núm. 2, pp. 107-139.

Carrasco, Pedro

1950 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 355 pp.

1975 “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia” en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, vol. 25, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 175-203.

Casas Gaspar, Enrique

1989 *El origen del pudor*, Editorial Alta Fulla, Barcelona, 196 pp.

Caso, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 266 pp.

1971 “¿Religión o Religiones Mesoamericanas?” en *XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, 12-18 de agosto de 1968, pp. 189-200.

1981 “La pintura en Mesoamérica” en Román Piña Chán (coord.), *Cuarenta siglos de arte mexicano*, Editorial Herrero, Promexa, Verona, 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, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, 180 pp.

Castro, Roberto

1995 “La lógica de una de las creencias tradicionales en salud: eclipse y embarazo en Ocuituco, México” en *Salud Pública Mexicana*, México, núm. 37, pp. 329-338.

Castro Ramírez, Adriana Elena

1988 “Estudio comparativo del conocimiento sobre plantas medicinales utilizadas por dos grupos étnicos del municipio de Pahuatlán, Puebla”, tesis de licenciatura en Biología, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 254 pp.

Cazeneuve, Jean

1971 *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, 279 pp.

Celestino Solís, Eustaquio

2001 *Siuateyuga. Una norma indígena de control social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 110 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

1997a *Codex Chimalpahin: society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahuatl altepetl in central Mexico: the Nahuatl and Spanish annals and accounts collected and recorded by don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 248 pp.

1997b *Primer amoxtli libro: Tercera relación de las diferentes historias originales*, edición de Víctor M. Castillo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 237 pp.

2003 *Séptima relación de las diferentes historias originales*, edición de Josefina García Quintana, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 335 pp.

Cieza de León, Pedro

1932 *La crónica del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid, Colección Grandes viajes, núm. 24, 367 pp.

Clare, Anthony

2006 *Hombres. La masculinidad en crisis*, Taurus, México, 366 pp.

Clayton, Stanley G. y John R. Newton

1991 *Manual de obstetricia y ginecología*, Editorial El Manual Moderno, México, 320 pp.

Clendinnen, Inga

1998 *Los aztecas. Una interpretación*, Editorial Nueva Imagen, México, 448 pp.

Closs, Michael

1988 "The Penis-Headed Manikin Glyph" en *American Antiquity*, Society for American Archaeology, E. U., vol. 53, núm. 4, pp. 804-811.

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, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, México, 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 Editores, México, 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*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 7, pp. 11-58.

Códice Dresde

1983 Edición facsimilar, Fondo de Cultura Económica, 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 Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, vol. IV, pp. 185-275.

Códice Florentino, véase Sahagún, 1979.

Códice Ixtlilxochitl

1996 apuntaciones y pinturas de un historiador, Fondo de Cultura Económica, México, 246 pp.

Códice Laud

1964 en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo

de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, vol. III, pp. 315-409.

Códice Madrid

1967 Edición facsimilar, introducción de Ferdinand Anders, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, s/p.

Códice Magliabechiano

1970 *Codex Magliabechiano*, edición facsimilar, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, 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 Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, vol. I, pp. 1-149.

Códice Nuttall

1974 Reproducción del facsímil editado por el museo Peabody de la Universidad de Harvard, introducción por Zelia Nuttall, La Estampa Mexicana, México, 84 pp.

Códice Ramírez

1979 *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, Editorial Leyenda, México, 294 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 Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, vol. I, pp. 151-337.

Códice Tudela

1980 Edición facsimilar del original existente en el Museo de América de Madrid, José Tudela (compl.), Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Editorial Cultura Hispánica, Madrid, 2 volúmenes.

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, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, México.

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 Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, vol. III, pp. 1-314.

Códice Vindobonensis

1992 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (comisión investigadora), Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, México.

Cohodas, Marvin

1978 "Diverse Architectural Styles and the Ball Game Cult: the Late Middle Classic period in Yucatan" en Esther Pasztory (ed.), *Middle Classic Mesoamerica: a.d. 400-700*, Columbia University Press, New York, pp. 86-107.

Córdoba, Francisco

1975 "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepéc y Chapultenango" en Alfonso Villa Rojas, José Velasco Toro, Félix Báez-Jorge, et. al., *Los zoques de Chiapas*, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, México, Serie de Antropología Social del Instituto Nacional Indigenista, núm. 39, pp. 187-216.

Cortés, José Miguel G.

1997 *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, 214 pp.

Corona Núñez, José

1961 "Religiones indígenas y cristianismo" en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, vol. 10, núm. 4 (40), abril-junio, pp. 557-570.

Cosminsky, Sheila

1992 "La atención del parto y la antropología médica" en Roberto Campos (compl.), *La antropología médica en México*, Antologías Universitarias, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México, tomo II, pp. 139-160.

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España

1945 publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, vol. II, pp. 37-63.

Coto, Tomás de

1983 [*Thesaurus Verborum*] *Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo e erudición*, René Acuña (ed.), Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Cruz, Martín de la

1991 *Libellus de Medicinalibus indorum herbis*, manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 258 pp.

Cruz Cortés, Noemí

2005 *Las señoras de la Luna*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 112 pp.

Cuerno Clavel, Lorena Esmeralda y Marina del Socorro Domínguez Hernández

1989 “Costumbres y creencias relacionadas con el proceso de gestación, parto y puerperio. Estudio realizado en dos comunidades de la Sierra Norte de Puebla: Santiago Yancuictlalpan y Zapotitlán de Méndez”, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, 249 pp.

Dávalos López, Enrique

1998 “Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores”, tesis de maestría en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 186 pp.

_____ y Lía Rojas

2000 *Los estudios antropológicos sobre la sexualidad: una revisión bibliográfica*, El Colegio de México, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, Documentos de Trabajo, Sexualidad, salud y reproducción, núm. 1, 57 pp.

Delumeau, Jean

2005 *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, México, 655 pp.

Díaz Balsera, Viviana

2005 *The Pyramid under the Cross. Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahuatl Christian Subject in Sixteenth-century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 270 pp.

Díaz Cíntora, Salvador

1990 *Xochiquetzal. Estudio de mitología náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 91 pp.

Díaz del Castillo, Bernal

2007 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Editorial Porrúa, México, Colección "Sepan cuantos...", núm. 5, 701 pp.

Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana

1994 Instituto Nacional Indigenista, Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana, México, vol. I, 526 pp.

Diccionario Maya Cordemex

1980 Alfredo Barrera Vásquez, *et al.*, Ediciones Cordemex, Mérida.

Dodds Pennock, Caroline

2011 *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 225 pp.

Dupey García, Elodie

2010a "Les métamorphoses chromatiques des dieux mésoaméricains: un nouvel éclairage par l'analyse de leur identité et de leurs fonctions" en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Nuove prospettive sul politeismo in Mesoamerica*, año 76, núm. 2, pp. 351-371.

2010b "Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIV^e-XVI^e siècles)", tesis de doctorado en Historia de las religiones y antropología religiosa, École Pratique des Hautes Etudes, V^e section, Paris.

Durán, fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, 2 vols.

Echeverría García, Jaime

2012 *Extranjeros y marginados en el mundo mexicana*, Fundación Cultural Armella Spitalier, Editorial Cacciani, México, 71 pp.

_____ y Miriam López Hernández

2010 “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas -y otros grupos mesoamericanos- y sus connotaciones genéricas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 41, pp. 137-165.

El conquistador anónimo

2004 *Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México* (facsimil de la edición 1858 de la Librería de J. M. Andrade, Portal de Agustinos, núm. 3) en *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, Editorial Porrúa, México, 1980, tomo 1, pp. 368-398.

Erikson, Erik

1978 *Infancia y sociedad*, Ediciones Hormé, Argentina, 363 pp.

Escalante Gonzalbo, Pablo

2002 “Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI” en Helga von Kügelgen (ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*, Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen, Vervuert, Iberoamericana, Bremen, 6 al 9 de abril de 2000, pp. 70-93.

2004 “La cortesía, los afectos y la sexualidad” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, pp. 261-278.

2010 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, Fondo de Cultura Económica, México, 413 pp.

Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México

2002 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, pp. 96-111.

Estrada Quevedo, Alberto

1960 "Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 2, pp. 163-175.

Florentine Codex, véase Sahagún, 1950-1969.

Flores y Troncoso, Francisco de Asis

1992 *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta el presente*, edición facsimilar con una introducción general de Víctor M. Ruiz Naufal y Arturo Gálvez Medrano y una advertencia al tomo I de Carlos Viesca, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 509 pp.

Foster, George M.

1953 "Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine" en *Journal of American Folklore*, vol. 66, pp. 201-217.

1978a "Hippocrates Latin American legacy: 'Hot' and 'cold' in contemporary folk medicine" en R. K. Witherington (compl.), *Colloquia in Anthropology*, vol. II, South Methodist University Press, Dallas, pp. 3-19.

1978b "Humoral pathology in Spain and Spanish America" en A. Carreira, J. A. Cid, M. Gutiérrez Esteve y R. Rubio (compls.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 357-370.

1986 "On the origin of humoral medicine in Latin America", presentado en la 85 reunión anual de la American Anthropology Association, Filadelfia.

Foucault, Michel

2002 *Historia de la Sexualidad: vol. 1 La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, 194 pp.

2010 *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 273 pp.

Frazer, James George

1982 *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 860 pp.

Freeman, Derek

1999 *The fateful hoaxing of Margaret Mead: a historical analysis of her Samoan research*, Boulder, Colorado, Westview, 279 pp.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker

1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow, Nueva York, 543 pp.

Freud, Sigmund

2000a "17ª conferencia. El sentido de los síntomas" en *Obras completas. Volumen XVI*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 235-249.

2000b "La figuración de símbolos en el sueño. Otros sueños típicos" en *Obras completas. Volumen V*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 356-365.

2003a "El tabú de la virginidad (contribuciones a la psicología del amor, III) (1918 [1917])" en *Obras completas. Volumen XI*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 185-203.

2003b "El sepultamiento del complejo de Edipo (1924)" en *Obras completas. Volumen XIX*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 177-187.

Freyermuth Enciso, Graciela

2003 *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Comité por una Maternidad Voluntaria y sin Riesgos, Instituto Nacional de las Mujeres, Instituto de la Mujer, Miguel Ángel Porrúa, México, 431 pp.

Galinier, Jacques

1984 "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérica" en *L'homme*, vol. XXIV, núm. 2, abril-junio, pp. 41-58.

1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios

Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México, 746 pp.

1990b “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XXVII, pp. 251-267.

García Acosta, Virginia A.

1995 “Los sismos en la historia de México. Análisis histórico-social: épocas prehispánica y colonial”, tesis de doctorado en Historia de México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 302 pp.

García de León, Antonio

1969 “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 8, pp. 279-312.

García Ruiz, Jesús F. y Perla Petrich

1984 “La femme, la Lune, la fécondation chez les Mochô” en *D’Objets et Mondes, La Reveu du Musée de l’Homme*, Paris, núm. 23, fasc. 1-2, pp. 41-56.

Garibay K., Ángel María

1995 *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 278 pp.

2000a *Poesía Náhuatl. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, tomo III, 74 pp.

2000b *Historia de la literatura náhuatl*, prólogo de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, México, Colección “Sepan cuantos...”, núm. 626, 926 pp.

Garza, Mercedes de la

2003 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Centro de Estudios Multidisciplinarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 462 pp.

Gennep, Arnold van

1986 *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 215 pp.

Gibson, Charles

2000 *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México, 528 pp.

Gillespie, Susan D.

2005 *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 349 pp.

Godoy, Iliana

2005 “En manos de Coatlicue” en *Arqueología mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 71, pp. 48-51.

González de Chávez Fernández, María Asunción

1998 *Feminidad y masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 358 pp.

González Torres, Yólotl

1989 “La prostitución en las sociedades antiguas” en *Estudios de Asia y África*, El Colegio de México, México, vol. XXIV, núm. 3, pp. 398-414.

Graulich, Michel

1981 “The metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, en *Current Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, vol. 22, núm. 1, pp. 45-60.

1983 “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico” en *Current Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, vol. 24, núm. 5, pp. 575-588.

1988 “Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual” en *History of Religions*, The University of Chicago, Chicago, vol. 24, núm. 4, pp. 393-404.

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, España, 503 pp.

1992 “Las brujas en las peregrinaciones aztecas” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 22, pp. 87-98.

- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 459 pp.
- 2000a “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 31, pp. 77-94.
- 2000b “Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido” en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la Historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 89-99.
- 2005 *Le sacrifice humain chez les Azteques*, Fayard, Paris, 415 pp.
- Graziano, Frank
1999 *The Millennial New World*, Oxford University Press, New York, 366 pp.
- Gruzinski, Serge
1980 “Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos” en Solange Alberro, *et al.*, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, Departamento de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Cuadernos de Trabajo, núm. 35, pp. 19-73.
- 1989a *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford University Press, Stanford, 223 pp.
- 1989b “Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century” en Asunción Lavrin (ed.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, pp. 96-117.
- 2000 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 310 pp.
- Guerra, Francisco
1971 *The precolumbian mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drug affecting behaviour, and the attitude towards life and*

death, with a survey of psychotherapy, in pre-columbian America, Seminar Press, Londres, 335 pp.

Guiteras Holmes, Calixta

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, 302 pp.

Gutiérrez Solana, Nelly

1983 *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 226 pp.

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2007 "Cosmovisión y mitología en el Gran Nayar" en Blás Román Castellón Huerta (ed.), *Relatos ocultos entre la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 51-122.

Haeserijn, Esteban

1979 *Diccionario k'ekchi'-español*, Editorial Piedra Santa, Guatemala.

Hellmuth, Nicholas

1978 "Teotihuacan Art in the Escuintla, Guatemala Region" en Esther Pasztory (ed.), *Middle Classic Mesoamerica: a.d. 400-700*, Columbia University Press, New York, pp. 71-85.

Henderson, Lucia

2007 *Producer of the Living, Eater of the Dead: Revealing Tlaltecuhтли, the Two-Faced Aztec Earth*, B.A.R., Oxford, International Series 1649, 71 pp.

Héritier, Françoise

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, pp. 323 pp.

Hermitte, Esther

1992 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 197 pp.

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de Nueva España en Obras completas*, tomo II, vol. I, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 476 pp.

1986 *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, Historia 16, Crónicas de América 28, Madrid, 254 pp.

2004-2010 *Historia de las Plantas de la Nueva España*, versión electrónica realizada por el Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México, <http://www.ibiologia.unam.mx/plantasnuevaespana/index.html>, consultada durante los meses de febrero y marzo de 2013.

Herrera, Antonio de

1991 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, edición y estudio de Mariano Cuesta Domingo, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, tomo III.

Heyden, Doris

1974 “La diosa madre Itzpapalotl” en *Boletín INAH*, México, época II, núm. 11, pp. 3-14.

1976 “Los ritos de paso en las cuevas” en *Boletín del INAH*, México, época II, núm. 19, pp. 17-25.

1977 “El aspecto andrógino de los dioses mexicanos del Posclásico Tardío” en *Los procesos de cambio (en Mesoamérica y áreas circunvecinas)*, Sociedad Mexicana de Antropología, Universidad de Guanajuato, México, tomo III, pp. 383-389.

1981 “Caves, Gods and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan” en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., pp. 1-40.

1983 “Las diosas del agua y la vegetación” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XX, pp. 129-145.

1991 “La matriz de la Tierra” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupome (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 501-516.

1998 “Las cuevas de Teotihuacan” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 34, noviembre-diciembre, pp. 18-27.

Hilton, K. Simon

1969 "Relatos tarahumaras" en *Tlalocan*, vol. VI, pp. 76-88.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

2002 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, pp. 13-95.

Historia Tolteca Chichimeca

1976 edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, traducción de Luis Reyes García, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México, 287 pp.

Holland, William

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, Daniel Cazés (trad.), Instituto Nacional Indigenista, México, Colección de Antropología Social, núm. 2, 321 pp.

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.

Horcasitas Pimentel, Fernando

1950 "Textos modernos de la Llorona" en *Notas Mesoamericanas*, Departamento de Antropología, Universidad de las Américas Puebla, Puebla, núm. 1, pp. 34-67.

Horney, Karen

1932 "The Dread of Woman" en *International Journal of Psychoanalysis*, núm. 13, pp. 348-360.

Hunt, Eva

1977 *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*, Cornell University Press, Ithaca, 312 pp.

Hystoyre du Mechique

2002 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, pp. 113-166.

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.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, México, 512 pp.

Iwaniszewski, Stanislaw

2001 "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 113-147.

Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez

2002 "Amanecer en Ñuu Dzavui. Mito Mixteco" en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 56, julio-agosto, pp. 42-47.

Jay, Nancy

1991 *Throughout your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, University of Chicago Press, Chicago, 194 pp.

Johansson, Patrick

2006 "Erotismo y sexualidad entre los huastecos" en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XIV, núm. 79, mayo-junio, pp. 60-61.

Juárez Becerril, Alicia María

2010 *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 305 pp.

Katz, Friedrich (ed.)

1988 *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 594 pp.

Kay, Margarita A.

1977 "The Florilegio Medicinal: Source of Southwest Ethnomedicine" en *Ethnohistory*, vol. 24, núm. 3, verano, pp. 251-259.

Kelly, Isabel, Héctor García Manzanedo y Catalina Garate de García

1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz*, Cultura y salud, México, 212 pp.

Kerr, Justin

s/f “The Transformation of Xbalanqué or the Many Faces of God A” en FAMSI, <http://www.famsi.org/research/kerr/articles/xbalanque/index.html>, consultado el 14 de noviembre de 2012.

Kirchhoff, Paul

1943 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, suplemento de la revista *Tlatoani*, México, ENAH.

Klein, Cecelia

1975 “Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion” en E. P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D. C., pp. 69-85.

1976 *The face of the Earth: frontality in two-dimensional Mesoamerican art*, Garland Publishers, Nueva York, 366 pp.

1988 “Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman” en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, B.A.R., Oxford, International Series 402, tomo I, pp. 237-277.

1994 “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 24, pp. 219-253.

2001 “None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology” en Cecelia Klein (ed.), *Gender in Prehispanic America*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., pp. 183-253.

Klein, Melanie

1977 *Envidia y Gratitude: emociones básicas del hombre*, Hormé, Buenos Aires, 145 pp.

Knauth, Lothar

1961 “El juego de pelota y el rito de la decapitación” en *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 1, pp. 183-198.

Krickeberg, Walter

1933 *Los totonaca*, traducción de Porfirio Aguirre, Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 241 pp.

Kubler, George

1990 *The Art and Architecture of Ancient America. The Mexican, Mayan and Andean Peoples*, The Pelican History of Art, Penguin Books, Harmondsworth, 576 pp.

Ladrón de Guevara, Sara

2006 *Hombres y dioses de El Tajín*, Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz, 2006, 87 pp.

Landa, Diego de

2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León Cázares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, 221 pp.

Laplanche, Jean

1988 *Castración. Simbolizaciones Problemáticas II*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 290 pp.

Lara, Jaime

2004 *City, temple, stage. Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 299 pp.

Las Casas, fray Bartolomé de

1966 *Los indios de México y Nueva España* (Antología), Editorial Porrúa, México, 225 pp.

1967 *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, 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, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 tomos.

Laughlin, Robert M.

1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Smithsonian Institution, Washington, Smithsonian Contributions to Anthropology, 19.

_____ y John B. Haviland

1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan: with Gramatical Analysis and Historical Commentary*, Smithsonian Institution, Washington, vol. I, Tzotzil-English.

Launey, Michel

1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, tomo II, L'Harmattan, Paris, 1980, 429 pp.

Le Breton, David

2002 *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 110 pp.

Leeuwen-van Koppen, Siny van

1990 "The Cihuateteo in a Dual Organisational Context" en Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (eds.), *Mesoamerican Dualism*, Symposium of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988, Utrecht, pp. 63-73.

Lenkersdorf, Carlos

1979 *Diccionario tojolabal-español*, Editorial Nuestro Tiempo, México, vol. 1.

León, Nicolás

1910 *La obstetricia en México. Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910*, Tip. De la Vda. De F. Díaz de León Sucrs, México, 743 pp.

León y Gama, Antonio de

2009 *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que se hallaron en la plaza principal de México*, introducción de Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 296 pp.

León-Portilla, Miguel

1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 173 pp.

- 1959 “La historia del Tohuenyo-Narración Erótica Náhuatl-” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 1, pp. 95-112.
- 1987 “La *ahuiani*, alegradora, de los tiempos antiguos” en *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 402-404.
- 1999 *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, México, 261 pp.
- Lévi-Strauss, Claude
1997 *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, Santafé de Bogotá, Breviarios 185, 157 pp.
- Lewis, Oscar
1968 *Tepoztlán, un pueblo de México*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 221 pp.
- Leyenda de los Soles*
1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, Imprenta Universitaria, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 119-128.
- 1992 *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, John Bierhorst (trad.), The University of Arizona Press, Tucson y Londres, 238 pp.
- 2002 en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, pp. 167-206.
- Lockhart, James
1999 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 717 pp.
- López Austin, Alfredo
1966 “Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 6, pp. 97-117.

- 1970 “Conjuros médicos de los nahuas” en *Revista de la Universidad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 14, núm. 11, julio, pp. I-XVI.
- 1971 “De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 9, pp. 125-230.
- 1972a “Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los *Primeros Memoriales* de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 10, pp. 129-154.
- 1972b “Conjuros nahuas del siglo XVII” en *Revista de la Universidad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 27, núm. 4, diciembre, pp. I-XVI.
- 1974 “Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices *Matritense* y *Florentino*” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 11, pp. 45-136.
- 1982 “La sexualidad entre los antiguos nahuas” en *Familia y sexualidad en Nueva España*, SEP 80, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 141-176.
- 1984 “Cosmovisión y salud entre los mexicas” en Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño (coords.), *Historia general de la medicina en México. México antiguo*, vol. I, Academia Nacional de Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 101-114.
- 1985 “El texto sahuaguntino sobre los mexicas” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XXII, pp. 287-335.
- 1993 “La sexualidad entre los antiguos nahuas” en *Historia de la familia*, Pilar Gonzalbo (compl.), Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, Antologías Universitarias, Nuevos Enfoques en Ciencias Sociales, México, pp. 73-94.

- 1994 “El eclipse” en *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México, Presencias 66, pp. 69-77.
- 1996 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols.
- 1998 “La parte femenina del cosmos” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. V, núm. 29, enero-febrero, pp. 6-13.
- 1999 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 261 pp.
- 2000 *Textos de medicina náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 230 pp.
- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 47-65.
- 2003 *Los mitos del Tlacuache*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 514 pp.
- _____ y Leonardo López Luján
- 2004 “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatepetl y el mito del robo del maíz” en *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 422-429.
- 2009 *Monte sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 628 pp.
- López de Gómara, Francisco
- 1954 *Historia general de las Indias*, Editorial Iberia, México, tomo II, 477 pp.
- 1992 *Historia general de las Indias*, Espasa-Calpe, Madrid, 2 vols.

López Hernández, Miriam

2009 *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, tesis de maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 345 pp.

2011 *De mujeres y diosas aztecas*, Fundación Cultural Armella Spitalier, Editorial Cacciani, México, 109 pp.

2012a *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexicana y maya*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 274 pp.

2012b “Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico” en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2, septiembre, pp. 401-423.

_____ y Jaime Echeverría García

2011 “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos” en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de las Mujeres, Puebla, pp. 119-146.

_____ y María J. Rodríguez-Shadow

2011 *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de las Mujeres, Puebla, 278 pp.

López Luján, Leonardo

2009 “Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XVI, núm. 96, pp. 52-57.

2010 *Tlaltecuhтли*, Fundación Conmemoraciones 2010, Sextil Editores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 140 pp.

_____ y Vida Mercado

1996 “Dos esculturas de Mictlantecuhтли encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 41-68.

Lorente Fernández, David

2009 “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía” en *Cuicuico*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, vol. 16, núm. 47, pp. 201-223.

Lupo, Alessandro

1991 “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 219-234.

1999 “The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico)” en Baidyanath Saraswati y Yólotl González Torres (eds.), *The Vision of the Cosmos of Different Peoples of the World*, Decent Books, New Delhi, pp. 113-138.

Lyons, Andrew P. y Harriet D. Lyons

2004 *Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality*. University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska, 419 pp.

Madsen, William

1955 “Hot and cold in the Universe of San Francisco Tecospa Valley of Mexico” en *The Journal of American Folklore*, The American Folklore Society, University of Illinois Press, vol. 68, núm. 268, abril-junio, pp. 123-139.

1957 “Christo-Paganism. A study of Mexican Religious Syncretism” en *Middle American Research Institute Publication 19*, Tulane University, Nueva Orleans, pp. 105-180.

1960 *The Virgin’s Children: Life in an Aztec Village*, Universidad de Texas, Austin, 248 pp.

_____ y Claudia Madsen

1972 *A Guide to Mexican Witchcraft*, Minutiae Mexicana, México, 96 pp.

Malinowski, Bronislaw

1975 *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia: descripción etnográfica de las relaciones eróticas conyugales y de la vida de familia entre los indígenas de las Trobiand, Nueva Guinea Británica*, Morata, Madrid, 396 pp.

1989 *A diary in the strict sense of the term*, Stanford University Press, Stanford, 315 pp.

Marion Singer, Marie-Odile

1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, Colección Regiones de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 287 pp.

Martínez González, Roberto

2011 *El nahualismo*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 648 pp.

2006 “Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde náhuatl” en *Journal de la Société des Américanistes*, Société des Américanistes de Paris, Paris, vol. XCII-I, núm. 2, pp. 111-136.

Matos Moctezuma, Eduardo

1988 *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, Thames and Hudson, República Democrática de Alemania, 192 pp.

1991 “Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 21, pp. 15-30.

1999 “Tlaltecuhтли. Señor de la Tierra” en *Estudios mexicanos*, El Colegio Nacional, México, vol. 1, tomo 2, pp. 3-55.

2003 “Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, núm. 60, marzo-abril, pp. 16-21.

_____ y Leonardo López Luján

2007 “La diosa Tlaltecuhтли de la Casa de las Ajaracas y el rey Ahuítzotl” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XIV, núm. 83, enero-febrero, pp. 22-29.

Mead, Margaret

1975 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia, Barcelona, 280 pp.

Mendieta, fray Gerónimo de

2002 *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, tomo I, 533 pp.

Mikulska Dabrowska, Katarzyna

2008 *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Neofilología, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 448 pp.

2010 “¿Cuchillos de sacrificio? El papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana” en *Itinerarios*, vol. 12, 125-154.

Milbrath, Susan

1995 “Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their Correlations with the Maya area” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 25, pp. 45-93.

Miller, Mary y Simon Martin

2004 *Courtly art of the ancient maya*, Thames and Hudson, Nueva York, 304 pp.

Mohar Betancourt, Luz María

2004 *Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México, 333 pp.

Molina, fray Alonso de

1984 *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana, 1569*, introducción por Roberto Moreno, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 124 pp.

2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, México.

Monaghan, John

1995 *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, University of Oklahoma Press, Norman, 416 pp.

Montemayor, Carlos (coord.)

2007 *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno de la Ciudad de México, México, 440 pp.

Montoliú Villar, María

1984 “La diosa lunar Ixchel: sus características y funciones en la religión maya” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XXI, pp. 61-78.

Montoya Briones, José de Jesús

2008 [1964] *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, Departamento de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 203 pp.

Moreno de los Arcos, Roberto

1966 “Las *ahuianime*” en *Historia Nueva*, vol. 1, pp. 13-31.

1969 “El Axolotl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 8, pp. 157-173.

Moser, Christopher L.

1973 *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica. Studies in Precolumbian Art and Archaeology*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., Trustees for Harvard University, núm. 11, 72 pp.

Motolinía, fray Toribio de Benavente

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (ed.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias 2, 591 pp.

1989 *El libro perdido: ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirigido por Edmundo O’Gorman, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 657 pp.

1996 *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, edición, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dryer, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México, Biblioteca Novohispana 3, 588 pp.

Münch Galindo, Guido

1983 *Etnología del Istmo Veracruzano*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Serie Antropológica 50, 400 pp.

Muñoz Camargo, Diego

1984 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 4, pp. 23-285.

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, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, 435 pp.

Nájera Coronado, Martha Ilia

1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 279 pp.

1995 “El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas” en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez (eds.), *Religión y sociedad en el área maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Caja Sur, Madrid, pp. 319-327.

2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 277 pp.

Neurath, Johannes

2004 “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio” en *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 90, núm. 1, pp. 93-118.

Nicholson, Henry B.

1954 "The Birth of the Smoking Mirror" en *Archaeology*, vol. 7, núm. 3, pp. 164-170.

1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico" en Robert Wauchope (ed. general), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica* (Part I), 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 Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, B.A.R, Oxford, International Series 402, tomo I, pp. 77-97.

Nieto, José Antonio

2003 "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad" en Antonio Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, José Talasa Ediciones, Madrid, pp. 15-51.

Noguera, Eduardo

1946 "Xochiquetzal" en Jorge A. Vivó (ed.), *México prehispánico*, Editorial Emma Hurtado, México, pp. 481-484.

Novo, Salvador

1985 *Yocasta o casi; la guerra de las gordas*, Editores Mexicanos Unidos, México, 224 pp.

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.

1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 471 pp.

Olivier, Guilhem

1992 "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'" en *Historias*, Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. 28, pp. 47-63.

2000 "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui" en Constanza Vega Sosa (ed.), *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio*

- Internacional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 335-353.
- 2002 “Entre diosas y prostitutas. Las alegres del mundo mesoamericano” en Aída Martínez y Pablo Rodríguez (eds. y compls.), *Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia*, Editora Aguilar, Bogotá, pp. 17-37.
- 2004a *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 578 pp.
- 2004b “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, pp. 301-338.
- 2004c “Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapalotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo” en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (eds.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, Paris, L’Harmattan, pp. 95-116.
- 2005 “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 36, pp. 245-271.
- 2006 “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central Posclásico” en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 407-424.
- Ortiz de Montellano, Bernardo R.
1997 *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Siglo XXI Editores, México, 346 pp.
- 2005 “Medicina y salud en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XIII, núm. 74, julio-agosto, pp. 32-37.
- Paso y Troncoso, Francisco del

1993 *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, edición facsimilar, Siglo XXI Editores, México, 368 pp.

Pasztory, Esther

1998 *Aztec Art*, Harry N. Abrams, Nueva York, 335 pp.

Pérez González, Benjamín y Lucas Gómez Bravo

1991 "Tata Jurhiata Angantani" en *Eclipses en México*, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, pp. 91-94.

Petrich, Perla

1985 *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 293 pp.

Phelan, John

1972 *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 188 pp.

Piho, Virve

1976 "El peinado entre los mexicas: formas y significados", tesis de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 362 pp.

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*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University Press, Cambridge, vol. 19, 600 pp.

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., Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 149-219.

Ponce, Pedro

1987 *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, Anales del Museo Nacional de México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 5-11.

Popol Vuh

2005 Traducido del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, Colección Popular núm. 11, 185 pp.

Preuss, Konrad T.

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, edición e introducción de Elsa Ziehm, Instituto Nacional Indigenistas, México, 622 pp.

Primeros Memoriales, véase Sahagún, 1997.

Procesos de indios idólatras y hechiceros

2002 [1912] en Publicaciones del Archivo General de la Nación, Luis González Obregón (ed.), Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, México, vol. 3, 267 pp.

Pury-Toumi, Sybille

1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 219 pp.

Quezada, Noemí

1975 “Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XII, pp. 223-242.

1977 “Creencias tradicionales sobre el embarazo y el parto” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XIV, pp. 307-326.

1996 [1975] *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México Colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Serie Antropológica 17, 162 pp.

1996a *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*, Editores Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 303 pp.

1996b “Mito y género en la sociedad mexicana” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 21-40.

Quiñones Keber, Eloise

1985 *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, divination, and history in a pictorial aztec manuscript*, University of Texas, Austin, 365 pp.

Raby, Dominique

2003 *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique*, L'Harmattan, Paris, 350 pp.

Ragon, Pierre

1992 *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, Armand Colin Éditeur, Paris, 274 pp.

Ramírez Torres, Juan Luis

2000 *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, Programa de Comunicación de la Ciencia y la Tecnología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Cuaderno de Investigación 10, 256 pp.

Ramírez C., Alfredo

1991 “¡Nocua Tonahli!” en *Eclipses en México*, Instituto de Astrofísica, Óptica y Electrónica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, pp. 87-89.

Ramos Hipólito, Eugenia

1988 “El *tonalli* en la Sierra Norte de Puebla: Chignautla y Hueyapan”, tesis en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública, México.

Read, Kay A. y Jane Rosenthal

2006 “The Chalcan Woman’s Song: Sex as a Political Metaphor in Fifteenth-Century Mexico” en *The Americas*, vol. 62, núm. 3, pp. 313-348.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom. A Maya Village*. The University of Chicago Press, Chicago, 236 pp.

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.), Madrid, Historia 16, Crónicas de América 52, 304 pp.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México

1986 edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, tomo III, 226 pp.

Ricard, Robert

2002 *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 491 pp.

Río, Alma Elizabeth del

1973 *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*, B. Costa-Amic Editor, México, 350 pp.

Rita, Carla M.

1979 "Concepción y nacimiento" en Italo Signorini (ed.), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 263-314.

Robelo, Cecilio A.

2001 *Diccionario de Mitología Nahoá*, Editorial Porrúa, México, 851 pp.

Romero López, Laura Elena

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 303 pp.

Roux, Jean-Paul

1990 *La sangre: mitos, símbolos y realidades*, Editorial Península, Barcelona, 351 pp.

Roheim, Geza

1973 *Psicoanálisis y antropología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 660 pp.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural, México.

1987 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España en El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, Anales del Museo Nacional de México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 125-223.

Sahagún, fray 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, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 220 pp.

1979 *Códice Florentino*, Secretaría de Gobernación, México, 3 vols.

1981 *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K, Editorial Porrúa, México, vol. 4.

1997 *Primeros Memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan, completado, revisado y con adiciones por Henry B. Nicholson, University of Oklahoma, Norman, 334 pp.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, México, 3 vols.

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, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 357-372.

Scheffler, Lilian

1988 *Magia y brujería en México*, Editorial Panorama, México, 175 pp.

Schele, Linda y David Freidel

1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 598 pp.

Sedeño, Livia y María Elena Becerril

1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*, Fondo de Cultura Económica, México, 253 pp.

Seler, Eduard,

1980 [1963] *Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2 tomos.

Séjourné, Laurette

1957 *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 220 pp.

Serna, Jacinto de la

1987 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpacion de ellas en El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, Anales del Museo Nacional de México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 261-480.

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.

2011 *The Flower and the Scorpion. Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*, Duke University Press, Durham and London, 361 pp.

Siméon, Rémi

2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI Editores, México.

Soustelle, Jacques

1998 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 283 pp.

Spranz, Bodo

1993 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 517 pp.

Stresser-Péan, Guy

2006 “La Huasteca: historia y cultura” en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. XIV, núm. 79, pp. 32-39.

Sugiura, Yoko, Liliana Torres, Mariana Covarrubias y Mauro de Ángeles

2003 “La muerte de una joven en parto y su significado en la vida lacustre: el entierro 5 en el islote 20, la ciénega de Chignahuapan, Estado de México” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XXXVII, pp. 39-69.

Sullivan, Thelma

1966 “Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women who Died in Childbirth” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 6, pp. 63-93.

1969 “Embarazo y parto: costumbres, supersticiones y técnicas prehispánicas de los aztecas y su supervivencia en México” en *Anuario Indigenista*, Instituto Indigenista Interamericano, México, vol. XXIX, diciembre, pp. 285-293.

1982 “Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver” en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-classic Central Mexico*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C. pp. 7-35.

Taggart, James M.

1983 *Nahuat Myth and Social Structure*, University of Texas Press, Austin, 287 pp.

Taube, Karl A.

1988 “A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice” en Elizabeth Benson y Gillet Griffin (eds.), *Maya Iconography*, Princeton University Press, Princeton, pp. 331-351.

1993 “The Bilimek Pulque Vessel” en *Ancient Mesoamerica*, vol. 4, pp. 1-15.

- 1994 "The birth vase: natal imagery in ancient maya myth and ritual" en Barbara y Justin Kerr (eds.), *The Maya Vase Book. Corpus of rollout photographs of maya vases by Justin Kerr*, Kerr Associates, Nueva York, vol. IV, pp. 652-685.
- 2000 "The Turquoise Hearth. Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War" en David Carrasco, Lindsay Jones, Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, University Press of Colorado, Boulder, pp. 269-340.
- Taylor, William B.
1979 *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford, 242 pp.
- 1996 *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 868 pp.
- Termer, Franz
1976 "Los bailes de culebra entre los indios quichés en Guatemala" en *Tradiciones de Guatemala*, Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Editorial Universitaria, Guatemala, núm. 5, pp. 301-311.
- Thompson, J. Eric S.
1962 *A Catalogue of Maya Hieroglyphs*, University of Oklahoma Press, Norman and London, 458 pp.
- Tibón, Gutierre
1984 *Los ritos mágicos y trágicos de la pubertad femenina*, Editorial Diana, México, 315 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 I, Estado de Tlaxcala, México, 2 vols.
- Torquemada, fray 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, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Serie de historiadores y cronistas de Indias núm. 5, 7 tomos.

Tovar, Juan de

2001 *Historia y creencias de los Indios de México*, transcripción de Susana Urraca Uribe del Manuscrito Tovar al castellano moderno, edición, prólogo, notas y comentarios de José J. Fuente del Pilar, Miraguano, Madrid, 296 pp.

Townsend, Camilla

2006 “What in the World Have You Done To Me, My Lover?’ Sex, Servitude, and Politics among the Pre-Conquest Nahuas as Seen in the *Cantares Mexicanos*” en *The Americas*, vol. 62, núm. 3, enero, pp. 349-389.

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, vol. 12: reference material and illustrations.

Tradiciones orales

1977 “El Xule’e: Creencias populares sobre la etiología de las caries y el dolor dental en grupos indígenas kekchíes” en *Guatemala Indígena*, Guatemala, volumen XII, núm. 1.

Turner, Victor W.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI Editores, Madrid, 455 pp.

Vance, Carole

1997 “La antropología redescubre a la sexualidad: un comentario teórico” en *Estudios Demográficos y Urbanos*, El Colegio de México, vol. 12, núms. 1-2, enero-agosto, pp. 101-128.

Vendrell, Joan

1999 *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Ariel, Barcelona, 235 pp.

Veytia, Mariano

1944 *Historia antigua de México*, Editorial Leyenda, México, tomo I, 435 pp.

Viesca Treviño, Carlos

2008 *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*, Panorama Editorial, México, 246 pp.

Villa Rojas, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 571 pp.

1982 “Breves consideraciones sobre la creencia del ‘mal de ojo’” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. XIX, pp. 147-161.

Villela Flores, Samuel

2008 “De gemelos, culebras y tesmósforos: mitología en Guerrero” en *Itinerancias Antropológicas*, Oxtotitlán, vol. 2, pp. 5-11.

Wimmer, Alexis

2004 *Diccionario de náhuatl clásico* en *CEN* (Compendio Enciclopédico del Náhuatl), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, CD-ROM.

Winning, Hasso von

1968 *Pre-Columbian Art of Mexico and Central America*, textos y notas de Hasso von Winning, selección de Alfred Stendahl, Harry N. Abrams, Nueva York, 388 pp.

Wood, Stephanie

2003 *Transcending Conquest. Nahua views of Spanish Colonial Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 212 pp.

Zantwijk, Rudolf van

1985 *The Aztec Arrangement: The Social History of Pre-Hispanic México*, University of Oklahoma Press, Norman, 345 pp.

Zingg, Robert M.

1982 *Los Huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 vols.