

Poesía zapoteca y náhuatl, un acercamiento

Publicado el febrero 6, 2009 por [ambaramarillo](#)

Hace varios años en el suplemento de la Jornada, Ojarasca, dedicado a diversos asuntos relacionados con los pueblos indios de México, apareció una poesía maya y en seguida la traducción.

La leí y la releí varias veces, era una poesía exquisita, llena de metáforas que solo se entienden si se maneja el mismo código lingüístico, a pesar de entenderla parcialmente me estremeció la forma semi velada y amorosa con que un hombre trataba de dar a conocer su amor por una mujer.

Decidí buscar poesía escrita por hombres y mujeres de las diversas etnias del país, a pesar de que no me fue fácil, el resultado fue magnífico, lamenté haber perdido tantos años sin conocerlos y disfrutarlos.

Del texto Volcán de Pétalos de Mario Molina Cruz, zapoteco, quiero compartir los siguientes poemas.

TESTIMONIO

No en balde
hemos venido a esta tierra,

no sólo hemos venido

a emprender la muerte,

siempre hay un espacio

de testimonios.

El hombre

debe estrangular el tiempo

y mover su propia historia.

De nosotros depende que hablen

los testimonios.

Todo dejamos huella

TUS CARICIAS

Tus caricias
son masajes suaves

que penetran en el alma,

sosiego de mis penas

brisa de un mar invisible

que refresca y alienta.

Tu voz

acaricia mis sentidos

serena

mi tumultuosa vida.

Tus manos

hablan con mis venas,

en este mundo.

inyectan ternura.

Tus ojos

miran con amor,

sin esquivos,

ahí reclamo

verme siempre.

Tu hechizo

ciega, obsesiona,

me hace dependiente.

Tus caricias

Son masajes suaves

que penetran en el alma.

En los anteriores poemas Molina de la Cruz toca dos aspectos trascendentes de la existencia, por un lado el problema ontológico del ser y el para que de nuestra existencia, el segundo acerca del amor y cariño que sentimos por otras personas. Pero no se queda en el ámbito personal, el social también esta presente, transcribo:

LA NIÑA LIBERTAD

A Chiapas.

Rugieron los volcanes del sur

y la selva entendió el dolor,

el silencio desbordado,

anunciaba la hora lastimera,

incontenible como todo parto.

Chiapas pesebre,

cuna de la niña Libertad,

junto a ella revive la esperanza,

mientras un viejo siglo

se apresura a morir.

Los herederos del peñasco,

por siglos marginados,

cansados de comer raíces,

de reclamar a un Dios sordo

vomitaron su coraje.

Nació la niña Libertad

que las chozas idolatran,

hombres, mujeres y niños

emprendieron el ritual,

la peregrinación fue sofocada

y la selva ardió.

La niña vive, llegará a mujer,

habla una sola lengua

que los continentes entienden.

En el libro se presentan muchas otras poesías relacionadas con el amor fraterno, el erótico, el amor al terruño y otras temáticas, todas disfrutables.

A lo largo de la búsqueda encontré, como parte de la obra de Carlos Montemayor, un libro titulado La Voz Profunda editado por Joaquín Mortíz en el que se da cuenta de la producción literaria de escritores indios, muy recomendable a quienes les interese la poesía hecha en el país, transcribo dos de Natalio Hernández escritos originalmente en náhuatl.

CAMINEMOS SOLOS

A veces pienso que los indios

esperamos a un hombre

que todo lo pueda,

que todo lo sepa,

que ayude a resolver

todos nuestros problemas.

Pero ese hombre que todo lo puede

y que todo lo sabe,

nunca llegará:

porque vive en nosotros,

se encuentra en nosotros,

camina con nosotros,

empieza a despertar: aún duerme.

YO TAMBIEN SOY UN SER HUMANO

Yo también soy un ser humano

tengo mi pensamiento,

mi propia vida;

desde hace mucho estoy en la tierra,

desde hace mucho habito en esta tierra,

nací aquí mismo,

aquí ví la claridad.

Algunos blancos dicen que soy animal,

que es inútil mi existencia.

es una opinión equivocada:

tengo mi propia sabiduría,

mi propia vida:

vale mi palabra, mi palabra es bella.

Llegó el día de mostrar mi pensamiento,

llegó el día de enseñar mi vida,

esparciré en toda la tierra mis conocimientos,

los haré llegar más allá del Anáhuac.

Que todos sepan

que aún vivo y vive mi corazón:

algunas veces ríe, otras veces llora;

que todos sepan que aún tengo el espíritu fuerte.

La Voz Profunda contiene la obra poética de otros hombre y mujeres que a través de su pluma dan voz a grupos amplios de personas que no pueden expresarse de la misma manera.

Para finalizar con este pequeño atisbo a una realidad que muchos desconocemos añado este verso de López Chiñas que se ha convertido en un himno de la zona itsmeña, en voz del inolvidable, Andrés Henestrosa y en la lengua original en que fue escrito, en zapoteco

This is the html version of the file http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23956/1/carlos_suarez.pdf.
Google automatically generates html versions of documents as we crawl the web.

Page 1

137

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

Carlos Alberto Suarez

Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González"

Buenos Aires - Argentina

SOBRE LA EDUCACIÓN PRECOLOMBINA

Resumen

Este estudio tiene como propósito la indagación de referentes históricos que dan cuenta del alto nivel de organización y producción de los pueblos autóctonos, lo que se manifiesta, entre otras cosas, en las formas, saberes y acciones educativas. El caso se centra en el conocimiento de la cultura mexicana prehispánica.

Palabras Clave: Educación, historia, cultura autóctona mexicana.

ABSTRACT

The purpose of this study is to expose the historical references which make evident the organization and productive high level of the original people. This fact can be seen, among other things, through the ways, knowledge and educational actions. We will focus on the knowledge of the pre-Columbian Mexican culture.

Keywords: Education, history, original Mexican culture.

RÉSUMÉ

L'objectif de cet étude c'est cel de montrer les références historiques qui font évident le haut niveau de l'organisation et la production des peuples autochtones, visible, entre autres, à travers les formes, la connaissance et les actions dans l'éducation. On se centre en le connaissance de la culture prehispanique du Mexique.

Mot Clef: Éducation, histoire, culture autochtone maxiquene.

138

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

A MODO DE JUSTIFICACIÓN

Cuando leemos, y admiramos las creaciones materiales y espirituales de los pueblos originarios de América, cuando la descripción de sus monumentos y otras obras artísticas resaltan la magnitud y belleza de dichas creaciones, cuando los testimonios que restan confirman y repiten las expresiones de asombro que suscitaron, las preguntas surgen de inmediato en nuestras mentes: ¿Cómo se alcanzó tal grado de preparación y perfeccionamiento?; ¿cuáles fueron las condiciones políticas y económicas que permitieron determinado desarrollo?; ¿quiénes proyectaron, dirigieron y ejecutaron esas obras?; ¿qué establecimientos albergaron a instructores y aprendices?; ¿qué relaciones sociales se anudaron entre los habitantes de esos pueblos?; ¿qué sistema productivo permitió la acumulación necesaria para realizar importantes obras comunitarias? Los interrogantes pueden multiplicarse; muchas respuestas han sido dadas.

El objetivo de esta indagación es contribuir a la difusión de ciertas formas, contenidos y acciones educativas que, llevados a cabo entre los habitantes de los pueblos originarios, contribuyeron sin duda, a alcanzar grados muy altos de capacitación. El trabajo estará centrado en una de las denominadas altas culturas. Se ha tomado el mundo mexicano, por disponer mejor información de fuentes, textos y protagonistas que permitieron un abordaje más sistemático. Es preciso reconocer expresamente el incentivo que significó la lectura de los clásicos cronistas: letrados, conquistadores, religiosos o soldados. Una vez más sentimos el impacto que las nuevas tierras y poblaciones produjeron a los conquistadores; debió haber sido muy fuerte para que provocara como provocó la necesidad de decir algo al respecto.

139

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

Escribía Bernal Díaz del Castillo que al ver tantas ciudades y villas pobladas, y

aquella calzada tan derecha y por nivel como iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadis, por las grandes torres y cues y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que vían, si era entre sueños, y no es de maravillar que yo lo escriba aquí desta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé como lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni vistas, ni aun soñadas, como víamos. (Bernal Díaz del C. 1975:178).

Y no solamente generaba asombro su arquitectura y escultura, o sus obras artísticas y su sistema de comunicaciones, también impactaba la organización del mercado, el establecimiento de normas jurídicas, con tribunales e inspectores que fiscalizaban

el cumplimiento de normas justas para compradores y vendedores, aspecto este último que el propio Hernán Cortés,² se vio obligado a destacar. Una primera conclusión se hacía evidente: esas manifestaciones concretas de desarrollo debían estar sustentadas por un alto grado de conocimiento teórico y práctico. “*El esplendor mexica que contemplaron los conquistadores no fue, como es obvio, resultado de generación espontánea. Constituía en realidad, el último eslabón de una larga secuencia cultural, que se remonta a tiempos muy antiguos, anteriores a la era cristiana*” (León Portilla, M. 1989:171).

EL MÉXICO ANTIGUO

En los detalles del encuentro que relata Hernan Cortés en sus *Cartas de Relación*, en especial la descripción de la ciudad,

Page 4

140

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSSN 1316-9505, N° 6 (2001).

del mercado y las residencias de funcionarios y autoridades, se pone de manifiesto el grado de desarrollo alcanzado por los mexicas; la minuciosidad con que describe la actividad que se despliega en el gran mercado de Tlatelolco, excede todo lo esperado en quién se presenta como conquistador. En esa plaza ...tan grande como dos veces la de la ciudad de Salamanca, ... hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos como de vituallas, (...) hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves, ..., hay calle de herbolarios, donde hay todas las raíces y yerbas medicinales que en la tierra se hallan. Hay casas como de boticarios donde se venden las medicinas hechas, ..., hay casas de barberos, ..., hay casas donde dan de comer y beber por precio, ..., hay a vender muchas maneras de hilado de algodón de todos colores, ..., venden mucha loza, en gran manera muy buena ... Cada género de mercadería se vende en su calle, sin que entremetan otra mercadería ninguna, y en esto tienen mucho orden. (Cortés, H. 1970:68-74).

Lo mismo se aprecia en las inteligentes observaciones de sacerdotes como Fray Bernardino de Sahagún, y hasta en las crónicas apasionantes de soldados y capitanes como Bernal Diaz del Castillo. Se visualiza la existencia de una sociedad compleja, estructurada y organizada, con barrios y poblaciones diferenciadas, dirigidas por consejos y en donde existían funcionarios para la justicia, el orden y la guerra. Uno de los primeros relatos, **Historia de los Indios de la Nueva España**, escrito hacia 1565 y atribuido a Fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, menciona a *cinco libros antiguos, con caracteres y figuras*, de uso entre los naturales para conocimiento de las antigüedades:

Page 5

141

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSSN 1316-9505, N° 6 (2001).

El primero habla de los años y tiempos. El segundo de los días y fiestas que tenían todo el año. El tercero de los sueños, embaimientos y vanidades y agüeros en que creían. El cuarto era el del bautismo y nombres que daban a los niños. El quinto de los ritos y ceremonias y agüeros que tenían en los matrimonios. De todos estos, del uno, que es el primero, se puede dar crédito, porque habla la verdad, que aunque bárbaros y sin letras, mucha orden tenían en contar los tiempos, días, semanas meses y años, y fiestas. (...) Llamen a este libro, **Libro de la cuenta de los años**. (Benavente, Fray Toribio de 1990:2).³

Estos informes, sumados a los visibles restos materiales, nos dan certeza sobre la **existencia de sistemas educativos**, transmisión de conocimientos y de preparación para los oficios. Algunas investigaciones, basándose en los datos de cronistas y religiosos, han creído encontrar en la organización de la propia sociedad y en el funcionamiento de la familia azteca, las bases de un sistema educativo. El aspecto personal, individual del niño y del joven, tiene que ver con lo doméstico, con la familia, con los oficios de los padres y con su misión dentro del **Calpullique** era el conjunto de familias (que es todo uno, que es el barrio de gente conocida, la vecindad) unidas con vínculos de sangre, de territorio, de intereses económicos, históricos, de adoración a un mismo dios familiar.⁴ La vertiente comunitaria o institucional o social o pública, estaba dada por la incorporación del niño y del joven a los que han sido llamados centros educativos superiores, momento a partir del cual se deberá mucho más a sus maestros (y por ende a la sociedad) que a sus padres. Estos centros eran el **Calmécac**, centro de formación integral, donde predominan los hijos de los nobles; el **Telpochcalli** o casa de los Jóvenes, donde reciben instrucción y preparación militar y

también de oficios, los sectores mayoritarios de la población, y el **Cuicacalli** o casa del canto, generalmente ubicada en el palacio y en las residencias de los nobles, donde maestros especiales atendían a quienes tuvieran inclinaciones artísticas y lugar de aprendizaje de danzas y cantos sagrados.

Pero no son solamente los aspectos funcionales u organizativos los que llaman la atención a religiosos y conquistadores, también destacarán y harán numerosas referencias a la capacidad que para aprender tenían los antiguos mexicanos. Fray Toribio de Benavente, Motolinía, atribuirá a Dios, al Dios cristiano, el haberla otorgado:

El que enseña a el hombre la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado, porque con todos han salido en tan breve tiempo, que en viendo los oficios que en Castilla están muchos años en deprender, acá en sólo mirarlos y verlos hacer, han muchos quedado maestros. Tienen el entendimiento vivo, recogido y sosegado, no orgulloso ni derramado como otras naciones (Motolinía 1990:169).

El padre Joseph de Acosta, destacaba la importancia de la educación en lo interior del pueblo nahuatl y señalaba como *“falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento”*. Esa falsa opinión o prejuicio o deliberada calificación, resultaba perjudicial y no permitía profundizar en el estudio de esa sociedad. Por fortuna, agregaba, había podido comprobar que *“los hombres más curiosos y sabios, que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos”* (Acosta de J. 1979:280-281).

143

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

EL OFICIO DE SUS PADRES

Desde el nacimiento, fecha social importante, comenzaban a jugar los símbolos. La primera lección era presentar al recién nacido ante los demás niños del **Calpulli**. Allí y previo un baño ceremonial que realizaba la partera, los más muchachos dando voces le daban su nombre. Cuando la partera presentaba al niño o niña, en la mano de la criatura se colocaba una insignia que tenía que ver con el oficio de su padre o madre según el sexo y en esas cosas se debía ejercitar cuando tuviera edad para ello. Esta descripción, grabado mediante, aparece en el **Códice Mendocino** un documento mexicano del siglo XVI. (Op. cit. p. 41).

Si bien la educación familiar se tendía hasta los quince años, según se desprende del mencionado **Codices**, existían también *“centros culturales, a modo de escuelas de pupilos, donde la mayoría de los niños y niñas mexicas eran iniciados en los principios básicos que conforman la fisonomía moral y social del azteca.”* (Oltra, E. 1997:68). El mencionado padre Acosta hizo referencia a estos centros que funcionaban adosados a los templos y donde concurrían

...gran número de muchachos, que sus padres llevaban allí, los cuales tenían ayos y maestros que los enseñaban e industriaban en laudables ejercicios, (...) les enseñaban... a ser bien criados, a tener respeto a los mayores, a servir y a obedecer, dándoles documentos para ello; para que fuesen agradables a los señores; enseñábanles a cantar y danzar, industriábanlos en ejercicios de guerra, como tirar una flecha, fisga o vara tostada a puntería, a mandar bien una rodela y jugar bien una espada. Hacíanles dormir mal y comer peor, porque desde niños se hiciesen al trabajo y no fuesen gente regalada. (Acosta, Ibidem. p. 315).

144

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

Es evidente que se está refiriendo, a la presencia de una estructura educativa plena que comprende al conjunto de los jóvenes para el momento en que el ámbito familiar es superado

en sus posibilidades. La administración, la justicia, la religión, el arte militar, los oficios, las actividades artístico-recreativas, tenían su espacio de aprendizaje y práctica comunitaria.

Una lectura apresurada de las líneas transcritas más arriba, podría sugerir la existencia de una educación indiscriminada, es decir dirigida a toda la población; sin embargo, más adelante puede leerse que algunos jóvenes eran tratados con mayor esmero y cuidado y que ello tenía que ver con el origen social del que provenían:

...había en los mismos recogimientos otros hijos de señores y gente noble, y éstos tenían particular tratamiento: traíanles de su casa la comida; estaban encomendados a viejos y ancianos que mirasen por ellos; de quién continuamente eran avisados y amonestados a ser virtuosos y vivir castamente, a ser templados en el comer, y a ayunar, y a moderar el paso, y andar con reposo y mesura. Usaban probarlos en algunos trabajos y ejercicios pesados. (Op. cit. Idem).

LOS OFICIOS

El **Código Mendocino** presentaba a los padres transmitiendo a sus hijos sus oficios. El carpintero, el pintor, el platero. Los informes de otro religioso, Fray Bernardino de Sahagún,⁶ dejaron testimonios sobre la habilidad para aprender los oficios mecánicos y usarlos, tanto en la experiencia que tenían antes de la llegada de los españoles, como las que después han adquirido.⁷ En el libro X de la **Historia** relata Sahagún las actividades y modos de vida de los antiguos mexicanos. Con un

145

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

peculiar modo de escritura ofrece una descripción de perfiles de personas y oficios:

El oficial mecánico

El buen oficial mecánico es de estas condiciones, que a él se le entiende bien el oficio en fabricar e imaginar cualquier obra, la cual hace después con facilidad y sin pesadumbre, al fin es muy apto y diestro para trazar, componer, ordenar, aplicar cada cosa por sí, a propósito. El mal oficial es inconsiderado, engañador, ladrón y tal que nunca hace obra perfecta (p. 553).

El carpintero

El carpintero es de su oficio hacer lo siguiente: cortar con hacha, hender las vigas y hacer trozos y aserrar (...) El buen carpintero suele medir y compasar la madera con nivel, y labrarla con la juntera para que vaya derecha, y acepillar, emparejar y entarugar, y encajar unas tablas con otras, y poner las vigas en concierto sobre las paredes; al fin ser diestro en su oficio (p. 554).

El albañil

...tiene por oficio hacer mezcla, mojiéndola bien, y echar tortas de cal y emplanarla, y bruñirla o lucirla bien. El mal albañil por ser inhábil, lo que encala es atolondrado, ni es liso, sino hoyoso, áspero y tuerto (p. 554).

El pintor

El buen pintor tiene buena mano y gracia en el pintar (...) El mal pintor ... no responde a la esperanza del que da la

obra, ni da lustre a lo que pinta (p. 554).

El médico

El buen médico es entendido médico es entendido, buen conocedor de las propiedades de las yerbas, piedras, árboles y

146

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos, y al fin librar de las puertas de la muerte. El mal médico,..., en lugar de sanar empeora a los enfermos con el brebaje que les da, y aún a las veces usa hechicerías y supersticiones para dar a entender que hace buenas curas (p. 555)

El sastre

El sastre sabe cortar, proporcionar y coser bien la ropa. El buen sastre es buen oficial, entendido, hábil y fiel en su oficio, el cual sabe muy bien coser, juntar los pedazos, repulgar y echar ribetes, y hacer vestidos conforme a la proporción del cuerpo, y echar alamares y caireles; al fin hace todo su poder por dar contento a los dueños de las ropas (p.556)

También Motolinía presta atención al desarrollo de los oficios: “*En los oficios mecánicos, -dice- así los que de antes los indios tenían, como los que de nuevo han aprendido de los españoles, se han perfeccionado mucho...*” (Motolinía, op. cit. 172-173). Y agrega que sabiendo un oficio los indios, su producción y venta genera una baja en los precios que cobraban los artesanos españoles.

LOS CENTROS EDUCATIVOS SUPERIORES

En el sistema educativo de los antiguos mexicas, una vez que se finalizaba esa primera etapa, que hemos llamado común o elemental, y que era prioridad del grupo familiar, se daba paso a lo que actualmente podría ser considerada como la **educación superior**. Esta educación superior se desarrollaba , como dijimos, a través de tres centros formativos:

147

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

El Calmécac

Era el primero de ellos. Allí la enseñanza tenía una configuración integral. Se trataba de un centro intelectual importante. Literalmente significa “hilera de casas” lo que denotaría la organización de las habitaciones a modo de los monasterios. El acceso a este nivel educativo, restringido o no, es motivo de polémicas, hay quienes creen que solamente accedían a él los hijos de los nobles y de la gente principal. Quienes opinan lo contrario toman como base las observaciones del padre Fray B. de Sahagún cuando relata “*de cómo los padres y madres, deseando que sus hijos e hijas viviesen, prometían de los meter en la casa de religión, que en cada pueblo había dos,*

una más estrecha que otra, así para hombres como para mujeres...”⁹ Así entonces los principales, los nobles, y es probable que además lo hicieran otros buenos padres y madres, tomaban a sus hijos y los prometían al *Calmécac*; En dichos centros, verdaderos templos-escuelas, siempre dentro de los moldes rígidos y austeros que enunciamos se formaban sacerdotes, jueces¹⁰, administradores, gobernantes, militares. El mensaje-discurso con que los padres acompañan a sus hijos al *Calmécac* es ilustrativo y demostrativo de la particular sociedad mexicana que encuentra Cortés, y que trasunta una visión místico-guerrera de la vida; además, es testimonio de una sociedad compleja, diferenciada y conflictiva, que impacta a los sacerdotes españoles por su severidad religiosa y moral, donde a la par de sacrificios humanos, que los había, se encuentran formas educacionales que seguramente despertaron celos y envidias en quienes las apreciaban como formas de entrega y devoción a un dios que no era el propio. El mensaje, que extractamos señala:

148

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

Ahora vé a aquel lugar donde te ofrecieron tu madre y tu padre, que se llama *Calmécac*, caso de lloro y tristeza, donde los allí se crían son labrados y agüjereados como piedras preciosas y brotan y florecen como rosas; de allí salen como piedras preciosas y plumas ricas, sirviendo a nuestro señor, y de allí reciben sus misericordias; en aquel lugar se crían los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tienen cargo de los pueblos; de allí salen los que poseen ahora los estrados y sillas de la república, donde los pone y ordena nuestro señor que está en todo lugar. También los que están en los oficios militares, que tienen poder de matar y derramar sangre, allí se criaron. Por esto conviene hijo mio muy amado que vayas allí muy de voluntad...(Sahagún, F. B. 1979:403).

Con mucha insistencia remarca Sahagún las duras formas que se ejercitan en el internado y que podemos asociar a ideas pedagógicas que predicán la abstinencia, el ayuno, la sobriedad y modestia, el aprendiz debe entregarse totalmente a la formación que recibe¹¹:

- lo que te fuere mandado harás
- el oficio que te dieren tomarás
- andarás con ligereza
- no esperes que te llamen dos veces
- has de ser humilde
- no te hartes de comida
- no te cubras ni uses mucha ropa
- bañaros, aunque haga mucho frío
- allégate a los sabios y hábiles
- apechuga con el ayuno
- endurezcate tu cuerpo con el frío

El cuicacalli

Este centro tenía como objetivo principal la formación musical. Escuela de música, casa de cantores, así se la conocía. En ella había maestros especiales y allí concurrían quienes por vocación o aptitud preferían esta actividad. El canto y la música, popular o religiosa, hacía referencia a las bellezas naturales, a un pasado nostálgico, a sus dioses, a la vida presente. Y si bien a los oídos europeos, no sonaban armoniosos ni los instrumentos musicales, ni el canto, los cronistas atestiguan el placer que este pueblo tenía por esa práctica artística (Oltra, E. ob. cit., p. 92-93). Unos antiguos versos mexicanos dicen:

El buen cantor de voz educada, /recta, limpia es su voz,
/ sus palabras firmes/ como redondas columnas de
piedra, /sube y baja con su voz. /Canta sereno, /
tranquiliza a la gente.../ El mal cantor: suena como
campana rota/ ayuno y seco como una piedra, /su corazón
está muerto/, está comido por las hormigas, / nada sabe
su corazón.¹²

El telpochcalli

Estos centros, cuya tradición sería, casa de jóvenes, eran los destinados a la mayoría del pueblo. Cada **Calpulli** tenía su propio centro, aunque las estimaciones de Fray Bernardino de Sahagún dicen que como “*eran muy muchos los que se criaban en las casas del Telpochcalli, porque cada parroquia tenía quince o diez casas.*”¹³ Cuando los padres ofrendaban a sus hijos a la casa del **Telpochcalli**, “*...su intención era que allí se criase con los otros mancebos para el servicio del pueblo y para las cosas de la guerra.(...) Por ventura se criará y vivirá placiendo a dios, (...) desde ahora os le entregamos para que*

more en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes.”¹⁴

Si bien su objetivo fundamental era preparar para la guerra, durante su permanencia estaban obligados y se los preparaba también para trabajar “*al servicio del pueblo*”, suponemos en tareas de tipo comunitaria. El texto de Sahagún explicita que esas tareas (“*hacer barro, o paredes, o maizal, o zanja o acequia, ... tomar y traer leña de los montes*”) debían hacerse en forma conjunta por todos los jóvenes y que la jornada de labor concluía un poco antes de la puesta del sol. Los mancebos que se criaban en la casa del **Telpochcalli** también tenían cargo de barrer y limpiar la casa y la prohibición de beber vino, “*y si parecía un mancebo borracho públicamente (...)* castigábanle dándole de palos hasta matarle, o le daban garrote delante de todos los mancebos juntados.”¹⁵ A través de una rígida disciplina y de una enseñanza práctica severa y penitente, los maestros iban eligiendo a los mejores y más valientes,

destacados en la guerra, para que desempeñaran rápidamente funciones de tipo policial y para promoverlo a funciones directivas. En el texto de Larroyo se identifican grados asimilables a instructor, jefe de instructores y director del establecimiento, también dignidades militares; estas últimas requerían de hazañas para obtenerse.¹⁶

En esa concepción místico-guerrera de la vida, es de imaginar que centros de esta naturaleza debían contar importante presencia de jóvenes y si bien cuando llegan los españoles ha terminado la etapa de expansión de los aztecas que había durado casi 100 años, las menciones a esta institución están todavía presentes.

151

Carlos Alberto Suárez. Sobre la Educación precolombiana. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

MÉTODOS DE APRENDIZAJE

Una última referencia la dedicaremos a la forma en que se producía el aprendizaje. Las indagaciones al respecto realizadas por el padre jesuita Joseph de Acosta nos dice que fue gran preocupación del pueblo mexicano que los jóvenes “*tomasen de memoria*” arengas, parlamentos, cantares, etc., de los oradores y poetas antiguos y que esto se hacía en las escuelas donde concurrían y donde “*los ancianos enseñaban a los mozos estas y otras muchas cosas que por tradición se conservan tan enteras como si hubiera escritura de ellas.*”¹⁷

Los razonamientos e historias son relatadas por los viejos y tomadas y aprendidas por los jóvenes, es que los mexicanos son de vivo ingenio y gran memoria dice Motolinía, y capaces de cantar piezas enteras y guardar oralmente tradiciones. A través de la memorización superaban las limitaciones de su escritura.

Miguel León-Portilla al estudiar *La historia del Tohuenco*. *Narración erótica náhuatl*, recogida hacia el año 1547 por Fray Bernardino de Sahagún, estima que dicha historia, lejana en el tiempo, puede ser “*uno de esos viejos textos nahuas dotados de un cierto ritmo y medida que se aprendían de memoria en los Calmécac o centros nahuas de educación superior.*”¹⁸

Primero la memorización. Así aseguraban la transmisión del conocimiento; luego la reiteración de los contenidos; por último la representación. Los famosos códices, afortunadamente conservados, permiten apreciar las imágenes que demuestran las formas de las que se valían para internalizar el conocimiento. En el caso específico de la educación, las ilustraciones de los códices muestran las clásicas secuencias donde maestro y alumno reproducen un diálogo tan viejo como el arte de enseñar.

152

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

Respecto de la representación allí aparece otro

elemento ineludible a la hora del aprendizaje: la práctica imitativa, en todo momento presente, que les permite, cuando llegan los españoles, aprender nuevas técnicas y oficios, mirando tan sólo al maestro que lo hace: “*hurtado el oficio al maestro*”¹⁹, dirá un Motolinía asombrado por el ritmo que alcanzan en el proceso educativo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hacia principios del siglo XV los aztecas o mexicas, pobladores nómadas procedentes del norte, habían concluido con la conquista de los territorios que iban desde el Golfo hasta el océano Pacífico. Pudieron entonces construir ciudades poderosas y ricas porque favorecidos con una mística religiosa y guerrera, se apropiaron y se constituyeron en los herederos de una cultura milenaria. Desarrollaron entonces una sociedad estructurada jerárquicamente, donde de manera paralela a lo específicamente religioso y guerrero, crearon instituciones educativas funcionales a esa estructura, que les permitieron consolidar el modo de dominación e internalizar en el conjunto de la población la idea de la subordinación.

La acción de elementos externos, los conquistadores, puso violento fin al proceso expansivo que los mexica habían llevado a cabo. Una acción también expansiva que primero fracturaría a los sectores dominantes mexicanos y que luego haría estallar a todo el conjunto social. Sin embargo, iban a ser los propios conquistadores quienes darían cuenta, como testigos de cargo, de la complejidad, riqueza y funcionamiento de una

NOTAS

¹ Cabe destacar que en lo fundamental seguimos el orden y clasificación realizado por Enrique Oltra en su **Paideia precolombina**, San Antonio de Padua (Argentina), ediciones Castañeda, 1977, 211 páginas.

² Cf. Hernán Cortés. **Cartas de relación de la conquista de México**. Madrid, Espasa-Calpe, 1970, (Colección Austral, 547), 5ta.ed., en especial la Carta segunda, pp. 68-74).

³ Fray Toribio de Benavente o Motolinía. **Historia de los Indios de la Nueva España. (Estudio crítico, apéndices, notas e índice** de Edmundo O’Gorman). México, Porrúa, 1990, p.2. Edmundo O’Gorman cree que esta relación histórica no fue escrita por Motolinía, pero que es indirectamente atribuible por cuanto se deriva en su totalidad de su obra (Cf. Estudio crítico, p. XVIII). Fray Toribio nació entre 1482 y 1491 y murió en México en 1569. Había llegado allí en el año 1524.

⁴ Oltra, Enrique. **Paideia precolombina**. p. 28.

⁵ “**El Códice Mendocino**, dice Oltra, ha ido describiendo e ilustrando con sugestivas imágenes, todas las etapas del proceso educativo del niño azteca”, (op.cit. p.49).

⁶ La investigación que realizó Fray Bernardino de Sahagún, y que tituló **Historia General de las cosas de la Nueva España**, es una fuente de sociedad que se resistieron a ver y considerar como distinta. Una vez más la fuerza de la conquista hizo difícil valorar al otro,

hizo difícil comprender la diversidad de las culturas ¿Cómo poder ver, analizar y apreciar en toda su dimensión a un sistema educativo que preservaba, difundía e impartía los conocimientos necesarios para la existencia y desarrollo de un sistema de poder complejo y eficiente? Afortunadamente, hubo "hombres más curiosos y sabios" que penetraron y alcanzaron sus secretos, maravillándose del orden y razón que había entre ellos, diría Joseph de Acosta, rescatando, valorizando y transmitiendo esas experiencias.

154

Sobre la Educación precolombiana. Carlos Alberto Suárez. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. Mérida-Venezuela. ISSN 1316-9505, N° 6 (2001).

inigualable valor . “*Se ha dicho ya que la obra de Sahagún más debiera llamarse, si la usanza de aquella época en que se redactó lo hubiera permitido ‘Enciclopedia de la Cultura Náhuatl’*” (Garibay K., 1979, p.535) . Ha merecido ediciones y estudios de numerosos investigadores: Carlos María Bustamante (1829), Ireneo Paz (1890-1895), Ramírez Cabañas (1938), Miguel Acosta y Saignez (1946), Angel María Garibay K. (1956). Nosotros hemos usado la de editorial Porrúa SA. (Colección “Sepan Cuantos...”, 300), 4ta. Edición, que contiene anotaciones y apéndice de Garibay K.

⁷ Luego de una enumeración detallada y precisa de oficios y actividades, dice Sahagún: “*tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello y lo aprenden y lo saben, y lo enseñan, y no hay arte ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla.*” **Op. cit.** p.578.

⁸ Enrique Oltra desarrolla la actividad de estos tres centros. La fuente de información es fundamentalmente Fray Bernardino de Sahagún.

⁹ Fray B. de Sahagún, **op. cit.**, p.401. Francisco Larroyo refiere la existencia de un **Calmeacac** masculino y otro femenino. Cf. **Historia General de la Pedagogía**, México, Porrúa, 1962, p.110.

¹⁰ Remarca Sahagún el cuidado para elegir los jueces, que debían ser “*personas nobles y ricas y ejercitadas en las cosas de la guerra, y experimentadas en los trabajos de las conquistas; personas de buenas costumbres, que fueron criadas en los monasterios de Calmécac, prudentes y sabias, y también criadas en el palacio. A estos tales escogía el señor para que fuesen jueces en la república. Mirábase mucho en que estos tales no fuesen borrachos, ni amigos de tomar dádivas...*” Cf. **op.cit.**, p.471.

¹¹ Cf. Libro VI, capítulo XL, pp. 403-405.

¹² León-Portilla M. **Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares**, México, 1968, p. 168 (citado por Oltra p. 92).

¹³ Cf. F.B. de Sahagún, **op. cit.**, p.210.

¹⁴ Idem, p. 209.

¹⁵ Idem, p. 210-11.

¹⁶ Larroyo, **op. cit.**, p. 110.

¹⁷ Acosta, **op. cit.**, p. 289.

¹⁸ Cf. **Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra**, (edición e introducción de Ascensión Hernández de León Portilla), México F.C.E., 1990, p. 167.

155

¹⁹
“*Dieron a un muchacho de Tezcoco por muestra una bula, y sacola tan a el natural, que la letra que hizo parecía el mismo modelo.*” (Motolinía, p. 169) (“*Aprendieron también a batir oro, porque un batidor de oro que pasó a esta Nueva España, aunque quiso esconder su oficio de los indios, no pudo, porque ellos miraron todas las particularidades del oficio...*” **Idem**, p.172) (“*Han salido también algunos que hacen guadamaciles buenos, hurtado el oficio al maestro, sin él se lo querer amostrar...*” **Idem**, p.172).

FUENTES

ACOSTA, J. de (1979). **Historia natural y moral de las Indias**. (Edición preparada por Edmundo O’Gorman). México. Fondo de Cultura Económica.
CORTÉS, H. (1970). **Cartas de relación de la conquista de México**. (5ª ed.) Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, 547).
DÍAZ DEL CASTILLO, B. (1975). **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España** (3ª ed.). Madrid. Espasa-Calpe (Colección Austral, 1274).

MOTOLINÍA, Fray T. de B. (1990). **Historia de los Indios de la Nueva**

REFERENCIAS

D’OLWER, L. N. (1981) [Antología, prólogo y notas]. **Cronistas de las culturas precolombinas**. México, Fondo de Cultura Económica.
HERNÁNDEZ DE LEÓN-P. A. (1990) [Edición e introducción]. **Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra**. México, Fondo de Cultura Económica.
LARROYO, F. (1962). **Historia General de la Pedagogía**. México, Porrúa.
LEÓN-PORTILLA, M. (1989) [Introducción, selección y notas]. **Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista**. México, UNAM.
OLTRA, E. (1977). **Paideia precolombina**. San Antonio de Padua. (Argentina), Castañeda.

156

España. (Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman). México, Porrúa, (Colección “Sepan Cuantos...”, 129).
SAHAGÚN, Fray B. de (1979). **Historia General de las cosas de la Nueva España**. (4ª ed.) (Con numeración, anotaciones y apéndice de Angel María Garibay K.) México. Porrúa (Colección “Sepan Cuantos...”, 300).

This is the html version of the file <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/11/04-Johansson.pdf>.
Google automatically generates html versions of documents as we crawl the web.

Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI

PATRICK JOHANSSON
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Introducción

En el mundo náhuatl prehispánico, la sexualidad culturalmente encauzada tenía un carácter *vital*. Contenida por diques socio-éticos que las leyes y la moral vigentes establecían para la vida cotidiana, era ritualmente canalizada para lograr efectos mágico-religiosos, o se desparrahaba de manera espontánea en espacios y momentos de recreo y esparcimiento socialmente definidos. Muchas son las fuentes que revelan un

erotismo sutil o exacerbado de los antiguos nahuas. Las crónicas de autores nativos, mestizos y españoles, los textos indígenas recopilados, así como la iconografía de los códices, ponen de manifiesto ese erotismo en diferentes contextos.

En lo que concierne a la oralidad, mitos, ritos, cuentos, encantamientos mágicos y otros géneros expresivos correspondientes al macrogénero *tlahtolli*,¹ contenían elementos eróticos. Es, sin embargo, el *cuícatl* ‘canto-baile’, por la motricidad músico-dancística y las inflexiones de la voz que implica, el que constituyó el medio expresivo por excelencia del erotismo náhuatl prehispánico.

Ahora bien, si la mayoría de los *cuicah*, cualquiera que sea su índole genérica, manifiestan la sensualidad propia del indígena náhuatl, algunos géneros parecen haberse caracterizado específicamente por su tenor erótico. El *xopanquícatl* ‘canto de primavera’, el *cuecuechquícatl* ‘canto travieso’, el *cihuacuícatl* ‘canto de mujeres’, el *huehuequícatl* ‘canto de an-

¹ En el *tlahtolli*, cuyo significado es ‘palabra’ o ‘discurso’, la palabra se impone a otros recursos expresivos propios de la oralidad, como son el gesto, la música, la danza, la indumentaria, etcétera.

Patrick Johansson

64

cianos’, así como el *cococuícatl* ‘canto de tórtolas’, son probablemente las modalidades expresivas en las que el erotismo náhuatl se manifiesta más claramente.

En cada uno de estos géneros o subgéneros de la oralidad náhuatl, palabras y frases con un tenor sexual manifiesto o encubierto se combinaban con circunvoluciones, contorsiones o gestos lúbricos para expresar un erotismo ritual o lúdico. El *xopanquícatl*, ‘canto de primavera’, era el más discreto de los cantos eróticos. En el *cuecuechquícatl*, ‘canto travieso’, la *libido* se canalizaba ritualmente hacia los ámbitos religiosos para re-energizar el cosmos. En el *cihuacuícatl*, ‘canto de mujeres’, Eros se volvía ofensivo, irónico, sarcástico, para derrotar al varón. El canto de ancianos, *huehuequícatl*, esgrimía también el escarnio, un ingenio sarcástico y un erotismo lúdico, pero para distraer y recrear. El *cococuícatl*, ‘canto de tórtolas’, como su nombre lo sugiere, manifestaba una jocosa sensualidad relacionada con la intimidad matrimonial. Todos estos géneros eróticos tenían en común una lascividad gestual y dancística, así como un lenguaje ambiguo, preñado de sentidos potenciales que llegaban a constituir, a veces, lo que hoy se consideraría en México como un *albur*.

Los cantos eróticos nahuas fueron recopilados, como muchos otros, en el siglo XVI por religiosos españoles, como parte de una estrategia de evangelización que buscaba conocer al “otro” indígena para convertirlo mejor. Todo parece indicar que los frailes, si bien se percataron de lo atrevido y lo pícaro de algunos cantos, no midieron su alcance erótico, razón por la cual estos fueron integrados a manuscritos más “edificantes”, y a veces cándidamente interpolados² para que sus aguas expresivas alimentaran el molino de la fe cristiana.

Esta situación ambigua y la relativa ingenuidad de los frailes podrían haber suscitado “travesuras” por parte de los informantes indígenas y de los copistas, también indígenas, que encontraron una manera jovial e ingeniosa de manifestar su erotismo latente mediante el *albur*, y de tomar una sutil revancha. En efecto, no queda a veces muy claro si un rasgo

² La interpolación de los textos indígenas por los frailes consistía en sustituir los entes religiosos prehispánicos por los nombres de Dios, de Cristo, de la Virgen o de los santos y en sesgar sutilmente el sentido original de los textos.

erótico-lúdico presente en un texto tiene un origen prehispánico, si fue compuesto de manera espontánea durante la Colonia por cantantes indígenas, o si se generó astutamente al momento de transcribir el texto. En todo caso, los cantos aquí aducidos muestran la sagacidad y la sensualidad notorias del indígena náhuatl, así como un sentido muy particular del humor que los mestizos adoptaron y que ha caracterizado al mexicano hasta nuestros días. Revelan también un erotismo *vital* arraigado en lo más profundo del ser.

1. Los textos eróticos recopilados

Entre los textos recopilados y conservados por los españoles en el siglo XVI, “se colaron” cantos de una clara lubricidad que no deberían haber figurado en los manuscritos que los contienen si consideramos el espíritu que presidió a cada recopilación.

Evocando a fray Andrés de Olmos, Mendieta señala lo que le pedían Sebastián Ramírez de Fuenleal, fray Martín de Valencia y más generalmente la Real Audiencia de México:

que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Texcoco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tiene en memoria muchas cosas de otros gentiles (Mendieta, 1980: 75).

Los cantares figuraban sin duda entre los textos dignos de “alguna memoria” y se transcribieron en diversos borradores antes de figurar en los manuscritos hoy conocidos como *Cantares mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España*. En una etapa de su transcripción o retranscripción, fueron, sin embargo, “limpiados” de todas las alusiones a su religión antigua, siendo remplazados los nombres de los númenes indígenas, según el contexto, por *Dios, la Virgen, la Madre Iglesia*, o algún santo.

Entre lo que se consideraba como “malo” o “fuera de tino” y que difícilmente “se podía refutar”, ya que la forma permeaba el contenido, figuraban los cantos-bailes eróticos:

Patrick Johansson

Las mujeres danzaban los cabellos sueltos desde puestas del sol hasta las nueve un bayle que llamaban *cuecuechtli*, que era puestos los brazos en los hombros de otros con mil deshonestidades lleno (Vetancourt, 1982: 64).

Aun cuando su expresión gestual y las palabras eran de índole lúbrica y obscena, los frailes a veces dejaban que los nativos bailaran estos cantos traviesos o *cuecuechcuicah*.

En algunos pueblos le he visto bailar, lo cual permiten los religiosos por recrearse. Ello no es muy aceptado por ser tan deshonesto (Durán, I, 1967: 193).

Esta permisividad de ciertos religiosos españoles podría haber sido un criterio aplicado en el momento de consignar de manera definitiva los textos recopilados en un manuscrito y explicaría por qué textos orales obviamente “malos” y “fuera de tino” en la perspectiva ética cristiana fueran conservados en un documento alfabético.

Ahora bien, si consideramos que los cantos “traviesos” pudieron haber sido transcritos tardíamente, cuando ya no se bailaban (por la prohibición que existía), o en contextos de recopilación que no implicaban una percepción visual del texto músico-dancístico-verbal, podría haber otras explicaciones:

— Los recopiladores no percibieron la ambigüedad expresiva de los cantos.

— Los auxiliares indígenas de los frailes conocían perfectamente es-

tos géneros expresivos y cometieron la travesura de integrarlos a un contexto en el que no debían figurar.

— Los recopiladores, tanto indígenas como españoles, conocían el carácter “travieso” de los cantos pero no midieron el alcance erótico de esa travesura. Si bien el título: *Xochicuicatl cuecuechtli* ‘canto florido, danza traviesa’ de uno de ellos sugiere que se tenía conocimiento de la ligereza moral del texto, su interpolación poco atinada muestra que los recopiladores no habían percibido su ambigüedad funcional.

Dialogía, metáforas y albrures en cantos eróticos nahuas

67

— Una transcripción tardía del borrador gráfico-alfabético, en el cual se había captado por primera vez el testimonio oral de un informante, hizo que los recopiladores ignoraran u olvidaran quizás el carácter profundamente erótico de los textos, considerándolos como cantos “traviesos” en el sentido más leve de la palabra.

Sea lo que fuere, distintos cantos de índole erótica fueron transcritos en el siglo XVI y figuran en los documentos ya nombrados, más específicamente en el manuscrito conocido como *Cantares mexicanos*.

2. Cantos eróticos prehispánicos

La sublimación cultural en forma de erotismo de una función biológica genéticamente heredada, manifiesta la *humanidad* del ser que la realiza. Entre las múltiples manifestaciones expresivas del erotismo destaca el canto *cuicatl* tal y como lo concebían los antiguos nahuas, es decir, una síntesis o fusión expresiva de palabras, gestos, efectos vocales, colores y aromas en el crisol de una instancia músico-dancística de canto. Por la motricidad del cuerpo que implica, así como por los diversos matices sensuales y espirituales que permiten el sonido y la palabra, el canto *cuicatl* fue probablemente un medio óptimo de expresión del erotismo indígena. Esta tendencia libidinal se manifestó de manera distinta según modalidades específicas de realización, por lo que trataremos de definir rasgos genéricos dentro del canto erótico que corresponden a distintas tendencias expresivas.

2.1 Erotismo y cuicatl

En los cantos eróticos, la motricidad lúbrica de los gestos, la voluptuosidad lasciva de la danza, la sensualidad de la voz, el sonido deleitoso de los instrumentos, así como la ambigüedad libidinosa o la refinada lujuria de las palabras, suscitaban placeres con matices distintos según el género. Al erotismo manifiesto del canto, el cual consideramos en detalle adelante, es preciso añadir todo un aparato mitológico y un conjunto de creencias que hacían del sonido, de la música, del canto y de la mimesis dancístico-gestual un *medio* para fecundar el silencio y la muerte.

Patrick Johansson

68

El mito que relata la gestación del ser humano en el inframundo (*Códice Chimalpopoca*, 1992: fol. 79) y su encarnación mediante la ingestión de un grano de maíz, confiere a la música del caracol un valor genésico.

En efecto, lo primero que pide Mictlantecuhtli, el dios telúrico de la muerte, a Quetzalcóatl, el numen uranio, es soplar en su caracol. Quetzalcóatl se esfuerza, pero no se oye nada, ya que el caracol no está agujereado y por lo tanto no puede salir sonido alguno. Él llama a los gusanos que perforan el caracol, después de lo cual sopla de nuevo, generando el sonido primordial, que “oye Mictlantecuhtli” y por tanto fecunda el silencio y la muerte.

El tenor erótico del esquema mitológico es manifiesto: el soplo masculino de Quetzalcóatl penetra, en el sentido sexual de la palabra, en el caracol femenino produciendo un sonido, el cual a su vez *penetra* en el oído de la divinidad de la muerte, fecundándola. Los gusanos que agujeran el caracol realizan también a nivel mítico-simbólico una perforación con tenor sexual al “desflorar” al ente femenino del que debe surgir la vida.

La segunda petición del dios de la muerte es que Quetzalcóatl-Ehécatl le dé cuatro vueltas a un círculo de jade (*chalchiuhteyahualco*). El hecho de dar vueltas en torno a un ente que funge como eje tiene también un carácter erótico-genésico. El “enredo” subsecuente tiende a estructurar lo que adviene, en este caso, un ser humano. A nivel más críptico, el hecho de dar cuatro vueltas a un círculo simboliza la unión hierogámica de la tierra (cuadratura) y el cielo (redondez).

Las danzas en círculo, típicas de los cantos eróticos, además de los gestos y ademanes específicos que las constituyen, deben de tener esta funcionalidad genésica.

En los contextos mortuorios, las lágrimas, los gritos, las danzas y los cantos tendrán frecuentemente un valor erótico-genésico propiciatorio, tendiente a estimular la “vitalidad” *post mortem* del difunto.⁴

Puede parecer insólito integrar danzas y cantos eróticos en contextos mortuorios; sin embargo, esta práctica ritual correspondía a una cosmovisión indígena en la que la existencia y la muerte establecían un antagonismo fértil, generador de vida.

³ El caracol es un símbolo universal del órgano sexual femenino.

⁴ Cf. Johansson, 2005, capítulo V.

La omnipresencia de la muerte en los cantos eróticos nahuas muestra de manera impactante el estrecho vínculo que existía entre el amor y la muerte en el pensamiento náhuatl prehispánico.

A este arraigo de la sexualidad en la atemporalidad del mito se aunaba la *presencia* de los cuerpos en movimiento en una instancia de canto. “Las deshonestas monerías” de las que hablan los frailes tenían como fin propiciar la fertilidad de la tierra, alejar sequías, conjurar malos augurios, pero permitían también “drenar” las pulsiones eróticas y tanáticas fuera de los cuerpos individuales y del cuerpo colectivo, y más generalmente, recrearse, relajarse lúdicamente.

Es difícil determinar el grado de “realismo” al que llegaba el simbolismo dancístico-gestual en una representación mimética del acto sexual, pero es interesante señalar que los coras del pueblo de Rosarito (*Yauatsaka*) realizan todavía hoy en día un ritual de fecundidad algo truculento: Hay un rito arcaico, de comunión con la Tierra, la madre, [...]. El cora usa sables y varas que simulan grandes falos. Se masturba y arroja el semen sobre el suelo. Lleva frascos de agua o mezcal y de ellos asperja el líquido en la Tierra en las cinco direcciones de *Tlalticpac*: los cuatro rumbos y el centro. El semen, el líquido vital, se arroja en la Tierra, madre que lo absorbe (Labastida, 2000: 254).

De lo sagrado a lo profano, de la obscenidad propiciatoria a la jocosa concupiscencia, los *cuicah* manifestaban un erotismo indígena con muchos matices, sin que se estableciera una dicotomía entre lo funcional y lo lúdico.

Lo propiciatorio sexual generaba también un placer individual compartido y una hilaridad que surgía de esta ambivalencia y subsecuente ambigüedad. Por ejemplo, en la fiesta *Ochpanizti* en la que se cantaba el *cuecuechcuícatl*, el “robusto mancebo” que revestía la piel de la mujer sacrificada y desollada, encarnación de la diosa Toci, tenía que ser “fecundado” por los huastecos. Es probable que el hieratismo del rito se tiñera entonces de risa profana sin que esto constituyera un sacrilegio.

A la lubricidad *patente* de los gestos y de la danza correspondía, si consideramos los textos recopilados, un erotismo *latente* del registro verbal. Si bien abundaban las alusiones directas al sexo, la referencia enigmática a la sexualidad y la ambigüedad lúdicamente generada pa-

Patrick Johansson

70

recen haber constituido la máxima expresión del texto erótico náhuatl que acompañaba la danza. Es probable por tanto que una relación complementaria vinculara el gesto y el verbo en la producción de sentido erótico, siendo el primero explícito y el segundo, implícito.

2.2 Los géneros del canto erótico

Aun cuando el erotismo permeó las más diversas modalidades expresivas indígenas, es posible circunscribir ciertos géneros en los que desempeñaba una función específica.

El *xopancuicatl* ‘canto de primavera’, el *cuecuechcuicatl* ‘canto travieso’, el *cihuacuicatl* ‘canto de mujeres’, el *huehuecuicatl* ‘canto de ancianos’ y el *cococuicatl* ‘canto de tortolas’, por sus particularidades temáticas y expresivas, manifiestan una arborescencia genérica del canto erótico.

• *Xopancuicatl* ‘canto de primavera’

Canto de primavera, como su nombre lo indica, el *xopancuicatl* contiene una sensualidad difusa, sutil, amorosa, aunque no está desprovisto de alusiones directas al acto sexual y de ambivalencias semánticas de índole erótica. Como en el caso de otros cantos, los criterios formales que podrían definir el género no son muy claros. En cuanto al tema y a las circunstancias en las que se elevaba el canto, el cronista texcocano Alva Ixtlilxóchitl dice lo siguiente:

Entre los cantos que compuso el rey Nezahualcoyotzin, donde más a la clara dijo algunas sentencias, como a modo de profecías, que muy a la clara en nuestros tiempos se han cumplido y visto, fueron los que se intitulan *Xopancuicatl* que significa canto de primavera, las cuales se cantaron en la fiesta y convites del estreno de sus grandes palacios (Ixtlilxóchitl, II, 1975: 132).

El tenor profético atribuido por Alva Ixtlilxóchitl al *xopancuicatl* puede sorprender si consideramos la sensualidad manifiesta de su expresión. Sin embargo, los conceptos, los valores y las categorías lógicas establecidas por la cultura náhuatl prehispánica difieren notablemente del orden occidental de procesamiento cultural de la realidad del mundo, por lo

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

71

que este hecho, aunque pueda parecer sorprendente, constituye un rasgo específico del pensamiento náhuatl.

Lo que Alva Ixtlilxóchitl considera como profecías de destrucción (con un extraño tenor milenarista que debe de haberle sido contagiado por los españoles), es de hecho la muerte y todo lo que conlleva para la frucción de la existencia. Dice Alva Ixtlilxóchitl:

Empieza el uno así: Tlaxoconcaquican ha ni Nezahualcoyotzin etcétera, que traducidas a nuestro vulgar castellano, conforme al propio y verdadero sentido, quiere decir: “oíd lo que dice el rey Nezahualcoyotzin en sus lamentaciones sobre las calamidades y persecuciones que han de padecer sus reinos y señoríos”. Ido que seas de esta presente vida a la otra, oh rey Yoyontzin, vendrá tiempo que serán deshechos y destrozados tus vasallos, quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido (Alva Ixtlilxóchitl, II, 1975: 132).

La sensualidad y el erotismo se conjugan con la muerte en la cultura náhuatl, por lo que no resulta extraño encontrar en el *xopancuicatl* el eros

y el tánatos estrictamente vinculados.

Xoxopan xihuitl ypan tonchihuico.

Hualcecelía, hualitzmolini in toyollo.

Xóchitl in tonacayo:

cequi cueponi on cuetlahuia.

(*Cantares mexicanos*, 1994: fol. 14v)⁵

Cada primavera nos venimos a hacer hierba.

Reverdece, germine nuestro corazón.

Nuestro cuerpo es una flor:

se abre, luego se marchita.

Este corazón que reverdece y germina como hierba en primavera, esta carne que florece, expresan el impulso erótico vital que tiene como contraparte natural el marchitar y el morir. Los antiguos nahuas sentían la presencia de la muerte ante todo en los comienzos y en los periodos

⁵ De aquí en adelante mencionaremos este documento con las siglas *CM*.

Patrick Johansson

72

de renovación. Los nacimientos, por ejemplo, eran la ocasión de discursos que aludían a lo efímero de la existencia y a la muerte ineludible de los seres. Asimismo, en el momento en que renacía la naturaleza, en primavera, se oían los más preñantes cantos de muerte, cantos matizados, sin embargo, por un erotismo vital:

Yn zan can xiuhtláltic noncuica,

maquizcalític niontlatoa zan nicuicánitl.

Oc xoconyococan xiquilnamiquican

quenonamican ompa ye ichan aya

nelli ye tonyahui yn ompa ximohua.

(*CM*, 1994: fol. 14r)

Sólo entre turquesas canto,

entre ajorcas⁶ hablo, soy cantor.

Piensen, recuerden la muerte

allá es su casa *aya*

En verdad ya nos vamos allá al lugar de los descarnados.

En el año *1-ácatl* (1467) en Texcoco, al estrenar el templo de Huitzilopochtli renovado, Nezahualcóyotl cantó un *xopanquícatl* el cual, a la vez que festejaba el acontecimiento, aludía a la destrucción del edificio con el tiempo y al fin ineludible de los que asistían al evento (Alva Ixtlilxóchitl, II, 1975: 132).

En el *xopanquícatl*, el amor y la muerte se vinculan estrechamente, confiriendo asimismo al momento vivido su valor apremiante y generando la necesidad impostergable de su fruición.

• *Cuecuechuícatl* ‘canto travieso’

Por el carácter lascivo de su ejecución dancística y por la patente ligereza de las palabras que lo componen, el *cuecuechuícatl* fue catalogado por los recopiladores españoles como un “baile de placer”, que solían cantar y bailar los señores para regocijarse.

⁶ *turquesas, ajorcas*: metáforas de la hierba y de las flores.

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

73

La travesura de índole sexual no parecía poder conjugarse con la solemnidad de lo sagrado, por lo que fue considerado también como un canto profano que se debía prohibir, no tanto por un tenor idolátrico que no se percibía claramente, como por las “deshonestas monerías” (Durán, I, 1967: 193) que en él se hacían. Estos testimonios demuestran que los frailes españoles no midieron el alcance erótico funcional de las travesuras del *cuecuechuícatl*, ya que el sexo y la risa no tenían, en el

ámbito cultural cristiano, la implicación religiosa, y aun cósmica, que tenía para los pueblos de Mesoamérica.

Remitimos a otro artículo nuestro para el análisis sistemático del *cuecuechcuícatl*.⁷ Digamos tan solo aquí que, además del carácter lascivo de la danza, el *cuecuechcuícatl* escondía en palabras y frases con doble sentido un erotismo que contagiaba la sacralidad y la risa a los participantes y espectadores del acto ritual, pero que buscaba también propiciar la fecundación y el crecimiento de las plantas. En un *cuecuechcuícatl* contenido en el manuscrito *Cantares mexicanos*, el crecimiento de la flor remite, mediante una metáfora, a la erección del pene:

*Momamalina zan ic ya totoma ho ohuaya
ca nicalle.*

(CM, 1994: fol. 67r)

Crece (enredándose) luego se desfaja *ho ohuaya*:
soy el dueño de la casa.

El sentido figurado de este verso es de hecho: “Crece, luego se desfaja *ho ohuaya*: soy el atizador”. Tanto la manifestación dancística del *cuecuechcuícatl* como su expresión verbal constituyen un verdadero *albur*. Es además un hecho que, en ciertos contextos, los hombres se disfrazaban de mujeres.

• *Cihuacuícatl* ‘canto de mujeres’

A diferencia del *cuecuechcuícatl*, que se integraba a un contexto ritual religioso, el *cihuacuícatl*, ‘canto de mujeres’, se situaba en un ámbito pro-

⁷Cf. Johansson, 2002: 7-48.

Patrick Johansson

74

fano. Buscaba divertir a los señores, pero la eroticidad burlona que contenía representaba un arma filosa que hería, a la vez que divertía, a los aludidos, supuestamente presentes en el acto elocutivo.

Es probable que la danza fuera, como en el caso del *cuecuechcuícatl*, lasciva, y si abundaban los *albures*, las referencias directas a la sexualidad eran también frecuentes.

Tla noconahauilti aylili aylilililili i

Ilotzín ololo oyyaye ayyo

Zan nictócuil ehuilia zan niquixhuia ho oo

(CM, 1994: fol. 72r)

Le doy placer *aylili aylilililili i*

a su olotito, ondula *oyyaye ayyo*.

Yo sólo le levanto nuestro gusano y lo hago estar recto *ho oo*.

El “Canto de las mujeres de Chalco”, del cual extrajimos este párrafo, fue dirigido al rey mexica Axayácatl después de su victoria sobre los chalcas. Es probable que este canto, en el que esas mujeres “combaten” eróticamente en contra de su enemigo y lo ridiculizan de cierta manera, haya constituido una revancha, si bien lúdica, no por esto menos efectiva. La lubricidad de los gestos y de las contorsiones, así como el tenor obsceno y burlón de las palabras podrían haber tenido un efecto psicológico que mermara la gloria del vencedor.

La adyuvancia erótica de las mujeres en ciertos contextos bélicos, aunque puede sorprender, es un hecho patente en el mundo náhuatl prehispánico. Fue el último recurso ofensivo que utilizó el gobernante de Tlatelolco, Moquihuix, en contra de su suegro (o cuñado, según las fuentes) el *tlahtoani* mexica Axayácatl en el conflicto armado que se instauró entre ambos:

Moquihuix y Tecónal, viéndose perdidos y que la gente huía, más que peleaba, subieron a lo alto del templo, y para entretener a los mexicanos y ellos poderse 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 ver-

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

75

gonzosas y pechos, venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos (Durán, II, 1967: 263).

Si bien en este caso preciso el recurso resultó inútil, es probable que los antiguos nahuas le atribuyeran un valor ofensivo.

En este mismo contexto bélico, las partes íntimas de la esposa de Moquihuix habían profetizado la derrota de los tlatelolcas:

El señor del Tlatelulco estaba casado con una hija o hermana del rey Axayácatl de México. La cual, estando durmiendo, dice la historia que soñó un sueño, y fue que soñaba que sus partes impúdicas hablaban y con voz lastimosa decían: “Ay de mí, señora mía, y ¿qué será de mí mañana a estas horas?”. Ella, despertando del sueño con mucho temor, contó a su marido lo que había soñado e importunándole le dijese qué quería significar aquello (Durán, II, 1967: 256).

Todas las mujeres son imágenes de la Cihuacóatl, la mujer serpiente, Yaocíhuatl, la mujer guerrera, la madre, por lo que su cuerpo, su voz y sus palabras pueden ser un arma terrible. El ‘canto de mujeres’, *cihuacuícatl*, sin dejar de provocar hilaridad y placer, movía fuerzas ocultas del erotismo hacia las que lo cantaban y bailaban.

A la fuerza que le confería su feminidad se añadía en muchos contextos de canto *cihuacuícatl* la edad de la mujer. En efecto, el hecho de que se situara más allá de la menopausia y, por lo tanto, fuera del ámbito de reproducción, daba una cierta gratuidad lúdica y cómica a la evolución erótica de una anciana. Le permitía también burlarse con más libertad de un señor. Lo que el *Códice florentino* menciona peyorativamente como una “mala anciana”, *amo cualli ilama*, podría haber correspondido a las encargadas de cantar los *cihuacuícatl*:

Amo cualli ilama: xomulli, tlaiooalli, caltechli, mixtecómatl. Teca mocaiaoa, tehuilquixtía.

(*Códice florentino*, 1979: libro X, capítulo 3)⁸

⁸ En lo consecutivo este documento se mencionará como *CF*.

Patrick Johansson

76

La mala anciana: rincón, noche, muro, noche muy oscura. Se burla de la gente, desprestigia a la gente.

• ***Huehuecuícatl* ‘canto de ancianos’**

Si la fuerza genésica del ser-femenino otorgaba a las mujeres licencia de burlarse impunemente de los señores y les confería un poder erótico-destructivo sobre el enemigo potencial, el “ser-viejo” del anciano le daba la facultad de reprender a esos señores y de burlarse de ellos aunque fuera de otra manera. Por su edad venerable, el “buen” anciano es:

Tenio, mahuizio, tenonotzale alcececaoa tzitzicace, tlatole, teizcaliani, quiteilhuia quiteneoa in uecúhiotl, quitemanilia in coiaōac tézcatl in nécoc xapo, quitequechilia in tomáoaac ócutl in apocio (*CF*, 1979: libro X, capítulo 3).

Renombrado, venerado, es un consejero, reprende, castiga, habla, es un educador. Cuenta lo del pasado. Extiende para la gente el espejo agujerado por ambos lados, eleva para la gente la antorcha gruesa de ocote que no humea.⁹

Además de la autoridad moral, el hecho de estar cerca de la muerte confiere al anciano una casi sacralidad. Pero el anciano es también “el viejo”, el ser decrepito, arrugado, encorvado, que utiliza un bastón para caminar y que se encuentra, como en el caso de la anciana *ilamatzin*, fuera de un tiempo de actividad sexual “productiva”, en un estado de andropausia.

El canto-baile *huehuecuícatl* que realizaba, con su voz quebrada, sus contorsiones lúbricas, su andar tambaleante y su bastón fállico, parodiaban el erotismo y generaban la risa. El bastón sobre el cual se apoyaba para caminar adquiría, en este contexto, un valor sexual y permitía todo tipo de alusiones traviesas, ya fueran gestuales, ya verbales.

• *Cococuícatl* ‘canto de tórtolas’¹⁰

El *cococuícatl* era un canto erótico-amoroso que se cantaba en las nupcias (Hernández, 1986: libro II, capítulo 6). Se componía para esta ocasión y

⁹ Es decir, guía y educa a la gente.

¹⁰ El pájaro *cocotli* se conoce popularmente como *cocochita*.

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

77

era cantado y bailado por un hombre y una mujer (o un hombre disfrazado de mujer) que representaban a los novios.

Después de cuatro días de abstinencia, se consumaba el matrimonio, tras de lo cual llevaban al templo los petates, las ropas y la comida ofrendada.

Al quinto día bañaban a los participantes sobre espadañas verdes:

A los señores se les echaba el agua cuatro veces, a reverencia de la diosa de las aguas, llamada Chalchihuitluehue, y otras cuatro le echaban vino también, a reverencia del dios llamado Tezcatzóncatl, que según esto debían de ser estos los dioses abogados de las bodas, como también los tenían los gentiles antiguos, luego les vestían nuevas y limpias vestiduras y daban al novio un incensario para que perfumase a los ídolos, que debían de ser los dichos que tenían presentes y en su casa. A la novia ponían sobre la cabeza plumas blancas y emplumábanle también los pies y las manos con otras coloradas. Acabado todo esto repartíanse otra vez mantas y cantaban todos y bailaban, cargando las barrigas de comida y las cabezas más que con agua (Torquemada, IV, 1977: 159).

El *cococuícatl* se cantaba entonces delante de los recién casados para regocijo de todos.

Canto erótico de amor y alegría, el *cococuícatl* se elevaba también para aliviar la tristeza cuando uno de los esposos fallecía. El nombre mismo del canto viene de una tórtola (*cocochita*), *cocotli*, de cuyo comportamiento derivó el *cococuícatl*:

Auh itlahtoltítech tlacantli inic mitoa cocotli in itlátol quitoa: coco, coco. (CF, 1979: libro XI, capítulo 2)

Y en cuanto a la palabra *cocotli* es porque dice: *coco, coco*.

El valor simbólico del pájaro y la funcionalidad subsecuente del canto correspondiente radica, sin embargo, en el hecho de que la paloma *cocotli* se lamenta ruidosamente cuando muere su pareja:

Zan ce inámic. In ícuac miqui muchipa iuhquín chocatica. Quitoa coco, coco. (CF, 1979: libro XI, capítulo 2)

Patrick Johansson

78

Sólo tiene una pareja. Cuando (este o esta) muere todo el tiempo anda llorando así. Dice *coco, coco*.

Es probable que el canto *cococuícatl* haya sido elevado especialmente por el cónyuge del occiso, en contextos de luto, para evocarlo y para aliviar el dolor de su muerte. Los antiguos nahuas creían, además, que el consumo de la carne de *cocotli* ayudaba a dirimir la tristeza y la aflicción después de una muerte:

Auh quil tetlaocolpolo. Quil quipoloo in netequipacholli, in inacaoio.

(CF, 1979: libro XI, capítulo 2)

Y se dice que su carne destruye la tristeza, se dice que destruye el pesar.

La carne de *cocochita* ayudaba también a conjurar los celos de la pa-

reja:

In chaoazquime quincualtía in inacaio ínic quil caoazque Chaoáyotl.

(CF, 1979: libro XI, capítulo 2)

Hacían comer su carne a los celosos para que, dizque, dejaran sus celos.

El registro expresivo del *cococuicatl* es erótico; es cómico y a la vez manifiesta respeto y ternura hacia el cónyuge. El hombre y la mujer que representaban al novio y a la novia bailaban y cantaban frente a los comensales. A nivel expresivo, este género de cantos manifiesta un lirismo profundo, pero tiene matices cómicos y sexuales. Se cantaba al ritmo del tambor.

3. Los recursos verbales de la expresión

La motricidad lasciva o voluptuosa de los gestos, de la danza y de los sonidos, se conjugaba con el dinamismo jocoso de un sentido verbal ambiguo generado espontáneamente por los integrantes del baile-canto.

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

79

La semántica de las palabras estaba muy vinculada al aparato dancístico-gestual y más generalmente a las circunstancias específicas de enunciación, por lo que resulta a veces difícil desenmarañar el sentido de textos “descontextualizados”, transcritos al alfabeto. Antes de considerar la discursividad propia del erotismo verbal y los recursos de su expresión, conviene recordar ciertas características de la lengua náhuatl.

3.1 La lengua náhuatl

El náhuatl es una lengua polisintética, flexible, que permite la composición de bloques verbales compactos, donde los adjetivos, los adverbios y los complementos se funden con los radicales sustantivos o verbales en una masa sonora, unidad expresiva reacia a separar lo circunstancial de lo esencial, reflejo a su vez de un mundo en el que la circunstancia y la esencia resultan inseparables. Por ejemplo, cuando el poeta náhuatl dice *xochicueponi in nócuic* “mi canto se abre (como) una flor” (literalmente “flor abre mi canto”), prescinde del elemento comparativo “como”, herraje lingüístico que impide la fusión en una unidad sinestésica de la fragancia y de la imagen.

La ausencia de bisagras preposicionales en la lengua náhuatl da mucha movilidad al sentido y permite que se forme en el texto un verdadero *espectro* adjetival, nominal o verbal que obliga al receptor a pasar a una dimensión sensible “impresionista” para poder percibir el mensaje con todos sus matices. En efecto, las unidades lingüísticas que se “aglutinan” en un compuesto verbal, además de calificar o modificar un radical determinado, se funden en una palabra compleja. Más que construir un sentido a partir de sus unidades lingüísticas, el nahua-hablante parece disponer hilos frásticos sobre el telar de la lengua y esperar que un sentido surja de esta urdimbre. La lengua náhuatl permite una epifanía de sentido sensible: con un impulso afectivo el hablante encuentra el camino verbal de su expresión sin que el lastre semántico de *lo* que se dice llegue a oscurecer la luz fonética de sus componentes silábicos. El carácter polisintético de la lengua generó asimismo muchos parónimos. Espejos o espejismos sonoros, los parónimos permiten al sentido fluir, huir o perderse en la dimensión sensible del lenguaje.

Patrick Johansson

80

3.2 Los recursos retóricos del erotismo náhuatl

Las características antes mencionadas de la sintaxis náhuatl van a propi-

ciar similitudes semánticas, afinidades sonoras y, en última instancia, dobles sentidos a veces “traviosos”. Consideraremos aquí tan solo algunos recursos expresivos, comenzando por el más simple: la alusión directa.

• La alusión directa

El sentido podía establecerse sin mediación trópica:

- *¿Tictitzinequi in nochichihualtzin?* (CM, 1994: fol. 72r).
- ¿Quieres agarrar mis pechos?
- *Níhtic nimitzonáquiz* (CM, 1994: fol. 72r).
- Dentro de mí te meteré.
- *¿Cuix nel ah oc ticuahcuahuitíuh?* (CM, 1994: fol. 72r).
- ¿No vas a tener erección?
- *Ximocuetomacan, ximomaxahuican antlatelolca* (CM, 1994: fol. 73r).
- Desenreden las faldas, abran las piernas, vosotras, tlatelolcas.

Frecuentemente una metáfora transparente creaba una ligera ambigüedad y provocaba la risa de los asistentes:

- *Nictocuilehuilía zan niquiquixhuia* (CM, 1994: fol. 72r).
- Yo le paro a nuestro gusanito, lo hago crecer.
- *Noconahauilti iolotzin* (CM, 1994: fol. 72r).
- Regocijo a su olotito.

• La disimulación de un vocablo en su contexto frástico

Las palabras que denotan o connotan claramente el sexo son por lo general encubiertas en contextos sonoros y semánticos en los que se pierden.

El miembro viril *tepolli*, por ejemplo, se encuentra disimulado o disfrazado en un contexto frástico complejo que no deja ver claramente la palabra que lo menciona:

In cuamimlpol, in cuauhuitzoctépol, ixcoco tzohualcacatzactépol, tentzonpáchpol...

(CM, 1994: fol. 16r)

Cabezota redonda, palo caído, verga sucia y mugrosa de cara triste, barbudote...

El vocablo *tepolli*, en su forma abreviada *tépol*, se encuentra disimulado en un contexto frástico en el que el sufijo peyorativo *-pol* abunda. Este denso contexto fonético y semántico oculta la sílaba *te-* de *tépol* y mantiene, en náhuatl, una ambigüedad tan enigmática como lúdica.

• Los eufemismos

Otra manera de velar adrede el sentido sexual verbalmente expresado es recurrir al eufemismo, es decir, a la utilización de una palabra hasta cierto punto neutra o leve para expresar una realidad cruda. El sexo de la mujer es frecuentemente llamado *toyeyan* ‘el lugar de nuestro ser’.

• La comparación

Las comparaciones poéticas o chuscas entre partes erógenas y distintos objetos y animales son frecuentes. En este caso la palabra *yuhqui*, ‘como’, expresa el carácter comparativo de lo que se dice.

Es típica la comparación del sexo femenino con una flor perfumada (*yuhqui ahuiaca xóchitl*) o una bola de algodón sin hilar, *chahuáyotl*.

• La metáfora

Es el recurso expresivo más utilizado en los cantos eróticos. La sustitución de un referente verbal por otro y la relación implícita que genera la atribución al primero de las características del segundo, permite *revelar* más entrañablemente un sentido. Es interesante recordar aquí la etimología latina de *revelar*: *res-velare* ‘velar o esconder una cosa’, la cual nos indica que el hecho de ocultar el sentido en una metáfora u otro recurso

Patrick Johansson

82

expresivo, permite una aprehensión más plena de lo que se busca comprender.

Aduciremos aquí tan solo algunas de las metáforas más típicas de los cantos eróticos.

El sexo masculino, *tepolli*, es nombrado metafóricamente *tótotl* ‘pájaro’, *xolo(tl)* ‘jovencito’, *tlamacazqui* —sacerdote—, literalmente ‘el que da’ (el surtidor), *cuatlaxcon* ‘cabeza altanera’, *mápil* ‘dedo’, *tenchalli* ‘mentón’, etcétera.

La palabra que designa al sexo femenino, *tepilli*, significa también ‘noble’, ‘de alcurnia’, lo que permite múltiples ambigüedades. Entre otras metáforas que aluden al sexo femenino figuran: *nénetl* ‘muñeca’, *cocoxqui* ‘enferma’, *cihuapilli* ‘princesa’, *tlatilli* ‘montón’, *xaxantli* ‘adobe’, *nextámal*, literalmente ‘harina de tamales’, *chalchíhuil* ‘jade’, *izquixóchitl* ‘flor de maíz tostado’, *tlachinolxóchitl* ‘flor de guerra’, *totzahuayan* ‘el lugar donde hilamos’, etcétera.

El significado de la flor *xóchitl* es plurivalente y cobra un valor genérico en función del contexto específico. En cuanto al canto *cuícatl*, además de su afinidad sonora paronomástica con *(tla)cui* ‘tener relaciones sexuales’, constituye a su vez una metáfora del desempeño sexual.

El sexo femenino es también aludido metafóricamente como un receptáculo.

Xoconquetza in nonexcon, cenca niman xocontoquío.

(*CM*, 1994: fol. 72r)

Páralo en mi olla (de ceniza), luego atízalo mucho.

El sexo femenino es un horno donde hay fuego que hay que atizar. El miembro viril será, en este caso, el tizón.

• La dilogía

Cuando una palabra o una expresión se utiliza en dos sentidos distintos en un mismo contexto se habla de *dilogía*. Es probablemente el recurso expresivo más frecuente en los cantos eróticos. En el caso de los cantos nahuas, el primer sentido de un término o una expresión no está siempre juxtapuesto a su sentido metafórico travieso, en una frase, para crear

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

83

un efecto dilógico impactante, sino que está omnipresente, de manera implícita, en el texto. Las referencias a la guerra, a las armas, al ardor bélico o a la derrota de los varones, por ejemplo, tienen, en este contexto, un carácter dilógico sistemático.

La dilogía puede ser fácilmente aprehensible, como en el caso de las metáforas concernientes al sexo, pero puede ser más sutil. Entre los múltiples casos de dilogía, citemos tan solo los siguientes:

In cuícatl, in xóchitl, que alude a la poesía, se utiliza también aquí para referirse a las circunvoluciones voluptuosas del acto sexual.

La frase *mamazohua moteuczomápil* (*CM*, 1994: fol. 15v), ‘extiende el brazo el pequeño Motecuzoma’, alude metafóricamente a la erección del pene mediante una dilogía traviesa, que podría traducirse como “se estira (extiende) tu dedo señorial”.

La dilogía puede afectar los nombres propios, que se vuelven nombres comunes en la segunda acepción. Tal es el caso del rey mexica Axayácatl, cuyo nombre se interpreta como nombre propio y luego, mediante una homofonía, como ‘la mosca de pantano (*axayácatl*)’. Asimismo, el nombre propio del rey tezcocano Nezahualpilli, utilizado como

tal, se vuelve una referencia sexual: “el niño hambriento”, es decir, el sexo masculino.

Los nombres de lugar o topónimos sufren a veces la misma transvalorización semántica; Chalco ‘lugar de jade’ se vuelve ‘las partes íntimas de la mujer’; lo mismo ocurre con Atlixco ‘en la superficie del agua’. En este contexto, el título *cozolcuícatl* ‘canto de cuna’ podría haber entrañado un *albur*.

• Redistribución sintáctica de sílabas y unidades morfémicas

La alusión traviesa de una frase está a veces totalmente enredada en los lexemas y morfemas que la constituyen. Esto implica una compleja reorganización de las unidades lingüísticas para poder acceder al sentido. Por ejemplo, las unidades que componen la expresión: *teuccizcoyo(h)pol* (CM, 1994: fol. 16r) ‘agujerote de caracol’, pueden redistribuirse de la siguiente manera:

te-(o) ciz o Teuc-ciz

te-coyo(n), tecizcoyo(n), teuc-ciz-coyo(n)pol

Patrick Johansson

84

te-pol

‘madre (de alguien)’ o ‘madre del señor’

‘agujero (de alguien)’, ‘agujero de madre’, ‘madrezota agujerada del señor’

‘pene’

El ingenio de los asistentes permitía trascender el orden sintáctico de las unidades lingüísticas y reorganizar el discurso con base en afinidades, analogías semánticas y otras convergencias, para reconstruir un sentido potencialmente presente, aunque de manera difusa, en el segmento verbal.

Moxochicuachpetlapan ti ya ónoc.

Teocuitlapétlatl ipan ti ya ónoc

(CM, 1994: fol. 72v)

Estás (envuelto) en mi estera de mantas floridas [...].

Estás en una estera dorada.

El tenor poético de estos dos versos, contruidos con un riguroso paralelismo, esconde un sentido travieso al que se accede mediante una redistribución de las unidades lingüísticas. En efecto, se puede leer, o mejor dicho, oír de la siguiente manera:

Moxochicuachpetla panti yc ónoc [...]

Te(o)cuil apétlatl ipan ti ya ónoc.

Mi estera florida te queda bien [...].

Estás en una estera de agua de excrementos.

Las frases siguientes en este canto tienden a confirmar la propuesta de interpretación “traviesa”. En efecto, el personaje mencionado se encuentra:

Quetzaloztocalco, tlacuilolcalític

(CM, 1994: fol. 72v)

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

85

En la cueva de plumas de quetzal, en la casa de las pinturas.

En sentido figurado:

En la cueva donde se para, en el lugar redondo (cilíndrico) donde se tienen las relaciones sexuales.

Cabe señalar aquí que esta lectura de *tlacuilolcalític* deriva de una reorganización semántico-sintáctica como *tlacui* (tener relaciones sexuales), (o) *lol* (redonda o cilíndrica) *calític* ‘en la casa’.

Una reorganización de las unidades morfémicas genera una nueva sintaxis, la cual determina el tenor erótico de una frase. Tal es el caso de una expresión contenida en un *huehucuícatl*:

Mamazohua moteuczomápil.

(*CM*, 1994: fol. 15v)

Extiende el brazo del pequeño Motecuzoma.

La alusión erótica a un “dedo” en el microcontexto de esta expresión, autoriza una reorganización de las sílabas y consecuentemente de los morfemas presentes en *Moteuczomápil* de manera distinta. El lexema *pil(li)*, que remite al niño o al príncipe, en este contexto se utiliza como morfema para denotar algo pequeño e insignificante (Moteuczomacito) y ridiculizar a alguien. Cambia de tenor semántico al unirse a *ma* y se vuelve *mápil* (*momápil* ‘tu dedo’). Se define entonces *teuczo* que podríamos traducir como ‘señorial’. El sentido figurado erótico de esta expresión sería entonces ‘se estira tu dedo señorial’, es decir, ‘tienes una erección’.

• Homofonía y paronomasia

La homofonía y la paronomasia, mediante las similitudes sonoras que se manifiestan entre las palabras con sentido distinto, tejen un sentido figurado a veces difícilmente aprehensible para los neófitos en la materia. En la homofonía la configuración sonora de las palabras o grupos de palabras es idéntica. En el caso de la paronomasia es muy cercana. Encontramos un caso de homofonía en el “Canto de las mujeres de Chalco”

Patrick Johansson

86

entre el sentido referencial de *tzo ninicuilo* ‘al final dejo un buen recuerdo’ y los sentidos figurados: *tzo ninicuilo* ‘me toman el ano’ o *tzon in cuilon* ‘terminó el sodomita’.

Asimismo: *ticialani* ‘te enojas’ y *tic-hual ani* ‘la desnudas’ y *tic hual-ana* ‘lo estiras’; *tlacanequi* ‘lo haces sin razón’ y *tlacaneci* ‘eres pícaro’;

Tetzmolocan, topónimo, y *te-itzmolocan* ‘lugar donde se germina el ser, es decir, el sexo femenino’; *tepal* ‘gracias a quien’ y *tépol* ‘verga’; *teicolli* ‘desea a alguien’ y *teicolli* (su torcido sexo masculino) y *teizoltli* ‘esencia, deshonor’; *iyollotzin* ‘su corazón’ e *iolotzin* ‘su olotito’.

• Sonoridades sugestivas

El tenor erótico de la danza y de los gestos orientaba generalmente la interpretación figurada de palabras y frases. El movimiento se encuentra también, sin embargo, en las sonoridades del discurso verbal: *tonhuian, tonhuian...* (*CM*, 1994: fol. 72v) ‘vamos, vamos...’.

El contexto erótico de estas exhortaciones, así como su tenor fonético hacen de ellas verdaderas imágenes sonoras de los movimientos pélvicos de las mujeres de Chalco. Una duplicación del radical del verbo podría crear sonoridades que evocaban el placer:

noconahauilti iolotzin.

regocijo a su olotito.

El significado y la semántica rítmico-sonora se fundían a veces para mayor expresividad:

Xic-hualcui, xic- hualcui...

(*CM*, 1994: fol. 72r)

Ven a tomarlo, ven a tomarlo...

No hay duda alguna sobre lo que se va a tomar, y nos imaginamos fácilmente aquí el ademán obsceno que acompañaba estas frases.

• Aféresis y apócope

Frecuentemente, son las síncopas palabras que tienden a generar una

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

87

similitud fonética o, al contrario, impiden que el juego de palabras sea evidente. En el canto de (mujeres) huexotzincas encontramos la siguiente expresión en forma vocativa: *pillé, netlé* (CM, 1994: fol. 79r), cuya aféresis consiste en haber eliminado respectivamente un morfema pronominal: *te* de *tepilli* ‘hijo’, ‘príncipe’ o ‘vulva’ y la primera sílaba *co* de *cónetl* ‘niño’. La ambigüedad resultante crea un verdadero *albur*, ya que las palabras aluden entonces a la vulva: *tepilli* o *nénetl*.

4. El *albur* en los cantos eróticos

El erotismo patente de los cantos aquí aducidos, así como el tenor de los recursos expresivos que lo manifiestan, nos llevan naturalmente a preguntarnos si esos cantos no constituyen, de cierta manera, un antecedente del típico *albur* mexicano.

Escaramuza verbal con un velado carácter sexual que se desprende espontáneamente de una conversación informal, el *albur* pone en efervescencia semántica el ingenio de los contendientes. Con una celeridad asociativa que determina en parte el efecto cómico de una respuesta, estos rastrean la red semiológica del lenguaje en busca de relaciones o términos ambiguos que puedan mantener vigente la isotopía sexual lúdicamente generada por uno de los interlocutores. En esta justa lingüística, el perdedor es el que no encuentra elementos para responder a una alusión “traviesa”, con lo cual se rompe el hilo de la isotopía establecida. El tenor agonístico y lúdico del diálogo, la ambigüedad referencial que lo caracteriza, así como su índole sexual tienden a provocar la risa (Johansson, 2002: 7).

En su definición de *albur*, Helena Beristáin afirma lo siguiente:

He caracterizado el *albur* como una contienda de esgrima verbal, suscitada de improviso en circunstancias que propician un diálogo barroco (tan culterano como conceptista) tradicionalmente dado entre varones; diálogo que instaura una atmósfera teatral de cariz carnalesco porque crea una pausa de esparcimiento hilarante, dada al margen de los valores impuestos por la autoridad; diálogo enmascarado que posee dos niveles de sentido (literal y figurado); diálogo que asigna papeles (a

los actores y al público), que transcurre conforme a convenciones implícitas, que es de naturaleza simbólica y significa que el triunfador (quien dice la última palabra) es más varón porque al vencer logra “penetrar” al vencido y humillarlo al reducirlo a la calidad de mujer (Beristáin, 2001: 53).

En cuanto al registro verbal, la investigadora escribe:

La materia verbal con que se tejen los parlamentos de tal diálogo, constituye un arsenal de lugares comunes retóricos destinados a entrar en juego para configurar un lenguaje secreto y lúdico; es decir, una “jerga” juguetona, un “dialecto social” especializado, humorístico y enmascarado; porque constante, aunque no únicamente, apunta, jugando, a sugerir las funciones corporales y, sobre todo, el acto sexual (Beristáin, 2001: 53).

Si atendemos a estas definiciones, el juego de palabras propio del canto erótico náhuatl constituye sin duda, en varios casos, un *albur* con algunas variantes inherentes a las modalidades de enunciación y al contexto indígena prehispánico en el que se cantaba.

4.1 Diferencias con el *albur* moderno

Existen ciertas diferencias entre el juego de palabras indígena y el *albur*, tal y como se concibe hoy en día. Sin embargo, estas diferencias no afectan el espíritu alburero que parece haber prevalecido en ciertas circunstancias socio-culturales prehispánicas y, notablemente, en los cantos eróticos.

La primera diferencia concierne a la modalidad expresiva: el juego de

palabras indígena prehispánico se integra a un conjunto dancístico-gestual elocuente que orienta la interpretación figurada de lo que se dice, mientras que en el *albur* moderno, el sentido travieso se desprende únicamente del discurso verbal. De hecho, cualquier gesto alusivo mermaría el efecto de la dilogía establecida.

Si bien el tenor agonístico de los embates dancístico-verbales indígenas es manifiesto, las réplicas de cada interlocutor, o de cada grupo de interlocutores, son más largas y más espectaculares. Las mujeres indíge-

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

89

nas albureaban, aparentemente tanto como los hombres, si bien la referencia homosexual dentro de cada género, parece haber constituido la máxima expresión de lo que se decía y de lo que se daba a ver.

4.2 Semejanzas con el *albur* moderno

Como ocurre en el *albur* moderno, el juego de palabras indígena prehispánico tiene un carácter bélico-lúdico. Se trata de vencer a un oponente o un grupo de oponentes en una lucha dancística-verbal en la que se esgrimen gestos y palabras que puedan derrotar al antagonista y ridiculizarlo.

En esta lucha, debe haber un tercero, es decir, uno o varios espectadores-oyentes para que la contienda tenga un sentido. En este contexto, según la definición antes mencionada de Helena Beristáin: “Se instaura una atmósfera teatral de cariz carnavalesco porque crea una pausa de esparcimiento hilarante, dada al margen de los valores impuestos por la autoridad”.

En lo que concierne a la expresión verbal, esta tiende a generar un discurso enmascarado que oculta alusiones sexuales rigurosamente tejidas en una urdimbre lingüística.

Estas características del canto erótico náhuatl hicieron que prosiguiera, aunque de manera velada, durante la Colonia y que los ademanes lascivos, ya vetados, tuvieran que “refugiarse” en la clandestinidad del discurso verbal en náhuatl, generando asimismo el *albur* mexicano tal y como se conoce hoy. En efecto, los cantos contenidos en el manuscrito *Cantares mexicanos* se cantaban y se bailaban en fiestas cristianas, y el hecho de que la expresión gestual fuera inhibida hizo que el dinamismo erótico del gesto se plasmara en el lenguaje.

4.3 Algunos albures contenidos en los cantos eróticos nahuas

En un *Huehuecuícatl*, probablemente cantado y bailado en la fiesta de san Francisco, un día 4 de octubre, en presencia de fray Pedro de Gante, el protagonista, después de evocar los himnos que se cantaban en la casa de Dios (*Dios ychan*), blandiendo su bastón, dice o canta lo siguiente:

Patrick Johansson

90

Tzontli imápil, canahuacan,

Cuacuatlalhuayo, tetehuillacáhpil mamazohua

Moteuczomápil.

(*CM*, 1994: fol. 79r)

La traducción más inmediata de este párrafo sería:

(Tiene) pelos (o gorro) su dedo, es delgado,

(tiene) la cabeza llena de venas, es redondo, extiende el brazo

el pequeño Motecuhzoma.

La presencia del bastón *topilli* y los sufijos *-pil* que denotan de manera peyorativa la pequeñez alejan la interpretación fuera del ámbito sexual

y la orientan hacia dicho bastón. Ahora bien, el bastón tiene un valor fálico en el contexto lúdico del canto y las palabras proferidas que acompañan sus meneos.

— *tzontli* es ambiguo ya que puede significar ‘pelos’, ‘encima de’, ‘encima’, o aludir a un ‘gorro’.

— *imápil* ‘su dedo’, conlleva una clara alusión sexual.

— *canáhuac* ‘delgado’ se aplica específicamente al prepucio (CF, 1979: libro X, capítulo 27, párrafo 9).

— *cuacuatlhuayo* ‘la cabeza llena de venas’ es igualmente inequívoco una vez que se estableció el tenor sexual del discurso.

Se percibe también dentro del compuesto verbal: *huila* ‘tullido’ que podría haber sido enfatizado mediante un ademán o una mímica. Asimismo, si vaciamos *tetehuilacáhpil* de su “relleno”, *huilacáhpil*, tenemos (*te*) *pil* la ‘vulva’, que también podría haber sido detectada por los oyentes mediante un gesto alusivo del protagonista y una prosodia que enfatizará las sílabas pertinentes.

En cuanto a *mamazohua teuczomápil*, como ya lo hemos visto, una percepción dilógica de la metáfora “extiende el brazo” (*mamazohua*) y una redistribución perceptiva de las sílabas y de los morfemas contenidos en *moteuczomápil*, como *mo-teuczomápil*, genera el *albur*: ‘tu dedo (o dedo) señorial’.

El carácter polisintético de la lengua náhuatl permite la actualización circunstancial de un abanico de sentidos potenciales que se pueden identificar individualmente o fundirse, propiciando asimismo una recepción “impresionista”, difusa pero no menos preñada de lo expresado.

Aduciremos otro ejemplo de frase ambigua, alburera, que permitía a los indígenas nahuas quizás mofarse del clero español. Constituye de hecho la frase liminar de un *huehuecuícatl*.

Yehuan tlácatl obisponcuica oztocalític mimilíntoc in teponazxochihuéhuatl comontícac...

(CM, 1994: fol. 15r)

La traducción de superficie de esta frase sería:

Este canto del señor obispo en la cueva comienza, el florido *huehue-teponaztli* resuena...

Sin embargo, considerando que *tlácatl* puede designar el miembro masculino; que *cuica(tl)* ‘canto’ evoca el arte de amar y *tla-cui* es ‘lo que se toma sexualmente’;¹¹ que *bispon* alude en tiempos coloniales al rollo de encerado de un metro de largo que usaban los fabricantes de espadas, que la cueva *óztotl* connota una oquedad sombría equivalente coloquial del útero (o del ano); que *mimilíntoc* tiene el sentido de ‘prenderse un fuego’; que *mimíltic*, ‘cilíndrico’, está fonéticamente cercano; que *comontícac*, además de ser el gerundio de *comoni* ‘hacer ruido’ connota también el fuego; que el gerundio *tica-c* puede percibirse como *t-ihcac* ‘estar arriba’; que este mismo *comontícac* se puede entender de manera traviesa como *com (itl) ihcac* ‘el que está sobre la olla’, sabiendo que en un lenguaje colonial figurado *cómitl* ‘la olla’ es el trasero, y que por fin, el vocablo *teponaz* en *teponazxochihuéhuatl* podría remitir al verbo *teponazoa*, el cual significa ‘crecer, aumentar, ponerse gordo’; que *Xochiáhuatl*, fonéticamente cercano a *Xochihuéhuatl*, significa ‘gusano o oruga peluda’, el sentido del texto podría ser traviesamente distinto y constituir un *albur*.

Encontramos otro ejemplo en un *cococuícatl* ‘canto de tórtolas’:

¹¹ *Tlacui* significa ‘tiene relaciones sexuales’.

Nitecpatótotl, nehco

Nopinohua, chalchiuhtlan.

Nicmamali ipan nicpohua.

Yectli in nócuic zan nitlauhquecholtzin.

(CM, 1994: fol. 15r)

Yo soy el pájaro-pedernal, llegué,
mis amigos (extranjeros), al lugar de (la piedra de) jade.

Yo la perforo, me enorgullezco de ello.

Mi canto es bello, soy el quéchol de cuello rojo.

La ambigüedad de los términos hacía de esta estrofa un verdadero *albur*, al que tenía que replicar la antagonista amorosa de este juego.

Entre las ambigüedades semánticas, señalemos: el pájaro-pedernal, claramente erótico si consideramos que *tótotl* 'pájaro' es, en náhuatl como en muchas otras lenguas, el miembro viril y que el pedernal tenía una connotación fálica entre los nahuas. *Nehco* significa 'llegué' pero alude también a las relaciones sexuales y al orgasmo. *Nopinohuan* 'mis amigos extranjeros' remite a los huastecos, epónimos de la sexualidad.

Chalchiuhtlan 'lugar del *chalchihuitl*' se refiere al sexo de la mujer.

Nicmamali concierne al trabajo de perforación del jade por el artesano, pero también a la penetración de la amada por el amante. El primer sentido de *ipan nicpohua* es 'me enorgullezco de ello', pero el sentido oculto, en este contexto, es el de abrir algo.

Yectli nócuic expresa la belleza del canto y, en este contexto donde prevalece lo figurado, del acto sexual representado. En cuanto al pájaro *quéchol* de cuello rojo, constituye una metáfora del sexo masculino.

Después de un intervalo durante el cual resuena el tambor, la mujer responde de manera burlona:

¿Can mach timitlaco ticniuhztzin

nanotzin, chalchiuhnene?

Ayoc momati in ye nochan in yetoya ohuaye

(CM, 1994: fol. 15r)

¿Adónde acaso te enfermaste amiguita
mamacita, muñeca de jade?

Ya no siente mi casa, mi hogar *ohuaye*

lilacoa es 'enfermarse por abusar del trato carnal'. *Nanotzin*, además de 'madre' puede remitir a la vagina. En cuanto a la muñeca de jade, *chalchiuhnene* es de hecho la vulva. *Nochan* 'mi casa' remite aquí también a las partes íntimas de la mujer. La mujer finge hablar con sus partes genitales, supuestamente agotadas por el ardor varonil de su pareja.

Conclusión

Presente en las más diversas manifestaciones culturales de los antiguos nahuas, el erotismo encontró su máxima expresión en los cantos-bailes *cuicah*, dentro y fuera de los espacios rituales. La motricidad lasciva, voluptuosa y lúdica de los gestos y de la danza se conjugaba con la lubricidad velada de un registro verbal en constante eferescencia semántica para generar el placer y la risa.

En lo que concierne a la palabra, los cantos eróticos, cualquiera que fuera su índole subgenérica, hilaban, urdían y entretejían sutilmente los sonidos, los elementos gramaticales y los significados para generar un sentido travieso que llegaba a representar a veces un verdadero *albur*. Hemos distinguido cinco subgéneros de canto erótico: el *xopanquícatl* 'canto de primavera', el *cuecuechquícatl* 'canto travieso', el *cihuacuícatl* 'canto de mujeres', el *huehuecúcatl* 'canto de ancianos', el *cococuícatl* 'canto de tórtolas'. Es probable, sin embargo, que el erotismo se colara

en moldes expresivos más diversos sin llegar siempre a definir una unidad genérica.

En el caso particular de los textos aquí presentados, al estudio de las modalidades orales prehispánicas de expresión debemos añadir el análisis de cantos censurados por los frailes o por los mismos indígenas, expurgados de sus contenidos eróticos más flagrantes y reutilizados en contextos festivos cristianos. Los gestos considerados como obscenos y las danzas lúbricas ya vetadas por las autoridades eclesiásticas, fueron sustituidos por gestos y bailes más afines a la espiritualidad cristiana.

Patrick Johansson

94

Despojado de la parte corporal de su expresión, el canto buscó reconstituir, en la clandestinidad de su lenguaje erótico-esotérico, el dinamismo jocosos de la sexualidad indígena. Ya que el cristiano era el antagonista por excelencia, este lenguaje sibilino permitió quizás a los indígenas burlarse impunemente de aquellos a quienes consideraban todavía, de algún modo, como sus enemigos.

El carácter agonístico del canto, que se percibe en las réplicas, el probable margen de improvisación, que implica la necesidad vital de provocar la risa, las alusiones sexuales verbalmente configuradas y una omnipresente ambigüedad, propiciaron la aparición de lo que sería un día el albur.

Bibliografía citada

- BERISTÁIN, Helena, 2001. "La densidad figurada del lenguaje alburero". *Logo. Revista de Retórica y Teoría de Comunicación* (México) I-1: 53 ss.
- Cantares mexicanos*, 1994 (Ms. en náhuatl). Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. México: UNAM.
- Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles)*, 1992. Trad. Primo Feliciano Velásquez. México: UNAM.
- Códice florentino. (Testimonios de los informantes de Sahagún)*, 1979. Ed. facsimilar. México: Giunte Barbera.
- DURÁN, Diego, 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 vols. México: Porrúa.
- HERNÁNDEZ, Francisco, 1986. *Antigüedades de la Nueva España*. Ed. Ascensión H. de León-Portilla. Madrid: Historia 16.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, 1975. *Obras históricas*. 2 vols. México: UNAM.
- JOHANSSON, Patrick, 2002. "Cuecuechcuícatl. Canto travieso: un antecedente de ritual prehispánico del albur mexicano". *Literatura Mexicana* XIII-2: 7-48.
- _____. *Miccacuícatl: Las exequias. Ritos mortuorios de los antiguos nahuas*. México: McGraw-Hill (en prensa).
- LABASTIDA, Jaime, 2000. *Cuerpo, territorio, mito*. México: Siglo XXI.
- MENDEIETA, Gerónimo de, 1980. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa.

Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas

95

TORQUEMADA, Juan de, 1992. *Monarquía indiana*. 2 vols. México: UNAM.

VETANCOURT, Agustín de, 1982. *Teatro mexicano*. México: Porrúa.

*

JOHANSSON, Patrick. "Dialogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI". *Revista de Literaturas Populares* VI-1 (2006): 63-95.

Resumen. Mezcla sutil de lubricidad gestual, de liviandad verbal y de ambigüedad discursiva, los cantos eróticos nahuas de inspiración prehispánica recopilados por frailes españoles en el siglo XVI tenían fun-

ciones específicas, las cuales definían a su vez su índole genérica. Prohibidos en su versión original después de la Conquista, unas adaptaciones más “decentes” de estos cantos-bailes traviesos se escenificaban en distintas fiestas del calendario cristiano. En estas nuevas circunstancias, es probable que los gestos “obscenos”, ya vetados, hayan encontrado un refugio en la clandestinidad de un lenguaje figurado, dilógico y alburero.

Abstract. As a subtle mixture of gestural lubricity, verbal licentiousness and discursive ambiguity, the erotic Nahua chants of pre-Hispanic inspiration compiled by the Spanish friars during the sixteenth century had specific functions, which defined at the same time their generic nature. Prohibited in their original versions after the Conquest, some more “decent” adaptations of these lively chant-dances were dramatized on different feasts of the Christian calendar. In these new circumstances, it is likely that the “obscene” gestures, already banned, had found a refuge in the secrecy of figurative, dilogic or delusive language.

This is the html version of the file <http://lgpolar.com/page/read/363.pdf>.

Google automatically generates html versions of documents as we crawl the web.

La Guirnalda Polar

La Redvista Electrónica de Cultura Latinoamericana en Canadá
Los Tesoros Culturales del Mundo Hispanohablante

Apuntes sobre Ángel Ma. Garibay K.

Ensayo por José Tlatelpas

Segunda de tres partes

Apuntes sobre Ángel Ma. Garibay K. Y su papel como historiador y traductor de literatura nahuatl

El ser mestizo con profundidad fue lo que moldeó su mente y lo motivó a entender a los griegos y a los latinos,

a los nahuas y a los otomés.

Más aún, como justamente señala Balam: "La mirada con que él interpreta los cantos indígenas, el espíritu de la

cultura indígena, es influenciado por una auténtica espiritualidad cristiana: el amar a sus semejantes como a uno

mismo".

Paréceme fundamental su labor como descubridor, investigador, intérprete y traductor (que no es lo mismo)

como clasificador de un inmenso panorama que nos rescata y nos viste de vivencias ya olvidadas.

Con sigilo Garibay enfocó sus lentes y pupilas por los recovecos de monasterios y de archivos, visitó museos,

bibliotecas reencontradas, abrió gavetas, visitó ruinas, y esculpió sus sombras y esplendores en la obsidiana

sagrada de su corazón. Garibay en esta labor, en la que siempre advirtió que era un redescubrir pionero, dedica

su vida a otorgar a México el acervo, la plataforma; la base de investigación y de información histórica y

lingüística más importante en los últimos 400 años.

Pero no sólo eso, Garibay lejos de repetir el inconmensurable error de Fray Bernardino de Sahagún de reinterpretar, censurar y vetar elementos, nos rescata lo desconocido. Por ejemplo, los maravillosos poemas mímicos de los Cantares Mexicanos, como en el caso del Canto de las Mujeres de Chalco, nos rescata el erotismo salvaje de las mujeres nahoas; o la sofisticación metafórica: alegórica de los poetas nahoas. Acaso con este poema conocemos la literatura femenina náhuatl, la poesía erótica náhuatl, la sátira, acaso el género cómico, acaso un antecedente de la moderna crítica política-popular. De una manera insólita y afortunada Garibay nos rescata los senos perdidos de nuestras mujeres, incluso sus vaginas centenarias:

"Yo te vine a dar placer, florida vulva mía
paladarcito inferior mío.
Tengo gran deseo del Rey Axayacatito.
Mira por favor mis cantaritos floridos,
Mira por favor mis cantaritos floridos:
¡son mis pechos!".

También nos descubre los falos gigantescos que, pudoroso y mojigato, escondió Fray Bernardino de Sahagún. Los desmesurados falos de los huastecas:

"Tengo gran deseo de los
de Xaltepetlapan: son huexotzincas,
y de los cautivos de Cuetlaxtla,
son cuetlaxtecas traviesos...
¡Tengo que ver que se acaban!"

Garibay, pues, nos ofrece testimonios preciosos de un México, de una cultura que requirió casi 450 años para recordar su literatura. Y es que como todos los genios y los santos, el padre Garibay estaba muy cerca de la verdad y bastante lejos del pecado. Crítico e intérprete también, Garibay nos ofrece una visión muy lejana de las interpretaciones románticas y rudimentarias del siglo pasado. Sin embargo, hombre forjado en la academia y la escolástica, no escapa totalmente del pensamiento positivista y de la cuadratura occidental. Aunque no es el momento específico para analizar los rangos cronológicos en la obra de Garibay, coincido con él en que el límite de tiempo de la literatura prehispánica o precuauhtémica, podría establecerse el 13 de agosto de 1521 con la derrota del ejército mexicano en la batalla de Tlatelolco. Difiero sin duda de los términos usados

por Garibay en el uso de "caer" y la alusión al gobierno y al pueblo como "el imperio tenochca". Pero creo que en efecto su rango de estudios abarca principalmente de 1521 a tres siglos atrás. Hombre de su época, honesto y erudito, Garibay hizo lo mejor que pudo y tanto hizo que no hallo con quién lo

pueda comparar. Como todo sabio y todo santo, honesto, Garibay advertía frecuentemente lo limitado de sus trabajos: "No se trata, por consiguiente, ni de una síntesis de todos los datos adquiridos, ni mucho menos del total fondo de la producción." (Panorama Literario de los Pueblos Nahoas, Porrúa, México, 1975); "Cabe la posibilidad de que en lengua náhuatl se nos hayan conservado obras poéticas de pueblos anteriores o extraños a esta cultura. En algunos casos puede rastrearse este origen. No es de mi incumbencia ahora ni cabe hacerlo en un estudio sumario como es este." (Nota 2 al Panorama Literario de los Pueblos Nahoas, Porrúa, México, 1975), " No es tan fácil determinar la data más antigua de estos productos literarios" (Ib.). Y por último: "Aquí hemos de repetir aún, la misma cantinela: estos capítulos son puramente monografías de ensayo: cuando se termine, o se lleve a mejor éxito la investigación, el futuro historiador tejerá la brillante síntesis de todo lo que de bello ha nacido en estos siglos. Nosotros nos sentimos felices con prepararle los caminos." (Historia de La Literatura Náhuatl, 2a parte, capítulo 1, Porrúa, México, 1971) . Dicho está. Garibay, entonces, sabe que el trabajo de todo pionero es arduo y limitado. Sin embargo, su perspicaz inteligencia, su visión y su solidez teórica (con todo y sus terribles limitantes) nos proveyeron de un gigantesco nuevo punto de partida. Por ello, precisamente por ello, el hojear a Garibay y cesar la investigación documental, la discusión crítica, el dejar de destruir fronteras y rebasar los límites alcanzados por el maestro es el peor crimen a su vehemente y sincero sentido de honestidad, vocación y entrega. Importante sin duda son los fundamentos de análisis estilístico, lingüístico y en ocasiones ontológico que despliega en magistrales dobleces, como águila erudita. Al caracterizar la idiosincrasia estilística de la poesía náhuatl, nos presenta sus características, como el difracismo, "o sea la expresión de un concepto mediante dos términos más o menos sinónimos", el paralelismo, "procedimiento similar, aunque diferente, que consiste en repetir el mismo pensamiento en una frase completa, en alguna forma complementaria de la anterior, casi siempre por semejanza y rara vez por antítesis". "El Estribillo, la repetición de un mismo concepto," la prolija expresión de sinónimos". Garibay también detecta la presencia de arcaísmos en el lenguaje poético, se esfuerza por detectar los localismos y variantes, los dialectismos, los símbolos y las metáforas, las alegorías; la métrica, la música y otros elementos. Incluso Garibay nota la profunda raíz dialéctica del lenguaje literario náhuatl. Llega a decir: "Es como si el náhuatl no consiguiera las cosas sino en forma binaria." (La Llave del Náhuatl). Más substancial parece su observación de la tendencia náhuatl a exaltar al individuo haciéndolo el centro de la

concepción gramatical; y de la preferencia de esta lengua por la forma posesional de los sustantivos y su capacidad de síntesis y de abstracción. Considero, sin embargo, que en ocasiones Garibay, al traducir paralelamente, no muestra la interpretación más adecuada de algunos poemas nahoas. Por ejemplo, en el tercer tomo de Poesía Náhuatl (Cantares Mexicanos, 2a. parte), no incluye las anotaciones que se encuentran en la versión náhuatl, para interpretar musicalmente o como danza, la poesía. También y en este sentido, lo que parece más grave, omite del todo onomatopeyas, vítores y hurras o lamentos incluidos en el texto. Estos elementos como "Aya, huiya, ohuaya," que funcionan, en mi opinión, como "¡viva!", "¡hurra!", o, "¡ay!", "¡ea!", y como estribillo, como apoyo métrico, como coros o como contrapunto, como se ve en el teatro Kabuki y Noo. De hecho, hay una gran similitud en algunas de las formas de teatro hindú y japonés donde el actor-poeta-declamador lee y baila mientras un grupo de músicos sentados, como los yaquis en la Danza del Venado, o los japoneses en el Noo, interpretan las melodías de acompañamiento o complementariedad. No quisiera soslayar o pasar por alto un punto importante. Como bien dice Garibay, la lengua náhuatl tiene una plataforma documental inmensa, más grande que la de la mayor cantidad de culturas clásicas del mundo* y la labor de Garibay no tiene paralelo en América y quizá en muchas partes del mundo. Hasta donde conozco, no puedo recordar una investigación más exhaustiva, amplia e importante sobre la literatura, la historia y la lengua en todo nuestro continente. Por ello es de extrañarnos que la Biblioteca Nacional de México, como señala Horacio Caballero, no lleve un nombre tan idóneo como el de este distinguido sabio mexicano. Garibay no tan sólo tradujo sino comentó y discutió los vocablos, homónimos, toponímicos, comenta sobre instrumentos como el tlahuazomalli o las aves-toponímicos-metáforas como en el caso del vocablo "olintotótl". De notarse, también, es la labor de Garibay entorno a la base documental para una investigación y una crítica de la hibridización cultural o la continuación de la lucha de las dos culturas. En este año de penosas demagogias

entorno al encuentro de los mundos, quiero citar a un Garibay que bien coincide con los sabios jefes de los pueblos de las Primeras Naciones de Canadá, de los nativos norteamericanos y de todas las etnias autóctonas que han habitado el complejo mosaico de nuestro país: "Como la planta que quedó bajo las moles de un edificio que se derrumba y, tras calvarios de lucha, logra

encumbrar entre los escombros sus ramas, así la mente de los indios vencidos sintió la herida en lo más hondo, pero no quedó muerta: tomó lo que pudo y quiso de los invasores y siguió desarrollando su propia vida. ¡No en vano El, que vigila sobre los destinos de los pueblos, ha querido que sea siempre una luz encendida en el tiempo cada mente colectiva que se formó en la Historia! (Historia de la Literatura Náhuatl, Pág. 8,

Porrúa, México, 1971)

La confiabilidad de su aliento, de su voz y su palabra, está fundamentada en su modestia y su precisión, en su acuciosidad, exactitud e integridad. Para ello, Garibay mantenía una preocupación constante de explicar el

porqué de sus puntos de vista, también procuraba (como buen académico) aclarar y delimitar conceptos. Esto es,

nos da una definición del concepto poesía, y en base a este concepto, o a esta definición pasaba a hablarnos de la poesía náhuatl.

Además de ello, Garibay preocupábase de dar razones, de ofrecer explicación y fundamento para justificar

métodos, puntos de partida y conclusiones. En rigor, podemos decir que fue un ejemplo de responsabilidad y

meticulosidad como científico de la lengua. Y debe considerarse como un héroe cultural por haber rescatado del

olvido al menos trescientos de nuestros innumerables rostros.

Creo que es importante el que Garibay señale, como en el caso de los Cantares Mexicanos, que no se puede

precisar la antigüedad de los textos y su porqué, con toda exactitud. También es importante que señale una

estimación imprecisa de personajes y lugares. El siglo pasado estuvo plagado de terribles errores por falta de un

método científico. Alguien descubría algo, o creía hacerlo y medio mundo se fundamentaba en ese

"descubrimiento". Nadie dudaba, nadie investigaba, casi nadie comprobaba.

Un análisis más comprometido, como el de Garibay, habría de especificar rangos de antigüedad, pues, para

algunas de sus traducciones, entre uno y tres siglos, por ejemplo. Habría de advertir que muchas piezas literarias

o documentos no eran monolíticos sino fragmentarios, distintos y encontrados juntos por azar.

Sobre este punto,

desde luego, se podría escribir un libro.

Un libro también se podría escribir nada más sobre las guías bibliográficas y los archivos y documentos que

visitó, analizó, descubrió y redescubrió el Padre Garibay. Otro libro respecto a las aportaciones del teatro

náhuatl con el fundamento de su investigación, otro libro respecto a la poesía exclusivamente, su métrica, su

estilística; la música de escalas pentátonas que le acompañaban las danzas, la hibridación de las culturas, la

mezcolanza y confusión de las deidades. En lo personal me interesan las características estilísticas y culturales

de la poesía que él tradujo. Quizá por ello en ocasiones sea demasiado sensible a su cultura europea y a sus parámetros de un academicismo clásico. Pero a pesar de mis diferencias debo decir que la literatura mexicana y particularmente la poesía han quedado marcadas para siempre por la inmensa plataforma que recuperó y sistematizó el padre Garibay.
Fin de la Segunda Parte. Continúa en el próximo número de La Guirnalda Polar.

Este Documento es parte de una publicación literaria por parte de:

- "La Guirnalda Polar"

Redvista Electrónica de Cultura Latinoamericana en Canadá

Redvista es: (una "revista" que se publica en el internet)

- Número de la Publicación: 5

- Título de la Publicación: Antología de Poesía Medieval

- Titulado: Apuntes sobre Ángel Ma. Garibay K.

- Género: Ensayo

- Autor: José Tlatelpas

- Año: 1997

- Mes: abril

- URL: <http://lgpolar.com/page/read/363>

Page 4

Imágenes relacionadas con este documento:

1. - Rosas, fotografía de la chilena-canadiense Ximena Guerra

Este número también contiene los siguientes documentos:

- Sobre el Castellano

Otro por Antonio de Nebrija

<http://lgpolar.com/page/read/353>

- DEL POEMA DE FERNAN GONZALEZ

Poesía por El Arlantino

<http://lgpolar.com/page/read/360>

- Comedieta de Ponza y La Vaquera de la Finojosa

Poesía por Marqués de Santillana

<http://lgpolar.com/page/read/361>

- Poemas

Poesía por GOMEZ MANRIQUE

<http://lgpolar.com/page/read/362>

- Apuntes sobre Ángel Ma. Garibay K.

Ensayo por José Tlatelpas

<http://lgpolar.com/page/read/363>

This is the html version of the file http://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/15/15_377.pdf.

Google automatically generates html versions of documents as we crawl the web.

Page 1

MICHELA ELISA CRAVERI

Università Cattolica di Milano

Cucuechcuicatl e Cococucatl: canti della fertilità e della vita

All'interno della produzione poetica americana la cultura náhuatl non ha lasciato testimonianze di canti di tema amoroso, ma solo traduzioni di testi di altre civiltà come quella otomi, ampiamente registrati nei documenti coloniali¹. E' possibile che i copisti spagnoli abbiano attuato una selezione delle composizioni liriche, salvando quelle che rispondevano alle problematiche dell'evangelizzazione. Tuttavia considero più probabile che nel mondo náhuatl la tematica dell'amore come sentimento individuale² non fosse oggetto

di composizioni poetiche, dal momento che nella poesia mesoamericana i sentimenti dell'uomo sono interpretati più che altro come un'espressione di forze cosmiche universali e simboli della vita naturale³. I canti poetici aztechi, infatti, hanno la funzione di affermare la coesione sociale, di evocare l'intervento diretto delle forze cosmiche sulla comunità e di rinsaldare i vincoli simbolici tra l'uomo e il contesto naturale⁴. La concezione dell'uomo come essere individuale che prova sentimenti e desideri distinti dal gruppo di appartenenza non trova riscontro nelle comunicazioni rituali meso-

¹ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1992, pp. 230-236; Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, México, UNAM, 1993; Birgitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, México, CONACULTA/ INI, 1991, pp. 77-78.

² Octavio Paz, *La llama doble*, México, Seix Barrai, 2001, pp. 49-53.

³ Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, 1996, p. 46.

Miguel León Portilla, *Náhuatl Literature*, in "Literaturas", a cura di Munro Edmonson, HMAI, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 9; Patrick Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, México, Fernández, 1994, pp. 61-67; Amos Segala, *Literatura náhuatl*, México, Grijalbo, 1990, pp. 190-195.

AISPI. «Cuecuehcucatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

americane per la loro specifica funzione collettiva⁵. Non c'è da stupirsi, quindi, se l'amore non trova posto nella poesia azteca, considerata appunto come uno strumento di ricreazione dei vincoli simbolici tra la comunità e il contesto naturale in cui vive.

E' significativo invece che siano stati conservati poemi aztechi di tema erotico, la maggior parte dei quali con un contenuto implicito, che probabilmente li ha salvati dalla censura coloniale. I manoscritti dei *Romances de los Señores de Nueva España* e dei *Cantares Mexicanos*⁶ registrano una decina di canti poetici in lingua náhuatl⁷ di diversa estensione, in origine trasmessi oralmente, in cui la sessualità rappresenta l'asse tematico delle composizioni. La maggior parte delle poesie è cantata da prostitute, *ahuianimes*, "le allegre"; in altri casi i testi sono rivolti alle stesse donne di piacere che ne enfatizzano il carattere erotico al di là delle implicazioni sentimentali individuali.

Dalle fonti coloniali abbiamo abbondanti informazioni sulla diffusione di una rigida morale sessuale all'interno della società náhuatl⁸. L'adulterio da parte di un uomo o di una donna aveva gravi conseguenze sul nucleo familiare e poteva essere punito anche con la morte. Tuttavia, le stesse cronache delle Indie testimoniano la presenza di prostitute nelle città dell'impero náhuatl. Sahagun riferisce che la donna di piacere: "anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza y no lo deja siendo vieja, y anda como borracha y perdida, y es muy galana y pulida, y con esto muy desvergon-

⁵ P. Johansson, *op. cit.*, pp. 84-87.

⁶ Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit.

⁷ Secondo alcuni studiosi, i canti costituiscono le strofe di composizioni più ampie senza valore autonomo. P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, México, Trillas, 1993, pp. 163-167; Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit.; B. Leander, *op. cit.*, pp. 160-169.

«Il termine *ahuiani* significa "disonesta, donna di piacere", dal verbo *ahuia*, "essere contenti, rallegrarsi". R. Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1996.

9 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1992, p. 562; Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, México, UNAM, 1969, cit. in M. León Portilla, *El destino de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 217; N. Quezada, *op. cit.*, pp. 48-49. AISPI. «Cucuechcuicatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

Cucuechcuicatl e Cococuca.il: canti della fertilità e della vita

379

zada; y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo"¹⁰. Descrivendo le sue abitudini, aggiunge che: "tiene también la costumbre de teñir los dientes con grana, y soltar los cabellos para más hermosura y a las veces tener la mitad suelta, y la otra mitad sobre la oreja o sobre el hombro y trenzarse los cabellos (...) y andar mascando el *tziclii*, para limpiar los dientes, lo cual tiene por gala, y al tiempo de mascar suenan las dentelladas como castañetas"¹².

E' probabile che le prostitute rappresentassero nei canti poetici la sessualità nel suo valore rituale, come fonte di piacere, ma anche come simbolo della fusione tra gli elementi universali: il principio maschile e femminile, il giorno e la notte, il sole e la terra, l'uomo e la donna. L'atto sessuale, infatti, si trova spesso associato metaforicamente a elementi sacri, come la guerra, il calore del sole, le tenebre e gli animali. La figura della donna di piacere simboleggia nelle poesie azteche la sessualità negli aspetti universali e collettivi, senza implicazioni individuali specifiche. E' importante sottolineare la sua funzione poetica come incarnazione rituale dell'eros e portavoce del significato che questo acquista per il gruppo sociale. I nomi delle prostitute citate nei testi, inoltre, sono rappresentativi del loro ruolo¹³: Nanaotzin, Maternità, Quetzalxochitzin, Fiore di Quetzal, Cozcamalintzin, Tessuto di Collane, Xiuhtlamiyahuatzin, Gioiello di Smeraldo, ed infine Papaloxochitl, Fiore di Farfalla¹⁴ suggerendo le loro implicazioni rituali e sacre. Le prostitute, infatti, nei canti aztechi non sono oggetto di disapprovazione morale o di scherno, bensì viene esaltata la loro bellezza e, insieme alla poesia, la loro capacità di far superare l'angoscia esistenziale. Alla luce di queste considerazioni è possibile comprendere la funzione che le donne di piacere svolgono nelle poesie. Si può quindi superare l'apparente contraddizione con le regole morali a livello

¹⁰ B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 562.

¹¹ *Tziclii*, termine náhuatl che indica la resina dell'albero del *zapote*, passato allo spagnolo come *chicle*. R. Simeón, *op. cit.*

¹² B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 562.

¹³ A. Segala, *op. cit.*, p. 229; Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit., voi. Ili, pp. 45-47.

¹⁴ Per la traduzione di questi nomi, cfr. R. Simeón, *op. cit.*; Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit., voi. Ili, pp. 45-47.

AISPI. «Cucuechcuicatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

familiare, dal momento che la sessualità non perde mai le connotazioni sacre di fusione di elementi complementari e rappresentazione dell'equilibrio cosmico.

Il tema della sessualità si manifesta nei canti poetici nelle sue diverse implicazioni. A questo proposito è possibile dividere la poesia erotica náhuatl in due grandi gruppi, in cui si esprimono i due significati distinti e complementari dell'eros. Da un lato vi sono i canti di fertilità, in cui il rapporto sessuale evocato è volto alla procreazione. La parola poetica in questi casi è strumento di fecondità della terra, degli animali e della donna. Dall'altro lato osserviamo i canti di piacere e privazione, in cui la sessualità rappresenta l'unica possibilità di sopravvivenza alla morte e di superamento del dubbio esistenziale.

Il primo gruppo di composizioni poetiche è chiamato in náhuatl: *cuecuech cuicatl*, "canto audace". Si può notare la presenza di una isotopia sessuale che attraversa tutte i canti. La poesia registrata nei fogli 67 e 68 dei *Cantares Mexicanos*¹⁵ è la più rappresentativa a questo proposito. Vi si osservano tre livelli di comunicazione rituale¹⁶. Ad un primo livello il testo consiste in una descrizione del mondo naturale, dove farfalle e uccelli giungono nello spazio della rappresentazione coperto di fiori. La voce narrante si incarna di volta in volta in animali sacri: il cervo, il quetzal e il coniglio, scuotendo fiori e spargendo piume, offrendo canti e fiori.

Tuttavia, attraverso l'analisi del testo náhuatl è possibile cogliere un secondo significato metaforico, che fa di questo canto una evocazione del rapporto sessuale e un inno alla fertilità¹⁷. L'eros si manifesta in tutte le forme della natura e la descrizione dell'ambiente diventa una grande metafora erotica. Il soggetto che incarna il rito muove ripetutamente i fiori e sparge piume, affinché ci sia allegria e godimento, suggerendo un'identificazione simbolica, presente anche in altre composizioni, tra i fiori e gli organi sessuali maschili e femminili da un lato, le piume e il liquido seminale dal-

¹⁵ Á. M. Garibay, *Poesia Náhuatl*, cit., pp. 39-42.

¹⁶ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, cit., pp. 221-223.

¹⁷ P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, cit., pp. 162-164.

AISPI. «Cuecuechcuicatl» e «Cococuciatl»: canti della fertilità e della vita.

l'altro¹⁸. Il poeta carica fiori e li porta nella casa dove gli strumenti musicali e i fiori simboleggiano gli organi riproduttivi femminili. Gli animali evocati: il cervo, il quetzal, il coniglio non indicano tanto un'incarnazione dell'io poetico, quanto piuttosto un'associazione metaforica degli animali con l'organo sessuale maschile. Il quetzal giunge volando dalla terra di guerra (simbolo della matrice femminile e dell'atto sessuale) e si trasforma in fiore; il cervo, infine, giunge ai piedi dell'albero fiorito, che sparge fiori.

Il terzo livello di comunicazione rituale è rappresentato dall'accompagnamento di termini non lessicali, che scandiscono il rit-

mo della rappresentazione poetica. Questi elementi vocali indicano che il canto era recitato oralmente e accompagnato dalla musica e da una danza rituale¹⁹, probabilmente con connotazioni sessuali. I livelli di comunicazione verbale e non verbale rappresentano i due aspetti complementari e inscindibili della rappresentazione rituale náhuatl, dal momento che nelle culture orali la parola non può mai essere scissa dal suo referente concreto²⁰. Pronunciare una parola implica necessariamente l'evocazione del concetto corrispondente. Considero, quindi, molto probabile che questi canti erotici fossero accompagnati anche da rappresentazioni sceniche. Il simbolismo verbale trovava, quindi, la sua perfetta corrispondenza nel linguaggio non verbale della danza e della musica.

La struttura dei "canti audaci" in molteplici livelli di significazione e il linguaggio ambiguo ed ermetico non indicano, a mio parere, la presenza di una censura náhuatl nelle fasi di composizione e di trasmissione del testo. Questo può, se mai, aver permesso la conservazione dei canti già in epoca coloniale, poiché il significato erotico rimane a livello latente e non è stato probabilmente colto

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ M. León portilla, *Náhuatl Literature*, cit., p. 14; M. León Portilla, *Cuícatl y Tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl*, in "Estudios de Cultura Náhuatl" (México), XVI, 1983, pp. 32-37; P. Johansson, *Voces distantes de lo aztecas*, cit., pp. 142-148.

²⁰ Walter Ong, *Orality and Literacy*, New York, Routledge, 1991, pp. 42-48; Claire Blanche-Benveniste, *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 67.

AISPI. «Cuecuechucatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

dai copisti spagnoli²¹. L'evocazione del rapporto sessuale attraverso le metafore naturali acquista, invece, un significato molto più importante e vitale per la cultura náhuatl. Le relazioni metaforiche tra l'eros e la natura, tra gli organi sessuali e gli animali, hanno la funzione di ampliare le rispettive sfere semantiche, fertilizzando e sacralizzando le parti del corpo umano e l'atto sessuale. La definizione degli organi di riproduzione come fiori e alberi inserisce le relazioni sessuali a un livello molto più ampio, conferendo loro carattere universale. L'identificazione metaforica con il ciclo naturale di nascita, morte e rigenerazione stagionale permette di superare la concezione della sessualità come un atto isolato e lo rende una fonte di vita ciclica e perpetua. Secondo la cultura náhuatl, infatti, l'uomo è parte integrante del mondo naturale, simbolo degli stessi principi che reggono l'universo animale e vegetale²². Le azioni dell'uomo in questo modo non sono colte nel loro valore individuale, bensì come riflesso di energie cosmiche universali.

Gli organi sessuali maschili diventano il quetzal, il cervo e le piume, simboli solari; la donna è rappresentata da un fiore, da una conchiglia, dall'acqua e dalla terra, simboli tellurici. Il principio di identità tra gli elementi naturali e le parti del corpo umano, che permette la comprensione della tensione metaforica, è la fertilità,

enfaticamente il significato dell'atto sessuale nella capacità di procreazione. In questo senso la relazione metaforica rappresenta uno strumento di fertilità, perché feconda l'atto sessuale attraverso l'identificazione verbale con la sacralità degli animali e l'universalità del ciclo vegetale²³.

Il secondo gruppo di composizioni erotiche è rappresentato dai canti di privazione, molto comuni nella poesia náhuatl, e dai *coco cuicatl*, "canti delle tortore", dalla radice *coco*, "tortora", ma anche "colei che serve"²⁴. In queste composizioni la sessualità è in-

²¹ Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit., p. 227.

²² M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1993, pp. 130-136; P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, cit., 63-77.

²³ Cfr. la teoria della metafora di Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 58-63.

²⁴ R. Simeón, *op. cit.*

AISPI. «Cuecuechcuicatl» e «Cococuciatl»: canti della fertilità e della vita.

Cuecuechcuicatl e Cococuciatl: canti della fertilità e della vita
383

terpretata come valore trascendente, al di là della procreazione, come un piacere necessario all'uomo per superare la morte e l'angoscia esistenziale. La maggior parte della produzione poetica náhuatl, infatti, consiste in una riflessione sulla caducità della vita e sul destino inevitabile dell'uomo²⁵. La morte è una forza oscura e distruttrice, che "tutto disfa, che tutto perfora", contro la quale l'uomo può lottare solo con la riflessione poetica. Anche la giada, l'oro e le piume del quetzal, simboli della bellezza e della preziosità della vita, sono distrutti dalla potenza della morte²⁶.

Nella poesia erotica, d'altro canto, al posto delle piume e della giada, sono la bellezza della giovane prostituta e l'atto sessuale ad indicare simbolicamente il valore della vita e la necessità di godere prima che il tempo li distrugga. Il dubbio e l'angoscia proseguono, quindi, anche in queste composizioni, acquisendo un significato forse più profondo e complesso, dal momento che la donna incarna in sé i segni della decadenza fisica e nello stesso tempo è strumento di godimento e di superamento del dolore. Il dubbio esistenziale nella poesia erotica acquisisce toni più amari, nella dimensione collettiva della vecchiaia e della decadenza, ma restituisce all'uomo la possibilità di vincere almeno momentaneamente la morte. La prostituta sarà abbandonata e distrutta, il "fiore acquatico" sfiorirà e come "collana preziosa" verrà bruciata.

I "canti delle tortore" e i canti erotici di privazione si costituiscono come inviti al piacere sessuale, sottolineando la caducità della vita e individuando nell'eros una possibilità di sfuggire al dolore e alla sofferenza. La sessualità rappresenta l'asse tematico anche di queste composizioni, enfaticamente in questi casi non tanto la fertilità, quanto il piacere. Le relazioni metaforiche hanno la funzione di dare un valore universale all'atto sessuale, di permettere

²⁵ A. Segala, *op. cit.*, pp. 248-250; M. León Portilla, *Cuicatl y tlahtolli*, cit., pp. 73-76; M. León Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, SEP, 1976, pp. 41-47; Á. M. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, cit., pp. 184-205; M. León

Portilla, *El destino de la palabra*, cit., pp. 326-327; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, cit., pp. 202-209.

²⁶ A. Segala, *op. cit.*, pp. 235-245; M. León Portilla, *El destino de la palabra*, cit., pp. 322-326.

AISPI. «Cuecuechcuicatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

384

Maria Elisa Craveri

l'identificazione collettiva con il rito rappresentato verbalmente.

Tuttavia, si può osservare che il piano metaforico si estende in questi casi dal mondo vegetale anche agli aspetti dell'attività umana, come la tessitura, l'agricoltura e la preparazione degli alimenti, enfatizzando il carattere sociale dell'eros²⁷. Il principio di identità tra l'espressione metaforica e il referente non è più la fertilità, bensì il contesto domestico delle principali attività della vita quotidiana. E' interessante anche notare che l'agricoltura, la tessitura e la cucina rappresentano i cardini dell'economia náhuatl, connotando le relazioni sessuali di un carattere vitale per la comunità e permettendo in questo caso di contrapporsi collettivamente alla morte²⁸.

La forte dicotomia vita-morte o sessualità-morte si dispiega in tutte le composizioni in esame, connotandole in maniera differente. Un esempio significativo è rappresentato dal *Chalca cihua cuicatl*, "il canto delle donne di Chalco", in cui l'atto sessuale è sostituito metaforicamente dalla guerra²⁹. Il fiore, simbolo erotico, diventa in questa poesia un fiore bruciato, il fiore dello scudo; l'organo maschile è una lancia; la virilità è il valore militare; il corpo della donna è un campo di battaglia; il principe un'aquila e un giaguaro degli ordini militari superiori. Anche gli amanti diventano prigionieri di guerra; la prostituta conosce i nemici del principe e canta: "desidero ardentemente i ribelli, i prigionieri di Cuetlaxtla". Le parti del corpo, quindi, vengono rappresentate dalle armi; il piacere sessuale dalla vittoria e dalla morte del nemico che alla fine della composizione è invitato al riposo nel letto di fiori.

La relazione metaforica sottolinea il valore rituale dell'eros come lotta e fusione di forze complementari³⁰. Si osserva, infatti, una tensione tra elementi simbolicamente opposti, come la lancia, il fuoco e le aquile da un lato; lo scudo, il campo di battaglia e i giaguari dall'altro. La guerra diventa in questo contesto una lotta per

²⁷ N. Quezada, *op. cit.*, p. 47.

²⁸ P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 63-66.

²⁹ Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit., pp. 42-43 dell'introduzione; M. León Portilla, *El destino de las palabras*, cit., pp. 328-329; A. Segala, *op. cit.*, pp. 223-225.

³⁰ Á. M. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, cit., pp. 227-228.

AISPI. «Cuecuechcuicatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

Cuecuechcuicatl e *Cococucatl*: canti della fertilità e della vita

385

l'equilibrio cosmico tra il giorno e la notte, l'energia maschile e femminile e una fonte di vita e di rigenerazione³¹. E' importante

sottolineare che per la civiltà azteca la guerra fiorita, volta alla conquista territoriale e alla cattura di nemici, era funzionale al sacrificio umano e alla sopravvivenza della comunità³². La vita e la morte si configurano come due aspetti complementari e inscindibili, in cui il sangue del nemico e il sacrificio rituale fertilizzano la collettività e permettono il risorgere di nuova vita. Nello stesso modo l'atto sessuale viene letto come un simbolo della lotta tra contrari, che prevede una morte rituale e l'affermazione dell'energia vitale. La sessualità può essere interpretata, quindi, come una fonte di fertilità e di piacere, ma soprattutto come uno strumento di superamento della morte in contesti rituali o come destino collettivo dell'uomo. Si può comprendere la dicotomia sessualità-morte come un'entità omogenea, in cui ogni elemento trae la ragion d'essere dal suo complementare. Così nei canti di privazione la morte è sottolineata dalla perdita dei piaceri sensuali e dalla bellezza, mentre la vita si configura come godimento della sessualità e vittoria sulla morte³³.

Un altro aspetto significativo è rappresentato dalla polisemia del termine fiore, che manifesta nelle diverse composizioni significati distinti. Nella totalità delle poesie analizzate, il fiore oltre alla espressione della vita vegetale indica metaforicamente il canto e la sessualità, concetti spesso associati tra loro. Il canto fiorito è per la cultura náhuatl ciò che da speranza all'uomo, poiché contiene la riflessione filosofica dei savi aztechi che sboccia in primavera e che suggerisce risposte alle inquietudini esistenziali della società³⁴. La relazione del fiore anche con la sessualità permette di cogliere una forte identificazione tra l'arte verbale dei poeti e l'attività sessuale.

³¹ Á. M. Garibay, *Poesía Náhuatl*, cit., pp. 42-43 dell'introduzione; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, cit., pp. 154-159.

³² A. Segala, *op. cit.*, pp. 243-245; P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, cit., pp. 118-122;

³³ M. León Portilla, *El destino de la palabra*, cit., pp. 324-326.

³⁴ P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, cit., pp. 126-135; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, cit., pp. 141-147.

AISPI. «Cuecuehuicatl» e «Cococuiatl»: canti della fertilità e della vita.

Il fiore erotico risulta essere una forma di comunicazione parallela alla poesia, una possibilità di superare la disperazione, di permettere all'uomo di salvarsi e di rimanere *tlalticpac*, "qui, sulla terra". Il canto poetico è ciò che da speranza e consolazione nei giardini fioriti degli antenati³⁵ e l'atto sessuale ubriaca i cuori degli uomini, allontana il dolore della morte e la vince attraverso la procreazione. In questa prospettiva si comprende il significato del dialogo tra poeti e prostitute abbastanza frequente nei canti aztechi come forme complementari di comunicazione. La poesia e l'eros, inoltre, permettono entrambi di superare la dimensione spazio-temporale concreta e di percepire la realtà dal punto di vista universale, in una relazione di simboli tra l'uomo e il mondo naturale³⁶. Spesso le

due attività, quella sessuale e quella poetica, vengono incarnate nella voce della stessa donna di piacere, che canta la sua esperienza e i suoi dubbi ed invita al godimento e al superamento del dolore.

Il valore rituale della poesia erotica è una chiave di comprensione della funzione della sessualità all'interno della società náhuatl. Questi canti non consistono mai in una descrizione verbale dell'atto sessuale, dal momento che la funzione della poesia orale è quella di connotare simbolicamente la realtà evocata.³⁷ I canti erotici rappresentano veri e propri rituali di fertilità e di ricreazione simbolica dell'equilibrio dell'universo³⁸. La dimensione rituale è sottolineata dal fatto che la parola poetica orale sia sempre in atto, connotando uno spazio chiuso e limitato presente nel contesto della rappresentazione pubblica. I luoghi citati acquistano un doppio significato simbolico, come i boschi del giaguaro, le acque telluriche, il luogo dei corvi e delle tenebre, tutte espressioni del principio vitale femminile. Il rito si manifesta in una dimensione chiusa ed omogenea: la casa e la stuoia di piume, anche in questo

³⁶ M. León Portilla, *ibidem*.

³⁶ Sulla ricreazione di uno spazio-tempo simbolico attraverso il rituale meso-americano, cfr. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, 1996, pp. 64-67.

³⁷ W. Ong, *op. cit.*, pp. 60-68.

³⁸ N. Quezada, *op. cit.*, p. 47.

AISPI. «Cuecuechcuicatl» e «Cococuicatl»: canti della fertilità e della vita.

caso simboli della femminilità. I verbi di movimento, quando non si riferiscono all'attività sessuale, descrivono uno spostamento di avvicinamento alla dimensione rituale, sottolineando con maggior enfasi l'unità spaziale. Anche il tempo appare immobile, senza un reale sviluppo cronologico, nell'identificazione del passato e del futuro in una ampia prospettiva presente. L'unica evoluzione temporale verso il futuro si esaurisce nella dicotomia "qui sulla terra/ nell'aldilà", enfatizzando ancor di più la dimensione concreta del tempo presente verso un futuro sfumato e incerto.

Il tessuto verbale della poesia erotica si espande sul contesto rappresentato, caricando di sacralità l'atto sessuale. Non descrive una realtà estranea, bensì la crea evocandola verbalmente. Lo spazio e il tempo diventano due grandi metafore della relazione sessuale, dal momento che il mondo naturale e sociale sono letti in chiave simbolica come rappresentazioni dell'unione tra l'uomo e la donna, tra il principio femminile e maschile. La dimensione spazio-temporale si sintetizza nell'atto erotico, che supera gli aspetti concreti e individuali e diventa un'unione universale nel ciclo vegetale di vita, morte e rigenerazione e nelle attività sociali, cardini della vita della comunità.

Anche i soggetti attivi del rito perdono individualità e rappresentano simbolicamente la fusione di punti di vista. Le voci in

prima, seconda e terza persona confluiscono una nell'altra, in una dimensione aperta e mutevole. La prospettiva del poeta si fonde simbolicamente con quella della prostituta, l'individuo nella collettività, l'uomo nella donna, gli animali negli uomini e gli uomini nelle parti del loro corpo. L'incrocio di soggetti e la mancanza di una identificazione delle voci permette di cogliere appieno il valore universale del rito e la sovrapposizione di letture simboliche. I canti erotici sono un inno alla sessualità umana e nello stesso tempo una fonte di fertilità vegetale e animale; un invito al piacere e contemporaneamente una riflessione sulla caducità della vita e sul destino tragico dell'uomo. La presenza di un apparato non verbale, di musica, danza, fiori e incensi che accompagnavano la recitazione della poesia, contribuiva ulteriormente a fornire altri linguaggi di comunicazione. AISPI. «Cuecuechucatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

388

Maria Elisa Craveri

nicazione e ad arricchire il significato universale del rito³⁹.

Dalle riflessioni fin qui esposte è possibile comprendere il valore rituale dei canti erotici, anche se questi furono concepiti ed espressi senza implicazioni sentimentali. In alcuni casi consistevano in riti di fertilità affinché l'uomo partecipasse al ciclo naturale di rigenerazione. In altri casi rappresentavano una fonte di piacere e di riflessione che permetteva insieme alla poesia di superare la morte e di darle un significato transitorio nella dimensione collettiva dell'intera umanità.

³⁹P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, cit, pp. 162-164.

AISPI. «Cuecuechucatl» e «Cococucatl»: canti della fertilità e della vita.

Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



Introducción

Introducción



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

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

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

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

Sexualidad y cultura sexual

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

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

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

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

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

Sin embargo, en la actualidad esta postura ha perdido sustento, al menos en las ciencias sociales. Sobre todo a partir de la década de 1960, han surgido y se han consolidado nuevas relaciones entre mujeres y hombres, nuevos significados valorando el placer sexual y nuevas formas de identidad sexual y erótica, incluyendo la homosexualidad. Estos cambios sociales han problematizado la identificación tradicional del impulso sexual con la procreación, y del sexo (macho o hembra) con el deseo (hetero)sexual. Así, ha ganado fuerza la idea de que la sociedad y la cultura son responsables en la conformación de la sexualidad.⁵ Hoy incluso se piensa que la heterosexualidad es una construcción cultural.⁶ En estas condiciones, el sistema erótico ha adquirido cierta autonomía respecto del sistema sexo género y ha ganado un espacio propio de reflexión.

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

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

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

Durante décadas, estos estudios encontraron un soporte teórico en el paradigma sexual formulado por Freud. Según el fundador del psicoanálisis, el placer sexual contiene en sí mismo un valor constitutivo básico para la salud y la felicidad de mujeres y hombres, al margen de sus funciones procreativas. En cambio, la cultura constituye una amenaza al placer y la felicidad humana al producir diques que contienen y domesticar las pulsiones sexuales, esto con el objeto de canalizar la energía humana en labores productivas y de facilitar la convivencia y la continuidad del "contrato social". En la concepción freudiana, "no todas las culturas llegan igualmente lejos", destacándose Europa occidental por el nivel con que oprime al sexo.⁷ Así, Freud rompía con las tradiciones evolucionistas decimonónicas que situaban a la sociedad europea en la cúspide de la evolución moral de la sexualidad, y que ponían al modelo

cristiano de matrimonio como el estadio más avanzado de la sociedad humana, por encima de la supuesta promiscuidad de los salvajes o de la lujuria de otras sociedades, como las islámicas.⁸

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

Sin embargo, los postulados sexuales freudianos han estado sometidos a fuertes críticas en las últimas tres décadas, lo mismo que las investigaciones históricas y etnológicas que los asumieron. De acuerdo a Foucault, el poder en Occidente no se limita a reprimir una pulsión sexual supuestamente salvaje; el sexo mismo es un concepto histórico que reúne órganos corporales, funciones somáticas, sistemas anatomofisiológicos, sensaciones y placeres que por sí mismos no constituyen una unidad significativa, pero que la ciencia occidental aglutina, analiza y otorga significación; así, las ciencias construyen la categoría sexo como una forma de poder, como un dispositivo para administrar los cuerpos humanos.¹² En forma paralela, se ha señalado que buena parte de los estudios etnológicos e históricos sobre la sexualidad han impuesto a las culturas no occidentales una concepción a priori de lo que el sexo es y significa en Occidente.¹³

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

Finalmente, otro obstáculo que la antropología de la sexualidad ha tenido que enfrentar es la manera de aplicar sus métodos al estudio de sociedades complejas, cuyas culturas sexuales difícilmente pueden ser tratadas como un todo unitario. Estudios sobre Norteamérica, Europa y Latinoamérica actual muestran la coexistencia de tradiciones sexuales que se complementan, se oponen o se superponen entre sí, creando subculturas diversas que, en su accionar, modifican las concepciones sexuales de una sociedad, y provocan la conversión del sexo en un asunto público de primera importancia.¹⁵

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

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

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

Culturas sexuales indígenas y frailes historiadores

La cultura sexual de los pueblos indígenas ha sido objeto de discusiones desde los tiempos coloniales. Tras la conquista española, las costumbres amerindias se transformaron en un argumento crucial para las teorías y prácticas de la colonización europea en el Nuevo Mundo. En el debate se fundieron las prácticas

de idolatría con las maneras de utilizar los cuerpos; la racionalidad o irracionalidad de los sacrificios humanos con la naturaleza lúbrica o templada de los pueblos conquistados. Las opiniones más extremas condenaron las torpezas de esos indios libidinosos que apenas si expresaban vestigios de humanidad.¹⁷ En oposición, aparecieron voces encomiosas, principalmente de frailes franciscanos y dominicos, que hicieron apología de las virtudes cardinales de los pueblos nativos, al menos de los considerados más civilizados y racionales.¹⁸ Así, en torno a los indios castos o lujuriosos, se construyeron complejos sistemas discursivos que, desde entonces, han sido el punto de partida inevitable para los investigadores interesados en la vida social y los principios morales del México precolombino.

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

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

No obstante, quizá la opinión que actualmente predomina entre los estudiosos del México prehispánico es que las reglas de comportamiento sexual de los pueblos nahuas antiguos eran bastante rígidas. De acuerdo a Serge Gruzinski, los nahuas prehispánicos se distinguían por "la represión encarnizada de todo comportamiento sexual externo a la función procreadora".²² Para José Alcina, la moral mexicana era "relativamente parecida o comparable a la española de la época del contacto", entre otras cosas por la existencia "del concepto de pecado y su aplicación casi exclusiva al pecado sexual o carnal".²³

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

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

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

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

1. Los frailes historiadores formaron un grupo social bastante homogéneo en cuanto a sus valores y creencias sexuales. Dentro de las complejas y heterogéneas culturas sexuales de España y Nueva España del siglo XVI, estos frailes representaron los valores de un sector del clero regular reformado, sumamente riguroso en los votos de pobreza y castidad, y crítico ante las costumbres sexuales de la sociedad y la Iglesia de su época. Los frailes historiadores representaron una corriente de opinión sobre la manera de interpretar la vida sexual indígena.

2. Los frailes historiadores elaboraron un conjunto discursivo que buscaba mostrar que, en lo referente al sexo y el matrimonio, las principales sociedades indígenas gentiles del México prehispánico respetaban los preceptos del derecho natural y fomentaban la virtud de la templanza.

3. Esta reconstrucción histórica estuvo condicionada por las creencias y valores sexuales de los frailes, por su compromiso con la evangelización de los indios, por la necesidad de comprender a los pueblos nativos, y por la importancia de justificar su proyecto de evangelización frente a propuestas competidoras en torno a la política colonial de la Corona Española.

4. El valor historiográfico del discurso de los frailes en torno a la cultura sexual indígena tiene alcances limitados. Al analizar sus textos y cotejarlos con otras fuentes documentales contemporáneas surgen elementos importantes para sugerir que la cultura sexual de los indios mexicanos presentaba rasgos notablemente diferentes a los esbozados en el discurso de los frailes historiadores.

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

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

La investigación que sigue está organizada en cuatro capítulos. A manera de presentación, en el primero analizaremos la ubicación de los frailes historiadores en la sociedad e Iglesia de su tiempo. Los tres capítulos restantes estarán dedicados a analizar las líneas de desarrollo más importantes de su discurso sobre la cultura sexual indígena. Ciertamente, los frailes se concebían como médicos de almas a los que nada humano podía serles ajeno; en consecuencia, su obra histórica recorrió las facetas más diversas de la naturaleza, la sociedad y la cultura indígena, sobre todo en los textos del padre Durán y principalmente en la obra de fray Bernardino de Sahagún. Sin embargo, la ubicación de blancos estratégicos y la resolución de los problemas prácticos de la evangelización dieron prioridad a ciertas líneas de investigación histórica, en las cuales las prácticas corporales, sexuales y maritales ocuparon un lugar esencial. En la obra de los frailes, el sexo indígena se convierte en discurso principalmente en relación con la educación de los jóvenes, la actuación de los jueces, las costumbres maritales y los ritos religiosos. En el capítulo segundo analizaremos la investigación de los frailes respecto a las instituciones legales y educativas prehispánicas que normaban los comportamientos sexuales. El capítulo tercero estará dedicado al estudio del matrimonio, que para los frailes representó uno de los aspectos más decisivos en el control social y sexual de los indígenas. Finalmente, el capítulo cuarto abordará el problema crucial de las religiones indígenas en sus relaciones con las creencias y valores sexuales.

Los tres últimos capítulos tienen una estructura similar. En su primera parte se analiza la formación del

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

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

Notas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Ver, por ejemplo, los problemas que Gilbert Herdt encuentra para aplicar los conceptos

homosexualidad y heterosexualidad en la sociedad sambia (Guardians of the Flutes, pp. 1 4).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27 En el apéndice señalamos algunas características de estos documentos.



1. Frailes historiadores

Capítulo 1. Los frailes historiadores

En este capítulo trataremos sobre un grupo de frailes que se dieron a la tarea de conocer la lengua y la cultura de los pueblos indígenas y así facilitar su evangelización. Estos historiadores cristianos profundizaron en el conocimiento de las sociedades prehispánicas seguramente mejor que cualquier español. Sus metas fueron diversas, lo mismo que sus fuentes de investigación y sus métodos de trabajo; asimismo, pertenecieron a varias generaciones y a distintas escuelas de pensamiento del siglo XVI. Sin embargo, este grupo de

frailes historiadores, destacados religiosos del clero regular, compartieron creencias, valores, ilusiones y decepciones en la evangelización, y estuvieron orientados por principios similares. Como decíamos en la introducción, nos referimos al grupo de escritores formado, principalmente, por los franciscanos Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, así como por los dominicos Bartolomé de Las Casas y Diego Durán.

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

El ideal de castidad

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

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

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

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

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

En realidad, la moral sexual de la época estaba lejos de regirse por los modelos de comportamiento sexual y matrimonial católicos.⁹ La bigamia y las relaciones incestuosas eran hechos relativamente frecuentes, convirtiéndose en focos de severas críticas desde principios del siglo XVI.¹⁰ Los frailes españoles rigoristas se lamentaban de la falta de temor a los pecados carnales; los varones incluso se enorgullecían de sus enfermedades venéreas, según el dominico y arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza. De hecho, las leyes españolas eran bastante indulgentes con los excesos masculinos. En los países vascos se reconocía como hidalgo al hijo natural,¹¹ mientras que en Navarra, los hijos de barraganas tenían derecho a la herencia.¹² En cuanto a las mujeres, el honor familiar, ese valor supremo de la Europa Mediterránea, exigía una vigilancia especial. No obstante, hombres como el agustino fray Luis de León, criticaban a esas damas españolas porque pasaban más horas sobre el maquillaje que los juristas sobre los libros, buscando, a través de adornos, tacones altos, escotes profundos y vestidos anchos, despertar la lascivia masculina.¹³ La idea misma de amor era objeto de inquietud: los reformistas cuestionaban el valor de cantos y librillos que enaltecían el amor profano, poniendo a la mujer por encima de Dios. Luis Vives, por ejemplo, se lamenta de la popularidad de escritos llenos de "embustes e inmoralidades", como *Celestina*, *Cárcel de amor* y *Decamerón*.¹⁴

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

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

Los conventos femeninos también fueron objeto de inquietud para los reformistas españoles. Muchas de las monjas eran jóvenes enviadas al claustro por decisión de sus padres, quizás por la falta de dote para poderlas casar. Así, la devoción no distinguía precisamente a los conventos; la vida no era tan recatada, las mujeres recibían visitas y salían a menudo, con o sin autorización. El problema escandalizó al público cuando se descubrió que Francisco de Vargas, administrador de las finanzas de Carlos V, era amante regular de una monja de las Huelgas.¹⁷

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

Por otra parte, una reforma del clero español no podía ignorar los señalamientos críticos protestantes, ni sus radicales propuestas de transformación. En el terreno de lo sexual, el

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

En cambio, nuestro grupo de frailes historiadores no externaron, hasta donde sabemos, ninguna simpatía por el matrimonio clerical, idea que, por otra parte, sería imposible de externar sin exponerse a una dura represión. Lo más probable es que estos frailes hayan acatado, por mandato a la Iglesia y seguramente por convicción, el dogma católico de la castidad, tanto en su labor evangelizadora como en su trabajo de historiadores.

El desorden amoroso en la Nueva España

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

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

Ya consolidada, la sociedad novohispana no parecía ser un buen ejemplo para los pueblos indígenas; al menos eso pensaron los frailes evangelizadores que intentaron mantener aisladas a las comunidades indias del resto de los grupos sociales de la Colonia.²⁸ Y los historiadores modernos parecen darles la razón. Cada vez se piensa más que las propuestas sexuales y matrimoniales de la Iglesia no eran practicadas por el grueso de los habitantes de la Nueva España.²⁹ En cualquier caso, los ejemplos de violaciones flagrantes a los principios fueron numerosos, aunque los transgresores, por lo común, trataran de manipular las leyes o de usar sus contradicciones. Parecía que todos respetaban la doctrina pero muy pocos la cumplían.³⁰ Un estudio notable revela que en la ciudad de Guadalajara, a principios del siglo XVII, el 40% de los niños nacían fuera del matrimonio, esto es, un índice de hijos ilegítimos que doblaba el de las ciudades españolas de la época.³¹ Es probable que el laxismo fuese mayor entre los grupos populares; sin embargo, el concubinato alcanzaba todos los niveles sociales. Como don Tomás Pizarro, oidor de la audiencia de Guadalajara, quien públicamente se paseaba con su amante, que era una mujer casada.³²

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

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

Esto no significa, sin embargo, que la moral de todos los religiosos hubiera sido impecable. El Consejo de Indias supervisaba la calidad de los frailes que solicitaban emigrar al Nuevo Mundo; no obstante, este requisito no era necesario para el clero secular, cuyos miembros podían cruzar el Océano como pasajeros comunes.³⁴ De ahí salieron clérigos como Diego Díaz, acusado de "estar amancebado con ciertas indias y haber tenido acceso carnal con una hija suya".³⁵ La escasez de religiosos disponibles obligaba, por otro lado, a reclutar a frailes que no siempre eran los más adecuados. Muy pronto surgieron quejas por el envío de evangelizadores que resultaron inaceptables.³⁶ Conocemos el caso del fraile franciscano Juan de Paredes, que en 1528 (o 1529) fue acusado por su custodio de que "se había echado con varias indias."³⁷

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

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

La pastoral de la carne entre los indios mexicanos

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

La doctrina sexual que los frailes predicaron a los pueblos indígenas tenía como base, naturalmente, los valores de la Iglesia de la época. La larga tradición cristiana había elaborado para entonces una compleja pastoral basada, en principio, en una desconfianza profunda hacia los placeres carnales, ya que éstos hacen del espíritu un prisionero del cuerpo, impidiéndole elevarse hacia Dios. Sin embargo, así como el comer es necesario para la vida, el sexo se requiere para la procreación. Así, podemos usarlo, pero sin aficionarnos al placer, que no es su fin natural.⁴² En el intrincado juego de mediaciones entre la desconfianza al placer y la necesidad de la procreación, el discurso de los frailes novohispanos se situaba en una postura de ascetismo radical, sugieren algunos historiadores modernos.⁴³ Incluso se ha sugerido que su discurso hacia los pueblos indios anticipó ciertas técnicas de control sexual que se usarían, en Europa Occidental, al instrumentarse los preceptos tridentinos.⁴⁴ En cualquier caso, su vida, su obra, sus textos doctrinales y sus trabajos históricos señalan con claridad, como dice Sahagún, su "amor por la virginidad".

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

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

Los dominicos de la Provincia de Santiago, por su parte, reconocían en fray Domingo de Betanzos una gran inspiración para la observancia. El riguroso padre "conocía lo mucho que importa, no solamente ser los religiosos castos, sino parecerlo". Pues los seglares no oyen las oraciones y sacrificios nocturnos; no oyen "las disciplinas hasta derramar sangre". Por eso la actitud exterior es fundamental, "y más en estos trabajosos tiempos, -decía el historiador de los predicadores- cuando la malicia se ha hecho poeta, y oradora".⁵² Para prevenir transgresiones, la Provincia estableció que los conventos sólo tuviesen dos puertas, y que de noche fuesen cerradas con doble llave, guardando el prelado una de ellas, y la otra un vigilante especial de la observancia, el llamado "circador". Asimismo, se estableció que un hermano debía acompañar siempre a otro, de modo que ninguno anduviese sin vigilancia.⁵³ En este ambiente creció y se formó fray Diego Durán. ¿Siguió el fraile la "rigurosísima" observancia cuando el fervor inicial iba decayendo? Poco nos dicen los cronistas de la orden sobre su persona.⁵⁴ Sabemos, sin embargo, que en 1587 denunció ante el Santo Oficio al también dominico Andrés Ubilla, señalando, entre varios cargos, que "andaba en sueltos tratos con mozas y mozuelas y no quería refrenarse, ni aun con admoniciones".⁵⁵ Resulta además ilustrativo el pudor de fray Diego: en un pasaje de su obra narra que los mexicas le llamaron Mexicatzinco a cierto lugar, y que le pusieron tal nombre, según el dominico, "por cierta torpedad que, a causa de no ofender los oídos de los lectores, no contaré".⁵⁶

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

Así, los frailes historiadores parecen una clase de hombres ciertamente extraordinarios, al menos en comparación con la moral sexual de su tiempo. En cualquier caso, su doctrina hacia los indios subrayó el valor supremo de la virginidad.⁶⁰

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

Sabed todos los que presentes estáis que los hombres y que las mujeres que aún no han

sabido ni experimentado que tal sea el pecado, ni han llegado a mujer, ni tampoco a varón, que se quieren conservar de la suciedad de los pecados; y los que quieren vivir siempre en virginidad, y lo mismo os digo de parte de las doncellas, sabed que sirve mucho a nuestro señor Dios.⁶²

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

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

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

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

Entre las recomendaciones de fray Alonso de Molina estaba la abstinencia de relaciones sexuales antes de la comunión. "Será cosa justa y recta que te guardes y abstengas de tu mujer no teniendo parte con ella dos o tres días antes de la comunión, para que con mayor limpieza recibas el santísimo sacramento".⁶⁶ El padre Mendieta fue aún más lejos, sugiriendo que los pecados de la carne habrían provocado la epidemia de peste de 1576. Cuenta el franciscano que la "Madre piadosa" se le apareció a Miguel de Gerónimo, un indio ya viejo. La virgen le mandó ante el guardián del monasterio de Xochimilco. Le pidió que amonestase al pueblo; "que se enmendasen los pecadores y viciosos (especialmente en el vicio de la carne) y hiciesen penitencia para amansar la ira del Señor, que estaba ofendido, porque el pueblo no pereciese con la enfermedad que andaba".⁶⁷ Asimismo, fray Juan de Torquemada recomendaba la abstinencia sexual previa al matrimonio. No era "mandamiento expreso" de la Iglesia, pero los indios lo solían practicar, dando un buen ejemplo a los españoles. "Es ceremonia digna de alabanza, y muy santa, esta de suspender los actos matrimoniales, por alguno, o algunos días, para vacar [dedicarse] a Dios, y pedirle los buenos fines del matrimonio".⁶⁸

En resumidas cuentas, a varios siglos de distancia, los frailes historiadores aparecen como un grupo relativamente homogéneo en cuanto a sus creencias y valores sexuales, al menos en el contexto de las complejas y diversas culturas sexuales de España y Nueva España del siglo XVI. Los frailes historiadores representaron un sector del clero regular que asumía una posición radical e intransigente en la defensa de los valores cristianos del ascetismo y la templanza. Estos frailes asumían una postura sumamente crítica ante los comportamientos y los valores

sexuales de la sociedad y la Iglesia española del siglo XVI. En su labor como misioneros, estos frailes extraordinarios siguieron una línea radical de ascetismo y templanza en la evangelización de los pueblos indígenas de México; más aún, consideraron que los indios mexicanos estaban dispuestos a asumir su radical doctrina sexual, al menos durante la primera mitad del siglo XVI.

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

Notas

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

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

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

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

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

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

7 Ibid., mamotreto XXII, p. 107.

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

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

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

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

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

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

14 Pèrez, op. cit., p. 21.

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

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

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

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

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

20 Phelam, *El reino milenario de los franciscanos*, pp. 110 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

29 M. Dávalos, p. 156.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 40 Medina, Historia del tribunal del Santo Oficio, pp. 11, 54 y 86.
- 41 Molina, Doctrina cristiana breve, p. 23.
- 42 Flandrin, "La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua", p. 153.
- 43 Ricard, La conquista espiritual, p. 14, Bukhart, The Slippery Earth, pp. 150 159.
- 44 Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad", pp. 171 173.
- 45 Mendieta, Historia Eclesiástica Indiana, prólogo al libro 5, p. 567.
- 46 Mendieta, op. cit., lib. 5, cap. 5, p. 582; Torquemada, Monarquía Indiana, lib. 20, cap. 5, t. 3, p. 400.
- 47 Mendieta, op. cit., lib. 5, cap. 22, p. 619.
- 48 Mendieta, op. cit, lib. 5, cap. 28, p. 632; Olmos, Tratado de hechicería y sortilegios, pp. 47 49.
- 49 Torquemada, Monarquía indiana, lib. 20, cap. 46, t. 3, p. 486.
- 50 Ibid., lib. 20, cap. 73, t. 3, p. 563.
- 51 Ibid., lib. 13, cap. 25, t. 2, p. 464; lib.17, cap. 12, t. 3, p. 238.
- 52 Dávila Padilla, Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, lib. 1, cap. 10, pp. 36 37.
- 53 Ulloa, Los predicadores divididos, p. 157.
- 54 Dávila Padilla, por ejemplo, le dedica a Durán sólo unas cuantas líneas en las últimas páginas de su Historia.
- 55 Garibay, "Diego Durán y su obra", p. XVI. Horcasitas y Hayden afirman, sin embargo, que la acusación de Durán contra Ubilla era porque éste "causaba escándalo por sus frívolas conversaciones con muchachos" (Horcasitas y Hayden, "Fray Diego Durán: His Life and Works", pp. 44 45).
- 56 Durán, Historia de las Indias, t. 2, p. 43.
- 57 Las Casas pertenecía a la provincia de Santa Cruz de las Indias, que también era favorable a la observancia, aunque menos obsesionada por los votos en sí mismos y más entregada a la evangelización entre los nativos. Sus relaciones con la provincia de Santiago de México no fueron siempre cordiales (Ulloa, Los predicadores divididos, pp. 105 118).
- 58 Las Casas, Apologética historia, cap. 164, t. 2, p. 161; Giménez, "Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch", p. 70.
- 59 Las Casas, Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales: Nicaragua, p. 74; Guatemala, p. 95; Jalisco, p. 99; Yucatán, p. 103.
- 60 Como veremos en el cap. 4, el matrimonio constituyó sin duda el asunto más espinoso de la

conversión, digamos sexual, de las poblaciones autóctonas. Esto no es necesariamente contradictorio con el esfuerzo que dedicaron los padres observantes por cultivar la castidad entre los indios mexicanos.

61 Molina, Doctrina cristiana breve, p. 23.

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

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

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

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

66 Molina, Confesionario mayor, f. 71.

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

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

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

ACERCA DEL AUTOR

[Enrique Davalos](#)

Egresado de la maestría en historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El director de tesis fue el doctor Alfredo López Austin y los sinodales la doctora Soledad González Montes (ColMex) y los doctores Antonio Rubial (UNAM), Federico Navarrete (UNAM) y Nelson Minello (ColMex).



Enrique Dávalos es actualmente profesor en el Departamento de Estudios Chicanos/as en San Diego Community College, San Diego, California.

Correo Electrónico: edavalos@sdccd.edu



Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



2. Educación y control de los cuerpos Capítulo 2. La educación y el control de los cuerpos



Para escribir sobre los placeres, deseos y prácticas sexuales, los autores del siglo XVI no disponían del término sexualidad;¹ en cambio, usaron conceptos como sensualidad y carnalidad, ligados a su visión cristiana del mundo. Recordemos, con el padre Molina, que "una

cosa quiere el cuerpo y otra el ánima".² En efecto, la sensualidad y carnalidad expresan esa parte animal del ser humano, ligada inexorablemente a los deseos y placeres, no únicamente sexuales aunque sobre todo éstos, además de los placeres de la comida y la bebida, entre otros. Cuando necesitaron referirse más estrictamente al placer sexual, los autores hablaron de lascivia, lujuria y torpes amores.

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

El discurso de las buenas instituciones indianas

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

El padre Sahagún, sin embargo, se apresuraba a complementar su propuesta anterior con un elemento mediador y contrarrestante, producto de la cultura humana. En efecto, el padre franciscano pensaba que la poderosa sensualidad indiana había sido controlada mediante rígidas normas educativas y legales desarrolladas por los gobiernos indios precortesianos.⁶ Así, aunque inclinados por naturaleza a lo sensual, los indígenas estaban refrenados por su

cultura, creándose un ejemplo de civilización, compatible en muchos aspectos con la doctrina sexual cristiana.⁷

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

Esta conclusión no era nada obvia. Antes de llegar a Nueva España, los primeros padres franciscanos y dominicos habían seguramente leído las crónicas de Cortés hablando de los vicios indios de la carne. Sabían que la poligamia era práctica común. Muchos de los primeros procesos de la Inquisición contra los indios fueron por idolatría y amancebamiento. La instrucción dirigida a los primeros doce franciscanos comenzaba, justamente, explicando la misión a las tierras novohispanas donde eran "el demonio y carne vendimiada".⁹ Era natural pensar, como lo hizo Motolinía en un principio, que los antiguos señoríos prehispánicos fuesen "un bosque de abominables pecados" y "un traslado del infierno"; y que la lubricidad y afecto por el vino de los indios en tiempos de la cristiandad hubiera sido consecuencia de ello.¹⁰ Sin embargo, luego el franciscano cambió; "yo estaba muy engañado", reconoce. Y entonces asume que parte de los vicios indios debían explicarse como un efecto de la conquista española.¹¹

El estudio de las instituciones jurídicas, legales y educativas prehispánicas aumentó el respeto de los frailes historiadores por los antiguos gobiernos indígenas gentiles. En materia de educación, los frailes concluyeron que los indios mexicanos seguían "naturalmente" las doctrinas de Aristóteles, aunque no hubiesen "leído sus libros".¹² Motolinía elogió "la disciplina, honestidad y cuidado con que se criaban los hijos e hijas de los señores de la Nueva España", así como el modo en que "la gente común y plebeya" "criaba, amonestaba y castigaba a sus hijos".¹³ Las Casas comparó a los indios novohispanos con otros pueblos gentiles. Afirmó que igualaron y algunas veces "sobrepusieron en cosas sustanciales" la crianza y educación de los griegos y otros pueblos de la Antigüedad. Más aún, el autor dice que para cuidar la honestidad de los hijos, "tienen muy grande ventaja" los indios sobre "muchos de los que nos llamamos cristianos".¹⁴ El padre Olmos y fray Bernardino de Sahagún recopilaron y tradujeron los famosos huehuetlatolli nahuas, incluyendo las "pláticas y exhortaciones" de los padres a los hijos. "Hija mía de mis entrañas nascida... no te des a cosas malas, ni a la fornicación... no sigas tu corazón, porque te harás viciosa y te engañarás y ensuciarás, y a nosotros afrentarás".¹⁵ "Nota pues agora, amado hijo... mira que te apartes de los deleites carnales: de ninguna manera los deseas... no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de

comer".¹⁶ Motolinía elogia la manera en que corregían a las doncellas "punzándoles los pies con unas púes muy crueles, hasta salir sangre, en especial si eran de diez o doce años, o dende arriba"; asimismo, alaba la manera de enseñarles a permanecer en silencio, a ser como si fueran sordas, mudas y ciegas, "lo cual conviene mucho a las mujeres mozas".¹⁷ "No sé que más se pudiera decir en nuestro cristianismo", concluye Torquemada después de exponer su versión de los huehuetlatolli.¹⁸

La España del siglo XVI, donde la educación masiva era incipiente, se sorprendió de ver la complejidad de los centros escolares indígenas. Ya Cortés, en 1520, informaba que "todos los hijos" de los mexicas "principales" iban a las "mezquitas o casas de ídolos", desde "los siete u ocho años hasta que los sacan para los casar".¹⁹ La noticia fue seguramente conocida por los frailes evangelizadores, antes de cruzar el océano. Para ellos, este era un punto especialmente sensible, pues, en sentido amplio, su labor evangelizadora era un trabajo de educación; además, la educación y conversión de los menores era considerado crucial para el futuro de la Iglesia. En sus crónicas, los religiosos comentan sobre la compleja red de escuelas que existían en todas las ciudades prehispánicas importantes. Cada templo mayor tenía "casas de religión" a donde asistían obligatoriamente los hijos de principales, nobles y plebeyos a servir a los dioses; acudían desde que tenían uso de razón y eran "grandecitos", hasta que llegaba la hora del matrimonio.²⁰ A los ojos de los frailes, estas "casas de religión" eran una combinación de escuelas y monasterios. Los templos, dice Torquemada, tenían muchos mozos que, "a manera de sacristanes", o "colegiales perpetuos", "eran doctrinados y enseñados por el que tenía oficio de maestro escuela", tanto en ceremonias y culto de los dioses, como en las "leyes temporales del pueblo".²¹ A espaldas de los templos, explica Motolinía, había salas donde vivían "doncellas vírgenes" consagradas a servir a los dioses; "a éstas llamaron los españoles monjas".²² Las escuelas mexicanas eran un ejemplo, sostiene fray Bartolomé de las Casas, pues la vida virtuosa de sus estudiantes era superior incluso a la educación recibida por los griegos antiguos en los gimnasios.²³

Los frailes prestaron mucha atención al sistema de escuelas precortesianas y trataron de aplicar algunos de sus principios en la organización de sus propias instituciones, como el famoso Colegio de Santa Cruz. Sahagún nos explica que, en los tiempos antiguos, existían dos tipos básicos de casas de religión. La "gente baxa", o macehualtin, ofrecían sus hijos "a la casa que se llamaba telpuchcalli". Aquí, "la vida que tenían no era muy áspera"; los estudiantes eran castigados si no iba a dormir a las casas, pero los "amancebados", de edad más avanzada, "íbense a dormir con sus amigas".²⁴ En cambio, los señores principales, los tlatoque, y las gentes "de tomo", los pipiltin, ofrecían sus hijos "a la casa que se llama calmécac". En este templo escuela había una "áspera y casta vida", y era obligatorio dormir en sus recintos. Los estudiantes "tenían voto de vivir castamente, sin conocer a mujer carnalmente"; no había compasión con el estudiante que era descubierto borracho o amancebado, "le daban garrote, o le asaban vivo o le asaeteaban".²⁵ Aunque la vida en el telpochcalli era menos áspera, en los textos sahumunianos advertimos que, en algunas ocasiones, los estudiantes se enfrentaban a castigos por mantener relaciones sexuales. "Si alguno déstos hacía esto públicamente", lo apaleaban, le "chamuscaban la cabeza" y lo arrojaban de la escuela, mientras que la joven con quien mantenía relaciones también era expulsada del telpochcalli: "nunca más había de danzar ni cantar ni estar con las otras".²⁶ En otras ocasiones, cuando el señor tlatoani sabía que algunos de los jóvenes "se había amancebado", lo sentenciaba a morir.²⁷ Además, el estudiante que se emborrachaba era apaleado hasta la muerte. Fue el calmécac, sin embargo, el modelo que siguieron los evangelizadores. "A los principios, nos dice Sahagún, como hallamos que en su república antigua criaban a los muchachos y muchachas en los templos, y

allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la subyunción a su república, tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas".²⁸

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

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

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

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

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

tan borrachos, tan ladrones, cargados de mancebas, matadores, facinerosos, desobedientes, malcriados, atrevidos, glotones" como no se habían visto bajo su antigua ley.⁴¹

Esta visión pesimista de la conquista no podía ser vista con buenos ojos por los colonizadores españoles ni por los funcionarios de la Corona; la causa española en América (y sus grandes dividendos) quedaban en entredicho. Es probable que esto haya militado contra la autorización de publicar la mayoría de las obras históricas de los frailes. Sea o no el caso, es notable que sólo el trabajo tardío de Torquemada (1615) haya alcanzado la imprenta. ¿Será coincidencia la postura matizada del autor en la forma de explicar la conquista? En lo general, Torquemada avaló las apreciaciones de los otros frailes, pero a diferencia de ellos (y al igual que los conquistadores), él justificó la conquista con base en las faltas sexuales de los indios: "una de las razones que se pueden dar, acerca de haber Dios entregado estos indios a los españoles... es la abundancia de pecados que cometían", los "incestos, estupro y fornicaciones", y no sólo en secreto sino también en público, no sólo los plebeyos sino los mayores, no por excepción sino expresamente aceptados, "como por ley natural o divina". No obstante, Torquemada se mantuvo con los demás frailes sosteniendo la tesis de que los pueblos mexicanos antiguos eran "aventajadísimos en retórica" y de que tras la conquista española habían caído en decadencia.⁴²

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

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

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

En el terreno político, el proyecto de los frailes enfrentaba a los grupos interesados en mantener el orden colonial y la sujeción del indígena bajo el control del Estado. En el terreno teórico, los frailes historiadores tuvieron que enfrentar las voces que menospreciaban la capacidad intelectual y moral de los indios, considerándolos inferiores por naturaleza. "Son los indios de bajo y cortísimo entendimiento y capacidad, de suerte que, el indio de más talento, será como un muchacho español de ocho o diez años".⁴⁴ "Son como serranos, que se están

en sus casas y no entienden en otra cosa sino es en hacer pulque, vino de la tierra con que se embriagan sin género de abstinencia, viciosos de mujeres".⁴⁵

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

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

Personajes olvidados

Si abrimos el espectro de las fuentes históricas, si cotejamos los textos de los frailes con las crónicas de otros religiosos, soldados, cronistas reales y historiadores de ascendencia indígena; si leemos críticamente las obras de los frailes mismos, buscando las contradicciones y matices, las sugerencias disimuladas, quizás contrarias a las conclusiones generales que ellos mismos buscaban sustentar, ¿a qué conclusiones podemos llegar? Como táctica para problematizar el discurso de las buenas instituciones, busquemos en los textos la figura de algunos personajes marginales, señalados por su comportamiento sexual extraordinario y escandaloso, principalmente la ramera, el sodomita y el otomí.

Prostitutas y sacerdotisas

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

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

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

En primer lugar, porque las alegres, o ramereras indianas, contaban con un singular reconocimiento social y religioso. Torquemada menciona, por ejemplo, que en la fiesta de Tlaxcala dedicada a Xochiquétzal, "se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas".⁵⁴ Igualmente, entre los mexicas, Sahagún y Durán incluyen a las prostitutas como protagonistas de algunas ceremonias religiosas. En las fiestas de tlaxochimaco, danzaban "los más valientes hombres de la guerra", llevando como compañeras a las "mozas públicas".⁵⁵ Asimismo, en la festividad de ochpaniztli, dedicada a la diosa de la Tierra Toci, se escenificaba una batalla ritual de mujeres, participando las médicas parteras, además de "algunas de las alegres o prostitutas", agrega el pasaje náhuatl de Sahagún, que no fue incorporado por el franciscano al texto castellano de su obra.⁵⁶ A los caballeros y soldados más valerosos, agrega Durán, les permitían tener mancebas y bailar en las ceremonias con las "cantoneras".⁵⁷

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

En segundo lugar, ciertas sacerdotisas o monjas de los templo escuelas mexicanos cumplían, al parecer, funciones sexuales religiosas. Sahagún explica que en las fiestas de huei tecuhíuitl se realizaba una danza que iniciaba al anochecer y terminaba a la media noche. "Iban las

mujeres muy ataviadas, con ricos huipiles y naoas, y labrados de diversas labores y muy costosos"; "los hombres andaban también muy ataviados"; "los mancebos que habían hecho alguna cosa señalada en guerra, llevaban unos bezotes redondos, como un círculo, con cuatro circulillos en cruz". El escrito añade que había unos jóvenes con antorchas o teas que cuidaban la "honestidad" de los danzantes, para que nadie sonriera, mirase o tocase a ninguna mujer, pues ellas eran jóvenes dedicadas al templo escuela telpochcalli. Al terminar el baile, sin embargo, el texto náhuatl indica "que los nobles hablaban a las tlayacanque [que eran las guías, las sacerdotisas que dirigían y cuidaban a las jóvenes estudiantes] para que les dejaran algunas" de las muchachas, a cambio de obsequios y comida. Asimismo, los teachcahuan, jóvenes con mando militar en el telpochcalli, se citaban en secreto con las jóvenes sacerdotisas con que habían bailado. "Quizá va a esperar [a la citada] en su hogar; o quizá la cita en algún otro lugar. Así comían en secreto. Y la mujer sólo sale en la noche; pasa [con él] la noche; sólo sale cuando la noche está avanzada".⁶¹

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

El texto de Sahagún antes citado sugiere cierta forma de prostitución en el telpochcalli, puesto que, como hemos visto, unos hombres nahuas, pertenecientes a la nobleza, ofrecían regalos y comidas a las sacerdotisas dirigentes, a cambio de pasar la noche con algunas de sus alumnas. El pasaje es único, y arroja una luz en verdad muy distinta sobre la forma de vida de parte de las sacerdotisas o monjas que, como antes vimos, fueron elogiadas por los frailes historiadores. Debemos señalar, sin embargo, que la traducción castellana de Sahagún es menos nítida que la versión náhuatl, obscureciendo sobre todo esta posible forma de "prostitución religiosa". Como sea, el texto náhuatl señala que los nobles solicitantes ofrecían comida y otros obsequios a las dirigentes del templo. ¿Podemos relacionar esta comida con el pasaje donde Durán indica que una de las tareas de las "monjas" consistía, justamente, "en hacer cada mañana de comer para el ídolo y los ministros del templo de aquello que de limosna recogían"?⁶³ La evidencia es frágil, pero de confirmarse, mostraría que las 'monjas' del telpochcalli no eran tan vírgenes --o las prostitutas no tan "desvergonzadas"-- como querían los frailes.

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

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

Los textos ofrecidos deberían conducir, al menos, a matizar el discurso de los frailes sobre las "buenas" instituciones educativas indianas y la virginidad de las "monjas" de los ídolos. ¿En qué estaría pensando el padre Molina cuando incluyó en su Vocabulario en lengua castellana y mexicana la distinción entre puta y puta "honesta"? En efecto, el franciscano traduce "maaultia" por "ramera" y "maaultiani" por "puta honesta".⁶⁶

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

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

Sodomía y pecado nefando

Cuando los religiosos comenzaron su labor evangelizadora en la Nueva España, corría ya el rumor de que los indios practicaban la sodomía y aún tenían ídolos sodomitas a los que rendían culto. A partir de los informes de las expediciones de Grijalva, Hernández de Córdoba y Hernán Cortés se difundió en España la noticia de que los indios mexicanos eran idólatras,

practicaban sacrificios humanos y cometían el "abominable pecado nefando". Los informes fueron recogidos y amplificados por los cronistas de la Corona, empezando por Fernando de Oviedo: "y los cristianos que los fueron a ver, dijeron que habían hallado entre aquellos cemis o ídolos dos personas hechas de copey (que es un árbol así llamado) el uno caballero o cabalgando sobre el otro, en figura de aquel abominable y nefando pecado de sodomía".⁷⁰ Tiempo después, el tema de la sodomía indígena se convertiría, en manos de teólogos y juristas, en argumento justificatorio de la empresa española en América. Como sabemos, Ginés de Sepúlveda recurrió a ella para establecer la justeza de la guerra de conquista:

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

En oposición a estos planteamientos, se desarrolló el discurso de los frailes que, en general, buscó refutar el estigma de la sodomía.

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

En términos generales, la Alta Edad Media europea fue tolerante con los amores entre hombres.⁷² Fue hasta los siglos XIII y XIV que se inició un viraje de larga duración, creciendo una intolerancia social contra distintas minorías, incluyendo judíos y homosexuales. En este periodo, los gobiernos europeos decretaron, por primera vez, la pena de muerte contra la sodomía. En el reino de Castilla, Alfonso X promulgó un edicto que ordenaba castrar en público a los hombres que pecasen "contra natura" y colgarlos "por las piernas hasta que mueran".⁷³ Fue en este periodo cuando Tomás de Aquino pulió el problemático concepto contranatura como piedra angular de la definición cristiana de los comportamientos sexuales. Fue entonces cuando arraigó definitivamente la creencia de que el Señor había destruido a Sodoma y Gomorra justo por sus prácticas sodomitas. Finalmente, fue en estos siglos cruciales cuando la sodomía se incorporó a la lista de pecados cometidos por toda clase de enemigos interiores y exteriores, como musulmanes y herejes. "Llegó a convertirse un lugar común de la terminología oficial mencionar a los ¿traidores, herejes y sodomitas? como si constituyeran una sola unidad."⁷⁴

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

Pero, ¿qué significaba la temible sodomía? Para el siglo XVI, las deficiones medievales gozaban de bastante autoridad. El concepto era dúctil y aplicable a los actos y relaciones más diversos. En opinión de San Antonio de Florencia, "se llama vicio de sodomía a la unión indigna de un hombre con un hombre, de una mujer con una mujer o de un hombre con una mujer fuera del legítimo orificio".⁸⁰ En estas condiciones, la acusación de sodomía podía recaer sobre cualquier comportamiento sexual distinto al coito heterosexual. En realidad, su uso más frecuente abarcó las actividades homosexuales o el coito anal heterosexual. Para los conquistadores de México, sin embargo, el concepto tuvo un alcance más limitado, centrándose, sobre todo, en las relaciones sexuales entre varones.⁸¹

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

Lo anterior no significa, sin embargo, que los frailes negaran la existencia de "sodomitas" en las sociedades mexicanas. Los escritos de Sahagún, por ejemplo, los encuentran mascando chicle por las calles: "y los que son notados de vicio nefando, sin vergüenza la mazcan, y tiénelo por costumbre andarla mascando en público; y los demás hombres, si lo mesmo hacen, nótalos de sodométicos".⁸⁴ Esto, a diferencia de otros comportamientos, también pecaminosos, cuya presencia en el mundo indígena fue negada por principio. Por ejemplo, Motolinía opinó rotundo que la "bestialidad no se hallaba entre estos naturales", seguido por Las Casas y Mendieta.⁸⁵ En igual sentido, Molina no incluyó las prácticas sexuales con animales en su Confesionario mayor; ni siquiera en su Vocabulario.⁸⁶ Quizás por cautela, Torquemada omitió el juicio lapidario de sus antecesores; a pesar de que copió casi textualmente los capítulos donde aparecía la sentencia sobre la bestialidad, ignoró el juicio señalado.⁸⁷ Es posible que la

bestialidad ingresara de manera explícita en los confesionarios para indios mexicanos hasta bien entrado el siglo XVII.⁸⁸

De la misma manera, los frailes ignoraron prácticamente la masturbación de los indios. Ninguna de las crónicas se detuvo a considerarla, pero al menos encontró un lugar en el Vocabulario de Molina. El franciscano tradujo "matoca nino" por "palpar o tocar sus partes vergonzosas", y "matoca nite" por "palpar a otro así".⁸⁹ Molina también introdujo la masturbación en las listas de su Confesionario mayor, pero tratándola como un pecado femenino: "¿palpaste o trataste las vergüenzas de algún varón? ¿Salió por eso tu simiente? ¿Palpaste a ti misma, o a otra persona (por te deleitar lujuriosamente), por donde veniste a caer en polución?". Al menos de manera explícita, el religioso no interrogó a los varones sobre esta forma de lujuria.⁹⁰ Si los frailes no prestaron atención a la masturbación - que sin duda fue conocida en las sociedades prehispánicas- ello se debió al simple hecho de que la conducta no despertó mayor polémica. Al parecer, nadie buscó justificar nada con ella. Tendríamos que esperar hasta mediados del siglo XVII, cuando la educación de los niños y los peligros del onanismo inquietaran a las sociedades europeas, para que llegaran a los confesionarios de indios las preguntas sobre el "manoseo de las partes verendas" y los peligros de la "polución". En tal contexto, se podrá ver a los sacerdotes discutiendo si los indios mexicanos cometían o no tan grave pecado.⁹¹

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

La pederastia en los templo escuelas mayas

"Algunos de los nuestros --escribió Las Casas-- han dicho que los mancebos que en estos templos se criaban cometían el pecado nefando". Ocurrió, acepta el dominico, pero "no en todas, sino en algunas partes o provincias", y "siempre se tuvo por malo".⁹³ Una de estas provincias fue la zona maya de Verapaz. Según el dominico, los padres enviaban a sus hijos a los templo escuelas, "donde los mozos mayores en aquel vicio a los niños corrompían, y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio".⁹⁴ Las prácticas nefandas, señala el religioso, eran aborrecidas por los viejos, pero eran difíciles de combatir. La costumbre "de nunca casar a los hijos hasta que pasaban de treinta años", incitaba a los muchachos a buscar alternativas. Además, los continuos sacrificios de sangre debilitaban los cuerpos y propiciaban esterilidad e impotencia, sugería el fraile citando la autoridad de Galeno.⁹⁵

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

Regresando al centro de México, ¿podemos encontrar textos que sugieran algo similar a la crónica de fray Bartolomé sobre los mayas de Verapaz? Ciertamente, ninguno, aunque la Historia del padre Sahagún aluda a cierto contacto corporal entre los jóvenes del telpochcalli: "ninguno dormía en su hogar, porque entonces iban derechos hacia allá, a los telpochcalli, que estaban en diversos lugares. Allí dormían casi desnudos; dormían muy poco."⁹⁹ Esto, a comparación de los jóvenes del calmécac que "no dormían dos juntos cubiertos con una manta, sino dormían cada uno apartado del otro".¹⁰⁰ Los pasajes en sí nada afirman, aunque la comparación entre los que duermen "desnudos" y los que, arropados, pasan la noche "cada uno apartado del otro" no deja de ser sugestiva. Quizás el padre Sahagún pensó que los estudiantes del telpochcalli quedaban mal parados, porque al traducir al castellano el pasaje antes citado agregó, a continuación del "dormían casi desnudos", una frase que cambiaba por completo el sentido del texto. El franciscano agregó: "con aquellas mantillas con que bailaban se cubrían cada uno por sí".¹⁰¹

Berdaches en Tlaxcala

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

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

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

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

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

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

El autor califica de "bardajes" a estos "hombres tenidos en poco", que practicaban el pecado nefando, tenían "oficio de mujeres", y que, según Torquemada, se arreglaban y sólo trataban con ellas. Un estudio moderno sugiere que la institución del berdache, propia de numerosas sociedades indígenas nortamericanas, bien podría haber formado parte de las culturas mesoamericanas.¹⁰⁴ La palabra berdache tenía, en el siglo XVI, un significado ambiguo. Derivada del persa bardaj y del árabe bradaj, fue utilizada por los europeos para referirse a cierta figura de jóvenes que, en vestidos de mujer, ejercían prostitución para clientes masculinos. Cuando expedicionarios franceses y españoles entraron en contacto con las culturas indias de Norteamérica, encontraron que entre ellos había "muchos berdaches". Y en efecto, en distintas áreas culturales del territorio hoy ocupado por Estados Unidos existía - y aún existe- una institución que mantuvo este nombre original, y que permite a ciertos hombres asumir el rol de mujeres, o mejor dicho, formar un "tercer sexo" andrógino con las cualidades masculinas y femeninas de una cultura. Estos semihombres/semimujeres, como eran llamados por los indios pueblo de Nuevo México, vivían en condiciones que variaban entre la admiración, aceptación, tolerancia o repudio de una cultura a otra. Asimilados a su nuevo género, los berdaches ya no practicaban el sexo como "hombres", asumían un rol pasivo en las relaciones con hombres o se portaban como seres asexuales.¹⁰⁵

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

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

¿Es posible conciliar diversas relaciones genéricas y eróticas no heterosexuales con los severos jueces de Texcoco empeñados según el discurso de los frailes en ajusticiar sodomitas? Los pasajes citados sugieren que las relaciones entre las instituciones del México prehispánico

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

Nahuas y otomíes

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

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

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

Me afirmó un religioso de la orden de San Francisco con juramento que, en el año de setenta y seis pasado, cuando hubo la grande pestilencia en esta tierra, en un pueblo de esta Nueva

España, subieron en un monte una doncella india de edad de once o doce años, [y], viva, la abrieron por los pechos y le sacaron el corazón y lo sacrificaron a sus ídolos y dioses, o, por mejor decir, demonios.¹¹⁵

Las relaciones entre nahuas y otomíes tampoco parecen haber sido sencillas. "Las dos lenguas más generales de esta Nueva España", nos dice Mendieta, eran la "mexicana y otomí".¹¹⁶ De igual forma, Muñoz Camargo señala que, en la provincia de Tlaxcala, había dos lenguas: el náhuatl y la "lengua otomítica": "después de la lengua mexicana, no hay otra mayor ni de más gente, ni que más tierra corra".¹¹⁷ Nahuas y otomíes compartían el territorio del centro de Mesoamérica. Según el padre Mendieta, "todo lo alto de las montañas alrededor de México" estaba lleno de otomíes, además de "las provincias de Xilotepec y Tulla que eran su riñón", y de las "demás provincias de la Nueva España", donde "los hay pocos o muchos".¹¹⁸ Motolinía apuntó que los otomíes "estaban sujetos a los nahuales". Durán señaló que cargaban arena para construir el templo de Huitzilopochtli y que habían ofrecido esclavos para ser sacrificados en las exequias del soberano Ahuizotl.¹¹⁹ Pese a todo, sabemos que algunos otomíes eran miembros de la nobleza en Tlaxcala, ocupaban una posición importante en Tlacopan y mantenían señoríos independientes al imperio mexica.¹²⁰

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

Pese a todo, los nahuas no tenían buena impresión de los otomíes. "¿Ah, que inhábil eres! ¿Eres como otomite!... ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites?", se decía en lengua náhuatl para injuriar al que era inhábil y torpe, según los informantes de Sahagún.¹²⁴ Practicaban la sodomía "entre los otomíes, huastecas [y] gentes de Pánuco, y no entre la gente mexicana ni nahuales", decía Muñoz Camargo, cuya madre era náhuatl, ciertamente.¹²⁵ De igual manera, para los informantes de Sahagún "los defectos o faltas de los otomíes" incluían sus costumbres sexuales. "Y según dicen, si cuando dormía el hombre con la mujer no tenía cuenta de ella diez veces, descontentábase la mujer y apartábase el uno del otro. Y si la mujer era flaca para sufrir hasta ocho o diez veces, también se descontentaban della y la dejaban en breve".¹²⁶ En este caso, Ramos de Cárdenas coincidía con los textos sahaunianos: "en la lujuria son muy cálidos, así mujeres como hombres, dándose las mujeres muy fácilmente. Son amiguísimas de negros y mulatos y de los de su generación [es decir, de los hombres otomíes] y, cuando alguno de éstos les pide su cuerpo, responden: Tú lo sabes."¹²⁷

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

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

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

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

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

Recapitulemos

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

1. El discurso de los frailes historiadores sobre las instituciones indianas fue parcial; arrojaba luz sobre ciertas facetas de la cultura sexual del México prehispánico, aquellas que parecían más compatibles con la moral sexual cristiana, dejando en la sombra una serie de prácticas, relaciones y grupos sociales cuya existencia era problemática para la justificación del proyecto político y religioso del clero regular, sobre todo de los franciscanos.

2. Es posible suponer, en términos generales, que el ambiente en el que se desarrolló el trabajo histórico de los frailes no fue el más adecuado para producir una versión abierta y tolerante de las culturas sexuales prehispánicas. Como sabemos, los frailes se apoyaron para la producción de sus obras en indígenas informantes y en grupos de jóvenes indios educados por los mismos religiosos. Considerando la moral ascética de sus maestros, es posible suponer que los colaboradores indígenas debieron tener una buena dosis de prudencia al referirse a las costumbres sexuales prehispánicas. Al respecto, conviene recordar las palabras de Sahagún afirmando que "echamos de nuestras casas" a los indios jóvenes que daban muestras de sensualidad y lascivia.¹³³ En cualquier caso, la versión que difundían los frailes acerca de la cultura sexual indígena estaba sujeta a cierta censura. Un ejemplo son los cambios que introduce Sahagún al traducir al castellano algunos pasajes nahuas del Códice Florentino que resultaban incómodos, como los relativos a la manera de dormir en el telpochcalli o a participación de ramerías en las fiestas religiosas.

3. Por lo demás, los frailes buscaban informantes y colaboradores entre los grupos de la élite indígena, quienes proyectarían sus propios valores negando o censurando a otros grupos sociales y étnicos.

4. En un sentido amplio, la producción histórica de los frailes respecto de la cultura sexual del México prehispánico estuvo completamente permeada por el ambiente sexual de Europa del siglo XVI. Esto es notable en el estudio de los pecados de lujuria. Se descubren indios sodomitas y se discute sobre el pecado nefando, justamente porque la sodomía era un tema crucial para la sociedad europea. Pecados como la bestialidad o la masturbación reciben poca o nula atención; no tenemos textos que se ocupen de ellos durante el siglo XVI. En cambio, para el siglo XVII crecerá en Europa la inquietud por los "vicios secretos"; será entonces que los religiosos discutirán en la Nueva España si los indios estaban contagiados por la masturbación.

5. Para valorar el discurso de los frailes fue fundamental no sólo buscar referencias en su propia obra sino además referirse a otros textos que resultaron cruciales y de los cuales parece necesario investigar sus autores y motivaciones. Tal es el caso del texto conocido como

Costumbres, fiestas y enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España, la Relación Geográfica de Querétaro de Francisco Ramos de Cárdenas, el llamado Codex Magliabechiano y los textos de Muñoz Camargo.¹³⁴

Notas

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

2 Doctrina cristiana breve, p. 23.

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

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

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

6 Sahagún, *ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20 Los autores discrepan sobre las edades para asistir a las escuelas. Las Casas dice que "todos los niños de seis años hasta los nueve eran obligados los padres a enviarlos al templo" (Apologética historia, cap. 139, t. 2, p. 26). Sahagún, sin embargo, afirma que entre los señores y gente noble, "cuando el niño llegaba a los diez o doce o trece años metíanle en la casa de recogimiento que se llamaba calmécac" (Historia general, lib. 8, cap. 20, t. 2, p. 532). Durán, por su parte, señala que en el templo de Huitzilopochtli había un "monasterio de mancebos recogidos, de diez y ocho y veinte años", y "otro recogimiento de monjas... de doce a trece años" (Historia de las Indias, t. 1, pp. 24-26).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

32 Motolinía, El libro perdido, p. 582 (Memoriales, II, 15). Motolinía trata el asunto de "los jueces, la judicatura y la justicia" en tres capítulos sucesivos (pp. 582-591, Memoriales, II, 15, 16 y 17). El primero describe la estructura judicial y la actividad y los principios de los jueces, advirtiendo que trata, sobre todo, la ciudad de Texcoco, donde el franciscano pudo conocer a estos jueces y juzgar su actuación. El segundo capítulo revisa los delitos mayores y "cómo los condenaban a muerte". El tercero incluye la justicia sobre "diversos delitos", advirtiendo que había una gran cantidad de leyes que él no trata. La investigación de Motolinía es seguida, con variantes menores e incluyendo otros materiales, por Las Casas (Apologética historia, caps. 213 y 215, t. 2, pp. 387-392 y 398-402), Mendieta (Historia eclesiástica indiana, lib. 2, caps. 28 y 29, pp. 134-138) y Torquemada (Monarquía indiana, lib. 12, caps. 4 y 5, pp. 377-382).

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

34 Ibid., pp. 379-380.

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Sobre este proyecto, conviene revisar el experimento de teocracia franciscana efectuado entre los indios pueblo de Nuevo México en el siglo XVII (Gutiérrez, *Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron*, pp. 82-190). Debemos también recordar las propuestas de Las Casas de evangelización pacífica, respetando las tierras y gobiernos de los pueblos nativos (Alcina, *Bartolomé de las Casas*, pp. 16-28).

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

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

46 Ver capítulo 2.

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

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

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

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

51 Relación de... Michoacán, p. 166.

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

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

54 Ibid., lib. 10, cap. 35, p. 299.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

68 López Austin, Educación mexicana, p. 129.

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

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

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

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

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

74 *Ibid.*, p. 284 .

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

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

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

78 *Ibid.*, p. 579.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

90 Molina, Confesionario mayor, f. 34r.

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

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

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

94 Ibid., cap. 237, t. 2, p. 515.

95 Ibid., cap. 180, t. 2, p. 233.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

125 Descripción..., p. 78. Ramos señala, en cambio, que los otomíes "castigaban el pecado nefando con mucho rigor con la misma muerte, y, por este delito, nunca ninguno fue perdonado." (Ramos de Cárdenas, Relación geográfica de Querétaro, p. 238).

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

127 Relación de Querétaro, p. 228.

128 Sahagún, Historia general, lib. 10, cap. 15, t. 2, p. 607; lib. 10, cap. 29, t. 2, p. 662.

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

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

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

132 Codex Magliabechiano, f. 41.

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

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

Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



3. Matrimonio y organización social



Capítulo 3. Matrimonio y organización social

En este capítulo continuaremos el análisis del discurso sexual de los frailes historiadores, esta vez en relación con el matrimonio indígena. Presentaremos, primero, los elementos básicos del modelo católico del matrimonio, para después exponer el discurso de los religiosos acerca de

las normas maritales indianas. Posteriormente, trataremos de presentar una faceta del matrimonio prehispánico algo distinta a la mostrada por los religiosos, resaltando el significado que la poligamia tenía en las relaciones sociales y políticas del México prehispánico. Sobre esta base, pasaremos a problematizar el valor historiográfico del discurso de los frailes, viendo las facetas de la cultura sexual que quedaron obscurecidas en su construcción.

La doctrina católica del matrimonio

La doctrina cristiana del matrimonio tenía, para el siglo XVI, una larga y compleja historia. Por siglos, la Iglesia había luchado por delinear y precisar sus principios; y por establecerlos en la vida social europea. Para el derecho canónico, la unión marital involucraba ánimas y cuerpos; era considerado un vínculo único, sagrado e indisoluble. Su ruptura, en consecuencia, era inaceptable. Además, la unión debía efectuarse con una persona legítima, que no fuera del mismo sexo ni pariente del sexo contrario. Esto incluía a los padres, hermanos, tíos, primos y afines hasta el cuarto grado. Tal modelo de matrimonio -exógamo y monógamo radical- no era fácil de aceptar por los linajes de señores feudales europeos. Chocaba con sus intereses.¹ Para estos caballeros, el acto de elegir esposa era crucial. A través del matrimonio se tejían los linajes y sellaban las alianzas; a través de la mujer se formalizaba la rama que sucedería al señor. Por tanto era decisivo mantener el control sobre las mujeres y la flexibilidad para hacerlas "circular". Una esposa estéril o un matrimonio mal elegido podían resultar catastróficos para el porvenir de un linaje; podían conducir a luchas intestinas o la fragmentación de la familia, con las consecuentes pérdidas políticas y económicas.

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

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

Ahora bien, la doctrina católica del matrimonio tuvo que resolver otro conflicto que irrumpió con particular fuerza durante el siglo XVI. Un grupo de obispos pidió al Concilio de Trento condenar los "matrimonios clandestinos", es decir, contraídos sin el consentimiento de los padres. Los obispos aludieron al Cuarto Mandamiento y se lamentaron del "desorden de las costumbres". Eran, ciertamente, los tiempos del Renacimiento que exaltaban al individuo. Era la época de Romeo y Julieta (1524). Se dice que hasta Enrique II montó en cólera porque el joven duque de Montmorency se había comprometido en secreto con una dama de la corte; el rey quería casarlo con Diana de Francia. La Iglesia también reprobaba estos "excesos del consensualismo", pero su doctrina exigía respetar la voluntad de los contrayentes. El hijo debía "respetar a su padre y a su madre", pero el verdadero matrimonio requería que los cónyuges se amaran y entendiesen. El matrimonio no podía contravenir el libre albedrío. La elección de pareja, sin embargo, era un asunto demasiado importante para permitir que el corazón lo guiase. Estaba en juego el porvenir de los linajes, por encima de los caprichos juveniles. Que los jóvenes tengan todas las amantes que puedan y visiten los burdeles que le plazca; para eso son y para eso los mantiene el erario, se razonaba, al menos antes del siglo XVII. Pero para escoger mujer, que el joven siga los intereses familiares. El Concilio de Trento estuvo cerca del naufragio, pero finalmente llegó a una transacción. Reconoció el derecho de los jóvenes pero advirtió que la Iglesia "detestaba" los matrimonios clandestinos. Asimismo, fortaleció la liturgia matrimonial y la importancia pública de las nupcias. Exigió que la ceremonia fuese anunciada con anticipación y que se presentaran testigos a la boda. Reconoció así el consentimiento de los jóvenes, pero en la práctica lo hizo casi imposible. A final de cuentas, el sacerdote salió fortalecido, convirtiéndose en un mediador indispensable y en la figura central del rito matrimonial.³

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

El discurso sobre el matrimonio natural indiano

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

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

Inquisición.⁷ Los frailes se enfrentaban a un complejo entramado de relaciones, difíciles de comprender y transformar. A tientas, comenzaron su obra:

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

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

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

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

2. Los campesinos pobres, "llamados maceguals", tomaban también a sus mujeres "con ánimo y afecto conyugal". Según Motolinía, estos labradores se amancebaban, esperando reunir más tarde los recursos suficientes para realizar una modesta ceremonia. "Y aunque pobres, hacían con pocos su fiesta", logrando así el reconocimiento de su barrio. "De allí

adelante eran tenidos por marido y mujer y vecinos del pueblo casados". Algunos jóvenes se amancebaban a escondidas de sus padres; no obstante, luego decidían casarse. El muchacho iba con los suegros, reconocía su falta, pedía disculpas y solicitaba su autorización para casarse. "Luego hacían el regocijo e solemnidad que su costilla alcanzaba, como pobres".¹⁵ Los humildes, en suma, reconocían también el legítimo matrimonio.

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

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

Aquí conviene agregar la voz de otro misionero, esta vez un agustino predicador del área de Michoacán. Fray Alonso de la Veracruz fue un teólogo destacado que, según Mendieta, "por su mucho ejemplo de vida y ciencia en letras, ilustró y amplió mucho su orden en estas partes".²³ El agustino sugería que la poligamia podría ser incluso superior a la monogamia, considerando, únicamente, los fines procreativos:

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

5. Para la Iglesia, el matrimonio debía celebrarse "entre legítimas personas". Pero tal concepto de "legítima" persona variaba. Los gentiles no estaban obligados a seguir las restricciones de cristianos, explica Motolinía. "No son obligados los infieles gentiles a otra ley sino a la ley divina y natural, y no a la divina positiva mosaica ni la evangélica".²⁵ Glosando al franciscano,

Torquemada explica los alcances del derecho. La "ley divina natural" prohíbe la unión sexual de madre con hijo y padre con hija. La antigua ley mosaica prohibía las relaciones de primer grado, esto es, de hermano con hermana, permitiendo, sin embargo, la unión conyugal entre primos hermanos, primos segundos y primos terceros. La ley evangélica decidió, en los primeros tiempos, excluir las uniones conyugales hasta el séptimo grado de parentesco, excepto si mediaba dispensa "que nacía de legítima causa". Tiempo después, "por los muchos y muy grandes inconvenientes que de este largo parentesco resultaban", la barrera se redujo al cuarto grado de parentesco. Esto fue bajo el papa Inocencio III, en el Concilio de Letrán de 1215.²⁶ Motolinía había encontrado que, en términos generales, los indios de Nueva España "no se casaban hijo con madre, ni padre con hija, ni hermanos unos con otros, ni suegro con nuera, ni suegra con yerno, ni padrastro con entenada, ni madrastra con entonado".²⁷ En consecuencia, el antiguo derecho mosaico que prohibía casarse entre hermanos, "es el que se halló entre estos idólatras mexicanos", concluye Torquemada.²⁸

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

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

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

Cuando la llevaban a casa [a la desposada] ponían por memoria lo que él tenía, así de joyas como de provisión de casa, tierras y casas, y en otra memoria, lo que ella traía. Las cuales memorias guardaban los padres de los desposados y señorcillos de los barrios, porque si por ventura se viniesen a descasar - como era uso y costumbre entre ellos, en no llevándose bien pedir divorcio - hacían partición de los bienes".³¹

Años después, Torquemada enfrenta el mismo problema con más cautela. En su Monarquía indiana, el autor transcribe los textos de Motolinía; describe el "uso del repudio" entre los indios occidentales; repite que tal costumbre sería contraria al matrimonio y la "ley natural". No sigue, en cambio, la argucia de Motolinía. Su argumento se limita a señalar que "la gente del pueblo

de Dios" también usaba el divorcio. Y transcribe luego una cita del Antiguo Testamento (Deut., XXIV, 1) que autorizaba al hombre a repudiar a su mujer, cuando mediaba un 'vicio' notable de ella.³²

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

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

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

Este complejo discurso era de gran importancia para los frailes. Como hemos dicho, para la Iglesia era esencial establecer un matrimonio exógamo, monógamo y consensual, y la manera de implantarlo dio lugar a debates. Por un lado, el grupo expresado por los frailes historiadores defendía que los indígenas se apegaban a los principios del matrimonio natural, concepto de la Iglesia usado para calibrar las uniones conyugales entre gentiles. En cambio, autores más próximos al clero secular argumentaban que en México prehispánico no habían existido formas de unión conyugal que la Iglesia pudiera reconocer como legítimas.⁴¹

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

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

Poligamia y dominación

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

a) Poligamia y autoridad (44)

En principio, la poligamia fue derecho masculino. Algunos principales tuvieron cien, ciento cincuenta "y hasta doscientas mujeres", afirma Motolinía. Xicotécatl "tuvo más de quinientas mujeres y mancebas", según Muñoz Camargo. Y el gran Moctezuma concentró tres mil mujeres, "entre señoras, criadas y esclavas", sostiene Torquemada.⁴⁵ A cambio, ninguna mujer, ni de más alto linaje, aparece en las crónicas ligada a más de un señor. Desconocemos, por lo demás, que algún informante de los frailes o productor de códices prehispánicos haya sido mujer.

Los frailes escribieron, ya lo hemos visto, que la autoridad de familias, comunidades y señoríos precolombinos descansaba en el varón. Un texto sahumano lo resume en una sentencia: la madre era "como esclava de todos en su casa".⁴⁶ Pero la autoridad de la mujer se depreciaba aun más en contextos discursivos que enaltecían las cualidades del guerrero. El soldado

apocado "en todo se muestra cobarde y mujeril", dice un pasaje de Sahagún.⁴⁷ En cambio, los valientes guerreros mexicas "no usaban de traiciones ni de actos mujeriles ni cobardes",⁴⁸ ni los capitanes texcocanos admitían "hombre mujeril ni afeminado".⁴⁹

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

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

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

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

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

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

En suma, los hombres del pueblo estaban obligados a ofrecer sus hijas y hermanas a los soberanos. Durán narra la historia que funda el nacimiento de esta costumbre entre los mexicas. Los principales decidieron pelear contra el señor de Azcapotzalco, para liberarse de su yugo. El pueblo mexica temía el combate, la derrota y la venganza de los tepanecas. Los señores insistieron en luchar, asegurando que triunfarían; en garantía, ofrecieron ir a la piedra de los sacrificios, si eran derrotados. La osadía de los guerreros sorprendió a los populares. Aceptaron entonces el desafío y ofrecieron "dar nuestras hijas y hermanas y sobrinas, para que os sirváis de ellas", en caso de ser los vencedores. La historia termina, por supuesto, con el triunfo de los guerreros mexicas.⁶²

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

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

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

b) Poligamia y soldados valerosos

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

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

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

c) Poligamia y procreación

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

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

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

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

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

Los frailes elogiaron la lactancia prehispánica. "Dábanles cuatro años leche, y estas naturales son tan amigas de sus hijos, y criábanlos con tanto amor, que por no se empreñar de otro, o por no perjudicar al niño, huyen mucho el ayuntamiento de sus maridos".⁷⁹ Resulta paradójico que los frailes elogiaron esta costumbre y a la vez se admirasen de la fecundidad de las mujeres indígenas. Es probable que los religiosos exagerasen los años de lactancia y abstinencia sexual. El siglo XVI europeo era una época de transición hacia nuevas relaciones con los hijos, nuevas actitudes en la manera de criarlos y educarlos. En la negociación de las nuevas costumbres, los moralistas insistían en que la madre alimentase a los niños, sin abandonarlos a la "leche mercenaria". ¿Acaso los animales no alimentan a sus crías?, se argumentaba.⁸⁰ En las madres lactantes, los frailes encontraban otra ocasión de elogiar las buenas costumbres indianas. Torquemada estudia el tema con atención. "Una cosa tienen estos indios, de grandísima alabanza, y es que jamás dan a criar sus hijos a otras mujeres". Y su lactancia es prolongada; mientras los hijos europeos maman uno y medio años, dos a lo sumo, las madres mexicanas "no se hartan de darles el pecho" a sus niños. Como los moralistas europeos, el fraile criticaba el uso de nodrizas. Es un vicio pernicioso, una burla a la naturaleza que, además, afectaría la personalidad del niño; pues al igual que el semen, "vale mucho la buena o mala leche para las buenas o malas costumbres".⁸¹

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

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

d) Poligamia y control político

Finalmente, la poligamia fue un instrumento de gobierno.

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

Como en otras tradiciones culturales, las hijas de los señores en el México prehispánico eran permutadas a cambio de compromisos. Un ejemplo de la importancia concedida a estos enlaces (al menos discursivamente) aparece en el fracaso del señor de Coyoacan para formar una liga contra los mexicas. El de Coyoacan invitó a los señores de Xochimilco, Chalco, Texcoco, Culhuacan, Cuitláhuac y Míxquic a formar el bloque, pero todos lo rechazaron. "Pocos

pueblos hay en la comarca que no estén casados, ellos [los mexicas] con nuestras hijas y sus hijas con nosotros".87

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

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

Finalmente, la poligamia era una forma de organización que podía mitigar algunos conflictos de gobierno propios de sociedades monógamas, como las de Europa medieval. Las crisis por reinas infecundas, o por la muerte temprana de los herederos, eran menos problemáticas cuando el señor disponía de varias esposas. Otro relato mexica refiere que su primer gobernante, Acamapichtli, tuvo por mujer a Ilancuéitl, la que resultó estéril. Afortunadamente, el dirigente contaba con numerosas esposas, hijas todas de principales, que procrearían a los futuros descendientes del linaje mexica. No obstante, Ilancuéitl aparecería como la madre de estos niños, pues ella era hija del señor de Culhuacan, con quien los mexicas no deseaban una ruptura.91

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

En conclusión, debemos considerar que la poligamia era un elemento esencial en las relaciones sociales y políticas del México prehispánico, un mecanismo clave en el gobierno de

sus sociedades, una forma de reproducir la asimetría social y de simbolizar el poder de los gobernantes tlatoques, señores pipiltin y grupos de guerreros. Asimismo, la poligamia era una expresión del sometimiento de la mujer.

Los escollos del matrimonio natural

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

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

Quizás los padres de campesinos y "comunes" nahuas fuesen más flexibles ante las iniciativas sexuales de sus hijos, pues es probable que los problemas de legitimidad, descendencia y sucesión fueran menos complicados de resolver.⁹⁵ Como sea, se dice, por otro lado, que las mujeres otomíes contaban con una iniciativa mayor. Según Ramos de Cárdenas, "lo principal, para cuando se quieren casar, es juntarse el hombre con la mujer y, si cuadra, dice ella a sus padres o deudos que fulano tiene buen corazón para que sea su marido, y así se efectúa".⁹⁶

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

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

importancia. Las esposas, fuesen legítimas o mancebas, eran prácticamente similares. Al menos esta opinión se expresa en la Relación de Pomar.

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

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

Por último, el problema del incesto requiere de varias consideraciones. Hemos visto que, en opinión de los frailes, la mayoría de los pueblos nativos del centro de México "respetaban" a sus parientes consanguíneos directos. Sin embargo, para entender el alcance de este argumento debemos ubicar el contexto familiar, amplio y complejo, de las sociedades indígenas. Según Alonso de Zorita, vivían juntos "dos y tres casados en una pobre y pequeña casa".¹⁰² El comentario sugiere la existencia de grupos residenciales amplios, cuya composición ha sido explorada por los historiadores modernos. Un notable estudio encuentra documentación sobre varios conjuntos residenciales de Tenochtitlan, a principios de la colonia.¹⁰³ El estudio sugiere que estos conjuntos oscilaban entre 100 y 500 m.², albergaban varios cuartos separados y contaban con un patio común, lugar colectivo de trabajo y terreno de reserva para el crecimiento familiar. Algunos conjuntos contaban con cisternas y graneros de uso común. Todos tenían una estructura importante llamada cihuacalli, que fue traducida por los españoles como "casa de mujeres", "recibimiento de mujeres", o más comúnmente como "cocina". El cihuacalli era una construcción grande y sólida, en comparación con otras habitaciones del conjunto. Albergaba el altar familiar. Y fue seguramente el lugar de trabajo de las mujeres y de la preparación colectiva de los alimentos. "Las pruebas de que vivían muchas familias juntas en una zona, e incluso en zonas pequeñas, son concluyentes. Alojaban de dos a seis o aun más núcleos familiares bien definidos, formando un grupo familiar corporativo extenso".¹⁰⁴

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

madrastra y antenados.¹⁰⁸ Algunas de las relaciones entre parientes se adivinan en el texto del franciscano. "El mal suegro... a nadie quiere tener en su casa". "La buena suegra guarda a su nuera y c elala con discreci on". El hermano mayor "doctrina a sus hermanos menores". "El mal cu iado amanc ebase con la cu iada, amanc ebase con la suegra".¹⁰⁹

Podemos imaginar a estos conjuntos residenciales como complejos microcosmos familiares. Mundos cotidianos donde padres, tíos, hermanos, primos, suegros y cu iados vivían en estrecho contacto físico y emotivo. Donde trabajaban mujeres y artesanos. Donde se criaban los hijos en medio de decenas de parientes. Donde nacerían las tentaciones incestuosas. " Qu  otra cosa era cada casa del señor de los naturales sino un bosque de abominables pecados?", se preguntaba Motolinía.¹¹⁰  D nde situar a esa "mujer de perfecta edad" descrita por los informantes de Sahagún como "mujer de su casa", pero que, siendo "mala" entonces "patea, atav ase curiosamente; es desvergonzada y atrevida y borracha"?¹¹¹

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

La relación sexual entre hermanos también causó inquietud. "Eran condenados a muerte, cuando el hermano se echaba con su hermana, ahora fuesen de padre y madre, ora de sólo padre o de sola madre", afirma Motolinía.¹¹⁵ Sin embargo, el franciscano tuvo que afrontar los casos que contradecían la norma. "En la Nueva España se hallaron tres o cuatro casados [con su hermana]; dicen que se ayuntaron después de las guerras y conquista, o en partes no sujetas a México ni a Texcoco".¹¹⁶ No obstante, culpar a la conquista o imputar los incestos fraternos a los pueblos lejanos no fue explicación suficiente. Pareciera que el fraile tuvo que afrontar su existencia más regular entre las culturas del valle de México. "Si alguno se permitía y disimulaba era por defecto de justicia, o porque era señor o principal, a quien muchas veces no tocan las leyes, según aquello et leges telae similes dicebat aragnis, qui majora cedit, inferiora capit." (Las leyes son semejantes a la tela de ar a, que cede en las cosas mayores, coge las inferiores).¹¹⁷

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

prohibición del incesto... Las tradiciones históricas referentes a la dinastía de Tenochtitlan evitan referirse explícitamente al incesto".¹²⁰

De cualquier forma, las relaciones sexuales entre afines causaron más inquietud a los frailes y produjeron más resistencias hacia el matrimonio cristiano. Eran, ciertamente, relaciones ligadas a la poligamia. El incesto con la "madrastra", en primer lugar. "El que se echaba con su madrastra, ambos morían por justicia", señala Motolinía.¹²¹ Sin embargo, la figura de la madrastra no era muy exacta para aprehender las relaciones que inquietaban a los frailes, es decir, los vínculos entre las mujeres y los hijos de los señores y principales. Los religiosos dieron cuenta de la tensión producida entre las múltiples mujeres del soberano, presumiblemente de las edades más diversas, y sus hijos varones más maduros.¹²² Los ejemplos se concentraron en el señorío de Texcoco. Motolinía afirma que el soberano mandó a matar "a un su hijo que se echó con una de sus mujeres, y ella también murió por su pecado".¹²³ Las Casas indica que fueron cuatro los hijos ajusticiados "porque llegaron a sus madrastras, mujeres de su padre".¹²⁴ Con más detalle, Torquemada cuenta que un hijo muy querido de Nezahualpilli "entrando en palacio... se encontró con una de las concubinas de su padre, a la cual dijo algunas palabras livianas y no tan compuestas como requería". La mujer se quejó con el soberano. El asunto tomó vuelo y el padre terminó ajusticiando, a su pesar, al hijo imprudente.¹²⁵

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

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

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

Otra práctica "incestuosa", análoga al vínculo con la "madrastra", ocasionó también serios conflictos entre los indios principales y los evangelizadores: la relación con la cuñada, ligada igualmente a la sucesión en los señoríos. Cuando moría el señor gobernante, "era costumbre que los hermanos mayores o menores o alguno de ellos tomara la mujer o mujeres del hermano difunto, aunque hubiese habido hijos, quasi ad suscitantum semen fratris" (como resucitando el semen del hermano).¹²⁸ Pero la relación con las cuñadas no se limitaba a la

muerte del hermano. Cuenta Torquemada que Nezahualpilli desposó a una sobrina del rey mexica Tízoc. Luego se enteró de que su nueva esposa tenía una hermana que ella mucho quería. No hubo problema. El señor de Texcoco se llevó a las dos. Y, así, "entraron estas dos mujeres en el número de sus muchas mujeres".¹²⁹ Como es sabido, la relación con la cuñada apareció en el célebre juicio de la Inquisición contra Carlos Ometochtli, cacique de Texcoco. Entre las acusaciones que lo llevaron a la muerte estaba el "concubinato", que no era sino su fidelidad a la ancestral costumbre: "haré lo que mis padres solían hacer con sus cuñadas".¹³⁰

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

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

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

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

3. Los frailes redujeron el concepto del incesto a su mínima expresión (madre con hijo y padre con hija) para argumentar que los matrimonios prehispánicos eran legítimos. Sin embargo, las

relaciones entre afines (entre cuñados y entre esposas e hijos de un señor) no podían ser aceptadas por la Iglesia de la época, y los frailes tendrían que enfrentarlas en su práctica cotidiana. ¿Qué caso tenía entonces reconocerlas como apegadas al derecho natural? Tampoco valía considerarlas, simplemente, como un 'abuso excepcional de la autoridad', pues formaban parte integral del sistema de dominación. Es posible que las uniones fraternas (hermano con hermana) fuesen un caso similar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

2 Duby, op. cit. La transformación del matrimonio en sacramento tuvo una larga y compleja historia. En los tiempos patrísticos, la vida conyugal fue considerada como un asunto carnal y mundano, lejano de las preocupaciones espirituales. No obstante, su importancia social no pasó desapercibida para los teólogos medievales. Fue hasta los siglos XI y XII que empezó a hablarse del sacramento matrimonial. Y fue hasta 1439 que un Concilio, el de Florencia, mencionó los "siete sacramentos", incluyendo al matrimonial. (Gaudemet, El matrimonio en Occidente, p. 220) El principio fue refrendado en el Concilio de Trento, en una sesión de 1547, sin mayores dificultades. No era novedoso, ciertamente, pero los protestantes lo cuestionaban. Éstos, como se sabe, repudiaban el derecho canónico. Buscaban el regreso a la simplicidad de los tiempos patrísticos, sin la pesada maquinaria burocrática romana. Sobre el matrimonio, se inclinaban por seguir a la Biblia y a los padres de la Iglesia, sobre todo a San Agustín. Sin embargo, la complejidad del vínculo matrimonial los obligó luego a desarrollar nuevos tratados sobre la materia. Por su parte, el Concilio de Trento retomó el tema matrimonial en 1563. Afirmó entonces que "los santos Padres, los concilios y la tradición de la Iglesia universal siempre han

enseñado que el matrimonio debía ser incluido entre los sacramentos de la Nueva Ley". Se concluyó excomulgar a quienes discutiesen esta verdad. (Ibid., pp. 313-326).

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

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

5 Génesis, III, 16.

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

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

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

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

10 Mendieta, op. cit., p. 301.

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

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

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

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

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

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

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

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

19 *Ibid.*, p. 548.

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

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

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

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

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

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

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

27 Motolinía, *op. cit.*, p. 549.

28 Torquemada, *op. cit.*, p. 419.

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

30 Ibid., pp. 555 556.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

53 Idid., t. 2, p. 339.

54 Códice Mendocino, f. 15, p. 81.

55 Relación de Michoacán, pp. 236-237.

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

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

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

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

60 Pomar, Relación..., p. 82.

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

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

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

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

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

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

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

68 Ibid., t. 1, pp. 114 115.

69 Ibid., t. 2, p. 151.

70 Ibid., t. 2, p. 330.

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

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

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

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

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

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

77 "La mujer preñada que tomaba con qué lanzar la criatura y la física que le había dado con qué echase la criatura, ambas morían", afirma Motolinía (El libro perdido, p. 586, Memoriales, II, 16). La adúltera, según los informantes de Sahagún, "con bebedizos se provoca a vómito y mal parir" (Sahagún, Historia general, lib. 10, cap. 15, t. 2, p. 607). Una vez Moctezuma preñó 150 mujeres a un tiempo, las cuales tomaron cosas "para lanzar las criaturas", quizá porque sus hijos no habrían de heredar, según López de Gómara (Historia, p. 106), o tal vez por "estar desembarazadas, para dar solaz a Motecuhzoma", según Torquemada (Monarquía indiana, lib. 2, cap. 89, t. 1, pp. 230). Sobre contraceptivos de uso más cotidiano no hay información, sugiere un estudio de Quezada ("Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales"). No obstante, en el Códice Carolino se anota que "del ocoxóchitl o de su trébol del monte usaban algunas mujercillas para no quedar preñadas." (p. 56).

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

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

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

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

82 Historia de Tlaxcala, p. 84.

83 Historia, p. 303.

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

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

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

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

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

89 Relación..., p. 81.

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

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

92 Historia, p. 106.

93 En términos generales, se designaba al sucesor del señor entre sus parientes cercanos, hijos, primos y hermanos. Se dice que los principales señores elegían al soberano mexicana. Y en otros pueblos era el soberano quien elegía al gobernante de un señorío subordinado. Siguiendo las categorías de Aristóteles, Torquemada clasificó los señoríos indígenas en monarquías y aristocracias. Tenochtitlan sería una monarquía que elegía a su emperador. Texcoco y Tlacopan monarquías hereditarias. Tlaxcala sería una aristocracia gobernada por "algunos varones sabios y valerosos". Para el franciscano, la monarquía es el mejor sistema de gobierno (Monarquía indiana, lib. 11, cap. 9, t. 2, pp. 323 324). Durán sostiene que la nación de los mexicanos tuvo la costumbre de "no heredar los hijos por sucesión y mayorazgo, como lo usa nuestra nación, que el hijo mayor hereda al padre". Lo mismo en Texcoco. (Historia de las Indias, t. 2, p. 63). El manuscrito de Pomar indica que el hijo mayor heredaba el reino de Texcoco, mas sugiere que importaba ser el más virtuoso de todos (pp. 70 71). Al respecto, ver en el Apéndice nuestro apartado sobre Pomar. Muñoz Camargo Muñoz Camargo señala que en Tlaxcala "heredaba los bienes el hermano y no los hijos, que así era su costumbre" (Descripción..., p. 194). Señalemos, por último, que para Motolinía el sistema de confirmar al rey era mejor a que "forzadamente herede el hijo al padre en el señorío" (El libro perdido, p. 587, Memoriales, II, 16). No obstante, esto provocaría conflictos. "Si algún hijo de señor, aun fuese el mayor y el más principal, si antes de tiempo era ambicioso por el señorío e andaba sobornando a los principales para que a él y no a otro eligiesen, atrayendo a sí a los electores... era privado del señorío" (El libro perdido, p. 566, Memoriales, II, 10).

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

95 No obstante, se buscaba restringir el matrimonio a los límites del grupo. "Decían que las mozas que comían estando de pie, que no se casarían en su pueblo, sino en pueblos ajenos. Y por esto las madres prohibían a sus hijas que no comiesen estando en pie". (Sahagún, Historia General, lib. 5, apéndice, cap. 17, t. 1, p. 300).

96 Relación geográfica de Querétaro, p. 228.

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

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

99 Ver el capítulo dos.

100 Pomar, Relación..., p. 71.

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

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

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

104 Ibid., p. 46.

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

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

107 Sahagún, op. cit., p. 585.

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

109 Ibid., pp. 587 588.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

123 Motolinía, *op. cit.*, p. 587.

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

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

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

127 Pomar, Relación..., p. 71.

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

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

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

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

132 Carrasco, Los otomíes, p. 97.

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

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

Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



4. Culto al erotismo



Capítulo 4. El culto al erotismo

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

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

Las deshonestas religiones grecorromanas

Al enfrentar el complejo sistema religioso mesoamericano, los evangelizadores de la Nueva España tuvieron que asumir la existencia de una impresionante constelación de deidades. "Con esta ceguera y vicio, que maliciosamente siguieron, dividieron la divinidad en partes, atribuyendo a muchos dioses lo que es de uno solo, y lo que a uno solo pertenece, como si en la muchedumbre consistiese la perfección".¹ Y entre la muchedumbre encontraron a las deidades "de la carnalidad", como ese "dios de los vicios y suciedades" al que llamaban Tlazoltéotl.²

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

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

En tiempos de la conquista española, Las Casas echó mano de cuanta mitología antigua encontró para tratar de explicar la originalidad de las culturas americanas. El dominico redactó un largo tratado contrastando dioses, templos, sacerdotes, fiestas y penitencias entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Y el sexo fue, sin duda, uno de los aspectos centrales de su comparación. Con una erudición admirable, fray Bartolomé estudió y sintetizó a distintos historiadores del mundo antiguo, incluyendo autores cristianos y gentiles. El cuadro que construye hace explícito cierto bagaje intelectual sobre el cual proyectaron los frailes historiadores su interpretación de las religiones del México prehispánico. Comencemos, por tanto, revisando el argumento del dominico, destacando los dioses griegos y romanos "de la carnalidad".⁵

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

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

Entre los sacerdotes romanos, Las Casas encuentra muchos de gran dignidad, que actuaban como tribunos, jueces, embajadores o adivinos. Y sacerdotisas vestales que guardaban perpetua castidad. No obstante, encuentra también sacerdotes epulones, grandes "tragones y borrachos", y a los sacerdotes de Venus, que por las noches "usaban" de las hijas y doncellas que eran ofrecidas en devoción al templo de la diosa. Y los llamados "gallos", devotos de la madre Berecintia, que usaban de castrarse y luego vestirse con ropas y atavíos de mujer.⁸ Por esta Berecintia "se consagraban muchos mancebos... a padecer el abuso nefando". "Y así, había lugares públicos infames, llamados efebías, donde moraban los mancebos que a aquel sacrificio se dedicaban". Los efebos, "lascivos y desvergonzados", vivían de sus actos nefandos; con gestos y meneos trataban de seducir a cuantos visitaban el templo.⁹

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

Cuando las ceremonias nupciales eran precedidas por Príapo, lo primero que hacía la novia era "sentarse sobre el torpísimo miembro" del dios. Y cuando se celebraba la festividad del dios, la precedían unas sacerdotisas "disimuladas" como hombres. Tras ciertos sacrificios, una de ellas se desnudaba. Era como dar licencia o imponer precepto de iniciar la orgía. Hombres y mujeres se iban a esconder entre densas arboledas que para el efecto cultivaban. Tomaba cada quien a quien quería o se encontraba. "Toda honestidad se desterraba; toda ley se posponía; la fe conyugal se olvidaba, y la certidumbre de los hijos ninguno se cognocía". "Ningún género de abominación carnal en ellos se dejó de perpetrar, ni el vicio nefando, hombres con hombres, y en la comunicación con las mujeres ninguna especie de vileza por cometer se dejaba". La plaga de Príapo se difundió entre todas las naciones del mundo antiguo, afectando incluso a los judíos.¹¹

Por último, el culto a Venus se realizaba el mes de abril. Las mujeres de Roma se ponían coronas de arrayán. "El más principal sacrificio que por voto se le hacía era ponerse las

mujeres por su devoción... en el infame y público lugar, y allí con sus mismos cuerpos ganar sus dotes para casarse, y dellos ofrecer a ella su parte".¹²

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

La idolatría prehispánica honesta

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

1. Los dioses. Obviamente, los frailes historiadores se adentraron a profundidad en el estudio del panteón indígena; sin embargo, algunos parecieron no encontrar "dioses de la carnalidad", como Las Casas y Durán. Asimismo, encontraron divinidades de un pudor admirable, como Quetzalcóatl, "hombre honesto y templado", y una de las deidades principales.¹⁴ Llamado también Topiltzin, este dios "estaba siempre recogido en una celda, orando... Era hombre muy abstinentes y ayunador; vivía castamente y muy penitenciero". Era tan virtuoso que pudo ser uno de los "sagrados apóstoles" mandados a predicar por el mundo, sugiere Duran.¹⁵ Pero no fue único, pues los indios "tuvieron más razón y discreción y honestidad" en la elección de sus dioses que las naciones gentiles del Viejo Mundo. "Hicieron en esto ventaja", indica fray Bartolomé.¹⁶

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

Pero en el campo de la virtud, Sahagún, Mendieta y Torquemada también reconocieron diosas que parecían la negación de las diosas carnales. Coatlicue o Chimalma, por ejemplo, cuya

historia parecía aludir a la Virgen María. Según los relatos, esta mujer barría cuando una pelotilla de pluma o un ovillo de hilados cayó del cielo. La diosa tomó la pieza y la guardó bajo su ropa. Esto provocó su embarazo y el nacimiento de Huitzilopochtli, (o de Quetzalcóatl según otra versión). En el relato de Torquemada, la diosa madre "era muy devota y cuidadora en el servicio de los dioses". Era casi una virgen, una madre que engendró sin conocer "ayuntamiento de varón". La alusión a María era obvia, pero el franciscano no podía dar el paso, si quería que su obra fuese publicada. Se contentó con señalar que eran "embustes del demonio mezclados con misericordias de Dios".¹⁸

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

En realidad, concluye Torquemada, la búsqueda de "castidad y limpieza" no era una novedad indígena, pues los pueblos gentiles la habían exigido, por lo general, a sus sacerdotes y sacerdotisas. Sin embargo, el autor reconoce que los ministros mexicanos, y en especial los "sumos sacerdotes" habían sido "más castos y honestos" que los de otros pueblos idólatras, incluyendo romanos, griegos y "bárbaros".²²

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

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

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

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

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

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

En cambio, el sexo aparece en los textos de fray Toribio en forma de sacrificios y continencias. El franciscano escribe, por ejemplo, sobre la fiesta de Camaxtle realizada cada cuatro años en la provincia de Tlaxcala. En ella "se abstenían de se ayuntar con sus mujeres" ochenta días.²⁶

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

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

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

De otra manera era la celebración a Xochipilli, dios que castigaba con infortunios y enfermedades a quien "ensuciaba su ayuno" con relaciones carnales.³⁰ Asimismo, en la ceremonia de Xochiquétzal las personas confesaban sus distintas faltas, incluyendo hurtos y fornicaciones. "Mandábales su ley que ese día examinase su conciencia y que tantos cuantos pecados graves hallase haber cometido, que juntase tantas pajas de a palmo" y se las pasase por la lengua. "Y así confesaban sus culpas delante de los ídolos y los sacerdotes, y luego se iban a lavar".³¹

4. En suma, los frailes apreciaron la castidad de los sacerdotes prehispánicos y consideraron que sus deidades guardaban cierta honestidad, al menos en comparación con los dioses de la Antigüedad clásica. En cuanto a las ceremonias, los religiosos tuvieron diferentes posiciones.

Las Casas y Torquemada no encontraron rituales "deshonestos"; Mendieta, en cambio, calificó de carnales a las ceremonias prehispánicas; Durán y Sahagún, finalmente, mostraron eventos religiosos que iban en una u otra dirección. No obstante, ninguno encontró algo que calificara de orgías o bacanales.

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

Por razones similares, los autores laicos y del clero secular no parecieron especialmente interesados en atacar las religiones indianas por el lado del sexo, concentrándose más bien en condenar el politeísmo y los sacrificios humanos. Esto no significa, sin embargo, que olvidaran el tema. Algunos cronistas, por ejemplo, denunciaron que los pueblos del Pánuco tenían templos donde adoraban imágenes fálicas.³² Y hubo miembros del clero secular interesados en denunciar los "vicios carnales" de las ceremonias indígenas. Sanchez de Aguilar, deán de la catedral de Mérida reportaba, en 1639, que ya en tiempos del obispo Zumárraga, la corona española había emitido una cédula prohibiendo el cultivo del maguey:

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

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

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

Fuerzas y destinos sexuales

Sobre los dioses indígenas trataremos, en primer lugar, el significado religioso que el deseo sexual tenía en el México prehispánico. Con esta base, pasaremos luego a revisar la personalidad de los dioses del erotismo.

a) Los efluvios sexuales

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

Para una tradición como la mesoamericana, donde todos los procesos sociales y naturales, cósmicos e individuales, favorables y perjudiciales eran incomprensibles sin la intervención de fuerzas sobrenaturales, el deseo sexual era inexplicable sin la participación divina.³⁵ Sin duda los frailes aceptaban que la lujuria tenía componentes sobrenaturales, obviamente provocados por el Diablo y sus aliados, y no por Dios. Sin embargo, ellos enfatizaron, frente a los indios, la voluntad y el libre albedrío. El humano debía encarar y controlar los deseos sexuales que instintivamente surgían desde las entrañas de su cuerpo y que continuamente irrumpían y perturbaban su conciencia. "Es este muy abominable pecado, afirmaba el padre Molina el que cometiste por tu sucia deleitación y por no quererte refrenar ni tornar en ti (cuando tu carne viciosa codició sin templanza el sucio deleite)".³⁶ Ciertamente, Molina insistió en que los indios no justificaran sus pecados al confesarse, so pretexto de la acción del Diablo. "Y no dirás hízome fuerza o provocóme el demonio a que pecase... Mas dirás... yo mismo tengo la culpa, pues no debía de obedecer al que me provocó a pecar".³⁷

Para los antiguos mexicanos, ciertas fuerzas y divinidades tenían la capacidad de provocar apetitos sexuales. "Tenían poder para provocar a la luxuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores".³⁸ Al mismo tiempo, estas deidades tenían autoridad para sancionar a los individuos que transgredían las normas sexuales. Así, las enfermedades venéreas les eran atribuidas.³⁹ Macuilxóchitl, por ejemplo, se enfadaba cuando no se respetaban los cuatro días de continencia sexual exigidos en la víspera de su fiesta. "Este dios se ofendía mucho desto, y por esto hería con enfermedades de las partes secretas a los que tal

hacían, como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, deviesos y incordios".⁴⁰ Además, las deidades "de la carnalidad" presidían las ceremonias en que los transgresores sexuales eran ejecutados. El día de Itztlacolihqui, por ejemplo, "mataban a todos los hombres que tomaban en adulterio, porque a las mujeres, después de haberlas estrangulado ante la imagen de este dios o demonio, las paseaban por las plazas donde, desnudas, las apedreaban".⁴¹

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

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

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

El hombre o la mujer poseído por las deidades de lo sexual despedía cierta energía nociva, quizás imperceptible para la sensibilidad humana, pero que ciertos roedores podían detectar. "Decían que los ratones saben cuando alguno está amancebado en alguna casa, y luego van allí y royan y agujerean los chiquihuites y esteras, y los vasos".⁴⁹ Era una emanación dañina, que fulminaba a seres indefensos, como las aves domésticas. Ruiz de Alarcón denunció que, a principios del siglo XVII, los pueblos nahuas que recorrió mantenían la creencia en una especie de enfermedad llamada tlazolmiquiztli, que tradujo como "daño causado de amor y deseo".⁵⁰ Este trastorno era provocado por "el exceso de adulterios o amancebamientos", o por el simple contacto con alguien que los practicase. También se podía adquirir por contagio, por estar

cerca, por ejemplo, de un varón que mucho deseara "alcanzar alguna mujer", o que codiciara cosas ajenas. El deseo insatisfecho afectaba tanto la salud del deseante como la de sus próximos. Como "los filósofos" decía el cura los indios creían que "por simpatía y redundancia" podía transmitirse el mal. Y los alcances del tlazolmiquiztli eran terribles:

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

Este discurso de los efluvios sexuales nocivos sin duda formaba parte de un sistema ideológico de control corporal. Sin embargo, sus aristas eran diversas. El exceso sexual enfermaba, destruía, atraía la desdicha. Pero el deseo insatisfecho tampoco era buena solución. Sahagún cuenta la historia de la hija de Huémac, señor de Tula, que quedó prendida al ver el "miembro genital" de un extranjero que vendía chiles en el mercado. "Después de lo haber visto, la dicha hija entróse al palacio y antojósele el miembro de aquel tohueyo, que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo". El mal no cedió hasta que la hija "durmió" con el extranjero.⁵² Otros pasajes sugieren que el deseo insatisfecho era concebido por los nahuas como una enfermedad que causaba "mucho melancolía y tristeza", y motivaba al cuerpo "irse enflaqueciendo y secando".⁵³ La carne de un ave llamada cocotli quitaba la tristeza y angustia de la gente, según los médicos nahuas informantes de Sahagún; por eso se la daban de comer a las mujeres celosas y a los amancebados: "dizque con ella dejarán el amancebamiento".⁵⁴

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

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

b) Deidades, tiempos y espacios (57)

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

1. Tlazoltéotl era una deidad asociada con la zona huasteca, también conocida como "provincia de Pánuco".⁵⁹ Esta deidad tenía varios nombres. El más conocido, Tlazoltéotl, significa, literalmente, "divinidad de la basura". Tlazolli es un concepto complejo que Molina tradujo como "basura que se echa en el muladar".⁶⁰ Pero el campo semántico de tlazolli abarcaba, además, el dominio de lo sexual. Por poner un ejemplo, Sahagún, tradujo "anca ie ueli in iz tinexoxopeuililo, anca ie uel in teuhli, tlazolli ic timilacatzotiaz" como "¿no será posible por ventura apartaros de las borracheras y las carnalidades en que estáis envueltos?".⁶¹ Tlazoltéotl era también conocida como Ixcuina, nombre que quizás provenga del huasteco con el significado de "señora del algodón".⁶² Finalmente, era conocida como Tlaelcuani, "comedora de cosas sucias", en alusión a que, por ella, "mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados".⁶³

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

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

2. La diosa Xochiquétzal también era asociada al algodón y al trabajo textil femenino.⁶⁹ Ella fue, probablemente, la deidad patrona de los tlalhuicas, un pueblo náhuatl que vivió en las tierras calientes del hoy estado de Morelos, y que, como los huastecos, eran productores de algodón.⁷⁰ Xochiquétzal fue identificada con la juventud y con la maternidad temprana. "La

figura de esta diosa Xochiquetzal era... de una mujer moza", escribió Durán.⁷¹ Su nombre significa, según el dominico, "plumaje de rosas"; en la actualidad, algunos estudiosos la conocen como "La de flores y plumas preciosas".⁷² Su atuendo se distingue por su corona de flores o por un tocado con plumas erguidas.

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

Varias representaciones iconográficas sugieren los dominios de la Diosa de las Flores. En una hermosa lámina del Códice Borgia, Xochiquetzal aparece desnuda, situada entre los surcos del maíz, recibiendo lluvia y semen que, desde los cielos, Tláloc arroja sobre la diosa y sobre las tierras de labor.⁷⁶ Ella simboliza, de esta manera, la clásica hierogamia cósmica del Cielo que fecunda a la Madre Tierra. En otra lámina, la diosa aparece envuelta en una de las pocas representaciones abiertamente eróticas de los códices pictóricos del centro de Mesoamérica. En el medio de la imagen aparece un joven, probablemente el dios Xochipilli. A su derecha Xochiquetzal, desnuda, lo incita. En correspondencia, él le acaricia los senos. A la izquierda, otra imagen de Xochiquetzal, esta vez vestida, castiga al joven, jalándole los cabellos. Así, Xochiquetzal suscita, a la vez que castiga, los comportamientos sexuales.⁷⁷

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

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

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

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

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

Naturalmente, el dominio del Dios del Espejo Humeante traspasa el ámbito de lo sexual. Como sabemos, Tezcatlipoca fue una de las deidades centrales del panteón antiguo, pues reunió en su figura una impresionante diversidad de símbolos, atributos y personalidades. Fue, para los frailes católicos, el Júpiter mexicano. En relación con el sexo, lo hemos ya visto en este capítulo confesando a hombres y mujeres "carnales" junto a Tlazoltéotl, o raptando a Xochiquétzal para convertirla en diosa "del bien querer", o seduciendo a la hija de Huémac, disfrazado de tohuego.⁹⁰ También podemos encontrarlo lanzando enfermedades venéreas a quienes violaban la abstinencia sexual en sus días de penitencia,⁹¹ o incitando a las mujeres a "pecar con su cuerpo", como alguna vez lo hizo con la diosa Xochiquétzal.⁹²

Tezcatlipoca provocaba y castigaba los desmanes sexuales pues, entre sus múltiples funciones, sembraba desórdenes y discordias, revolvía las cosas, incitaba el caos en oposición a su alter ego Quetzalcóatl, promotor de la creación y la fecundidad. Así, "decían que de nadie era amigo fiel"; que era un dios traidor que un día daba riquezas y salud y al siguiente enviaba miserias y enfermedad. Tezcatlipoca recibía los honores más grandes y los insultos más soeces: "eres un puto y hasme burlado y engañado", le gritaban algunos desesperados.⁹³

El erotismo congregaba un número importante de divinidades cuyas identidades se sobreponían unas con las otras. Analizando dominios, atributos, atuendos y fiestas, los estudiosos han descubierto que los contornos se hacen confusos, que las identidades se mantienen a la vez que se transforman como las imágenes de un caleidoscopio en movimiento. Así, Xochiquétzal y Tlazoltéotl se entrelazan, y sus atributos se proyectan sobre Mayáhuel, diosa del pulque ese líquido sagrado tan asociado a los comportamientos sexuales, y sobre Chalchiuhtlicue, diosa del agua; asimismo sobre Huixtocihuatl, diosa de la sal y sobre las Cihuateteo, mujeres diosas muertas en parto. Pero sobre todo se ven asociadas con Toci, la Diosa Abuela, la Madre Tierra, la deidad femenina cósmica. A final de cuentas, estas diosas eran expresiones de un mismo principio erótico y sexual, el cual encontraba sus valores

metafóricos en actividades y objetos diversos, como la flor o como el trabajo de hilanderas y costureras, como el acto de introducir el huso en su base, de enrollar el hilo que va creciendo como el hijo en el vientre de la madre después del coito. Así, el acto de hilar se volvía un símbolo de sexo y fecundación, una expresión de la gran "fábrica de la vida".⁹⁴

Y sin embargo, las deidades mantenían sus identidades, sus ritmos y sus tiempos de influencia sobre el mundo de los humanos. Los dioses del sexo, como todos los dioses mesoamericanos, ejercían su dominio en ciclos temporales específicos.⁹⁵ Su influencia se intensificaba en ciertos periodos y se debilitaba en otros. Los sacerdotes y hechiceros buscaban comprender el ritmo de los dioses, el orden de las "tandas" con que bajaban al mundo de los humanos. Los frailes católicos buscaron descifrar a veces con poca fortuna la "astrología judiciaria india" utilizada por sus rivales nativos para predecir el destino de los nacimientos y la fortuna de los días, meses y años. Pues algunas fechas, en efecto, eran más favorables que otras; y algunos días más propicios para crear o estimular los temperamentos sexuales. El complejo compás seguido por los dioses se hallaba resumido en el tonalámatl o tonalpohualli, el libro de los destinos. "El astrólogo y sortilego sacaba luego el libro de sus suertes y calendario, y vista la letra del día, pronosticaban y echaban suertes... Y si caía la suerte sobre el dios de la vida, decían que era de larga vida... si había de ser rico, o pobre... o casto, o lujurioso".⁹⁶

El tonalpohualli era un ciclo de 260 días dividido en 20 trecenas. No era calendario, insistía Sahagún, porque no servía para marcar el paso del tiempo sino para descubrir sus cualidades.⁹⁷ Cada trecena era regida por un signo, como xóchitl (flor), mázatl (venado), ozomatli (mono), etcétera; tenía además una o varias deidades patronas. Asimismo, cada día contaba sus cualidades propias, definidas por el influjo de la trecena y por un conjunto más de elementos, incluyendo los dioses diurnos y nocturnos que regían cada fecha específica. En verdad era notable el número de factores que entraban en juego en esta combinatoria para configurar las cualidades de cada día, trecena, veintena, año, ciclo de años e incluso eras cósmicas, como el Quinto Sol. La tarea del intérprete era sumamente compleja y especializada. El lenguaje críptico que encierra el tonalámatl fue comprendido a medias por los religiosos cristianos y no podemos presumir de que hoy lo conozcamos en su integridad.⁹⁸

El cuadro número 1 da cuenta del tiempo de influencia de las fuerzas y deidades sexuales que hemos logrado detectar. Al revisarlo, salta a la vista su importancia. Nueve de las veinte trecenas eran proclives, en términos generales, al nacimiento de personas con temperamento sexual y al estímulo de los deseos sexuales, con su carga lúdica pero peligrosa, placentera pero transgresora, proclive a enfermedades o castigos. Se trata de océlotl, regida por Quetzalcóatl, cuauhtli por Xochiquétzal, olin por Tlazoltéotl, cuetzpalin por Itztlacoliuhqui y xóchitl por Huehucóyotl, además de mázatl, quiáhuitl, ozomatli, calli y, nuevamente, cuauhtli, situadas las cuatro bajo el influjo de las Cihuateteo. Habría que agregar que la trecena ozomatli era también regida por Mayáhuel, deidad del pulque, que inclinaba al abuso de bebidas embriagantes y al nacimiento de personas proclives a la "borrachería", y en consecuencia, a toda clase de excesos, incluidos los sexuales.⁹⁹

Cuadro 1
Fuerzas sexuales en el
tonalpohualli

Cuadro 1: [Fuerzas sexuales en el tonalpohualli](#)

Junto a las trecenas, debemos considerar la cualidad específica de los días. Eran proclives al efluvio de los dioses de la "carnalidad" todos los días marcados con el numeral cinco, regidos por Tlazoltéotl, y por el numeral nueve, buscados por los hechiceros para consumir sus fechorías, incluyendo las sexuales.¹⁰⁰

Están, además, los días de fiesta específicos de las deidades eróticas: Xochiquétzal y Chicomexóchitl en siete xóchitl, Macuilxóchitl en cinco calli, Tlazoltéotl en nueve ácatl, y cuatro deidades cuya identidad desconocemos, pero que regían los días cinco ozomatli, cuatro atl, nueve mázatl y cinco cipactli.¹⁰¹ Habría que incluir también los días océlotl, asociados a Tlazoltéotl, xóchitl a Xochiquétzal, cuetzpalin a Huehucóyotl y ozomatli a Xochipilli. Debemos mencionar además el día dos tochtli, que era celebración de Ometochtli, dios del pulque, así como los días señalados por tochtli, o conejo, proclives al consumo de esta sagrada bebida.

Dos precisiones se imponen al considerar las cualidades de los días. La fuerza de los dioses del erotismo se compartía con toda clase de deidades cuya influencia podría reforzar o debilitar las emanaciones sexuales. Es probable que cinco ozomatli fuese un día especial, por cruzarse la influencia de Tlazoltéotl, por el numeral cinco, con la de Xochipilli, por el signo ozomatli.¹⁰² En cambio, la fuerza sexual del cinco se debilitaba el día cinco ehécatl, por la influencia de la trecena regidora técpatl.¹⁰³ Por otro lado, el influjo de los destinos no era absoluto, pues los humanos y en especial los "sátrapas destes naturales" contaban con ciertos recursos rituales y adivinatorios que les permitían manipular, hasta cierto punto, las influencias nocivas y perjudiciales. Podían, dentro de ciertos límites, diferir el bautizo de los niños a otra fecha. "Los que nacían en buenos signos luego se bautizaban, y los que nacían en infelices signos no se bautizaban luego, mas diríanlos para mejorar y remediar su fortuna".¹⁰⁴ O podían realizarse, como ya vimos, penitencias y sacrificios para conjurar las emanaciones divinas. Cualquiera que nacía en alguna de las trece "casas" gobernadas por océlotl "había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres", mas podía "remediarse" no durmiendo mucho, ayunando y punzándose el cuerpo, "barriendo la casa donde se criaba" y alimentando su lumbre.¹⁰⁵

¿Encerraba el tonalpohualli una concepción ética del mundo? Los frailes historiadores, los comentaristas de los códices pictóricos y los informantes de Sahagún así lo sugieren: destino y moral se entrelazan en sus interpretaciones. Los hombres que nacían bajo el signo calli, por ejemplo, "eran grandes ladrones, luxuriosos, tahures, desperdiciadores, y que siempre paraban en mal".¹⁰⁶ No obstante, la cualidad nociva y maléfica del sexo parece matizarse en algunos pasajes, pues mientras que en ciertos periodos de tiempo se liga con toda clase de infortunios, en otros aparece disfrutable y hasta dichoso. Algunas deidades eróticas, sobre todo femeninas, asumen personalidades terribles y mortales; otras, más bien masculinas, aparecen amigables, placenteras e inclinadas hacia la música. Revisemos esta polaridad.

1. Las Cihuateteo o Cihuapiltin eran mujeres deificadas que habían muerto en parto; eran una mocihuaquetzqui, "mujer valiente" que luchaba en la producción de nuevos individuos. Al morir, esta mujer adquiría una propiedad especial; su cuerpo se cargaba con una fuerza sobrenatural, especialmente valiosa para los jóvenes del telpochcalli. Estos guerreros bisoños querían el dedo medio de la mano izquierda y los cabellos de la difunta, pues servía como amuleto. "Con esto se hacían valientes y esforzados". Además, cegaba la vista de sus adversarios. Las parteras tenían que defender el cuerpo de la mocihuaquetzqui para que ningún joven lo robara o mutilara. Por eso iban armadas a enterrarla al patio del templo de las Cihuapiltin. Tampoco querían que los hechiceros temacpalitotique robaran el brazo izquierdo, que usaban, como amuleto, para "encantar" a la gente, robar su casa y hacer "muchas suciedades y deshonestidades en las mujeres".¹⁰⁷

La mujer que moría en parto causaba tristeza, pero los parientes encontraban cierta consolación en las creencias. Decían que ella no iba al "infierno", sino a la casa del Sol, como los soldados valientes que habían muerto en guerra. Al oriente vivían estos guerreros. Diariamente estaban con el Sol; lo acompañaban del amanecer al mediodía. Ahí, en el cenit, ya estaban las Cihuateteo esperando al Sol. Ellas vivían en "la parte occidental del Cielo", en el cihuatlampa. Ellas acompañaban al Sol hasta el ocaso; lo guiaban cada tarde hasta la entrada de los inframundos. Allí, al anochecer, salían a recibirlo "los del infierno".¹⁰⁸

Hemos ya visto que las Cihuapiltin regían sobre cinco trecenas del tonalpohualli, justo aquellas que estaban orientadas hacia el occidente, hacia donde estaba su casa, el cihuatlampa.¹⁰⁹ Durante estas trecenas, ellas tenían turno para bajar al mundo de los hombres. Eran tiempos muy temidos, de muy mala fortuna. Especialmente el primer día de la trecena, la gente no quería salir de sus casas, pues las diosas provocaban muchas enfermedades, en especial herían a niños y niñas con perlesía y parálisis. La gente buscaba conjurar su nociva influencia haciéndoles ofrendas de papel y comida; las llevaban a los muchos templos y templetos que estas diosas tenían, pues podían atacar en cualquier cruce de caminos. Si alguna persona enfermaba entonces, los médicos y médicas "luego le desahuciaban".¹¹⁰

Cuando bajaban al mundo de los hombres, las Cihuateteo lo impregnaban de una atmósfera sexual peligrosa y temida.¹¹¹ El día uno calli "era mal afortunado y engendraba suciedades y torpedades". Nacían hombres tahúres y "luxuriosos" que si no se corregían tendrían una muerte desdichada en la guerra, en el sacrificio, o morirían apedreados por cometer adulterio. O si nacían mujeres, serían inútiles e inclinadas a la prostitución. ¹¹² Los acusados de adulterio eran ajusticiados los días en que imperaba una deidad sexual, como ya hemos visto.¹¹³ De manera similar, algunos de los días de las diosas Cihuateteo eran marcados para efectuar estas sentencias, como en uno ozomatli. Además, las fechas de las Cihuapiltin eran seleccionadas por los sacerdotes para realizar penitencias que limpiaran las "suciedades" sexuales.¹¹⁴ Eran días de saneamiento ritual:

Las que eran malas mujeres y adúlteras, cuando querían apartarse del pecado iban de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban

aquellas brujas (demonios en figuras de mujeres) y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus nauas y ropas que llevaban, dejábanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado.¹¹⁵

La densa atmósfera creada por la presencia de las Cihuapipiltin incluía incitaciones a la actividad sexual. "Muchas veces aparecían a los de acá del mundo... se representaban a los maridos dellas, y les demandaban naoas y huipiles, y todas las alhajas mujeriles".¹¹⁶ La petición es metafórica, sin duda. Pedir la nagua y el huipil, la falda y la blusa, era una manera de pedir relaciones sexuales. Tan común era la expresión, que los frailes no la desaprovecharon en sus sermones. "Bien claro está que aquel que sigue, que desea un faldellín, una camisa, va contra la muy venerada ley de Dios", escribió el padre Olmos.¹¹⁷ Al igual que otras deidades análogas, las Cihuateteo eran invocadas en apoyo a la magia amorosa. Un conjuro requería cuatro intervenciones de cihuapilli ichpuchtli para "atraer a las mujeres", para poder llevarlas "al montón de la ceniza, o al cruce de caminos".¹¹⁸ O se usaba su energía sexual para provocar maleficios en los soldados. Cuatro mujeres de Tlatelolco, "hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llaman Cihuatetéhuilit" salieron al campo de batalla junto con otras cuatro mujeres, "de las que solía haber de amores". Su propósito era amenazar con sus poderes a las tropas tenochcas.¹¹⁹

Que las cihuapipiltin promovieran el deseo sexual no resulta extraordinario, considerando sus vínculos con otras deidades eróticas. Sus conexiones con Tlazoltéotl eran establecidas por los sacerdotes que confesaban los pecados sexuales: "eres obligado [a ayunar cuatro días] cuando descienden a la tierra las diosas llamadas cihuapipilti, o cuando se hace la fiesta de las diosas de la carnalidad que se llaman ixcuiname".¹²⁰ En el Códice Borgia, las Cihuateteo son representadas como Tlazoltéotl, portando una banda de algodón en la cabeza.¹²¹ Xochiquétzal, por su parte, pudo ser una cihuateteo, pues fue la primera mujer que "murió en la guerra, y la más esforzada de cuantas murieron en ella", según una tradición mítica.¹²² ¿Era la guerra una metáfora del parto? "Habéis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada" exclamaba la partera en las exequias de la mujer muerta en parto.¹²³ Como sea, otros textos asocian a la diosa de las flores con las Cihuapipiltin. El día uno cuauhtli se festeja a Xochiquétzal, primera mujer que "tejió e hiló". En esta fecha "dicen que cayeron o bajaron los demonios del cielo. Las que nacían aquí serían malas mujeres."¹²⁴ Además, otras diosas que murieron en parto aparecen en la mitología. Según cierta tradición, Quetzalcóatl fue cuidado por sus abuelos, "pues su madre había muerto al darlo a luz".¹²⁵

La energía de las mujeres muertas en parto y su fuerza aterradora constituían un tema cosmogónico crucial. Su diario conducir al Sol hacia el ocaso, de jalarlo hacia la tierra subterránea de los muertos prefiguraba, cotidianamente, el destino último del mundo y de los hombres. Algún día, terminarían por triunfar las tinieblas; el Sol sería devorado permanentemente en los inframundos. La obscuridad ininterrumpida permitiría a ciertas criaturas monstruosas, llamadas tzitzimime bajar a la tierra y devorar a los humanos. Cada 52 años, se realizaba a la media noche la ceremonia del fuego nuevo. Había temor de que la lumbre no encendiera de nuevo, de que el amanecer nunca llegase. Mujeres y hombres morirían entre las garras de estos seres apocalípticos, asociados con las Cihuateteo. "En el segundo cielo dicen que hay unas mujeres que no tienen carne, sino huesos y dícense tezauhčíhuah, y por otro nombre, tzitzimime. Y éstas estaban allí para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres".¹²⁶ Pero no sólo las diosas muertas en parto formaban este ejército de fieras. Llegado el momento de la hecatombe, las mujeres que estuviesen embarazadas sufrirían una horrible metamorfosis: "y las mujeres

peñadas, en su rostro o cara ponían una carátula de penca de maguey, y también encerrábanlas en las troxes, porque tenían y decían que si la lumbre no se pudiese hacer, ellas también se volverán fieros animales y se comerán a los hombres y mujeres".127

En suma, las emanaciones sexuales de las Cihuapiltin representaban un peligro latente, no sólo en los pormenores de la vida cotidiana de las familias, las parejas, los adulterios y los excesos, sino también para la reproducción del mundo de los humanos (al menos del actual, que al perecer daría lugar a una nueva era cósmica). ¿Por qué las mujeres muertas en parto engendraban tal terror? ¿Por qué les era atribuida una carga sexual tan densa y nociva? Figuras polivalentes debieron concentrar significados muy diversos. El texto conocido como *Costumbres... de los indios de Nueva España* sugiere cierta explicación: la forma de morir de estas mujeres, la suerte adversa que como progenitoras habían tenido se debía, justamente, a sus excesos y transgresiones sexuales. "Estas viejas eran parteras o comadres, y cuando iban a partear a alguna mujer, si tenía recio parto la vieja le decía que no podía parir si primero no le descubría con cuántos hombres sin su marido había tenido parte... y si por ventura alguna moría de parto, decían que no había descubierto todo lo que había hecho".128

2. Huehucóyotl, Coyote Viejo, es una de las deidades sexuales de la que menos información tenemos, a pesar de su relevante papel en el tonalámatl, presidiendo la trecena xóchitl, y como deidad regidora del signo cuetzpalin, lagartija.129

En los códices pictóricos, Huehucóyotl es representado como un coyote antropomorfo. En el Códice Vaticano Latino 3738, su celebración es definida como "la fiesta de la discordia".130 En el Códice Borgia es ilustrado, efectivamente, empujando un hombre y precipitando su caída.131 Sahagún indica que en la trecena xóchitl, (regida por el dios Coyote según los códices pictóricos) "los hombres que nacían en él decían que serán alegres, ingeniosos y inclinados a la música y a placeres"; "decidores", "cantores", "oficiales" artesanos.132 En el Códice Borbónico, Huehucóyotl, presidiendo esta trecena, es representado cantando y bailando.133 Uno de los comentaristas del Códice Telleriano Remensis indica que "Guegucoyotl" era "Dios de los otomís".134

Los investigadores han asociado a Huehucóyotl con el culto al coyote entre ciertos pueblos del norte de México y los Estados Unidos. Destacan de él su personalidad astuta y su naturaleza chapucera, siempre haciendo maldades, provocando conflictos, haciendo, pues, "discordias". También señalan el desarrollado instinto sexual del coyote, que en parte explicaría por qué un dios de erotismo sería figurado como Coyote Viejo.135 Se trata, en suma, del great trickster.136

En ciertos códices, Huehucóyotl es acompañado en el tonalpohualli por Ixnexthli, diosa ligada a Tlazoltéotl y Xochiquetzal.137 En cambio, en el Códice Borbónico, Huehucóyotl aparece cantando y danzando, y va acompañado de otro dios que a su vez canta y toca el tambor huéhuatl. El comentarista agrega que "los que nacen en este signo serán cantores".138 Sahagún, por su parte, nos habla de un dios a quien podemos identificar como el acompañante de Huehucóyotl. Se trata de Ixtlilton, El Negrito, señor del agua negra tlílatl que tenía propiedades curativas y servía como tinta en la confección de los códices. Su templo era

conocido como el tlacuilocan, "lugar del escribano".¹³⁹ Sahagún cuenta que este Negrito era el patrono de músicos y danzantes profesionales. Cuando alguien quería hacer una fiesta, recurría a los sacerdotes de Ixtlilton, los llevaba a su casa. Los músicos y danzantes iban encabezados por uno que vestía los atavíos del dios. Al llegar a la casa del que festejaba, lo primero que hacían era comer y beber; "después de lo cual comenzaban la danza y cantar" en honor a quien festejaban. Los músicos tocaban el atambor y el teponaztli. El sacerdote que personificaba a Ixtlilton encabezaba el baile. La gente lo seguía. Se juntaban "de dos en dos, o de tres en tres, en un gran corro, según la cantidad de los que eran, llevando flores en las manos, y ataviados con plumajes". Después de bailar "gran rato", traían una o dos "tinajas" de pulque. Bebían. Luego, el señor de la casa efectuaba una especie de pago; ofrecía cuatro tinajas de agua negra al sacerdote dios Ixtlilton. Pero si al abrirlos se descubría alguna suciedad, como una pajuela, un cabello o un carbón, "decían que el que hacía la fiesta era hombre de mala vida, adúltero o ladrón, o dado al vicio carnal"; un "sembrador de discordias". Esta sensibilidad sin duda vinculaba a Ixtlilton con los dioses de lo sexual.¹⁴⁰

Por otro lado, el franciscano explica las propiedades de la trecena xóchitl, sin mencionar a Huehucóyotl. "Los hombres que nacían en él decían que serán alegres, ingeniosos y inclinados a la música y a placeres"; "decidores", "cantores", "oficiales" artesanos. Durante las fiestas de la trecena, en los "palacios" de los señores se bailaba, entre otros, el cuextecáyutl o el tlhuanca cuextecáyutl, danza del huasteca o del huasteca borracho.¹⁴¹ Era el tiempo para premiar y regalar mantas "a los que tañían tepunaztli y atambor, y a los que silbaban, y a todos los otros bailadores y cantores".¹⁴²

Podemos sugerir que Huehucóyotl e Ixtlilton regían sobre un grupo de hombres, profesionales de la música, el canto, el baile y ciertas artesanías finas, como la confección de códices. Eran deidades vinculadas a Xochipilli y Chicomecóyotl, que en conjunto parecen representar a un grupo social medio, masculino, que no eran ni campesinos de oficio ni señores. Eran un grupo de profesionales que trabajaban en las casas de los señores, dedicados al arte, la artesanía, la música y el entretenimiento, y que subsistían del avituallamiento de los "palacios".¹⁴³ Uno de estos dioses regía seguramente el día cinco ozomatli. "El que nacía en esta casa era inclinado a placeres y regocijos y chocarrerías, y con sus donaires y truhanerías daría contento y alegría a los que le oían, y decía donaires y gracias sin pensarlos".¹⁴⁴

Asimismo, los textos sahuagunianos ofrecen algunos comentarios sobre las cualidades de estos artistas. "El juglar suele decir gracias y donaires. El buen juglar es suave en el hablar, amigo de decir cuentos y cortesano en su habla"; el "chocarrero [bufón, narrador de chistes] es atrevido y desvergonzado, alocado, amigo de vino y enemigo de buena fama".¹⁴⁵ Al calificar a los protegidos de Huehucóyotl como "cortesanos", Sahagún está recreando la atmósfera aventurera y libertina que regía en las cortes europeas del siglo XVI.

En su conjunto, Xochipilli y Huehucóyotl parecen representar cierta variedad lúdica y liviana de erotismo, o al menos sin el peso macabro de la diosas Cihuateteo. Expresaban, sin embargo, una forma de vida licenciosa permitida sólo a los varones, puesto que las mujeres que nacían en los tiempos regidos por el dios Coyote serían inclinadas a ser buenas artesanas, buenas "labranderas" y buenas penitentes, pues si no, terminarían siendo "viciosas de su cuerpo" y convirtiéndose en prostitutas.¹⁴⁶

Recapitulemos. En este apartado mostramos, primero, que los panteones del México prehispánico incluían un número importante de deidades con dominio sobre el erotismo o con una fuerte personalidad erótica. Asimismo, que estas deidades a veces superpuestas unas con las otras y a veces con una nítida identidad propia ejercían su influencia sobre el mundo de los humanos de manera frecuente, en numerosas treceñas y días específicos. Así, el erotismo tenía una representación religiosa importante en las sociedades mexicanas prehispánicas; los mexicanos reconocían deidades de la carnalidad, pese a la opinión de algunos de los frailes historiadores, y su importancia parece mayor a la que, en apariencia, se les concede en los textos del conjunto de los frailes.

En segundo lugar, hemos encontrado algunos elementos que sugieren la presencia de distintas clases de efluvios sexuales emitidos por estas deidades. Algunas emanaciones sexuales parecen ser nocivas y peligrosas, provenientes, por ejemplo, de las diosas Cihuateteo; otras, en cambio, parecen asociadas con el juego, el baile y el placer, como las provenientes del dios Huehucóyotl. Así, la representación religiosa del erotismo en el México prehispánico parece ser sumamente compleja e importante, no siempre asociada al pecado, la enfermedad y el castigo, aspectos que a menudo resaltan en los textos de los religiosos.

Finalmente, al examinar las deidades hemos bosquejado el oficio de un grupo social intermedio de artistas, músicos y artesanos prehispánicos que Sahagún caracterizó como cortesanos, dedicados a las fiestas, inclinados a los placeres y devotos de los dioses del erotismo. Este grupo, poco mencionado en los textos, muestra una faceta lúdica de la cultura sexual del México prehispánico, a menudo relegada por la importancia concedida en los textos a otros aspectos de la cultura como la guerra, el comercio y los rituales de sangre.

Después de analizar creencias y deidades, pasemos al campo del culto, las ceremonias y los rituales, revisando con especial cuidado las celebraciones dedicadas a Toci, la madre de los dioses.

Las fiestas de la diosa madre

Las ideas cosmogónicas de los pueblos precortesianos recibieron poca atención de los frailes historiadores. Su conocimiento era conveniente para la evangelización, sin duda, pero la complejidad de los símbolos, la diversidad de las versiones, la "suciedad" de su contenido o el prejuicio de los religiosos hacia creencias extrañas y "supersticiosas" condujo a su abandono. "Todas las veces que me pongo a considerar las niñerías en que estos tenían fundada su fe, y en lo que estribaban, me admiro de ver la ceguedad e ignorancia en que estaban metidos, gente que no era tan ignorante ni bestial como eso, sino hábil y entendida".¹⁴⁷ De hecho, Sahagún dedica sólo unas páginas al estudio de la teogonía indiana, que supuestamente era el tema del libro tercero de la Historia general. En cambio, los rituales religiosos recibieron mayor atención. Si las escurridizas creencias eran difíciles de comprender y maniatar, las prácticas rituales eran blanco visible que podía ser proscrito. Todos los frailes historiadores se adentraron

en las ceremonias con mayor o menos profundidad, destacando Durán y sobre todo Sahagún, convencidos de que "el árbol de la idolatría no estaba talado". Para ellos, era vital conocer los rituales antiguos lo mejor posible. Detrás de cada nombre, baile, atuendo, procesión, medicamento o juego aparentemente inofensivo se expresaban creencias profundas, "idólatras y perniciosas". "En todo se halla superstición e idolatría, se lamentaba Durán; en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en labrar la tierra y edificar las casas".148

Los rituales del calendario solar fueron los que más atrajeron la atención de los frailes, sin duda los más fastuosos del culto prehispánico. El año mesoamericano estaba organizado en 18 meses de veinte días, más los cinco días baldíos, llamados nemonteni en náhuatl. Grosso modo, cada veintena constituía una unidad de culto dedicada a deidades y temáticas específicas. El contenido e importancia de las fiestas variaba entre ciudades y grupos sociales; sin embargo, la estructura del calendario de 18 veintenas fue similar para los distintos pueblos de Mesoamérica. Aún así, las crónicas presentan discrepancias sobre el mes en que el año iniciaba, y sobre la existencia o no del bisiestro.149

En términos generales, las actividades religiosas de las veintenas se iniciaban con un periodo de preparación y ayuno. De acuerdo a los historiadores, los grupos sociales involucrados en la festividad se imponían la penitencia nezahualiztli, que consistía, comúnmente, en comer una sola vez al día, tomar alimentos insípidos sin chile ni sal, guardar continencia sexual y abstenerse del baño. Para los sacerdotes, la preparación ritual podía ser mucho más larga y severa, incluyendo sangrados, vigias, aflicciones corporales y periodos de ayuno y abstinencia sexual prolongados.150

En los días de fiesta religiosa, las gentes realizaban, comúnmente, ofrendas diversas, procesiones, danzas y, ocasionalmente, escaramuzas y sangrados. Asimismo, presenciaban o participaban en las dramáticas representaciones rituales encabezadas por los grupos sacerdotales. En las fiestas más importantes, los momentos culminantes se acompañaban de sacrificios humanos. En ocasiones, los periodos de ayuno y penitencia concluían con la celebración de convites y banquetes que se prolongaban por las noches, acompañados del consumo de pulque, principalmente entre las personas de mayor edad. Lo que luego sucedía en estos banquetes y festejos nocturnos dividió a los autores. Como hemos mencionado, Mendieta opinaba que, al calor de las borracheras, "se volvía el baile en carne", apreciación que, sin embargo, no pudo corroborar su discípulo Torquemada, por mucho que lo investigó y "procuró".151

A partir de los fragmentos míticos disponibles, los estudiosos modernos han ensayado diversas reconstrucciones de la cosmogonía y cosmología de los antiguos pueblos mexicanos. Al igual que numerosas culturas, los mesoamericanos concibieron al cosmos dividido en dos grandes secciones, una celeste, diurna y masculina, y otra telúrica, nocturna y femenina. El sexo significaba entonces una mediación necesaria para la reproducción del mundo y sus habitantes. La tradición religiosa mesoamericana "dividió el gran monstruo primordial en la tierra femenina y el cielo masculino, las dos grandes mitades conservaron, en lo alto y en lo bajo, la totalidad de las posibilidades de existencia... En la cosmovisión mesoamericana, como en muchas cosmovisiones construidas a lo largo y ancho del planeta, el hombre proyectó en la totalidad universal lo más íntimo de su ser natural y social: la oposición complementaria de lo femenino y lo masculino".152

La unión de los contrarios cósmicos, personificados en el hombre y la mujer, fue, sin duda, un tema importante en las fiestas de las veintenas. En tóxcatl, por ejemplo, los sacerdotes mexicas escogían un prisionero de guerra aquel que consideraban más varonil y "gentil hombre" para representar al dios Tezcatlipoca. Durante veinte días, el joven dios era cultivado y honrado. Entre sus tareas, debía copular con cuatro muchachas que le daban como compañeras. Ellas representaban a cuatro diosas que, posiblemente, tendrían una presencia ritual importante en posteriores celebraciones.¹⁵³ Estas "doncellas" también eran "criadas en mucho regalo"; una de ellas personificaba a Xochiquétzal. Al copular los figurantes de la Diosa de las Flores y del Dios Joven, quizás se revitalizaba el episodio mítico en que la diosa "del bien querer" había sido "raptada" por Tezcatlipoca.¹⁵⁴ Como sea, el padre Sahagún concluye esta hierogamia con la muerte del joven Tezcatlipoca que, pasados los veinte días de homenaje, era entregado a la piedra de los sacrificios.¹⁵⁵

Algunas veces, las tramas sexuales aparecían más o menos "realistas" en el ritual. La danza de la serpiente necocololo, por ejemplo, que en honor a Huitzilopochtli reunía la virilidad del guerrero con la fuerza genésica femenina. En el mes tlacaxipehualiztli, la danza era ejecutada por soldados, parteras y "mujeres públicas"; en tóxcatl, los protagonistas eran señores principales, soldados y sacerdotisas ataviadas como si fueran novias, "afeitadas y emplumadas de pluma colorada todos los brazos y piernas".¹⁵⁶

En otros casos quizás en la mayoría los contenidos lúdicos de los rituales eran representados con múltiples símbolos y alegorías. En tlacaxipehualiztli eran sacrificados y desollados numerosos soldados. Sahagún relata cómo, en honor al dios Xipe, "muchos mancebos" se vestían con los "pellejos de los desollados"; así, eran llamados xipeme. Luego, "otros mancebos provocábanlos a pelear, o con palabras o con pellizcos". Los provocadores y los xipeme se correteaban, luchaban, se atrapaban.¹⁵⁷ El texto náhuatl de la Historia general precisa que los provocadores andaban borrachos y que trataban de enfurecer a los xipeme pinchándoles el ombligo.¹⁵⁸ ¿Tenía algún sentido sexual todo esto? Posiblemente. En primer lugar, se ha sugerido que el nombre del dios Xipe significaba algo así como la piel del pene.¹⁵⁹ En segundo lugar, los pellizcos en el ombligo podrían ser insinuaciones sexuales. Esto se sugiere a partir de un reciente estudio etnográfico que encontró notables similitudes entre algunas ceremonias de tlacaxipehualiztli y del carnaval otomí, realizado hasta nuestros días por algunos pueblos de la sierra oriental del Altiplano.¹⁶⁰ El autor del estudio sostiene que el Señor del Mundo, el personaje central del carnaval otomí, es llamado Hm?yāntø, nombre que significa "Señor con Cabeza de Viejo", y que es una designación esotérica del pene. Una personificación suya, el "Diablo", evoca el desbordamiento sexual y concentra en sí las potenciales nefastas del universo.¹⁶¹ Conmemorando estos personajes, bailan los "viejos" llamados šihta, como el Señor del Mundo. El nombre de estos viejos encierra un complejo y vasto campo semántico que, simplificando, se refiere a la piel en su sentido más general, y a la piel del pene en particular.¹⁶² Los šihta no visten pieles humanas pero se cubren con harapos o disfraces. Y, como los xipeme prehispánicos, son provocados y pinchados; en este caso, su adversario es el "Comanche", personaje andrógino tokwe, varón vestido como mujer que carga arcos y flechas. Y con estos instrumentos, el Comanche pica, no el ombligo sino los testículos; quiere excitar a los "viejos", "a fin de ser sodomizado".¹⁶³ Aún se requiere un trabajo etnohistórico, concluye el antropólogo, para "descifrar los nexos que unen a los otomíes con tlacaxipehualiztli".

Pero tratemos de pisar terreno más firme. Revisemos con cuidado el contenido ritual de una de las veintenas, justo en aquella cuya "honestidad" más preocupó a Torquemada, y que consideró como fiesta de la diosa Berecintia, "tan celebrada de los antiguos gentiles".¹⁶⁴ El onceavo mes mexicano se conocía como ochpaniztli en náhuatl y ambaxi en otomí, y significaba "barrer camino", de acuerdo a Durán.¹⁶⁵ En opinión de Sahagún, la fiesta de ochpaniztli comenzaba el 7 de septiembre, o diez días más tarde, en la versión de Durán. La principal deidad festejada era Toci, descrita por los frailes como la Madre de los dioses, Corazón de la Tierra y Nuestra Abuela. En una de sus representaciones, Toci llevaba en la cabeza "unas guedejas de algodón, pegadas como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos".¹⁶⁶ El tocado de algodón con husos textiles a los lados era distintivo de Tlazoltéotl, como ya hemos visto. Por otro lado, entre los mexicas, Toci tenía un templo en las afueras de la ciudad, "frontero" de una "ermita" llamada cihuateocalli, que, como sabemos, era lugar de culto a las cihuateteo.¹⁶⁷ Pero su templo principal estaba en el barrio de Atempan, base de médicos y parteras, y probablemente de prostitutas, considerando su activa participación ritual al lado de las parteras, por ejemplo, en las danzas de la serpiente.¹⁶⁸ Asimismo, el barrio de Atempan, donde se concentraba el culto a Toci, debió ser habitado por huastecos, o por grupos que los representaban en las ceremonias. En efecto, el sacerdote atempan tehuatzin tenía cargo de los objetos rituales de Toci y de organizar el ayuno de los jóvenes llamados cuecuetécah (es decir, huastecos) en honor a Toci.¹⁶⁹

Finalmente, también honraban especialmente a Toci "los que tenían en sus casas baños o temazcales"; para ellos la diosa era conocida como Temazcalteci, La Abuela de los Baños.¹⁷⁰ El temazcal era considerado un centro genésico de importancia, asociado al útero de la mujer y al vientre de la Tierra; en todo caso, los historiadores lo consideraron como un lugar lleno de supersticiones, maldades y torpezas carnales.¹⁷¹

Según una tradición mítica, Toci se convirtió en la Diosa Madre de los mexicas durante su peregrinación, al cruzar tierras de los culhuas. Durán relata que los mexicas quisieron establecerse y emparentarse con los culhuas sedentarios, para lo cual pidieron una hija a su soberano Achitómetl. Sin embargo, el dios patrono de los mexicas, Huitzilopochtli, no se convenció del acuerdo. "Enemigo de tanta quietud y paz, amigo de desasosiego y contienda, viendo el poco provecho que de la paz se le seguía" ordenó a los mexicas que sacrificaran y desollaran a la hija de Culhuacan. Los mexicas obedecieron, y el día de la boda, en presencia del soberano culhua apareció un sacerdote vistiendo la piel de la novia, que había sido su hija. Horrorizado, Achitómetl ordenó la expulsión inmediata de los mexicas, que de este modo prosiguieron su peregrinación. Esta fue la historia de la "mujer de la discordia", la que "los mexicanos desde entonces adoptaron por madre de los dioses".¹⁷²

Podemos apreciar, por tanto, que Toci fue una divinidad con atributos muy diversos y con estrechas relaciones con las deidades de lo sexual; su complejidad se expresa asimismo en las celebraciones de su veintena. En ochpaniztli se entretienen tres argumentos mayores.

Era, en principio, un ritual de renovación, de limpieza general; era "la fiesta barrendera". "Todos en general habían de barrer aquel día todas sus pertenencias y todas sus casas y rincones... Además de esto, se barrían todas las calles del pueblo antes de que amaneciese."¹⁷³ Se limpiaban las cosas y se conjuraban las suciedades sobrenaturales que atentaban al mundo de

los humanos. Era como esa fiesta, tres meses anterior a ochpaniztli, donde la gente se limpiaba después de presenciar la ejecución de quienes, sin autorización, se habían embriagado en la ceremonia. Las fuerzas nocivas emanadas por estos borrachos desdichados eran enfrentadas por los asistentes "levantando mucho polvo con los pies y sacudiendo sus mantas".¹⁷⁴ Lo mismo ochpaniztli, pero a escala mayor, como ciclo de limpieza social, de recreación de un nuevo comienzo. "La llaman fiesta de nuestro principio" se anota en el Códice Telleriano Remensis. "Propiamente nuestro fin o cabo de nuestra vida... nuestro principio. Ochpaniztli se interpreta limpiamiento y así en este mes barrían todos... La razón de este limpiamiento era porque tenían creído que haciendo aquella ceremonia se irían todos los males del pueblo".¹⁷⁵ Por eso, Toci llevaba "una escoba" en la mano derecha, como instrumento de limpieza ritual.¹⁷⁶

En segundo lugar, ochpaniztli marcaba un momento crucial del ciclo agrario del maíz; era una ceremonia de fertilidad. Por ello se rendían honores a Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos, y "primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados".¹⁷⁷ De acuerdo a Durán, la fiesta de Chicomecóatl comenzaba tres días antes que la de Toci; con esto, ambas se empalmaban. "Y así, por hacer dos fiestas juntas, rezaban estos indios el oficio doblado, como dicen, con conmemoraciones de la una fiesta y de la otra". Pero la conjunción no era sólo temporal; los cultos de renovación del tiempo y de fertilidad de la tierra frecuentemente han ido de la mano, pues la agricultura revela con particular fuerza las cualidades cíclicas del tiempo.¹⁷⁸ Además, la celebración agrícola explica la identificación de Toci con Tlazoltéotl, así como el culto ofrecido por parteras y prostitutas; pues la fertilidad de la tierra es solidaria con la fecundidad de la mujer. En una de las ceremonias cruciales de ochpaniztli, médicas, parteras y prostitutas tratan de alegrar a la mujer cuyo sacrificio en honor a Toci era inminente. "Tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto".¹⁷⁹

La asociación de las lágrimas de Toci con la suerte de los soldados nos conduce al tercer tema de ochpaniztli: la celebración servía como rito de iniciación para los nuevos guerreros. "En este mes hacía alarde el señor de toda la gente de guerra y de los mancebos que nunca habían ido a la guerra. A éstos daba armas y divisas, y asentaban por soldados, para que de allí adelante fuesen a la guerra".¹⁸⁰ Así, Toci dominaba la limpieza ritual, la fertilidad de la tierra, la fecundidad de las mujeres y la fortuna de sus hijos logrados, los nuevos soldados. El conjunto ritual se articulaba, en buena medida, como un mecanismo productor y movilizador de fuerzas genésicas, de energías sexuales. Pasemos a explicarlo.

Las ceremonias se preparaban con un ayuno de cuatro días, seguramente acompañado de abstinencia sexual.¹⁸¹ Luego seguían danzas y escaramuzas hasta el inicio de las actividades mayores. La primera noche, una mujer era arreglada con los atuendos propios de Toci. La "esclava" en cuestión era "una mujer ya de días, ni muy vieja, ni muy moza", dice Durán; no obstante, otra de las crónicas señala a una "india virgen, la más hermosa que se pudiese hallar... [en el] barrio de macatlan".¹⁸² En cualquier caso, la mujer era transportada al "templo grande de México".¹⁸³ Era conducida por los sacerdotes de Chicomecóatl, diosa de los alimentos y productos agrícolas. Allí, a la media noche, se representaba una hierogamia. Las mujeres que acompañaban a la mujer, médicas y parteras, le decían, le informan que Moctezuma la tomaría. "Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos".¹⁸⁴ La llevaban al templo cargada, a cuestras,¹⁸⁵ como las novias a la boda.¹⁸⁶ Sin

embargo, en vez de una cópula, seguía el sacrificio de la joven, que era degollada en la posición en que se encontraba, sobre las espaldas del sacerdote. Luego, "en caliente", era desollada. Toci moría en esta peculiar representación sexual. Pero de inmediato un sacerdote, el más grande y fuerte, se vestía con la piel de la sacrificada, dando inicio a un proceso de resurgimiento, de regeneración. Asimismo, el "pellejo del muslo" era cortado y enviado al templo de Centéotl, dios del maíz.¹⁸⁷

Esta ceremonia era precedida por escaramuzas rituales que probablemente tuvieran la función de potenciar la fuerza genésica generada en la hierogamia sacrificio. Para eso, se formaban dos "escuadrones" de mujeres de distintas edades, mozas y viejas, médicas, parteras y "malas" mujeres o prostitutas auianime que entre sí combatían.¹⁸⁸ Una glosa del Códice Borbónico (lam. 29) señala que "la más lujuriosa, había de ser cacica ésta que guíase".

Tras el coito sacrificio, el sacerdote que personifica a Toci salía del templo, vestido con la piel de la mujer. De nuevo se escenifican escaramuzas rituales cuyo significado es complejo. En estas batallas fingidas participaba el figurante de Toci junto a sus "servidores", los soldados huastecos que llevan en sus manos, "como insignias de la diosa" unas "escobas de zacates ensangrentadas". Además de su simbolismo fálico, las escobas estaban asociadas con la limpieza de los excesos sexuales.¹⁸⁹ En el rito de confesión, por ejemplo, el sacerdote le decía al "pecador" las penitencias a seguir para lograr el perdón de Tezcatlipoca y Tlazoltéotl: "te digo que vayas y entiendas en barrer y en limpiar el estiércol y barridura de tu casa. Y limpia toda tu casa, y límpiate a ti mismo".¹⁹⁰ Por eso los huastecos, servidores de Toci Tlazoltéotl, las portaban en las escaramuzas posteriores al sacrificio, quizás para conjurar los excesos "sexuales" generados en el "coito" cósmico.

Así pues, la fuerza genésica de la hierogamia entre Toci y Moctezuma era reforzada por las escaramuzas previas de las parteras y prostitutas; y luego sus peligrosos efectos conjurados, barridos, a través de las escaramuzas de los huastecos. Del gran coito nacía Centéotl, "hijo" de Toci y dios del maíz. Para esto, siendo aún de noche, el figurante de Toci visitaba el templo de Huitzilopochtli y pasaba luego al templo donde estaba su hijo. "Este Cintéutl era un mancebo, el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que había muerto".¹⁹¹ Según cierta tradición, al nacer, Centéotl "se metió debajo de la tierra"; de sus cabellos salió el algodón, de una oreja el huazontli, de la nariz la chí, de los dedos el camote, de las uñas el fundamental maíz "y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan".¹⁹² En la fiesta de ochpaniztli, Centéotl "tenía un lomo como cresta de gallo en la rosca, y llamaban a este tal capillo itztlacolihqui".¹⁹³ Como vimos al estudiar el tonalámatl, Itztlacolihqui era una deidad de lo sexual, probable contraparte masculina de Tlazoltéotl, en cuyo día nacían hombres que "serían pecadores y adúlteros".¹⁹⁴ Así, el dios del maíz estaba marcado de nacimiento como un transgresor sexual, o quizás tan sólo como un producto de ella. Además, como su madre, era productor de discordias. En el segundo día de las fiestas de ochpaniztli, algunos soldados mexicas tomaban el "pellejo del muslo" que era la "carátula" de Centéotl para llevarla a Huexotzinco, "zona de la guerra contra Tlaxcala"; "muchas veces acontecía que salían sus enemigos contra ellos, y allí peleaban los unos con los otros y se mataban".¹⁹⁵

Recapitulemos. En un coito ritual simbolizado con el sacrificio, se han conjuntado las fuerzas masculinas, representadas por el tlatoani mexica, con las fuerzas femeninas encarnadas en la

mujer Toci. Del acto ha nacido el dios del maíz y los productos agrícolas. En el acto ha muerto Toci, pero ha resurgido como una compleja deidad andrógina, con piel de mujer en cuerpo de hombre. En su figurante, Toci ha sintetizado, al menos durante la ceremonia, las dos mitades cósmicas del universo. Con tal acto ha dado fin a un ciclo, ha recreado el caos inicial, el tiempo de la existencia intrascendente, anterior a la creación. No lo ha hecho sola. Con ella, la sociedad que le rinde culto. "Llegada la media noche, llevábanla al cu donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban. Todos iban en gran silencio, aunque iba con ella todo el pueblo".¹⁹⁶ "A media noche sin que nadie la viese en tanto que dormían toda la gente y muerto todo el fuego del templo la llevaban los sacerdotes y la sacrificaban".¹⁹⁷ Efectivamente, en ochpaniztli se realizaba, en escala menor, la gran fiesta de renovación del tiempo que cada 52 años tenía lugar, en la cual había, entre otros ritos, una limpieza de los templos y el encendido del fuego nuevo.¹⁹⁸

Pasemos ahora a un segundo conjunto ritual de ochpaniztli que tenía lugar al día siguiente del sacrificio de Toci. Esta celebración iniciaba al atardecer, cuando los sacerdotes de Chicomecóatl subían a unos templetes; iban vestidos con las pieles de hombres sacrificados y desollados el día anterior en honor a Toci. Desde allí, "arrojaban o sembraban maíz de todas maneras: blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estaba abajo. Y también pepitas de calabaza. Y todos cogían aquel maíz y pepitas". Al mismo tiempo, sacerdotisas "doncellas" cihuatlamacazque danzaban llevando "a cuestras" siete mazorcas de maíz cada una. Las jóvenes "iban aderezadas con sus plumas en las piernas y en los brazos... y afeitadas con marcachita", atuendo idéntico al de las novias, lo que sin duda reactualizaba la solidaridad entre la fertilidad de la tierra y la de la mujer.¹⁹⁹ Se trataba de una fiesta asociada al cultivo o a la cosecha del maíz.²⁰⁰ Pero en cualquier caso, nos interesa comentar la lámina 30 del Códice Borbónico que trata sobre el evento. En el centro de la lámina se observa a Chicomecóatl, como el personaje principal de la escena, vistiendo una piel humana. Una glosa la identifica como "diosa de los enamorados", asociándola así a Tlazoltéotl, quien, en efecto, aparece en la parte inferior de la lámina. En torno a Chicomecóatl se realiza una procesión, quizás un baile. En él aparecen tres personajes, coyotes antropomorfos que probablemente aludan al dios Huehucóyotl, cuya naturaleza erótica ya revisamos con el tonalámatl. Alrededor del templete de la diosa aparecen otros símbolos sexuales. Varios personajes, cuyo atuendo los identifica como huastecos, sostienen, con su mano derecha, unos objetos fálicos evidentes, quizás sus penes mismos, aunque de tamaño algo descomunal.²⁰¹ ¿Culto fálico? La lámina no es evidente, sobre todo porque los presuntos huastecos visten máxtlatl, en contra del desnudo típico de los varones de esa cultura. Sin embargo, no sería la única representación fálica de los huastecos. La arqueología nos brinda algunas figuras de varones con el pene entre sus manos.²⁰² Como sabemos, el llamado Conquistador Anónimo advirtió que "en otras provincias, y particularmente en la de Pánuco, adoran el miembro que llevan los hombres entre las piernas, y lo tienen en la mezquita, y también puesto en la plaza, junto con imágenes en relieve de todos los modos de placer que pueden existir entre el hombre y la mujer".²⁰³

Como podemos apreciar, las crónicas describen e ilustran sobre todo a los figurantes. ¿Qué hacía la población? Sabemos que en otras culturas las hierogamias agrarias y las festividades de regeneración del tiempo van unidas a diversas fiestas orgiásticas.²⁰⁴ En medio del ambiente simbólico sexual que descubrimos en las deidades y ceremonias de ochpaniztli, ¿qué hacía la población? ¿Qué hacía luego de recoger los granos de maíz sagrados, lanzados por los servidores de Chicomecóatl? ¿Cuál era la tarea ritual en el ciclo que se iniciaba a la medianoche, momento en que Toci era entregada al coito sacrificio y en que el fuego, símbolo del orden y la continuidad de la vida era apagado? ¿Qué pasaba con las parteras, prostitutas y huastecos del barrio de Atempan? ¿Qué sucedía en los temazcales? Un autor señala, como ya

vimos, que "dormían toda la gente".²⁰⁵ Sahagún, como también vimos, menciona que "todo el pueblo" acompañaba a la mujer al templo "en gran silencio". ²⁰⁶ La versión náhuatl, más gráfica, señala que "nadie hablaba, ninguno hablaba ni tosía; era como si la tierra muriera. Y todos se reunían en la obscuridad".²⁰⁷ El hecho es que después de la medianoche desaparece de las crónicas la masa de la población y no tenemos manera de saber a qué se dedicaban hasta la mañana siguiente, en que reaparecen haciendo ofrendas y bailes a la diosa Toci.

Obviamente, la sugerencia es que se realizaba alguna clase de actividad sexual, quizás asociada con sacrificios, como en el caso de Toci. Recurramos a culturas vecinas para sostenerlo.

En aspectos fundamentales, las actividades rituales de los mayas debieron ser similares a las de los pueblos del centro de Mesoamérica. También regía, como sabemos, el calendario solar de 18 veintenas. En Yucatán, el primer mes se llamaba pop, y era "fiesta muy celebrada porque era general y de todos". En ella "renovaban" sus pertenencias y "barrían sus casas". Sin embargo, estas ceremonias no se iniciaban en septiembre sino el 16 de julio, según el franciscano que las estudió.²⁰⁸ Bartolomé de Las Casas nos ofrece una información valiosa de algunos pueblos mayas de Guatemala que tuvo oportunidad de apreciar directamente. El fraile indagó sobre una "cuaresma" indiana precolombina que empezaba con penitencias, ayunos y abstinencia sexual. Hombres y mujeres se sacrificaban en los cerros o en "las encrucijadas de los caminos". También barrían caminos, plazas y templos, y si las sementeras ya estaban "granadas", traían unas "cañas del maíz" al templo. Al empezar las fiestas, organizaban procesiones, bailes, cantos y músicas. Los más devotos, "bravamente se emborrachaban". Duraban los festejos de tres a siete días. Cada tarde danzaban, cantaban, etcétera. Y al caer la noche, "se iban todos a dormir en sus casas".²⁰⁹

Otro autor lo dice de manera más clara. Para sembrar las sementeras, ciertos pueblos indios de Guatemala tenían varias "supersticiones". Los sacerdotes se recogían en los templos y se sacrificaban orejas y narices, y "otras veces sacaban sangre de la lengua y del miembro". Así pedían que "fructificasen todas las semillas de la tierra". Decían que el sacerdote principal "hablaba" con su dios; luego, mandaba a otros cuatro a comunicar al pueblo lo que el "ídolo" había dicho. "Y siempre concluía esta plática con mandarles que tuvieran comunicación con sus mujeres y, de allí, fuesen a sembrar."²¹⁰

En el centro de Mesoamérica, entre los otomíes, existían ceremonias que, según Ramos de Cárdenas, combinaban borracheras, pleitos, asesinatos y "vicios" de "lujuria" extremos. Todo se hacía "hasta que dura la furia del vino".²¹¹ Asimismo, según el autor, los otomíes seguían ciclos rituales de abstinencia y actividad sexual. Tenían una "pascua principal que celebraban cuando querían celebrar los frutos, llamada tascanme en lengua otomí, que quiere decir "pascua de pan blanco": fiesta muy antiquísima entre ellos y de gran solemnidad. Todos ofrecían en esta pascua, a la diosa llamada Madre Vieja, cumplidamente de sus frutos, como diezmo de lo que cogían".²¹² Sin relación precisa con lo anterior, el autor describe, líneas abajo, que los hombres casados "hacían penitencia por sus pecados, que eran el haber llegado a sus mujeres carnalmente y el emborracharse".

Absteníanse de esto unos veinte días, y otros, un mes, y otros más tiempo y otros menos. Purificábanse, bañándose a media noche; entonces, se sacaban mucha sangre de las orejas, brazos y piernas. Tenía cada pueblo, para hacer esta penitencia, unas casas apartadas en el campo, y éstas eran para los varones. Y, mientras ellos hacían esta penitencia en las dichas casas, sus mujeres la hacían en las casas de su morada. Después de cumplida esta penitencia, se volvían a sus casas, y comían de lo mejor que tenían y se regocijaban mucho, y luego se juntaban carnalmente.²¹³

¿Cómo explicar entre los nahuas la inexistencia de excesos sexuales posteriores a los ciclos de continencia? ¿Es que los extremos lúdicos eran proscritos por esta cultura como un todo? Es improbable. Sabemos que los mercaderes mexicas realizaban ciertos banquetes nocturnos que comenzaban ingiriendo unos "hunquillos negros" que emborrachaban, producían visiones, "y aún provocan a luxuria".²¹⁴ Sahagún describe también la fiesta de la "borrachera de niños", celebrada en honor al dios del fuego Ixcozauhqui. Todos consumían pulque hasta caer al suelo, incluyendo niños, adultos, hombres y mujeres, pues "la fiesta lo demandaba así". El franciscano elude cualquier referencia sexual, pero sin duda las pulsiones andaban sueltas: "todos andaban muy contentos, muy alegres"; "y después de borrachos reñían los unos con los otros y apuñábanse".²¹⁵ ¿Callaron los informantes de Sahagún algunos pasajes delicados por prudencia o pudor? Es posible. De hecho, los ciclos de abstinencia y actividad sexual parecen vislumbrarse, pálidamente, en las fiestas de panquetzaliztli: por varios días, los penitentes no "habían dormido con sus mujeres... ni las mujeres habían dormido con sus maridos"; sin embargo, al concluir las danzas rituales, a la media noche, "entonces luego se iban todos a sus casas".²¹⁶ Dado todo lo anterior, que sugiere la presencia de ciclos de abstinencia y actividad sexual en las prácticas rituales de distintos pueblos mesoamericanos, es posible suponer que este pasaje alude, veladamente, a uno de estos ciclos.²¹⁷

En suma, elementos diversos sugieren que en algunas ceremonias religiosas, como en las fiestas de la diosa madre, se escenificaban representaciones eróticas y se realizaban prácticas sexuales al amparo de la noche y del consumo de pulque (y quizás de otras sustancias enervantes). Las fuentes no permiten precisar qué clase de actividades sexuales se practicaban ritualmente. Algunos elementos sugieren que las ceremonias de ochpaniztli seguían una secuencia que iniciaba con un periodo de ayuno y abstinencia sexual, que tenía su momento culminante en la hierogamia de la diosa Toci con el tlatoani, seguida por prácticas sexuales de la población, y que finalizaba con actividades de limpieza ritual para conjurar los excesos de energía genésica y erótica invocados en las ceremonias.

Concluamos nuestro análisis sintetizando los aspectos más importantes del capítulo.

1. La interpretación de los frailes sobre la honestidad o deshonestidad de una religión tenía como punto de partida, obviamente, su propia moral sexual; entre más inclinados a la carnalidad estuviesen los dioses, sacerdotes y ceremonias, más deshonesto sería una religión, y más lejana estaría de la única religión verdadera.

Hemos visto que los frailes historiadores externaron opiniones diversas sobre la calidad moral de las religiones prehispánicas; no obstante, aún sin una postura unitaria, ellos representaron una corriente de opinión que consideraba bastante honestas a las religiones del México prehispánico, es decir, poco "carnales" en comparación con religiones de otros pueblos gentiles.

Los aspectos tratados en este capítulo no corroboran las apreciaciones del fraile historiador más inclinado a defender la "honestidad" sexual de las religiones prehispánicas, es decir, fray Bartolomé de Las Casas. En cambio, nuestra investigación parece corroborar las opiniones de frailes como Mendieta, más vigilantes de la carnalidad de los rituales indios.

2. En las religiones del México prehispánico se practicaba un vigoroso culto al erotismo, es decir, se concebía que el deseo sexual tenía un origen divino y que existía una notable cantidad de deidades con dominio sobre lo sexual. Además, la influencia de estas deidades se manifestaba en prácticamente la mitad de los ciclos periódicos del tonalámatl (en sociedades donde se concebía que las distintas influencias divinas no se expresaban permanentemente, sino en forma periódica).

3. Las apreciaciones de los frailes historiadores respecto a los sacerdotes indígenas gentiles parecen convincentes: los textos subrayan la castidad obligatoria para el oficio sacerdotal. No obstante, debemos considerar las apreciaciones de otros autores; es probable que la abstinencia sexual estuviese organizada también en ciclos temporales y que los sacerdotes (al menos algunos de ellos) tuviesen relaciones sexuales en los periodos en que no practicaban o que no se rendía culto a los dioses a que estaban asignados.²¹⁸ Por otro lado, también debemos recordar las prácticas sexuales de las jóvenes del telpochcalli consideradas como monjas o sacerdotisas en los textos de los frailes historiadores.²¹⁹

4. Respecto a las ceremonias religiosas, hemos sugerido la presencia de ciertas actividades sexuales rituales, por ejemplo en honor a la diosa Toci. Además, hemos podido apreciar cómo los frailes silenciaban o censuraban ciertas prácticas religiosas particularmente eróticas, como la participación de prostitutas en las fiestas de ochpaniztli, que Sahagún no tradujo de su texto náhuatl al castellano. Por otro lado, el relato de esta festividad nos permitió apreciar la inclinación del franciscano (extensible al resto de los frailes) hacia las prácticas rituales de la élite prehispánica, en este caso sacerdotal, en detrimento de la masa de la población, que en momentos cruciales desaparece del relato, por ejemplo en el momento posterior a la hierogamia de la figurante de Toci con el tlatoani.

5. En realidad, los resultados de nuestra investigación no resultan del todo contradictorios con la mayoría de las apreciaciones de los frailes historiadores, a excepción de Las Casas, que prácticamente desconoció toda manifestación sexual (excepto la abstinencia) en las religiones indígenas. No obstante, al examinar otros textos de la época y contrastarlos con los trabajos de los frailes hemos podido delinear un cuadro más complejo de las relaciones entre la sexualidad y las religiones prehispánicas. Ciertamente, se trata de un cuadro pálido en comparación con los relatos de las fiestas religiosas griegas y romanas antiguas; sin embargo, éste permite apreciar, al menos, cierta veneración y respeto en las religiones prehispánicas hacia el

erotismo, a contracorriente de los numerosos y reiterativos pasajes en los textos de los frailes acerca de los castigos, las enfermedades y los infortunios que los placeres sexuales provocaban.

Notas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Ibid., cap. 153, t. 2, pp. 94 100.

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

13 Ibid., cap. 193, t. 2, p. 290.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Apologética historia, cap. 193, t. 2, p. 290.

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

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

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

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

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

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

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

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

32 Conquistador anónimo, Relación, p. 57.

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

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

35 "No hay movimiento sobre la tierra que no deba ser atribuido a la divinidad" (López Austin, Los mitos del tlacuache, p. 181). El autor advierte que la dicotomía naturaleza\sobrenaturaleza no expresa de la mejor manera el ámbito de acción de las deidades

y fuerzas afines en la tradición religiosa mesoamericana. En su lugar propone, tentativamente, hablar de materia pesada\materia ligera (ibid., pp. 158 184).

36 Molina, Confesionario mayor, f. 80v.

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

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

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

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

41 Códice Vaticano Latino 3738, p. 92.

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

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

44 Códice Telleriano Remensis, pp. 220 221.

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

46 Códice Carolino, pp. 29 36.

47 Ibid., pp. 29 38 y 45.

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

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

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

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

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

53 Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 145.

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

55 Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 148.

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

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

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

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

60 Vocabulario, segunda parte, f. 118v.

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

62 Sullivan, op. cit., p. 12.

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

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

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

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

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

68 Carrasco, Los otomíes, pp. 146 147.

69 Códice Telleriano Remensis, pp. 236 237.

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

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

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

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

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

75 Codex Magliabechiano, f. 62.

76 Códice Borgia, lam. 28.

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

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

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

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

81 Carrasco, Los otomíes, p. 146.

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

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

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

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

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

87 Historia de México, pp. 109 110.

88 Nicholson, "Religion in Pre Hispanic Central Mexico ", pp. 417 422.

89 Más adelante regresaremos sobre los temazcales. Sobre Itztlacoliuhqui, se decía que en su día nacerían hombres "pecadores y adúlteros" (Códice Telleriano Remensis, pp. 212 213); en esta lámina y en el Códice Borbónico (lam. 12) Itztlacoliuhqui porta ciertos atuendos de Tlazoltéotl.

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

91 Ibid., lib. 3, cap. 2, t. 1, p. 207.

92 Códice Vaticano Latino 3738, pp. 94 97 y 120 121.

93 Sahagún, op. cit., lib. 4, cap. 9, t. 1, p. 246.

94 Sullivan, "Tlazolteotl Ixcuina: The Great Spinner and Weaver".

95 López Austin, Los mitos del tlacuache, p. 164 169.

96 Durán, Historia de las Indias, t. 1, p. 228.

97 Historia general, lib. 4, apéndice, t. 1, p. 275.

98 Al explicar el tonalpohualli del Códice Borbónico, Anders, Jansen y Reyes García señalan las dificultades de la interpretación (El libro del ciuacoatl, p. 68): "Es propio de un sistema de adivinación ser ambiguo y abierto a múltiples interpretaciones. El experto en esta materia necesita disponer de un acervo grande de símbolos, normas éticas y asociaciones generales para poder revisarlo e interpretar la situación concreta en estos términos; luego encontrar un orden significativo y su posible aplicación al caso. Los símbolos en sí mismos generalmente no son la respuesta, ni tienen un significado preciso, sino que hacen resaltar algunos aspectos que pueden ser cruciales y que hay que tomar en cuenta para analizar bien la situación".

99 El abuso del pulque y los excesos sexuales fueron estrechamente relacionados no sólo por los evangelizadores, sino por los discursos de la nobleza indígena reconstruidos por los frailes, sus alumnos e informantes. Por ejemplo, en el primer discurso público del nuevo gobernante, del tlatoani recién electo, éste exhortaba a la abstinencia. "Lo que principalmente encomiendo traduce Sahagún es que os apartéis de la borrachera, que no bebáis uctli... [pues] desta

borrachera proceden los adulterios estuprus y corrupción de vírgines y violencia de parientas y afines". Historia general, lib. 6, cap. 14, t. 1, p. 349.

100 "Ysnextli. Píntanla (lo mismo que Eva) como que está siempre llorando... Dicen que todos los días de cinco de este calendario son aplicados a esta caída porque el tal día pecó", (Códice Telleriano Remensis, pp. 190 191). "Estos hechiceros aguardaban algún signo favorable... Y todas las casas novenas de todos los signos les eran favorables", (Sahagún, Historia general, lib. 4, cap. 31, t. 1, p. 266).

101 Caso (Los calendarios prehispánicos, pp. 189 190) sugiere que todos los días del tonalpohualli eran regidos por una deidad, que mantenía el nombre del día como su disfraz secreto.

102 "Macuilli [cinco] ozomatli... El que nacía en esta casa era inclinado a placeres y regocijos", (Sahagún, Historia general, lib. 4, cap. 6, t. 1, p. 241).

103 Sahagún nos dice que todos los días de la trecena técpatl eran muy propicios para la buena fortuna, lo que implicaba, para él y sus colaboradores, que las personas no serían inclinadas a ser ladrones, ?carnales? y borrachos. (Op. cit., cap. 21, pp. 258 259).

104 Ibid., cap. 39, p. 273.

105 Ibid., cap. 2, p. 236.

106 Ibid, cap. 27, p. 263.

107 Sahagún, Historia general, lib. 4, cap. 31, t. 1, pp. 265 267.

108 Ibid., lib. 6, cap. 29, t. 1, pp. 409 411.

109 Las trecenas del tonalpohualli estaban correlacionadas con los cuatro puntos cardinales. Mázatl, quiáhuitl, ozomatli, calli y cuauhtli estaban orientados hacia el occidente, (Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista", pp. 267 268).

110 Sahagún, op. Cit., lib. 4, t. 1., caps. 3, 11, 19 y 27.

111 Como hemos señalado, sus emanaciones podían ser mediatizadas por la fuerza de otras deidades que compartieran turno con ellas.

112 Sahagún, op. Cit., lib. 4, caps. 27 28, t. 1, pp. 263 264.

113 Por ejemplo, el día uno cuetzpalin, regido por Itztlacoliuhqui.

114 Ibid, lib. 1, cap. 12, t. 1, p. 45.

115 Códice Telleriano Remensis, pp. 220 221.

116 Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 29, t. 1, p. 411.

117 Tratado de los siete pecados capitales, citado y traducido del náhuatl por Baudot, La pugna franciscana por México, p. 153). Al respecto, dice Seler (Comentarios al Códice Borgia, t. 2, p. 219): "Las cihuateteo son mujeres muertas deificadas... que causan desgracias, que traen la epilepsia a los niños y seducen a los hombres a la lujuria y al pecado".

118 Códice Carolino, pp. 29 32.

119 Torquemada, Monarquía indiana, lib. 2, cap. 58, t. 1, p. 178.

120 Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 12, t. 1, p. 45.

121 Códice Borgia, lam. 47; Sullivan, "Tlazolteotl Ixcuina", p. 10.

122 Historia de los mexicanos por sus pinturas, p. 34.

123 Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 29, t. 1, p. 411.

124 Códice Telleriano Remensis, pp. 236 237.

125 Historia de México, pp. 112 114.

126 Historia de los mexicanos por sus pinturas, p. 69.

127 Sahagún, op. cit., lib. 7, cap. 10, t. 2, p. 490.

128 Pag. 55, subrayado nuestro.

129 Códice Borbónico, lam. 4, Códice Telleriano Remensis, p. 188, Códice Vaticano Latino 3738, p. 59, Códice Borgia, lams. 10 y 64.

130 Códice Vaticano Latino 3738, p. 59.

131 Códice Borbónico, lam. 10. Señalemos de paso que esta escena del Borbónico puede sugerir que el Coyote se dispone a penetrar sexualmente al hombre que cae.

132 Sahagún, Historia general, lib. 4, cap. 7, t. 1, pp. 242 243.

133 Lam. 4.

134 Códice Telleriano Remensis, p. 188. Ramos de Cárdenas (Relación geográfica de Querétaro, p. 235) señala que los otomíes "adoraban a los dioses de México" además de otros particulares, entre ellos a uno que "llamaban El Viejo Padre".

135 El Códice Borgia (lam. 10) parece sugerir que Huehucóyotl sería un dios fálico por la representación de su pene, inusual para otras deidades.

136 Seler, Comentarios al Códice Borgia, t. 1, p. 79; Nicholson, "Religion in Pre Hispanic Central Mexico", pp. 443 444.

137 En el Códice Telleriano Remensis aparece "Ysnextli" junto a Huehucóyotl. Un comentarista la compara con Eva y agrega el día de su transgresión: "dicen que todos los días de cinco de este calendario son aplicados a esta caída porque el tal día pecó". Como ya hemos

dicho, Tlazoltéotl es regidora del numeral cinco. Otro comentarista de la misma lámina del códice anotó lo siguiente: "mierda; Suchiquezal". (Códice Telleriano Remensis, pp. 190 191).

138 Códice Borbónico, lam. 4.

139 Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 16, t. 1, p. 52. Anders, Jansen y Reyes García, (El libro del ciacoatl, p. 130) reconocen el tlacuilocan en el texto náhuatl del Florentino y así lo traducen; además, identifican al dios del Códice Borbónico que acompaña a Huehucóyotl como Ixtlilton.

140 Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 16, t. 1, pp. 52 54.

141 Johansson sugiere que el cuecuchcuicatl, o canto travieso que aludía a la Huasteca, era representado, cantado, danzado y musicalizado en un contexto coreográfico que simulaba en expresiones de doble y hasta triple sentido una cópula con sus momentos de seducción y cortejo, erección, lubricidad del clítoris, penetración, eyaculación y relajación. ("El cuecuchcuicatl: canto travieso de los aztecas").

142 Sahagún, op. cit., lib. 4, cap. 7, t. 1, pp. 242 243.

143 "Recibían gran contento en estas cosas si fuese devoto a su signo. Y si no tenía en nada a su signo, aunque fuese cantor y oficial y tuviese de comer, hacía soberbio y desdeñoso", (Ibid., p. 243, subrayado nuestro).

144 Ibid., lib. 4, cap. 6, pp. 241 242.

145 Sahagún, op. cit., lib. 10, cap. 11, t. 2, p. 600; subrayado nuestro.

146 Sahagún, op. cit., lib. 4, cap. 7, t. 1, pp. 242 243.

147 Durán, Historia de las Indias, t. 1, p. 119.

148 Ibid., t. 1, p. 6.

149 Caso, *Los calendarios prehispánicos*, pp. 33 41; Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista"; Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, pp. 257 263 y 315 334.

150 Hemos visto que, para los frailes historiadores, los "sacerdotes y ministros de los ídolos" debían mantener castidad, so pena de muerte. Otros autores, sin embargo, señalaron penas menores para los sacerdotes "fornicarios". En Texcoco, serían "trasquilados" y expulsados del oficio (Pomar, *Relación...*, p. 68). Entre los otomíes, los azotaban "bravamente" y los despedían del templo (Ramos de Cárdenas, pp. 236 237). Por otro lado, Durán sugirió que los sacerdotes calmecha teteuctin guardaban continencia sólo mientras estaban en servicio religioso, por ejemplo ayunando y preparando las ceremonias a Tezcatlipoca en el mes tóxcatl (*Historia de las Indias*, t. 1, p. 43). Esta opinión es similar a la de Gabriel Rojas, corregidor de Cholula, para quien los ministros "casados" salían a dormir con sus mujeres hasta la media noche, cuando el sonido de los caracoles les llamaba a retornar al templo (*Relación de Cholula en Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 5, p. 130). Asimismo, para Juan de Padilla, corregidor de Atengo y Mizquiahuala, los sacerdotes prehispánicos de la región de Tula no veían a sus mujeres e hijos sino veinte días al año (*Relación de Atengo y Mizquiahuala, en Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 6, p. 34). El texto *Costumbres, fiestas, enterramientos...* (pp. 39 y 61) señala que los "papas" tenían "dos y diez y veinte mujeres", pero que se apartaban de ellas los meses en que tenían a su cargo el culto.

151 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. 2, cap. 15, p. 99; Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 10, cap. 9, t. 2, p. 248.

152 López Austin, *La sexualización del cosmos*, p. 10. Sobre la cosmogonía y cosmología de los mexicanos prehispánicos, ver López Austin, *Los mitos del tlacuache*; Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*; y, en comparación con la cosmovisión española, Burkhart, *The Slippery Earth*.

153 Graulich, *op. cit.*, 406 411.

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

155 Sahagún, *Historia general*, lib. 2, cap. 24, t. 1, pp. 115 118.

156 Sahagún, *op. cit.*, lib. 2, caps. 21 y 24, t. 1, pp. 111 y 121; sobre el atavío de la novia: lib. 6, cap. 23, t. 1, p. 389.

157 *Ibid.*, lib. 2, cap. 21, t. 1, p. 108.

158 Traducción al inglés de Dibble y Anderson en Florentine Codex, t. 2, p. 49.

159 Molina (Vocabulario, segunda parte, f. 159r) tradujo xipintli como "prepucio, o capullo del miembro". Con esta base, Garibay (Veinte himnos sacros, pp. 177 178) sugirió que Xipe podía significar "el que tiene miembro viril". López Austin (Cuerpo humano, t. 2, p. 220) señala que "el término xipin es polisémico en extremo, por lo que resulta muy insegura la reconstrucción lógica del proceso de derivación... Puede considerarse hipotéticamente, como significado inicial el de cabeza de pene, incluidos el glande y el prepucio".

160 Galinier, La mitad del mundo.

161 Ibid., pp. 342 y 353.

162 Ibid., pp. 342 352; 615 622. Sahagún y Durán traducen el nombre del dios Xipe como "El Desollado".

163 Ibid, p. 353.

164 Torquemada, Monarquía indiana, lib. 10, cap. 23, t. 2, pp. 275 277.

165 Durán, Historia de las Indias, t. 1, p. 143; Nicholson reporta el nombre otomí de la veintena en "Religion...", tabla no. 4.

166 Durán, op. cit., t. 1, p. 144.

167 Ibid., t. 1, p. 143; Sahagún, op. cit., lib. 2, cap. 19, t. 1, p. 101.

168 Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 8, t. 1, p. 40; lib. 2, cap. 21, t. 1, p. 111.

169 Ibid., lib. 2, apéndice, relación de las diferencias de ministros, p. 194.

170 Ibid., p. 40.

171 Tenían "una diabólica superstición y agüero, y era que, cuando se entraban a bañar las mujeres, si entre ellas no entraba un hombre o dos, no osaban entrar" (Durán, Historia de las Indias, t. 1, p. 175). El padre Molina, en las pocas referencias explícitas a las costumbres nativas, pregunta en su Confesionario mayor: ¿andan "por ventura revueltos hombres y mujeres" cuando se bañan en el temazcal? (f. 40r). Al amparo del temazcal se cometían "bellaquerías nefandas" señala una glosa de Codex Magliabechiano (f. 77). "Allá dentro, con la calor, hombres con mujeres y mujeres con hombres y hombres con hombres ilícitamente usaban" (Costumbres, fiestas, enterramientos..., p. 58). Finalmente, el autor del Códice Carolino (p. 57) pide la prohibición de las "hechicerías y supersticiones" del baño temazcalli, "como bañarse mujeres y varones juntamente"; "que no llamen al baño Tecitzin, madre, ni le hagan reverencia", también pide. Sobre el erotismo de los temazcales, ver el trabajo de Alcina, "Procreación, amor y sexo entre los mexicas".

172 Durán, Historia de las Indias, t. 2, pp. 40 42.

173 Ibid., t. 1, pp. 143 y 275.

174 Sahagún, op. cit., lib. 2, cap. 27, t. 1, p. 140.

175 Códice Telleriano Remensis, p. 160.

176 Sahagún, op. cit., lib. 1, cap. 9, t. 1, p. 41.

177 Ibid., p. 40.

178 Eliade, Tratado de historia de las religiones, pp. 299 327. En particular, este historiador de las religiones comenta, respecto a ochpaniztli, lo siguiente: "hemos comprobado que entre los aztecas, la expulsión del año viejo, y al mismo tiempo de todos los males y de todos los pecados, tiene lugar simultáneamente con el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz" (p. 314).

179 Sahagún, op. cit., lib. 2, cap. 30, t. 1, p. 147. Subrayado nuestro.

180 Ibid., op. cit., lib. 2, cap. 11, t. 1, p. 91.

181 El Códice Telleriano Remensis (p. 160) menciona que "los cuatro primeros días de este mes ayunaban"; luego alude a las diosas sexuales: "Suchiquézal fue la primera que pecó y aquí la llaman Tlazoltéotl que diosa de la basura o pecado". Además de este documento, nuestra revisión de los rituales de ochpaniztli se basa en los textos de Sahagún (Historia

general, lib. 4, caps. 11 y 30; Florentine Codex, t. 2, caps. 11 y 30), Durán (Historia de las Indias, cap. 15 del libro de los dioses y cap. 14 del libro del calendario), Costumbres, fiestas, enterramientos..., (ff. 347v y 348r, pp. 48-49), y las láminas 29 y 30 del Códice Borbónico. Estas fuentes coinciden en el sentido general de la ceremonia, en las deidades honradas (aunque el Códice Borbónico resalte la imagen de Chicomecóatl sobre la de Toci), en el sacrificio de una mujer, su desollamiento y la utilización de su piel como fuerza genésica en rituales diversos, así como en la presencia de distintos símbolos sexuales como soldados huastecas y escobas. No obstante, los documentos destacan diferentes eventos rituales y a veces difieren notablemente. Aún así, hemos considerado adecuado interpretarlos como partes de un conjunto, destacando los eventos que nos interesan y sin pretender una interpretación global del conjunto ritual.

182 Durán, op. cit., t. 1, p. 145; Costumbres, fiestas, enterramientos..., p. 48. Probablemente, el nombre del barrio está mal escrito.

183 Costumbres, fiestas, enterramientos..., p. 48. Ni Sahagún ni Durán precisan qué templo; la glosa del Códice Borbónico dice "su casa o morada de flores", lam. 29.

184 Sahagún, op. cit., p. 148; la versión náhuatl indica el nombre de Moctezuma, Florentine Codex, t. 2, p. 119.

185 Durán, op. cit., t. 1, p. 146.

186 "Concertadas las bodas", dice Motolinía, enviaban gente por la novia, y "en algunas partes traíanla a cuestras" (El libro perdido, p. 541, Memoriales, II, 5).

187 Desde principios de siglo, Seler (Comentarios..., t. 1, p. 122) reconoció en este evento ritual una forma de hierogamia, seguido después por diversos autores como Quezada (Amor y magia amorosa, p. 32). Graulich (Mitos y rituales del México antiguo, p. 355) advierte aquí un rito de regeneración de Toci.

188 Sahagún no menciona a las auianime en su versión castellana (Historia general, p. 147) que sí aparecen en la versión náhuatl (Florentine Codex, t. 2, p. 118).

189 Heyden, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta ochpaniztli", p. 207.

190 Sahagún, op. cit., lib. 6, cap. 7, t. 1, p. 327.

191 Ibid., p. 149.

192 Historia de México, p. 110.

193 Sahagún, op. cit., p. 149.

194 Códice Telleriano Remensis, pp. 212 213.

195 Costumbres, fiestas, enterramientos..., p. 48; Sahagún, op. cit., p. 151.

196 Sahagún, op. cit., p. 148.

197 Costumbres, fiestas, enterramientos..., p. 48; subrayado nuestro.

198 Torquemada, lib. 10, cap. 33, t. 2, pp. 292 295.

199 Sahagún, op. cit., p. 151, subrayado nuestro.

200 Durán señala que, cuatro días antes, se había realizado una ceremonia "dándole gracias [a Chicomecóatl] por el fruto y el año fértil que había concedido al pueblo" (op. cit., t. 1, p. 138), lo que parece ser una fiesta de la cosecha. Sin embargo, el autor indica que ochpaniztli se celebraba en septiembre. Esta fecha parece algo temprana para celebrar la cosecha, aunque muy tardía para conmemorar el inicio de la siembra. No obstante, el "nacimiento" del dios del maíz Centéotl y la referencia explícita a la "siembra" realizada por los sacerdotes de Chicomecóatl sugieren que se trataba de una celebración de la siembra. Graulich (Mitos y rituales del México antiguo, pp. 315 334) ha sugerido que la falta del año bisiesto o de una corrección análoga provocó el desfase entre las fiestas del calendario y el año solar, asunto que, como él mismo muestra, está lejos de ser de consenso entre los especialistas. A favor de la existencia de una forma de corregir el desfase del calendario entre los antiguos mexicanos, ver Castillo, ¿El año bisiesto?.

201 Anders, Jansen y Reyes García, El libro del ciuacoatl, p. 212.

202 Franco, "Tres representaciones fálicas de Ehécatl Quetzalcóatl"; Fuente y Gutiérrez, Escultura Huasteca en piedra, figura no. 168.

203 Conquistador anónimo, Relación, p. 57.

204 Eliade, Tratado de historia de las religiones, pp. 322 325 y 355 361.

205 Costumbres, fiestas, enterramientos, p. 48.

206 Sahagún, op. cit., p. 148.

207 Versión náhuatl traducida al inglés por Dibble y Anderson en Florentine Codex, t. 2, p. 120.

208 Landa, Relación de las cosas de Yucatán, pp. 70 71 y 88 89.

209 Las Casas, Apologética historia, cap. 178, t. 2, pp. 218 222.

210 García de Palacio, Carta dirigida al rey por el licenciado Palacio, en Relaciones geográficas del siglo XVI, t. 1, p. 280. Este peculiar español, oidor de la Audiencia de Guatemala, fue nombrado rector de la Real y Pontificia Universidad de México en 1581. Escritor prolífico, dedicó una obra a las "cosas notables" de Chiapas y redactó trabajos sobre Panamá, Filipinas y Nicaragua. Su fortuna cambió en 1589, cuando el Consejo de Indias le suspendió el cargo de oidor y lo castigó con multas por "abuso en el desempeño de sus cargos de juez y visitador, aceptación de dádivas, empleo de amenazas, atropellos contra indios, etcétera". (Ver la "Introducción" de Acuña a la Carta del licenciado Diego García de Palacio, en Relaciones geográficas del siglo XVI, t. 1, pp. 251 261.)

211 Ramos de Cárdenas, pp. 228 229.

212 Ramos de Cárdenas, p. 236.

213 Ibid., pp. 237.

214 Sahagún, Historia general, lib. 9, cap. 8, t. 2, p. 561.

215 Ibid., lib. 2, cap. 38, t. 1, p. 177.

216 Ibid., lib. 2, cap. 34, p. 162.

217 "Al fin y al cabo, hay que suponer que en las grandes fiestas de danza se tomaba pulque y se celebraban orgías" (Seler, Comentarios..., t. 1, p. 79.)

218 Ver nota 150.

219 Ver el apartado "Prostitutas y sacerdotisas" en el capítulo dos.

Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



Conclusiones Conclusiones

1. En este trabajo estudiamos la representación de las culturas sexuales del México prehispánico en la obra histórica de un grupo de frailes franciscanos y dominicos del siglo XVI, cuyos textos son las fuentes documentales más importantes para analizar la cultura sexual prehispánica. En cualquier caso, sus investigaciones y comentarios han sido decisivos para los estudiosos de épocas posteriores, incluyendo los historiadores de nuestro siglo. Por eso, nos ha parecido importante examinar de nuevo los contenidos y finalidades de la investigación de los religiosos en relación con el campo de lo sexual.

Los frailes historiadores construyeron y difundieron un conjunto discursivo acerca de la vida sexual indígena porque esto era necesario para apuntalar su empresa evangelizadora.

Según este discurso, los pueblos del México prehispánico o al menos sus estratos más civilizados eran gobernados bajo normas y costumbres que promovían valores de templanza y "honestidad carnal", a pesar de faltarles la luz del dios verdadero. Los frailes elogiaron a los señoríos indígenas gentiles, a sus instituciones educativas y normas legales; defendieron la calidad de sus costumbres matrimoniales; compararon ventajosamente los sistemas religiosos indios, en relación con otros pueblos gentiles de la Antigüedad. El discurso de los frailes sostenía, además, que la virtud de las costumbres indianas "en tiempos de su gentilidad" había sucumbido tras la conquista española, produciéndose luego una degradación moral, agudizada por el contagio de las peores costumbres de la sociedad europea.

El discurso de los frailes historiadores sostenía que los gobiernos indígenas gentiles (al menos los más pulidos y civilizados) habían promovido la abstinencia sexual premarital, la penalización del adulterio, el respeto a los incestos naturales, el desprecio y castigo a la sodomía, la segregación de las prostitutas, la división entre esposas y mancebas, la obediencia de las mujeres, la castidad de sacerdotes y monjas, el fervor religioso a sus dioses gentiles, y la costumbre de mortificar los cuerpos y practicar abstinencias sexuales, entre otros aspectos. En conjunto, el discurso de los frailes proyecta la imagen de unas sociedades que, en lo fundamental (y con la excepción de la poligamia), se regían por valores y normas sexuales cercanas a las de una cultura cristiana. En algunos momentos, los frailes sugirieron que los indios eran un ejemplo, incluso para los españoles.

2. En este trabajo hemos examinado algunas de las circunstancias históricas que condicionaron la producción discursiva de los religiosos. En principio, debemos considerar que los conceptos y valores de la sociedad y la Iglesia españolas del siglo XVI marcaron la obra. La importancia que adoptó el tema de la sodomía indiana, por ejemplo, correspondió a las obsesiones sexuales que acompañaron los últimos siglos del Medioevo; en cambio, pecados contranatura semejantes, como la masturbación, casi no recibieron atención, pues no eran problemas candente para la mentalidad europea del siglo XVI.

Debemos considerar con especial cuidado los conceptos y valores del clero regular reformado y observante, representado en la Nueva España por los frailes historiadores. Para describir el campo de lo sexual, los religiosos utilizaron conceptos que, en sí mismos, repudiaban lo que denominaban: carnalidad, lujuria, lascivia o torpes amores. Para los religiosos era inconcebible tratar el deseo, el placer y las prácticas sexuales sin condenarlas a la vez. De este modo, como punto de partida, se envolvía al sexo en una atmósfera de sospecha, peligro, suciedad y pecado. Esto tuvo, sin duda, consecuencias definitivas para la investigación. El ascetismo de los frailes, por ejemplo, se impuso sobre los textos, produciendo censuras y silencios. Además, la moral de los frailes seguramente repercutió al momento de seleccionar los informantes y colaboradores indígenas, así como en la prudencia y reserva que éstos debieron mantener en sus comentarios y actividades.

La investigación de los frailes sobre la vida sexual indígena fue una pieza importante para fundamentar el proyecto del clero regular de construir, en la Nueva España, una Iglesia indiana que estuviese regida por el ascetismo y la pobreza, valores defendidos por el ala observante y reformada del clero español. El proyecto suponía una crítica de la Iglesia y la sociedad "del siglo" y la necesidad de defender la calidad intelectual y moral de las sociedades indígenas gentiles, pues sobre ellas se construía la nueva iglesia. La defensa de la moral sexual indígena estuvo, entonces, en el centro de la argumentación.

Por otro lado, la investigación sobre la vida sexual prehispánica era necesaria para ajustar las tácticas de evangelización, es decir, encontrar los caminos más viables para asimilar lo mejor de la tradición cultural indígena a la vez que mantener la pureza de los principios católicos. La importancia de construir conceptos y valores que fuesen significativos para los pueblos nativos llevó a los religiosos a la búsqueda de los puntos de contacto entre sus propios valores y los de las culturas indígenas. Los frailes querían descubrir, subrayar y difundir los rasgos de las instituciones gentiles que consideraban positivos, en especial de las educativas y matrimoniales.

Por esto, los frailes historiadores decidieron explícitamente orientar su investigación de una manera selectiva hacia los grupos étnicos y sociales que consideraban más pulidos y civilizados, es decir, próximos a la mentalidad europea y aptos para el proyecto de evangelización. Así, la investigación de los frailes se dirigió de manera privilegiada hacia las élites de la nobleza náhuatl, principalmente la mexicana, texcocana y tlaxcalteca. Son las costumbres y valores de estos grupos los que más destacaron en los textos históricos de los religiosos.

3. En este trabajo, hemos examinado los textos de los frailes historiadores partiendo del hecho de que su investigación rebasó notablemente su discurso sexual. Es decir, que sus obras se proponían objetivos históricos, lingüísticos y doctrinales mucho más vastos que la mera defensa de la templanza indígena. Sobresalen, como sabemos, los trabajos de Durán y, principalmente, la obra bilingüe de Sahagún. Notamos entonces que no hay congruencia entre el discurso explícito de los frailes sobre la vida sexual indígena y el conjunto de elementos que sobre esta vida son expuestos, a veces de manera tangencial, al abordar los más diversos campos de la lengua, la historia, la religión, la medicina, y la naturaleza mexicana. Estos elementos, mostrados de manera más o menos explícita nos han permitido realizar un análisis crítico del discurso sexual de los religiosos.

A final de cuentas, aunque los frailes subordinaron su visión de la vida sexual indígena a su proyecto evangelizador, sus propias obras nos dieron las herramientas para ver más allá de esta intención ideológica. Como hoy sabemos, la intención de un autor, por más programática y rígida que sea, nunca agota ni abarca todas las posibilidades de lectura de su obra.

Además, nuestra crítica del discurso sexual de los frailes se apoyó en un cuerpo de documentos adicionales, algunos ligados tangencialmente a los frailes, y otros producidos por

autores pertenecientes a distintos sectores sociales y políticos de las sociedades española y novohispana del siglo XVI y principios del XVII. Algunos de estos textos son fundamentales para el estudio de la cultura sexual del México prehispánico y merecen un análisis crítico profundo.¹

4. En este trabajo hemos esbozado algunos aspectos de las culturas sexuales prehispánicas que nos parecen divergentes de la imagen creada por el discurso de los frailes historiadores. Se trata de aspectos aislados, de algunas prácticas, relaciones, personajes y representaciones que no constituyen la totalidad de las culturas sexuales prehispánicas; son aspectos subrayados intencionalmente en nuestro trabajo y que, en sí mismos, no pueden considerarse como la base de la reconstrucción de la cultura sexual de los pueblos del centro de Mesoamérica. No obstante, estos aspectos no deben ignorarse al momento de reconstruir o caracterizar la cultura sexual del México prehispánico. Y estos aspectos sugieren una cultura sexual distinta a la construida por las necesidades discursivas de los frailes historiadores.

Quizás el aspecto más relevante sea que las sociedades del México prehispánico rendían culto al erotismo, a diferencia de la tradición cristiana. En las culturas indígenas se consideraba que los deseos sexuales eran un producto divino, una emanación producida por distintas deidades que viajan al mundo humano e incitan los deseos sexuales de mujeres y hombres. En estas sociedades se invocaba a los dioses del erotismo para promover, conjurar o manipular los deseos sexuales de la gente, usando técnicas diversas; se pedía a las deidades el perdón de los excesos y transgresiones sexuales, propiciados por estas mismas deidades. Asimismo, en el mundo prehispánico se rendía culto a las deidades del erotismo con diversas clases de sacrificios y abstinencias, (como señalan los frailes), pero también con otras formas de actividad sexual, como representaciones sexuales (hierogamias), danzas entre guerreros y prostitutas, y fiestas nocturnas acompañadas de bailes, consumo de pulque y, probablemente, de formas más íntimas de contacto sexual y corporal.

En las sociedades prehispánicas, los ciclos temporales eran una dimensión fundamental. Había tiempos para que los dioses del erotismo actuaran sobre el mundo de los humanos, y tiempos en que no lo hacían. En algunas celebraciones religiosas (como en las fiestas de la Diosa Madre) había momentos rituales para potenciar las fuerzas genésicas y sexuales, y momentos para conjurarlas. Quizás esta dimensión cíclica del tiempo se expresara también en el oficio de los sacerdotes. Los frailes historiadores indicaron, con razón, que la castidad era atributo de los "ministros de los ídolos". No obstante, es probable que la actividad sexual de estos sacerdotes siguiera un ritmo entre tiempos de actividad y tiempos de abstinencia sexual.

En algunas fiestas religiosas importantes del México prehispánico se organizaban danzas rituales con base en la polaridad genérica simbolizada entre señores y guerreros, por un lado, y prostitutas y sacerdotisas, por el otro. Esta polaridad se manifestaba socialmente en el derecho que tenían soldados destacados y hombres de la nobleza de mantener relaciones con las jóvenes de los templo escuelas del *telpochcalli* y con prostitutas. Al menos algunas de estas jóvenes eran cedidas a hombres de la nobleza, a cambio de ciertos pagos para las sacerdotisas dirigentes. Así, la división entre monjas y prostitutas (señalada por los frailes) no era tan nítida.

Las actividades sexuales en los templo escuelas del telpochcalli indican que las relaciones premaritales eran una práctica común, al menos en grupos de la población macehual. La poligamia permitía a los hombres nobles pipiltin disponer de un grupo de mujeres, algunas como esposas y otras como mujeres secundarias (o mancebas, según los frailes historiadores) que se podían convertir en servidoras o amantes, o entregadas, a su vez, como recompensa para cierto soldado o señor. ¿Qué significado tendría el matrimonio para este grupo de mujeres que podía ser tributada, intercambiada o incluso heredada? Todo apunta a relativizar el sentido de la unión marital. Por lo demás, los mismos evangelizadores reconocieron la costumbre de la población macehual de unirse sin ceremonias maritales, así como de la facilidad con que estos lazos se disolvían.

La vida cotidiana en los templo escuelas daba lugar a vínculos estrechos entre jóvenes del mismo sexo. Por otro lado, en áreas culturales vecinas a Mesoamérica existían hombres berdaches que asumían un tercer género, con características masculinas y femeninas y que establecían relaciones maritales y sexuales con hombres. Es probable que en el México prehispánico existiesen costumbres análogas, asumidas con una actitud moral ambigua que podría variar de un pueblo a otro pero que, no obstante, no proscibiera las relaciones de guerreros mayores o señores con jóvenes varones.

En cualquier caso, quizás el rasgo más importante que debemos considerar al interpretar la cultura sexual prehispánica es la diversidad étnica y social y la existencia de subculturas sexuales. La moral ascética representada por el calmécac no parece similar, por ejemplo, al ambiente cortesano del grupo dedicado a la música, la danza y el entretenimiento, y que quizás pudiéramos asociar con algunas de los centros conocidos como cuicacalli (casa del canto). La división entre nobles y macehuales se correspondía con costumbres sexuales y maritales diferentes, tanto en hombres como en mujeres. El contraste entre las formas de vida rural y urbana también darían lugar a diversidades. Finalmente, las diferencias entre grupos étnicos se expresaron en subculturas sexuales, por ejemplo entre huastecos, otomíes y nahuas.

5. Un trabajo de reconstrucción de las culturas sexuales del México prehispánico requiere el uso de un conjunto amplio de fuentes disponibles. Es necesario contrastar las fuentes documentales con las arqueológicas y pictóricas para analizar, por ejemplo, el arte erótico, que supuestamente sería mínimo en la tradición mesoamericana, al menos en comparación con pueblos del Nuevo Mundo como los moche andinos. Es necesario cotejar con fuentes etnográficas y reconstruir el proceso histórico que va de la época prehispánica al México contemporáneo. Es necesario analizar las fuentes lingüísticas y reconstruir los conceptos sexuales indígenas. Asimismo, las fuentes documentales mismas requieren un análisis más complejo. En este trabajo examinamos la obra de los frailes historiadores; no obstante, hemos recurrido a un conjunto de documentos elaborados por otros autores (muchas veces desconocidos) procedentes de distintos grupos sociales y políticos de España y Nueva España del siglo XVI y XVII. Ellos incluyen mestizos de ascendencia indígena, funcionarios del Virreinato y religiosos del clero secular, entre otros. En este trabajo nos hemos conformado con situar a los frailes historiadores en el contexto cultural de su tiempo, es decir, analizar una de las subculturas sexuales de la España renacentista. En cambio, la interpretación adecuada del conjunto amplio de fuentes documentales, requerirá, sin duda, de un análisis de las diversas

aristas de la cultura sexual de las sociedades española y novohispana del siglo XVI. La sexualidad mesoamericana, en suma, sigue siendo un campo por investigar.

Notas

1 Sobre estos documentos, ver el apéndice.

Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



Apéndice

Historiadores de la cultura sexual del México prehispánico

(Primer siglo de la Nueva España)

Para nuestro análisis resultó decisivo contrastar la obra de los frailes historiadores con otras fuentes documentales de la época, aunque no consideramos su personalidad, motivos y moral sexual, pues esto rebasaba el alcance de nuestro trabajo. Aunque la problemática requiere una investigación global, aquí adelantamos algunos elementos que permitan situar inicialmente a los autores y manuscritos que mejor nos sirvieron para problematizar el discurso sexual indiano de los frailes historiadores.

Codex Magliabechiano

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España

Es probable que ambos documentos sean copias de un códice elaborado a partir de 1529 por un religioso, posiblemente el franciscano Andrés de Olmos, quién habría dirigido a uno o varios tlacuilos indígenas para representar ciertas deidades, libros adivinatorios, calendarios y costumbres nativas. Así, el Códice Magliabechiano y Costumbres... serían copias incompletas e imperfectas de este original perdido, elaboradas en la segunda mitad del siglo XVI.¹

Las glosas de estos códices sugieren que el autor original tenía un conocimiento profundo de la historia social y religiosa del México prehispánico; se trate de Olmos o de otro religioso, lo cierto es que algunos de sus pasajes son únicos. El Códice Magliabechiano, por ejemplo, describe una fiesta de niños tlalhuicas que bailan, se emborrachan y cometen "fealdades y fornicios".² Incluye también una narración mítica donde Quetzalcóatl se masturba: "hizo una gran fealdad nefanda que este (Quet)zalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra, y allí nació el murciélago".³ El códice identifica ciertas enfermedades debidas a la sodomía, y descubiertas con los granos de maíz: "échalos encima de la manta... y si algún grano caía sobre otro, decían que su enfermedad le había venido por somético".⁴

Por su parte, Costumbres... es la fuente más explícita sobre la existencia de berdaches en el centro de Mesoamérica.⁵ Al igual que el Códice Magliabechiano, Costumbres... incluye un pasaje sobre enfermedades causadas por sodomía, el cual muestra el parentesco entre ambos documentos: "y si caía un grano de maíz sobre otro, decía que de somético era su mal".⁶ Finalmente, y sin ánimo de agotar las incursiones más importantes de Costumbres... en la vida sexual indígena, recordemos que un importante pasaje trata la poligamia de los sacerdotes prehispánicos.⁷

En ciertos momentos, el Códice Magliabechiano y Costumbres... parecen coincidir con los cronistas soldados respecto de la "lujuria indígena". No obstante, ambos códices pertenecen a otro orden documental; son obras profundas, diseñadas como herramientas para la evangelización. Su parentesco con los frailes historiadores, con Olmos probablemente, es bien posible. De confirmarse, se ratificaría que los religiosos callaron noticias problemáticas para elaborar su discurso sobre la templanza de los indios.

Códice Borbónico

Este códice contiene un libro adivinatorio importante para el estudio de los dioses del erotismo. Además, las láminas 29 y 30, dedicadas a las festividades de ochpaniztli, son fundamentales por el conjunto de símbolos eróticos que contienen, incluyendo un posible culto fálico. Las glosas castellanas también son de valor, aunque, desgraciadamente, sus autores aún permanezcan en el anonimato.

El origen del Códice Borbónico es objeto de discusión.⁸ Aunque el diseño es prehispánico, se han detectado influencias europeas en su composición. Es probable que se trate de una copia elaborada en los primeros años de la colonia a partir de uno o varios originales prehispánicos, procedentes de la región de Xochimilco y Culhuacan. Desconocemos quién tomó la iniciativa de elaborarlo y para qué. En los comentarios se identifican, al menos, dos escribanos.

¿Puede sospecharse la presencia de los frailes historiadores en el Códice Borbónico? Bajo un bulto ritual de la lámina 18 se lee: "arca del libro de la ley". Esto ha llevado a suponer que el escribano tendría contacto con religiosos, en particular con Durán, quien creía que los mexicanos provenían de las tribus de Israel.⁹

No obstante, es improbable que el comentarista de las láminas de ochpaniztli (y cuya letra es distinta del que anotó el arca de la ley) sea cercano a los frailes historiadores. Según su glosa, los sacerdotes que participaban en la ceremonia eran "papas putos que no salían del templo" (lam. 30), comentario bastante lejano de las creencias de los frailes sobre el sacerdocio prehispánico. Además, el amanuense califica la fiesta como "mitote", forma que, hasta donde conozco, no es utilizada por los religiosos. Finalmente, una glosa identifica a Toci como diosa de los "enamorados", término poco usual para los intransigentes frailes, a excepción del tardío Torquemada. En suma, el códice aún requiere un análisis global.

Códice Carolino

En 1967, Garibay publicó un manuscrito del siglo XIX. Su autor, Francisco del Paso y Troncoso, explica que leyendo un ejemplar del Vocabulario Mexicano de fray Alonso de Molina descubrió abundantes notas y comentarios en los márgenes y entre los renglones, escritas en una letra que "puede referirse sin vacilación al siglo XVI". Del Paso y Troncoso copió las notas y bautizó su manuscrito como Códice Carolino.

El escrito contiene pasajes de valor inapreciable para el estudio de la cultura sexual indígena. Es particularmente rico en señalar y describir ciertas técnicas rituales, incluyendo el mulierum incantio o encantamiento de mujeres, el encanto para "pervertir" a una mujer con las pajas de una escoba, con la flor poyomaxóchitl o con las semillas del ollolihqui; incluye además la técnica para parir mellizos, para ganar el favor del marido usando el menstruo, y para evitar embarazos a través del ocoxóchitl. El Códice Carolino también es importante porque señala ciertas formas del habla popular, por ejemplo "la manera en que las jovencitas livianas

dan a entender sus intenciones a los jóvenes", la forma en que un hombre expresa cómo "hizo uso" de una mujer, o las metáforas con que las mujeres hablan en "lasciva conversación". (El códice contiene muchos otros elementos que no pretendemos agotar aquí.)

Las glosas trilingües del Códice Carolino (latín, náhuatl y castellano) revelan que su autor fue, sin duda, un religioso. ¿Alguno de los frailes historiadores? El tiempo de redacción de las glosas, probablemente en 1571, lo hace posible. Además, el sentido de los comentarios, los conceptos y la moral sexual delatan a un autor rigorista que redactó en latín las notas de la vida sexual indiana, de seguro para restringir la lectura del vulgo. Cabe señalar que una de las glosas señala que los indios rompían o agujereaban vasijas para avergonzar a la muchacha que "no iba virgen a la boda". Esta noticia, hasta donde sabemos, sólo fue expresada por uno de los frailes, Diego Durán.¹⁰

Por otro lado, el códice sugiere más preocupación por denunciar las costumbres gentiles de los indios que por apuntalar un discurso apologético; además, la importancia que otorga a los conjuros y técnicas rituales también lo aproxima a textos del siglo XVII, como el Tratado de Ruiz de Alarcón. No obstante, si se comprueba que el autor fue uno de los frailes historiadores, se reforzará la hipótesis de que estos religiosos decidieron callar parte de lo que sabían para elaborar su discurso.

Códice Telleriano Remensis

Códice Vaticano Latino 3738

Estos documentos tienen una historia común. El Códice Telleriano Remensis está asociado al fraile dominico Pedro de los Ríos, quien a mediados del siglo XVI trabajó con varios informantes indígenas, incluyendo al menos un tlacuilo, en la confección de un códice pictórico que representaría varios aspectos de la religión, el calendario y la historia prehispánica, incluyendo algunos acontecimientos posteriores a la llegada de Cortés. Además del fraile Ríos, pueden distinguirse otras cinco manos que glosaron el documento, incluyendo dos posible colaboradores indígenas. Por su parte, el Códice Vaticano Latino 3738 es una versión posterior y más acabada del Códice Telleriano Remensis, anotado en italiano por un solo autor que unificó y reordenó los textos, ampliando unos y reduciendo o suprimiendo otros. Por su elegante presentación (aunque tiene una calidad menor en sus representaciones pictóricas), este códice pudo ser elaborado como presente para algún dignatario italiano.¹¹

En conjunto, ambos códices son fundamentales para el estudio de las expresiones religiosas de la cultura sexual indígena; la combinación de representaciones pictóricas y glosas abundantes los convierten en materiales privilegiados para la interpretación del tonalpohualli; además, éstos resaltan la figura de importantes dioses del erotismo que, como Huehucéyotl, fueron ignorados o apenas mencionados por otros autores.

Hace falta un estudio pormenorizado de las glosas para rastrear las concepciones y la moral sexual del padre Ríos y su grupo de colaboradores. En términos generales, podemos apreciar cierta correspondencia temática y conceptual con Sahagún y los frailes historiadores en las secciones dedicadas a los libros adivinatorios. En particular, algunas glosas sugieren la intención de subrayar las similitudes entre el cristianismo y las religiones prehispánicas. La fiesta de ochpaniztli, por ejemplo, es interpretada como "la fiesta de aquella que pecó por comer de la fruta del árbol", mientras que Itztlacoliuqui es identificado como "Adán después que pecó".¹²

López de Gómara

Al compararlo con los frailes historiadores, Francisco López de Gómara revela la diversidad conceptual y moral de la Iglesia del siglo XVI. Su polémico relato sobre la conquista de México que engendró la ira de personajes tan disímolos como Bernal Díaz y Las Casas fue publicado por primera vez en 1552 y pronto alcanzó gran popularidad en Europa, siendo editado 21 veces, tan sólo en el siglo XVI. El autor fue un clérigo que hizo de la historia su profesión y modo de vida. Crítico y sarcástico, López de Gómara logró una de las primeras síntesis de la aventura cortesiana. Su trabajo era una historia destinada a maravillar al público europeo con la epopeya de un puñado de aguerridos exploradores y las excentricidades de las tierras y pueblos recién descubiertos. Aunque nunca cruzó el Atlántico, el autor tenía acceso a los informes que se iban produciendo sobre el Nuevo Mundo.

En referencia a lo sexual, la obra de Gómara refleja escepticismo ante la virtud humana y una visión según la cual el apetito sexual del varón es irrefrenable. Al autor le parece obvio, por ejemplo, que los conquistadores tomaran sexualmente a las nativas. Tanto que, cuando no ocurre, siente necesidad de explicarlo: las tropas españolas hallaron un mujer principal indígena escondida en el bosque; Cortés la consoló, la vistió a la española lo mejor que pudo y "en lo demás tratola honestamente".¹³

López de Gómara asume la moral católica y condena la perversión sexual de los indios. No obstante, asocia sexo con amor, como los autores laicos y cortesanos de la época. De hecho, los primeros capítulos de su Historia incluyen aventuras amorosas de Cortés y Velázquez que parecen cuento picarescos. "Entró Fernando Cortés una noche a una casa por hablar a una mujer, y andando por una pared de un trascorral mal cimentada, cayó en ella".¹⁴

Gómara se burla de la ingenuidad de Motolinía, quien afirmaba que las monjas indias estaban encerradas en templos sin puertas. "Bien que nuestros españoles hablaban lo que pensaban de aquella apertura y libertad, sabiendo que aun do hay puertas saltan los hombres paredes".¹⁵

En suma, este autor es importante para apreciar la mentalidad de un religioso que incursionó en la cultura sexual de los pueblos indígenas desde una perspectiva moral notablemente distinta a los frailes historiadores.

Muñoz Camargo

Diego Muñoz Camargo es un autor fundamental para el estudio de la cultura sexual en el México prehispánico, y cuyas concepciones y moral sexual difieren claramente de los frailes historiadores.

En 1585, Muñoz Camargo entregó su Descripción... de Tlaxcala a Felipe II, aunque su texto fue preparado originalmente para formar parte de las Relaciones geográficas. El autor conservó el borrador, que hoy conocemos como Historia de Tlaxcala, obra que contiene, en cuanto al tema de la sexualidad, variantes menores respecto a la Descripción. El mestizo Muñoz Camargo fue hijo natural de una mujer náhuatl común y de un acaudalado español que le ayudó a salir adelante. Diego recibió buena educación y destacó por su habilidad para escribir y por su dominio del náhuatl. Además de trabajar como traductor oficial y litigar en causas bilingües, Muñoz Camargo fue corredor de bienes y raíces, hotelero y traficante en el mercado de carnes. Se consideraba a sí mismo español, aunque los indios de Tlaxcala lo nombraron en una ocasión como vocero ante el emperador español.

Muñoz Camargo es autor de una importante investigación sobre la sociedad prehispánica de Tlaxcala. Sobre nuestro tema, el autor no se ocupa (como los frailes) de las asociaciones entre sexo y pecado,¹⁶ subrayando, en cambio, las nociones de placer, apetito y amor. Él escribe, por ejemplo, que cuando el soberano de Tlaxcala "apetecía" una de sus "muchas mujeres" decía "que vaya fulana a tal recreación conmigo"; explica que los tlaxcaltecas tenían una "diosa de los enamorados" y "diosa del bien querer" que vivía en un árbol florido: "dicen que el que alcanzaba desta flor o della era tocado, que era dichoso y fiel enamorado".¹⁷

Al autor le gusta escribir sobre la gracia de las indias; casi lamenta que la Iglesia condene la expresión de su belleza: "salían las mujeres en estas danzas maravillosamente ataviadas, que no había en el mundo más que ver. Lo cual todo se ha vedado por la honestidad de nuestra religión cristiana".¹⁸

Muñoz Camargo introduce un pasaje que ilumina su moral sexual. El relato trata de una joven de "dos sexos" que fue reclutada por un señor de Tlaxcala y recluida con sus otras mujeres. La joven de "dos sexos" se enamoró de las esposas del señor, las tomó y embarazó. Al saberlo, el soberano repudió a las mujeres y condenó a muerte al bisexual. En realidad, el autor inserta el pasaje sin motivo aparente, y sin formar parte de un acontecimiento, costumbre o creencia importante; nos parece que lo introdujo, simplemente, porque le pareció cómico. De hecho el relato termina con una bufonada: revisa bien a tus novias, no sea que tengan dos sexos ¡y termines embarazado!

Y después [de ajusticiado el hermafrodita] andaba el refrán por entre los principales señores: "Guardaos del que empreñó las mujeres de fulano y mirad por vuestras mujeres: si usan de dos sexos, guardaos dellas, no os empreñen".¹⁹

Muñoz Camargo, en suma, es un historiador mestizo y laico que considera las inclinaciones eróticas como parte de la naturaleza humana, que no las niega en su persona ni en la sociedad, y que tampoco parece especialmente preocupado por ocultarlas en las sociedades indígenas. A la vez, el autor no parece interesado en usar el sexo para denigrar las culturas. Todo esto convierte a Muñoz Camargo en un punto de referencia fundamental para problematizar el discurso sexual de los frailes historiadores.

Pomar, Juan Bautista de

La notable Relación de Pomar sobre la historia prehispánica de Texcoco es un manuscrito particularmente complejo que, fechado en 1582, formó parte de las Relaciones geográficas del siglo XVI. El padre de Pomar fue un español no conquistador y su madre una india náhuatl, hija a su vez de Netzahualpilli. René Acuña, editor de la Relación de Pomar, advierte que el manuscrito (conservado en la Universidad de Texas) es una copia tardía, elaborada a principios del siglo XVII por otro historiador de ascendencia indígena, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. El texto original está perdido. El manuscrito que conocemos sugiere un autor culto que se consideraba español, pero compenetrado con la sociedad indígena. En términos generales, el texto presenta una imagen favorable del antiguo señorío de Texcoco, y rescata la obra de Netzahualcōyotl y Netzahualpilli, sus dirigentes más virtuosos. En cambio, explícitamente excluye a Cacamatzin, "por haber sido muy vicioso".²⁰

Como autor laico, Pomar delinea la vida sexual de Texcoco sobre una base conceptual diferente a los frailes historiadores. Así, habla de mujer de amores en vez de ramera, puta o mala mujer, y se refiere a cosas de amores y casas de placer en vez de recurrir a la lujuria o al eufemismo de torpes amores, tan socorrido por los religiosos para deslindar el amor carnal del "verdadero amor a Dios".²¹

Torquemada no se expresó muy bien de Pomar. "Fue cosa conocida", dice el franciscano, que la madre de Pomar era "hija de esclava, en la cual el rey Netzahualpilli la tuvo".²² Lo acusa de falsear, en su beneficio, las costumbres sucesorias prehispánicas, pues Pomar "pretendía la gobernación de la ciudad de Texcoco". El problema es que Torquemada hace una lectura de Pomar opuesta a lo que podemos leer hoy en el manuscrito conservado. De acuerdo a Torquemada, Pomar dijo que, para la sucesión, "servía poco ser hijo legítimo, o bastardo, pues sobre todo se prefería la virtud". En cambio, en el manuscrito atribuido a Pomar se afirma que "el hijo mayor" de la única "mujer legítima" era quien heredaba.²³ Esto significa que Torquemada malinterpretó a Pomar, o que consultó un texto diferente al que hoy conocemos. En este caso, es posible que Ixtlilxóchitl hubiera modificado, al transcribir, el texto original de

Pomar, posibilidad que sugiere Acuña.²⁴ Como sea, el valor del manuscrito es incuestionable, al igual que la necesidad de un análisis historiográfico profundo del autor y el documento.

Ramos de Cárdenas

La Relación de Francisco Ramos también forma parte de las Relaciones geográficas del siglo XVI y es particularmente valiosa por referirse a los menospreciados pueblos otomíes. Aunque la vida del autor no ha sido estudiada, su texto sugiere a una persona culta, con mucho contacto con los indios, conocedor de la lengua otomí y de los vaivenes de la evangelización. Para redactar su informe, Ramos indica que consultó a los indios viejos e investigó en los "memoriales y pinturas antiguas".²⁵ Su Relación trata de los pueblos otomíes de Querétaro y San Juan del Río, que antes de ahí vivieran en Xilotepec, importante centro de la cultura otomí, de donde emigraron huyendo de los conquistadores españoles. El autor señala algunas de las complejidades fonéticas del otomí, que dificultaron la publicación de doctrinas católicas en la lengua. Con dureza, describe a los otomíes como personas de bajo entendimiento, poca honra, lujuriosos, sucios en el comer y el vestir e inclinados naturalmente "a todos géneros de vicios"; "son grandes asechadores por resquicios y agujeros de las casas de los españoles, y mucho más de los sacerdotes, a los cuales andan siempre mirando".²⁶ Pero su principal vicio, dice el autor, y en el cual están "particularmente arraigados", es el "emborracharse cada día". Ramos, sin embargo, trata de ser justo y de ver las inclinaciones "buenas" de los otomíes, descubriendo en ellos una disposición sin límite para seguir las celebraciones, ritos y penitencias cristianas; están "muy impuestos en las cosas de nuestra religión", afirma.

Por sus opiniones, Ramos parece cercano a los frailes. En cualquier caso, es plenamente consciente y busca subrayarlo que el problema crucial de la evangelización, como señalaron Sahagún y Durán con insistencia, era la conversión de pueblos que asumían el cristianismo, incluso sin dolo, quizás con absoluta buena fe, y que, sin embargo, seguían siendo en su vida cotidiana esencialmente gentiles e idólatras.

Ruiz de Alarcón

Hermano del famoso dramaturgo, Hernando Ruiz de Alarcón se graduó como bachiller en teología en 1606; poco después recibió las órdenes sacerdotales y se convirtió en párroco del pueblo de Atenango, donde permaneció el resto de su vida. En 1626, Hernando redactó su célebre informe denunciando las "supersticiones y costumbres gentílicas" que se mantenían arraigadas en los indios de la Nueva España. Para elaborarlo, el autor recorrió por varios años las poblaciones indígenas de una amplia zona montañosa situada principalmente en el actual estado de Guerrero y en puntos colindantes del sur de Morelos y Puebla. Arrancando informes de los indios a través de la fuerza o de la astucia, Ruiz de Alarcón recopiló un conjunto de "supersticiones, encantos, sortilegios y conjuros" indios claramente relacionados con creencias religiosas y técnicas rituales prehispánicas. De ellas destaca, para el estudio de las

culturas sexuales indígenas, las relacionadas con la magia amorosa y con la cura de "los males y enfermedades que proceden de amores ilícitos".

Frente a la mística los frailes historiadores, Ruiz de Alarcón representa una etapa posterior y un estado de ánimo diferente de la iglesia novohispana. No sólo indica el fortalecimiento del clero secular ante el regular sino también una situación y una actitud diferentes ante la población indígena. Para principios del siglo XVII ya no se necesitaba destruir templos, derrocar grandes ídolos y castigar sacerdotes insubordinados. El enemigo se había vuelto menos espectacular; la idolatría se escondía en las creencias, actividades y lenguaje cotidiano, que Ruiz de Alarcón buscaba descubrir y erradicar.²⁷

Si los frailes del siglo XVI buscaron crear entre los indios una iglesia observante, los religiosos seculares del siglo XVII lucharon por afianzar la institución y combatir a los médicos y hechiceros que socavaban su autoridad. El texto de Ruiz de Alarcón no está interesado por las virtudes de las sociedades prehispánicas, sino por sacar a la luz las "supersticiones que conservan estos desdichados". Su deslinde ante las obras de los frailes historiadores no podía ser más claro:

No es mi intención con esta obra hacer una exquisita pesquicia de las costumbres de los naturales desta Tierra, que requeriría una obra muy larga, y muchas divisiones: y no sé para que fuese hoy provechoso semejante trabajo. Sólo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que entre ambos fueros puedan fácilmente venir en conocimiento de esta corruptela para que así puedan mejor tratar de su corrección, si no del remedio.²⁸

Ruiz de Alarcón se ocupa poco de la vida sexual. ¿Piensa que los indios no transgredían la doctrina sexual cristiana? No es probable; al menos en un pasaje de su texto señala ciertas ceremonias en que los indios consumían pulque, perdían el juicio, se daban a la mala vida y "a lo que después desto suele seguir, y más donde en semejantes juntas concurren hombres y mujeres".²⁹ Entonces, otra posibilidad es que los "vicios de la carne" no fuesen la preocupación del autor. Para contestar a esto se requiere de una investigación a fondo de la personalidad del autor y del contexto social y cultural de la Iglesia del siglo XVII.

Notas

1 Baudot, Utopía e historia en México, pp. 174 219; Boone, The Codex Magliabechiano, pp. 3 13. Actualmente, las ilustraciones del Codex Magliabechiano están extraviadas.

2 Codex Magliabechiano, f. 41.

3 Ibid., f. 62.

4 Ibid., f. 78.

5 Costumbres..., p. 58.

6 Ibid., p. 55.

7 Ibid., p. 61. Ver Capítulo 4, nota a pie de página 150.

8 Anders, Jansen y Reyes García, *El libro del ciuacoatl*, pp. 13 60; Couch, *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*, pp. 1 10.

9 Anders, Jansen y Reyes García, *op. cit.*, pp. 24 25.

10 Códice Carolino, p. 27; Durán, *Historia de las Indias*, t. 1, p. 57.

11 Quiñones Keber, *Codex Telleriano Remensis*, pp. 115 132.

12 Códice Telleriano Remensis, pp. 160 y 212 213.

13 López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, p. 20. Subrayado nuestro.

14 Ibid., p. 8.

15 Ibid., p. 302.

16 Es decir, la heterosexualidad, pues Muñoz Camargo sí condena, como vimos en el capítulo 2, las actividades homosexuales.

17 Muñoz Camargo, *Descripción...*, pp. 193 y 202 203. Subrayados nuestros.

18 Ibid., p. 192.

19 Ibid., pp. 201 202.

20 Pomar, Relación..., p. 50.

21 Ibid., pp. 77 y 80.

22 Torquemada, Monarquía indiana, lib. 11, cap. 27, pp. 357 358.

23 Pomar, op. cit., p. 70.

24 Ibid., pp. 33 36.

25 Ramos, Relación geográfica de Querétaro, pp. 215 216.

26 Ibid., p. 227.

27 López Austin, "Conjuros Nahuas del Siglo XVII", Garza Sánchez, "Introducción", en Ruiz de Alarcón, Tratado, pp. 11 25.

28 Ruiz de Alarcón, Tratado, p. 31.

29 Ibid., p. 46.

Templanza y Carnalidad en el México Prehispánico

Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores

PAGES

- [Inicio](#)
- [Introducción](#)
- [1. Frailes historiadores](#)
- [2. Educación y control de los cuerpos](#)
- [3. Matrimonio y organización social](#)
- [4. Culto al erotismo](#)
- [Conclusiones](#)
- [Apéndice](#)
- [Bibliografía](#)
- [Artículos](#)



Bibliografía

Bibliografía

Alberro, Solange, "La sexualidad manipulada en Nueva España", en Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)

Alcina Franch, José, Bartolomé de las Casas: Obra indigenista, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Alcina Franch, José, "Procreación, amor y sexo entre los mexicas", Estudios de cultura náhuatl, v. 21, 1991.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, Obras históricas, 2v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4)

Anawalt, Patricia Rieff, Indian Clothing Before Cortes: Mesoamerican Costumes from the Codices, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo; libro explicatorio del llamado Códice Borbónico, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. (Códices mexicanos, 3)

Atondo Rodríguez, Ana Ma., "Un caso de lenicidio en la ciudad de México", en El placer de pecar y el afán de normar, Seminario de historia de las mentalidades, México, 1988, Joaquín Mortiz/INAH.

Barbosa Sánchez, Araceli, Sexo y conquista, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994. (500 años después, 17)

Bataillon, Marcel, Erasmo y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Baudot, George, La pugna franciscana por México, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990. (Los noventa, 36)

Baudot, George, "Malitzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal", en Margo Glantz, comp., La Malinche, sus padres y sus hijos, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

- Baudot, George, Utopía e historia en México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520 1569), Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1983.
- Benson, Elizabeth p., "In love and war: hummingbird lore", en Mary H. Preuss, comp., "In love and war: hummingbird lore" and Other Selected Papers from LAILA/ALILA'S 1988 Symposium, Ed. Labyrinthos, 1989.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes", en Historia de la familia, 2v., André Burguière y otros, comps., Madrid, Alianza Editorial, 1988, v.2.
- Boone, Elizabeth Hill, The Codex Magliabechiano, and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Boswell, John, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago y Londres, The Chicago University Press, 1980.
- Boswell, John, The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century, New Haven y Londres, Yale University Press, 1977.
- Bresc, Henri, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII XV)", en Historia de la familia, 2v., André Burguière y otros, comps., Madrid, Alianza Editorial, 1988. v. 1.
- Bullough, Vern L., Sexual Variance in Society and History, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1976.
- Burguière, André, "Un viaje redondo. De la problemática novohispana a la francesa del antiguo régimen", en Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)
- Burkhart, Louise M., "Mujeres mexicas en 'el frente' del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca", Mesoamérica, v.23, junio de 1992.
- Burkhart, Louise M. The Slippery Earth. Nahuatl Christian Dialogue in Sixteenth Century Mexico, Tucson, 1989, The University of Arizona Press.
- Bustamante García, Jesús, Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990.
- Calnek, Edward E., "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en Alejandra Moreno Toscano, comp., Ensayos sobre el desarrollo urbano de México, México, SEP, 1974. (Sep Setentas, 143)
- Calvo, Thomas, "Calor de hogar: Las familias del siglo XVII en Guadalajara", en Asunción Lavrin, comp., Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI XVIII, México, Editorial Grijalbo, Conaculta, 1991. (Los noventa, 67)
- Calvo, Thomas, "Matrimonio, Iglesia y sociedad en el occidente de México: Zamora (siglos XVII a XIX)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru, comp., Familias novohispanas, siglos XVI al XIX, México, Colegio de México, 1991.

Carrasco Pizana, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la conquista", en Historia General de México, Daniel Cosío Villegas, coord., 2v., México, El Colegio de México, 1981, v. 1.

Carrasco Pizana, Pedro. Los otomíes. Cultura e historia de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México, UNAM Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1950. (Publicaciones del Instituto de Historia, primera serie, 15)

Carrasco Pizana, Pedro, "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", Estudios de cultura náhuatl, v. 6, 1966.

Cartas de Religiosos de Nueva España, 2 v. México, Nueva colección de documentos para la historia de México, publicada por Joaquín García Icazbalceta, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.

Caso, Alfonso, Los calendarios prehispánicos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. (Serie de cultura náhuatl, monografías, 6)

Castillo F., Víctor M., "El año bisiesto", Estudios de cultura náhuatl, v. 9, 1971.

Castro Corona, Saraí y Anna María Garza Coligaris, Matrimonio y poligamia en el Speculum Coniugiorum de fray Alonso de la Veracruz, tesis para obtener la licenciatura de letras clásicas, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

Codex Magliabechiano, Facsímil del códice de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Graz, Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970.

Códice Borbónico, Graz, Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1991.

Códice Borgia, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Códice Carolino, presentación de Ángel Ma. Garibay K., Estudios de cultura náhuatl, v. 7, 1967.

Códice Mendocino o Colección de Mendoza. Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, México, San Angel Ediciones, 1979.

Códice Telleriano Remensis, en Lord Kingsborough, comp., Antigüedades de México, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 1.

Códice Vaticano Latino 3738, en Lord Kingsborough, comp., Antigüedades de México, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. 3.

Conquistador Anónimo, Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitlan México, hecha por un gentilhomme del señor Fernando Cortés, México, Jose Porrúa e hijos, sucs., 1961.

Cortés, Hernán, Cartas de Relación, México, Ed. Porrúa, 1985. (Sepan Cuántos no. 7)

Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España, publicado por Federico Gómez de Orozco, Tlalocan, v. 2, 1, 1945. Couch, N. C. Christopher, The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus, BAR International Series 270, 1985.

Dahlgren de Jordan, Barbro, La mixteca: su cultura e historia prehispánica, México, UNAM,

1966.

Dalarum, Jacques, "La mujer a los ojos de los clérigos", en Georges Duby y Michelle Perrot, comps., Historia de las mujeres, 10 v., Madrid, Taurus Santillana, 1992, vol. 3, pp. 29-59.

Dávalos, Marcela, "Familia, sexualidad y matrimonio durante la colonia y siglo XIX", en Consejo Nacional de Población, Antología de la sexualidad humana, 3 v., México, Miguel Ángel Porrúa, librero editor, 1994, v. 1, pp. 153-178.

Davenport, William H., "An Anthropological Approach", en James Geer y William T. O'Donohue, comps., Theories of Human Sexuality, New York, Plenum Press, 1987.

Dávila Padilla, Agustín, Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de Predicadores, México, Editorial Academia Literaria, 1955.

Davis, D. L. y R. G. Whitten, "The Cross Cultural Study of Human Sexuality", Annual Review of Anthropology, vol. 16, 1987.

Delicado, Francisco, La Lozana andaluza, Madrid, Editorial Castalia, 1969.

Díaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, México, Editorial Porrúa, 1972.

Diccionario de la lengua castellana, decimocuarta edición, por la Real Academia Española, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1914.

Diccionario de la lengua española. Vigésima primera edición. Real Academia Española, Madrid, Talleres gráficos de la Editorial Espasa Calpe, 1992.

Duby, George, El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal, Madrid, Taurus ediciones, 1982.

Durán, Diego, Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1984. (Biblioteca Porrúa, 36 y 37.)

Eliade, Mircea, Tratado de historia de las religiones, México, Ediciones Era, 1972.

Flandrin, Jean Louis, "La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos", en Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros, Sexualidades occidentales, México, Editorial Paidós, 1987.

Florentine Codex. General History of the things of New Spain, of Fray Bernardino de Sahagun, translated from aztec into english by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, 13 v., Santa Fe, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1969.

Foucault, Michel, Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber, México, Siglo XXI eds., 1984.

Foucault, Michel, Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres, México, Siglo XXI eds., 1986.

Franco C., José Luis, "Tres representaciones fálicas de Ehécatl Quetzalcóatl", Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México, no. 12, diciembre de 1961.

Frayser, Suzanne G., *Varieties of Sexual Experience. An Anthropological Perspective on Human Sexuality*, New Haven, Connecticut, HRAF Press, 1985.

Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, en Néstor A. Braunstein, comp., *A medio siglo de El malestar en la cultura*, México, Siglo XXI eds., 1991.

Freud, Sigmund, *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, vol.7

Frey, Herbert, "La Malinche y el desorden amoroso novohispano", en Margo Glantz, comp., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

Frost, "El plan y la estructura de la obra", en Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, v. 7. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5)

Frost, Elsa Cecilia, "El símbolo del triunfo", en Margo Glantz, comp., *La Malinche, sus padres y sus hijos*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

Fuente, Beatriz de la y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura Huasteca en piedra*, catálogo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1980. (Cuadernos de historia del arte, 9)

Galinier, Jacques, *La mitad del cielo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

Garibay K., Ángel Ma., "Diego Durán y su obra", en fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., México, Porrúa, 1984. (Biblioteca Porrúa 36-37)

Garibay, K., Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Instituto de Historia, 1958. (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 2)

Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e indios, precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980. (Serie Antropológica, 32)

Garza Tarazona de González, Silvia, *La mujer mesoamericana*, México, Planeta, 1991.

Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Santillana, 1993. (Taurus Humanidades, 342)

Gélis, Jacques, "La individualización del niño", en Philippe Aries y George Duby, *Historia de la vida privada*, 10 v., Madrid, Ed. Santillana, 1992, vol. 5, *El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI y XVIII*.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1994.

Gillespie, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI eds., 1993.

Giménez Fernández, Manuel, "Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch", en Juan

Friede y Benjamin Keen, comps., Bartolomé de Las Casas. Toward an Understanding of the Man and His Work, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1971.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "De huipil o terciopelo", en Margo Glantz, comp., La Malinche, sus padres y sus hijos, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "¿La familia? y las familias en el México colonial", Estudios sociológicos, México, Colegio de México, v. X, 30, 1992.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, comp., Familias novohispanas, siglos XVI al XIX, México, Colegio de México, 1991.

González Torres, Yólotl, "La prostitución en las sociedades antiguas", Estudios de Asia y Africa, v. 24, 3, 1989.

Graulich, Michel, Mitos y rituales del México antiguo, Madrid, Ediciones Istmo, 1990. (Colegio universitario, 8)

Gruzinski, Serge, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)", en Seminario de Historia de las Mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar, México, Joaquín Mortiz e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

Gruzinski, Serge, "La conquista de los cuerpos", en Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)

Guerra, Francisco, The Pre Columbian mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drugs affecting behavior, and the attitude towards life and death, with a survey of psychotherapy, in Pre Columbian America, New York, Londres, Seminar Press, 1971.

Gutiérrez, Ramón A., Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1550 1846, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Herd, Gilbert, Guardians of the flutes, volume 1, Idioms of Masculinity, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Heyden, Doris, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta ochpaniztli", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, comps., Religión en Mésoamérica, XII mesa redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.

Historia de México, en Angel Ma. Garibay K., comp., Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, México, Porrúa, 1985. ("Sepan cuántos...", 37)

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Angel Ma. Garibay K., comp., Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, México, Porrúa, 1985. ("Sepan cuántos...", 37)

Horcasitas, Fernando y Doris Hayden, "Fray Diego Durán: His Life and Works", en Diego Durán, Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar, Norman, University of Oklahoma Press, 1971.

Johansson, Patrick, "El cuecuechcuicatl: canto travieso de los aztecas, Estudios de cultura náhuatl, v. 21, 1991.

Katz, Jonathan, *The Invention of Heterosexuality*, New York, Dutton, 1995.

Krafft Ebing, R., *Psychopathia Sexualis, with a special reference to the Antipathic Sexual Instinct. A Medico Forensic Study*, New York, Physicians and Surgeons Book Company, 1933.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1982. (Biblioteca Porrúa, 13).

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, 2 v., México, UNAM, IIH, 1967.

Las Casas, Bartolomé de, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales, presentada a Felipe II siendo príncipe de Asturias*, Libros Luciérnaga, (sin fecha ni lugar de edición).

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, 3 v., México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951.

Lavrin, Asunción, comp., *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI XVIII*, México, Editorial Grijalbo, Conaculta, 1991. (Los noventa, 67)

Lebrun, François y André Burguière, "El cura, el príncipe y la familia", en André Burguière, comp., *Historia de la familia*, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1988, v. 2.

Lebrun, François y André Burguière, "Las mil y una familias de Europa", en André Burguière, comp., *Historia de la familia*, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1988, v. 2.

Legros, Monique, "Acerca de un diálogo que no lo fue", en *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, 41)

López Austin, "Conjuros Nahuas del Siglo XVII", *Revista de la Universidad de México*, XXII, 4 de diciembre de 1972.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

López Austin, Alfredo. "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los códices Matritense y Florentino", *Estudios de cultura náhuatl*, v. 11, 1974.

López Austin, Alfredo, *Educación mexicana. Antología de textos sahuagunianos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.

López Austin, Alfredo, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)

López Austin, Alfredo, *La sexualización del cosmos*, ponencia presentada en el congreso de FEMESS, Aguascalientes, 1996.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, El pasado indígena, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1996.
- López de Gómara, Francisco, Historia de la conquista de México, Editorial Porrúa, México, 1988. ("Sepan cuantos...", 566)
- Malinowski, Bronislaw, Sexo y represión en la sociedad primitiva, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974.
- Márquez Villanueva, Francisco, Orígenes y sociología del tema celestinesco, Editorial Anthropos, Barcelona, 1993 (Colección hispanistas, 2).
- Medina, José Toribio, Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, y Miguel Angel Porrúa Librero Editor, 1987.
- Mendieta, Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, edición facsimilar de la publicada por García Icazbalceta en 1870, México, Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 46)
- Molina, Alonso de, Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana, facsímil de la edición de 1569, introducción de Roberto Moreno, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984. (Facsímls de lingüística y filología nahuas, 3)
- Molina, Alonso de, Doctrina cristiana breve en mexicano y castellano, México, 1988, impreso por Francisco Díaz de León, con base en la edición de J.G. Icazbalceta.
- Molina, Alonso de, Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana, edición facsímil del texto de 1555 1571, México, Editorial Porrúa, 1977. (Biblioteca Porrúa, 44)
- Motolinía, Toribio de Benavente, El libro perdido, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- Motolinía, Toribio de Benavente, Historia de los indios de la Nueva España, México, Editorial Porrúa, 1969.
- Motolinía, Toribio de Benavente, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2)
- Muñoz Camargo, Diego, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, en Relaciones geográficas del siglo XVI, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. 4.
- Muñoz Camargo, Diego, Historia de Tlaxcala, México, Editorial Innovación, 1978.
- Nicholson, Henry B. "Religion in Pre Hispanic Central Mexico", en Handbook of Middle American Indians, v.10, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, coords., Archaeology of Northern Mesoamerica, parte 1, Austin, University of Texas Press, 1971.
- O'Gorman, Edmundo, "Noticias biográficas sobre Motolinía" (apéndice II), en Toribio Motolinía, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2).

Olivier, Ghilhem, "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'", *Historias*, v. 28, 1992.

Olmos, Andrés de, *Tratado de hechiceria y sortilegios*, edición de Georges Baudot, México, UNAM y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990. (Facsimiles de lingüística y filología nahuas, 5).

Ortega Noriega, Sergio, "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519 1570", en Sergio Ortega Noriega, comp., *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1986.

Ortega Noriega, Sergio, comp., *De la santidad a la perversión, o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, 1986, Editorial Grijalbo.

Ortiz de Montellano, Bernardo R., *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI editores, 1993.

Parker, Richard G., *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991.

Pèrez, Joseph, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVI siècle", en *Amours légitimes amours illégitimes en Espagne, (XVI XVII siècles)*, Colloque International, París, Publications de la Sorbonne, 1985.

Phelam, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972 (Serie de historia novohispana, 22)

Pomar, Juan Bautista, *Relación de la ciudad y provincia de Tetzco*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. 4.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. (Serie Antropológica, 17)

Quezada, Noemí, "Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales", *Anales de Antropología*, v. 12, 1975.

Quiñones Keber, Eloise, *Codex Telleriano Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictural Aztec Manuscript*, Austin, The University of Texas Press, 1985.

Ragon, Pierre, *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, París, Armand Colin, 1992.

Ramos de Cárdenas, Francisco, *Relación geográfica de Querétaro*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, v. 9.

Redondo, Agustín, "Les empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne du XVI siècle", en *Amours légitimes amours illégitimes en Espagne, (XVI XVII siècles)*, Colloque

- International, París, Publications de la Sorbonne, 1985.
- Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán, en La Relación de Michoacan, Francisco Miranda, ed., México, SEP, 1988. (Cien de México)
- Relaciones geográficas del siglo XVI, edición de Rene Acuña, 10 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986.
- Religiosos de la Orden de Santo Domingo, Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, edición facsímil de la obra impresa en México por Juan Pablos en 1548, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944. (Colección de Incunables Americanos, 1).
- Ricard, Robert, La conquista espiritual de México. México, 1986, Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Dorado, Miguel, Los mayas de la antigüedad, Madrid, Alhambra, 1985.
- Rodríguez V., María J., "Enfoques y perspectivas de los estudios sobre la condición femenina en el México antiguo", Mesoamérica, v.19, junio de 1990.
- Rossiaud, Jacques, "Prostitución, juventud y sociedad en las ciudades del sudeste en el siglo XV", en Arturo R. Firpo, comp., Amor, familia, sexualidad, Barcelona, Argot, 1984.
- Rubial García, Antonio, La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, México, Secretaría de Educación Pública, 1988. (Cien de México)
- Sahagún, Bernardino de, Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. (Facsímiles de lingüística y filología nahuas, 6)
- Sahagún, Bernardino de, Historia General de las cosas de Nueva España, 2 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, 1988. (Cien de México)
- Sánchez de Aguilar, Pedro, Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatan, año de 1639, en Francisco del Paso y Troncoso, comp., Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. XX.
- Schapera, I., Married Life in an African Tribe, New York, Sheridan House, 1941.
- Seler, Eduard, Comentarios al Códice Borgia, 2v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Seminario de historia de las mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar, Seminario de historia de las mentalidades, México, 1988, Joaquín Mortiz/INAH.
- Seminario de historia de las mentalidades, Familia y sexualidad en Nueva España: Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (SEP/80, no. 41)

- Sepúlveda, Juan Ginés de, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Seznec, Jean, Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento, Madrid, Taurus Ediciones, 1983. (Ensayistas, 206)
- Sierra, Justo, Evolución política del pueblo mexicano, en Obras completas, t. 12, México, UNAM, 1977
- Sullivan, Thelma D., "Tlazoteotl Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en Elizabeth Hill Boone, comp., The Art and Iconography of Late Post Classic Central Mexico, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1982.
- Torquemada, Juan de, Monarquía Indiana, 3 v., facsímil de la edición de Sevilla de 1615, México, Editorial Porrúa, 1986. (Biblioteca Porrúa, 41 43)
- Ulloa H., Daniel, Los predicadores divididos (los dominicos en la Nueva España, siglo XVI), México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1977. (Nueva Serie, 24)
- Vance, Carole, "Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment", Social Science and Medicine, v. 33, no. 8.
- Vance, Carole, comp., Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina, Madrid, Editorial Revolución, 1989.
- Viesca Treviño, Carlos, "Epidemiología entre los Mexicas", en Historia general de la medicina en México, tomo 1, México Antiguo, Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, comps., México, UNAM, Facultad de Medicina, 1984.
- Weeks, Jeffrey, "La construcción de las identidades genéricas y sexuales", México, El Colegio de México, en prensa.
- Weeks, Jeffrey, Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800, Londres, Longman, 1981.
- Weeks, Jeffrey, Sexuality, Londres y Nueva York, Routledge, 1986.
- Weeks, Jeffrey, Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Whitehead, Harriet, "The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America", en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, comps., Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Williams, Walter L., The Spirit and the Flesh, Sexual Diversity in American Indian Culture, Boston, Beacon Press, 1992.

TEMPLANZA Y CARNALIDAD EN EL MÉXICO PREHISPÁNICO

CREENCIAS Y COSTUMBRES SEXUALES EN
LA OBRA DE LOS FRAILES HISTORIADORES

AMOR Y SEXUALIDAD ENTRE LOS MEXICAS

Autor [Miguel Ángel Silva](#)

Vota por este artículo

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)

(9 votos)



Xochiquetzal, diosa del amor carnal, de la belleza y

las flores *Ilustración*

Si aludimos en el presente a la palabra "Amor", imaginaremos parejas tomadas de las manos, con los labios unidos, incluso, con tintes eróticos, nostálgicos, 'adoloridos'. A nuestra mente llegarán escenas de películas, historias de novela, frases de canciones, recuerdos, y, también la idea del "amor" que se desprende de la cultura popular y la industria cultural de la que somos receptores-consumidores-críticos, etc. Sin embargo, cuántas veces nos preguntamos ¿cómo eran concebidos el Amor y la sexualidad entre los antiguos mexicanos? Aquí, un acercamiento.

Los testimonios de españoles e indígenas catequizados sobre la vida cotidiana en la época prehispánica están, en su mayoría, expresados bajo las concepciones religiosas de la época. No es de extrañar que temas transgresores del ideal cristiano se encuentren trastocados por juicios morales. "Amor", "erótico", "Homosexualidad", "adulterio", "prostituta", etc., son categorías que provienen de nuestra visión occidental, poseen poca o nula correspondencia con la percepción que los antiguos mexicanos tuvieron acerca de estos grupos sociales y sus conceptos.

Los dioses del erotismo

Los mexicas concebían el universo de una manera mágico-religiosa. Sus rituales y celebraciones estaban dedicados a mantener el equilibrio de la naturaleza y de la sociedad. Las fuerzas transformadoras de sus dioses fluían por el cosmos tanto horizontal como verticalmente; todos los seres vivos se veían afectados o beneficiados por estas fuerzas. En el plano horizontal, el este y el oeste eran los dominios de las deidades del amor.

Tlazoltéotl fue primero venerada por olmecas y mixtecas, posteriormente fue asimilada por los mexicas. Es la diosa del sexo y la fecundidad por lo que protege a las parteras y a las embarazadas, tiene poder para incitar a la lujuria.

Xochipilli es originario de Oaxaca y Tabasco. Es el dios de las flores y el amor, de la fertilidad y la procreación por lo que se asocia con el placer y la sensualidad. Quienes lo invocaban pedían placer sexual aunque rompiera las reglas de la moral mexicana. Era el protector de las *ahuianime* (prostitutas) libres y rituales.

Xochiquetzal se formó de los cabellos de *Xochipilli*, su pareja. Al igual que *Xochipilli*, protege a las *ahuianime* y a las relaciones sexuales que no tienen como fin último la procreación. Protege a las hilanderas y a las tejedoras: el movimiento del telar de cintura evoca el acto sexual.

Esta deidad es considerada la primera mujer que tuvo sexo y la primera que murió en la guerra, aludiendo tal vez a la muerte por parto. A las mujeres que morían de esta manera se les consideraba guerreras que habían librado una gran batalla, la de dar a luz a un guerrero.

Como todos los dioses en Mesoamérica, los dioses del erotismo daban y quitaban, si no eran adorados

con la fuerza necesaria, castigaban a sus devotos con enfermedades venéreas.

Los dioses del amor tenían un rito que les era exclusivo, el de la confesión. Por ejemplo, quien caía en el “pecado” de la carne o en otros delitos se presentaba con el sacerdote que encarnaba a *Xochiquetzal* y era llevado a un baño ritual, después se dirigía al templo con pajillas en la mano, tantas como delitos cometidos, frente a la imagen de la diosa se perforaba la lengua con ellas y las lanzaba hacia atrás, el sacerdote las recogía y las arrojaba al fuego purificador. Sólo el pecador sabía sus delitos, pero todos se enteraban de cuántos había cometido. Es posible que en las prácticas rituales donde se celebraban relaciones sexuales míticas se utilizaran plantas alucinógenas como afrodisiacos. En la escultura de *Xochipilli* encontrada en Tlalmanalco, Estado de México, se han detectado diversos tipos de hongos y plantas.

Sexualidad y matrimonio

Entre los mexicas la virginidad de las mujeres era importantísima. Cuando las jovencitas salían de sus habitaciones siempre iban custodiadas por mujeres maduras que no les permitían mirar de frente ni voltear hacia atrás, si una de ellas lo hacía, era pellizcada hasta dejarle moretones o le punzaban los pies con espinas.

Las madres aconsejaban a su hijas sobre la pertinencia de mantenerse vírgenes antes del matrimonio: “... si perdieres tu virginidad y después de esto te demandare por mujer alguno y te casares con él, nunca se habrá bien contigo (...) siempre se acordará que no te halló virgen...”. (De Sahagún, Bernardino, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1999, p. 351.)

También se procuraba la castidad entre los jóvenes *pillis* (nobles), aunque no eran perseguidos como sus hermanas; gozaban de ciertas libertades, en el *calmecac* se les permitía ingresar, veladamente, a algunas mancebas.

Entre los jóvenes *macehuales* (del pueblo) no existían reglas tan estrictas, ligados a las *Telpochcalli* o casa de jóvenes, debían asistir a las *cuicacalli* (casa de cantos) para aprender las danzas. En ellas conocían y rondaban a las jovencitas *macehuales*, de alguna extraña manera muchos y muchas no llegaban a dormir a sus aposentos.

Cuando una pareja de *macehuales* se casaba, la fiesta duraba cinco días. Al primer día el hombre y la mujer se sentaban de frente en un petate y eran unidos por sus ropas con un nudo. Familiares y amigos se reunían en el patio celebrando toda la noche. La madre de la novia alimentaba al novio con sus manos y el padre del novio hacía lo mismo con la muchacha. A la mañana siguiente los invitados se marchaban dejando a la pareja en un cuarto durante cuatro días sin tener relaciones sexuales; al quinto día se consumaba el matrimonio.

Para los *pillis* la fiesta duraba seis días. Si ocurría que –por obvias razones esto se conocería al quinto día– la novia no era virgen, al sexto día los invitados recibían un canasto con tortillas. Uno de los canastos tenía una perforación en el fondo que al consumirse las tortillas quedaba al descubierto, al darse cuenta de ello el portador lo arrojaba lejos con gran molestia dando así aviso a todos. De esta manera el novio tenía el derecho de repudiar a la muchacha y la familia sería criticada.

En la moral mexicana se castigaba severamente el adulterio, quien lo llevara a cabo era condenado a la pena de muerte. Por esto las madres nobles insistían a sus jóvenes hijas que se abstuvieran de ello. Vale mencionar que por este acto sólo eran culpadas las mujeres casadas y no los hombres casados.

Para los casados la presencia de ratones en casa auguraba noticias no muy gratas: si los roedores agujeraban las naguas a la mujer casada, el marido sabía que le cometía adulterio, y si la manta del hombre era agujerada la mujer entendía que él le hacía adulterio.

Es curioso cómo los informantes de Sahagún mencionan que el anciano es impotente mientras se refieren a la anciana como insaciable, así habló una mujer mayor que fue llevada ante *Nezahualcoyotzín* (sic): “...los hombres cesáis de viejos de querer la deleitación carnal (...) pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos (....) porque es nuestro cuerpo una cima y una barranca honda, que nunca se hinche, recibe todo cuanto le echan y desea más...”. (citado en: Quezada, Noemí, *Amor y Magia amorosa entre los Aztecas*, UNAM, México, 1975, p. 53.)

De esta manera, la ingesta de octli o pulque estaba prohibida para niños, mujeres y jóvenes, su efecto llameante como el sexo sólo era permitido para los viejos, como dice Noemí Quezada, para aquellos que se habían “enfriado”.

Homosexualidad y prostitución

Ahuiani (plural *ahuianime*) es una palabra náhuatl que significa “alegre”, los españoles la equipararon a la de prostituta. Los informantes de Sahagún describen a “las mujeres públicas” como putas que venden su cuerpo desde niñas y nunca dejan de hacerlo, se pintan el rostro, se pintan los dientes de color grana; traen el cabello suelto y mascan el *tzictli*, guiñan el ojo a los hombres y andan como borrachas; andan en la calle, en los mercados, viven en el *netzinnamacoyan* el “lugar donde se venden traseros”.

Con la participación de las ahuianime en algunas fiestas dedicadas a las deidades mexicas, sin embargo, se rompe nuestro concepto occidental de la prostitución como intercambio, ellas no buscaban una retribución económica por su cuerpo, cumplían papeles más importantes, su aparición en contextos rituales tiene significados más allá de los meramente carnales.

Por ejemplo, en la fiesta de Izcalli un cautivo de guerra vestía los atavíos del dios del fuego *Ixcozauhqui*, una *ahuiani* lo entretenía y acariciaba antes de ser sacrificado, al morir la mujer se quedaba con sus pertenencias. Para el historiador Guillem Olivier no sólo se obtenían las pertenencias del cautivo, sino que se apropiaba de la ropa del dios, ella era quien derrotaba al dios, este ritual tendría una interpretación más allá que la de un simple pago.

Es entonces que las “alegradoras” sostenían relaciones sexuales mágico-religiosas, se convertían en sacerdotisas de *Xochiquetzal*, en ellas se encarnaba a la diosa. Eran las únicas que usaban *cactlis* o sandalias, no sólo acompañaban a los guerreros más valientes, los *huehuet tiacahuan* o los que habían hecho cinco cautivos en las danzas rituales, sino también en los campos de batalla.

Por otro lado los ritos que reproducen relaciones carnales o matrimonios sagrados buscaban trasladar a

la naturaleza el fin mítico de la fecundidad y la abundancia de éstos.

En la fiesta *Atamalqualiztli*, dedicada a *Xochiquetzal*, se adornaban los templos con rosas y aparecían jóvenes danzantes vestidos de pájaros y mariposas que se posaban en las flores; después salían los dioses a cazarlos con cerbatanas. Los colibríes y las mariposas representaban el acto sexual al penetrar a las flores.

Así pues, los mexicas tenían la misión de dar continuidad en la tierra a la obra de los dioses, de asegurar que los ciclos de la naturaleza no se interrumpieran.

En lo que respecta a la homosexualidad, los testimonios son maniqueos. Hay quienes niegan la existencia de estos grupos sociales mientras que otros afirman, como Hernán Cortés, que “...hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado”. (citado en: Olivier, Guilhem, *Homosexualidad y Prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico* en: Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.), *Historia de la Vida Cotidiana en México, Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, COLMEX-FCE, México, 2004, p. 303.).

Cuiloni (Plural *cuilonime*) es el término náhuatl que designa al homosexual. Al igual que para las *ahuianime*, para los *cuilonime* sólo hay palabras de rechazo entre los informantes de Sahagún. Sin embargo, deja entreverse cierta tolerancia de los nobles tezcocanos hacia ellos: según Olivier en el artículo citado, hay un texto donde se menciona que ciertos caciques permitían la sodomía por lo que *Nezahualpilli* castigaba a quienes la practicaban.

Siguiendo al autor, desde *Netzahualcóyotl* las medidas contra este grupo social se habrían endurecido, incluso a un hijo del poeta se le acusó de cometer el “pecado nefando”, ejecutando su padre la sentencia de muerte.

Por otro lado, se sabe que en el *Calmecac* no se permitía a los jóvenes dormir juntos, mientras que en las *Telpochcalli* dormían casi desnudos.

En *Tezcatlipoca* se encuentran referencias a la homosexualidad ya que algunos suplicantes se referían a él constantemente como *cuiloni*. Cuando *Motecuhtzoma* salió a calmar a su pueblo después de la matanza que Pedro de Alvarado llevara a cabo en el Templo Mayor le lanzaron acusaciones de homosexualidad, sus súbditos lo llamaron “mujer de los españoles”.

