



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

**La representación de la *ahuiani* como “mala mujer” a la luz de
los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO

DE:

LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA

Montserrat Mancisidor Ortega

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Berenice Alcántara Rojas



Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

*A mi familia, mi lugar favorito, Georgina y Mauricio, por su inmenso corazón.
Por ser libertad, alegría, impulso.*

A Maite. Por acompañarme entre música y lecturas. Por cada día de amor.

*A Carlos. Por la complicidad, por enriquecer y facilitar cada parte de este proceso
Por la dicha del camino. Nimitztlazohtla.*

A Alberto, Carolina, Ricardo, Luis y María Fernanda, por el abrazo de su amistad.

A Nelly, Itzel, Axel, Carlos y Mariana. Por compartir mis momentos más especiales.

*A mis maestros, por nutrir de manera tan significativa mi formación. Mi especial
agradecimiento a Víctor Manuel Castillo Farreras, Clementina Battcock,
Guilhem Olivier y Sergio Ángel Vásquez por seguirme de cerca.*

*A mis sinodales por sus atentas lecturas, sus entusiastas recomendaciones
y enriquecer mis ideas con sus comentarios.*

*A mi asesora, Berenice Alcántara Rojas, por brindarme la oportunidad de
aprender junto a usted, por sus incalculables enseñanzas y valiosa guía,
por todo el tiempo que me ha concedido, por cada voto de confianza.*

Esta tesis fue realizada en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN401018 “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”. Agradezco el apoyo financiero brindado y, sobre todo, los materiales que gracias a él pude consultar.

Índice:

.....	1
INTRODUCCIÓN	1
Antecedentes	2
Estado de la cuestión	8
Sobre mi proceder y la estructura de la investigación	14
Estrategias de aprendizaje de la lengua	21
Aspectos generales de los textos cristianos de evangelización en lengua náhuatl	23
Los sermones	28
Las doctrinas	29
Los confesionarios	29
Las fuentes utilizadas en esta investigación	31
<i>Sermones</i>	32
<i>Doctrinas</i>	34
<i>Confesionarios</i>	36
<i>Exempla sobre figuras femeninas</i>	36
Los modelos femeninos cristianos	37
Los modelos positivos de “buena mujer”	38
<i>La Virgen María</i>	39
<i>María Magdalena</i>	42
<i>Santa Clara</i>	44
La mujer soberbia	46
La mujer vanidosa	48
La mujer lujuriosa-asesina	56
La mujer sucia	64
La mujer enferma-contagiosa	67
<i>Mictlan</i>, el destino de los pecadores y de las “malas mujeres”	71
Las “malas mujeres” en los <i>exempla</i>	75
Referencias y vocablos del mundo nahua	82
Balance general del capítulo	93
Las “mujeres públicas” en la historiografía de tradición indígena	94
El <i>Códice florentino</i>: una breve crítica de fuentes	99
<i>Sobre el “Libro VI”</i>	101
<i>Sobre el “Libro X”</i>	103
Etimología de la palabra <i>ahuiani</i>	105

Las <i>ahuianimeh</i> en su propio contexto social.....	107
La <i>ahuiani</i> desde la perspectiva de la cosmovisión	110
<i>Las “alegres” y el tonalpohualli.....</i>	111
<i>Las “alegres” y las deidades femeninas</i>	113
<i>La presencia de las ahuianimeh en las fiestas de las veintenas.....</i>	123
Ahuilnemiliztli y la sexualidad entre los nahuas	129
Sobre algunos aderezos de las mujeres nahuas	145
<i>El vestido</i>	146
<i>El peinado</i>	149
<i>El maquillaje</i>	151
<i>Los perfumes y embriagantes.....</i>	153
<i>La conducta y el lenguaje no-verbal.....</i>	158
Balance final del capítulo.....	161
A MANERA DE CONCLUSIÓN.....	163
FUENTES CONSULTADAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163
<i>Manuscritos (sermones).....</i>	168
<i>Bibliografía general</i>	168

INTRODUCCIÓN

Durante el proceso de evangelización del centro de México los frailes llevaron a cabo muy variadas tareas. Entre ellas estuvo el intentar conocer el mundo de los indios; algunas veces buscaron hacerse de sujetos que actuaran como informantes, en la mayoría de los casos provenientes de las élites locales y, en otras, los misioneros registraron sus propias observaciones. Fruto de este ejercicio es una rica historiografía que hoy sirve como fuente para indagar sobre el pasado precortesiano. La lectura crítica de estas fuentes advierte que, al tratarse de materiales elaborados en el horizonte de la conquista, las noticias sobre las realidades de los pueblos indígenas fueron alteradas en numerosos casos. Hoy queda la sospecha de que muchos contenidos fueron omitidos, reinterpretados o creados, a partir de marcos de referencia de origen europeo, por los mismos evangelizadores e indígenas que trabajaron con ellos.

La presente investigación se inscribe en esta perspectiva, para abordar el caso de la *ahuiani*.¹ y las representaciones² que de ella se elaboraron como una “mala mujer”. Los frailes, formados en el viejo continente, tenían una idea de “lo femenino” modelada por códigos y valores cristiano-occidentales. Así, proyectaron sobre los elementos indígenas su propio imaginario, con la intención de enseñarles a los naturales que se hallaban viviendo en “pecado”³ y que debían reorientar su vida hacia los ideales del cristianismo. En este proceso, a las “alegres” del mundo nahua se les revistió con atributos que las asemejaban a las prostitutas que se conocían en Europa.

El estudio que aquí presento de dicho problema se nutre significativamente del examen de otras fuentes del periodo. Me he propuesto analizar textos que fueron preparados para la evangelización, como doctrinas, confesionarios, sermones y *exempla* producidos en lengua náhuatl

¹ Aun cuando a lo largo de esta investigación se ampliará y matizará la definición de *ahuiani*, se puede adelantar que esta palabra significa “la alegre” y que deviene del verbo *ahuia* (alegrar, gozar, jugar) y la partícula *-ni* como agentivo. *Ahuianimeh* es la forma plural. Generalmente, en las investigaciones, se le da la traducción de “alegradora” y se le suele concebir como algo semejante a una prostituta.

² Para “representación” recuperé la definición de Roger Chartier, quien considera que se trata de una construcción de las identidades sociales elaborada e impuesta por aquellos que poseen el poder de designar y clasificar. El autor agrega que las representaciones son una “máquina de fabricar respeto y sumisión” así como un “instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso a la fuerza bruta”. Por medio de estas producciones, se establecen los deseos y obligaciones del público al que apuntan. Con ellas se legitima y refuerza la diferenciación social. Para el caso de mi estudio, la representación de las “malas mujeres” se inscribe dentro de un modelo cristiano, este se opone al ideal de “mujer virtuosa” o “buena”. Véase Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 57-59.

³ Para definir “pecado” atiendo lo establecido por la Iglesia católica. Este es un acto, palabra o deseo que se opone a los mandatos divinos. El pecado es un instrumento mediante el cual un individuo satisface sus apetitos y ambiciones, por tanto, se trata de un ejercicio razonado y voluntario. Véase “Sin” en *New Catholic Encyclopedia*, Gale, Detroit, 2003, v. II, p 994, <https://acortar.link/bGV6zN>. Utilizo “pecados de la carne” para referir a los actos y comportamientos sexuales que el catolicismo considera “irresponsables”, “promiscuos”, “malvados” (la fornicación, el placer, el erotismo, etc.).

en el altiplano central de México durante el siglo XVI e inicios del XVII. Al comparar esta clase de documentos con las crónicas de los frailes, propongo demostrar que las descripciones sobre la *ahuiani* se encuentran “alteradas”, por decirlo de alguna forma, y coadyuvaron a transmitir con éxito el mensaje cristiano.

Antecedentes

La idea que se tejió en Occidente acerca de la “mala mujer” tiene una extensa historia que rebasa los límites de esta investigación. De momento, quisiera retomar tan sólo algunos principios fundamentales que sirven para conocer la tradición con la que llegaron los frailes a Nueva España; misma que se preocuparon por difundir entre los naturales para transformar la conducta femenina, la relación que los varones tenían con las mujeres y las dinámicas de convivencia social y familiar.

Por ejemplo, San Ambrosio (c. 340-397) afirmó que “Adán fue inducido al pecado por Eva, y no Eva por Adán. Aquel a quien la mujer ha inducido al pecado, justo es que sea recibido por ella como soberano”.⁴ Esta sentencia, compartida por muchos otros pensadores cristianos, buscaba legitimar la supremacía de los varones sobre las mujeres.⁵ Se asumía que Dios había creado a Adán con un “destello de buena voluntad”, por eso cuando el Maligno lo persuadió a tomar del fruto prohibido, el hombre primigenio había logrado resistirse. Esto demostraba, supuestamente, que desde el origen de los tiempos los varones tenían mayor templanza y capacidades racionales. En contraposición se decía que Eva había sido incapaz de refrenar sus impulsos (de cualquier clase); corrupta, débil a la seducción, ella había desobedecido la orden divina, esto le valió ser responsabilizada de la expulsión del Paraíso y del castigo que se extendería a su descendencia: la humanidad.⁶

El “Pecado original” había provocado que la vida terrena fuera una lucha constante entre Dios, en quien radicaba la “verdad” y lo “bueno”, contra el demonio y sus tentaciones. Desde ese punto, los varones fueron educados para que aprendieran a dominar sus impulsos y sus excesos. Por el otro lado, a las descendientes de Eva se les vigilaba para reprimir su naturaleza, que se creía era un

⁴ San Ambrosio, citado en Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, México, Debolsillo, 2016, p. 86.

⁵ Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, trad. Mauro Armiño, París, Taurus, 2013, p. 95.

⁶ Joyce E. Salisbury, "When Sex Stopped Being a Social Disease: Sex and the Desert Fathers and Mothers", en April Harper y Caroline Proctor (eds.), *Medieval sexuality. A casebook*, Nueva York-Reino Unido, Routledge, 2008, p. 56.

recipiente abierto en el centro del cual hervían las pasiones”.⁷ En consecuencia, a las mujeres les fue impuesta la tutela de su familia, en particular la del padre, el marido o el hijo; su relación con el resto de la sociedad era mediada por alguno de ellos quienes debían encargarse de “controlarlas”. La mujer cumplía con ciertas actividades, importaba en particular su capacidad para gestar, pero se le relegaba en muchas otras esferas. Ella quedaba limitada al espacio doméstico donde se encargaba de realizar las “labores propias del hogar”.

En Occidente el prototipo de “mala mujer” recaía en la prostituta. Se decía que esta era especialista, más que ninguna otra, en el engaño; de hecho, San Isidoro de Sevilla (ca. 556-636) en sus *Etimologías* explicó que el término “prostituta” derivaba de *fallacia*, lo que se entiende por mentira o engaño.⁸ La mujer que se dedicara a ofrecer servicios sexuales a cambio de un beneficio (económico en este caso) era considerada “deshonesta” y “malvada”, pues tanto sus prácticas como ella misma eran contrarias al ideal cristiano, independientemente de los motivos que la hubieran llevado a esta actividad.⁹

Durante los siglos XI-XIII el trabajo sexual fue permitido por las autoridades e incluso funcionó de forma semi-institucionalizada. En la época, se seguía la idea agustiniana: “la mujer pública es en la sociedad como la sentina al barco y la cloaca al palacio. Elimina la cloaca y todo el palacio estará infectado”.¹⁰ Las prostitutas fueron, según refiere Jacques Rossiaud, utilizadas por las sociedades cristianas como auxiliares ante peores “calamidades” como se consideraba a la homosexualidad. Se decía que ellas protegían el bien común y la salud pública de los pueblos o ciudades.¹¹ Sumado a esto, la prostitución aportaba utilidades monetarias a las urbes. Un ejemplo se presenta en la información sobre las *Cortes de Madrigal*. Documentos de 1476 confirman que los burdeles establecidos en Castilla desde 1398 contribuían con gran cantidad impuestos a la Corona. Los Reyes Católicos tenían noticia de ellos; aprovechaban sus ganancias o también servían como un medio para establecer alianzas políticas, en el entendido de que sus fieles vasallos tenían derecho a explotar los burdeles establecidos y el negocio cumplía como recompensa a sus leales servicios.¹²

⁷ Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XX-XX*, trad. Federico Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 116.

⁸ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Texto latino, versión española y notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, introd. de Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 833, art. 229.

⁹ Se tiene noticia de que en la Edad Media el ejercicio de la prostitución empezaba a corta edad, entre los 15 y 17 años, y cuatro de cada cinco mujeres dedicadas a esta actividad provenían de los ambientes más pobres. Véase Jacques Rossiaud, « Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XVe siècle » en *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Año 31, n. 2, 1976, p. 289-325.

¹⁰ Jacques Rossiaud, *Sexualités au Moyen Âge*, Quintin, Jean-Paul Gisserot, 2012, p. 36.

¹¹ Richard C. Trexler, "La prostitution florentine au XVe siècle: Patronages et clientèles" en *Annales. Histoire, sciences sociales*, v. 36, n. 6, 1981, p. 1006.

¹² Eukene Lacarra Lanz, "Legal and Clandestine Prostitution in Medieval Spain" en *Bulletin of Hispanic Studies*, n. 79, 2002, p. 274.

La gente solía utilizar insultos para referirse a las prostitutas como el de “puta”,¹³ pero otros preferían términos más “mesurados”, como “buenas damas”, “bellas jovencitas”, “jovencitas alegres” o, por ejemplo, para señalar que un hombre tendría o había tenido contacto con alguna prostituta se usaba el término “tomar una rosa”. Rossiaud expresa que una comunidad que emplea este tipo de términos es un grupo dispuesto a multiplicar dinámicas opresivas.¹⁴ En efecto, el tipo de lenguaje utilizado puede entenderse como señal de complicidad, lo cual no excluía que se considerara que estas mujeres desafiaban la “honestidad” y su reputación ya estaba manchada.¹⁵

Era común que en los periodos de crisis la agresividad contra las mujeres se vigorizara. A decir de Jean Delumeau: “El hombre ha buscado un responsable al sufrimiento, al fracaso, a la desaparición del paraíso terrestre, y ha encontrado a la mujer”.¹⁶ Uno de esos momentos sucedió durante la llamada Peste Negra (1346-1352), la cruel realidad orilló a que la gente buscara desesperada una explicación que justificara los hechos. Entre las explicaciones que se elaboraron, se dijo que la mujer era responsable de la tragedia que se vivía por su naturaleza pecadora y por el supuesto gusto de hacer incurrir a los hombres en vicios. Otro episodio semejante fue el periodo de las reformas. El movimiento luterano criticó la moral relajada de la Iglesia, a la que se acusaba de permitir, e incluso promover, actividades sexuales y que por ello reinara el pecado en la Tierra.¹⁷

La Iglesia se encargó de satanizar también a los marginados y los disidentes. Seis grupos fueron los que solían ser atacados en los discursos: herejes, judíos, homosexuales, leprosos, brujas y prostitutas. Todos ellos tenían en común ser considerados agentes del mal y provocadores de desórdenes en el mundo, como las enfermedades, las guerras, el hambre, etc. La demonización de estos agentes respondía a la necesidad de marcar la diferencia entre los “buenos” seres humanos y los “malos”, entre los cristianos merecedores de la salvación eterna y quienes estaban condenados a los peores sufrimientos en el Infierno. Nuevamente, a decir de Delumeau: “Desenmascarar a Satán y a sus agentes, y luchar contra el pecado era, disminuir en la tierra la dosis de las desgracias que

¹³ “Putá” era el más común, lo mismo para traducciones de estudios en inglés y francés. De acuerdo con el *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, la “puta” era aquella “muger ruin que se da a muchos”. Véase RAE, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, n. “puta”, <https://apps2.rae.es/DA.html>

¹⁴ Rossiaud, « Prostitution, jeunesse et société... », p. 310.

¹⁵ Christinane Klapisch-Zuber, “Women and family” en Jacques LeGoff, *The Medieval World*, trad. Lydia G. Cochrane, Londres, Parkate Books, 1997, p. 310.

¹⁶ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII)*. *Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1979, p. 384.

¹⁷ En cierta medida era verdad, en siglos anteriores, instituciones como las cofradías incitaban a los muchachos que tuvieran los medios a satisfacer sus impulsos con prostitutas, que las mismas autoridades buscaban en pueblos extranjeros para proteger la virtud de las doncellas honestas, o bien el hecho de que a esas mujeres se les vendieran indulgencias para perdonar sus transgresiones y se librarán del Infierno y sus castigos; también era frecuente que algunos miembros del clero administraran los burdeles de las ciudades y aprovecharan las ganancias. Véase Lacarra Lanz, “Legal and Clandestine Prostitution...”, p. 267.

realmente él causaba”.¹⁸ Con ello se pretendía renovar la moral laxa de los fieles, pero sobre todo tener bajo control a los rechazados que ponían en riesgo el *statu quo* cristiano.

Para resistir a las agresiones terrenales, la Iglesia vigorizó sus principios y no toleró a nadie que cuestionara sus métodos y discursos; se explicaba que “para desarmar la cólera del cielo, para que se renueve la alianza entre Dios y los hombres, es preciso purificarse. Renunciamiento”.¹⁹ Así, se consolidaron representaciones lo suficientemente aterradoras que alertaban de los peligros que se corría al estar cerca de esas “agentes malignos”. En este contexto de “renovación moral” existió una necesidad por reprimir todos los impulsos del resto de la población, entre ellos los vinculados con el terreno de la sexualidad. No sólo las prostitutas, sino que cualquier mujer y lo referente a ella (“lo femenino”)²⁰ fueron objeto de condena, pues se les acusó de tener, según se decía, una naturaleza maligna que desencadenaba prácticas viciosas.

Desde señalamientos como que la sangre de la menstruación brotaba como una clara muestra de la “eterna impureza femenina”²¹, distintos pensadores cristianos, fueran políticos, miembros del clero o poetas, se comprometieron a difundir la idea sobre la “maldad femenina” y cómo esta se relacionaba estrechamente con los pecados de la carne. Aquí algunas de sus afirmaciones. Tertuliano, padre apologista de la Iglesia, (160 d.C.-220) acusó: “Mujer, eres la puerta del diablo. Has persuadido a aquel a quien el diablo no osaba atacar de frente”.²² El juicio continuaba: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo, y es menester que su falta también subsista. Tú eres la puerta del Diablo, tú has consentido a su árbol, tú has sido la primera en desertar de la ley divina”.²³ Bouchard von Worms (ca. 965-1025) sostuvo que había mujeres: “siempre dispuestas a vender su cuerpo, o el cuerpo de su hija, de su nieta, o de otra mujer porque son lujuriosas y lúbricas”.²⁴ El Papa Pío II (1458-1464), para su tratado *Remedios de amor*, retomó el trabajo del poeta y religioso Battista Mantovano (1447-1516), quien representó a la mujer bajo cuantiosos adjetivos tales como: llena de veneno, cruel y fiera, sin fe, sin ley, sin sentido común, sin razón, inconstante, móvil, vagabunda, sucia, vana, avara, indigna, sojuzgadora, mentirosa, amenazadora, charlatana, arrebatada, engañadora, borracha, falaz, devoradora, pernicioso, despechada y muy vengativa, impetuosa, ingrata, muy cruel, audaz y maligna, rebelde.²⁵ Otra de las

¹⁸ Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 39.

¹⁹ Duby, *El caballero, la mujer y el cura...*, p. 61.

²⁰ Valores, características y comportamientos atribuidos a la mujer.

²¹ Robert Fossier, *La sociedad medieval*, trad. Juan Vivanco, Barcelona, Crítica, 1996, p. 92.

²² Tertuliano, citado en de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 86.

²³ Tertuliano citado en Jacques Dalarun, “La mujer a ojos de los clérigos” en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, v. II, p. 32.

²⁴ Bouchard von Worms citado en Duby, *El caballero, la mujer y el cura...*, p. 75.

²⁵ Mantovano citado en Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 417.

palabras utilizadas por el autor fue a la de “chula”, que para entonces significaba “pícaro” y “mozuela de mal vivir”.²⁶

Si bien se creía que en todos los seres humanos habitaba la posibilidad de recurrir a los “malos actos”, Satanás se aprovechaba de los eslabones más débiles: las mujeres. Robert Muchembled concluye que estas fueron enseñanzas confeccionadas para fomentar la obediencia religiosa y que, en paralelo, instituciones como la Iglesia y el Estado lograron afianzar, tanto su poder, como el orden social que les convenía.²⁷ Esta obediencia se consolidó y dio como resultado un violento control sobre “lo femenino” y, al menos en teoría, una vigilancia rigurosa sobre la moral. Georges Duby observa que a los varones no se les enseñaba a respetar a las mujeres ni se les prohibía provocarlas, en su lugar, eran formados para considerarlas a partir de su cuerpo y calificarlas según su comportamiento; como ellas eran “malvadas”, lo que quedaba era desconfiar de ellas, resistirlas o bien rechazarlas con el fin de oponerse a sus “perversas” intenciones.²⁸ Asimismo, concuerdo con el parecer de Antonio Rubial: “El obsesivo tema del pecado dentro de la religiosidad medieval y su asociación con lo sexual estaban en relación estrecha con la misoginia... [la mujer era] el instrumento más eficaz del Demonio para perder al hombre”.²⁹

Con todo, es pertinente aclarar que, al llevar a cabo este recuento, no pretendo romantizar, por contraste, el pasado indígena. Diversos estudios contemporáneos demuestran que en tal horizonte existían también relaciones de poder que situaban a los varones en una posición privilegiada sobre la que ocupaban las mujeres. Se tiene noticia, por ejemplo, de mujeres que participaron en algunas contiendas militares y desde lo alto de los edificios arrojaban escobas, bastones de caña, husillos y listones con el fin de ahuyentar a los enemigos.³⁰ Empero, Cecilia F. Klein reconoce que estos actos eran, casi siempre, “metafóricos”, pues en realidad eran considerados como un signo de desesperación y una broma para quienes ya no sabían cómo ganar la batalla. A los hombres cobardes, señala la investigadora, se les adjudicaban con características que eran vinculadas con lo femenino: la timidez, el miedo, el evitar el conflicto. La “feminidad” también tenía connotaciones negativas en ciertos casos y existían representaciones de “lo femenino” que servían para legitimar la autoridad masculina.³¹

Entre los nahuas del altiplano mexicano, al momento de su nacimiento, el ombligo de las pequeñas era enterrado junto al fogón, mientras que el de los niños se colocaba en el campo de batalla.

²⁶ RAE, *Diccionario, Histórico de la Lengua Española*, n. “chula”,

²⁷ Muchembled, *Historia del diablo...*, p. 36.

²⁸ Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, p. 434.

²⁹ Antonio Rubial García, “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía” en *Acta Poética*, v. 20, n. 1-2, 1999, p. 32.

³⁰ Cecilia F. Klein, “Fighting with Fertility: Gender and War in Aztec Mexico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 24, 1994, p. 219.

³¹ Klein, “Fighting with Fertility...”, p. 245-247.

Cada sitio afirmaba el lugar que debía ocupar el sujeto en adelante. El ideal de comportamiento femenino, hasta donde se conoce, era que la mujer permaneciera dentro de su casa. Desde muy jóvenes, las mujeres se dedicaban a actividades muy precisas que con frecuencia aparecen en las fuentes: barrer, cocinar, tejer e hilar. En efecto, el barrer era considerado un trabajo esencial de protección sobre los enemigos que pudieran irrumpir la paz, o bien contra el desorden, las fuerzas periféricas. Además de ser buenas cocineras para su familia, las mujeres debían estar dispuestas a preparar las provisiones para la guerra, como las tortillas y el maíz tostado; para los rituales se encargaban de los tamales. También servían a las deidades en los templos. Ellas tenían como tarea ofrecer incienso a las deidades y atender a los *teopixqueh* (“sacerdotes”); les limpiaban las manos, enjuagaban sus caras y lavaban sus bocas. Estas labores debían realizarlas con todo cuidado, en especial en tiempos de crisis o guerra. Los productos del hilado y tejido debían ser ejecutados con maestría, dado que eran una contribución importante para el tributo. Las madres eran responsables de educar a sus hijos e hijas dentro de este canon, en ellas era depositada la obligación de formar a siguiente generación que continuara la tradición.³² Alfredo López Austin toma todo esto en cuenta y señala que aun cuando se hablaba de una relación dual-complementaria en la que cada uno de los integrantes de la sociedad cumplía su función equitativamente, en términos generales, los nahuas elevaban el valor de lo masculino.³³

Es importante conocer los matices que diferencian a una sociedad de otra y las formas en las que ambas se enfrentaron a “lo femenino”. En el “encuentro” del “viejo” y “nuevo” mundo se debate el problema de las *ahuianimeh*. Por un lado, se reconoce que la información que existe sobre estas mujeres se sometió al juicio europeo; por el otro, si bien se les puede ubicar como sujetos con funciones sociales distintas a las que les adjudicaron los evangelizadores y cronistas europeos, tampoco se sabe con certeza cuál era su situación dentro de la antigua sociedad nahua, dado que, como he señalado, las mujeres estaban sujetas a una normativa rígida y se les instaba a cumplir con un ideal de comportamiento. Lo que de momento puedo proponer es que las “alegres” participaron, antiguamente, de dinámicas sociales ambiguas. El presente estudio tiene la motivación de desentrañar este nudo.

³² Louise M. Burkhart, “Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico”, en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p. 34-47.

³³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1989, v. I, p. 264-265; “La sexualización del cosmos”, *Ciencias*, n. 50, 1998, abril-junio, p. 24-33. Véase también Lisa Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2017, p. 14.

Estado de la cuestión

Mi exploración se ha enriquecido de tres campos de investigación. Uno, la literatura académica en torno a las representaciones de “la mujer” que se construyeron en Occidente durante la Edad Media y la modernidad temprana, misma que es muy amplia. Otro, el que ha buscado responder a las inquietudes sobre el pasado nahua. En especial, los trabajos referentes a las mujeres y la sexualidad antigua, con el fin de abordar quiénes eran las *ahuianimeh*. Por último, y de gran relevancia, he podido perfilar este trabajo gracias a los estudios sobre los textos cristianos escritos en lengua náhuatl por frailes e indígenas que con ellos participaron en la creación de mensajes de evangelización.

Entre los numerosos trabajos dedicados a la historia de las mujeres en Europa, considero destacables, para el caso de mi investigación, los de Jeffrey Richards, *Sex, dissidence and damnation* (1994); Jacques LeGoff y Nicolas Troung, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (2005); Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (1992) y *El caballero, la mujer y el cura* (2013).³⁴ Del mismo modo, resultan relevantes algunos de los capítulos contenidos en el segundo tomo de la *Historia de las mujeres en Occidente* (2000) dirigida por Duby y Michelle Perrot; tales como el de Carla Casagrande, “La mujer custodiada”; Jacques Dalarun, “La mujer a ojos de los clérigos”; Sara F. Matthews Grieco, “El cuerpo, apariencia y sexualidad”. Para el caso preciso de la figura de la “prostituta”, sustancial para mi investigación, han sido significativos los estudios de Jacques Rossiaud, “Prostitución, sexualidad y sociedad en las ciudades francesas en el siglo XV” (2010) y *Sexualités au Moyen Âge* (2012); y el de Leah L. Otis, *Prostitution in Medieval Society* (1985). Sin duda alguna han sido fundamentales aquellos trabajos que profundizan acerca del vínculo que se estableció entre la mujer o “lo femenino” y el demonio y el pecado. De estos últimos sobresalen las obras de Jean Delumeau, *El miedo en Occidente* (1979) y Robert Muchembled, *Historia del diablo* (2002). Todos estos estudios me han permitido constituir un conocimiento suficiente acerca del contexto cultural cristiano-medieval, las dinámicas sociales que funcionaron en la época, así como el papel que tenía la mujer en ese horizonte y las representaciones que se hicieron sobre ella.

Un paso importante en el desarrollo de mi investigación fue el acercamiento a los trabajos dedicados a la historia de las mujeres indígenas del pasado prehispánico o de los primeros años de la colonia, cuando aún eran mantenidas muchas de las antiguas costumbres. De ellos deben señalarse los estudios de Klein, “Fighting with femininity: Gender and war in Aztec Mexico” (1994) y *Gender in Pre-Hispanic America* (2001). En ambos, la investigadora, expone cómo los antiguos nahuas

³⁴ Las referencias completas de los trabajos mencionados en esta sección pueden encontrarse en la bibliografía final. Igualmente, recomiendo consultar dicha bibliografía general donde el lector podrá encontrar más estudios que revisé para mi investigación.

entendían “lo femenino” y las dinámicas que eran experimentadas a partir de ese parámetro. La propuesta es que varones y mujeres se consideraban sujetos que, al complementarse y realizar cada una de sus actividades, servían tanto a la comunidad como al equilibrio del cosmos. A su vez, *Indian Women of Early Mexico* (1999) es un conjunto de catorce estudios en los que se presentan las diversas respuestas de mujeres indígenas frente a la imposición de un modelo de vida occidental y las estrategias que llevaron a cabo para mantener los roles que acostumbraban o reajustarlos al nuevo sistema dominante. Este título lo componen textos como “Mexica women on the home front” de Louise M. Burkhart; “Aztec wives” de Arthur J. O. Anderson y “From parallel and equivalent to separate but unequal” de Susan Kellog.

Son reducidos los trabajos dedicados de manera precisa a las *ahuianimeh* como objeto de estudio, algunas menciones al respecto se inscriben dentro de investigaciones mucho más amplias sobre la sociedad, la sexualidad o, en la actualidad, cuestiones de género aplicadas al pasado prehispánico. Otras veces, las investigaciones tienden a repetir lo que se encuentra en las obras de religiosos como Bernardino de Sahagún (ca. 1499-1590), Diego Durán (1537-1588) y Juan de Torquemada (1557-1624), principalmente. Pocos investigadores se han dado a la difícil tarea de proponer un acercamiento sobre ellas y quiénes pudieron haber sido en realidad, sin el velo de la voz occidental. Este tipo de trabajos permiten entrever que las formas en que se les presenta en el siglo XVI como “malas mujeres” y/o “prostitutas” no corresponden al papel que, en la época anterior a la conquista, jugaron estas mujeres en la sociedad nahua, más puntualmente, en la mexica. A continuación, recuerdo los más pertinentes.

En un trabajo pionero titulado “Las Ahuianime” (1966), Roberto Moreno de los Arcos realiza una primera aproximación a estas mujeres, así como a los problemas que suponen las fuentes para su estudio. Las reflexiones del autor indican que son las estructuras de una sociedad las que dan lugar a un tipo de explotación y esclavitud como el de la prostitución; la sociedad mexica, anota, no escapa de esa realidad, pero la evangelización y el tratamiento que ésta le dio a las *ahuianime* tan sólo se sirvió de modelos “negativos” para enseñar nuevos códigos religiosos. Moreno de los Arcos sostiene que “en muchas ocasiones el afán de justificar la conquista hacía que abultaran mucho las relaciones de las pecaminosidades de los indígenas”.³⁵ El investigador explora los distintos tipos de “prostitución” que operaban en la sociedad nahua (religiosa/sagrada, militar y hospitalaria), esta especificidad le permite sugerir que no se le comprendía de la misma manera en que lo hacían los evangelizadores, pero al tratarse de un texto breve, no se dedica a ahondar más allá.

³⁵ Roberto Moreno de los Arcos, “Las *ahuianime*”, *Historia Nueva*, n. 1, 1966, p. 21.

Los trabajos de Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas* (1975) y *Sexualidad, amor y erotismo* (1996) muestran a las *ahuianimeh* como sujetos que cumplían funciones sociales semejantes a las de cualquier otro miembro de la sociedad. La investigadora incluso afirma que ellas pudieron haber sido consideradas como una institución del Estado dado que participaban en diversos rituales de las fiestas de las veintenas. Un trabajo más reciente al respecto es el de Miriam López Hernández, “*Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico*” (2012).

No quisiera dejar de reconocer las valiosas puntualizaciones que Víctor M. Castillo Farreras realiza en el apartado titulado “Dinámica social”, que se ubica dentro de *Estructura económica de la sociedad mexicana* (1972). El investigador ubica a las *ahuianimeh* dentro del grupo de los *tlatlacohtin*,³⁶ lo cual da luces sobre el origen de estas mujeres y el estado transitorio en que sus actividades, aun al servicio de otros, se inscribían. A través de sus reflexiones, Castillo Farreras permite reconocer que existen matices “sutiles, pero sustanciales” a considerar en el estudio de la antigua realidad nahua y que muchas veces el rol de sus personajes escapa a las categorías tradicionales establecidas por la óptica occidental.³⁷ Asimismo, los estudios Alfredo López Austin son significativos, en especial *Cuerpo humano e ideología* (1980) donde expone que la cosmovisión³⁸ mexicana no se definía en términos binarios de lo “bueno” o lo “malo” (como sí para los cristianos) y muestra cómo en su lugar operaba el principio de “opuestos complementarios”. Este, aplicado a la vida de los individuos, significaba el tránsito de diversas fuerzas en la vida de un ser humano y la consecución de equilibrios transitorios a los que los nahuas aspiraban. Una conducta llevada a los extremos, como podrían haber sido relaciones sexuales desmedidas o bien la abstinencia; ambas eran tomadas como límites peligrosos para la salud del sujeto. En otro de sus trabajos titulado “La sexualidad entre los antiguos nahuas” (1982), López Austin afirma que la experiencia del placer era necesaria para el funcionamiento correcto del cosmos y del cuerpo humano (entendido como un microcosmos). Esto permite intuir que en la época prehispánica las *ahuianimeh* no eran consideradas “malignas”, o al menos no de la manera en que los frailes lo hacían.

³⁶ A falta de una palabra más precisa, se les ha llamado “esclavos”. Yo he decidido dejar este concepto en su forma original (náhuatl). Invito al lector a revisar la discusión sobre el término en Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, 3ª. ed., pról. de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996, p. 101-127 y López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 461-467.

³⁷ Víctor M. Castillo Farreras, *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, p. 102.

³⁸ Por “cosmovisión” entiendo que es el producto que configura un grupo humano a partir de su relación con el entorno, formando, así, una red de ideas que se entretajan para vivir en y con el mundo.³⁸ En este proceso operan las concepciones que esa sociedad tiene sobre lo natural y lo sobrenatural; se trata, pues, de un resultado cultural colectivo que hace posible para una sociedad explicar cómo es el estado de las cosas y por qué es de ese modo sin opción a otro. Véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 20-24.

En la misma línea se inscribe Dominique Raby, en su texto “Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas” (1999), expone que las *ahuianimeh* fungían como acompañantes de los guerreros y eran inspiración para algunos cantos. Aunque estas mujeres no son el objeto de su estudio, la información presentada por Raby posibilita entender que las “alegres” no estaban del todo relegadas en la antigua sociedad mexicana. Por su parte, el artículo de José Antonio Flores Farfán y Jan R. Elferink titulado “La prostitución entre los nahuas” (2001) sí busca demostrar que las *ahuianimeh* eran concebidas de forma positiva. Para ello los investigadores estudian lo que los nahuas entendían sobre la sexualidad y cómo no necesariamente estaba vinculada a algo negativo o “pecaminoso”. Incluyo en esta misma perspectiva los trabajos de Katarzyna Szoblick, “La ahuiani, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las ahuianime en las fuentes indígenas y cristianas” (2008); “Las mujeres ‘honestas’ y las ninfómanas lujuriosas entre los antiguos nahuas” (2014) y “El papel de las mujeres en los 4 rituales religiosos y las performances políticas entre los nahuas en la época precortesiana y colonial” (2019). Szoblick expone que estas mujeres eran comparadas con los dulces y suaves perfumes de las flores, una visión muy alejada de la de los evangelizadores; también explica que ellas eran consideradas compañeras de Tezcatlipoca, lo cual privilegiaba su lugar en la sociedad. A pesar de ser propuestas interesantes, que sin duda han enriquecido mi investigación, en ellas encuentro un problema principal que será tratado en su momento que por ahora debo adelantar se trata de una idealización del pasado nahua y el tratamiento que recibía esta clase de mujeres.

Guilhem Olivier en sus artículos “Images de déesses ou prostituées? Les ahuianime de l’ancien Mexique central” (2001) y “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico” (2004), plantea el problema de las fuentes; se pregunta si los juicios negativos sobre las *ahuianimeh* son de origen indígena o si se tratan de influencias de la tradición europea. Este ejercicio le permite al investigador reconocer que en las informaciones de los cronistas existen similitudes muy cercanas al contexto medieval y para solucionar el problema sugiere llevar a cabo un análisis a antiguas costumbres nahuas (como participación de estas mujeres en rituales) que sirven como pistas para la reconstrucción histórica de las “alegres”. Lisa Sousa ha reconocido este mismo problema y en sus trabajos “The Devil and Deviance in Native Criminal Narratives from Early Mexico” (2002), *The Woman who Turned into a Jaguar* (2017) y “Flowers and speech in discourses on Deviance in Book 10” (2019) ha buscado una ruta alternativa. La autora propone examinar documentos en náhuatl, pues sugiere que en el uso de la lengua pueden encontrarse significados que

los frailes manipularon o no alcanzaron a entender.³⁹ Las preguntas y reflexiones que genera Sousa son muy útiles para pensar este proceso de contacto intercultural y creación de fuentes. La sustancia de ambos trabajos radica en la puntual crítica que tanto Olivier como Sousa realizan a los textos más consultados. Sin embargo, considero que, al ser de su interés otros asuntos, el problema de la representación de la *ahuiani* no termina por ser desempolvado.

El tercer grupo de estudios al que me he acercado es el del aprovechamiento de los textos en lengua náhuatl. La perspectiva de tomar esta clase de documentos como fuentes para la investigación es emergente.⁴⁰ La riqueza de estos materiales está en que, a través de su examen, permiten reconocer las voces de otros actores que participaron del proceso de conquista tras el sometimiento de Tenochtitlan y que fue extendida a lo largo y ancho del territorio novohispano. El examen a estas fuentes pone en evidencia tanto la comunicación entre conquistadores e indios, como los recursos que se aprovecharon para poder establecer un diálogo. El análisis y traducción de documentos en lengua náhuatl de la época ha revitalizado lo que se conocía del horizonte prehispánico y ha profundizado en la comprensión del contacto que se desarrolló con Occidente. Además, hace posible realizar una crítica a las fuentes “clásicas” para sacar de ellas nuevas pistas. Ejemplo de esto es la labor de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (1953-1982) quienes fueron los primeros en acercarse al *Códice florentino* para realizar la traducción del manuscrito en náhuatl al inglés. A partir de su trabajo se desencadenaron otros estudios sobre el *Códice florentino*,⁴¹ se ha encontrado que su apartado en español no corresponde a una traducción literal del náhuatl sino a una serie de paráfrasis hechas por fray Bernardino de Sahagún (ca. 1499-1590) quien pensó y dirigió el proyecto, lo cual pone de manifiesto la necesidad de reabordar los objetos de estudio y los problemas que de ellos surgen. Algunos otros autores inscritos en este tipo de estudios son Burkhart (1986, 1989, 2014, 2016), Elizabeth Boone y David Tavárez (2017), Ben Leeming (2015, 2017), Nadia Marín Guadarrama (2012), Edward Osowski (2010), Osvaldo Pardo (2004), Annette Richie (2011), Jonathan Truitt (2010) y Mario Alberto Sánchez Aguilera (2019, 2022).

Existen trabajos dedicados específicamente a los textos preparados para la evangelización. Son estos estudios de los que me he apoyado para aprovechar, lo más posible, las fuentes que me propuse examinar. Entre ellos se encuentran *The Slippery Earth* (1989) donde Burkhart concentra su

³⁹ Las fuentes que utiliza la autora para sus investigaciones fueron producidas entre los siglos XVI-XVIII en pueblos nahuas, mixtecos, zapotecos y mixes. Sousa examina relaciones geográficas, reportes criminales, procesos inquisitoriales, testamentos, gramáticas, pictografías, discursos, confesionarios y doctrinas.

⁴⁰ Debe precisarse que el náhuatl corresponde a una de las lenguas que se hablaban en el centro de México y que da cuenta de apenas una fracción del proceso de evangelización. Entre otras lenguas indígenas recuérdese tan sólo algunas como el maya, mixteco, otomí, purépecha, zapoteco...

⁴¹ Destaca la primera edición en castellano de la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1982) realizada por Alfredo López Austin y María José García Quintana. Además, son remarcables los proyectos de traducción dirigidos por Miguel León-Portilla, Pilar Máñez y José Rubén Romero Galván.

atención en palabras como *tlatlacolli* (“pecado”) y las maneras en las que, tanto frailes como indígenas letrados en latín, castellano y nahua, lograron modificar el sentido del vocablo nahua para expresar un concepto propio del cristianismo. Entre los ejemplos que le sirven a la investigadora para desarrollar su análisis aparecen las traducciones de fragmentos de los escritos de Sahagún que ella realiza. En algunos de ellos las *ahuianimeh* son representadas como “malas mujeres”, pero una vez más, al no ser el tema principal de análisis, no se ahonda en el porqué de la analogía.

Berenice Alcántara Rojas ha prestado atención a las representaciones de “lo femenino” y los mensajes que se confeccionaron para inculcar creencias y patrones de comportamiento cristianos. Esta aproximación se encuentra particularmente en los trabajos “Recreando valores sobre la feminidad: el canto de Santa Clara...” (2004) y “El Dragón y la *Mazacóatl*...” (2005). Además, cabe resaltar las traducciones, llevadas a cabo por la investigadora junto con Federico Navarrete Linares (2019), de un par de opúsculos que forman parte del manuscrito *Cantares mexicanos* (s. XVII). En estos trabajos es posible notar el hecho de que las *ahuianimeh* fueron utilizadas por los evangelizadores como modelo de “pecadoras” y así reprender actitudes que la “verdadera fe” condenaba.

Por último, Agnieszka Brylak en su tesis doctoral “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro” (2015), analiza el carácter placentero de los antiguos espectáculos nahuas, así como a quienes tenían por profesión el entretenimiento del *tlahtoani* y sus allegados. Entre esos especialistas las *ahuianimeh* son localizadas, ellas cumplían funciones relativas a lo que hoy llamaríamos el “juego erótico”. La investigadora sugiere que, por esta clase de actividades, los frailes y sus informantes alteraron la concepción de esas mujeres al punto de considerarlas “perversas”. Brylak propone el examen de algunos vocablos nahuas que sirven para dilucidar el imaginario de los misioneros (principalmente “*tlahueliloc*”) y cómo es que lo hicieron empatar con recursos de la cultura indígena. De la autora, pueden hallarse otros trabajos que se inscriben en una línea semejante, como son “Hurling off a Precipice, Falling into a River: A Nahuatl Metaphor and the Christian Concept of Sin” (2019) y “Buffoons and sorcerers: witchcraft, entertainment, and evil professions in colonial sources on preHispanic Nahuas” (2021).

En suma: puede reconocerse la existencia de trabajos en los que algunos investigadores han explorado los mensajes de origen occidental sobre las mujeres o bien a la figura de la *ahuiani*; ya sea para conocer su papel anterior a la llegada de los europeos o para analizar cómo fueron interpretadas por esos hombres y las recreaciones que de ellas hicieron. La presente investigación se acompaña de todos los aportes mencionados y los toma como estímulo para condensar en un solo espacio el análisis de la representación de la “mala mujer” en el proceso de evangelización. Considero que esto puede servir no sólo para conocer el proceso de transformación social y cultural que se llevó a cabo como

consecuencia de la conquista y evangelización de los nahuas, sino también para apuntar sobre los problemas que existen en las fuentes que se emplean de forma más recurrente para conocer sobre el pasado indígena.

Sobre mi proceder y la estructura de la investigación

Las fuentes que han servido para conocer el mundo prehispánico estuvieron inmersas en un proceso de recreación de la información realizado por los frailes y los “colaboradores”⁴² nahuas, desde un punto de vista cristiano. A decir de Olivier: “Los españoles justifican su dominio con la descalificación de las costumbres indígenas “inspiradas” por el demonio, mientras que los mismos indios presentan frecuentemente una imagen idealizada de sus antepasados frente a sus nuevos gobernantes políticos y espirituales. Estas dificultades explican en parte la escasez de trabajos sobre la sexualidad”.⁴³ En este proceso, la *ahuiani* fue asimilada a la “mala mujer” y se convirtió en el paradigma de la “mujer pecadora”, de acuerdo con los estándares cristianos, al ser entendida y traducida esta palabra como “prostituta”. Para comprender a profundidad este problema, es necesario incluir nuevas fuentes en la discusión y analizar los mensajes inscritos, por ejemplo, en los textos cristianos en lengua náhuatl producidos durante el siglo XVI y principios del XVII en el centro de México.

Esta investigación presentará cómo la *ahuiani* fue caracterizada y utilizada en esos materiales y cómo la reconstrucción que sufrió este “personaje” tenía su origen en la analogía entre estas mujeres y las prostitutas europeas. Parto de la idea de que esto se logró por una combinación de los prejuicios de los evangelizadores y de la información mediatizada que aportaron (o no) los informantes indígenas sobre el pasado prehispánico. La propuesta es revisar los textos de evangelización (y dejar manifiesta la riqueza de contenidos que en ellos pueden encontrarse) y problematizar las fuentes consideradas “clásicas” (las obras de los cronistas), que generalmente son las que se consultan para conocer sobre las *ahuianimeh*; así como reflexionar sobre la construcción histórica de las

⁴² Para hablar de este asunto considero importante apuntar las comillas. Por “*colaboración*” entiendo el acto de trabajar con otras personas en la realización de una tarea, en esta acción se entiende que las dos partes se ayudan mutuamente y contribuyen a la elaboración de algo. No obstante, el diálogo entre frailes e indígenas se desarrolló en un contexto de conquista donde, muy seguramente, no había otra alternativa para los conquistados más que la de brindar información a sus dominadores. Algunas veces, aquello que comunicaron los indios era muy claro, pero otras veces desarrollaron estrategias para resguardar sus creencias y costumbres; los frailes, al conocer muy poco de la lengua y sus secretos, no pudieron advertir esta interesante forma de resistencia. Al respecto, consúltense los trabajos de Alcántara, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado...”, 2008; Magaloni, *Los colores del Nuevo Mundo...*, 2014; Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar...*, 2017.

⁴³ Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 302.

representaciones cuya asimilación y reproducción impactan profundamente en la estructura y cultura de una sociedad. Todo esto servirá para exponer que el rol que la *ahuiani* cumplió en el pasado prehispánico no se ajustaba exactamente a la representación que se construyó de ella dentro de la doctrina evangelizadora. No obstante, soy consciente del cuidado con el que debo emprender este camino, pues no puede dejar de ser tomado en cuenta el hecho de que, por alguna razón (o varias) este sujeto de la sociedad nahua pudo encajar en la categoría impuesta de “mala mujer” y habrá, entonces, que considerar en la investigación este asunto.

La pregunta que buscaré responder es: ¿cuáles fueron los códigos morales cristianos en torno a la sexualidad que se les enseñaron a los nahuas en el siglo XVI y cuál fue su impacto en las fuentes históricas que se escribieron en ese siglo para dar cuenta del pasado prehispánico y en las que se representó a la *ahuiani* como “mala mujer”? Con esto en mente, he establecido tres hipótesis secundarias para guiar mi estudio: (1) La evangelización debe ser estudiada como un proceso de creación, transmisión y recepción de nuevas ideas; (2) dentro del cual los mensajes que se comunicaron a los naturales fueron elaborados por medio de códigos, no sólo ajenos e impuestos, sino también comprensibles para ellos. (3) Finalmente, gracias a este tipo de estudios, se puede continuar la reflexión en torno a la creación, imposición y difusión de representaciones negativas sobre lo femenino y su relación con el ejercicio del poder y del control, en distintos escenarios de dominación, como lo fue la conquista y cristianización de las sociedades mesoamericanas.

La finalidad principal de este trabajo es atender a lo anterior y, a su vez, se suman los siguientes objetivos específicos:

- Problematizar las fuentes “clásicas” que suelen emplearse para el estudio de las “alegres” dentro de un supuesto contexto prehispánico.
- Examinar fuentes poco estudiadas, como los textos de evangelización en lengua náhuatl (sermones, doctrinas y confesionarios, principalmente).
- Proponer nuevas lecturas que amplíen los contenidos y rumbos de las investigaciones en torno a este mismo tema u otros similares.
- Y, como ya se ha mencionado, todo este esfuerzo busca reflexionar sobre la construcción histórica de las representaciones, cuya asimilación y reproducción impactan profundamente en la estructura, así como en las dinámicas que se generan, de una sociedad.

Para lograr estos objetivos he seleccionado, entre mis fuentes, un grupo de textos escritos en lengua náhuatl que los frailes evangelizadores elaboraron, muchas veces, con ayuda de letrados indígenas instruidos en el cristianismo. Los documentos que han servido a mi estudio fueron dirigidos en su mayoría, por franciscanos, salvo algunas excepciones, y los he limitado a doctrinas,

confesionarios, sermones y *exempla*. De los dos primeros grupos llevé a cabo una amplia revisión de aquellos producidos durante los siglos XVI y XVII en sus versiones en náhuatl, castellano o bilingües; recuperé los fragmentos en los que fue expresado quién era una “mala mujer” o cuáles eran las actitudes que se le podían asociar. Cuando no pude encontrar esto, me dediqué a explorar qué era lo que se enseñaba sobre los mandamientos y pecados, en especial los de la soberbia, la lujuria y la vanidad.

Las doctrinas que me resultaron de mayor utilidad fueron las compuestas por fray Juan de Zumárraga (1468-1564), fray Juan de Gaona (1507-1560), fray Juan de la Anunciación (1514-1594) (el único agustino de mi *corpus*) y la que corresponde a la orden de los frailes dominicos (1548). Cada una de ellas elaboró de manera independiente. Los confesionarios que revisé se publicaron en formato bilingüe; destacan el de fray Alonso de Molina (1513-1579) y el de fray Juan Bautista (1555-1613). La selección de sermones implicó un esfuerzo distinto cuyo punto de partida fue buscar un tema clave y a sugerencia de mi asesora comencé por explorar aquellos sobre la figura de María Magdalena, que para el cristianismo occidental ha funcionado como el conocido prototipo de la “prostituta arrepentida”; el modelo celebra el acercamiento de esta mujer a Jesucristo y cómo su transformación le valió ser redimida en santa. Así, trabajé con un par de manuscritos originales a los cuales tuve acceso en formato digital y me di a la tarea de realizar su paleografía y traducción,⁴⁴ para esta última tarea presté mayor cuidado a los fragmentos que resultaban más pertinentes. Por desgracia, no cuento con la información sobre sus autores, por esta razón aparecerán como “anónimos”. En otros casos, tuve la fortuna de que me fueran compartidas las traducciones realizadas por Berenice Alcántara Rojas y Mario Alberto Sánchez Aguilera a otros sermones en el marco del proyecto “Sermones en mexicano” de la UNAM.⁴⁵ En su mayoría, la autoría original corresponde a Sahagún y son exhortaciones dirigidas a los padres y madres nahuas para que vigilaran a sus hijos de cuidar su comportamiento e instarlos a que se alejaran de todo vicio o pecado, que se mantuvieran alejados de las “prostitutas” (“*ahuianimeh*”). Los *exempla* que consideré fueron aquellos que se enseñaron a los indios para advertirles sobre los castigos a los que eran sometidos los pecadores, en especial las mujeres; como las “lujuriosas” en el escrito por Bautista o las “vanidosas” como se representó el cruento final de la reina Jezabel en un texto que hoy se conserva dentro los llamados *Cantares mexicanos* que datan del siglo XVII. En su momento me dedicaré con mayor detalle a señalar las especificidades de cada uno de los textos que he tomado como fuentes de análisis.

⁴⁴ Estas traducciones han sido revisadas por mi asesora, Berenice Alcántara Rojas.

⁴⁵ “Sermones en mexicano”, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, <https://sermonesenmexicano.unam.mx/>

La perspectiva de este trabajo se ha visto enriquecida por los postulados y los métodos de la escuela conocida como “Nueva filología norteamericana”, que ha sido impulsora de generar nuevas traducciones de textos en lengua náhuatl y nuevas preguntas a partir de fuentes poco exploradas. Este tipo de aproximación ha servido para dar luz a aquellos personajes y tópicos históricos que han quedado invisibilizados en las creaciones narrativas dominantes u oficiales.⁴⁶ Para explotar esta forma de aproximación a las fuentes son esenciales, por supuesto, los estudios dedicados a la vida y cosmovisión de los antiguos nahuas elaborados por especialistas de disciplinas como la historia, la antropología, la etnografía. Estos trabajos aportan la sustancia al análisis de los textos, pues son resultado de complejas investigaciones que se han introducido a un mundo velado por los conquistadores y que, aun con tal problema, se han atrevido a proponer algunas de las formas en las que pudo haber funcionado aquel horizonte histórico. Igualmente, gracias a ellos me ha sido posible rescatar elementos de la cultura indígena que en los textos cristianos fueron dispuestos de manera intencional para poder transmitir el mensaje de evangelización; sin estos conocimientos adquiridos, quizá quedarían muchos más pendientes que aprovechar en esta investigación.

He decidido organizar la exposición en dos capítulos. El primero de ellos pone en evidencia el contacto cultural que hubo entre los misioneros y los nahuas a partir del siglo XVI y se concentra en las representaciones sobre la “mala mujer” propias de los textos de evangelización. Este capítulo inicia por enmarcar el momento en el que llegaron los primeros evangelizadores a Nueva España y las estrategias que siguieron para aprender la lengua de los naturales. Continúa con la caracterización de las fuentes empleadas en este trabajo y, posteriormente, se sigue con una detallada descripción de cada uno de los documentos estudiados. A manera de contraste se analizarán también tres modelos del ideal femenino cristiano que corresponden a las figuras de la Virgen María, Santa Clara y María Magdalena. Después el lector podrá encontrarse con el examen de los textos de evangelización propiamente dichos, los cuales he organizado por tópicos de la época asociados con la “mala mujer”; tales como la soberbia, la vanidad, la lujuria, los conceptos de suciedad y enfermedad del alma, y las penas impuestas a las pecadoras en el Infierno. Por último, he recuperado un grupo de conceptos en náhuatl que fueron utilizados con frecuencia en los materiales de evangelización. Esto con el objetivo de demostrar la manipulación que sufrió la lengua de los indios en el proceso de cristianización y evidenciar que, aun cuando pareciera que se trata de palabras propias de la tradición indígena, es muy posible que en ellas se inmiscuyera el imaginario europeo y, en el empleo de la prédica, los antiguos significados fueran transformados por la perspectiva cristiana.

⁴⁶ Véase Matthew Restall, "Filología y etnohistoria. Una breve historia de la "nueva filología" en Norteamérica" en *Desacatos*, n. 7, 2001, p. 85-102.

El segundo capítulo sigue una estructura similar y se concentra en dar luz al problema de la *ahuiani*. Comienzo por una revisión a las menciones que aparecen en la historiografía de tradición indígena de “prostitutas”, “rameras”, “mozas públicas” y “malas mujeres”. Enseguida realizo una breve crítica a los libros VI y X del *Códice florentino*, me detengo en estos porque son los textos que más consultados para conocer sobre lo que se cree era la moral de los nahuas y sobre estas mujeres respectivamente. Al mostrar los problemas que implican estas fuentes, propongo explorar otros recursos que arrojen pistas sobre las “alegres”. Tal recorrido inicia por ofrecer una definición de las *ahuianimeh* en cuanto a su etimología. Así, procedo a revisar el entorno en el que ellas se desarrollaban y cuáles eran los escenarios más usuales donde se les podía encontrar. En adelante, se expone una serie de consideraciones con respecto al vínculo que las “alegres” tenían con las deidades Tlazoltéotl y Xochiquétzal y, como resultado de esta relación, su participación activa en las fiestas de las veintenas asociadas tanto a la guerra como a los ciclos agrícolas. Otra cuestión relevante será explicar cómo era concebida la sexualidad entre los nahuas. Finalmente mostraré algunos de los “aderezos” acostumbrados por las mujeres de las élites que también eran utilizados por la *ahuiani* (como los cosméticos, el perfume, el peinado, los vestidos); esto para comparar su uso anterior con el que se les dio en los textos preparados para la evangelización.

En pleno reconocimiento de que la presente tesis es el inicio de una investigación mucho más amplia, me entusiasma participar en los esfuerzos por comprender el proceso de evangelización y algunas de las transformaciones que conllevó, ya que los documentos que analizo sirven al historiador como un punto medio entre el pasado indígena que estaba siendo modificado y el nacimiento de una nueva sociedad en proceso de cristianización. Los textos cristianos en lengua náhuatl, producidos en el momento de mayor diálogo entre indígenas y frailes, resultan una oportunidad privilegiada para poder contrastar y ponderar otras fuentes del periodo y penetrar en el problema de la representación de las “malas mujeres” y el vínculo que se estableció en el siglo XVI entre las prostitutas europeas y las *ahuianimeh*.

CAPÍTULO I.

La representación de la “mala mujer” en los textos cristianos en lengua náhuatl

Cuando en Europa se recibieron las noticias sobre el sometimiento de la capital mexicana (Tenochtitlan), comenzó la gestión para que a la par de las conquistas militares, llegaran a estas tierras hombres versados en la fe cristiana y consiguieran la conversión religiosa de los naturales. Desde Flandes viajaron tres frailes de la Orden de San Francisco y desembarcaron en las costas de Veracruz a mediados del año de 1523;⁴⁷ de ellos, el único que pudo llevar a cabo la tarea fue Pedro de Gante (1480-1572). Después, en 1524, llegó otro grupo de franciscanos conocido como el de “los primeros doce” encabezado por fray Martín de Valencia (1474-1534).⁴⁸ Estos frailes encontraron conveniente establecerse en lugares estratégicos para iniciar su empresa; los poblados elegidos fueron Tlaxcala, Huexotzinco, Texcoco y México.⁴⁹ No fue una decisión fortuita; de estos *altepetl*, los primeros tres se habían aliado con los castellanos para derrotar a los mexicas, de modo que recibir a los misioneros formaba parte de una negociación política. Desde ahí se buscaría partir hacia el resto de los pueblos.

Una vez asentados, los evangelizadores comenzaron a toda marcha las labores inscritas en el programa de conquista. Georges Baudot explica que los frailes deseaban instaurar por toda América un “paraíso terrenal”, es decir, un lugar en el que todos, hombres y mujeres, estuvieran libres de pecado y preparados para el fin de los tiempos.⁵⁰ Para lograr esto, los misioneros observaron que, si se adoctrinaba a los nahuas en castellano, pronto estos podrían comunicarse con el resto de conquistadores quienes tenían todo tipo de vicios, por lo que se contagiarían de esas prácticas. Al respecto, el mismo Cortés reconoció: “es notorio que más de la gente española que acá pasa, son de baja manera, fuertes y viciosos, de diversos vicios y pecados; y si a estos tales se les diese libre licencia de se andar por los pueblos de los indios, antes por nuestros pecados se convertirían ellos a sus vicios que los atraerían a virtud”.⁵¹ La alternativa que los frailes encontraron a dicho problema fue aprender la lengua náhuatl, así velaban por su proyecto.

⁴⁷ Me refiero a fray Johann van der Auwera (Juan de Ayora), Johann Dekkers (Juan de Tecto) y fray Peter de Moore (Pedro de Gante).

⁴⁸ El grupo de “los doce” estaba conformado, además de fray Martín de Valencia, por Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco de Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos. Véase Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 25.

⁴⁹ Baudot, *La pugna franciscana...*, p. 36.

⁵⁰ Baudot, *La pugna franciscana...*, p. 9.

⁵¹ Hernán Cortés, “Cuarta Carta de Relación,” en Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, XV ed., nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa, 2015, p. 264.

Sin embargo, esta era una pretensión muy difícil de alcanzar porque los religiosos europeos debían enfrentarse al enorme reto que suponía aprender una nueva lengua que ni siquiera se representaba a través de grafías similares al alfabeto latino. Christian Duverger expone el problema:

Los monjes se encuentran, en efecto, frente a formas de lenguaje totalmente desconocidas en el Viejo Mundo: lenguas aglutinantes en las que las palabras se forman y deshacen a partir de radicales según sutiles reglas de combinación, lenguas tonales en las que el sentido de las palabras varía según la manera como se pronuncian... [...] las lenguas mexicanas –como todas las amerindias- tienen sonidos absolutamente inéditos para un oído europeo.⁵²

Además, estaba el no minúsculo problema de transmitir correctamente la palabra de Dios. Los misioneros de Nueva España estaban convencidos de la importancia de enseñar su religión a los indios en términos que les fueran familiares, para asegurarse de que estos comprendieran mejor el mensaje divino.⁵³ Para comunicar el cristianismo, los frailes debían asegurarse de elegir los vocablos y conceptos que mejor se ajustaran a sus objetivos.⁵⁴ Molina, quien desde muy pequeño aprendió el náhuatl y lo enseñó a sus compañeros de orden, compuso el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1551 y 1571) y en el “Prólogo al lector” advierte sobre la necesidad que se tenía por conocer muy bien la lengua: era menester adaptar las ideas a formas comprensibles para los indios sin faltar a la “verdad” de los preceptos de la fe y, si era necesario, los frailes debían recurrir a dar “cincunloquios y rodeos” para comunicar la doctrina fuera del “error y la falsedad”.⁵⁵ Esta preocupación da cuenta, como señala Víctor M. Castillo Farreras, de lo insuficiente que eran para aquel momento personas como Malintzin o Jerónimo de Aguilar que habían servido como traductores durante las primeras expediciones. El diálogo para el proceso de evangelización no podía ser tan elemental y requería nuevos esfuerzos: “para desentrañar su conciencia no podía significar más que la franca afirmación de que tanto el pensamiento como el lenguaje de los nahuas constituían, ciertamente, expresiones de su vida real”.⁵⁶

⁵² Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, trad. María Dolores de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 136.

⁵³ Verónica Murillo Gallegos, Krisztina Zimányi y Anna María D’Amore, “Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria” en *Mutatis Mutandis*, v. 11, n. 1, 2018, p. 41.

⁵⁴ Sobre este asunto muchos investigadores han dedicado numerosos estudios, para esta investigación han sido capitales los trabajos de Castillo Farreras, *Estructura económica...*, 1996, y *Los conceptos nahuas...*, 2010; Burkhart, *The Slippery Earth...*, 1986; Alcántara Rojas, “El dragón y la mazacóatl...”, 2005, y “La “mala nueva”...”, 2019. Las referencias completas aparecen en la bibliografía.

⁵⁵ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 2 v., México, Antonio de Espinosa, 1571, “Prólogo al lector”, v. 1, p. 1.

⁵⁶ Castillo Farreras, *Los conceptos nahuas...*, p. 37.

Estrategias de aprendizaje de la lengua

Puede identificarse, pues, un primer momento sobre el aprendizaje que los evangelizadores llevaron acabo de la lengua náhuatl. Este dio inicio cuando Cortés ordenó a los indios que recibieran a los frailes y les entregaran a sus hijos para educarlos en el cristianismo.⁵⁷ Igualmente corresponde a lo que Gerónimo de Mendieta recordó en su *Historia eclesiástica indiana* (1573-1604). En su relato el franciscano narró que por las mañanas los religiosos jugaban con los niños y muy atentos, con pluma y papel en mano, estaban preparados para anotar los vocablos que llegaban a atrapar, por la noche los hermanos de orden se reunían a discutir sus notas y poco a poco iban configurando su conocimiento de la lengua.⁵⁸ Asimismo, puede señalarse que el *Vocabulario* de Molina, anteriormente mencionado, fue uno de los primeros trabajos destinados a enseñar el náhuatl a los misioneros.⁵⁹

Este fue un proceso de aprendizaje muy complicado porque, a decir del mismo Mendieta: “lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así”.⁶⁰ Incluso aquí también habría que matizar la diferencia entre la tarea de traducir y la de interpretar la lengua. Verónica Murillo Gallegos, Krisztina Zimányi y Anna María D’Amore anotan que traducir puede entenderse como el “traslado de un texto escrito de un idioma a otro”, mientras que la interpretación es una “intervención lingüística oral entre dos idiomas” que implica “forzosamente una resemantización intencional”.⁶¹ Ninguna de estas dos tareas se trata de un quehacer neutro, pues en ambas entran en contacto las percepciones que una sociedad tiene del mundo, y la manera en que les otorga un nombre es parte de esa forma de entender y relacionarse con su propia realidad. Por ende, los misioneros llegados a los poblados centrales de Nueva España emprendieron una labor de negociación lingüística para, por una parte, poder adaptar el mensaje cristiano y, por otra, persuadir a los naturales en sus propios términos.⁶² Por todo, no quisiera obviar una de las precisiones que comparten las tres investigadoras citadas: “las relaciones interculturales no se despliegan precisamente como aprendizajes los unos de los otros, en un clima de respeto y de comprensión de las diferencias. Históricamente más bien han prevalecido enfrentamientos y confrontaciones, o sea relaciones donde los unos imponen a otros su visión de las cosas o más bien, para ser más exactos, sus intereses”.⁶³

⁵⁷ Murillo, Zimányi y D’Amore, “Traducción, evangelización y negociación...”, p. 26.

⁵⁸ Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, estudio preliminar de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, v. 1, l. III, p. 365-366.

⁵⁹ Otros materiales para la enseñanza de la lengua náhuatl fueron las artes, los manuales, las gramáticas.

⁶⁰ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 366.

⁶¹ Murillo, Zimányi y D’Amore, “Traducción, evangelización y negociación...”, p. 26.

⁶² Murillo, Zimányi y D’Amore, “Traducción, evangelización y negociación...”, p. 27.

⁶³ Murillo, Zimányi y D’Amore, “Traducción, evangelización y negociación...”, p. 34.

La pretensión de los misioneros no hubiera podido ser alcanzada sin haberse aproximado a la cultura de los recién sometidos. El reclutamiento de jóvenes fue un medio muy recurrido para obtener información y éstos con el paso del tiempo ya habían adoptado algunos modos occidentales. Este fenómeno es visible en los textos cristianos de evangelización que he revisado, son materiales cuyo mensaje iba dirigido a una nueva generación de naturales (porque los adultos tenían bien arraigadas sus creencias o, como también sucedió, muchos de ellos habían muerto durante los enfrentamientos bélicos frente a los españoles y los pueblos unidos a estos). Por tanto, puede decirse que los textos religiosos fueron un poderoso medio de adoctrinamiento para las mentes que no tenían otra alternativa. Murillo, Zimányi y D'Amore expresan al respecto:

[...] los principales indígenas escondían a sus hijos y entregaban en su lugar a los hijos de sus sirvientes. En todo caso, estos niños indígenas enseñaron su idioma a los misioneros, intentaron evangelizar a sus propios padres y acompañaron a los misioneros en la destrucción de todo lo que parecía idolátrico a los ojos españoles. En las siguientes generaciones, gracias a la interacción multiétnica, crecieron niños bilingües o multilingües que, de manera natural, emergieron luego como intérpretes.⁶⁴

A las tareas que debían realizar los frailes, como gestionar los recursos de su empresa; adoctrinar, predicar, confesar a los indios; o bien preparar materiales en apoyo de la labor misional, se agregó la búsqueda de “colaboradores” nahuas que pudieran informar sobre todos los pormenores de sus creencias, tradiciones y forma de vida. Esto era clave importante para los misioneros porque a través de esas informaciones conseguirían tener un conocimiento lo más amplio posible de la lengua y sus componentes culturales; así, algunos religiosos inquirieron sobre ritos, mitos e historias, deidades, costumbres con el fin de saber cómo elaborar sus mensajes.⁶⁵ Entre los primeros trabajos que dan cuenta de ese acercamiento entre conquistadores y naturales destaca el de fray Toribio de Benavente “Motolinía” (1482-1569), quien fue uno de los primeros franciscanos llegados en 1524. Este religioso planeó una serie de cuestionarios para interrogar a los indios de Texcoco y con las respuestas que obtuvo logró redactar su obra *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España o de los naturales de ella*. Otro ejemplo de este método para conocer el mundo nahua es la obra dirigida por Sahagún, llamada *Historia General de las cosas de la Nueva España* (también conocida como *Códice florentino*) que concluida en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco.⁶⁶

⁶⁴ Murillo, Zimányi y D'Amore, “Traducción, evangelización y negociación...”, p. 34.

⁶⁵ Murillo, Zimányi y D'Amore, “Traducción, evangelización y negociación lingüística...”, p. 26.

⁶⁶ Este centro da cuenta también de otras formas en que se dio la colaboración entre frailes e indios. El Colegio de Tlatelolco fue pensado como un espacio para la educación de algunos naturales de las altas esferas de la sociedad nahua (*pipiltin*), entre lo que les fue enseñado, se perseguía la instrucción de gramática latina, dialéctica, retórica, astronomía, geometría, aritmética y música. Asimismo, cabe apuntar que algunos de los primeros profesores de este lugar fueron frailes muy destacados y de los cuales, en la actualidad, se sigue reconociendo su capacidad para conocer e informar sobre el pasado indígena, me refiero principalmente a fray

Si el objetivo de los evangelizadores era convertir a los naturales, era fundamental conocer el mundo nahua y así ser capaces de atender de lo que debía ser erradicado de los corazones de los indios. En este sentido, debe considerarse lo que Castillo Farreras indica: “lejos de entenderlos primero para proceder después a su adecuación cultural, los predicadores optaron por soslayar o suprimir las concepciones nahuas que consideraron inconvenientes al nuevo orden que traían para imponer de inmediato las propias”.⁶⁷ De manera que desde el inicio de su empresa, los frailes desarrollaron un complejo proceso en el que, a la par de aprender la lengua náhuatl y el mundo al que esta refería, ingeniaban el mejor modo de transmitir con éxito el mensaje cristiano.

En consecuencia, el diálogo que tuvieron los conquistadores con los indios nahuas no fue a razón de un interés genuino por conocerlos, sino que se tuvo siempre la intención de tener la capacidad de identificar todo aquello que debía ser eliminado y condenado. Burkhart lo expone de la siguiente manera: “El objetivo de los frailes fue la traducción, pero no una investigación lingüística. Un trabajo lingüístico hubiera tratado las palabras nahuas en sus propios términos [...] El fraile quería saber si había una palabra nahua para “bueno”, para “demonio”, y así siguió adelante. Se tomó aquello que fuera útil para servir a los propósitos cristianos”.⁶⁸ Por su parte, Berenice Alcántara destaca que “el aprendizaje de los idiomas nativos y el ejercicio de la traducción se volvieron quehaceres cotidianos e indispensables en los que descansó todo un proyecto para la transformación del otro en un otro colonizado”.⁶⁹ En suma, la información que hoy queda sobre el pasado prehispánico es resultado, en gran medida, de múltiples estrategias desarrolladas a partir de las décadas iniciales del siglo XVI en los pueblos nahuas con el objetivo de dominar a los pueblos de este territorio y assimilarlos a un nuevo sistema político-cultural.

Aspectos generales de los textos cristianos de evangelización en lengua náhuatl

Debe precisarse que si bien en 1550 las autoridades coloniales solicitaron que se comenzara a predicar en castellano a los indios para que estos pudieran aprenderlo e integrarse al sistema,⁷⁰ no dejaron de pensarse y construirse obras doctrinales en lengua náhuatl. Igualmente debe señalarse que esta breve

Andrés de Olmos y fray Juan de Gaona. Véase Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, México, Editorial Grupo Destiempos, 2016, 263 p; Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, v. II, l. IV, p. 79.

⁶⁷ Castillo Farreras, *Los conceptos nahuas...*, p. 37.

⁶⁸ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Arizona, University of Arizona Press, 1989, p. 26. La traducción al español es mía.

⁶⁹ Berenice Alcántara Rojas, “Evangelización y traducción. La “Vida de san Francisco” de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 46, 2013, p. 90.

⁷⁰ Baudot, *La pugna franciscana...*, p. 32.

presentación ha dado protagonismo a los religiosos franciscanos, no obstante, otras órdenes participaron para el mismo efecto, como la de los dominicos (llegados en 1526) y agustinos (1533) quienes también se dedicaron a la investigación, escritura y composición de textos destinados a la evangelización.

Además de los materiales para aprender la lengua náhuatl, algunos misioneros emprendieron la confección de textos como parte de su proyecto religioso para extender la cristiandad. Entre esas producciones se encuentran oraciones, himnos, meditaciones, diálogos, devocionarios, obras de teatro, admoniciones, hagiografías, cartillas, sermones, doctrinas y confesionarios. Todos estos fueron cuidadosamente elaborados para comunicar la palabra de Dios a los indios y que estos se convencieran de sustituir sus “demoniacas” creencias y costumbres por la “nueva” y “verdadera” fe, o al menos eso era lo que se pretendía. Los frailes investigaron las formas más precisas para construir y transmitir su mensaje, a los naturales debían implantárseles nuevos códigos de comportamiento, nuevos valores, nuevas categorías. Cuestiones como la enfermedad, la risa, los sentidos, la embriaguez, el placer y lo carnal fueron, a decir de Sybille de Pury-Toumi, “reinterpretados y enseñados como pecado,” condenando así las formas en que los naturales entendían su propio mundo.⁷¹ Los textos de evangelización sirvieron como un poderoso instrumento de conversión y persuasión; en este sentido son fuentes privilegiadas para conocer aquello que los conquistadores deseaban “enseñar, convencer y provocar” en los nahuas.⁷²

Como ya he podido expresar, estos materiales fueron ideados para dirigirlos a los niños y jóvenes nahuas, pues se creía que su corta edad facilitaba la recepción y asimilación del mensaje. Esta es una característica muy interesante porque da cuenta del objetivo “utópico” de los misioneros referido por Baudot. A esta audiencia se le enseñó que sus antepasados sufrían en el Infierno, por tanto si no se hacía caso de lo que los frailes venían a compartirles (o imponerles) y si no cambiaban tanto sus formas de pensar como sus costumbres, se les advertía que padecerían el mismo cruel destino.⁷³

Sumado a esto, otra característica es que estos textos iban dirigidos tanto a varones como a mujeres, aunque muchas veces no se hiciera explícito o pareciera que el mensaje se concentraba en

⁷¹ Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, trad. Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 125-152.

⁷² La meta de la retórica era “enseñar, convencer y provocar”, esto según lo estipulaba el Tratado de enseñanza (1531) del humanista español Juan Luis Vives (1492-1540). Véase Jeanette Favrot Peterson, “Rhetoric as Acculturation. The Anomalous Book 6” en Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano (coords.), *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2019, p. 170.

⁷³ Berenice Alcántara Rojas, “La “mala nueva”. La llegada del cristianismo en sermones en lengua náhuatl de la primera mitad del siglo XVI” en *Iberoamericana*, v. 19, n. 71, 2019, p. 78.

uno sólo de estos receptores. A los varones se les instaba a no dejarse tentar por las provocaciones de las mujeres que, por su naturaleza, se decía siguiendo la idea europea, eran lujuriosas y engañaban a los despistados haciéndolos caer en el pecado. A ellas se les ordenaba guardar la prudencia en sus pensamientos, sus actos, sus instintos y procurar no acercarse a las “deshonestas” o “desvergonzadas” que gustaban de exhibir su “maldad”. Ambos destinatarios fueron enseñados a calificar el mundo y a relacionarse en él bajo categorías binarias que obedecían a términos cristianos: lo “bueno” y lo “malo”; lo “normal” y lo “anormal”; lo “verdadero” y lo “falso” o “idolátrico”; la “virtud” y el “vicio” o “pecado”. Tanto varones como mujeres tuvieron que aprender, no se sabe en qué medida, estos parámetros, con la intención de que pudieran examinarse a sí mismos y distanciarse, o mejor aún rechazar, todo aquello que fuera contrario a Dios, incluidas las personas y sus conductas.

En la necesidad de hacer familiar la palabra de Dios a los naturales, estos materiales fueron contruidos incorporando toda una serie de referentes culturales del mundo precortesiano. He logrado identificar tres de ellos que aparecen frecuentemente: el primero de estos son los recursos estilísticos de la tradición nahua; el segundo, sería parte del vocabulario empleado; el tercero, la reinterpretación y uso de conceptos indígenas en favor de la traducción de la palabra divina.

Por recursos estilísticos me refiero a las antiguas formas discursivas que acostumbraban los naturales, más precisamente, a los difrasismos y paralelismos. A decir de Mercedes Montes de Oca ninguno de estos dos elementos deben ser entendidos como meros adornos sino como componentes esenciales de la lengua náhuatl, pues sus repercusiones se extendían más allá del nivel semántico y pragmático; eran una forma en que la cosmovisión nahua era expresada.⁷⁴ La autora define al difrasismo como “una estructura lingüística que mediante la yuxtaposición de dos (o más) términos construye un significado diferente del compuesto por los lexemas que lo integran”; entre sus múltiples funciones estaba la de denominar algo indirectamente:

[...] el proceso de significación de cada difrasismo radica en focalizar, poniendo en prominencia ciertos rasgos, los cuales al ser seleccionados construyen al referente designado con una perspectiva singular y diferente [...] Así, al oscurecer el sentido de la forma puede deberse a motivos diversos, desde una intencionalidad de los sujetos o, tal vez, a una condicionante de la forma ritual, o a cierta codificación del léxico que restringía el acceso a una clase determinada de enunciadores.⁷⁵

Un ejemplo de esto podría ser el asentado por Sahagún en el “Libro VI” de su *Historia*: “Y también vendrá [Dios], mandará un gran *palo*, una gran *piedra*” [“*auh noche oallaz quioalmioaliz in*

⁷⁴ Mercedes Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, p. 18.

⁷⁵ Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl...*, p. 13 y 19.

uei quauh in iuei teuh”].⁷⁶ En este caso el difrasismo “el palo - la piedra” establece una relación entre ambos elementos remite a la idea de castigo, según la entendían los nahuas.

Los paralelismos son definidos como “la repetición de un ítem lingüístico o de una estructura en un punto subsiguiente del texto, de manera que las dos partes del sintagma se encuentran alineadas”. Estos se distinguen por no remitir a un significado abstracto (como en el caso anterior), sino por reforzar una idea y dotarla de solidez. Son numerosos los paralelismos contenidos en los escritos en lengua náhuatl. En los que yo he revisado, con frecuencia aparecen estos recursos para persuadir a los naturales de ser “buenos” cristianos o para contrastar aquellos comportamientos que debían ser rechazados. Tal es el caso del siguiente ejemplo que acompaña la descripción de lo que se suponía hacía una “mala” mujer: “se alegra sucitamente, se regocija, en la oscuridad del pecado” [*“yhuan motlaelpacca tlamachtiya, yn tlatlacollayohuanyan”*].⁷⁷

Este par de recursos solía aparecer en géneros asociados a contextos privilegiados, muchos fueron recuperados en compilaciones de textos comúnmente denominados “*huehuehtlahtolli*” (“palabra antigua” o “dichos de viejos”) durante el siglo XVI. No fue azar que los frailes retomaran en sus textos difrasismos y paralelismos. Los misioneros supieron reconocer que servían para dotar de familiaridad a su mensaje remitiendo a usos de la época de los antepasados nahuas;⁷⁸ también pudieron identificar que eran formas de enunciación con un alto grado de reverencialidad, lo cual servía para que la audiencia identificara al interlocutor como jerárquicamente superior y entonces siguieran sus exhortaciones.⁷⁹ El hecho de que los difrasismos y los paralelismos fueran utilizados en la confección de los textos permite insistir en las estrategias que se desarrollaron para comunicar a los naturales el cristianismo y sus preceptos.

El segundo aspecto a mencionar es en cuanto al vocabulario. Esta es una observación que Castillo Farreras ha explicado: entre los mexicas se privilegiaba la comunicación oral; muchas de las entradas del *Vocabulario* de Molina son demasiado complejas y complicadas de transmitir verbalmente, por lo que, probablemente, fue el mismo franciscano quien, conociendo muy bien la lengua, pudo aglutinar unas palabras con otras para crear nuevos términos que pudieran dar cuenta de aquello que la empresa evangelizadora necesitaba.⁸⁰ Esta aseguración se comparte con el trabajo

⁷⁶ *Códice florentino*, lib. VI, cap. X, f. 41v. [Disponible en: <https://acortar.link/oOBhOl>]; Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl...*, p. 192.

⁷⁷ Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, <https://acortar.link/oxOBIB>, f. 186 r. La paleografía y la traducción son mías.

⁷⁸ Mercedes Montes de Oca, “El náhuatl de escribanía. Hacia su caracterización como registro”, en Rosa H. Yáñez Rosales y Roland Schmidt-Riese (coords.), *Lenguas en contacto, procesos de nivelación y lugares de escritura. Variación y contextos de uso*, Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, 2017, p. 157.

⁷⁹ Montes de Oca, “El náhuatl de escribanía...”, p. 158.

⁸⁰ Víctor M. Castillo Farreras, comunicación personal (5 de marzo de 2021).

de Marc Thouvenot. Dicho investigador expone que, tal y como Miguel León-Portilla había notado, los frailes no sólo se rescataron los términos y expresiones nahuas, sino que también fueron introducidos neologismos con los cuales podrían ser mejor expresados los conceptos cristianos. Thouvenot reconoce que el *Vocabulario* de Molina es la primera fuente de consulta para conocer la lengua náhuatl; sin embargo, cerca del 60% de las entradas fueron armadas por el mismo fraile, posiblemente junto con otros miembros de la orden franciscana, además de algunos colaboradores indígenas. Thouvenot ha podido observar esto por medio de un meticuloso estudio comparativo entre el documento en cuestión y la *Historia general* dirigida por Sahagún. El investigador concluye que una gran cantidad de palabras, “las que hicieran falta”, fueron construidas para situaciones muy específicas.⁸¹

Por esta razón, aun cuando el 40% restante de los conceptos permiten conocer el náhuatl clásico o antiguo, la otra fracción, mayoritaria, se trata de una creación que emprendieron los religiosos para una tarea paralela: comunicar un mensaje que era ajeno, en principio, a los nahuas. Sin excepción, los textos cristianos elaborados en náhuatl o mexicano tienen como común denominador el estar compuestos por este fenómeno. Y si se recuerda lo enunciado por Molina (recurrir a dar “cincunloquios y rodeos”), se entiende pues que la lengua de los naturales fuera reinventada por los misioneros para facilitar la comunicación, pero también para confeccionar un mensaje que los indios pudieran asimilar de manera más sencilla que si se hubiera optado por el castellano o sin haber realizado el esfuerzo de adaptar los conceptos a unos más cercanos a ellos.

Otras veces, estos religiosos europeos no vieron necesario inventar nuevos vocablos sino que se ocuparon en establecer similitudes y asociaciones entre los significados. Castillo Farreras menciona que el concepto de “pecado” quedó incrustado en el de *tlahtlacolli*, el de “puta del burdel” en el de *ahuiani*, el de “salario” en el de *tlaxtlahuilli*, el de “mercancía” en el de *tiamictli*, el de “precio” en el de *patiuhtli*, el de “compra” en el de *tlacohualiztli* o el de su contraparte, “venta”, en el de *tlanamaquiliztli*.⁸² Este problema se relaciona al tercer aspecto recurrente en los textos cristianos en lengua náhuatl. La reinterpretación y uso de palabras y conceptos indígenas en favor de la confección de materiales de evangelización es el que me ha traído a plantear esta investigación; este fenómeno expone la inquietud que los misioneros tenían de hacer frente a las limitantes de la comunicación con el *otro*: el individuo nahua y su cultura. Igual es recurrente que en la confección de estos materiales entraran en diálogo conceptos, figuras, nociones e ideas de ambas culturas; por un lado, evidentemente, los frailes diseñaron cuidadosamente los contenidos que debían ser parte de

⁸¹ Marc Thouvenot, “¿Son todas las entradas existentes en el diccionario de Molina realmente náhuatl?”, en Aarón Grageda Bustamante y María de Lourdes Herrera Fera (coords.), *Historia, Lingüística y conocimiento. Interacciones, reflexiones y acercamientos*, Sonora, Universidad de Sonora, 2013, p. 62.

⁸² Castillo Farreras, *Los conceptos nahuas...*, p. 46.

la prédica y, por otro lado, los nahuas que los apoyaron en la traducción, recurrieron a las referencias que les eran conocidas. En la preocupación por hacer digerible la palabra de Dios, los misioneros muchas veces tomaron los conceptos más cercanos a lo que querían expresar, aun cuando estos guardaran en su interior significados muy distintos para los naturales. Por lo tanto, son constantes las confrontaciones entre las creencias indígenas y occidentales, así como la búsqueda por adaptar ideas y conceptos para generar enunciados convincentes.

Ahora bien, aunque el *corpus* de textos cristianos preparados para la evangelización comparte características generales, deben señalarse las particularidades de cada género que he abordado para esta investigación. En seguida esto será atendido junto con la presentación de cada uno de los textos que he podido examinar.

Los sermones

Los textos de evangelización más numerosos y variados fueron los sermones. Este tipo de textos tenían como finalidad explicar, ante una gran audiencia, los contenidos de la Sagrada Escritura y los preceptos cristianos. En ellos se desarrollaba un tema y su fin era la persuasión. Por esta razón, es usual encontrar en ellos frases como “si tú haces lo que Nuestro Señor te enseña...” seguido de alguna promesa de un destino dichoso; al contrario, a la frase “si tú no haces caso...” le suceden descripciones de castigos y desventuras, donde se apela a la sensibilidad del receptor para ser convencido del mensaje. Generalmente, los sermones se componen de un título, la presentación del tema en latín y náhuatl (esto es la cita bíblica en que se basa el sermón), una salutación donde se prepara a la audiencia para que preste atención y un desarrollo que podía estar dividido en diferentes partes o no. Lo más importante es la insistencia con la que se expone aquello que Dios espera de quien escucha la prédica, esto se oponía a la continuación de las antiguas prácticas “inspiradas” por el demonio. A través de modelos de personajes bíblicos o de algunas figuras retóricas, estos textos exhortaban al numeroso público asistente a seguir esos ejemplos para conseguir la salvación y la vida eterna.

Este tipo de materiales es interesante porque tendían a ser un espacio de mayor libertad para el fraile que lo confeccionaba, pues este podía insistir en algún asunto particular y desarrollarlo cuantas veces conviniera necesario. Al analizar los sermones se demuestra, por un lado, las complicaciones que se tenían para transmitir correctamente el mensaje; por el otro, se pueden identificar los tópicos que eran fundamentales para la conversión, o bien, puede notarse cuáles eran las conductas y prácticas en las que incurrían los naturales en aquella época.

Las doctrinas

El caso de las doctrinas es distinto. Su objetivo era la exposición afirmativa de lo que el “buen” cristiano debía hacer o creer; estas no eran materiales destinados a la persuasión sino a una guía mucho más sucinta. Así, aunque varían en extensión, las doctrinas se distinguen por presentar los mensajes esenciales que debían ser enseñados y aprendidos de memoria; por eso que se constituyen por la exposición y explicación de los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos (poniendo especial atención al bautismo, confesión y matrimonio), los pecados y virtudes, las obras de misericordia, los sentidos corporales, las potencias del alma y las oraciones principales como son el Credo, Padre Nuestro, Ave María y Salve Regina. Algunos de estos textos fueron elaborados a dos columnas en formato bilingüe (castellano-náhuatl), otras sólo fueron creadas en la lengua de los indios (como las elaboradas por Gante y Molina), lo cual, permite identificar nuevamente la intención de catequesis de este tipo de textos.

Los confesionarios

Aunque no son tan numerosos como los sermones y doctrinas, los confesionarios fueron materiales de suma importancia. Estos textos bilingües se constituyeron a partir de una serie de cuestionarios que transitaban de asuntos generales a otros muy particulares y específicos. Esta relación de preguntas servía para conducir al religioso, mientras interrogaba al penitente durante la confesión, pues, se advertía, que los naturales eran muy dados a extender sus diálogos para distraer y engañar a los frailes.⁸³ Sousa ha demostrado que incluso en el siglo XVIII, ya avanzada la empresa cristiana por el altiplano central de Nueva España, los indios practicaban estrategias de distracción para el confesor o bien justificaban sus faltas aduciendo que el demonio había logrado manipular sus actos.⁸⁴ Esto se ilustra muy bien en una imagen del *Confesionario* de Bautista (fig. 1.1), en la cual se puede observar que el confesor está junto a un ángel quien señala hacia arriba (hacia Dios), mientras el penitente está siendo manipulado por el demonio para mentir durante el sacramento.

⁸³ Serge Gruzinski, “Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII” en Asunción Lavrin (ed.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 115.

⁸⁴ Véase Lisa Sousa, “The Devil and Deviance in Native Criminal Narratives from Early Mexico”, *The Americas*, v. 59, n. 2, 2002, p. 161-179 y *The Woman Who Turned Into a Jaguar...*



Figura 1.1 Confesión

Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, f. 40r.

Los confesionarios tienen por característica ser muy minuciosos, esto para que el encargado del sacramento pudiera distinguir las situaciones en que su feligrés había pecado; se tratan de textos cuya preocupación era infiltrarse en la vida de los naturales y conocer cada rincón de su privacidad. Este tipo de materiales eran utilizados en un momento muy íntimo en el que el fraile preguntaba al indio sobre sus actos, pensamientos y deseos. La finalidad, como explica Burkhart, era provocar en el pecador pena, vergüenza, aflicción para que este experimentara “una forma sublime de arrepentimiento” e internalizara la firme convicción de no caer nunca jamás en la misma falta.⁸⁵ Estos manuales sirvieron para evaluar el nivel de la conversión de los naturales y además sirvieron para trazar los límites de comportamiento. Por tanto, son una ventana para observar aquellas prácticas que los misioneros tolerarían, así como las que serían condenadas.

Serge Gruzinski expresa sobre los confesionarios, si bien esto también es aplicable a los sermones y doctrinas, que los indios no sólo debían encargarse de escuchar y participar del mensaje cristiano, sino de asimilar los nuevos códigos para transitar al nuevo sistema cultural que les era presentado: “[se] trascendió la esfera espiritual, y se convirtió en una compleja empresa de dominación y control de cuerpos y mentes”.⁸⁶

Los confesionarios se organizan de la siguiente manera: inician por explicar al penitente la importancia del sacramento y de todo lo positivo que se deriva de su confesión honesta y completa; se sigue con preguntas que sirven para verificar que, en efecto, el indio había comprendido la trascendencia del acto. Una vez realizadas estas cuestiones, continúa una detallada encuesta para

⁸⁵ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 33. La traducción al español es mía.

⁸⁶ Gruzinski, “Individualización y aculturación...”, p. 113.

determinar de qué modo se habría incurrido en una falta; esta se ordena por los diez mandamientos, los siete pecados capitales, los sentidos, las obras de misericordia, las virtudes teologales y cardinales. Todas estas interrogaciones fueron divididas según a quién se dirigieran, pues las cuestiones, se pensaba, eran diferentes si el penitente era artesano o comerciante, varón o era mujer, etc. Después de este muy profundo examen, en los confesionarios se comparte una charla dirigida al penitente para recordarle, una vez más, el valor de sus respuestas y de la necesidad que debía encontrar para realizar las indicaciones que le permitirían ser absuelto de sus pecados (penitencia).

Las fuentes utilizadas en esta investigación

Todos estos documentos fueron un medio para evangelizar y convertir a los naturales, cada uno de ellos sirvió a la empresa colonizadora que pretendía modificar los comportamientos, creencias, ideas, costumbres, concepciones de los dominados. Estas producciones fueron resultado de un complejo proceso de conquista y transformación, así como un testimonio del contacto intercultural y del diálogo, si bien asimétrico, que hubo entre sujetos de mundos muy distintos; por tanto, son además una valiosa y muy rica oportunidad para estudiar un fragmento de la historia de la conquista de los pueblos mesoamericanos, a decir de Alcántara: “[estas obras cristianas] fueron creadas para situaciones inéditas y dentro de procesos de comunicación irrepetibles”.⁸⁷

He considerado que la forma más provechosa de exponer mis hallazgos sería a partir de temas, figuras, personajes y conceptos que se hacen presentes en los textos cristianos en lengua náhuatl que he estudiado. Por esta razón creo conveniente iniciar presentando las fuentes consultadas para después concentrarme de lleno a sus contenidos y darle prioridad al asunto de la representación de la “mala mujer”.

El *corpus* de textos que seleccioné se compone por ocho sermones, cuatro doctrinas, dos confesionarios y tres *exempla*. A pesar de que fueron clave en mi investigación palabras y conceptos como “fornicación” (*ahuilnemiliztli*), “lujuria” (*ahuilnemilizotl*, *tlaelpapaquiliztli*), “adulterio” (*nemecatiliztli*, *tepanyaliztli*, *tetepalnemiliz*) o personajes del Evangelio como Eva o la Virgen María, no en todos los casos estas categorías y personajes servían para los fines de este trabajo. Considero pertinente hacer esta aclaración para que el lector tenga presente el desarrollo de mi proceso de investigación y recuerde algunos de los contenidos que puede encontrar en este tipo de obras de evangelización.

⁸⁷ Berenice Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de fray Bernardino de Sahagún”, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2008, p. 54.

Muchas veces la lectura que hice de estos documentos fue queriendo encontrar textualmente a la *ahuiani* o en su defecto a la “prostituta”, empero en varias ocasiones no encontré referencias literales a ella y, en su lugar, la *cihuatlahueliloc* (“mala mujer”) aparecía con mayor frecuencia. En esta larga búsqueda de fuentes, he seleccionado tan sólo aquellos textos (completos o sus fragmentos) que, de principio, sirven mejor a mi estudio y sus propósitos.

Sermones

Entre el muy vasto universo de manuscritos que existen en el rubro de los sermones en lengua náhuatl, decidí acotar mi trabajo a tan sólo ocho, cuya sustancia me pareció lo suficientemente valiosa para la investigación. Para seleccionar estos textos fueron de gran utilidad algunas palabras clave como “prostituta” (“*ahuianiméh*”), “mala mujer” (*cihuatlahueliloc*), “lujuria” (“*ahuilnemiliztli*”); también fue una guía buscar los sermones sobre María Magdalena e, igualmente, aquellos que trataran temas relacionados con el rechazo a los placeres o el comportamiento deseado que una “buena mujer” cristiana debía, según los frailes, mantener.⁸⁸

Inicié acercándome a los textos que ya habían sido traducidos por especialistas en el área; así recurrí, en primer lugar, al compendio de textos sahuaguntinos *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, que con ayuda de colaboradores nahuas fue elaborado entre 1559-1579; en 1993 Arthur Anderson realizó su respectiva edición y traducción, yo recurrí a su trabajo. De éste me interesó el *Apéndice a la postilla* que originalmente se componía de siete amonestaciones dirigidas a los jóvenes nahuas, pero que hoy día, por toda una serie de vicisitudes por las que ha atravesado el texto, únicamente se conserva la mitad del quinto discurso y en su totalidad sólo el sexto y el séptimo. El sexto es el que interesó a mi búsqueda, en él se aconsejó a los varones en formación que cuidaran de su cuerpo y evitaran a toda costa ser atraídos por las trampas que frecuentemente realizaban las “mujeres malas, las rameras”.⁸⁹ Mientras tanto, a las jóvenes se les instó a alejarse de este tipo de pecadoras para no seguir su ejemplo y, en oposición, fueron instruidas a seguir los principios de la vida cristiana con la que serían merecedoras de la estimación de Dios.

Asimismo, tuve noticia de tres sermones realizados por Sahagún. La recuperación y estudio de estos textos forma parte del proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México” dirigido por

⁸⁸ Esta idea se comparte con el “Elogio a la mujer virtuosa” en Proverbios 31: 10-31. Agradezco a Mario Sánchez Aguilera esta observación.

⁸⁹ Bernardino de Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, ed., trad. y notas de Arthur Anderson, pról. de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1993, p. 110 (náhuatl), 113 (español).

Berenice Alcántara Rojas, quien tradujo el sermón titulado “Primer domingo de Cuaresma, “después de la cena” del Ms. 1482 de la BNM. En este se explica a los nahuas cómo ser buenos cristianos y se les exhorta a imitar a los castellanos quienes tienen bien asentados los principios del cristianismo, por tanto, sobresalen las ideas respecto a cómo cuidar el alma, tales como no desear aderezar el cuerpo e incluso sentir vergüenza de él, así mismo se ordena rechazar a las “mujeres alegres” que, se dice, provocan muchas aflicciones y sufrimientos.⁹⁰

Los otros dos sermones fueron traducidos por Mario Sánchez Aguilera. El primero de ellos fue preparado para el “Día de la Concepción de María” (Ms. Ayer 1485), se trata de un breve sermón que iba dirigido a las madres nahuas y en él se les explica qué era lo que debían decirles a sus hijas para educarlas conforme a los principios de la nueva religión. En este texto, la virgen María aparece como modelo de comportamiento “honroso” en contraposición a las mujeres pecadoras que, de acuerdo con lo enunciado, no cuidaban de su cuerpo ni del destino de su alma por seguir las trampas del *tlacatecoltl* (“demonio”).⁹¹ El segundo sermón trabajado por Sánchez Aguilera (Ms. 1482 BNM) fue pensado para la “Tercer domingo después de Epifanía”, el tópico central es la enfermedad del alma, comparada a la lepra y las bubas de enfermedades de transmisión sexual. En este texto se les muestra a los padres cómo debían amonestar a sus hijos para que estos no se acercaran a las “prostitutas” y no fueran contagiados por el pecado ni sufrieran tampoco esta clase de padecimientos. En este caso María Magdalena se presenta como modelo de “pecadora infectada” que se arrepintió y se confesó ante Dios, logrando así curar todas sus aflicciones y tristezas.⁹²

Otra recopilación que fue de suma importancia para rastrear los textos que constituirían mi trabajo es el editado, paleografiado y traducido por Georges Baudot y que en 1996 fue publicado bajo el título *Tratado de los pecados mortales (1551-1552). Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas* que el franciscano Andrés de Olmos (1485-1571) había confeccionado. Baudot explica en la introducción, que, para el

⁹⁰ Sermón para el “Primer domingo de Cuaresma, “después de la cena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1482 en Bernardino de Sahagún y Alonso de Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, Berenice Alcántara Rojas (coord.), edición, transcripción, traducción, estudios introductorios y notas de Berenice Alcántara, Mario Sánchez Aguilera, Juan C. Torres *et. al*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM [EN PRENSA].

⁹¹ Sermón para el día de la “Concepción de María”, Newberry Library, Col. Ayer, Ms. 1485. En: Bernardino de Sahagún, *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485 de la Colección Ayer, Newberry Library*, edición, transcripción, traducción, estudio introductorio y notas de Mario Alberto Sánchez Aguilera, con la colaboración de Berenice Alcántara Rojas y Ben Leeming, prólogo de Berenice Alcántara Rojas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p. 636-640.

⁹² Sermón para la “Tercera dominica después de Epifanía”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1482 en Bernardino de Sahagún y Alonso de Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, Berenice Alcántara Rojas (coord.), edición, transcripción, traducción, estudios introductorios y notas de Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera, Juan Carlos Torres López *et. al*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, [EN PRENSA].

momento de composición de estos sermones, el fraile ya había elaborado el *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547, pero publicado hasta 1875) y había recogido también una serie de *huehuetlahtolli*.⁹³ El *Tratado*, por tanto, era “un poco como el producto final de su obra, [...] más probablemente, su meta”.⁹⁴ Como todos los textos producidos en Nueva España durante el proceso de evangelización, se deseaba persuadir a los naturales, por esta razón Olmos tomó como modelo los sermones de san Vicente Ferrer, dominico del siglo XIV que tuvo un gran impacto en la conversión de judíos y musulmanes, a decir de Baudot, Ferrer fue “especialista de conversiones difíciles y complejas”.⁹⁵ Los sermones que han nutrido más al presente estudio son los referentes a la soberbia y la lujuria, en los cuales se explican a qué se referían estos pecados, cómo se manifestaban y qué acciones tomar para no caer en ellos.

Por último, yo realicé la paleografía y la traducción de dos sermones de autor anónimo también para la fiesta de santa María Magdalena catalogados como del siglo XVI. Estos textos comparten la idea de que esta mujer, María Magdalena, pecaba de lujuriosa y soberbia, pero que una vez que escuchó la palabra divina, dejó entrar a Dios en su corazón, logrando salvarse de los tormentos del *Mictlan* [Infierno] y mereciendo que los ángeles cantaran en su honor. De estos sermones, el primero que revisé lleva por “Para Santa María Magdalena” y se divide en dos parte. En él se promete a los naturales ser recibidos en el reino de los cielos siempre y cuando estos siguieran el ejemplo de la discípula de Jesucristo; el segundo, insiste sobre esta idea, pero agrega que quien busca la riqueza o quien es glotón, soberbio o lujurioso no es capaz de escuchar el mensaje divino y está condenado a los castigos del Infierno.⁹⁶ El otro sermón, “Pro Sancta María Magdalena”, insta a los nahuas a no gozar de la lujuria o embriaguez pues, según se afirmaba, eran pecados que hacían enojar a Dios. A los naturales también se les ordena a ignorar, aborrecer y despreciar a los pecadores, porque sólo así no se dejarán engañar por ellos y sus perversidades.⁹⁷

Doctrinas

⁹³ Pláticas o consejos que, al parecer, los padre y madres nahuas dirigían a sus hijos.

⁹⁴ Georges Baudot, “Introducción”, en Andrés de Olmos, *Tratado de los pecados mortales (1551-1552). Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, ed., introd., trad. paleografía y notas de Georges Baudot, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996, p. VIII.

⁹⁵ Baudot, “Introducción”, p. XII.

⁹⁶ Sermón “Para Santa María Magdalena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 156v-160v y f. 160v-163v.

⁹⁷ Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 177v-188v.

Para seleccionar los textos que formarían parte de esta investigación comencé por realizar una búsqueda a partir de palabras clave. En el caso de las doctrinas decidí familiarizarme con su contenido general y después volví a aquellos apartados en los que estaba el contenido más sustancioso para mi trabajo, los apartados sobre los pecados de la lujuria y la soberbia fueron los más sustanciosos; así como el dedicado a los sentidos, particularmente cuando se explicaba el olfato. En estos apartados pude identificar cómo los frailes entendían lo que era una “mala mujer” y cómo la relacionaron con el placer carnal, el perfume, el arreglo personal, el pecado e incluso como agente del demonio.⁹⁸

Las doctrinas que revisé fueron todas elaboradas durante el siglo XVI. La única de ellas escrita en castellano es la de Zumárraga y que responde a haber sido el primer texto impreso en la Nueva España por la casa de Juan Pablos en 1539. Esto es significativo porque da cuenta de la prioridad que los conquistadores dieron a la evangelización y conversión de los naturales.

Otro tipo de doctrinas fueron las bilingües escritas a dos columnas, una en castellano y otra en náhuatl. De estas consulté la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo* (1548) y la de la Anunciación, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos* (1575).

Dentro de las doctrinas he decidido agregar un texto especialmente particular: *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana, en lengua mexicana* (1582) hecho por el franciscano Juan de Gaona. Lo he puesto dentro de esta categoría porque en él se tratan temas afines a los que se pueden encontrar en una doctrina, es decir, aquellos encaminados a enseñarle a la audiencia los preceptos de la religión católica. Los *Coloquios* son una serie de diálogos simulados (coloquios), entre un maestro (“Padre”) y su alumno (“Collegial”). En su charla, el alumno presenta preguntas a su maestro y éste le responde mostrándole a su aprendiz los preceptos que debe seguir para ganar el favor divino. Cada uno de los capítulos o conversaciones expuestos termina con un joven cristiano convencido de las palabras de su mentor, y éste último satisfecho. A mí me ha interesado el diálogo que aparece entre los folios 12v-15v, en éste se hace un símil entre la víbora y la “mujer malvada” para explicar cómo este tipo de pecadoras, según Gaona, eran instigadoras del mal, agentes del demonio y cuyo único interés era el de corromper el alma de los cristianos descuidados.

⁹⁸ No he incluido en la exposición las doctrinas escritas totalmente en náhuatl porque, a pesar de haberme acercado a ellas y haber traducido algunos apartados, la información no me fue suficiente para los fines de este trabajo. Considero necesario ofrecerle al lector esta aclaración para que, de cualquier forma, tenga noticia de ellas. Estas dos doctrinas fueron elaboradas por dos grandes conocedores de la lengua: fray Pedro de Gante y fray Alonso de Molina, ambos franciscanos. El primero confeccionó la obra titulada *Doctrina christiana en lengua mexicana* (1547), la del segundo fue *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria: en la cual se contiene todos los principales misterios de nuestra santa fe católica* (1578).

Confesionarios

He dirigido mi búsqueda a dos de los títulos más consultados: *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana* (1565) elaborado por Molina y el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (1599) de Bautista. De este último no pude recuperar algo realmente sustancial para el propósito de mi investigación. El de Molina, pese a los pocos fragmentos que recuperé, me parecieron muy pertinentes para ilustrar el tema de la “mala mujer” y su representación. De este último habría que precisar que, como su nombre lo indica, se trata de un trabajo más amplio que serviría para ejercitar a los confesores, pero también para mostrarle a los naturales cómo acercarse a este sacramento de la forma correcta y evitar que dieran respuestas imprecisas o cuyos rodeos desviarán la pregunta establecida; mientras tanto, el *Confesionario breve...* fue destinado para los nahuas.

Al respecto de este material, Gruzinski observa que una buena parte de su contenido tiene que ver con temas relativos a la sexualidad. El investigador apunta que los confesionarios elaborados en el proceso de conquista tenían la intención de “penetrar en el pensamiento y en las expresiones más íntimas”.⁹⁹ Este tipo de textos dan cuenta de la necesidad que tenían los frailes por conocer la conducta de los nahuas en proceso de cristianización.

Exempla sobre figuras femeninas

Durante la Edad Media los *exempla* fueron un recurso muy utilizado, cuya función era la de brindar un ejemplo moralizante a los creyentes y persuadirlos a comportarse de acuerdo a los principios cristianos; por ello, estaban destinados a formar parte de un sermón. Muchos de estos textos fueron modelo para producir los propios en la Nueva España. Para esta investigación yo he recuperado tres que han sido estudiados y traducidos por Alcántara.

El primero de ellos fue elaborado en formato de cantar y se localiza en la *Psalmódia cristiana* de Sahagún, publicada en 1583. Éste se dedicó a santa Clara poniendo énfasis a celebrar su modelo de vida y reclusión. En esta composición se contrastan los hechos virtuosos que esta religiosa llevó a cabo frente a los comportamientos rechazados por el cristianismo, mismos que servían para identificar a una “mala mujer”.¹⁰⁰

⁹⁹ Gruzinski, “Individualización...”, p. 111.

¹⁰⁰ Berenice Alcántara Rojas, “Recreando valores sobre la feminidad: el canto de Santa Clara en la *Psalmódia cristiana* de Sahagún” en *Estudios Mesoamericanos*, n. 6, 2004, p. 55-69.

Otro texto ejemplar que he seleccionado se titula “Tlalnamiquilhmiquitzonquitzalitzli” hoy conservado dentro del manuscrito *Cantares mexicanos* y que formaba parte de un *corpus* documental jesuita. Aunque se trata de un texto cuya temporalidad escapa de los límites de este trabajo (siglo XVII), no he podido dejar de considerarlo por el valioso relato que incluye sobre el fatal destino de una “mala mujer”: la reina Jezabel.¹⁰¹

El tercero, es un *exemplum* que forma parte del *Confesionario* de Bautista. Este fue inspirado por un relato medieval (primera mitad del XIV) contenido en la *Scala Coeli* del dominico Jean Gobi y sobre el cual se hicieron diversas copias y ediciones. En náhuatl se hicieron varias versiones, a parte de la de Bautista, como la que se encuentra en el *Promptuario manual mexicano* de Ignacio de Paredes (1759) o la que se cree que nutrió el *Juicio Final* atribuido a Olmos.¹⁰² El texto en cuestión titulado “Ejemplo terrible de una mujer principal que se condenó por no haber confesado un pecado de incesto, la qual es atormentada en todas las partes de su cuerpo” narra los castigos que mereció la dicha pecadora por la eternidad a causa de sus actos lujuriosos. Además de lo sustancioso de este texto, importa destacar que fue un modelo difundido prolíficamente por la empresa evangelizadora.

Los modelos femeninos cristianos

Para convertir a los indios al cristianismo, los misioneros utilizaron conceptos, ideas y palabras del náhuatl, ello les permitió confeccionar mensajes “hechos a la medida” de su audiencia. La tarea no era crear algo nuevo, sino el encontrar los elementos nahuas que permitieran confeccionar un diálogo inteligible. A continuación me dedicaré al análisis de los textos cristianos en lengua náhuatl que sirven para examinar lo que esos religiosos entendían por “mala mujer”. Tal y como había sucedido en Europa durante la Edad Media, para entendimiento de los naturales se construyó un personaje que condensara toda clase de perversidades; esto servía, por un lado, para introducir varios de los preceptos religiosos y, por el otro, para transformar la conducta femenina en una compatible al ideal cristiano. Soy consciente de que las llamadas al mundo nahua que en adelante serán expuestas responden a la necesidad de los frailes por encontrar elementos indígenas lo más cercanos al marco cultural occidental para poder transmitir a los indios la nueva fe; se tratan, pues, de referencias arbitrarias que los misioneros consideraron útiles para su empresa y que, no precisamente, para los

¹⁰¹ Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, “Tlalnamiquilhmiquitzonquitzalitzli. Meditación sobre la muerte y el fin” en Miguel León-Portilla (ed.) y Guadalupe Curiel Defossé y Salvador Reyes Equiguas (coords.), *Cantares mexicanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2019, v. III, p. 469-508.

¹⁰² Berenice Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*. Criaturas del Infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 36, 2005, p. 383-422.

naturales fueran contrarios o les atribuyeran un valor positivo, porque incluso pudo haber sido el caso de que no les asociaran ninguna consideración particular.

De acuerdo con los objetivos de los frailes, los nahuas debían abandonar sus antiguas concepciones y prepararse para la siguiente venida de Jesucristo. Para merecer la salvación eterna, los naturales debían rechazar el gozo del cuerpo: “[...] No fue la sangre de Abel, sino la preciosa sangre de Nuestro Salvador Jesús (que ellos vertieron, menospreciaron, desperdiciaron) la que castigó a sus semejantes. ¡Ay, así se examinará a la gente! ¿Cómo es que bien se acedará, se amargaré el placer el que mucho se saboreaba, se disfrutaba, el que no se pensaba pagar, aquí sobre la tierra?”.¹⁰³ A partir de estas ideas, la motivación que tenían los misioneros por instaurar la moral cristiana en las naturales provocó que se fabricara una imagen de la “mala mujer”. Esta figura, según los mensajes de evangelización, provocaba el pecado y el sufrimiento; era sinónimo de perversión porque ella misma era agente del demonio, se decía: “La mujer es trampa del diablo para capturar almas”.¹⁰⁴ De este modo, los frailes se preocuparon de que los textos que componían la mostraran claramente y se informara sobre cómo era, dónde estaba, cuáles eran las formas en que “engañaba” y “provocaba” al pecado. A este personaje le fueron cargados valores que el cristianismo consideraba negativos; también se le vinculó a imágenes relativas al castigo terrenal y a los tormentos que, se advertía, padecerían los pecadores como ella en el “más allá” (*mictlan*-infierno). El análisis de textos cristianos en lengua náhuatl, permite reconocer enunciados muy violentos que contribuyeron a la confección de la “mala mujer”. Esto con el fin de repelerla y protegerse de los “peligros” de su “perversidad”, pues era necesario que el indio cristianizado, o en proceso de serlo, pudiera identificarla y ser, en contraposición a ella, “bueno”.

Los modelos positivos de “buena mujer”

Los frailes que llegaron al altiplano central de México tenían una fuerte urgencia por convertir a los naturales, por ello se dedicaron a enseñar modelos de comportamiento que transformaran la moral de los recién dominados a una forma ideal de vida cristiana. Los misioneros enseñaron a los indios, por

¹⁰³ “[...] auh amo yehuatl yniezço Abel, çan huel yehuatl in itlaçoeczotzin in totemaquixticatzin Jesus, in huel yehuantin oquimonoquillique yn ahtle ypan oquitaque yn oquinempoloque yn iquac oquintolinique in inhuanpohuan. Yoyahue in tla iuh tetlatemoliloz y, quenin cenca huel chichiaz huel tetelquiaz, in tlaelpaquilihtli in huel motzopelicamatia mahuicamatia, yn ah cahualihtlamachoya iz tlalticpac”, en Alcántara Rojas y Navarrete Linares, “Tlalnamiqilhmiquitzonquitzalitzli”, p. 489 (náhuatl), 501 (español).

¹⁰⁴ “Yc ycuilihtoc: “Mujlier est rete diaboli ad capienduz animas”/“Por eso está escrito: ‘La mujer es trampa del diablo para capturar almas’, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 46 (náhuatl), 47 (español). Este pasaje corresponde a Eclesiastés 7: 26: “He hallado que la mujer es más amarga que la muerte, porque ella es como una red, su corazón como un lazo, y sus brazos como cadenas: El que agrada a Dios se libra de ella, más el pecador cae en su trampa”.

medio de binomios contrarios (“bueno”/”malo”), que si continuaban con sus antiguas costumbres sufrirían dolorosas aflicciones por siempre; por el contrario, aquellos que recibieran la palabra divina y adoptaran sus preceptos, vivirían llenos de dicha por la eternidad. Para esto, fueron recuperados figuras fundamentales para el cristianismo como los santos y las santas que, en algún momento de la historia, habían sido personas de carne y hueso y que se distinguieron por su fe y su servicio a Dios, el “único y verdadero”. Estos personajes fueron presentados a los naturales como nuevas imágenes en quien reconocerse, creer, seguir y encomendarse; fueron modelos que ejemplificaban aquello que debía ser emulado para renunciar al Maligno y preferir el camino de la salvación eterna.

La Virgen María

El culto a la Virgen María cobró fuerza en Occidente a finales del siglo XI y principios del XII, era frecuentado por varones quienes encontraban en ella la imagen de una madre que podía ser la intercesora de sus pecados ante Dios. Fue más tarde que apareció el tema de la virginidad: ella se había mantenido casta e inmaculada, alumbró a Jesús sólo por medio del poder divino. En consecuencia, desde muy jóvenes, a las mujeres se les enseñó a seguir el ejemplo de la santa; se promovió la reclusión y una vida de monjas dedicadas al servicio espiritual. Pero había quienes eran casadas, a ellas se les recomendó emular la faceta de María de “buena esposa”, es decir, obediente a su marido y diligente con las labores domésticas.¹⁰⁵

Por estas y más razones María fue una de las figuras más importantes y populares para la prédica del cristianismo. Burkhart explica que, entre los evangelizadores, la madre de Dios representaba a una mujer cariñosa en contraposición a las deidades femeninas que exigían a los indígenas sacrificios dolorosos. María encarnaba el amor, la bondad y la tranquilidad de acuerdo con los parámetros occidentales.¹⁰⁶ Además, esta mujer había sido elegida por Dios mismo para ser su madre porque era muy “virtuosa”; en este sentido, se decía entonces que ella podía ser una poderosa intercesora por los pecadores arrepentidos ante él. María era “amiga de los pecadores” y los protegía porque los amaba; no era fúrica, vengativa o sangrienta como las antiguas deidades nativas, según decían los frailes.¹⁰⁷ Con esto en mente, puede entenderse mejor por qué cuando en los sermones y doctrinas se habla de los pecados o de las tentaciones, se continúa con la indicación de encomendarse

¹⁰⁵ Dalarun, “La mujer a ojos de los clérigos”, p. 36-42.

¹⁰⁶ Louise M. Burkhart, “‘Here is Another Marvel’: Marian Miracle Narratives in a Nahuatl Manuscript” en Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters: Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America*, Birmingham, University of Birmingham Press y Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, p. 103 y 109.

¹⁰⁷ Burkhart, “‘Here is Another Marvel...’”, p. 110.

a la madre de Jesús (Dios), rezarle y dedicarle oraciones en tiempos de angustia y pena. Una muestra es lo que aconseja a los nahuas Olmos en su *Tratado de los pecados mortales*: “Tercero. La gente ha de encariñarse con Santa María, [que es] muy limpia, que nunca cayó en pecado. Si las personas por su voluntad le ruegan, con mucho ello será ayudado, será limpiado el pecador; puesto que, cuando [ella] vivía en la tierra, si algunos perversos le veían el rostro, enseguida con ello en su corazón se apagaba la perversidad”.¹⁰⁸

Además, la “virtud” de María radicaba en ser una mujer casta y esto servía para mostrar cómo Dios recompensaba a todas las personas que rechazaban los placeres mundanos y el placer del cuerpo, su aderezo, su gozo. Esta característica era celebrada por los misioneros, entre ellos fray Bernardino que se dedicó, entre todas sus labores, a la confección de una serie de cantos reunidos bajo el título de *Psalmodia cristiana*; entre ellos se encuentra uno dedicado al día de la Concepción de María donde se recordaba a los nahuas:

[...] çan noiuh quimopiali in totecuiio
Dios, in itlaçoanima, in iehoatzi
ciuapilli sancta Maria.

[...] así también guardó Nuestro
Señor Dios la preciada ánima de la
cihuapilli Santa María.

Iehica, ca in isquich qualli, iectli,
itechtzinco cenquiztoc, in isquich
virtudes, yoan itelauhtiltzin in Spiritu
sancto: auh in teutzopeliliztli, in
teuauiaializtli, itechtzinco cenquiztoc.

Porque ciertamente todo lo bueno, lo
recto, en ella está reunido; todas las
virtudes y los dones del Espíritu
Santo y el divino dulzor, la divina
fragancia, en ella están reunidos.

Niman aic quen muchiuh, in tlaçoanima
in ciuapilli sancta Maria, niman atle
itechzinco acic tlatlaculli, in manel
tepiton.

Nunca jamás se perturbó la preciada
ánima de la *cihuapilli* Santa María,
ningún pecado la alcanzó, ni siquiera
(uno) pequeño.

Auh inic cenca iecteneoaloni, in
iehoatzi ciuapilli sancta Maria [...]

Y por ello es muy digna de ser
alabada la *cihuapilli* Santa María
[...].¹⁰⁹

Al adoptar la forma de un paralelismo nahua, Sahagún estableció en este fragmento que María siguió “lo bueno, lo recto.” Este tipo de frases pareadas dan noticia de cómo los frailes tomaron el

¹⁰⁸ “Ynic 3. Itech ueziz teyollo i Sancta Maria icenca chipaoac yn ayc ypan uetz tlatlaculli: intla teyolocopa tlatlauhtiloze cenca ic paleuiloze chicoaloz in tlatlacoanj, yehica yn iquac talticpac monemitiaya intla cequinti tlauehiloque ixcotlachiaya, niman ic ceuia yn iyolo in tlauehiloque [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales*... p. 114. Traducción propia.

¹⁰⁹ Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado...”, p. 373. En su traducción, Alcántara puso en mayúsculas algunas palabras para marcar las secuencias en formas honoríficas que están en el documento original. Yo me he tomado el atrevimiento de quitar esas mayúsculas, para no hacer confuso el curso de la lectura en el presente trabajo.

antiguo estilo de expresión como medio útil para comunicar entre los nahuas un nuevo sistema de valores como lo era el cristianismo. En el caso de María, este tipo de instrumentos retóricos funcionaron para presentar un ideal de comportamiento; con esto se buscaba que las mujeres nahuas entendieran que rechazar todo tipo de pecado era igual a seguir un camino “bueno” y “recto” que, a su vez, las haría dignas de ser alabadas, como indica el fragmento presentado. Esta idea fue una repetición constante en los textos cristianos de evangelización, también en la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, se establece que María que se alejó del deseo, en específico del deseo de la carne, y que por ello fue una mujer limpia y digna del amor de Dios.¹¹⁰

Deben ser rescatadas otro par de cuestiones que aparecen en la *Psalmodia*. Entre ellas, que María, como el resto de los seres humanos, no estaba libre de las tentaciones del demonio, pero que ella tuvo una templanza encomiable, suficiente para no caer en pecado alguno y por ello su alma siempre permaneció “limpia”, es decir, libre de pecado. Un segundo punto es el uso de otros adjetivos positivos como “divina fragancia” o “divino dulzor”, si bien esto será contrastado más adelante con lo que se decía de las mujeres que no habían sido tan “virtuosas” como la madre de Dios, este tipo de representación muestra ya cómo se fue configurando el ideal de comportamiento femenino que debían adoptar las mexicanas sometidas a la empresa evangelizadora.

María fue tomada, ya he mencionado, para exponer a las naturales que debían esforzarse para ser respetadas como ella. Para ejemplificar esto me gustaría tomar el caso de un sermón dedicado al “día de la Concepción de María” de la autoría de Sahagún. Este texto fue pensado para dirigirse a los padres y madres descendientes de *pipiltin* (alto linaje) y exhortarlos a educar a sus hijas de acuerdo con las virtudes cristianas. El sermón menciona que esta María, al ser cercana a los pecadores, como las jóvenes que no obedecieran las indicaciones de sus madres, “les ayudará ante Dios, por ello no serán difamadas”.¹¹¹ Pero lo que quisiera destacar de este texto es cómo se construyó el modelo de “buena” mujer que se relacionó con María: “Ustedes, ustedes que son padres, ustedes que son madres cuiden, instruyan a sus [hijas] doncellas y castíguenlas para que no entren al temazcal frente a un varón, para que no se bañen, no anden saliendo, no anden sonriendo, no se anden divirtiendo frente a los demás”.¹¹²

¹¹⁰ *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, Ciudad de México, Juan Pablos, 1548, f. 111v-112r y 126r., [Disponible en: <https://acortar.link/dnDCPo>] (Consulta: 26 de marzo de 2021).

¹¹¹ Sermón para el día de la “Concepción de María” en Sahagún, *Siguense unos sermones*, p. 636-640. Los corchetes y las cursivas son míos.

¹¹² “Auh in amevantin antetavan antenanva xiquinmalhuican xiquimixcalican in amochpuchva, yvan xiquintlatzacuiltican inic amo in ixpan motemazque oquichtli, amo teixpan maaltizque, amo quitzinemizque amo vetzcatinemizque, amo maaviltinemizque”. Sermón para el día de la “Concepción de María” en Sahagún, *Siguense unos sermones*, p. 636-640. Las cursivas son mías.

Los frailes que recurrieron a la vida de María presentaron, a partir de la figura de esta santa, algunas de las características más importantes de aquello que significaba ser una “buena” cristiana y una “buena” mujer. La madre de Dios personificó la pureza del alma y el cuerpo (castidad), el rechazo al pecado, así como actitudes que se calificaron como ideales entre las que destacaron la templanza, la abstinencia, la calma y la discreción.

María Magdalena

Según los textos que he revisado, María Magdalena fue una mujer pecadora que vendía su cuerpo a los hombres, en pocas palabras, era una prostituta; esa vida le mereció ser repudiada, hasta que escuchó a Jesús. El relato era una creación occidental que se divulgó para introducir en los fieles las nociones de culpa y arrepentimiento. Como señala Jacques Dalarun, en los Evangelios no existe como tal la María Magdalena en su faceta de “prostituta redimida”, sino que esta se elaboró a partir de pasajes precisos para construirla. Uno de ellos fue María de Magdala, de la que Jesucristo expulsa siete demonios, que sigue a éste hasta el Calvario y resulta ser el primer testigo de su resurrección; María de Betania, hermana de Marta y de Lázaro; y la pecadora anónima que, en casa del fariseo Simón, baña con sus lágrimas los pies de Cristo, los secó con sus cabellos, los cubre de besos, los unge con perfume.¹¹³

Como se creía de todas las mujeres, la prostituta era lujuriosa, la diferencia radicaba en que esta hacía explícito su desenfreno públicamente.¹¹⁴ Esto no sólo era reprobable, porque para el cristianismo la lujuria es un pecado capital, sino porque, como ya he mostrado previamente, las mujeres “honestas” podían ser contaminadas por aquellas que, supuestamente, habían sido cegadas y manipuladas por el demonio. Sin embargo, la prédica no quedaba ahí porque el objetivo era mostrar que, si una persona escuchaba el mensaje divino y se convencía de sus principios, si se arrepentía y si transformaba su vida, Dios perdonaría todos sus pecados y la recompensaría con el Paraíso eterno. La imagen de esta “prostituta arrepentida” funcionó muy bien durante la Edad Media para mostrar a la gente, sobre todo a las mujeres, cuestiones relativas al pecado y al arrepentimiento. En este sentido, Magdalena era un ejemplo de cómo una mujer podía caer fácilmente en una vida pecadora y, al mismo tiempo, funcionaba para exponer que, como ella, cualquier mujer “deshonesta” podía “corregirse”.

Como he expuesto, María Magdalena fue, tanto en la época medieval como durante el proceso de evangelización novohispano, el modelo de la mujer pecadora que, al tener noticia del mensaje

¹¹³ Dalarun, “La mujer a ojos de los clérigos”, p. 43.

¹¹⁴ Ruth Mazo Karraz, *Common women. Prostitution and sexuality in Medieval England*, Oxford University Press, Nueva York, 1996, p. 141.

divino, se arrepintió. La humildad con la que ella recibió a Dios en su corazón y transformó su vida, fue también un excelente recurso para mostrarle a las mujeres cómo debían comportarse, según las enseñanzas del cristianismo. Los textos cristianos que refieren a este asunto, recuerdan cuando ella lavó los pies de Jesús y él la perdonó:

Auh magdalena amo vel
 moyollaliaya ca cenca
 moyolcocovaya yca in itlatlacol
 yehica niman oya quimotemolito yn
 totecuiio ypan acito niman
 yxixitlantzincó omotlaz quitennamic
 yxayotica oquimocxipaquili yvan
 ytzontica quimocxipopovili
 Auh in totecuiio Ca tetlaocoliani
 niman oquitlaocoli ca oqui Ca
 oquitlaxili in itlatlacol yvan
 oquiyollali ca teyollaliani ca
 oquimolhuili Reminituntur tibi
 peccata tua Quitoznequi¹¹⁵
 çivatztintle ximoyollali ca opoliuh ca
 onimitztlaxili yequine yn manima
 ylpiticatca tlatlacoltica
 auh yn totecuiio oquimomaquixtili
 ca oquinvalquixti in tlatlacatecolo
 yz neci nopilhuane in quenin yevatl
 magdalena otlacoliloc ca
 tetlaçotlaliztica oquitlaz ca cenca
 oquimotlaçotili yn totecuiio

Y Magdalena no encontraba consuelo, se arrepentía mucho de sus pecados [y] por ello se fue, fue a buscar a Nuestro Señor; en cuanto llegó se arrojó a sus pies y los besó, con sus lágrimas le lavó los pies y con su cabello los enjugó.

Nuestro Señor, que es misericordioso, enseguida la socorrió, la escuchó. Arrojó de ella sus pecados y la consoló, pues es consolador, le dijo: *Reminituntur tibi peccata tua* [“tus pecados son perdonados”]. Esto quiere decir: “Mujer, consuélate, apenas hace un instante, tu alma estaba atada al pecado, pero ya desapareció, lo he arrojado de ti”.

Y Nuestro Señor la salvó, le sacó a los *tlatlacatecoloh* [“demonios”]. Aquí se enseña, hijos míos, cómo a ella, a Magdalena, se le tuvo misericordia, por medio del amor arrojó [sus pecados], pues ella amó mucho a Nuestro Señor [...].¹¹⁶

La historia y la figura de esta santa fueron un medio para insistir en varios sermones sobre los comportamientos que debían rechazar, así como los que les era exhortado imitar, los y las naturales. Los textos religiosos dedicados a esta santa celebraban la decisión que ella tomó de transformar su vida, y el arrepentimiento que sufrió se aprovechaba para exponerle a la audiencia que los pecados cometidos eran perdonados por Dios si se frecuentaba el sacramento de la penitencia, de ahí la frecuencia con que se recuerda el llanto y el sufrimiento que Magdalena, se decía, experimentó antes de transformarse. Aquí otro ejemplo:

¹¹⁵ “*Remittuntur tibi peccata tua*”/“Tus pecados te son perdonados” en Mateo 9: 2.

¹¹⁶ “Para Santa María Magdalena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 159v-160r. Paleografía y traducción propias.

[...] noyevatl yn magdalena yn axcan
 tiquilhuiquixtilia
 ca oquitlatlalcalthui in dios yn ayamo
 yvicpa omocuep yehica
 oquimotemolito in itepahcicauh in
 totēcuiyo Jesuxpisto yxiptlatzin
 cenca omochoquili
 auh in totēcuiyo ca cenca
 tetlaocoliani ca niman oquitlaocoli
 oquipahtili yn ianima
 auh in tevatl nopiltze yn manima ca
 cenca tlatlacoltica mococova
 auh in itepaticauh in totēcuiyo
 iesuxpisto quimopahtiliznequi
 monequi yn tictlaxtlaviz ca amo tle
 ytech monequi ca amo mitztemachia
 amo monequi in tictepoz
 ca çan yevatzin mitzmotemolia
 çanyayyo quinequi inic tictlapolhuiz
 moyollo inic ypan calaquiz [...]

[...] Hoy también celebramos la
 fiesta de Magdalena, quien ofendió a
 Dios, cuando todavía no se volvía a
 él, por ello fue en busca de su
 sanador, de la imagen [ixiptla] de
 Nuestro Señor Jesucristo [y] lloró
 mucho.

Y Nuestro Señor Jesucristo, que es
 muy misericordioso, enseguida le
 tuvo compasión y sanó su alma.

Y tú, hijo mío, tu alma se enferma con
 el pecado y su sanador, Nuestro
 Señor Jesucristo, quiere sanarla. Es
 necesario que pagues, [si bien] él no
 necesita nada, no espera nada de ti.
 No es necesario que lo busques, él
 mismo te busca a ti, pues sólo quiere
 que abras tú corazón para que él
 pueda entrar [...].¹¹⁷

En el sermón “Pro Sancta Maria Magdalena” Magdalena fue presentada para inspirar a figuras como el *oquichtlahueliloc* (“hombre perverso”) y la *cihuatlahueliloc* (“mujer perversa” o “mala mujer”). En contraposición, en el sermón se promete que Dios recompensará los corazones de aquellos que rechacen la vida “perversa”, turbada por el demonio, con riqueza y prosperidad espiritual. Magdalena aparece pues como ejemplo de una mujer de este tipo que gozaba de los hombres, pero que recibió a Dios en su corazón y abandonó la “suciedad” del pecado. Esta santa significa en el sermón la importancia que tiene el arrepentimiento para el cristianismo y por el cual, cualquier pecador puede participar del perdón divino, justo como sucedió con Magdalena.¹¹⁸

El personaje de María Magdalena sirvió para presentar a las nahuas lo que era una mujer pecadora, lujuriosa por ser prostituta. Ella fue relacionada con el sufrimiento, la aflicción, el llanto y a la par con la transformación, la convicción y la virtud.

Santa Clara

Otra santa que fue utilizada en este tipo de textos de evangelización fue santa Clara. Esta mujer decidió seguir el ejemplo de san Francisco y renunció a todos los bienes mundanos para dedicarse

¹¹⁷ Sermón “Para Santa María Magdalena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 158v. Paleografía y traducción propias.

¹¹⁸ Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 177v-188v.

por completo a Dios, fundó la orden religiosa de mujeres que más tarde se empezó a conocer como la de las clarisas en su reconocimiento. Clara abandonó su hogar, se deshizo de su cabellera, vistió el hábito para recluirse y concentrar su vida a la oración y la virtud cristiana, por ello, servía bien como contraposición de las mujeres que no hacían lo mismo que ella y disfrutaban de los placeres o se preocupaban por su arreglo personal. Alcántara expone que, a partir de la figura de esta religiosa, los frailes recomendaron ciertas prácticas que debían seguir las mujeres nahuas tales como permanecer dentro de casa como “el corazón dentro del cuerpo”, cocinar, velar, barrer; además de esto, la investigadora señala: “hicieron posible, aparentemente, que costumbres tan mal vistas, por las nahuas, como la castidad perpetua, la renuncia a la maternidad, al cabello y al alimento bien cocinado, cobrarán una dimensión encomiable”.¹¹⁹ La investigadora realizó la traducción y el análisis de un canto de la *Psalmodia christiana* dedicado a santa Clara, del cual que encuentro destacable el siguiente fragmento:

<p>“[...] motallani (146v) in ciua: auh in sancta Clara çan mocaltzacu.</p>	<p>[...] quieren ser vistas las mujeres; mientras que santa Clara solamente se recluyó.</p>
<p>[...]</p> <p>Tlachpanaia, tlapacaia, tlaqualchichioaia, cemilhuitl tlatequipanoaia: auh in ioaltica tlatlauhtiaia, in itlaço in Dios in sancta Clara.</p>	<p>[...]</p> <p>Barría, lavaba, cocinaba, el día entero se pasaba trabajando y por la noche rogaba (rezaba) la amada de Dios, santa Clara”¹²⁰</p>

Con esto, santa Clara es un ejemplo más de un fenómeno muy interesante visible en los textos de evangelización: los frailes seleccionaron las formas y prácticas que consideraron malignas e inspiradas por el demonio para condenar la antigua vida de los indios, pero al mismo tiempo se sirvieron de otras costumbres que convenían para la enseñanza de la “verdadera fe”, aún sin comprender por completo (o en absoluto) el significado que estas tenían para los naturales. El mundo

¹¹⁹ Alcántara Rojas, “Recreando valores sobre la feminidad...”, p. 59.

¹²⁰ Alcántara Rojas, “Recreando valores sobre la feminidad...”, p. 59.

mesoamericano¹²¹ fue, innumerables veces, interpretado desde los valores cristianos y fue adecuado como instrumento de conversión.

Las tres figuras femeninas que presentado fueron utilizadas como recursos que ayudaron a la confección de materiales de evangelización, los frailes seleccionaron los aspectos más relevantes de sus vidas y las retrataron con valores positivos o negativos, en algunos casos. Estas mujeres fueron expuestas como modelos de comportamiento para las mexicanas que estaban inmersas en un contexto de conquista religiosa, de modo que, a través de estos ejemplos, les fueron comunicados los principios que debían adoptar y las prácticas que debían abandonar y rechazar.

Los evangelizadores se sirvieron de categorías que les eran familiares y tenían sentido dentro de sus cánones religiosos, las santas significaron, pues, lo que ellos entendían y querían enseñar por “virtud”, “ideal”, “bueno”. Así como sucedió en Europa, estos prototipos de comportamiento cristiano fueron muy útiles para la empresa evangelizadora, además de enseñar cómo sí debían conducirse las mujeres, de igual forma hacían contrastar las prácticas “pecadoras”, “perversas”, “malas”. A partir de este tipo de mensajes se buscó que las naturales pudieran reconocer el tránsito que debían hacer para asimilar la nueva religión que les estaba siendo impuesta y los códigos morales que a ella correspondían. A continuación, me dedicaré a presentar algunos de los tópicos que considero permiten estudiar la representación de la “mala mujer”.

La mujer soberbia

Santo Tomás de Aquino consideró que, si el “mal” radicaba en cada sujeto, había quienes podían rechazarlo, pero en el caso contrario era una elección adversa a Dios. Se afirmaba que al pecador poco le importaban las consecuencias de su transgresión en este plano y en el más allá; él con sus faltas rechazaba los principios del “bien”, se resistía a él.¹²² Por tanto, es importante la cuestión de ser “enemigo” de lo “bueno”, este fue un recurso frecuente, en Occidente y en Nueva España, para enseñar a combatir a todo individuo que representara una oposición a Dios. A partir de este principio, se dedujo que el sujeto “malvado” era un adversario, un agente del demonio y que como a él se le debía dar batalla.

¹²¹ Entiendo a Mesoamérica como un concepto para denominar el espacio donde se establecieron diversos pueblos, en particular durante el periodo posclásico (900 n. e. a 1521) mismos que establecieron relaciones político-económicas, compartían rasgos sociales y culturales. Los pueblos nahuas del altiplano central, formaron parte de este territorio y participaron de sus dinámicas.

¹²² Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, introd. de Damián Byrne, Biblioteca de autores cristianos, 2001, t. I, c. 63, art. 2, p. 582.

En cuanto a las mujeres, se aseguraba que ellas eran una trampa del Maligno para provocar el pecado en los “buenos” cristianos y condenar sus almas. Ellas, se insistía, eran un medio para que Dios perdiera su poder sobre el mundo.¹²³

Uno de los pecados a los que fue asociada la figura de la “mala mujer” en los escritos en lengua náhuatl fue el de soberbia. De Aquino afirmaba que este era una falta en la que incurrieron los seres demoniacos.¹²⁴ De manera que, según la perspectiva cristiana, la mujer que tenía esos comportamientos era un agente “maligno” y por su conducta merecía ese tratamiento. La misma María Magdalena fue señalada como “pecadora” y “soberbia” en los sermones que recordaban su antigua vida: “[...] mucho se castigó a Magdalena, vivía pecando con soberbia”.¹²⁵

Entre los tópicos que se desarrollaron en el *Tratado sobre los siete pecados mortales* Olmos, la soberbia aparece al inicio. En la primera parte se explican las palabras de san Gregorio respecto a cuatro formas en las que se manifiesta este pecado, para el caso del presente trabajo sirven tres de las maneras enlistadas: “Primero. Aquel que se ensorberbece, que anda convencido de que lo que tiene de bueno sólo él, él mismo lo ha creado. [...] Tercero. Aquel que se envanece, que se enaltece falsamente. [...] Cuarto. Aquel que se ufana, que sólo quiere ocuparse de ser admirado, ensalzado, [...] y así destroza la obra de los otros, [...], anda buscando su ruina, los desprecia [...]”.¹²⁶ Además, se advierte que de este pecado se desprenden otros como la desobediencia, la vanidad, el deseo de ser honrado, el menosprecio, la calumnia (mentira), el adorno al vestir (atavíos) y la hipocresía. Todos estos elementos perfilaron la confección de la figura de la “mala mujer”; los religiosos se preocuparon por presentarle a la audiencia las tantas formas para reconocer a este “perverso” ser, la soberbia fue uno de esos valores negativos con las que se podía identificar a una pecadora.

Por su parte, Molina, en su *Confesionario*, expresa preguntas que tienen que ver con la actitud que podrían haber tomado las mujeres a la hora de vestirse y arreglarse: “[...] ¿Por ventura con soberbia te ataviaste y adornaste con muchos vestidos, porque fuesses mas honrado que los demas: o por ventura andas muy derecho y alçada la cabeça, no teniendo a los otros en nada, ni haziendo cosa de alguno?”.¹²⁷

¹²³ Rubial García, “Entre el cielo y el infierno...”, p. 36.

¹²⁴ Aquino, *Suma...*, t. I, q. 63, art. 2, ad. 2, p. 582.

¹²⁵ “[...] ic cenca omotolini in magdalena ca tlatlacotinencia nepovaliztica”, en “Para Santa María Magdalena,” Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 161v. Paleografía y traducción propias.

¹²⁶ Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 9.

¹²⁷ “[...] ¿Cuix monepualiztica, cenca miyectlatquitl yc otimochichih, ynic occenca teuatl tixtililoz, timahuiztililoz: yhuan açocenca titopalnemi, aço taquetztinemi, ynic teyxco teycompactinemi ynic atle ypan titemati?”, en Alonso de Molina, *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*, Ciudad de México, Antonio de Espinosa, 1578, f. 77v.

La mujer vanidosa

Santo Tomás de Aquino, de nuevo, decía que la vanidad era complacerse con efectos mundanos, estas eran formas de obtener una gloria temporal que impedían a la persona lograr reconocer el fin más importante: honrar a Dios y ganar la vida eterna. Esta era una clase de engaño muy seria porque el individuo se satisfacía con “falsedades”, pero también pretendía que el resto cayera en esa mentira.¹²⁸ Con esta premisa, en Occidente se optó por educar a las mujeres a vestir modesto, era menester que se ocuparan de sus labores, tanto cotidianas como espirituales, y que no dedicaran su vida a la apetencia de aderezos con lo que podrían embellecerse. Es común encontrar en las Sagradas Escrituras enunciados que promovieran la discreción del arreglo personal. En el primer libro de Timoteo se decía que una de las exhortaciones de Dios era la siguiente: “Quiero, pues, [...] que las mujeres se atavien de ropa decorosa, con pudor y modestia; no con peinado ostentoso, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con buenas obras, como corresponde a mujeres que profesan piedad”.¹²⁹ Por su parte Tertuliano también amonestó: “Deberías llevar siempre luto, ir cubierta de harapos y abismarte en la penitencia, a fin de redimir la falta de haber sido la perdición del género humano [...] Fuiste tú quien tocó el árbol de Satán y la primera en violar la ley divina”.¹³⁰

Las santas, entonces, fueron utilizadas por los frailes como modelos positivos por la discreción de su conducta y de su arreglo personal, también por el rechazo a su cuerpo y su preferencia a dedicar su vida a la contemplación espiritual. Santa Clara, por ejemplo, personificaba el rechazo a lo mundano, el desinterés por lo material. En el canto que le fue dedicado en la *Psalmodia* se recordaba:

Quimonaotolli, inic quitelchiuaz
tlalticpacaiuitl
Yoan quitelchiuaz in isquich in
nechichializtli,
yoan teuiutica mocaltzaquaz [...]
In ciuapipilti,
Iehoatl in quitlaçotla
Tlamachuipilli,
çoluiipilli,
coioichcauipilli,
nepapantlaçouipilli
in quiueinequi
in ciuapipilti,
auh in itlaço in Dios,

Le ordenó [Dios] que despreciara lo
propio de la tierra,
y que *despreciara todos los aderezos*
y que divinamente se recluyera [...]
Las mujeres nobles,
Aquello que aman es:
[...] [El] *Huipil bordado,*
huipil de codorniz,
huipil de algodón de coyote,
diversos huipiles preciosos,
las que los quieren grandemente,
[son] las mujeres nobles;
mientras que la amada de Dios,

¹²⁸ Aquino, *Suma...*, t. I, c. 17, art. 1, p. 233; t. V, c. 29, art. 2, p. 274.

¹²⁹ I Timoteo 2:8-9.

¹³⁰ Tertuliano citado en Delumeau, *El miedo en Occidente...*p. 386.

in sancta Clara, çan tequaquatilmatli in
conmaqui,

*santa Clara, sólo [con] la
manta que
muerte se vistió [...]*¹³¹

En el texto se habla de los bienes a los que tenían las nahuas privilegiadas, sus riquezas contrastaban con las del resto del pueblo quienes se veían en serios aprietos para conseguir los recursos mínimos de sobrevivencia. En la antigua sociedad nahua los huipiles más detallados estaban reservados para las *pipiltin*, mientras que las telas más ásperas les correspondían a las mujeres *macehualtin* (del pueblo). Esta imagen funcionaba para representarle a la audiencia qué debía entenderse por vanidad o por un adorno desmedido, pues seguramente no entenderían la teoría, pero el referente indígena estaba *ahí* y los frailes supieron aprovecharlo. Igualmente, las mujeres de la élite portaban peinados más elaborados que demostraban su estatus (fig. 1.2). Otros enunciados también hacían esta llamada al aderezo de las mujeres de las élites:

Motzoniectia, tlaamelaoa,
moxeloazuia,
mamouia,
mastlaoa,
tlaiacatequi,
quijaiacanepanoa in intzon,
motzotzonquaquauhtia,
inic muchihiua, in cemañoac ciua:
auh in sancta Clara, castultica in moxintiuia:

çan nouih quichiua in axca in ipilhoa.

*Se arreglan el cabello, lo enderezan,
se lo dividen,
se lo enjabonan,
se lo colocan alrededor de la cabeza,
cortan sus puntas,
juntan las puntas de sus cabellos,
se hacen cuernos el cabello,
con ello se adornan las mujeres del mundo;
mientras santa Clara cada quince días iba
rapándose,
y también así lo hacen las que hoy
son sus hijas.*

Moxaoa,
mistlapaloatzaluaia,
misteciçauia,
motlannochezuia in tlatlacoanicua

auh in itlaço in Dios
in sancta Clara mistlapachotinenca.

*Se pintan,
se tiñen el rostro de colores,
se cubren de amarillo el rostro,
se cubren de grana los dientes las mujeres
transgresoras;
mientras que la amada de Dios,
santa Clara, vivió cubriéndose el rostro.*

Quiquiztinemi,
Vtli quitotocatinemi,
[...] tianquizco teistlanquitzinemi,
inic motenectia,
motallani in ciua:
auh in sancta Clara çan mocaltzacu.

Andan paseando y paseando,
Andan siguiendo el camino
[...] *andan ante la gente en el mercado,
con ello se dan a desear,
quieren ser vistas las mujeres;*
mientras que santa Clara solamente se
recluyó.¹³²

¹³¹ Alcántara Rojas, "Recreando valores sobre la feminidad...", p. 58. Las cursivas son mías.

¹³² Alcántara Rojas, "Recreando valores sobre la feminidad...", p. 59. Las cursivas son mías.

El maquillaje también era un rasgo distintivo entre las nahuas, el colorete amarillo y la grana eran embellecedores; las *cihuapipiltin* tenían acceso a cosméticos de mejor calidad, mientras que las mujeres de las clases bajas se preocupaban por conseguir productos que imitaran el tono, aun cuando este no tuviera el mismo origen.¹³³ Los frailes observaron, que las naturales acostumbraban ciertas medidas de embellecimiento, pero desde su interpretación esta era una forma en la que se incitaba al pecado. En su lugar, santa Clara ejemplificaba la medida que debían adoptar a partir de entonces para ser bien consideradas entre el resto de cristianos.



Figura 1.2. Los atavíos de las *cihuapipiltin*.
Códice florentino, “Libro VIII”, f. 31r.

Olmos, en su compendio de sermones expresó sobre los peligros del adorno:

[...] Aço quitoa çiuatl: amo ninochichiua ynic neleuiloz, çan ynic nipaquiz anoço ynic nimauiztililoz, yn amo yuhqui yn nicnotlacatl ypa nimachoz.

[...]Quizás la mujer dice: “No me arreglo para ser deseada, sólo para estar feliz o quizás para ser admirada, para así no ser considerada como una persona

¹³³ Véase Élodie Dupey García, "The Yellow Women. Naked Skin, Everyday Cosmetics, and Ritual Body Painting in Postclassic Nahua Society" en Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, *Painting the Skin. Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, Tucson, University of Arizona Press, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2018, p. 88-101.

Ciuatle', yntlacamo namaconi yn caballo tleypan quioalhquixtia ytecuiyo yntle ynezca, ca namaconi. Ynechichualh yn çiuatl achi ic neci, yn aço yuhqui yn namaconi, yn aço qualli yyollo acanoçomo; yn cani namaco yn *vino* quiauac pilhac inezca.

pobre.” ¡Mujer! Si el caballo no es para vender, ¿por qué saca su dueño afuera algo que es su señal [letrero]? Porque es para vender. El arreglo de la mujer se parece un poco a la marca [para vender]; quizás con buen corazón, quizás no. Donde se vende *vino*, afuera cuelgan una señal [letrero].¹³⁴

He decidido presentar esta breve cita por cuestiones que sirven para esta investigación. La primera de ellas es que se hace explícita la perspectiva de los frailes respecto al adorno femenino y es posible observar cómo, efectivamente, estos tenían muy en mente valores y categorías medievales como la que reconocía a todas las mujeres como pecadoras irrefrenables. Aunado a esto, el segundo aspecto es que, para los religiosos, no había mayor hesitación, la mujer que se vestía o maquillaba de una forma llamativa (indiscreta) podía estar enviando un mensaje de la “venta” de su persona, de su cuerpo. Estas ideas fueron suficientes para que los frailes tuvieran la seguridad de señalar a la mujer “vanidosa” como una pecadora y con toda consciencia asegurar en su prédica: “es la marca del Diablo”.¹³⁵ Son otras más las oportunidades que ofrecen los sermones de Olmos al respecto del arreglo femenino, tales como las siguientes: “El adorno femenino o [la que] se adereza es así como el *diablo*, no será mirada, no se le verá al rostro. Está escrito: *propter speciem mulieris multi perierunt*. Quiere decir: Por culpa de la mujer muchos se perdieron”;¹³⁶ “Será muy temido adornarse excesivamente, para que no sean muchos los que por ello caigan en el pecado”;¹³⁷ “Y ella, la mujer que se pinta con tinta amarilla [*tecoçauitl*] para adornarse y por ello ser deseada, después será despreciada”.¹³⁸

En uno de sus sermones, Sahagún enunció lo propio:

[...] amo qualli ticmoquentiz amo tlamacho tel monequi çan tlaixyee culi yvan tlananamictilli yeuatl monequi vel timotlapachoz amo ticnextiz in monacayo in iuhqui y manenemi amo pinava yvan monequi yn otli tictocaz amo titeittaz

[...] *no has de vestir con lo bueno, ni con lo que está bordado; aunque sea necesario, sólo [usa] lo modesto y lo liso. Lo que es necesario es que te cubras bien, que no muestres tu cuerpo, así como los animales que no se sienten vergüenza. Y es necesario*

¹³⁴ Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 48 (náhuatl), 49 (español).

¹³⁵ “çan ymachiyo in diablo”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 48. Traducción propia.

¹³⁶ “Cihuallachichihualli anoço mochichiuani yuhqui in diablo amo ytlatoz, amo ixcotlachialoz: ca ycuiliuhoc: ‘*propter speciem mulieris multi perierunt*’. Quitoznequi: ypampa ciuatl miequinti opolihque [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 46. Traducción propia.

¹³⁷ “Ca uel imacaxoz y cenca uey nechichualiztli, inic amo cequinti ic ypan uezizque in tlatlaculli [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 48. Traducción propia.

¹³⁸ “Auh, yehoatl, çiuatl in moxaua yn tecuauitl ic mochichiuana ynic eleiuiroz, catepan pinauhtiloz [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 50. Traducción propia.

amo taqueztiaz amo auic titlachiaz
amo titolotiaz çan melauactiaz in
motlachializ inic tiaz [...]

*que sigas el camino, que no veas a la
gente, que no vayas alzando la
cabeza, que no mires a un lado y al
otro, que no vayas agachando la
cabeza, que vayas con tu mirada
derecha, cuando vayas (por la
calle).¹³⁹*

En este fragmento se condensan las tres ideas principales que ya he mencionado sobre el adorno: en primer lugar, la indicación que se hace en el texto para que las mujeres nahuas vistieran de manera discreta y sencilla. Lo segundo, tiene que ver con la enseñanza sobre sentir vergüenza del cuerpo y la importancia de cubrirlo, pues según las enseñanzas del cristianismo una mujer “virtuosa” era aquella que no buscaba llamar la atención por sus actitudes o su adorno; la “vanidosa”, por contraste, provocaba con su arreglo a los hombres. Aunado a esto, el tercer punto reafirma a las naturales la importancia del recato y de conducirse reservadamente en público.

A las jóvenes, además, se les ordenaba no ver a los hombres a la cara, tampoco sonreírles. Los evangelizadores enseñaron las formas en que una mujer podía engañar a la gente para hacerla pecar y, según su tradición, había muchos gestos en los que alguna se le podía insinuar a un varón. En un fragmento del sermón de Olmos sobre la lujuria les fue aconsejado:

Auh yn axacan yntlacamo
tiuetzitznequi tlaxapuchco tzoazco
mecac, yntlacamo timomayauiznequi
atlahuco tepexix ma ticmocuitlauj yn
auillatolli yn camanallatolli yn
teuilhquixti yn tetlaelilocatili amo
yuian tetlaz temayauh Atoyac ouican
quitenamictia yn tetti yn quauitl. Ma
ic tictoca ma ytechtimoma yn
tianquitzli. Ma ic timoquetz yn apan
yn upan ma oncan timotlali, oncan
yhcac, oncan nemi y uey yteya
ytequaya in tlatlaculutl ynezca yn
tecue teuipilli, anoço y uey auiyani.
Yequene ma ic tictemo, ma ic
tiquileui, ma tinec yn qualli nexintli,
ma ic mochipa timopepetla,
timotezcaui, timoyecquetz,
timoyecchiuh. Ma mochipa tiquileui
yn qualli nechichualiztli ca çan

Pero, Pero, ahora, si no quieres caer en el hoyo, en el lazo, en el mecate, sino quieres precipitarte en el arroyo, en el despeñadero, ten cuidado de las palabras vanas, las palabras ultrajantes, porque deshonoran, pervierten a las personas, los arrojan al foso, al río, los exponen a la piedra, al palo [al castigo].

No sigas a nadie, no frecuentes el mercado.

No te quedes parada en el canal, en el camino [entre calles], no te detengas, no te pares, porque allá está, allá vive su bebedero, su comedero del demonio [tlacateculutl], su señal es el faldellín, la camisa [en la mujer], quizá la gran alegre [“auiyani”]. Por otra parte, no busques, no desees, no codicies el peinado bello, no [andes] siempre reluciente, no te mires al espejo, no te adornes, no te arregles. Nunca

¹³⁹ Sermón para el “Primer domingo de Cuaresma, ‘después de la cena’”, en Sahagún y Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, f. 69r [EN PRENSA].

ytetlaca anaya ytetlapauyaya yn
Diablo ynic mitzatoyauiz
mitztepexiuhez anoço tlapictli
ticmotlatlauhtiliz dios ynic tzoazco
mecac mitzmomaquixtiliz.

desees el buen adorno; por medio de él el
diablo atrapa a la gente, mastica a la gente,
te arroja al río, te despeña. Quizás sin
razón le rogarás a Dios que te salve del
lazo, el mecate [la trampa].¹⁴⁰

En este fragmento han de ser señalados un par de asuntos. En primer lugar, se debe mencionar el uso de difrasismos. Este recurso, más que un adorno, era una manera de denominar algo según ciertos rasgos que eran focalizados. En el texto citado, “el faldellín - la camisa” fueron utilizados para referirse a una mujer; “la piedra - el palo” remiten a la idea de “castigo”; “el lazo - la cuerda” para hablar de las “redes” del pecado, tal como tradujo Baudot. Esta última composición es interesante porque en Occidente existía la misma idea. Álvaro Pelayo (1280-1352) confeccionó, por órdenes del Papa Juan XXII, un extenso catálogo sobre los “vicios y fechorías”, donde mencionó que la mujer era “arma del diablo”, “la corrupción de toda ley”, “muy criminal”, “una fosa profunda”, “un pozo estrecho”, “la red del cazador”, “que se acopla con el ganado” y que “la flecha de su mirada traspasa a los más valientes”.¹⁴¹ Cabe señalar que dicho documento fue reimpresso en Europa en 1517 y 1560, lo cual demuestra que en aquel momento eran ideas vigentes a las que se recurría con frecuencia y que los frailes de Nueva España estaban familiarizados con ellas. Por tanto, podría sugerirse que o bien Olmos encontró que los nahuas recurrían a un difrasismo similar al supuesto europeo o, en realidad, se trata de una idea medieval adaptada a la lengua náhuatl. Es difícil saber con certeza cuál de los dos casos pudo haber sido, pero no deja de llamar la atención.

También interesa destacar la advertencia que se le hace al escucha para evitar ciertos lugares donde estaban las que “pervierten a los hombres”: “No sigas a nadie, no frecuentes el mercado. No te detengas en los baños ni en las calles, porque allá está, allá vive, su mentira, su gran maldad, el hombre-búho [*tlacateculutl*] que devora el faldellín, la camisa, quizá la gran alegradora [*auiyani*]”.¹⁴² El mercado, algunas calles, fueron lugares de peligro porque, según los frailes, ahí estaban seres “perversos” esperando a atraer a alguien sin la templanza suficiente para resistirse. Por su “necesidad” de atraer a los demás con su adorno personal, la “mala mujer” fue también considerada por los frailes como una provocadora de los hombres para que estos cometieran toda clase de pecados, en particular los de la carne. Son constantes las advertencias que los misioneros hacen a la audiencia para que conozcan la clase de engaños a los que estas mujeres podían, según ellos, recurrir para hacerlos caer en las trampas del demonio. Para los nahuas estos lugares también significaban peligros

¹⁴⁰ Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 120-123.

¹⁴¹ Pelayo citado en Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 395.

¹⁴² Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 123.

porque se creía que en las periferias se aparecían seres malignos, o bien el andar paseando se consideraba un ocio que distraía de las labores productivas.

Las advertencias sobre estas “trampas” a las que recurrían las “malas mujeres”, fueron varias; Zumárraga, quien fuera primer obispo de México, escribió en su *Doctrina breve muy provechosa...*:

Y nos. *peruertimos* muchas vezes este sentido en sensualidad y deleytacion viciosa vsando del desordenadamente. Y trean consigo algunas personas los olores: como son/ de Algalia y Almizque y perfumes: y otras cosas odoríferas a mal respecto y a mala fin como las malas mugeres: que vsan dellos por ser malas /y querer atraer a los hombres a su amor: y engañan muchas vezes con las tales cosas se carne y la agena: y lo que es mas peor que engañan las animas que vienen en consentimiento de pecado.¹⁴³

En esta misma tónica se ubican algunos de los cuestionamientos que Molina preparó para guiar a los confesores sobre el comportamiento de las mujeres y que se encuentran en su *Confesionario*: “[...] Y si es muger la que se confiessa, preguntele. [...] Afeytastete, y adornastete por parecer bien, y por ser cobdiaciada delos otros”.¹⁴⁴ El inicio de estas indicaciones [“Y si es mujer la que se confiessa, pregúntele...”] muestran, en primer lugar, que había preguntas dirigidas para hombres y mujeres, y en segundo, que las mujeres nahuas fueron objeto de control respecto a la forma en que se relacionaban con los demás y con sus propios cuerpos. En este sentido, aquella que se expresara distinto a lo establecido podía ser señalada como “mala”. Para tener mayor noticia de quiénes eran instigadoras, se interrogaba:

¿Cuix monepualiztica, cenca miyectlatquiltl yc otimochichih, ynic occenca teuatl tixtililoz, timahuiztililoz: yhuan açocenca titopalnemi, aço taquetztinemi, ynic teyxco teypactinemi ynic atle ypan titemati? [...]

[¿] yhuan açocenca miyectlamantli paatl, xochiatl, yc otimaalti, yc otimomamatilo: anoço onmahuiyali, maxiquito tleyn huel ypampa yuhticchiuh?

¿Por ventura con soberbia te ataiaste y adornaste con muchos vestidos, porque fuesses mas honrado que los demas: o por ventura andas muy derecho y alçada la cabeça, no teniendo a los otros en nada, ni haziendo cosa de alguno? [...]

[¿] o por ventura te has rociado, o lauado, con muchas aguas odoríferas y rosadas, o con otras cosas semejantes: o quiça te sahumaste o pusiste olores, dime con que intencion heziste esto?¹⁴⁵

¹⁴³ Juan de Zumárraga, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, Ciudad de México, Juan Pablos, 1539, p. 149. La paleografía y las cursivas son mías.

¹⁴⁴ “Auh yntla ciuatl ymmoyolcuitia, maquinotlatlanili. [...] Cuix.otimocauh, a,cotimochichih, ynic tiqualeciz, ynic cequintin mitzelehuizque?”, en Molina, *Confesionario mayor...*, f. 34r.

¹⁴⁵ Molina, *Confesionario mayor...*, f. 77v.

A lo anterior le siguieron preguntas similares, tales como: “[...] [¿] Heziste gestos, o guiñaste con los ojos a alguna persona, o reyste, prouocandola a mal y a peccado? [...] por tu soberuia [...]”,¹⁴⁶ o “Huelgaste mucho, y recibes gran sensualidad: con el buen olor de las flores: o del incienso, y cañas de sahumero, o del agua rosada, dando plazer sensual al olfato? [...] [¿] Sahumaste por ventura y henchistete de olores, con mala intención [...]?”.¹⁴⁷ Importaba la motivación para arreglarse, el perfume, las formas de relacionarse con otros... las “malas” mujeres eran aquellas que lo hacían con una intención “perversa” para provocar a los demás con sus distintas “trampas” y hacerlos pecar.

Las interpelaciones de Molina son, sin duda, una muestra más de la influencia que tenían sobre hombres como él los autores europeos que habían modelado su pensamiento. Un ejemplo de esto puede ser el texto preparado por el teólogo Jacques de Vitry (1180-1240). El religioso elaboró una narración sobre una virgen que se veía al espejo y ensayaba cómo se mostraría frente a la sociedad:

Ríe para comprobar si la risa le favorece..., entrecierra los ojos para comprobar si gustará más así o con los ojos bien abiertos, entreabre el vestido para que se vea la piel, se afloja la faja para dejar ver el seno. El cuerpo está aún en casa, pero, ante Dios, el alma ya está en un prostíbulo, adornada como una meretriz que se prepara para engañar las almas de los hombres.¹⁴⁸

Remárquese el hecho que de Vitry asimiló a la joven, por ser vanidosa, a una prostituta. Esto expone que en aquel contexto cualquier mujer que incurriera en una falta, y sobre todo en la vanidad, era fácilmente análoga a una prostituta y viceversa. Asimismo, se destacan algunos comportamientos de la coquetería femenina: la risa, la dirección de la mirada o la forma de llevar el vestido. En esto mismo incurrieron los evangelizadores, como se observa en sus enunciaciones. Y aunque no quisiera adelantarme, el fragmento citado es sumamente llamativo porque es muy parecido a la descripción de la *ahuiani* que se ubica en la columna en lengua náhuatl del *Códice florentino*, cuyo contenido, se supone, intentaba informar sobre el pasado indígena [“Rostro vanidoso, rostro vanidosillo. Hace señas a la gente con la mano, llama a la gente con los ojos, guiña los ojos a la gente, cierra el ojo a la gente, cierra el ojo a la gente, guiña el ojo a la gente, llama a la gente con la mano, vuelve el rostro, ríe, anda

¹⁴⁶ “[¿] Aço titeyxnotz, aço titeycopilhui, titeyxuetzquili, ynic otitetlapololti, anoço yc titeyoleuh in itechpa aqualli? [...] ynic otimopouh? [...]” en Molina, *Confesionario mayor...*, f. 101v.

¹⁴⁷ “Cuix quenmanian: cenca ticpaqui, ticmotlamachtian auiyac xochitl: anoço copalli, yn anoço yyetl, yn amoço xochiatl paatl, inic tichuellamachtí motlanecuiliz? [...] A,co ytla yc otimahuiyali otimopochhui, yn ipampa tlauelilocayotl [...]?” en Molina, *Confesionario mayor...*, f. 103r.

¹⁴⁸ Jacques de Vitry, citado en Carla Casagrande, “La mujer custodiada” en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, v. II, p. 115.

riendo”].¹⁴⁹ No es momento para extenderme sobre este asunto, porque ya habrá espacio para desarrollar la cuestión con mayor detenimiento, por ahora quisiera que el lector quedara advertido.

La mujer lujuriosa-asesina

Comúnmente existe la creencia de que en aquella época la Iglesia católica era estricta en limitar las experiencias sexuales. En general esto no era del todo cierto, tener relaciones sexuales era permitido siempre y cuando se dieran dentro del matrimonio, entre marido y mujer, y estuvieran enfocadas a la procreación de seres humanos para aumentar la comunidad cristiana en el mundo; este era el orden que, se creía, había establecido Dios. El placer era considerado un medio para “mejorar el ejercicio de las operaciones vitales”; no se le debía despreciar porque era parte de un proceso divino, pero debía ser reconocido “en función de la operación y no a la inversa”. El problema comenzaba cuando se traspasaba dicha línea y las conductas sexuales se volvían “promiscuas” e “irresponsables”, fuera de toda templanza.¹⁵⁰ Para referir a tales situaciones operó el concepto de “lujuria”. La lujuria ha sido entendida como una serie de “actos impuros” repetidos en los que un individuo somete su razón a para satisfacer los deseos vanos y los apetitos mundanos.¹⁵¹ Entre ellos, la fornicación, el placer o el erotismo. La lujuria a la que se aludió en los textos de evangelización refirió al total de conductas “deshonestas” a las que las mujeres “débiles” se inclinaban sin moderación alguna.

Molina decía que había aromas que incitaban a la lujuria (“tlaelquiliztli”),¹⁵² Olmos aseguraba que el exceso de comida y pulque “Mucha comida, mucho pulque cría, hace crecer, extiende la vida viciosa [lujuria], hace perder el tiempo, hace emerger el fuego, la maldad en la carne de la gente: no puede apagarse”.¹⁵³ Entre las aseveraciones de ambos evangelizadores hay dos puntos en común: uno es respecto a los medios por los cuales las “malas mujeres” atraían a los demás; el otro tiene que ver con la lujuria, pecado que se presenta constantemente en los textos cristianos en lengua náhuatl, casi siempre para mostrar los peligros que producía para el alma, según los misioneros.

De la Anunciación en su *Doctrina...* explicó cuáles eran los “enemigos del alma”, categoría cristiana que contemplaba tres acepciones: la primera de ellas era “las cosas del mundo”; la segunda

¹⁴⁹ Traducción de López Austin al texto de la columna en náhuatl del *Códice florentino*. Véase López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. II, p. 275.

¹⁵⁰ Sergio Ortega Noriega, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar, el afán de normar*, México, Instituto de Antropología e Historia, 1987, p. 25-27.

¹⁵¹ Véase “Lust”, en *New Catholic Encyclopedia*, Detroit, Gale, 2003, v. VIII, p. 871

¹⁵² Alonso de Molina, *Doctrina cristiana en lengua mexicana...* f. 60v.

¹⁵³ “Yn miec tlaqualli yn octli yn moapaoa mozcalthia mana yn aauihnmiliztli, yc moquequetza pauetzi yn itleyo yn tlaelilocayo yn tenacayo: auel ceui [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 114. Traducción propia.

era lo “indigno”; la tercera era el cuerpo.¹⁵⁴ Esto ya se ha presentado con los modelos ejemplares de las santas, esas figuras femeninas mostraban las virtudes que toda mujer debía intentar imitar y, entre sus “dignidades”, destacaba el rechazo al cuerpo, es decir, a su aderezo y sus placeres. La “mala mujer”, de acuerdo a esta lógica, era lujuriosa por sí misma y además se las “ingeniaba” para provocar a otros a caer en este mismo pecado. Por su parte Bautista, en su *Confesionario*, creyó conveniente cuestionar a los hombres si se habían dejado convencer por estas mujeres: “Por ventura oyste con delectacion palabras deshonestas, palabras de chocarrerias, y palabras suxias, y cantares deshonestos?”.¹⁵⁵

Además de las “aguas odoríferas”, se decía que las “malas mujeres” recurrían a ofrecer sustancias embriagantes para seducir a los varones y despertar en ellos la lujuria. Por esta razón, ellas aparecen, en diversas representaciones, junto a los borrachos. Sahagún compuso un sermón dirigido a los jóvenes nahuas donde les advirtió:

[...] in tlalticpac ca vnnemi yn atlaca y tlahueliloq yn tecocoliani, huel, cana yntla amechtoltizque y nipa atl tlaqualli yn itechcopa animatcenamizque yn amoyaohuã anoço yn amoyaoã catca oc cenca yehuantin ytechpa yhuicpa animatcanemizque yhuan amauhcanemizque yn çihua, oc cenca yequene yn cihutlahueliloque amo anquiquazque in tetlamantlj y mitoa amo quallj amo cemelle tlanello payo, cequi mitoa tetlacuepilli y quil nepapacio, cequi temeyalti in quitequaltia yn quitetololtia, in anoço quiteitia cihuatlehueliloque yn ahuanime ynic tlaelpaquiznequi: ynin teuhutili auh huel micohuani ypampa ca tepatzcac, ca tlami yn tezo in totlapallo in tochicahuaca [...] ayac momaçacoahuiz in tlanel ynumeric ypampa ynic miqui [...]

[...] Existe una época inhumana *en el mundo; vive gente mala, malvada, que aborrece a los hombres*. En algunas partes os harán tragar algo en la bebida, en la comida. *Habéis de andar sobre aviso con vuestros enemigos* o con los que han sido vuestros enemigos. *Especialmente habéis de andar sobre aviso, de vivir con temor, respecto a las mujeres, especialmente, aún más especialmente, las mujeres malas*. *No habéis de comer lo que se sirve en la mesa*, lo que se dice que es malo, funesto, lo mezclado, *lo que contiene brebajes*. De algunos se dice que son por venganza: *dizque dan placer*. Algunos a los cuales *las mujeres malas, las putas, dan a comer, dan a tragar o dan a beber a los hombres, les han de soltar los fluidos [del cuerpo] para que desejen los deleites carnales*. Esto es lo que pone en peligro. Y es muy mortífero, porque se les han exprimido los fluidos; se acaba la sangre, el color, la fuerza [...] Nadie ha de servirse de

¹⁵⁴ Juan de la Anunciación, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos*, Ciudad de México, Pedro Balli, 1575, p. 214.

¹⁵⁵ Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México, Melchior Ocharte, 1599, f. 57v-58r.

masacoate, aunque sea [con] su
mujer, porque por eso muere [...].¹⁵⁶

April Harper encuentra que los consejos cristianos sobre evitar los excesos de comida y bebida tienen un origen en las sociedades antiguas como la griega y la romana, en las que se creía que había alimentos que podían provocar el deseo sexual; por eso debían ser consumidos cuidadosamente. Después San Jerónimo se encargó de realizar toda una teoría al respecto y, ante la sospecha de cuál podía ser la sustancia que disparara el deseo (como se decía de la carne de res), aconsejó mesura en cualquiera de los dos casos. Desde entonces se estableció una conexión entre las mujeres y el que ofrecieran preparaciones que condujeran a la lujuria. De tal modo, la destemplanza en el consumo de comidas o bebidas no sólo fue emparejada con el despertar de la sexualidad, en muchos casos se le consideró un acto igual de “perverso” por los peligros que acarrea.¹⁵⁷

No es menos importante el último par de enunciados que componen el texto arriba presentado, los fluidos y su relación con el color y la fuerza fueron elementos finamente seleccionados por Sahagún para componer un mensaje accesible a la audiencia. En el imaginario occidental, se creía que la mujer era tan “criminal” que provocaba la esterilidad con hierbas, “encantamientos” y “composiciones mágicas”.¹⁵⁸ Entre los nahuas existían nociones sobre el cuerpo humano que permitieron al fraile expresar esta idea. Aun cuando la perspectiva indígena será desarrollada con mayor atención en el siguiente capítulo, por ahora adelanto que los naturales consideraban que un ser humano debía procurar mantener en equilibrio todos los componentes y fluidos de su cuerpo, la excesiva descarga de fuerzas podía llevar al debilitamiento (de ahí la idea de “exprimirse” mencionada en el fragmento citado), pero también podía ser dañino para el organismo no liberarse de ellas en su justa medida.¹⁵⁹ Es comprensible que los misioneros decidieran omitir lo último y que tan sólo aprovecharan las referencias que mejor operaran para sus enseñanzas.

Otro religioso que puso atención en lo relativo a la lujuria fue Gaona. Él compuso un diálogo simulado de un padre que explica a su colegial lo que era este pecado y lo que debía hacer para combatirlo:

[...] Cuix amo ticmati in nouian
molhuitoc, totocatoc
auilnemiliztli: in macaçan tletl

¿Acaso no sabes también que, por
todas partes, se expande, se extiende
la lujuria: como el fuego que está

¹⁵⁶ Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, p. 110 (náhuatl), 113 (español). Las cursivas son mías.

¹⁵⁷ Véase April Harper “‘The Food of Love’ Illicit Feasting, Food Imagery and Adultery in Old French Literature” en April Harper y Caroline Proctor (eds.), *Medieval sexuality. A casebook*, Nueva York-Reino Unido, Routledge, 2008, p. 81-97.

¹⁵⁸ Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 395.

¹⁵⁹ Véase López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*

nouian tlatlatoc, inic mochinti
monepantlatia, monepanxotlaltia
tlatlacoani? Auh in axcan
nopiltze, cuix inuan tixotlaznequi
cuix inuan titlatlaznequi? [...]

ardiendo por todas partes, con el que
todos se queman juntos, se encienden
juntos los pecadores?
Y ahora ¡oh, hijo mío!, ¿acaso con
ellos quieres arder, acaso con ellos
quieres quemarte?¹⁶⁰

La lujuria, como fuego ardiente, era considerado un pecado del que se debía huir. Lo mismo se enseñaba acerca de la “mala mujer”; ambas eran sinónimo de perversión y sufrimiento para el “buen” cristiano. La mujer cuyas actitudes, conductas o aspecto dieran muestra de ser “mala” fue considerada como un ser digno de rechazo y desprecio, pues esta sería una forma de combatir al verdadero enemigo, es decir, al demonio y sus “trampas” que, según se enseñaba, alejaban a la gente de la salvación eterna ofrecida por Dios. Con esto en mente, en el mismo texto de Gaona se le instruía al educando:

[...] tla xicteneua: ca tleuatl in
occenca temicti? Cuix ye in
tecutlacuauhqui cuix noce
cihuatlahueliloc? Ca nelli nopiltze,
occenca ye vei, inic teouitilia, inic
temictia ciuatlauehiloc?

[...] ¡Por favor, decláralo!: ¿Qué es lo
que principalmente asesina a la
gente? ¿Acaso la víbora
tecutlacuzauhqui o acaso la mala
mujer? En verdad, ¡oh, hijo mío!, es
mucho más grave la mala mujer,
puesto que pone en dificultad, puesto
que asesina.

Ca intla ticauiltiz, ticnauatequiz in
tecutlacuauhqui, çanio in miquiz
monacayo: auh in manima ca aquen
muchiuaz: auh intla ticauiltiz intla
noce ticnauatequiz ciuatlauehiloc: cuix
amo ic cenmiquiz in manima?
Auh in tenacayo cuix amono
quemman ic mictilo? [...]

Si retozas con ella, si abrazas a la
víbora *tecutlacuzauhqui*, solamente
morirá tu cuerpo: pero a tu ánima
nada le pasará. Pero si retozas o si
abrazas a la mala mujer: ¿acaso no,
por ello, morirá por completo tu
ánima? Y el cuerpo de la gente ¿acaso
por ello no será asesinado en algún
momento? [...].¹⁶¹

La relación que los naturales tenían con su cuerpo, la forma en que lo entendían, lo expresaban y lo experimentaban fue objeto de esta conversión religiosa. De esta manera, los misioneros enseñaron que el gozo de la “carne” “pervertía” el cuerpo y el alma, quien adoptara el nuevo modelo de comportamiento sería un indio virtuoso y Dios le concedería la salvación en el Paraíso eterno; no

¹⁶⁰ Juan de Gaona, *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana, en lengua mexicana*, Ciudad de México, Pedro Ocharte, 1582, f. 14 r. La paleografía y la traducción son mías.

¹⁶¹ Gaona, *Coloquios de la paz...*, f. 12v-13r. La paleografía y la traducción son mías.

aplicaría igual para aquellas personas, como las “malas mujeres” o como quienes se acercaban a ellas, que mantenían su estilo de vida pecador. Así pues, los nahuas estuvieron inmersos en un violento proceso de transformación de su cosmovisión.

Es posible entender el tratamiento que Gaona le dio a la “mala mujer” en su diálogo y que la identificara como una “asesina” del cuerpo y del alma en más de una ocasión. Por ejemplo: “[...] Es verdaderamente muy filosa. La espada asesina la carne, pero la lengua de la mala mujer es filosa de ambas partes: ¡Ay! Asesina la carne [el cuerpo], también asesina el alma de la gente”.¹⁶² Esta es una oportunidad más para observar el uso de recursos lingüísticos, como los paralelismos, para expresar una idea de acuerdo al estilo que los nahuas acostumbraban con el fin de insistir en un tema.

Olmos también hizo su parte a este respecto y elaboró un sermón sobre la lujuria. El religioso apuntó siete formas en la que este pecado podía identificarse, entre ellos la fornicación. Lo que interesa aquí es que, en este texto, el fraile hizo referencia a unas mujeres “malvadas”: las “alegradoras”. El franciscano, inspirado en la función que cumplían las prostitutas en Occidente, señaló que había dos clases de “alegradoras”. Unas eran las que estaban en la ciudad para evitar la sodomía y que el “vicio se extienda a las otras mujeres de buen corazón que viven con hermosura y pureza”; aquí puede notarse la influencia de la idea agustiniana sobre el servicio que daban estas mujeres al orden de las ciudades. Otro tipo de “alegradoras” eran las que estaban escondidas, “en lugares que no se conocen”. Olmos advirtió que estas últimas eran las más peligrosas porque infectaban a las personas de “buen vivir” y nadie podía reconocerlas para excluirlas y “protegerse” de ellas.¹⁶³ A estas mujeres les fueron atribuidas conceptos e ideas que dieran cuenta de su “naturaleza” perversa y pecadora, de ellas enunció Olmos: “Para que no perturben a la gente, para que no dejen su orina, su excremento, su perversidad, en algunas mujeres de buen corazón, que viven bien”.¹⁶⁴ Nótese que la comparación entre “lo bueno” y “lo malo” es una constante en este tipo de textos, también adviértase cómo fueron exaltados los valores y conductas que el cristianismo consideraba positivos y los negativos fueron condenados.

¹⁶² “[...] Ca nelli occenca ye tene. Ca in espada, çan yeio in quimictia tenacayo auh in inenepil ciuatlaeliloloc iuhquimma necoc tene: amo çan ye iyo in quimictia tenacayo, çan noyuan quimictia in teanima”, en Gaona, *Coloquios de la paz...*, f. 12v-13r. La paleografía y la traducción son mías.

¹⁶³ “Oc centlamantli yn auiyanime yn çan ichtaca nemili ycece alhtepetlipan yn amo uel ixmacho amo mochi tlatcatl quimixmatili, yuhqui yn qualhti yntetlannemih çan niman tlaeliloque [...]”/ Otra cosa distinta es con las alegradoras que viven de su industria escondidas en cada ciudad, en sitios que no se conocen, que sólo algunos saben, porque las personas de buen vivir se conducen del mismo modo que las otras y muy pronto vienen a ser perversas [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 120 (náhuatl), 121 (español).

¹⁶⁴ “Ynic amo tetlapolohltizque ynic amo yntech concauazque in axixtli in cuitlatl yn tlaelilolocayutl yn cequinti çiaua yn qualli yyollo y uel monemitiah [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 120. Traducción propia.

A esta representación de una “mala mujer”, le fueron añadidas imágenes como las siguientes: “La alegre [*ahuiani*] escondida, es como un borrego lleno de llagas [...] es como un fruta podrida [...] es como un pozo o una fosa, por ello a muchos de esta manera los arrastra el río, se ahogan. No hay remedio [para lo que] es como gran hoyo, [...], una trampa, una fosa [...] es como una red [...] es como un ladrón”.¹⁶⁵ Nuevamente se muestra una similitud con las representaciones propagadas en Europa. Fue Pelayo quien, entre muchos otros adjetivos, calificó a las mujeres como una “fosa profunda” o un “pozo estrecho”. O bien Olmos copió estas ideas de un texto que le fuere conocido,¹⁶⁶ lo cual no es descabellado sugerir, o tal vez la hizo empatar con uno de los principios de la cosmovisión nahua que consideraba que el universo se estructuraba por dos polos opuestos y complementarios. Entre ellos estaban: arriba/abajo, calor/frío, sequía/humedad, cielo/inframundo, luz/oscuridad, hoguera/agua. Los primeros eran asociados al dios padre y los segundos a la diosa madre, en consecuencia, esto aplicaba a varones y mujeres mundanos respectivamente.¹⁶⁷ Los nahuas creían que las entrañas de la tierra eran una réplica del vientre femenino y viceversa; cuando se referían al sexo de la mujer como una entrada profunda, húmeda y oscura buscaban expresar que ese era un conducto para llegar a la cueva, es decir, al vientre femenino.¹⁶⁸

Las expresiones sobre el pecado de la lujuria pueden encontrarse en los distintos tipos de materiales que fueron preparados para la evangelización de los indios, algunas veces de forma directa y explícita como en la obra de Olmos, pero otras veces estos mensajes forman parte de textos mucho más amplios en los que se busca tratar un tema general. Tal es el caso del sermón, ya presentado, “Pro Sancta Maria Magdalena” en el que justo se celebra la transformación de una prostituta a una vida virtuosa, con la intención de convencer a los naturales de su conversión religiosa. A lo largo del sermón se recupera el pasaje bíblico donde Jesucristo explica a Simón el fariseo porqué es importante perdonar a aquellos que cometieron graves pecados, pero se arrepienten.¹⁶⁹ Esto con el objeto de desarrollar dos ideas principales, la primera de ellas es cómo Dios ama a la gente que vive en rectitud y que, si peca, se arrepiente; la segunda es sobre cómo el demonio o gente pecadora pueden engañar y ensuciar los corazones de otros. Por lo tanto, se exhorta a que los nahuas eviten a las “malas”

¹⁶⁵ “Yn ichtaca auyan j yn ichcatl yn papalini [...] yuhqui yn xocotl palanqui [...]yuhqui yn aulhuaztli anoço atlaçomulli, ynic miequinti yuhqui yn atoco yuhqui yn atlamiqui. Çan niman uel iuhqui yuey tecochtli tlatlacaactli coyotli tlaxapuchtli [...] yuhqui yn matlatl [...] yuhqui yn ichtequini [...]”, en Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 120. Traducción propia.

¹⁶⁶ *Supra*, p. 53.

¹⁶⁷ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 54.

¹⁶⁸ Berenice Alcántara Rojas, “*Miquizpan*. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico” en *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, 2000, p. 45.

¹⁶⁹ El pasaje al que se hace alusión es Lucas 7: 37 “Había en la ciudad una mujer pecadora pública, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume...”.

personas (principalmente a los borrachos y a los lujuriosos), pues se decía que turbaban la paz de los demás. Aquí un fragmento:

Ca yyehuatl tlahuanqui xocomicqui
ytlahuanaliztica tlaelpaqui auh yn
momecatiani tetlaxximani ca
ytlatlacolnacayotica.
ynemecatiliztica tlaelpaqui, yhuan yn
cihuatlahueliloc. ca ynemecatiliztica
tlaelpactinemi. huey amo qualli amo
yectli, cemacitlahuelilocayotl, yn
quichoctizquia, quitlaocultizquia
yhuan quichoquizpatzcazquia,
quixayopatzazquia tlatlacoahuani
ypampa ytlatlacol. auh çan
tlaelpactinemi ahahuixtinemi yhuan
mopacçotlauhtinemi

Ca mochintin quitohua quitenehua.
Ca yn tehuatl timentlaiximachtli
ticihuatlahueliloc yhuan
timomecatiani, moca motechpa
mononotza, yhuan mitzteputzitohua
mitzteputzahua quitohua ca
titlahuanqui tixocomicqui. yhuan ca
cemotlica cencaltzalan, yhuan
cemmemetla hahuicampa
tihuehuetzinemi, auh yn tehuatl amo
tipinahua, atle mopinahuiz. ca çan
nemecatiliztica titlaelpactinemi.
Camo quallo amo yectli
mopapaquiliz, yhuan moneyollaliliz.
ca cemacitlahuelilocayotl.

El que es borracho, briago, por medio de su embriaguez se alegra sucientemente. La amancebada adúltera, por medio de su cuerpo pecaminoso, por medio del amancebamiento se alegra sucientemente. La mala mujer, por medio del amancebamiento anda alegrándose sucientemente, es una gran maldad, [es una gran] inrectitud, es una inmensa perversidad.

Por su pecado, el pecador debería llorar, debería entristecerse, debería cubrirse de llanto, debería cubrirse de lágrimas. Pero sólo anda alegrándose sucientemente, anda dándose al placer, anda afrentándose.

Muchos dicen, declaran: “Tú, tú adúltera, tú mala mujer y tú amancebada, de ti, acerca de ti, se conversa y se te reprende, murmuran, dicen que eres borracha, briaga, y por un camino, entre las casas y en los magueyales te andas cayendo hacia un lado y otro,

y tú no te avergüenzas, por nada sientes vergüenza, sino que por medio del amancebamiento andas alegrándote sucientemente.

Tu dicha y tu consolación no son buenas, no son rectas, son una inmensa perversidad.¹⁷⁰

Aparece también otra cuestión interesante: el camino, funciona en este caso para expresar que la “mala mujer” se pasea por donde los “buenos” cristianos no lo harían o no deberían hacerlo. Entre los antiguos nahuas esta idea era empleada de manera similar, se decía que los infractores eran como algunos animales salvajes que andaban por el monte. Burkhart, quien estudió este asunto, expresa que lo anterior se contrasta con el principio de seguir el camino “recto y estrecho”. En el “Libro X” de la *Historia general* dirigida por Sahagún se asentó sobre la *ahuiani* (o “puta” como fue traducida): “ella

¹⁷⁰ Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 187r. Paleografía y traducción propias.

sigue el camino ancho, el camino del conejo, del venado” [“quitoca in patlaoac vtli, in tochin maçatl iiiiui”].¹⁷¹ La misma autora explica que estas criaturas silvestres fueron metáforas a las que los mexicanos recurrían para dar cuenta de los comportamientos que escapaban de la norma. Con esto en cuenta, es posible entender mejor una imagen, contenida en el dicho documento sahoguntino en donde aparece una de estas mujeres (*monamacac*, “la que se vende”) en un cruce de senderos ofreciéndole de beber al hombre que está a su lado y quien le ofrece una moneda a cambio (fig. 1.3).¹⁷²



Figura 1.3. *Monamacac*, “la que se vende” en el cruce de caminos.
Códice florentino, “Libro X”, f. 70r.

En esta representación se muestra la idea occidental de que las prostitutas o las “malas mujeres” eran seres que incluso disfrutaban de sus pecados y de turbar a otros mucho más “virtuosos” que ellas (“te andas cayendo de un lado al otro y tú no te avergüenzas” o “andas gozando suciamente”). Por supuesto no se consideraban los diversos factores que empujaban a estas mujeres, desde muy jóvenes al “camino ancho”. Muy seguramente tampoco era que ellas gustaran de ser puestas en la periferia en los márgenes de la sociedad; esto más bien se decía para continuar la reproducción del sistema que las orillaba a los límites y se justificaba señalándolas como dañinas para

¹⁷¹ Louise M. Burkhart, “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahuatl and Christian Thought: The Rabbit and the Deer” en *Journal of Latin American Lore*, v. 12, n. 2, 1986, p. 123. La traducción en español es mía.

¹⁷² En el siguiente capítulo pondré en contexto este documento, por el momento es importante señalar que se trata de un material confeccionado en plena empresa evangelizadora por nahuatl cristianizados y supervisado por un fraile, en este caso por Sahagún. Por ello, no toda la información sobre el pasado indígena puede ser tomada al pie de la letra, en este caso recupero la idea por ser este espacio el destinado para prestar atención a la representación que se hizo en el mismo horizonte de la “mala mujer”.

el cuerpo, asesinas del alma, dadas a la afrenta y al engaño e incapaces de sentir un poco de vergüenza por el supuesto daño que provocaban. Los frailes se encargaron de mantener esta tradición en las enseñanzas que se encuentran en los textos.

A estas “perversidades” les fueron sumadas terribles expresiones del pecado provocado por las “malas mujeres”. Entre estas representaciones del “mal”, hablaré de dos: la suciedad y la enfermedad.

La mujer sucia

En el sermón “Pro Sancta María Magdalena” se enunció: “[...] Y a ella, a la mala mujer, a la que no es de buen corazón, no es de recto [corazón] [...] déjala, amonéstala por causa de su lujuria y borrachera, su embriaguez: luego muy aprisa se enojará contigo, te enfrentará, te molestará y te hablará mal, te provocará”.¹⁷³ A los varones nahuas se le educó para alejarse del pecado y rechazar a todo aquello que significara un peligro. La “mala mujer” fue responsabilizada de engañar a los varones. Los frailes esperaban que, una vez internalizados todos estos mensajes, el pecador sintiera, además, pena y vergüenza de sí mismo. Para conseguir este propósito se crearon representaciones que mostraran las terribles consecuencias en los escenarios más desagradables posibles.

En ese tipo de expresiones los frailes recurrieron al paralelismo *in teuhli*, *in tlazolli* (el polvo, la basura) y lo trasladaron semánticamente al contexto católico para denotar lo repugnante,¹⁷⁴ la “suciedad” de los pecadores y sus pecados. Aun cuando podía establecerse el símil, para los mexicanos esta palabra guardaba sentidos mucho más complejos, tejidos por su cosmovisión. Este asunto será revisado con mayor atención en el siguiente capítulo, en este momento quisiera apuntar brevemente que, en la antigüedad nahua, e incluso para los indígenas contemporáneos, el *tlazolli* estaba vinculado con los desechos orgánicos como el rastrojo o con el polvo, el lodo, la hierba, así como con el excremento, la orina, el vómito, la mucosa nasal, el sudor, el pus, el semen coagulado, el pulque fermentado, e incluso con las telarañas y el cabello despeinado. Es decir, cualquier cosa desagradable, cuya característica fuera la podredumbre o la deformidad, era entendido como *tlazolli*.¹⁷⁵

¹⁷³ “[...] yyehuatl cihuatlahueliloc, amo qualli, amo yectli yyollo [...]tla xicahua, xiconotza yn ipampa ynemecatiliz yhuan ytlahuanaliz yxocomiquiliz : ca niman yciuhca motech qualaniz tlahuelcuiz. ca mitzixnamiquiz mitztlahuelnamiquiz. yhuan mitztlahuelnotzaz. mitztlahuelnamiquiliz ca mitzillhuiz”, en Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f.179r. Paleografía y traducción propias.

¹⁷⁴ Montes de Oca, *Los difrasismos...*, p. 428.

¹⁷⁵ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 87-88.

No obstante el sentido negativo que a primera vista pudieran tener dichas sustancias, el estiércol, por ejemplo, era utilizado entre los naturales como fertilizante para la tierra. Burkhart explica que el *tlazolli* era entendido por los antiguos nahuas como una serie de componentes de la cotidianeidad, era inevitable no entrar en contacto con él.¹⁷⁶ Por tanto, estos elementos, aunque por veces desagradables, a su vez eran considerados parte constitutiva de la vida. De igual forma, la perfección o el exceso de pureza, limpieza o bien la abstinencia, eran interpretados como agentes que desequilibraban el orden natural del mundo.¹⁷⁷

Los frailes seleccionaron la fracción del significado que era provechoso para elaborar los mensajes de su prédica y representar los efectos de una vida pecadora. Si bien para expresar esta idea fueron utilizadas imágenes de origen nahua, manipuladas en favor del mensaje de conversión religiosa, es cierto que puede identificarse la notable influencia occidental; a las prostitutas se les definía como mujeres “escalentadas” y “de mal olor”.¹⁷⁸ En su *Doctrina*, de la Anunciación sentenció acerca del sexto mandamiento divino [“no cometerás actos impuros”]: “el Luxurioso y torpe anda rebolcandose, con lo qual es comparado al puerco que siempre se rebuelca en la suziedad con gran contento”.¹⁷⁹ Aunado a esto, Sahagún aseguraba que Cristo odiaba a la gente que se ocupaba de una vida placentera; esas personas eran “negras, sucias”.¹⁸⁰ Asimismo, en un texto que presenta la vida de San Francisco como modelo ejemplar (*exempla*) se recuerda que este personaje “se ensuciaba la mano tocando a la mujer alegre”, hasta que decidió transformar su vida.¹⁸¹

Estas ideas aparecen de manera constante en sermones como el de “Para Santa María Magdalena”. En él se les explicaba a los nahuas la importancia de arrepentirse de sus pecados como aquellos de los que era señalada María Magdalena y se les exhortaba a abrir su corazón para recibir a Dios; se decía que, quien no renunciaba, ponía su corazón negro, sucio.¹⁸² Lo mismo sucede en el

¹⁷⁶ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 89.

¹⁷⁷ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 91.

¹⁷⁸ RAE, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, n. “Putá”.

¹⁷⁹ Anunciación, *Doctrina cristiana muy cumplida...*, f. 90.

¹⁸⁰ Sahagún, citado en Burkhart, *The Slippery earth...*, p. 106. La traducción al español es mía.

¹⁸¹ “[...] a momecatia ca cenca catzahuatica yn ima inic quitzitzquia, quimahmatoca in ahuiani cihuatl.”/ “[...] Pues está amancebado, está muy sucia su mano, con ella agarra, manosea a la mujer alegre”, en Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares, “Izpehua in neixcuitilmachiotl in itetzinco pohui cenquizcayectlaceliliztli sacramento. Aquí comienza el modelo ejemplar dedicado al sacramento del completamente recto recibimiento” en Miguel León-Portilla (ed.) y Guadalupe Curiel Defossé y Salvador Reyes Equiguas (coords.), *Cantares mexicanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2019, p. 237 (náhuatl), p. 258 (español).

¹⁸² “[...] moyollo ytlan tictlalia yn aqualli yn tilitic in catzavac” / “en su corazón está lo no bueno, está negro, está sucio”, en Sermón “Para Santa María Magdalena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 159v. Paleografía y traducción propias.

sermón en honor a esta misma santa, constantemente se relaciona la lujuria con el pecado, con la suciedad y la negrura.¹⁸³

De este modo, la figura de la “mala mujer” se ligó a esta clase de ideas e incluso se aseguraba que por su naturaleza pecadora esta clase de personas disfrutaban de estar en este tipo de ambientes poco agradables. Por esta razón, religiosos como Olmos, encontraron necesario instruir a los varones sobre la importancia de mantenerse alejados de este tipo de mujeres:

[...] ce tlatl quimocuitlauiya yn ytilhma chipaoac ynic amo totlilhuiz mocatzaoaz, cenca tlapanauia yn yuh monequi quimocuitlauyz yn yyolia yuan yn inacayo ynic amo axixpa cuitlapa, yn aqualhcan, yn ayeccan uetziz, inic amo aauilhnemiliztica, teixeleuilixtica.

[...] Un hombre cuida de su tilma limpia para que este no se ponga negra, no se ponga sucia, mucho más necesario es que cuidar también de su “alma” y de su cuerpo, para no caer en la orina, en el excremento, en el lugar no bueno, en el lugar no recto, para que no se ennegrezca, no se ensucie con la vida viciosa [lujuria], con el deseo [concupiscencia].¹⁸⁴

Existen textos que, si bien no hacían referencia directa al “mal”, sí seguían buscando enseñar los binomios que conformaban los principios del cristianismo (“virtud/pecado”) para convencer a los naturales de su conversión. A los nahuas se les instruyó acerca de la relación entre el placer y la suciedad que este provocaba, de cómo afligía el alma y la contaminaba. En otros textos como la *Doctrina breve...* de Zumárraga, se hizo la exposición en términos positivos. El religioso aconseja cómo debían comportarse distintos tipos de hombres (“si eres sacerdote [...]”, “si eres gran señor [...]”, “si eres casado [...]”, “si fueres letrado[...]”, “si eres mancebo[...]”), acto seguido expresa para el caso de las mujeres: “Si eres muger piensa que ninguna cosa es mas propia a tu estado: ni mas natural que la limpieza et honestidad”.¹⁸⁵ Con el mismo estilo discursivo, en la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo* (1548) se promovía tener una vida “limpia” y se hizo mención del amor de Dios como recompensa a esta “virtud” cristiana.¹⁸⁶

Así como a la lujuria correspondía, según las enseñanzas de los evangelizadores, a la suciedad, a esta última se le relacionó con la expresión física de la podredumbre del alma pecadora.

¹⁸³ “[...] ca çan nemecatiliztica titlaelpactinemi” / “[...] con la lujuria andas gozando suciamente”, en Sermón “Pro Sancta María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 187r. Paleografía y traducción propias.

¹⁸⁴ Olmos, *Tratado de los pecados mortales...*, p. 106 (náhuatl), 107 (español).

¹⁸⁵ Zumárraga, *Doctrina breve...*, p. 129.

¹⁸⁶ *Doctrina cristiana [...] hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, f. 126r.

Algunas afecciones de la piel o trastornos mentales fueron tomados por los frailes para demostrar que las “malas mujeres” padecían enfermedades como consecuencia de su comportamiento e infame estilo de vida.

La mujer enferma-contagiosa

Desde la Antigüedad, pensadores como Platón establecieron que la belleza corporal correspondía a una expresión de la belleza del alma.¹⁸⁷ En adelante el cristianismo afirmó que la persona que pecaba causaba daño a su espíritu y lo hacía enfermar hasta el punto en el que esto se viera reflejado en la salud corporal. La Peste Negra fue explicada en su momento bajo este principio, se aseguró que se trataba de un castigo que Dios descargaba sobre la humanidad a causa por todos los vicios cometidos. Los leprosos, de quienes se decía sufrían por “pícaros” y “lascivos”, fueron uno de los grupos señalados como causantes de la furia divina; pero a la lista también fueron agregadas las “mujeres lujuriosas”.¹⁸⁸ Las prostitutas sufrían de llagas en la piel a causa de la sífilis o la sarna, ellas escondían su padecer por medio de su arreglo personal y hacían del exterior una pantalla a la realidad.¹⁸⁹ Quizá que de ahí que, en lugar de reconocer sus padecimientos como una falta de precaución e higiene, se les reconociera como mujeres vanidosas. Los frailes lograron empatar su idea con lo que observaron que los nahuas entendían por enfermedad, pues se pensaba que los comportamientos excesivos provocaban un desequilibrio que se expresaba en afecciones corporales.

En el diálogo de Gaona, el padre le insiste al aprendiz a alejarse de las “malas mujeres” por los peligros que estas representaban para el cuerpo, en tanto afecciones temporales, y para el alma cuyo daño trascendía a la eternidad:

[...] Ma xinechilhui, intla aca moyaouh mitzquehcotonaznequi auh in iquac ye cana espada: cuix amo cenca tiquimacaciz ticmauhcaitaz in espada? Auh in tlacateculotl, cuix amo vel nelli moyaouh? Auh in inepil ciuatlahueliloc, cuix amo ipan poui, cuix amo ipan momati ma espada? Ca nelli occenca ye tene. Ca in espada, çan yeio in quimictia tenacayo auh in

[...] Dímelo, si alguno que es tu enemigo te quiere cortar la cabeza, cuando ya toma la espada: ¿acaso no le temes mucho, no ves con miedo a la espada? Y el *tlacateculotl*, ¿acaso no es él tu muy verdadero enemigo? La lengua de la mala mujer, ¿acaso no le pertenece a él, acaso no se parece a una espada? Es verdaderamente muy filosa. La espada

¹⁸⁷ Muchembled, *Historia del diablo...*, p. 97.

¹⁸⁸ Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 167-169.

¹⁸⁹ Sara F. Matthews Grieco, “El cuerpo, apariencia y sexualidad” en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, v. III, p. 68.

inenepil ciuatlaeliloc iuhquimma
necoc tene:

amo çan ye iyo in quimictia tenacayo,
çan noyuan quimictia in teanima.

solamente mata el cuerpo de la gente,
mientras que la lengua de la mala mujer
es como si de ambas partes fuera filosa:
no solamente mata el cuerpo de la gente,
también mata el alma de la gente.¹⁹⁰

En este fragmento se continúa con el tratamiento de la “mala mujer” como una agente del demonio que buscaba pervertir a los demás, sobre todo a los hombres, y que con sus palabras y su tacto dañaba física y espiritualmente a quien se acercaba a ella y se dejaba engañar.

Uno de los textos que tradujo Mario Sánchez Aguilera es un sermón atribuido a Sahagún que fue confeccionado para el tercer domingo después de Epifanía. En él fue tomada la figura de María Magdalena para presentarla como una prostituta que tenía bubas por todo el cuerpo, haciendo referencia a su alma pecadora. En el texto también se presenta a Jesucristo con la capacidad de un médico para sanar este tipo de enfermedades; se menciona que él curó a María Magdalena cuando esta se afligió y decidió transformar su vida. Por supuesto esta escena se trata de una ficción elaborada por Sahagún para demostrar un par de asuntos que interesaban a la empresa evangelizadora: en primer lugar, la posibilidad de que Dios perdonara sus pecados; en segundo, convencer a los naturales de una vida más próspera si actuaban según los valores cristianos.

Aunado a lo anterior, un tercer aspecto que aparece en el sermón son las exhortaciones que hace el fraile a los padres y madre nahuas para que enseñen a sus hijos a alejarse de las “malas” mujeres, pues se consideraba que estas contagiaban serias enfermedades como la sífilis, una enfermedad de transmisión sexual que padecían comúnmente las prostitutas en Europa. Sahagún expresó:

“[...] Auh ypanpa ticonotzaz yn
mopiltzin yn titeta yn titenan. tiquilhuiz
notlaçopiltzine vel ximomalhui, ynic
amo motech motlaliz yn nanavatl yn
vey cocoliztli cenca yvicpa ximopia yn
avianime yn çivatlaveliloque yn
motzinnamacani tlaquauh yehuatin

[...] Y por eso tú que eres padre, tú que
eres madre amonesta a tu hijo. Dile:
“¡Querido hijo mío!, cuídate de que no
se te peguen las bubas, la peste,
guárdate mucho de las que se
alegran,¹⁹¹ de las malvadas mujeres, de
las vendedoras de nalgas, pues
contagian fuertemente a quienes

¹⁹⁰ Gaona, *Coloquios de la paz...*, f. 13v. Las cursivas son mías. Paleografía y traducción propias.

¹⁹¹ Mario Sánchez aclara que, en el contexto de este sermón, fue utilizado el término náhuatl “ahuianime” para referirse a las prostitutas; en su traducción él prefirió alejarse de este término y dejarlo como “las que se alegran”. En Sermón para la “Tercera dominica después de Epifanía”, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, [EN PRENSA].

temava yn aqui que ytech açi niman
ytech motlallia yn nanavatl. etc.”

tienen relaciones con ellas, luego se
les pegan las bubas, etcétera.¹⁹²

Además del consejo a los padres, el fraile se dirigió a estas “pecadoras” y las amonestó de la siguiente manera:

[...] yn manima yuhqui tlahtlacolli ca
tlatlacoltica pahpalani tlahtlacoltica
temalli ytech quiça iyac, tetlayelti
temava. çan tica tlavancapolle. ca tehuatl
in titeococoxqui. ca pallani. yyaya yn
manima vel tetlaelti yn ixpantzinco in
dios yn movanpovan tiquincuitlaviltia yn
tlavanaliztli ca tlatlacoltica tiquinmava
tiquinmictilia yn imanima ymac
tiquintlaça in tlacatecolotl.

Auh in tehuatl tiçivatlavelilloc yn
toquichaviani yn çan tiquixcavia (persona
viciosa) yn tlaelpaquiliztli yn monacayo:
(...) cenca vey cocoliztli yn itechca
manima ca pallani iyaya. tetlaelti vel
tepinauhti yn motechca, titemava,
titecocolizcuitia motlavelillocayotica
titetlapololtia yhuan timavuilquixtia
titeococoxqui. [...]

[...] Tú ánima es igual al pecado,
está llagada con el pecado, tiene
pus con el pecado, de ella sale un
olor fétido que repugna, que
contagia, sólo está completamente
embriagada. Tú que eres leproso,
tu ánima se pudre, hiede,
precisamente causa repulsión en
otros. Delante de Dios incitas a tus
prójimos a la embriaguez, con el
pecado contagias, matas sus
ánimas, las arrojas a las manos del
tlacatecolotl.

*Y tú que eres mujer malvada, tú
que eres alegradora de varones,
que sólo pones cuidado en el
placer carnal de tu cuerpo (...), en
tu ánima hay gran peste, ella se
pudre, hiede, causa repulsión en
otros, precisamente ofende, está en
ti el contagiar, el enfermar a otros,
con tu maldad perturbas a otros y
te difamas tú que eres leprosa.*¹⁹³

Para la reprimenda, Sahagún recurrió a imágenes que ya han sido presentadas en este capítulo, tales como la cercana relación que estas mujeres tenían, supuestamente, con el demonio o la embriaguez de que se les acusaba, también aparece la suciedad con los olores repulsivos. Esto también se corresponde con la imagen que presentó Olmos sobre la “*ahuiani*” que era como una “oveja llena de llagas”.

¹⁹² “[...] Auh ypanpa ticonotzaz yn mopiltzin yn titeta yn titenan. tiquilhuiz notlaçopiltzine vel ximomalhui, ynic amo motech motlaliz yn nanavatl yn vey cocoliztli cenca yvicpa ximopia yn avianime yn çivatlaveliloque yn motzinnamacani tlaquauh yehuantin temava yn aqui que ytech açi niman ytech motlallia yn nanavatl. etc.”, en Sermón para la “Tercera dominica después de Epifanía”, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, [EN PRENSA].

¹⁹³ Sermón para la “Tercera dominica después de Epifanía” (f. 28r-28v.), en Sahagún y Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México* [EN PRENSA]. Las cursivas son mías. Las fojas indicadas corresponden a las del manuscrito.

En general, este tipo de escenas fueron ideadas para incomodar a la audiencia y mostrar a los naturales los fatales destinos a los que podían llegar si frecuentaban a las “malas mujeres” o si se acercaban a ellas para emular sus comportamientos. La cura para estas enfermedades se encontraba en el arrepentimiento, justo como se mostraba que María Magdalena había hecho. Los misioneros estaban convencidos de que, por medio de la confesión, ellos podían reconocer los pecados cometidos por los naturales y, como médicos, enseñarles los modos cristianos para aliviar su alma. Sahagún en el “Libro I” de la *Historia general* enunció que los predicadores y confesores eran “médicos” que curaban las dolencias del alma, una vez que los indios se acercaban a ellos y relataban sus pecados, los frailes misioneros podían entender la “enfermedad” y darles consuelo.¹⁹⁴ Igual Molina en su *Confesionario* aseguró que el dicho sacramento había sido creado para limpiar los pecados del alma y enmendar la vida.¹⁹⁵

La promesa sobre la salvación eterna fue un medio de convencimiento al que recurrieron los conquistadores religiosos para que los naturales adoptaran la “verdadera” fe y siguieran los principios de la misma. No obstante, a los naturales también les fue presentado el escenario contrario. Dentro de la cosmovisión nahua, se creía que los muertos podían ir a una de cuatro regiones del *más allá*, según les correspondiera; uno de esos espacios era el *mictlan*. Los frailes interpretaron este lugar como algo semejante al infierno cristiano y, como en otros casos, lo trataron según sus marcos culturales de referencia. Con esto en mente, se decía que quien no quisiera sanar su alma, estaba destinado a este renovado “infierno”; un sermón señala: Nuestro Señor bien es tu medicina, nadie más te curará sino él, y si no, morirás y bajarás al *mictlan*, esperarás la muerte, no morirás bien. “[...] Nuestro Señor quiere ser tu medicina, y si él no cura tu alma no morirás bien, irás al *mictlan*, para allá vas a bajar y ahí vas a estar por siempre [...]”¹⁹⁶

El *mictlan* fue rediseñado por los misioneros como un lugar de castigo y sufrimiento, en contraposición al cielo que era presentado como un paraíso. De esta manera, el renovado “infierno” fue presentado para que se sintiera temor de no adoptar la nueva religión y de aquellos agentes malignos que podían provocar el pecado. Se decía que este era el destino final de las “malas mujeres”.

¹⁹⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, notas y glosario de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, v. I, p. 61.

¹⁹⁵ Molina, *Confesionario mayor...*, f. 8r-8v.

¹⁹⁶ “auh in *totecuiyo* vel *ycel ytepatcauh* ca ayac occe auh in *tlacamo yevatzin mitzpahtiz yn manima* vel *nelli miquiz niquitoznequi mictlan temoz ca in nohcan mochipa momiquiztemachiz macivi avel miquiz*”, en Sermón “Para Santa María Magdalena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 158v. Paleografía y traducción propias.

***Mictlan*, el destino de los pecadores y de las “malas mujeres”**

Como ha observado Alcántara, los religiosos de Occidente elaboraron poco a poco, con elementos de distintas culturas antiguas, la idea de un destino para los pecadores. Resultado de esto fue la arquitectura del infierno que para finales del siglo XII estaba totalmente enraizado en el imaginario de todos los cristianos. Por medio de detalladas descripciones, los creyentes tenían noticia de los sufrimientos que padecerían por la eternidad según las faltas que cometieran en vida; la autora explica que a través del “don del temor” a la Muerte, al Juicio y al Infierno, los frailes instaban a los fieles a arrepentirse de sus actos y mostrar su aflicción, pues sólo así se salvarían de este cruel fin.¹⁹⁷ En el primer libro de Corintios se advirtió: “[...] ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredaréis el reino de Dios”.¹⁹⁸ A ellos les correspondía una eternidad de sufrimientos en el Infierno. De la mujer en particular se afirmaba “ella es una “muerte amarga” y por ella todos hemos sido condenados a la muerte [...] Atrae a los hombres mediante señuelos falaces [...] no hay ninguna inmundicia; a la que no conduzca la lujuria”.¹⁹⁹

Los religiosos llegados a Nueva España trajeron consigo esta tradición, ellos estaban convencidos de que el infierno era el lugar que merecían las y los pecadores. No obstante, los pueblos nativos de estas tierras, en particular los nahuas, tenían su propia idea del destino después de la vida terrena. Los mexicanos concebían tres sitios distintos a los que iban los muertos, uno de ellos era el *mictlan*; a este iban los fallecidos por enfermedad o vejez. Este inframundo recibía a todos sin importar su condición social ni su conducta moral, lo cual lo distinguía del infierno. Otras características de este espacio en la cosmovisión nahua era el vínculo que existía con la tierra, las cuevas, el agua, la fertilidad, la noche, la muerte. Los naturales creían que debían restituir a la tierra todo aquello que ésta les había dado, en vida iban pagando esta deuda con ofrendas, después de muertos eran sus propios cuerpos una forma de retribuir por todo lo aprovechado.²⁰⁰

A pesar de las diferencias, los misioneros se dieron a la tarea de recrear este espacio para lograr su empresa. Con ayuda de toda la información brindada por sus “colaboradores”, los frailes lograron construir un inframundo híbrido; es decir, un *más allá* a donde irían todos los pecadores y padecerían los tormentos que describía el cristianismo, conservando, a su vez, elementos y características del antiguo *mictlan*. Entre ellas se destaca la permanencia de animales ligados a la

¹⁹⁷ Berenice Alcántara Rojas, “El *Mictlan* en llamas. El infierno en la evangelización de la Nueva España”, Tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1999, p. 52.

¹⁹⁸ 1 Corintios 6: 9-10.

¹⁹⁹ Delumeau, *El miedo en Occidente...*, p. 395.

²⁰⁰ Alcántara Rojas, “El *Mictlan* en llamas...”, p. 75-80.

tierra y a la humedad de su interior: ciempiés, sapos, lagartos, lagartijas y serpientes, reptiles que, como sugiere Alcántara, los nahuas siempre han asociado con la fertilidad y con las diosas madre²⁰¹ como Coatlicue y Chicomecóatl, pero que en este contexto los evangelizadores recuperaron para enseñarle a los naturales los horrores de este “nuevo” *mictlan*.²⁰² Estos seres fueron adaptados por los frailes para mostrarles a los indios lo terrible que podía ser el inframundo, de esta manera la misma investigadora sugiere: “El Infierno tuvo entonces un papel más radical que cumplir, pues ya no fue predicado solamente para el mantenimiento de la moral cristiana sino para la implantación de la misma, proceso que implicaba la modificación de otras formas de concebir y de vivir el mundo”.²⁰³ Es importante hacer este reconocimiento porque, como en breve mostraré, el infierno fue mostrado a los naturales como una de las más grandes consecuencias que tenían las “malas mujeres” al final de sus días o aquellos quienes se habían dejado seducir por ellas. Olmos, estableció seis formas en las que el alma pecadora podía curarse; en la cuarta forma indicó: “Será bien recordado cuántos castigos hay allá en el infierno [*mictlan*], para no ser enterrados, para no ir allá por siempre”,²⁰⁴ y continuó con el castigo al que se enfrentaría la persona lujuriosa: “[...] La vida viciosa [lujuria] allá [en el *mictlan*] se tornará en un gran ardor, no es igual al fuego de la tierra, lo excede en como enferma a la gente, aflige a la gente.”²⁰⁵ Entonces, la mujer “malvada” era responsable de hacer sufrir a los varones que se dejaban atrapar por sus “engaños”: “[...] Con el amancebamiento anda alegrándose suciamente la mala mujer. Es muy grande, no es buena, no es recta, su absoluta perversidad. [Por ella] debería llorar el pecador, entristecerse, exprimir su llanto, exprimir sus lágrimas [...]”.²⁰⁶

Olmos además incluyó un relato, seguramente inventado por él mismo, en el que una “mala mujer” buscó provocar a un ermitaño y este tuvo la templanza para rechazarla, pues él sabía el destino que le esperaba si llegaba a caer en los engaños de ella:

[...] Ynic amo que[n] [y]jecz ce tlatl
hermitaño yn itech aciznequia
çiuatlaueliloc, yoac in ipan ocalaquito yn
ompa tlamaceoaya padre: niman yehoatl

Una mujer malvada
[*cihuatlehueliloc*] quería tener parte
con un hombre ermitaño al cual no le
provocaba tener relaciones. De

²⁰¹ Por “diosa madre” entiendo a una deidad cuyas atribuciones son vinculadas a la relación simbólica fecundidad-agricultura. Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 4a. ed., trad. Luis Gil, Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981, p. 9.

²⁰² Alcántara Rojas, “El *Mictlan* en llamas...”, p. 84.

²⁰³ Alcántara Rojas, “El *Mictlan* en llamas...”, p. 58.

²⁰⁴ “Uel ilhnamicoz in quezquitlamantli in netoliniliztli y cenquitzoc in ompa mictlan ynic amo tocoz, ynic amo cemihcac ompa uiloaz [...]”, en Olmos, *Tratado de pecados mortales...*, p. 114. Traducción propia.

²⁰⁵ “[...] In auilnemeliztli uey tlatlalitzli ompa mocuepaz yn amo uel ynamic yn tlahticpac tletl, tlapanahuiya ynic tecoco, ynic tetolini”, en Olmos, *Tratado de pecados mortales...*, p. 114. Traducción propia.

²⁰⁶ “[...] yhuan yn cihuatlahueliloc. ca ynemecatiliztica tlaelpactinemi. Huey amo qualli amo yectli, cemaciatlahuelilocayotl, yn quichoctizquia, quitlaocultizquia, yhuan quichoquizpatzcazquia, quixayopatzazquia tlatlacohuani [...]”, Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 187r. Paleografía y traducción propias.

padre oquitlati yn imapilh ynic cenca
otoneuh ochichinatz y cenca yc
omococotletica ynic omomaquixti
tlatlaculhtitla ic oceuh yn inacayo.

Cenca otlamauiço çihuatlaueililoc
oquinonotz, oquilhui: O notatzine' tletay
tlein toconchiua? Oquinanquilli, oquilhui:
intlacamo uel nicpacaihiyoui talticpac
tletl yn amo cenca temamauhti, yn amo
cenca tecoco, quenin niquihyouiz
Mictlan tletl icenca tlapanauia ynic teiçaui
tetonueh techichinatz tecoco?

noche, quiso entrar allá donde el
padre hacía penitencia. Enseguida, él,
el padre, quemó sus dedos; por ello
mucho padeció, se afligió, se afligió
mucho a causa del fuego, así se salvó
del pecado, apagó/enfrió su carne. La
mujer malvada [*cihuatleheliloc*]
muy admirada, le preguntó, le dijo:
'¿Qué haces? ¿Qué haces?'. [Él] le
respondió, le dijo: 'Si no soporto el
fuego de la tierra, que es mucho
menos terrible, mucho menos
doloroso, ¿cómo soportaré el fuego
del infierno [*mictlan*] que es peor,
porque espanta a la gente, hace
padecer a la gente, hace afligirse a la
gente, enferma a la gente?'²⁰⁷

En Europa este tipo de relatos fueron muy utilizados, en ellos se contaba que el demonio tomaba forma de mujer para aparecerse frente a los ermitaños y turbar su paz con el fin de atraerlos al pecado de la lujuria.²⁰⁸

Asimismo, Sahagún compartió esta idea del *mictlan*. En un sermón sobre “guardar el mandato divino” el misionero estableció:

[...] yehica cenca mauilquixtia in
oquichaviani in civaauiani mochipa
quiavilo yvan in ichan tla xiccaqui vel
motoliniani ancan ycevia ypatian ya
onpa tlacemitolli yn mictlan tel in
tlaquichocti quintlaoculti intlatacul
quinmotlaoculiz in totecuiyo [...].

[...] Puesto que mucho se deshorna el
varón alegre, la mujer alegre.
Siempre llueve sobre ellos y sus
casas. Escucha: bien afligidos
(piensan) en su lugar de descanso, su
lugar de curación; (cuando) está
determinado ya que será el *mictlan*
(infierno). No obstante, si lloran por
ellos, (si) se entristecen por sus
pecados, se compadecerá de ellos
Nuestro Señor [...].²⁰⁹

Los vínculos que los evangelizadores establecieron entre la culpa y el arrepentimiento con la cura y la salvación sirvieron para mostrar las nociones relativas al “bien” y al “mal”. De esta forma,

²⁰⁷ Olmos, *Tratado de pecados mortales...*, p. 114. Traducción propia.

²⁰⁸ Salisbury, "When Sex Stopped Being a Social Disease...", p. 51.

²⁰⁹ “Primer domingo de Cuaresma...” en Sahagún y Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México* [EN PRENSA]. La traducción y los corchetes son de Berenice Alcántara.

los misioneros enseñaron a los nahuas a relacionarse con el mundo y con la gente a su alrededor según esas mismas categorías. La persona “buena” merecería el amor de Dios y la honra del resto, mientras que la “mala” debía ser alejada y rechazada. Bajo esta perspectiva Sahagún recomendó a los jóvenes:

[...] Ma amechtlapololti ma amechiztlacahui yn tlalticpac papaquiliztli ca ontlamantli in papaquiliztli centamamantli qualli y motenehua teviutica paquiliztli in cen cenca qualli yn iuh onamechnonotz in *tlalticpac* Auh ynic vntlamantli, in amo qualli papaquiliztli, in motenehua *tlalticpac* papaquiliztli, ca yehuatl yn Mictlan quintlaça in tlaca, auh ynin ca tevtlatolpan ycuiliuhtoc yn quenin cenca amo qualli, auh in yehuantin in quitlaçotla, motenehua locosme yollotlahueliloque, in quitolaçotla in çan nequizqui auh yzcatqui yn itlatlacol.

Ma xihualhua yn amixquichti, yn anpapaquiznequi, ma tictotlamachtica in *tlalticpac* papaquiliztli ca oc ye qualcan ca oc titelpopochti, ma titlauanaca, ma iectli vino yc titoxhuitica ma titlachichinaca inic tiyaxtinemizque, ma ticpoloti yn tlalticpac papaquiliztli, ma yectlj titocpacxochitica yc titapanaca in oc vnca, in oc mochiuhtoc, ma nohuyan xochitla titahauilican, ma nohuia ximilpa ticpapaquiltica in tonacayo m atoa xicpaquilticaa yn amonacayo ma nohuian tictoyolitiazque yn topapaquiliz, çan ye yyo yn tonecuiltonol in topapaquiliz ca iehuatl in techahuilitevaque in totaua in toculhua.

¡Que no los desatinen, no los engañen los gozos mundanos! Pues hay dos maneras de gozos. La una es buena; se llama gozo espiritual. Este es muy bueno, como os lo he dicho arriba. Pero el segundo es un gozo malo que se llama gozo mundano; es el que arroja a la gente en la región de los muertos. Y esto está escrito en el libro divino cuán malísimo es. Y los que lo estiman, se llaman locos, locos desatinados, los que estiman sólo lo que les es deseable. Y he aquí sus palabras:

Venid todos vosotros quienes deseáis los gozos mundanos; gozad de los gozos mundanos, pues el tiempo todavía es bueno, pues todavía somos jóvenes. Embriaguémonos; bebamos pulque y vino inmoderadamente; fumemos tabaco para que andemos hediendo. Que no desechemos los gozos mundanos. Pongámonos buenas guirnaldas en la cabeza, adornémonos con ellas mientras todavía las hay, mientras todavía se hacen. En todas partes recreémonos en los jardines; en todas partes demos placer a nuestros cuerpos en las praderas; dad placer a vuestros cuerpos con nosotros. En todas partes restablezcamos nuestros placeres, solamente nuestras riquezas, nuestros placeres, pues al partir nuestros padres y nuestros abuelos nos los dejaron.

Yn *totecuiyo* dios amo quimonequiltia
yn itlatol in locosme yn
yollopoliuhque [...].

Nuestro Señor rechaza las
declaraciones de los locos, de los
trastornados.²¹⁰

De este último párrafo, vale la pena apuntar que su inicio corresponde al libro bíblico de la Sabiduría (2: 6-10) y lo que resulta curioso es que la misma idea fue revestida con elementos de los nahuas, tales como el pulque, el tabaco y las guirnaldas.²¹¹ A decir de Mario Sánchez Aguilera, mucho del mérito de estas composiciones fue plasmar los preceptos cristianos a partir de una serie de recursos culturales que recordaban al mundo indígena prehispánico²¹² porque, debe agregarse, seguían funcionándoles a los frailes para comunicarse con un público, si bien inmerso en el proceso de colonización, ajeno a los mensajes de origen occidental y que en su imaginario estos elementos eran por demás conocidos.

El texto citado anteriormente, reúne asimismo muchas de las características que los frailes utilizaron para construir la representación de las “malas mujeres”. Entre ellas el arreglo personal, la embriaguez o el consumo de otras sustancias “dañinas”, el gusto por los bienes materiales, la recreación del cuerpo y la expresión de su sexualidad. El gozo y el placer, característicos de las mujeres pecadoras, señalaba su naturaleza “perversa”, misma que le haría padecer en la tierra con enfermedades y en el inframundo con dolorosas experiencias. Estos textos fueron ideados para exhortar a los naturales a no seguir el ejemplo de estas “malvadas”, al rechazarlas, los naturales, convencidos de su cristianización, podrían salvarse de los castigos del *mictlan*.

Las “malas mujeres” en los *exempla*

Los *exempla* fueron relatos que los misioneros promovieron como hechos reales que se emplearon para persuadir a los indios y penetrar en su conciencia. Entre toda la variada producción, me interesa compartir un par de ellos en los que se narran los castigos que padecieron en el infierno dos “malas mujeres”.

El primer caso es el que Bautista colocó en su *Confesionario*. El “Ejemplo terrible de una mujer principal que se condenó por no haber confesado un pecado de incesto, la qual es atormentada

²¹⁰ Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, p. 140 (náhuatl), 143 (español).

²¹¹ Agradezco a Mario Sánchez Aguilera esta observación.

²¹² Mario Sánchez Aguilera, *¿Huehuetlahtolli del Viejo Mundo? Los Proverbios de Salomón en los sermones sahuaguntinos*, en Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi (coords.), *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p. 217 [EN PRENSA].

en todas las partes de su cuerpo”, además de su amplia circulación por Nueva España en sus distintas versiones, es una muestra muy clara de cómo los misioneros recuperaron elementos de la cultura nahua para construir las enseñanzas cristianas. En este texto, seres del mundo nahua vinculados al interior de la tierra y al inframundo hicieron su aparición como criaturas feroces cuya labor en el *mictlan* era la de castigar a la pecadora protagonista del *exemplum*.

La historia es la siguiente: una mujer había cometido incesto, aun cuando se confesó no mostró el arrepentimiento necesario para ser perdonada. Al morir ella, un par de frailes pidieron a Dios conocer qué había pasado con su alma en el *mictlan*, entonces descubrieron lo que sufrirían todas las lujuriosas, pues el texto enuncia: “[...] Hay muchas mujerzotas, que hablan fuerte, que gritan, que replican (y) cuchichean allá en el mercado, allá entre las casas, allá donde abundan las casas”.²¹³

La mujer, afligida por sus castigos, decía a los religiosos que estaban ante ella: “Amados de toda la bondad de Dios, no vayan a asustarse, puesto que es bien cierto que “la mísera de mí” fui una mujer principal perversa”.²¹⁴ Y es que la escena que estos hombres estaban presenciando, no era para menos. Alcántara explica la simbología de muchos de los seres que afligían a la condenada:

[...] unas “lagartijas de fuego” (*tlecuetzpaltin*) tienen el cometido de morder y afligir la cabeza de la *cihuapilli* incestuosa, por causa de los adornos con los que se cubrió para ser admirada por la gente; unos “sapos de fuego” (*tletamazoltin*) le chupaban los ojos, pues los dedicó a mirar con codicia y no los recató de las cosas mundanas; un “punzón de fuego” (*tletepotzmitl*), *sagittae ignitae* (en latín), penetraba sus oídos, ya que se deleitó con palabras de regocijo y de burla (*ahuillatlahtolli*, *camanalatlahtolli*) y su boca era calcinada por una llama de fuego azufrosa (*tlequiquiztlaltica*) que de allí mismo salía, puesto que de ella sólo habían emanado palabras, cantos y besos, vanos y perversos. Dos serpientes *tecuhtlacozauhqui* la asfixiaban y le desgarraban los senos, pues había permitido los malos “tocamientos”. También sus brazos y manos eran mutilados, mordidos y asados por “fieras” y “perros de fuego” (*tletequanime*, *tlechichime*, *tleizcuintin*), por haberlos cubierto de adornos y por no haberlos tendido a nadie con caridad. La mayoría de las contrapartes europeas de todos estos animales eran consideradas “sabandijas”, criaturas repulsivas que perjudicaban al hombre y que se encontraban en el estrato más bajo de la Jerarquía de los Seres.²¹⁵

Como si esto no fuera suficiente, en la cabeza de esta mujer habían “comadreas”, “coatíes” y “zorrillos”, todas estas criaturas de fuego (*tlecocozaatin*, *tleepame* y *tlepepezotin*). De acuerdo con las

²¹³ “[...] Miequintin oncate in cihuapopol in chachalaca in tzatzi, in tlatetohua, popoloca umpa tianquizco in umpa caltzalan, in umpa calla” en Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*...”, p. 404 (náhuatl), 405 (español).

²¹⁴ “In cihuatlhuelilloc oquimilhui inic oquinnanquili Itlazotzitzihuan dios ixquich ihuelitzin, macamo ximomauhtican, yehica huelnelli ca nehuapol in onotlahueliltic nicihuapilli nicateca” en Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*...”, p. 411 (náhuatl), 412 (español).

²¹⁵ Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*...”, p. 394.

descripciones del *Códice florentino*, Alcántara señala además que entre las características más relevantes de estos animales estaban la glotonería y hedores por demás desagradables como el del excremento o el de la orina que olía a “muerto” (“*miquizhiialtic*”).²¹⁶

De todos estos seres que atormentaban a la *cihuapilli*, la más importante era una *mazacóatl* (serpiente-venado). Este animal híbrido se dedicaba a quemar las entrañas, la piel, el cuerpo, los muslos, las espinillas y los huesos de la cadera de la dicha mujer; estas severas aflicciones eran a causa de sus pecados, en específico de la lujuria (“*ahuilnemiliztli*”).²¹⁷ Antiguamente los nahuas utilizaban a la *mazacóatl* con fines de potenciar su sexualidad. Gracias a esos atributos fue aprovechada por los frailes para representarla como verdugo de los pecados sexuales. Alcántara concluye que, por medio de un juego de sustituciones y neologismos, muchos de los seres que los naturales asociaban con lo terrestre y lo nocturno fueron reinterpretados como demonios capaces de infligir terribles dolores a los lujuriosos.²¹⁸

Los sufrimientos que la mujer pecadora padecía recuerdan al relato de Dante (cuya divulgación fue profusa en Europa) cuando descendió a los nueve círculos del Infierno. En el segundo de ellos fuertes vientos azotaban a quienes habían sido lujuriosos en vida, ni con el llanto ni con los lamentos podían encontrar un momento de esperanza o reposo. Entonces el poeta reconoció: “Entendí que merecen tal tormento aquellos pecadores que, carnales, someten la razón al sentimiento”.²¹⁹ La función de todas estas criaturas fue la de adaptar la idea cristiano-medieval con imágenes que funcionaran del mismo modo entre los naturales que tenían una concepción muy distinta del inframundo.

El segundo caso está contenido en un texto titulado “*Tlalnamiqulihmiquiztsonquicaliztli*”. Entre toda una serie de meditaciones que les eran enseñadas a los naturales, se comparte el caso de Jezabel, una mujer de Babilonia quien era vanidosa, soberbia, avariciosa, pocas palabras “mala”, según lo que he venido mostrando. El ejemplo de esta mujer comienza cuando a los nahuas se les ordena a renunciar a la embriaguez:

[...] Ca yehuatl in yn iztlac yn itenqualac, in quiteitia, in quitetolotlia ynic teyolmalacachoa in toyaouh in totecocolicauh: yn iuhqui yehuatl cihuatlahueliloc texcuepani Babilonia in quitepaloltiaya in quiteitiaya in

[...] Ésta es su saliva [el vino], su baba, la que nuestro enemigo, nuestro aborrecedor le da de beber, le hace tragar a la gente; con ello trastorna a la gente así como lo hacía Babilonia, mujer perversa (y) engañadora, que

²¹⁶ Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*...”, p. 395.

²¹⁷ Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*...”, p. 391.

²¹⁸ Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*...”, p. 398.

²¹⁹ Dante Alighieri, *Divina Comedia*, trad. y notas de Ángel Crespo, Galaxia Gitenberg, Barcelona, 2003, v. I, p. 46.

tlachichihualihatl, yn ica
teocuitlatecon, in mittoa, tlapitzalli
tlamamalli, tlapetlahualli inic pani neci
huel teixtlamachtli, yece in itic ca ic
teyolcuepaya teyolmalacachoaya yn
ipan talticpacayopapaquiliztli

daba a probar a la gente, le daba a
beber agua preparada en una olla de
oro [...] con lo de afuera parecía que
daba buen ejemplo a la gente, pero con
lo de adentro volteaba el corazón de la
gente, daba vueltas al corazón de la
gente en la alegría mundana.²²⁰

Una vez más, se menciona que este tipo de mujeres engañaban a los varones dándoles bebidas embriagantes que los hacían perder el juicio para aprovecharse de ellos y trastocar sus almas. Es interesante además la mención que se hace sobre “voltear el corazón”. Para explicar esto me apoyo de los estudios realizados por Alfredo López Austin quien sostiene que los nahuas consideraban que los seres vivos eran dotados de vitalidad gracias a flujos de fuerzas. Eran tres las entidades anímicas: *tonalli*, *teyolía* e *ihíyotl*. En los humanos, el primero se concentraba en la cabeza, el segundo en el corazón y el tercero en el hígado. Una persona sana era aquella que tenía en correcto equilibrio de cada una de estas, pero la descompensación o exceso provocaban enfermedades. Se consideraba que el *teyolía* era el asiento del pensamiento, estaba ligado a las ideas de interioridad y sensibilidad. De manera que, según el mismo investigador, se decía que había diferentes tipos de corazones: el blanco se relacionaba con la alegría y la satisfacción, el duro con la constancia, el amargo hacía de su poseedor alguien inmune a la hechicería y fuerte ante los maleficios. También estaba el corazón dañado, derivado de una conducta inmoral, casi siempre referente a la sexualidad y la transgresión.²²¹ Jaime Echeverría explica que el “volteo de corazón” o sentimiento de caída del corazón podían llevar a la locura, considerada una enfermedad, pues era una expresión del desequilibrio de las fuerzas que residían en el cuerpo.²²² Para los nahuas, en el corazón no residían los sentimientos, como sí para el cristianismo; para ellos estaba asociado a lo que se entiende por “la mente”, “la psique”, “el intelecto”, de ahí que se pudiera vincular con la locura. Sahagún fue informado de ciertos alucinógenos que con su ingesta inducían la alteración del juicio, que pervertían, enajenaban o daban malos consejos. Otros síntomas del corazón “volteado” eran mareo, síntomas epilépticos y miedo.

López Austin sugiere que antiguamente, quien padecía un desequilibrio en el *teyolía*, casi siempre era a causa de una conducta inmoral de tipo sexual y para curarse debía exponer sus faltas ante un especialista ritual: “Tras la confesión, la penitencia y la ofrenda a los dioses, esperaba que su

²²⁰ Alcántara Rojas y Navarrete Linares, “Tlalnamiquilihmiqiztzonquitzalitzli...”, p. 489 (náhuatl), 502 (español).

²²¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 252-263.

²²² Jaime Echeverría García, “La locura entre los mexicas” en *Diario de Campo*, vol. 72, 2004, p. 37.

corazón, torcido por sus pecados, volviera a ocupar su posición normal”.²²³ Es muy posible que los misioneros también se aprovecharan de esta idea para, en primero lugar, instaurar entre los naturales nociones relativas al cristianismo y, a su vez, para explicarles a los indios el sacramento de la confesión, como una especie de restitución al estado ideal, un sentido cercano al equilibrio corporal y mental que, se cree, los antiguos pudieron haber tenido. Empero, lo que quisiera destacar es que los evangelizadores, en su ya frecuente recuperación de elementos nativos, representaron a la “mala mujer” como un ser capaz de alterar el estado sano del corazón, ya fuera ofreciendo bebidas embriagantes que alteraban el pensamiento de los incautos, o que con sus “perversidades” provocaban en los individuos actos que los conducían a la locura. Como fuera, los religiosos cristianos instruyeron a los mexicanos sobre los peligros de estas pecadoras: el cuerpo adolecería, el alma sufriría, a su vez, la mente también afrontaría duros padecimientos.

A Jezabel le fueron atribuidas otras características, las cuales son exactamente iguales a las que han sido expuestas. En el texto la gente del pueblo recordaba cómo había sido en vida la mujer:

Yoyahue intla huel iuh conmatini toyollo
 como cenca tictomacazquia in
 tlahelpaquiliztli, como cenca
 titocehcnmatizquia: yniuh
 mocehcnmatia, mocehcencahuaya in
 cihuapilli Iezabel, yn huel
 icennetlacuitlahuil catca, ynic
 motlaçoochichihuaya in iuhquin
 mamoxochiquetzaya,
 moteocuitlatlamachquetzaya,
 moteocuitlacozcahiya,
 moteocuitlaquechilpiaya,
 mopcacteocuitlayahualtiaya,
 yuhquinmah moteocuitlaxiuhuitzoltiaya
 mopepeyocotiaya,
 moteocuitlatlahmachuetiaya: auh in
 iuhquinma yhuipiltozqui
 mocâtlaçochalchihuitl,
 tlaçoepyollotlachayahualmoyahuac,
 moca teocuitla tlatzotzontli, tlaçoihuitica
 tlaquittli: yee in mihtoa xoxotla
 icpitlamati yn oztocaltenco
 pochquiahuac hual moquetzaya hual
 moteittitiaya ynic necia iuhquin
 teihixtlamachti yuhquin
 quitehuihuiquiliaya tetlachielih,
 yuhquimma cemicacahua iuhquin ma
 cemicac iuh qualneciz.

¡Ay, si tan sólo lo hubiéramos sabido no nos habríamos dado tanto al placer, no habríamos visto sólo por nosotros mismos, así como sólo se ocupaba de sí misma, se arreglaba, la señora Jezabel, la que tenía esto por única ocupación, ya que se ataviaba de forma preciosa como si fuera a realzarse con flores, a realzarse con bordados de oro; se ponía collares de oro, se ponía gargantillas de oro, con oro daba vueltas a su cabeza, como si llevara una corona de oro; se cubría de cosas brillantes, se ponía faldas bordadas con oro, como si el cuello de su huipil estuviera lleno de piedras verdes, salpicado de borlas de perlas, lleno de cabellos de oro, tejido con plumas preciosas. Se dice que brillaba como cocuyo, como luciérnaga, afuera de la casa, en la chimenea; pues se alzaba, se hacía ver, cuando aparecía, como si diera el ejemplo, como si condujera a la gente, así era observada, como si fuera a existir perpetuamente, como si por siempre fuera a tener buena apariencia. Hubo una vez que se arregló, se maquilló, se pintó de negro el borde de los ojos, se aplicó pintura amarilla en

²²³ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 256-257.

los dientes, se aplicó grana en los dientes, se puso agua con fragancia, se perfumó, se sahumó.²²⁴

Así pues, Jezabel fue representada como una mujer nahua de la elite preocupada por su apariencia y quien presumía sus lujosos vestidos y hacía regocijo de su apariencia. Igualmente hacen su aparición elementos constantes para la representación de estas pecadoras, tales como el adorno, el perfume, el maquillaje.

La narración continúa con la manera en la que el rey (en el texto aparece como “*tlahtoani*”) Jehú mandó a castigar a Jezabel. Primero fue empujada, le tiraron de los cabellos y la apedrearon hasta que murió. Más tarde los perros devoraron sus huesos, “sólo quedaron tirados sus huesos flacos, las cuencas de sus ojos”. La escena fue justificada por las faltas que había cometido de la mujer y “nuestro gran *tlahtoani* Dios” había aplicado su justicia. El desafortunado cuerpo había quedado allí, la gente del pueblo se preguntaba:

[...] ye ehuatl in, yeey in Iezabel in
tiquitaque in tiquiximatque in mittoaya
cihuapilli Israeel, ye ehuatl in in huel
chicahuacacihuatl catca yn iuhquin ma ayc
miquiz inic momattinca auh in çan
inciahuiztica in tonehuiztica in
macehualtzitzinti ic motlacamatticatca ic
mochachamauhticatca auh in occequin
quittohuaya ye nelli yehuatl in in Iezabel?
In yecxayaque in yectlachielice catca? Ye
ehuatl in in iuhquinmah
moteocuitlaxiuhuitzoltiaya in
moteocuitlapepeyocotytiaya in
mahaxtlahuaya in
moteocuitlatzonihpilhuaztiaya in huel
quiyehecilpiaya in itzon, in
motzitziquazhuiaya, in huel xexelihuia
totoyahuaya itzon? Ca ça quathticectli, ca
ça azcacalli ocuilcalli yn itzontecon. Ye
ehuatl in in Iezabel yn iuhqui quetzalitztic
ixtelolo in huel chichipahuac? Ca ça
ixtecocoyoctli. Yehuatl in yn iuhqui
tenxochi catca ynic camanalohuaya, inic

¿No es ésta la tal Jezabel, a quien vimos, a quien conocimos, la que se decía señora de Israel?, ¿no es ésta la que fue mujer tan fuerte, la que pensaba que nunca iba a morir y la que se enriquecía, se beneficiaba, con el cansancio, con el dolor de los macehuales?” Otros decían: “¿Es ésta en verdad Jezabel, la que era dueña de un bello rostro, de una bella mirada?, ¿no es ésta la que se cubría de cosas brillantes, la que se enredaba el pelo sobre la cabeza, la que amarraba el pelo con oro como si se pusiera una corona de oro? Y hoy sólo queda su cabeza pelona, su cabeza sólo es casa de hormigas, casa de gusanos. ¿No es ésta Jezabel la que tenía los ojos hermosos así como esmeraldas? Y hoy sólo quedan las cuencas de sus ojos. ¿No es ésta la que con palabras zalameras hacía bromas, hablaba a carcajadas? ¿No es

²²⁴ Alcántara Rojas y Navarrete Linares, “Tlalnamiquilihmiqiztzonquitzalitzli...”, p. 494 (náhuatl), 506 (español).

tlapitzahuaya? Yeehuatl in in tlactli in
cenca mochcenmatia mochcencahuaya?
Yehuatl in in huel yectlaquaya yecatlia?
Yoyahue anca yuhquiyn in tzonquiça yn
inecuiltonol yn inetlamachtil cemanahuatl.

este cuerpo el que se la pasaba
embelleciéndose, arreglándose?²²⁵

¡Ay, así es como termina la riqueza, la
prosperidad del mundo!

El funesto destino de la mujer de Babilonia se asemeja mucho a los castigos que se decía, eran merecedoras las transgresoras en el *mictlan*, incluso con la aparición de animales terrestres como hormigas y gusanos que descomponían su cuerpo. En el texto se expone cómo la gente del pueblo se arrepentía de sus propios pecados al ver el final de Jezabel, esto era parte de la estrategia que buscaba que los indios interiorizaran el terror al infierno, dejaran sus antiguas prácticas, se convirtieran al cristianismo y siguieran sus preceptos:

[...] Yhuan intla huel toconmatini, intla
huel toconilnamiquini intla huel iuh
onyetinemi in toyollo in canin
tochantituih yn canin tonotihui in canin
cemicac tilcauhtozque in cenca
tetlahtlaocoltican, ynocalco, ocuilcalco
ihyacalcalco, in huel tehuihuiqueuhcan in
huel miquizihyaltitlan, in oncan
momoztlae topan nehnemohuaz.

[...] ¡Y si tan sólo hubiéramos sabido, si
hubiéramos recordado, si hubiéramos
examinado dónde es que vamos a morar,
dónde es que vamos a estar, dónde es el
lugar en el que por siempre seremos
olvidados, el lugar donde se le causa
mucho pesar a la gente, la casa de la
aflicción, la casa de los gusanos, la casa
de la hediondez, el lugar donde la gente
se asquea, entre el hedor a muerto, allá
donde cada día se caminará sobre
nosotros!²²⁶

Exempla como los que he mostrado sirvieron para implantar entre las nahuas una moral que rechazaba el cuerpo, sus aderezos, el placer. A su vez, esto da cuenta del combate que emprendieron los frailes en contra de la sexualidad y el comportamiento femenino. Las “malas mujeres” encarnaban todo aquello que el “buen” cristiano debía rechazar para tener una vida “honesta”, pero también para garantizar no padecer en el *mictlan* que los frailes confeccionaron.

²²⁵ Alcántara Rojas y Navarrete Linares, “Tlalnamiquilihmiquitzonquitzalitzli...”, p. 495 (náhuatl), 508 (español).

²²⁶ Alcántara Rojas y Navarrete Linares, “Tlalnamiquilihmiquitzonquitzalitzli...”, p. 493 (náhuatl), 506 (español).

Referencias y vocablos del mundo nahua

He podido señalar algunos elementos del mundo nahua que los frailes recuperaron en sus escritos para presentar sus ideas de una manera más familiar a los naturales, tales como el arreglo personal (maquillaje, peinado y vestido), así como elementos retóricos de la antigua tradición nahua (difrasismos y paralelismos) e igualmente conceptos cuyos significados fueron readaptados en favor de la empresa evangelizadora (en relación a la enfermedad, el *tlazolli*, o el *mictlan*).

Ahora me gustaría presentar el análisis de una serie de vocablos en náhuatl, la selección podría parecer arbitraria, empero su aparición constante en los documentos examinados ha sido importante para tomarlos en cuenta. He decidido pertinente exponerlos hasta este momento porque considero que pueden ser más aprovechados una vez que las fuentes han sido revisadas. Asimismo, el orden de aparición va de lo general a lo particular, siendo “*cihuatlahueliloc*” el último vocablo que será revisado porque permite transitar de este capítulo al siguiente y establecer una conexión entre ambos.

Este ejercicio busca poner en evidencia cómo los misioneros aprendieron la lengua mexicana y adaptaron, o recrearon, sus vocablos para adaptar la palabra de Dios a conceptos que los nahuas pudieran reconocer. Las palabras que serán expuestas, como muchas otras que escapan a los límites de esta investigación, fueron construidas en náhuatl, por tanto, tienen implícitos referentes culturales que, antiguamente, tenían significados distintos a aquellos que, con la imposición del cristianismo, se introdujeron.

Tlatlacolli. Burkhart expone que “*tlatlacolli*” deriva del verbo *itlacoa*, “dañar, arruinar, perjudicar”; a su vez este se relaciona con *itlacahui*, “volverse corrupto, lastimarse a uno mismo”. Agregando la partícula *tla-* (al inicio), la traducción literal resulta: “algo dañado”. Quisiera notar que Molina en su *Vocabulario* ofreció tres significados para esta entrada, la más cercana es “defecto”, pero para el uso que le dieron los misioneros, *tlatlacolli* funcionó para referir al pecado y la culpa, las otras dos definiciones consignadas por el fraile.²²⁷ Esta palabra se utilizó, matiza la investigadora, sobre todo para cuestiones relacionadas a la sexualidad y su exceso, la intoxicación y el hurto.²²⁸

Como queda entendido, de acuerdo con Santo Tomás, el pecado era un acto voluntario (una debilidad) de desobediencia a los mandamientos divinos. Por este motivo estaban en juego cuestiones tales como la penitencia; sólo así el transgresor podía demostrar su arrepentimiento honesto, obtener el perdón de Dios y ser merecedor, nuevamente, de la salvación eterna. El destino del alma era lo que estaba en juego. En cambio, “*tlatlacolli*” tenía que ver, más bien, con la noción nahua de equilibrio: todo

²²⁷ Molina, *Vocabulario...*, v. II, f. 137r.

²²⁸ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 28-39.

aquello fuera de balance era considerado peligroso, conducía al desorden; cualquier desajuste era tomado por una violación a la estructura, ya fuera la integridad física, el estado psicológico, el orden social... En el contexto de la empresa evangelizadora, “*tlatlacolli*” convenía para que los mexicanos asimilaran lo que era el “pecado”, pero en estricto sentido “*tlatlacolli*” y “pecado” no eran sinónimos. Tanto para los frailes, como para los naturales, sus palabras referían a principios básicos de su cosmovisión. Sin embargo, era clave que los nahuas en proceso de conversión adoptaran este concepto, anclado en las nociones cristianas de absolutos como “bueno”/“malo”.

Sumado a todo lo anterior, era fundamental que los naturales aprehendieran la idea de pecado dado que también era útil para instaurar en ellos el sacramento de la confesión. Sin querer desviarme mucho, parece conveniente retomar brevemente este asunto porque da pauta a reflexionar sobre lo que este contacto intercultural implicó, en especial para los indios. Gruzinski nota que esta fue una estrategia muy efectiva para ejercer control sobre los sometidos, pues la intención trascendió los objetivos espirituales de los evangelizadores siendo “un instrumento para expresar formas aprobadas por la iglesia de individualización y de culpabilidad, y de deteriorar los lazos tradicionales y las relaciones interpersonales en las sociedades colonizadas”.²²⁹ Asimismo, el autor concluye: “Sería difícil negar que la confesión contribuyó, en forma indirecta e intelectual, al deterioro de las estructuras mentales, sociales y familiares, y a la eliminación de códigos ancestrales y formas antiguas de solidaridad que controlaban el funcionamiento de las sociedades prehispánicas”.²³⁰

En el caso de “*tlatlacolli*” puede asegurarse que fue reinterpretado y enseñado a los naturales como “pecado”, según estipulaba el cristianismo; con él las dinámicas se transformaron junto a la forma de entender el mundo, tanto el terrenal como el sagrado. No se olvide, pues, que con este concepto se introdujeron otros de gran servicio para la empresa a manos de los religiosos europeos tales como la culpa, el castigo, la contrición; todos enseñados desde la perspectiva occidental. A partir de toda esta red de ideas, los frailes de Nueva España enseñaron que existían seres “malvados” cuya agencia servía para engañar y hacer pecar a la gente.

Xocomiquiztli. En principio, si se recurre al *Vocabulario* de Molina, se encontrará que a esta entrada corresponde “beodez”.²³¹ Resulta ilustrativo, entonces, dirigirse al *Diccionario Histórico de la Lengua Española* en donde se explica que esta palabra es lo mismo que la embriaguez y, además, la acompaña la siguiente definición: “si alguno se embriagasse de manera que matasse à otro por la beodéz. [...] La beodéz no solo impíde los buenos intentos, y daña à la vida de la razón; pero hace que el que se embriaga, peque mas y guste menos”.²³² Como he mostrado, esta fue la idea que se

²²⁹ Gruzinski, “Individualización y aculturación...”, p. 105.

²³⁰ Gruzinski, “Individualización y aculturación...”, p. 113-114.

²³¹ Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 49v; v. II, f. 160v.

²³² RAE, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, n. “Beodez”.

enseñó a los naturales sobre la embriaguez, se decía que las “malas” mujeres “dañaban” a quien tomaba de las bebidas que estas ofrecían, junto con el supuesto afán de hacer que la gente, sobre todo los varones, perdieran el juicio y se dieran al pecado de la lujuria. Igualmente es importante rescatar esta idea de “pecar más y gustar menos”, este también fue un argumento para mostrar a los naturales la importancia de rechazar a este tipo de transgresoras, pues eran seres desagradables para una sociedad que debía prepararse para el fin de los tiempos. Ahora bien, quisiera destacar aquello que se menciona: “si alguno se embriagase de manera que matase a otro por la beodéz”. Seguramente esto tenga que ver con lo que san Agustín explicó en uno de sus sermones, la embriaguez era considerada una falta “grave y pestífera”, con ella el pecador no podría ser librado para merecer la salvación eterna. Por tanto, se entendía que borracho estaba condenando su alma al no abandonar tal vicio.²³³

Entre los mexicanos, asimismo, la embriaguez era concebida como algo negativo, aunque su razonamiento distaba del anterior. Recuérdese al principio de equilibrio de fuerzas que, según los estudios de López Austin, los nahuas buscaban mantener; entonces, por medio de bebidas fermentadas como el pulque, se alteraba el funcionamiento regular del organismo, este exceso era contrario al estado ideal.²³⁴ Pury-Toumi explica que “*miqui*” era entendido entre los nahuas como una inmovilización del cuerpo, como el sueño o el desmayo.²³⁵ La muerte era una forma metafórica de expresar esa condición.

Tomar de estas sustancias que alteraban los estados de conciencia era estrictamente vigilado, su uso se restringía a procedimientos terapéuticos para restituir, en ciertos casos, la salud del individuo. O bien, el consumo de clase de sustancias, era permitido a los miembros de la élite bajo circunstancias específicas, mientras que para la gente del pueblo les era permitido en ciertas fiestas. Esto no era por una cuestión referente a la moral, el mismo autor refiere que la restricción operaba de manera distinta, la cual puede entenderse a partir de algunos fundamentos de la cosmovisión nahua. Olivier explica que se creía que los dioses del pulque se apoderaban de la persona, de modo que los actos cometidos se atribuían a las deidades; se trataba de una actividad con fines sagrados, quien lo hiciera por recreación era severamente castigado. El investigador propone lo siguiente: “La embriaguez acerca al hombre con la divinidad o, más exactamente, se considera un estado de posesión, el dios se manifiesta a través de él”.²³⁶ Quizá en este razonamiento, aunado al principio de desequilibrio orgánico, descansaba la vigilancia del consumo de bebidas embriagantes: mientras que

²³³ San Agustín, “Sermón 393. Alocución a los penitentes” en *Sant’Agostino. Augustinus Hipponensis*, <https://acortar.link/69gAUf>

²³⁴ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 295.

²³⁵ Pury-Toumi, *De palabras y maravillas...*, p. 161.

²³⁶ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 262.

un selecto grupo tenía permitido interactuar de manera cercana con lo divino, a la gente común no se le permitía gozar de dicho contacto, en su lugar debía someterse a una ingesta controlada.

Este matiz es interesante porque permite insistir en el sentido que tenía para los naturales esta condición. Para los naturales, en la embriaguez participaban otros elementos, distintos al castigo del alma. Los frailes, al reinterpretar el sentido de “*xocomiquiztli*”, agregaron a su significado implicaciones cristianas y con ello enseñaron la embriaguez como un pecado.

Nemecatiliztli. Intentar esclarecer este concepto resulta un tanto complicado porque la información con la que se cuenta fue sometida al prejuicio de los frailes, pero es pertinente al menos un primer intento para exponerlo como un problema en el análisis de los textos de evangelización.

El vocablo se formó a partir del verbo “*mecatia*” (“hacer cordeles o prouerse dellos”).²³⁷ Esto correspondía a la idea de linaje entre los nahuas, se creía que las generaciones se vinculaban por medio de cuerdas, se pensaba, a decir de Víctor Castillo Farreras que “a cada persona le correspondía su mecate”.²³⁸ En varios documentos iconográficos es posible observar esta noción, tómese como ejemplo claro el *Códice Veinte Mazorcas* elaborado en el actual estado de Guerrero durante el siglo XVI. En este material fueron representadas sucesiones dinásticas por medio de sogas, tal y como se destaca en la imagen:



Figura 1.4. Representación de *mecatia* *Códice Veinte Mazorcas* (fragmento)²³⁹

²³⁷ Molina, *Vocabulario...*, v.II, f. 55r.

²³⁸ Víctor M. Castillo Farreras, comunicación en clase, (06 de agosto de 2019).

²³⁹ “20 Mazorcas”, en *Tlachia. Contextos Pictográficos del Náhuatl*, [Disponible en: <https://tlachia.iib.unam.mx/20-mazorcas/391>]

Según relató Motolinía en sus *Memoriales*, entre los antiguos nahuas existía la costumbre de desposarse y esa mujer “legítima” era reconocida como “*cihuatlantli*”, pero estaba la posibilidad de que los varones casados se relacionaran con otras solteras para “fornicar” y “evitar peores males” como el adulterio o la homosexualidad.²⁴⁰ Los hombres podían pedirles permiso a las madres de las jóvenes para tales efectos, entonces las “mancebas” eran llamadas “*tlacatcahuili*” para diferenciarse de la primera y legítima esposa. Podía suceder no solicitar ningún tipo de aprobación y, en tal caso, esas mujeres recibían el nombre de “*temecauh*”.²⁴¹ Incluso, si una “*tlacatcahuili*” o una “*temecauh*” quedaban embarazadas, debían ocupar un lugar principal en la casa de su marido, y cuando este no quisiera eso, podían buscar quien sí quisiera casarse con ellas en su estado.²⁴²

El mismo religioso, en su *Historia de los indios de la Nueva España*, recuerda sobre los señores principales: “[...] todos se estaban con las mujeres que querían, y había algunos que tenían hasta docientas mujeres, y de allí abajo cada uno tenía las que quería. Y para esto, los señores y principales robaban todas las mujeres, de manera que cuando un indio común se quería casar apenas hallaba mujer”. Después de esto, el franciscano celebra cómo al pasar de unos pocos años se logró instruir a los indios sobre el matrimonio y acostumbrarlos a desposarse con una sola mujer, “como lo manda la Iglesia”.²⁴³ Resulta sospechosa la cifra de doscientas mujeres con las que podía casarse un *pilli*, es posible imaginar que el dato proporcionado por el fraile fue dramatizado para, en su lugar, promover la labor misionera y la conversión efectiva del cristianismo entre los nahuas.

De manera que los nahuas acostumbraban unirse a otras mujeres o “meces”, a parte de su primera esposa. Esta era una dinámica, como refirió Motolinía, que se regía por rituales y normas; lo cual la diferencia de la concepción católica de matrimonio en la que sólo podía existir la unión entre dos personas. Fue bajo esta óptica que los frailes, en sus textos, utilizaron “*nemecatiliztli*” para hablar del “amancebamiento” y referirse a él como ellos mismos lo entendían, un trato o comunicación “ilícita”.²⁴⁴ Dicho tratamiento fue, ni más ni menos, una reinterpretación de una de las antiguas formas de relacionarse que tenían los nahuas, asociándola a la “lujuria” y se le manipuló para darle un sentido cristiano.²⁴⁵

²⁴⁰ Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, 2a. ed., índice analítico de materias por Edmundo O’Gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1971, part. 2, cap. 6, p. 321 y 323.

²⁴¹ Benavente, *Memoriales...*, part. 2, cap. 6, p. 322.

²⁴² Benavente, *Memoriales...*, part. 2, cap. 6, p. 323.

²⁴³ Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, Fundación AQUAE, 2014, parte II, cap. VII, p. 134.

²⁴⁴ RAE, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, s.v. “amancebamiento”.

²⁴⁵ Véase “*nemecatiliztli*” en *Compendio Enciclopédico Náhuatl*, <https://cen.iib.unam.mx/>

Tlaelpaquiliztli. Continuando con la relación que los antiguos nahuas establecían entre las pasiones y el hígado, otra palabra que debe aparecer con frecuencia en los textos cristianos que he examinado es “*Tlaelpaquiliztli*”. Si se busca en el *Vocabulario* de Molina “papaqui” aparece como “deleitarse”, ahora que si se recurre a “papaquiliztli” el significado corresponde meramente a “alegría”.²⁴⁶ En efecto, este concepto fue utilizado por los frailes para referir al gozo, un ejemplo aparece en la *Doctrina* elaborada por religiosos de la orden de Santo Domingo; cuando se enuncia que, después de la muerte, las almas de los “buenos” cristianos serían recibidas en la casa de Dios, en su palacio (el cielo) y ahí se tendrían grandes riquezas, sería la gloria, se viviría eternamente en gran júbilo. Para esta última idea fue utilizado el vocablo “*papaquiliz*”.²⁴⁷ No obstante, el sentido podía transformarse agregando la raíz *tael-* proveniente de “*taelli*”, traducido por Molina como “suziedad”.²⁴⁸

De este modo, “*tlaelpaquiliztli*” podía ser entendido como “suzio o carnal deleite”.²⁴⁹ Lo cual remite al pecado de la lujuria que, desde la perspectiva occidental, sí tenía que ver con el placer del cuerpo. Es necesario insistir en las características que los naturales atribuían al *elli*, al hígado y a toda una serie de implicaciones que he adelantado y sobre las cuales profundizaré más adelante. Puede notarse que, en los años de evangelización, si bien existía una sintonía entre lo que frailes estaban comunicando y los naturales entendiendo, muchos de los conceptos empleados habían sido formados, antaño, a partir de principios distintos propios de una relación con el mundo diferente a la que tenían los misioneros.

Ahuilnemiliztli. Como los otros, es uno de esos casos problemáticos. Se puede sostener que los frailes lo sometieron a reinterpretación, pero ello no impide que se indague sobre el sentido que tenía para los naturales. “*Ahuilnemiliztli*” abre la puerta a los problemas que, en esta investigación, me he propuesto abordar. Por esta razón presentaré algunas cuestiones que no pueden dejar de ser mencionadas en este momento, pero otras quedarán revisadas con mayor detenimiento en el desarrollo del capítulo segundo de este trabajo. Como he venido haciendo, lo primero sería revisar esta entrada en el *Vocabulario* de Molina en el cual se define como “vida carnal o luxuriosa”, en su defecto también aparece como el concepto equivalente a “Luxuria”.²⁵⁰ Otras definiciones pueden ser consultadas en el *Compendio Enciclopédico Náhuatl* donde podrán encontrarse “fornicación”, “vicio”, “mala vida”, “vida disoluta”, “placeres obscenos” e incluso otros como “torpeza” o

²⁴⁶Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 37r; v. II, f. 79v.

²⁴⁷ *Doctrina cristiana [...] hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, f. XIVv.

²⁴⁸ Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 111r; v. II, f. 120v.

²⁴⁹ Molina, *Vocabulario...*, v. II, f. 120v.

²⁵⁰ Molina, *Vocabulario...*, v. I f. 79r; v. II, f. 9v.

“rufianería”.²⁵¹ Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* afirmó: “[...] el diablo se alegra sobre todo del pecado de la lujuria es porque ésta implica una adhesión máxima y es difícil librar al hombre de él”.²⁵² Alrededor de este enunciado se incluyen otros valores como que la lujuria era una falta de gran culpabilidad y un “placer malo”.

López Austin, en 1982, expresó que “*Ahuilnemiliztli*”, significaba literalmente “vida en vano” y llegó a asegurar que este era un “duro nombre en sociedades que aún a los muertos imaginaban dedicados al trabajo de mover las fuerzas de los cosmos”.²⁵³ Me atrevo a no compartir esta reflexión, porque si bien existe información suficiente para sustentar la idea del investigador, el cosmos necesitaba del esfuerzo humano para su correcto funcionamiento, pero siguiendo el principio del equilibrio entre los nahuas, a su vez era importante experimentar tiempos de recreo y placer; a partir de informaciones registradas sobre la época prehispánica se conoce que este estilo de vida era considerado necesario, óptimo.

“*Ahuilnemiliztli*” está conformado por dos elementos: “*nemiliztli*” que, de acuerdo con Thelma Sullivan, puede funcionar como “modo de vivir”,²⁵⁴ más el sustantivo “*ahuillia*”, el que más me interesa, que a su vez proviene del verbo “*ahuia*”; que es definido en diversos diccionarios como “tener lo necesario”, “estar contento”, “regocijarse”.²⁵⁵ Al hacer un análisis cuidadoso de este vocablo y las palabras que de él se desprenden, me he dado cuenta de que se encontraba asociado al placer a los sentidos. Otras ocasiones, como en el compuesto “*ahuilmaca*” se refiere a “entretener” o “complacer”; o bien, “*ahuilnemi*” fue registrado como “vivir jugando y perdiendo el tiempo”.²⁵⁶ Así, en un sentido estricto, “*ahuilnemiliztli*” podría entenderse como un estilo de vida cuyo tinte característico sería la alegría o el contento, productos del juego erótico. Tal vez de esto partieron los informantes nahuas y los frailes para establecer esta palabra como “lujuria”.

Agnieszka Brylak, inspirada en uno de los trabajos de López Austin, ha encontrado la raíz *ahuia* en palabras que referían a espectáculos y regocijos. Entre ellos se ubica *netlaocolpopoliztli*, que literalmente es la “acción de desvanecer la tristeza”. La investigadora explica que de esta deriva *tlacolpopoloa*, verbo utilizado en el *Códice florentino* para la descripción de las actividades de la

²⁵¹ *Compendio Enciclopédico Náhuatl*, “*ahuilnemiliztli*”, <https://cen.iib.unam.mx/>

²⁵² Aquino, *Suma...*, t. I, q. 73, art. 6, ad. 2, p. 577.

²⁵³ Alfredo López Austin, “La sexualidad entre los antiguos nahuas” en *Familia y sexualidad en Nueva España, Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades: “Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España”*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 168.

²⁵⁴ Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, 3a. ed., pref. de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014, p. 120

²⁵⁵ “*Auia*”, en Molina, *Vocabulario...*, v. II, f. 9v; Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, Nueva España, Juan Ruiz, 1645, s/p, https://cen.iib.unam.mx; “*Ahahuia*” en Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992, p. 4. En el siguiente capítulo profundizaré al respecto.

²⁵⁶ Karttunen, *An Analytical Dictionary...*, p. 8.

ahuianimeh dedicadas a dar placer a los varones que estaban por ser ofrendados a los dioses en la piedra de sacrificio. Otros términos que comparten el campo semántico son: *neahuiltiztli*, “juego de recreación y passatiempo”; *neahuiltioni*, que puede ser traducido como “juegos de diversión”.²⁵⁷ Brylak señala que, en esta misma fuente, existen demás palabras con “*ahuia*” que fueron influenciadas por la mirada eurocristiana para referir a los vicios de la “mala mujer noble” (*tlatocacihuahatl*) de quien se decía: “es dada al vicio, a la ebriedad, a la embriaguez” (*auillotl, iuiniotl, iuintiliztli, quimana*).²⁵⁸

Lo que sí puedo afirmar, en este punto, es que tener una vida “alegre” no implicaba para los indios del altiplano central las connotaciones que se lo otorgaban a la lujuria en Europa. Aun así, “*ahuilnemiliztli*” fue la palabra que los frailes eligieron para referir al tema y enseñarles a los naturales nuevos valores y comportamientos al respecto, nublando los sentidos y prácticas que antaño se entendían. Este término se relaciona directamente con el de “*ahuiani*” que en el próximo capítulo atenderé con mayor detalle.

Cihuatlahueliloc. Revisando esta entrada en el *Vocabulario* de Molina, aparece como “mala muger”.²⁵⁹ Si esta se busca en el *Compendio Enciclopédico Náhuatl*, se encontrará que, de acuerdo con Sahagún, a esta palabra se le relaciona con otras, tales como “puta”, “deshonesta”, “ser pública o pecadora”, “andar hecha loca”.²⁶⁰ Es este último el más cercano a los elementos que componen el vocablo en náhuatl, mientras que las otras definiciones son, claramente, una intervención occidental. El asunto no es menor, da cuenta del vínculo que los hombres del siglo XVI, frailes o colaboradores, establecían entre una mujer, su sexualidad y la transgresión a los preceptos cristianos. Pero por ahora me permitiré concentrarme en lo que es posible observar en cuanto al análisis de las partes integrantes de “*cihuatlahueliloc*”. A esta palabra la conforman el sustantivo “*cihua(tl)*”, mujer; “*tlahueliloc*”, que funciona como adjetivo y se entiende como “malvado” o “perverso”.²⁶¹ Así, la traducción literal que se utiliza para este caso es “mala mujer”, misma que yo utilicé para trabajar con los sermones de esta investigación.

“*Tlahueliloc*” es una forma adjetival que deriva del sustantivo *tlahuelli*. Esta entrada se encuentra en el recurrido *Vocabulario* de Molina como “loco de atar” en la sección castellano-náhuatl y en la náhuatl-castellano como “enojo”, “furia” o “lleno de saña”.²⁶² La raíz que interesa ahora es *elli*, es decir, el hígado. Dicho órgano estaba asociado a procesos digestivos como la putrefacción de

²⁵⁷ Agnieszka Brylak, “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro”, Tesis de doctorado, Facultad de Lenguas Modernas, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, 2015, p. 121.

²⁵⁸ *Códice florentino*, lib. X, cap. 18, f. 46r; Brylak, “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos...”, p. 124.

²⁵⁹ Molina, *Vocabulario...*, v. II, f. 22r.

²⁶⁰ *Compendio Enciclopédico Náhuatl*, “*cihuatlahueliloc*”, <https://cen.iib.unam.mx/>

²⁶¹ Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 95r; v. II, f. 144r.

²⁶² Es curioso que los significados no sean uniformes y cambien según la entrada que se consulte. Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 144v; v. II, f. 78v.

alimentos y generación de nutrientes; también a la reproducción, al desarrollo del embarazo y a la sexualidad. Además, en él residía el *ihíyotl*, una de las tres entidades anímicas que daban la fuerza vital al cuerpo humano, de él emanaban el vigor, las pasiones y los sentimientos. El hígado sano era propio, se decía, de las personas sinceras o caritativas. Por el contrario, uno dañado se “torcía” y esta posición anómala provocaba en el individuo deseos opuestos; en él se manifestaban una apetencia sexual descontrolada, así como otras emociones exageradas como la codicia, el aborrecimiento, la cólera. Generalmente los antiguos especialistas nahuas explicaban esta condición cuando el sujeto se había enojado o si se había agitado emocionalmente. Otra de las causas que se consideraba era si el paciente había mantenido una vida sexual disoluta,²⁶³ casi siempre con referencia al desenfreno sexual.²⁶⁴

López Austin apunta que este tipo de conductas desmedidas terminaban por señalar al enfermo como “malvado”.²⁶⁵ Aquí entra en juego una cuestión compleja de la cosmovisión nahua que el mismo autor advierte: si bien el individuo actuaba bajo su propia conciencia, lo cual explicaría que sus actos lo convirtieran en alguien destemplado o “malo”, pero también se creía que en ocasiones las fuerzas sobre naturales ejercían un influjo importante al interior de la persona. En tal el sujeto perdía su propia voluntad y estaba poder de esos agentes externos.²⁶⁶ Aun cuando el investigador reconoce el riesgo que se corre con esta interpretación y la dificultad de asegurar que así era considerado por los antiguos nahuas, me ha parecido prudente tomarla en cuenta para ampliar el espectro en el que quizá se entendía el hígado “torcido” y, en todo caso, no confundirlo con la categoría de “maldad” del sentido cristiano.

La fuerza del *ihíyotl* emanaba un vapor fétido que desprendían los cadáveres o brotaban de aberturas de la tierra, igualmente lo podían desprender las personas que tenían elevada dicha sustancia. Se creía que este tipo de individuos podían arrojar estos gases a otros por medio de palabras o emociones para afligirlas.²⁶⁷ Esto quizá fue asimilado por los frailes con la concepción europea de que el cuerpo femenino, supuestamente, era “maloliente” y exhalaba un veneno que infectaba a los varones, así como a las “cosas más puras”.²⁶⁸ Esta observación sirva para establecer que en “*cihuatlahulilloc*”, pero así en los demás términos, fueron conjugadas los valores y preceptos cristianos con los referentes culturales nahuas que mejor empataban para los fines evangelizadores.

²⁶³ Cabe matizar que por “vida disoluta” en este caso se entiende un comportamiento excesivo que se oponía al principio nahua de equilibrio y funcionamiento correcto del organismo.

²⁶⁴ López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. I, p. 259-260.

²⁶⁵ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 210.

²⁶⁶ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 404.

²⁶⁷ Berenice Alcántara Rojas, “Comer lo que hiede. Alimentos del “otro” mundo según algunos relatos mayas” en *Estudios de Cultura Maya*, v. 24, 2003, p. 197-198.

²⁶⁸ Muchembled, *Historia del diablo...*, p. 95.

Sumado a esto, una de las imágenes del “Libro X” del *Códice florentino* en las que fue representada una *ahuiani* (en la columna en náhuatl) o “puta” (en la de castellano) expresa el híbrido cultural al que me he referido (fig. 1.5). A la izquierda de ella fue colocado un glifo de lo que puede ser interpretado como un hígado. Echeverría propone que, tal vez, con este elemento lo que se intentó hacer fue expresar la inmoralidad de estas mujeres, desde la óptica cristiana, pero que se expresó en términos nahuas que vinculaban al *elli* con los comportamientos sexuales desmesurados.²⁶⁹



Figura 1.5. *Ahuiani*
Códice florentino, “Libro X”, f. 40r

Para los europeos del siglo XVI, “loco de atar” encajaba bien con “*tlahueliloc*” porque para ellos la locura era una “enfermedad que priva del juicio, y embaraza el uso de la razón”,²⁷⁰ lo cual empataba con una noción clave de la tradición mesoamericana. Alguien “*tlahueliloc*” era definido como maliciosa, ruin y cruel; asimismo aquellos que incurrían en comportamientos “viciosos”, según el juicio cristiano. Brylak ha encontrado este término en las descripciones de personajes de la antigua sociedad nahua que los misioneros consideraban “perversos”, como hechiceros, “bujas” o artistas que entretenían a las élites cuyas interpretaciones aludían al placer carnal o la embriaguez. Para la investigadora todo parece indicar que este uso es una clara manipulación de los religiosos sobre las

²⁶⁹ Echeverría, citado en Miriam López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras del mundo nahua prehispánico” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 2, 2012, p. 405.

²⁷⁰ RAE, *Diccionario, Histórico de la Lengua Española*, n. “Locura”.

palabras nahuas y que en realidad el dicho término remite a la cultura medieval, a sus códigos morales, más que al pasado indígena.²⁷¹

Por tanto, conviene concluir que “*cihuatlahueliloc*” fue utilizada por los frailes para referir a una mujer pecadora, lo cual no estaba tan lejano del sentido que podían haberle consignado los indios (en tanto una persona desbordada en sus pasiones, tanto las de índole sexual como las emocionales, entre ellas la cólera). Pero la clave está en reconocer que para los primeros se expresaba que la “maldad” femenina para pervertir a los hombres, mientras para los segundos se trataba de una condición distinta en relación con lo orgánico y las afecciones anímicas.

Aquí habría que hacer un paréntesis importante. Actualmente algunos investigadores han emprendido la tarea de descubrir si detrás de algunas de estas palabras en náhuatl pueden hallarse significados indígenas o si, efectivamente, fueron creaciones de los evangelizadores para comunicar su mensaje. Justyna Olko y Julia Madajczak estudian el caso de *teyolía* y el concepto cristiano de alma. Brylak, por su parte, hace algo similar con *tlahueliloc* y ha encontrado muchas similitudes con las connotaciones negativas que en Europa se les impusieron a los bufones y hechiceros.²⁷² Estas nuevas propuestas sugieren que los frailes buscaron en las costumbres y prácticas de los naturales aquello que fuera lo más similar a su horizonte cultural, a partir de esta labor crearon las palabras que transmitieran sus ideas en el sentido más cercano que se pudiera. De este modo, autores contemporáneos sospechan, si no es que afirman, que en estos vocablos hay muy poco, o incluso nada, de la antigüedad nahua. A pesar de lo serios y estructurados que son estos trabajos, por todo lo que he aprendido hasta el momento, debo reconocer que no comparto del todo sus hipótesis pues considero que muchas veces cuestionan los elementos culturales del antiguo mundo indígena desde un modelo occidental y, al encontrar similitudes entre ambos, porque es claro que las hubo, niegan la oportunidad de indagar más sobre ellos bajo la premisa de que se tratan, tan sólo, de reconstrucciones elaboradas por los frailes y sus estudiantes nahuas cristianizados. Sugiero que, en realidad, los religiosos hicieron de los vocablos nahuas algo parecido a un rompecabezas para hacer empatar su mensaje. En ese proceso entró en juego un ejercicio de traducción muy complejo, en el que los evangelizadores buscaron introducir sus ideas y los nahuas que trabajaron con ellos informaron cómo podría confeccionarse en términos inteligibles para el resto de los naturales. De manera que, aun con numerosos problemas, es posible llegar a observar algo de la cultura nahua en ellos.

²⁷¹ Agnieszka Brylak, "Buffoons and sorcerers: witchcraft, entertainment, and evil professions in colonial sources on preHispanic Nahuas" en *Colonial Latin American Review*, v. 30, n. 3, 2021, p. 352.

²⁷² Véase Justyna Olko y Julia Madajczak, "An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(re)constructing the Nahua "Soul"" en *Ancient America*, v. 30, n. 1, 2018, p. 1-14; Brylak, "Buffoons and sorcerers...", p. 342-360.

En el presente capítulo he expuesto esta dinámica que dio como resultado los textos cristianos examinados y me inclino a creer que así funcionó también para otra clase de manuscritos elaborados en el horizonte colonial, como lo fue el *Códice florentino* (algunos de los problemas de dicho texto serán mostrados en breve). Esta óptica de ningún modo pretende negar las dudas que suscitan este tipo de fuentes, todo lo contrario; pero permite generar preguntas sobre la realidad nahua (conciente siempre que se trata de *posibilidades*) así como reconocer la participación activa de los “colaboradores” que, a pesar de haberse formado en el escenario de la conquista, pudieron mantener diversos conocimientos prehispánicos. Es, creo yo, aquí donde el estudio se nutre y se refresca.

Balance general del capítulo

Los evangelizadores aplicaron en su prédica los mismos modelos que en Occidente, para ello penetraron en el mundo nahua, seleccionaron lo que de éste les era útil, tomaron elementos culturales del mundo de los naturales y los tergiversaron según su perspectiva. Entonces, muchas de las antiguas referencias aprovechadas fueron transformadas y perdieron, total o parcialmente, sus significados anteriores.

La producción de textos cristianos surgió de la necesidad de introducir la “verdadera fe”. Se tratan de materiales en los que se hicieron empatar las enseñanzas cristianas con las formas de expresión y marcos culturales conocidos por los nahuas. Los documentos aquí revisados son un testimonio de ese arduo ejercicio, así como del diálogo entre frailes y colaboradores indígenas para transmitir el mensaje de una manera inteligible para el resto de la audiencia. Cada uno de los textos supone un estudio en sí mismo, dado que todos los elementos que los conforman los convierten en un problema muy complejo. Pero en este primer acercamiento he hallado temas constantes, lo cual indica los principios cristianos que preocuparon más a los frailes.

Lo que me ha interesado exponer en el presente capítulo son las ideas con las que los religiosos construyeron los mensajes precisos para buscar implantar en los naturales una “moral ideal”. Las representaciones acerca del comportamiento femenino, así como las de las “malas mujeres” son un ejemplo del esfuerzo por implantar el cristianismo y sus valores entre los pueblos indígenas.

CAPÍTULO II. Las *ahuianimeh* en el mundo nahua

Emprender la investigación de las sociedades prehispánicas conlleva un gran reto: existen muy pocas fuentes escritas que den cuenta del pasado de las poblaciones mesoamericanas en general. El estudio debe apoyarse en hallazgos arqueológicos, interpretaciones iconográficas, así como en el trabajo etnográfico que encuentre posibles conexiones con aquello que pudo haber sido entonces. Otra de las formas para conocer la historia de ese mundo antiguo es a partir de una lectura muy cuidadosa de los documentos manuscritos que elaboraron los conquistadores (laicos y religiosos) llegados de Europa.

El presente capítulo se sirve de todos estos tipos de fuentes, y los respectivos estudios especializados contemporáneos, para intentar reconstruir a un personaje controversial y difícil de abordar: la *ahuiani*.²⁷³ Busco mostrar que este personaje era entendido de una forma muy particular, misma que sólo tenía sentido dentro de su propio y único contexto, es decir, dentro de la sociedad mexicana. En este sentido, propongo que la *ahuiani* no correspondía del todo a las interpretaciones que hicieron de ella los cronistas, tales como “prostituta”, “puta”, “ramera” ni tampoco se ajustaba al tratamiento tardomedieval de “mala mujer”.

Para evidenciar la diferencia, así como para establecer algunos matices que deben ser considerados para el conocimiento de la *ahuiani* es que he seleccionado diversos temas en los que es posible observar el papel de esta mujer en la sociedad nahua y las maneras en las que se desenvolvía.

Las “mujeres públicas” en la historiografía de tradición indígena

Entre sus observaciones, los cronistas de la Nueva España del siglo XVI dieron cuenta de la existencia de mujeres que, en el pasado mexicano, eran conocidas como *ahuianimeh*. Los extranjeros entendieron que el rol social de estas se asemejaba, de acuerdo a su propia perspectiva occidental, al de una “prostituta” que vendía su cuerpo públicamente, esto, sumado a su lujuria irrefrenable y los engaños con que provocaban a otros a pecar, la hacían “mala”; como presenté en el capítulo anterior.

Fray Toribio de Benavente anotó en sus *Memoriales*: “Teníase costumbre entre los moradores de la Nueva España que hobiere mujeres públicas permitidas, como entre fieles [los cristianos], no empero había lugares particulares ni casas disputadas donde estuviesen [...] que aunque la fornicación jamás es lícita [...] la orden pulítica le permite por este fin de evitar mayor mal, como es de adulterios y de estupro y bestialidades, etc.”.²⁷⁴ En principio, es notable cómo el franciscano hizo la

²⁷³ La etimología de este vocablo la desarrollaré en el cuerpo del este capítulo.

²⁷⁴ Benavente *Memoriales...*, part. 2, cap. 6, p. 320-321.

comparación entre las costumbres nahuas y el modo de vida europeo; esta fue una manera muy común entre los conquistadores de informar sobre aspectos que les eran desconocidos, pero que de alguna manera debían describir para ofrecer un panorama lo más completo posible del territorio que estaban tratando de conquistar. Ello provocó, en múltiples ocasiones, ceder el paso a un reemplazo de significados y los sentidos nahuas quedaron velados por los castellanos en servicio de la empresa dominadora.

Otro caso similar fue establecido por Francisco Cervantes de Salazar (1514-1575). Este cronista laico recordó un supuesto episodio protagonizado por Moctezuma II:

[...] disimuló bien el pesar que su corazón tenía por lo hecho, mandando luego secretamente a deshacer una ramería de mujeres públicas que ganaban en Tlatelolco, cada una en unas pecezuelas, como botica; serían las casas más de cuatrocientas y así las mujeres, diciendo que por los pecados públicos de aquellas, habían los dioses permitido que viniesen a su ciudad y reino cristianos que pudiesen y mandasen más que él.²⁷⁵

En el fragmento las “mujeres públicas” son presentadas como provocadoras del pecado en los naturales y como responsables de los males que padecieron los mexicas durante la guerra con los españoles. Sin embargo, como sugiere Guilhem Olivier,²⁷⁶ en Europa se acostumbraba expulsar a las prostitutas de las ciudades en tiempos de crisis con el fin de agradar a Dios y lograr reestablecer el orden. Seguramente, lo narrado por Cervantes de Salazar se trate de un episodio recreado por el mismo cronista para mostrar las “perversiones” de los mexicas y así dar una explicación justa de la intervención colonial.

En el mismo tono, el franciscano fray Juan de Torquemada (1557-1624) señaló en su texto *Monarquía Indiana* (1615) la participación de este tipo de mujeres en las fiestas indígenas.²⁷⁷ El fraile apuntó que en la veintena de *Quecholli*: “se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras con la soldadesca (*maqui*) [...] Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado; y cuando se arrojaban a morir se iban maldiciendo a sí mismas y diciendo muchas deshonestidades, infamando a

²⁷⁵ Francisco Cervantes de Salazar, citado en Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 325.

²⁷⁶ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 325.

²⁷⁷ Dicho documento tiene por característica ser una suma de información de muchos otros autores, como el propio fraile anunció en el “Prólogo General”: “especialmente de los padres fray Toribio Motolinía y fray Francisco Ximénez [...], fray Bernardino de Sahagún y fray Gerónimo de Mendieta”. Véase Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1971, v. I, “Prólogo General”, p. XXXI.

las mujeres buenas, recogidas y honradas”.²⁷⁸ En su exposición, este religioso, añadió que Moctezuma Xocoyotzin tenía a su disposición más de tres mil mujeres en su palacio: “y esto es más cierto que otros dicen que no eran más de mil. Las señoras hijas de caballeros que eran muchas y muy bien tratadas, tomaba para sí Motecuhzuma, en especial las que mejor le parecían. Y las otras daba por mujeres a sus criados y a otros caballeros y señores”.²⁷⁹ Esto fue incluido por el fraile, muy seguramente, para dibujar un escenario del mundo nahua en el cual se cometían toda clase de pecados, como los de la carne, aduciendo la necesidad que tenían los naturales por conocer a Dios y la urgencia de convertirlos a una vida cristiana.

Por su parte, el dominico fray Diego Durán observó que en el *cuicacalli* (“casa de canto”) sucedían danzas y se controlaba que tanto varones como mujeres las ejecutaran con gran respeto. Igualmente era vigilado el comportamiento de los asistentes al *cuicacalli*; no obstante, el fraile también relató que “aquel patio se henchía de rameras, que las había muchas y muy desvergonzadas” e interactuaban con los jóvenes en bailes de muchos “meneos y visages”. Uno de esos bailes era el *cuecuecheuyatl* que el mismo Durán tradujo como “cosquilloso” o “de comezón”.²⁸⁰

Mendieta (1525-1604) también agregó una descripción sobre lo que acontecía en muchas de las fiestas de las veintenas cuando estas mujeres hacían acto de presencia: “Pocas fiestas hacían sin borracheras a la noche, y otras cosas que de ellas suelen suceder. En algunas fiestas llamaban y juntaban las mozas para bailar en corro, y al fin se volvía el baile en carne, muchas veces o por la mayor parte”.²⁸¹ Nótese la relación que los conquistadores establecieron entre estas *ahuianimeh* con una serie de excesos que el cristianismo consideraba como graves faltas.

Aunado a lo anterior podría colocarse la obra de Cristóbal del Castillo (1526-1606), cronista indígena cuyo origen étnico no ha sido posible de identificar hasta ahora, pero de quien se tiene conocimiento sobre su compromiso con la empresa evangelizadora de los conquistadores. En un fragmento de su texto *Historia de la venida de los mexicanos*, del Castillo recreó la escena mítica de tradición mexicana en la cual Huitzilopochtli le indicaba a los mexicanos lo que debían hacer una vez que se establecieran y se convirtieran en un pueblo poderoso, además, les hacía una promesa: “Tercer cosa: a los que harán cautivos los pintarán [...]. Y cuando se la víspera de su muerte, velarán toda la noche, comerán, danzarán, se emborracharán; y si acaso alguno quiere acostarse con mujeres, le serán

²⁷⁸ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. III, l. X, cap. XXXV, p. 427

²⁷⁹ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. I, l. II, cap. LXXXIX, p. 315-316.

²⁸⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, est. prel. Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, p. 199.

²⁸¹ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, v. I, p. 212.

ofrecidas prostitutas, habrá muchísimas mujeres perversas, prostitutas”.²⁸² Para referirse a estas mujeres, el autor utilizó la palabra “*ahuianime*”.

Otro cronista laico que refirió a estas mujeres fue Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) quien aseguró la existencia de “burdeles” en pueblos nicaraos establecidos en América central: “También hay mancebías é lugares públicos para las tales (prostitutas) [...] Pues aquestas tales lupanarias moradas entre cristianos se admiten por excusar otros daños mayores”.²⁸³ Esta perspectiva coincide con la de Motolinía. Estos hombres tenían en mente, como su formación cultural les permitía, que una prostituta ayudaba a mantener el “buen orden” de las ciudades; cuando llegaron a Tenochtitlan, interpretaron que las *ahuianimeh* tenían la misma función que en Europa.

Sobre los llamados “burdeles”, Roberto Moreno de los Arcos recupera algunas de las palabras que Molina consignó a este tipo de lugares en su *Vocabulario...* tales como “*ahuiani calli*” (“casa de alegres”), “*netzincouiloyan*” (“lugar donde se compran traseros”), “*netzinnamacoyan*” (“lugar donde se venden traseros”). Al tratarse de un vocabulario elaborado por un fraile y por el uso de conceptos como “comprar” o “vender”, de los Arcos sugiere que quizá el concepto de “burdeles” entre los nahuas fue formado posterior a 1521.²⁸⁴ Esto es posible, recuérdese que, a pesar de que el *Vocabulario* es un recurso ampliamente consultado para conocer la lengua náhuatl y la historia de sus pueblos, una gran cantidad de las entradas consignadas fueron creadas por los propios evangelizadores junto con la “colaboración” de indígenas que se habían asimilado a la fe católica y a muchos referentes culturales europeos.²⁸⁵ Lo anterior no niega, como han reconocido Moreno de los Arcos y otros investigadores, que en la sociedad mexica precortesiana hubiera existido *algo* parecido a las prostitutas occidentales, así como lugares asociados a ese “oficio”, pero sí da lugar a proponer que la *ahuiani* fue reinterpretada por los conquistadores quienes, a su vez, le cargaron a este personaje elementos con los que ellos identificaban a las meretrices medievales, así como una serie de características y concepciones de origen cristiano a su alrededor.

Otra fuente a la que se recurre con frecuencia para conocer a la *ahuiani* es el proyecto dirigido por Sahagún. Para efectos de este trabajo, refiero a la *Historia general de las cosas de Nueva España* cuando la información corresponde a la versión en castellano y al *Códice florentino* cuando se trata de la columna en náhuatl; pero reconozco que ambos pertenecen a un mismo compendio organizado en doce libros. En cada uno de esos apartados, Sahagún se aseguró de plasmar toda clase de datos

²⁸² Esta traducción al español corresponde a lo que en el texto en náhuatl aparece como “*ahuianime*”. Véase Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, est. prel. y trad., Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 101.

²⁸³ Gonzalo de Oviedo, citado en Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 305.

²⁸⁴ Moreno de los Arcos, “Las *ahuianime*”, p. 17.

²⁸⁵ *Supra*, p. 26

acerca del mundo indígena, como la flora y fauna del altiplano central de México, elementos de su cosmovisión como ritos, fiestas y dioses, así como el vestido, la comida, las costumbres. En el “Libro X”, titulado “de los vicios y virtudes desta gente indiana y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores...”, se exponen una serie de personajes de la sociedad nahua organizados de acuerdo con su “calidad” moral; la *ahuiani* fue colocada en esa muestra como “puta” y encabezando la lista de “muchas maneras de malas mujeres”.²⁸⁶ Aquí un fragmento del texto en castellano: “Es mujer galana y polida, y con esto muy desvergonzada, a cualquier hombre se da y vende su cuerpo, por ser muy luxuriosa, sucia y sin vergoenza, ambladora, y muy viciosa en el actu carnal”.²⁸⁷ Yo recupero la traducción que López Austin realizó de la columna en náhuatl, enseguida un breve enunciado: “La puta es una mujer malvada. Con su cuerpo se hace lujuriosa. Es vendedora de su cuerpo, constante vendedora de su carne. Joven malvada, anciana malvada. Borracha, ebria, fuertemente ebria, fuertemente borracha. Afligida, pervertida”.²⁸⁸

Todas las obras anteriores han servido como fuentes clásicas para investigar el pasado prehispánico de las sociedades indígenas, en especial de la mexicana. Podría decirse que, sin la información contenida en estos textos, muy buena parte de la historia de los pueblos mesoamericanos, hubiera quedado totalmente perdida. Sin embargo, las obras de los conquistadores suponen muchos problemas que no son menores en absoluto. Uno de ellos es que la intención de los autores presentados era conocer el mundo nahua para poder dominarlo; en consecuencia, muchas veces estos sujetos de enunciación privilegiaron los aspectos más crueles y sangrientos para argumentar que la llegada de Occidente sería la cura para todos esos males. Además de esto, es comprensible que los conquistadores, laicos y religiosos, sólo pudieran observar e informar según sus marcos de referencia, porque esta era la única manera posible en que podían acceder a un contexto, y sus formas, desconocido.

En suma, puede establecerse que los cronistas observaron a las sociedades nativas según los modos de Europa y en este complejo proceso por aprehender al “Nuevo Mundo” manipularon mucho de lo que en realidad *pudo haber sido*... Entonces cabe preguntarse: ¿la *ahuiani* era propiamente una “ramera” o una “mujer perversa”, según informaron los conquistadores?

²⁸⁶ En la columna en náhuatl se hizo uso de términos como “*cioatlaueliloc*” (*cihuatlehueliloc*), “mujer perversa”; “*ichpuchtlaue*[e]liloc”, “joven perversa”; “*ilamatlaueliloc*”, “anciana perversa”. Véase *Códice florentino*, l. X, cap. 14, f. 38v. [Disponible en: <https://acortar.link/oOBhOl>]

²⁸⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, notas y glosario de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, v. II, p. 891.

²⁸⁸ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, t. II, p. 275-276.

El *Códice florentino*: una breve crítica de fuentes

Los textos náhuatl y castellano del *Códice florentino* se han consolidado como “clásicos” para indagar sobre la historia del pasado indígena; al tratarse de un registro escrito bilingüe, se les ha tomado como el testimonio más fiel de la realidad precortesiana de los pueblos nahuas del altiplano central mexicano. Así, para averiguar sobre el personaje conocido como “*ahuiani*”, estas fuentes son el punto de partida y ante la imposibilidad de confirmar qué tan cierto hay de ello, la información asentada en esta fuente es la que queda para realizar el estudio. Por tal motivo, prestaré atención especial a este documento.

Sahagún había estudiado en Salamanca y en 1529 partió de España a América para participar en la conversión religiosa de los naturales; primero se asentó en Tlalmanalco, pero también visitó otros pueblos de la región como el de Xochimilco, Cholula, Huexotzingo y Tepepulco. Es importante destacar aquello que Miguel León-Portilla apunta: “Aunque se opuso a los enfrentamientos bélicos de las campañas militares, Sahagún colaboró para conquistar a los pueblos desde la fe y convertirlos”.²⁸⁹ En todos esos lugares, el franciscano se dispuso a elaborar diversos manuscritos religiosos en lengua náhuatl tales como sermones, la postilla, tratado breve sobre idolatrías, versiones al náhuatl de epístolas, así como de los evangelios.

El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco fue sustancial en la trayectoria de Sahagún, de hecho, él fue uno de los misioneros más interesados en su fundación. El objetivo de esta institución fue, de acuerdo con algunos autores, conformar un clero indígena para que esos indios fueran expertos en el cristianismo y después pudieran llevar el mensaje a sus pueblos. Al Colegio asistieron niños descendientes de antiguos gobernantes nahuas; con apenas 10 ó 12 años, aquellos pequeños eran introducidos a un nuevo sistema educativo para beneficiar a la empresa evangelizadora. Se les enseñaba el *trívium* (gramática, retórica y lógica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música), de igual forma se les impartían cursos avanzados de religión. Con el paso del tiempo, esos jovencitos se convirtieron en cristianos proficientes y, ejercitados en la materia, colaboraron parcial o totalmente en la elaboración de distintos manuscritos ya fuera como traductores bilingües o trilingües (náhuatl, castellano, latín), redactores, copistas, revisores, correctores y encuadernadores. Ejemplo de ello fue su participación en obras como el *Sermonario* de Bautista, el *Arte de la lengua mexicana y castellana* y el *Vocabulario* de Molina o los *Diálogos de la Paz* de Gaona. Los colegiales

²⁸⁹ Miguel León-Portilla, “Aportaciones en las últimas décadas sobre Sahagún y su obra y lo que falta por hacer” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El Universo de Sahagún*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 28.

fueron los responsables de la elaboración total de otros documentos como el *Códice de la Cruz-Badiano*.²⁹⁰

Es sustancial reconocer el papel de los nahuas que “colaboraron”, de distintas formas, con los frailes en la elaboración de materiales dispuestos para la conversión al cristianismo. Los “colaboradores” facilitaron la difícil empresa sirviendo como mediadores entre sus pueblos y los misioneros como traductores, informantes, amanuenses. Debe precisarse que la labor fue mediatizada por un proceso de “conquista espiritual” que a la par de los enfrentamientos militares buscaba introducir el cristianismo a los naturales. A decir de Alcántara:

Para los nahuas “mediar” fue una labor cotidiana, tensa y complicada, pues implicaba facilitar la implementación de las políticas coloniales y la cristianización y, a la par, defender sus intereses, presentando una interpretación de lo extranjero por medio de diversas estrategias en las historias que compusieron, en las pinturas que pintaron, en los documentos oficiales que elaboraron y en las miles de páginas de textos doctrinales que ayudaron a traducir.²⁹¹

Esta recurrida estrategia de acercarse a los indios y ayudarse de ellos no fue la excepción para el trabajo de fray Bernardino quien se sirvió de los naturales Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Andrés Leonardo y Pedro San Buenaventura; y de hecho puede asegurarse que “casi todo lo que el fraile averiguó sobre el pasado y presente de los naturales pasó primero por los oídos, los ojos y las manos de esos hombres”.²⁹²

El *Códice florentino* es la muestra privilegiada de ese complejo proceso de diálogo intercultural y “colaboración”. Dicho documento fue diseñado, compilado y dirigido por Sahagún; a partir de 1545 el franciscano comenzó a recopilar toda una serie de informaciones acerca del pasado y presente de los naturales hasta que en 1575-1577 se copió finalmente la versión contenida en el *florentino*, lo que se traduce como un largo trabajo de treinta años. Como sucedió en todas las indagaciones que hacían todos los misioneros, el objetivo era informar a los castellanos (en particular al Consejo de Indias) sobre estas tierras y para que los futuros religiosos, poco versados en la lengua

²⁹⁰ Mario Alberto Sánchez Aguilera, “La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de navidad de fray Bernardino de Sahagún”, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2019, p. 33-40.

²⁹¹ Berenice Alcántara Rojas, “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del “otro” en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún” en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y señores. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2007, p. 115.

²⁹² Alcántara Rojas, “Palabras que se tocan...”, p. 119.

náhuatl, pudieran familiarizarse a ella.²⁹³ En razón de esto es que el texto se compuso de dos columnas (náhuatl-castellano), acompañadas de numerosas imágenes.

Aunque muchas veces el *Códice florentino* ha servido, y lo siga haciendo, para conocer sobre el pasado de los pueblos nahuas, así como sobre sus formas de pensamiento, sus creencias religiosas, sus costumbres... diversos investigadores han manifestado que esto se trata de una apariencia, pues el mismo objetivo con el cual fue ideado el manuscrito imposibilita creer todo lo que fue asentado en él al pie de la letra; ya que esta obra fue planeada por Sahagún para informar los detalles que fueran precisos para el destierro de “idolatrías” y lograr la sumisión de los naturales.²⁹⁴

Los estudios de traducción han permitido profundizar en este problema. Entre 1953 y 1982 Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson se dedicaron a la traducción del texto náhuatl al inglés, a partir de entonces diversos investigadores han logrado reconocer, por ejemplo, que la información entre las columnas no siempre se corresponde, e incluso existen contradicciones. De hecho, se ha llegado a la conclusión de que la traducción del texto náhuatl llevada a cabo por Sahagún fue aproximativa, ante la imposibilidad de encontrar términos que fueran exactos para ambas lenguas y culturas; en su lugar se optó por el uso de equivalentes o, cuando esto aun no bastara, se recurrió a la explicación.²⁹⁵

Todo esto lleva a considerar que el *Códice florentino* se trata de una fuente “manipulada”, lo cual no significa que deba dejar de tomarse en cuenta como un recurso para la investigación ni tampoco que todo lo asentado en ella se trate de una invención inspirada por el imaginario occidental. La información data de un primer momento de contacto en el que algunos naturales respondieron los cuestionamientos sobre sus creencias y prácticas, pero en la elaboración del manuscrito participó una nueva generación de nahuas formados en el cristianismo dentro del Colegio de Tlatelolco. Puede decirse que es un documento híbrido en el que se contiene un poco de ambos mundos (el “viejo” y el “nuevo”), así como numerosos intentos por transmitirles a los castellanos una cultura que les era ajena y que debían conocer para dominar.

Sobre el “Libro VI”

²⁹³ Klaus Zimmermann, “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: El caso de Bernardino de Sahagún” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (coords.), *El Universo de Sahagún*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 94.

²⁹⁴ Alcántara Rojas, “Palabras que se tocan...”, p. 117; Zimmermann, “Traducción y edición bilingüe...”, p. 63.

²⁹⁵ Zimmermann, “Traducción y edición bilingüe...”, p. 81 y 84.

Sahagún organizó la información de sus investigaciones de acuerdo con un modelo medieval para clasificar: siguiendo un orden jerárquico, se acostumbraba iniciar por la exposición de los seres divinos y todo lo referente a ellos, continuaba lo relativo a los seres humanos para terminar con los asuntos del mundo natural. Sin embargo, un par de libros del *Códice florentino* no formaban parte del plan original y fueron añadidos con posteridad, esos fueron el “libro VI” (sobre retórica y moral) y el XII (hechos de la conquista).²⁹⁶ Del primero, deben ser señalados algunos asuntos importantes porque en él se contienen una serie de textos acerca de los comportamientos y códigos morales que antiguamente, al menos en apariencia, los nahuas tenían por ideales. A partir de algunas de esas enunciaciones se expresa aquello que una mujer mexica debía imitar o la conducta a la que debía aspirar para ser considerada “buena” y merecer el respeto de los demás. La lectura también puede hacerse en el sentido contrario, quien no se ajustara a tales esquemas, era alguien indeseable que se ganaba el repudio social.²⁹⁷

En el “Libro VI” fueron asentados una serie de discursos que, supuestamente, los antiguos nahuas enunciaban con un carácter solemne en circunstancias muy específicas. Para el caso de esta investigación interesan las amonestaciones y consejos con los que los padres y madres mexicas educaban a sus hijos. Estos textos son conocidos como “*huehuetlahtolli*” y se les ha traducido como “lo que decían los ancianos” aunque el término con que se refieren a ellos en el *florentino*, como indica Mario Alberto Sánchez Aguilera, es el de *tenonotzaliztli*, pues responde a expresiones antiguas que eran preparadas convencer, sensibilizar, atemorizar o reprender al público.²⁹⁸ Aunque en principio se presume que se tratan de pláticas que recogen testimonios sobre la época prehispánica, muchos de sus elementos alertan que no del todo es así; Sánchez Aguilera sostiene que en ellos existen muchos tópicos cristianos “acoplados” a esas viejas formas indígenas de discurso. Por tanto, aquello que muchas veces se reconoce como las antiguas enseñanzas de los nahuas fueron reescritos por frailes y sus colaboradores indígenas desde una óptica cristiana.²⁹⁹

¿Entonces por qué incluir estas enunciaciones si el público a quien iba dirigido el *Códice florentino* era el Consejo de Indias y, posteriormente si llegaba a publicarse la *Historia*, otros frailes? Zimmermann entiende que tal cosa no se hizo con la intención de convencer a los lectores de aquello que se proclamaba en los textos nahuas ni tampoco de exaltar o favorecer los principios religiosos de los naturales que permean los dichos consejos y amonestaciones. El autor asegura que el objetivo era

²⁹⁶ López Austin y García Quintana, “Introducción”, en Sahagún, *Historia general...*, p. 45.

²⁹⁷ Véase Peterson, “Rethoric as Aculturation...”, p. 167-181.

²⁹⁸ Sánchez Aguilera, “La doctrina desde el púlpito...”, p. 136.

²⁹⁹ Sánchez Aguilera señala que Sahagún no fue el único que dirigió este tipo de estrategias, otros, como Olmos también recurrieron a ellas. Véase Sánchez Aguilera, “La doctrina desde el púlpito...”, p. 135.

todo lo contrario, el de evangelizar a los mexicanos y dominar su espíritu.³⁰⁰ Tal parece que las amonestaciones del sexto libro se planearon para servir a la predicación.

A manera de adelanto, dado que volveré a este asunto más tarde, debo insistir respecto a los naturales que colaboraron con Sahagún para la elaboración de dicho apartado. Estos colegiales provenían de la nobleza nahua, esto se manifiesta de manera muy evidente en todas las enunciaciones. En los consejos, es recurrente que se les exhorte a los hijos a guardar ciertas costumbres y comportamientos, aduciendo al linaje y al honor que se debía rendir a los antepasados. Por todo, en el manuscrito convergen, pues, tanto los intereses de la empresa evangelizadora, como la idea que tenían los estudiantes de Sahagún acerca del prestigio de su estrato social.

Sobre el “Libro X”

Para el estudio de la *ahuiani* es sustancial el “Libro X”, que lleva por título, “del pueblo, sus virtudes y vicios, y otras naciones”. Este fue compuesto por cuatro partes: la primera versa sobre las redes de parentesco entre los nahuas, las edades del ser humano, los oficios y cargos; la segunda, acerca de los miembros del cuerpo humano; la tercera, presenta lo relativo a las enfermedades y medicinas; finalmente, la cuarta, lo referente a las naciones a las que pertenecían los antiguos indígenas.³⁰¹ Toda la información mantuvo el orden inicial, es decir, primero se presentó lo concerniente a los varones nobles y luego sobre los del pueblo, posteriormente sobre las mujeres nobles y sobre las “bajas”. A su vez, cada una de esas secciones se dividen entre las categorías de “virtud” y “vicio”; ejemplo de ello es lo que se asentó sobre, supuestamente, la “buena” tejedora en contraste con la “mala”, lo mismo con las hilanderas, costureras, médicas, etc. En consecuencia, Lisa Sousa afirma que las categorías que se generaron mal interpretaron o “sobre-simplificaron” las dinámicas de los nahuas, así como cuestiones relativas a la sexualidad y la cosmovisión.³⁰² La sociedad nahua fue representada a partir de una pauta occidental que seguía etiquetas morales de acuerdo a una serie de códigos morales extranjeros. De tal manera, los personajes de esa sociedad fueron clasificados por tipos y la *ahuiani* encabezó la lista de las muchas maneras de “malas mujeres”.

³⁰⁰ Klaus Zimmermann, “Traducción y edición bilingüe...”, p. 86.

³⁰¹ José Rubén Romero Galván, “Parentesco y moral en el Libro X del *Códice florentino*” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El Universo de Sahagún*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 177.

³⁰² Lisa Sousa, “Flowers and speech in discourses on Deviance in Book 10” en Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano (eds.), *The ‘Florentine Codex’: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2019, p. 196.

Pero aun cuando la estructura del “Libro X” sea claramente europea,³⁰³ también es posible reconocer conceptos y metáforas de tradición nahua en la expresión verbal y visual del mismo. Sousa apunta que los “colaboradores” aceptaron participar en el proceso de evangelización y conquista, y por temor a las represalias seguramente ofrecieron respuestas que no contradecían las enseñanzas cristianas; la *ahuiani* pudo haber sido entendida como controversial, de ahí que haya dos posibles explicaciones: o se omitió información sobre ella y se prefirió tratarla según los márgenes cristianos o fue el mismo Sahagún quien eliminó lo que consideró ofensivo según los propósitos de su proyecto.³⁰⁴

Más allá de seguir el modelo medieval, José Rubén Romero Galván ha explicado que el haber decidido organizar aquellos contenidos en “virtudes” y “vicios” respondía al interés general del *florentino*. ¿Cuál era el objetivo de Sahagún preguntándose por las calidades morales? El investigador responde:

En efecto, se percibe otro interés más, que no es del todo evidente, pero que a fin de cuentas rinde frutos adecuados. Consiste este en que si es posible encontrar términos que describen al padre bueno y al padre malo, al hijo bueno y al hijo perverso, etcétera, es que existe entre los hombres del mundo indígena la conciencia del bien y del mal. Más aún, deja en claro que no sólo el mal es posible, sino, y ello es lo más importante, que la virtud y por lo tanto el bien son posibles.³⁰⁵

Así, puede sostenerse que el objetivo de tales informaciones fue el de demostrar que los naturales tenían nociones similares a las de Occidente y, en consecuencia, eran sujetos susceptibles de adoptar la fe cristiana. Esto se complementa con la reflexión de Louise Burkhart, la investigadora explica que las palabras no son un simple instrumento para nombrar cosas sino atribuyen significados culturales específicos y valores a las cosas que nombran.³⁰⁶ A decir de la investigadora, en el prólogo del “Libro X”, fray Bernardino expresó el propósito de su texto, debía ayudar a los predicadores a “tratar las virtudes morales según la inteligencia y práctica y lengua que la misma gente tiene de ellos”; a pesar de enunciar que se trataban de categorías de tradición indígena, lo cierto es que esos esquemas fueron acomodados según los códigos válidos para cristianismo del “bien” y el “mal”.³⁰⁷

Las investigaciones de los frailes, como Sahagún, estuvieron influenciadas por los objetivos de la misión y en favor de la empresa mucho fue omitido o malinterpretado. Sin embargo, lo que propongo no es descartar esos contenidos sino reconocer los fines que con él se perseguían y el velo

³⁰³ Este orden lo copió de San Bartolomé Anglicus, *De proprietatibus rerum* (enciclopedia medieval). Véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. I, p. 317.

³⁰⁴ Sousa, “Flowers and speech...”, p. 186.

³⁰⁵ José Rubén Romero Galván, “Parentesco y moral en el Libro X...”, p. 182.

³⁰⁶ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 12.

³⁰⁷ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 22.

que existe sobre el pasado indígena. Esto permite problematizar el proceso diálogo intercultural entre evangelizadores e indios; sus inconvenientes, estrategias, formas y productos. Por otro lado, así se enriquece la perspectiva y a partir de ello, se ve incentivada la búsqueda de pistas que deriven en nuevos estudios. El presente capítulo responde a esta oportunidad.

Etimología de la palabra *ahuiani*

En los párrafos anteriores he utilizado el término “*ahuiani*” sin ofrecer su definición porque es necesario darle un tratamiento cuidadoso que, como he querido mostrar, no es cosa sencilla. Me he dado a la tarea de revisar el verbo *ahuia* y sus derivaciones, por lo que aquí profundizaré más en este asunto. Este verbo ha sido definido, sin excepción, como “estar contento”, “holgarse”, “deleitarse”, “regocijarse”. Como adjetivo “*ahuia*” califica a algo cuyo estado es “dulce”, “gustoso”, “oloroso” y “suave” a los sentidos, como el del olfato. Este campo semántico se mantiene constante en otras formas; como adverbio de modo (“*ahuica*”) sigue expresando cómo es la cosa o la acción (“fragante”, “gustosamente”) y similar para aquellas palabras terminadas con *-yotl* para formar el abstracto y expresar una idea (“*Ahuicayotl*”) (“olor de cosa sabrosa”, “suavidad”, “fragancia”). Esto mismo sucede cuando el nominalizador *-liztli* es el que compone al vocablo, “*ahuializtli*” es definida como “sabor delicioso” o “exquisito”. Otra forma es “*ahuia*” donde *-ya* funciona como sufijo instrumental; en los vocabularios y diccionarios siempre se menciona que se trata de “dar de sí buen olor”, “emite un olor agradable”, “ser fragante”. Cuando el verbo *ahuia* está en modo aplicativo (“*ahuia*” refiere a “aromatizar”, “sahumar”, “aderezar con aroma”, “saborear”).

En la misma tónica, *ahuia* opera cuando aparece en causativo, es decir, cuando se busca que alguien más efectúe la acción, por esto, “*ahuia*” opera como “dar a otro...”, “hacer que otro...”, y siempre se refiere a ofrecer alegría o placer, “entretener con algún juego regocijado”. O bien, cuando se une a otros sustantivos y forma palabras compuestas, por ejemplo, “*ahuia*” (olor bueno), “*ahuia*” (sabor de manjar), “*ahuia*” (juguetón, travieso), “*ahuia*” (entretener a alguien, complacer a un niño), “*ahuia*” (hacer reír, hacer cosquillas).

El terreno se torna pedregoso cuando aparecen las discrepancias. Obsérvese con los compuestos que tienen un sentido negativo: “*ahuia*” (burdel o putería), “*Ahuia*” (vicioso, carnal), “*ahuia*” (rebajarse, envilecerse, perder la estima), “*ahuia*” (el mancebo que se entrega a los sentidos), “*ahuia*” (seducir, atraer a alguien por medio de caricias o halagos). “*Ahuia*” aparece en estas dos clasificaciones, ya se como “andar jugando, gastando el tiempo” y “fornicar, vivir en la lujuria”, me inclino a pensar que esta última consideración fue un nuevo uso que

se le dio a partir de la introducción del cristianismo mientras que la primera acepción pudiera conservar algo de su antiguo sentido, pues tiene que ver con la experiencia del placer y el gozo.

Este problema se mantiene para el caso de *ahuia* en contacto con el sufijo *-li* del pasivo y *-ni* del agentivo que denota al sujeto que realiza la acción. La entrada “*ahuiani*” aparece como “mala mujer”, “muger desvergonzada y deshonesto”, “puta de burdel”, “impúdica”, “mujer pública”. Así como el “*tlatimini*” es “el que sabe cosas” (*tla-mati[a]-ni*) y el “*cuicani*” es “el que canta” (*cuica-ni*), la “*ahuiani*” no podría ser otra que “la alegre” o “la que está alegre”. Pero en su lugar y sin mayores explicaciones, en los vocabularios esta última entrada ha obtenido la definición de “muger desvergonzada y deshonesto”, “puta de burdel”, “mala mujer”, “impúdica”, “mujer pública”. Ahora bien, cuando se busca el significado de “*ahuilli*” (verbo pasivo) lo que se encuentra es “livianidad” y “libertinaje”, pues lo que se hizo durante el proceso de evangelización y en adelante, seguramente, fue comenzar a vincular todo lo relativo a la sexualidad desmedida con “*ahuia*” y las distintas maneras en que podían construirse otras palabras.

Puede decirse que *ahuia* opera en dos grupos de palabras, contradictorios entre ellos. Me ha sido difícil justificar la situación y, por el momento, mis respuestas son aventuradas. Encuentro que una razón podría estar en la relación que hay entre los perfumes suaves que producen placer a los sentidos y el efecto es un estado de regocijo; quizá, tomándolos como un conjunto de ideas, los frailes vincularon *ahuia* al juego erótico. En el *Diccionario de la lengua náhuatl...* de Remy Simeón se contienen definiciones que aplican directamente para el género masculino, tales como “contento”, “satisfecho”, “alegre”. Esto demuestra la óptica religiosa de los frailes que, como he explicado, reducía a las mujeres según su cuerpo y su sexualidad; los varones eran seres racionales que podían contener sus deseos, pero ellas tan sólo seguían, se afirmaba, su instinto. Todo esto sirve para entender una cadena de desarrollo para que *ahuia* pudiera ser vinculada a los comportamientos de tipo sexual. No obstante, la comprensión exige profundizar un escalón más para explicar por qué *ahuia* unas veces es definida como “olor de cosa sabrosa” y en otras como “regocijarse”. Al respecto, Marie Sautron apunta: “El parentesco fónico, y tal vez etimológico, entre los verbos *ahuiaya* (“exhalar fragancia”) y *ahuia* (“alegrar”), respectivamente unidos con las nociones de perfume y alegría, aclara esta correlación”.³⁰⁸ En este sentido, José Antonio Flores Farfán y Jan Elferink plantean que *ahuiani* puede ser traducida como “la que huele bien”, producto de un “juego de palabras”.³⁰⁹ Las propuestas de estos tres investigadores son sugerentes; sin embargo, considero que es prudente ampliar su justificación. Ese sería un ejercicio pertinente para ahondar en la comprensión, pero reconozco que

³⁰⁸ Marie Sautron, “*In izquixochitl in cacahuaxochitl*. Presencia y significación de un binomio floral en el discurso poético náhuatl prehispánico” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 38, 2007, p. 262.

³⁰⁹ José Antonio Flores Farfán y Jan R. Elferink, “La prostitución entre los nahuas” en *Estudios de Cultura Nahuatl*, n. 38, 2007, p. 278.

por ahora no cuento con las bases suficientes para hacer mi parte y lo dejo como una intención pendiente.

Retomo el problema principal de este trabajo, la relación que los hombres del siglo XVI establecieron entre la *ahuiani* y una “ramera”, “puta” o “prostituta”. Este asunto se prolonga hasta estudios recientes en los que, aun cuando los investigadores reconocen la dificultad, vuelven a este tratamiento, ceden a la practicidad terminan por establecer un símil entre ambos tipos de mujeres.³¹⁰ A pesar de proponerse intentar mostrar las dinámicas que existían entre los antiguos nahuas, considero que provocan una reproducción en la que, una vez más, la *ahuiani* es la figura que representa a la prostitución entre los nahuas (lo cual responde a una referencia occidental) y al final se pierden sus colores.

Actualmente, investigadores como Víctor M. Castillo Farreras tienen en consideración ser precavidos con la traducción de “*ahuiani*”.³¹¹ Asimismo Berenice Alcántara Rojas y Mario Alberto Sánchez Aguilera visibilizan en sus trabajos la interpretación más correcta donde la “*ahuiani*” no es más que la “alegre” o “la que se alegra”, pero no pierden de vista que hubo los elementos o situaciones precisas para que los frailes consideraran que este vocablo podía ser análogo al de las meretrices europeas.³¹² Me inscribo en esta perspectiva. Sería arriesgado concluir si estas mujeres eran o no tal cosa; en primer lugar porque, de lo contrario, se establecería una analogía como la que dieron los cronistas del siglo XVI para un personaje que escapa de las categorías occidentales en las que estamos inmersos. En segundo lugar, negaría la oportunidad de explorar lo que *podieron haber sido* estas mujeres y las concepciones de la tradición indígena a su alrededor. En tercer lugar, existen elementos suficientes de la antigua cultura nahua para observar lo que pudo haber significado ser una “alegre” en tiempos mesoamericanos y rescatar los matices que las dotan de color. En adelante serán expuestos cada uno de ellos a partir de diferentes esferas.

Las *ahuianimeh* en su propio contexto social

En esta investigación se ha venido desarrollando que, tanto en los textos cristianos en lengua náhuatl como en las historias sobre la tradición indígena, la *ahuiani* fue interpretada como prostituta y también se ha mostrado el problema de traducirla como tal. Habría que dejar en claro que entre ambas sí

³¹⁰ Traducción de Federico Navarrete en Castillo, *Historia de la venida...*, 2001; Escalante "La cortesía, los afectos...", 2004; López Hernández, "*Ahuianime*: las seductoras...", 2012. Las referencias completas aparecen en la bibliografía final.

³¹¹ Castillo Farreras, comunicación personal (5 de marzo de 2021).

³¹² Sermón para la “Tercera Dominica después de Epifanía” en Sahagún y Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona*, f. 27r.

existieron similitudes y rasgos compartidos. El más evidente, el hecho de que su propio cuerpo fuera su medio de trabajo, así como la condición social en la que se ubicaban. De ambos aspectos deben establecerse precisiones.

Para los europeos de aquel momento, una ramera, término usado en la época como sinónimo de prostituta, era “la muger que hace ganancia de su cuerpo, expuesta vilmente al público vicio de la sensualidad, por el interés”.³¹³ Se entiende que su trabajo consistía en un intercambio concreto de relaciones sexuales por dinero. Ahora bien, sobre las *ahuianimeh*. Es un hecho que no provenían de *pipiltin* (las élites), de haber sido así hubieran merecido la pena de muerte.³¹⁴ Estudios contemporáneos han mostrado que a estas mujeres se les puede identificar como parte del sector mayoritario de la sociedad nahua, es decir, de los *macehualtin* (gente del pueblo).³¹⁵

Castillo Farreras las ha identificado como un derivado de los *tlatlacohtin* esta gente no provenía de pueblos extranjeros ni tampoco eran cautivos de guerra como afirmó Durán, sino que eran originarios del interior de Tenochtitlan.³¹⁶ Los *tlatlacohtin* eran individuos que habían contraído una deuda; muchas veces eran ofertados como apuesta en juegos de azar, otras veces los padres en necesidad vendían a sus hijos si el joven era desobediente como escarmiento, y había ocasiones en las que se tomaba como elección personal para obtener con qué subsistir. Así, se veían obligados a servirle a su señor; con su trabajo, llegaban a saldar el acuerdo y recuperaban su libertad, lo cual quiere decir que se trataba de una situación transitoria, al menos en teoría porque estas personas podían ser elegidas como ofrendas para la muerte por sacrificio. El investigador infiere que las *ahuianimeh* participaran de esta dinámica para obtener mantas o granos.³¹⁷ Hasta el momento se podría concluir que, en efecto, la analogía que los frailes establecieron con la prostitución fue, sin más, acertada.

El problema no se soluciona ahí, justamente el matiz que establece Castillo Farreras da pistas sustanciosas para sospechar de esa interpretación. Habría que aclarar que en el caso de las mujeres sus labores consistían en jornadas como el barrer, el hilar o el surtido de leña.³¹⁸ Seguramente estas tareas establecidas no las eximían de ser aprovechadas por sus dueños para tener relaciones sexuales con ellas, como también les sucedía a las *mamaltin* (cautivas de guerra).³¹⁹ Tal cosa no implicaba que

³¹³ RAE, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, n. “Ramera”.

³¹⁴ Moreno de los Arcos, “Las *ahuianime*”, p. 20.

³¹⁵ Moreno de los Arcos, “Las *ahuianime*”, 1968; Flores Farfán y Elferink, “La prostitución...”, 2007; Szoblik, “La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo?...”, 2008; López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...”; Sousa, *The Woman Who Turned...*, 2017.

³¹⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, cap. XX, p. 187-189.

³¹⁷ Castillo Farreras, *Estructura económica ...*, p. 119 y 122.

³¹⁸ Castillo Farreras, *Estructura económica ...*, p. 122.

³¹⁹ Camilla Townsend, *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*, trad. Tessa Briac, México, Era, 2015, p. 42-43 y 49-50.

fueran prostitutas, sino un sistema de poder que las suprimía. De las *ahuianimeh* se puede sostener que esta sí era su tarea más reconocida, pero a su alrededor hay cuestiones que las complejizan. Ellas fueron parte de una dinámica muy compleja. Moreno de los Arcos concluye que, como ha sucedido en casi todas las sociedades de la historia, el que una mujer pudiera ser explotada por medio de su cuerpo y su sexualidad es muestra, sin más rodeos, de una de las variadas formas de explotación humana más antigua. El autor observa que la sociedad nahua no era una excepción, e incluso se apoyaba de sus principios religiosos para legitimar la labor de estas mujeres.³²⁰

Un ejemplo, que será expuesto con más detalle en su momento, es que ellas cumplían funciones sagradas específicas; participaban en danzas rituales, en ocasiones eran ofrecidas a entidades sobre naturales y en otras se encargaban de preparar anímicamente a la víctima de sacrificio que representaba a una deidad (*ixiptla*).³²¹ Se sabe que, una vez muerto, las “alegres” recibían los atavíos del dios (*tlatquitl*) con los que había sido revestido el sacrificado. Este era un intercambio muy distinto a la concepción europea en la que estaban inscritos los cronistas y a la que nosotros pertenecemos también.³²² Más que hablar de una “ganancia”, para dicho contexto la obtención del *tlatquitl* establecía una relación directa con la divinidad: estas mujeres recibían una recompensa de tipo sagrado, pues recibían nada más y nada menos que las pertenencias del dios cuando se manifestaba en la tierra por medio de su *ixiptla*.

Es pertinente señalar que en esta búsqueda por saber quiénes eran las *ahuianimeh* puede ser muy fácil caer en interpretaciones que, posiblemente, idealicen el pasado indígena. Un ejemplo de esto es cuando Flores Farfán y Elferink explican que entre los tenochcas el “comprar” y “vender” tenía un significado distinto al que generalmente se entiende, ambos expresan: “comprar y vender se concebía de manera diferente en el México prehispánico. No sólo se veía como un intercambio de mercancías, sino que se conceptuaba como parte de una “actividad ritual”.³²³ El problema surge cuando los investigadores mencionan: “La esclavitud era el destino común de la prostituta que se hacía vieja y menos atractiva. Fue una decisión que ella tomó y tenemos que darnos cuenta de que la esclavitud entre los nahuas no era tan mal vista como entre otras culturas. Como esclava, aseguraba una forma de vida para su vejez”.³²⁴ De inicio, no comparto que los autores dan preferencia al uso de términos extranjeros para hablar de la sociedad nahua (“esclava”, “prostituta”), aun cuando su intención es alejarse de los significados que dichas palabras encierran. El otro problema que encuentro

³²⁰ Moreno de los Arcos, “Las *ahuianimeh*”, p. 13.

³²¹ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 319.

³²² Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 308.

³²³ Flores Farfán y Elferink, “La prostitución entre los nahuas”, p. 281.

³²⁴ Flores Farfán y Elferink, “La prostitución entre los nahuas”, p. 274.

es, quizá, la forma en que es presentada la idea, pues si bien se intenta aclarar la situación de estas mujeres, aparece como una actividad romantizada.

Otro caso es la propuesta de Szoblik sobre las *ahuianimeh*, a quienes además propone los nahuas interpretaban como “flores preciosas”:

[...] las Ahuianime no hacían nada que no fuera socialmente aceptado y practicado también por las mujeres de buenas casas. Lo único que las diferenciaba era la manera de portarse con los hombres, mucho más atrevida de lo normal [...] [por los huehuetlatolli] podemos suponer que las mujeres casadas tenían que actuar con aún más cuidado para no ser acusadas del adulterio. Por consiguiente, el comportamiento alegre y despreocupado de las Ahuianime no necesariamente reflejaba su voluptuosidad y desvergüenza, sino más bien su libertad.³²⁵

Tanto Flores Farfán y Elferink como Szoblik olvidan considerar las reflexiones de Moreno de los Arcos en cuanto a la actividad de las *ahuianimeh*: estas mujeres, aunque distinto a lo que sucedía en Europa, no dejaban de ser objeto de un sistema que privilegiaba el gozo de unos a cambio de la explotación de otros. Claro está que la llegada de Occidente a los pueblos americanos supuso una violencia sin precedentes, pero tampoco puede negarse que la realidad tenochca, anterior a este encuentro, reproducía de estas formas y como en muchos otros grupos humanos, la marcada división social en la que los dominantes se beneficiaban de los dominados. En este sentido, las “alegres” mexicas eran sujetos de estas dinámicas, pero seguramente con matices que las diferenciaban de aquello que los cronistas europeos pudieron avisar.

Sugiero que lo importante es establecer que las *ahuianimeh*, como los *tlatlacohtin*, estaban en la “medianía” de circunstancias. No eran *macehuales* ni *mamaltin* dedicadas a las actividades más comunes. Tampoco eran parte de la élite *pipiltin*, lo cual expone que no era una actividad estimada para la gente privilegiada que debía asegurarse de cuidar su imagen pública. Estaban en peligro de sacrificio y a su vez participaban en esos rituales de manera significativa.³²⁶ Aunque el parámetro para entenderlas podría ser la actividad de su cuerpo y el “beneficio” obtenido, la definición de las *ahuianimeh* parece ser más amplia.

La *ahuiani* desde la perspectiva de la cosmovisión

³²⁵ Katarzyna Szoblik, “La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las *ahuianime* en las fuentes indígenas y cristianas” en *Itinerarios*, v. 8, 2008, p. 212.

³²⁶ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”.

Como cualquier otro pueblo, los antiguos mexicanos se organizaban de acuerdo a una serie de supuestos sostenidos por los principios de su cosmovisión. López Austin explica que en la hechura de la cosmovisión intervienen individuos con concepciones particulares del mundo. De modo que el producto, aunque colectivo, responde prioritariamente a “intereses, ambiciones, anhelos, cultura e, incluso, grado de enajenación de los diferentes grupos sociales”.³²⁷ En otras palabras, quienes ejercen el control sobre el resto de una población son quienes dominan el entramado; a partir de esa esfera se estructura, y se justifica, el orden de las cosas incluida la desigualdad entre sujetos. Tal cosa no imposibilita acceder al conocimiento de las antiguas creencias o prácticas, pero sí advierte el terreno por el cual la investigación debe aventurarse. Bajo esta orientación es posible rastrear algunas pistas que permitan alumbrar quiénes pudieron haber sido las *ahuianimeh*, intentando, como es el objetivo del presente capítulo, darle prioridad a la antigua tradición nahua sobre la occidental que permea la mayoría de las fuentes.

En este apartado primero señalaré algunas precisiones respecto al *tonalpohualli* y el supuesto destino con el que nacían las jóvenes que se convertían en *ahuiani*. Para después exponer el vínculo que se pensaba existía entre las “alegres” y las deidades Xochiquétzal y Tlazoltéotl. Seguiré por mostrar el papel que estas mujeres desempeñaban en las fiestas de las veintenas que practicaban los antiguos nahuas. Por supuesto, reconozco que cada uno de estos subtemas podría ser un estudio en sí mismo, muy extenso y bastante complejo. No es el objetivo de esta investigación profundizar exhaustivamente en ellos sino tomarlos como un instrumento para ampliar lo que puede conocerse sobre las *ahuianimeh*.

Las “alegres” y el tonalpohualli

Antiguamente los mexicas hacían uso de tres diferentes cuentas para organizar el tiempo. Uno era el *xiuhpohualli* o “cuenta de los años”, cada periodo era conformado por una sucesión de 52 años y, a su fin, comenzaba uno nuevo. Otro era el *cempohuallapohualli*³²⁸ o “cuenta de veinte” que marcaba el ciclo de las fiestas de las veintenas; este se componía por dieciocho meses de veinte días más cinco que completaban 365. El *tonalpohualli*, que ha sido traducido como “cuenta de los días”, constaba de veinte periodos de trece días cada uno con un numeral que daba cuenta del influjo particular de fuerzas sobrenaturales en la tierra durante ese tiempo.³²⁹ Sahagún señaló que no era un calendario *per se* que

³²⁷ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 21.

³²⁸ Gabriel K. Krull, “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 54, 2017, p. 146.

³²⁹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 121.

se ajustara a ningún fenómeno natural ni astronómico, tampoco se regía por algún astro (sol, luna) o planeta; era, más bien, una forma de medición que, según sus parámetros, debía ser extirpada de los indios.³³⁰ Pero, ¿por qué el fraile hizo esta aseveración? El *tonalpohualli* marcaba el momento preciso para llevar a cabo distintas tareas; servía como pauta para prácticas adivinatorias y a partir de él se establecía el periodo de cosecha, las fiestas ofrecidas a las deidades. Es comprensible, pues, que los misioneros estuvieran muy al tanto de cuáles eran las costumbres de los naturales, pero también de cuándo las realizaban...

La consulta e interpretación de esta cuenta sólo podía ser llevada a cabo por expertos en ella, pues sus pronósticos eran tomados con gran seriedad. El ejemplo que quisiera atender es el de cuanto una madre daba a luz. Este tipo de ocasiones eran un evento muy importante, los mexicas creían que, según el día en que se llegara al *tlalticpac* (“superficie de la tierra”), la energía o calor solar marcarían el destino del recién nacido. Así, se decía que día *matlactli quauhtli* (10 águila) correspondía a quienes serían valerosos guerreros, mientras que los del *ome tochtli* (2 conejo) se inclinarían a la embriaguez.

Flores Farfán y Elferink mencionan que “ciertas clases de sacerdotes” podían saber si una joven nacida en los signos *ce calli* (uno casa) o *ce cuauhtli* (uno águila) estaba predestinada a convertirse en “prostituta”; lo mismo aplicaba a si la niña nacía en un número considerado “fatal” como el cinco, de acuerdo con ambos investigadores, el quinto día del mes que era el día de Xochiquétzal y de Tlazoltéotl.³³¹

Habría que matizar que esto del “destino” no era concebido de manera tan absoluta, hermética o incluso pesimista. En todo caso, como señala López Austin, el signo del recién nacido podía ser alterado: “El *tonalli* [...] podía ser bueno, en cuyo caso se bañaba ritualmente a la criatura de inmediato. Pero el *tonalli* podía ser malo, ‘una bestia fiera’, ‘no pacífico’, ‘lleno de pecado’ (*amo cualli tonalli, tecuani tonalli, amo tlacacemele, motquitica teuhtli, tlazollí*) [...] y entonces se difería la fecha a una más favorable dentro de la trecena de nacimiento”.³³² El investigador apunta: “Un caso claro de desviación es el de la mujer nacida bajo el signo de *ce xóchitl*. Su temperamento permitía que la mujer, con una vida recta y devota, llegase a ser alegre, hábil, artista. Si su vida no era devota y se dejaba llevar por la soberbia, el dios supremo la castigaba con la prostitución”.³³³ Con ello, puede aclararse el papel interpretativo del *tonalpohualli* como una guía para el futuro de una persona, o bien para evidenciar algunas de sus inclinaciones, más no puede tomársele como un determinante inmóvil del individuo.

³³⁰ Kruell, “Algunas precisiones terminológicas...”, p. 140.

³³¹ Flores Farfán y Elferink, “La prostitución entre los nahuas”, p. 268.

³³² López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 232.

³³³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 234.

Puede sostenerse que entre los mexicas no era que hubiera jóvenes destinadas, casi como sentencia, a ser *ahuianimeh*. En el mundo de las ideas, como la creencia en el *tonalpohualli*, existía la posibilidad de elegir un “mejor” signo. En la vida práctica era la suma de toda una serie de condiciones sociales las que llevaban a estas mujeres a decantarse por uno u otro modo de vida. Aclarar este tipo de cuestiones permite reconocer los elementos alrededor de las “alegres” y sus dinámicas, pero también sirven para cuestionar ciertas propuestas que podrían estar impidiendo conocer los matices que daban color a estos personajes de la sociedad nahua precortesiana.

Las “alegres” y las deidades femeninas

Otro aspecto relacionado con la cosmovisión mexicana tiene que ver con el vínculo que los naturales establecían con las deidades de su panteón. Para ellos una sola fuerza sobrenatural o criatura podía provocar el orden y el desorden; podía incitar a un comportamiento inmoral o afligir al que erraba; los dioses podían ser tramposos o borrachos, así como podían ser virtuosos y benevolentes.³³⁴ A diferencia del cristianismo, donde una sola entidad poseía ciertos rasgos y características para motivar un comportamiento ideal entre sus fieles, los nahuas se relacionaban con distintos seres que expresaban múltiples facetas según fuera el caso. En este “juego divino”, como explica López Austin, un dios podía dominar al individuo en un momento determinado y despertar en él deseo sexual, lujuria, embriaguez, pero en otro era esa misma fuerza quien retiraba su sustancia.³³⁵

Esta dinámica puede observarse claramente en un par de deidades femeninas relacionadas con las *ahuianimeh*: Xochiquétzal y Tlazoltéotl. Como el lector podrá advertir, gran parte de la información sobre estas diosas está velada por el prejuicio de los frailes o por los indios formados en el cristianismo, pues se creía que estas eran “ídolos” creados por el demonio para pervertir a los indios y alejarlos de la verdad de Dios. Para comprender mejor cómo es que operaba el vínculo entre estos dos seres y las “alegres”, será preciso remitir a algunos de sus antiguos mitos y analizar algunos atributos característicos de ambas figuras.

Xochiquétzal, “flor preciosa”

Existen narraciones que dan cuenta de esta deidad como un ser maligno que, en el tiempo mítico, había provocado la destrucción de ciudades o había persuadido a hombres modelo. En un mito que

³³⁴ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 39.

³³⁵ López Austin, “La sexualidad...”, p. 166.

recuperó Durán para su *Historia* se recuerda cómo algunos enemigos de Topiltzin-Quetzalcóatl trataron de engañarlo para causarle daño por medio de la diosa en cuestión:

[...] porque estos hechiceros, estando él ausente de su retrimiento, con mucho secreto le habían metido dentro a una ramera, que entonces vivía, muy deshonesta, que había por nombre Xochiquétzal. Y que volviendo a su celda Topiltzin e ignorando lo que dentro había, habiendo aquellos malvados publicado cómo Xochiquétzal estaba en la celda de Topiltzin, para hacer perder la opinión que de él se tenía, y de sus discípulos. De lo cual, como era tan casto y honesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propuso su salida de la tierra.³³⁶

Se decía que la diosa había sido responsable de la destrucción de los toltecas y se le reconoció con la transgresión, según el fragmento superior (fig. 2.1). Desde esta perspectiva se responsabilizaba a Xochiquétzal de la caída de la Tula mítica, pero cabe señalar que Olivier considera que el relato pudo haber sido utilizado en el contexto de la conquista de 1521 para interpretar los enfrentamientos.³³⁷ Sumado a esto, se puede observar en el texto que a la deidad se le reconoció como “ramera”, lo cual también estaría demostrando una influencia europea para explicar los eventos desastrosos de la guerra y señalar a la “pecadora” como causante del derrumbe tolteca. No considero necesario descartar este texto, aun cuando es posible que sí se trate de una narración alterada (o tal vez hasta inventada) por alguien formado desde la tradición europea, pues en ella persiste el vínculo entre la deidad y las “alegres”.



Fig. 2.1 Códice Vaticano 3738 A, f. 7r

³³⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 23.

³³⁷ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 324.

Xochiquetzal aparece como responsable de la transgresión sexual en otro mito, una historia recuperada por el bachiller Hernando Ruíz de Alarcón a inicios del siglo XVII en los pueblos nahuas del actual estado de Guerrero.³³⁸ Los indios contaban entonces que en una era anterior al Quinto Sol (entiéndase el *tiempo mítico*, antes de que los seres humanos existieran) “un *tlamacazqui* (sacerdote) llamado Yappan [...] enterado de que los hombres de su tiempo serían convertidos en animales, quiso ganarse la benevolencia de los dioses para que lo dotaran de las mejores características posibles retirándose a vivir en abstinencia y castidad”.³³⁹ Los dioses, que vigilaban su comportamiento, decidieron enviar a Yappan distintas mujeres para tentarlo y valorar su merecimiento; él no cedió hasta que apareció su hermana Xochiquetzal, considerada una “flor preciosa”. De acuerdo con Sergio Ángel Vásquez Galicia, la relación que esta diosa tenía con las *ahuianimeh* justifica que fuera ella quien lograra seducir al dicho *tlamacazqui*.³⁴⁰ Este, por su falta, mereció ser sancionado y su castigo fue el convertirlo en alacrán. El investigador explica que, a este animal se le conocían distintos atributos, en el mito mencionado se explica una de sus connotaciones negativas y se le señala como aflicción, pesar.³⁴¹ Esta figura funcionó también para referir a la corrección del individuo y su penitencia.

Vásquez Galicia anota que el alacrán se consideraba como perteneciente a la sección inferior del cosmos. Dicho animal fue ligado al dios de la muerte, Mitlantequhltli, y a otras criaturas como el coyote, el jaguar, la serpiente, las víboras y las arañas.³⁴² A esto se agrega lo que fray Bartolomé de las Casas ofreció sobre Xochiquetzal: “Tenían otra diosa los mexicanos y los de sus comarcas [...] de la cual dicen o fingen que una vez se les tornaba culebra, y afirmase por cosa notoria; otras veces se transfiguraba en una moza muy hermosa y andaba por los mercados y provocábalos a su ayuntamiento, el cual cumplido los mataba”.³⁴³ Esta imagen de la culebra remite sencillamente a la serpiente que persuadió a Eva a pecar. O bien, al lector, le será fácil recordar aquel *exempla* que referí sobre una mujer que fue castigada en el *mictlan* por no haber confesado su transgresión sexual. En dicho relato se narra cómo diversos seres atacaban a la pecadora para sancionarla por su falta.

³³⁸ Hernando Ruíz de Alarcón recupera la historia que formaba parte de un conjuro para sanar la picadura del alacrán.

³³⁹ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* en Benítez Fernando (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 221.

³⁴⁰ Sergio Ángel Vásquez Galicia, “El alacrán en Mesoamérica: transgresor sexual y símbolo de lo negativo” en *Itinerarios*, n. 21, 2015, p. 105.

³⁴¹ Vásquez Galicia, “El alacrán en Mesoamérica...”, p. 103 y 107.

³⁴² Vásquez Galicia, “El alacrán en Mesoamérica...”, p. 108 y 110.

³⁴³ Bartolomé de las Casas, citado en Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, 1988, p. 138.

Si uno de los principios básicos de la cosmovisión nahua, una deidad poseía atributos negativos y positivos, es posible hallar en otras narraciones una concepción positiva que relacionaba a Xochiquétzal con las *ahuianimeh*. Como ya he mostrado, para establecer este vínculo no bastaba con el signo de nacimiento marcado por el *tonalpohualli*, pues el nacer en un día bajo la protección de la deidad no implicaba enteramente que una niña fuera a convertirse en “alegre” irremediablemente. Cuando alguna jovencita ejercía ese estilo de vida, se decía que la diosa tenía cierto influjo sobre ella. Quizá una de las narraciones que pudo haber servido para explicar esta cuestión era aquella que recordaba cuando Xochiquétzal junto con su esposo Tláloc, dios de la lluvia, vivían en Tlalocan:

[...] vivía en lugares muy deleitables y de muchos pasatiempos, acompañada y guardada de muchas gentes, siendo servida de otras mujeres como diosas, en grandes deleites y regalos de fuentes y ríos y florestas de grandes recreaciones, sin que les faltase cosa alguna. Y que, donde ella estaba tan guardada y encerrada, que hombres no la podían ver [...] en su servicio, había muy gran número de enanos y corcobados, truhanes y chocarreros, que le ciaban solaz con grandes músicas y bailes y danzas [...] Y que su entretenimiento era hilar y tejer cosas primas y muy curiosas. Pintábanla tan linda y tan hermosa, que en lo humano no se podía más encarecer. Llamaban el cielo donde esta diosa estaba Tamouanichan xochitlicacan chicuhnauh nepamichan itzehecayan, que quiere tanto decir como si dijésemos “el lugar de Tamouan y en asiento del árbol florido” (deste árbol, xochitlicacan, dicen que, el que alcanzaba desta flor o della era tocado, que era dichoso y fiel enamorado) [...] ³⁴⁴

Del fragmento anterior me gustaría destacar varias cuestiones. En primer lugar, Xochiquétzal fue representada como una deidad bella que se recreaba y deleitaba en hermosos lugares y diversos pasatiempos que la agradaban. Si esta era la “patrona” de las *ahuianimeh*, es curioso que la descripción no le consignara ningún tinte negativo, pues de acuerdo con los frailes del siglo XVI ellas podían ser asimiladas como “prostitutas”, por ende, como “malas mujeres” y relacionadas a toda una serie de atributos que ya han sido analizados en el capítulo anterior. Un segundo elemento que llama la atención es cuando se menciona que quien tomaba de la flor donde estaba esta diosa era “dichoso y fiel enamorado”. Debe repararse en los adjetivos utilizados en esta narración, no creo que hayan sido elegidos al azar, es posible que puedan ser pistas para ampliar el sentido que los nahuas daban a Xochiquétzal, uno muy diferente al que hubo en otros textos e informaciones, como presentaré en breve. Otra cosa a señalar es lo que se menciona sobre el entretenimiento de la deidad: hilar y tejer. En efecto, antiguamente se consideraba que Xochiquétzal era la protectora de las mujeres que

³⁴⁴ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2017, f. 152r-153v.

practicaban dichas actividades; esto permite observar las distintas facetas de la diosa y la diversidad de significados que antaño se le pudieron consignar. Un cuarto aspecto interesante es cuando se informa que esta deidad no era vista por los hombres, es decir, que no cualquier mortal podía tener el privilegio de conocerla; estaba, tal vez, reservada a quienes la servían y a otros seres sobrenaturales como el dios Tláloc.

También se contaba que Xochiquétzal un día fue raptada de su morada por Tezcatlipoca y desde ese momento la convirtió en diosa del “buen querer” y del “amor”.³⁴⁵ Para asegurar que así fuera entendida la deidad en tiempos prehispánicos, habría que responder qué entendían los antiguos nahuas por amor, esta es cuestión escapa de los límites de mi investigación. Lo que sí podría justificarse con mayor claridad es el hecho de que la deidad fuera considerada “protectora de las relaciones sexuales ilícitas”³⁴⁶ y, bajo esta idea, se relacionara en el plano terrenal con las *ahuianimeh*. Con esto podría haberse explicado la presencia de esta clase de mujeres en distintos aspectos de la vida social y hasta, como Noemí Quezada menciona, que estas mujeres fueran tomadas como una especie de institución.³⁴⁷

Otro relato que sirve para dar cuenta de la relación entre Xochiquétzal y las “alegres” forma parte del *Códice Magliabechiano* donde se recuerda el origen mítico de las flores:

[...] [Quetzalcóatl] estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril. hecho de sí la simiente. y la arronjo ençima de vna piedra. y alli naçio el morçielago al qual enbiaron los dioses *que* mordiese a vna diosa. *que ellos llamauan suchiqueçal que quiere dezir Rosa. que* le cortase de vn bocado lo que tiene dentro del miembro femineo y eestando ella durmiendo lo corto y lo traxo delante de los dioses y lo lauaron y del agua *que* de ello deRamaron salieron Rosas *que* no huelen bien. y despues el mismo morçielago llevo *aquella Rosa* al mictlan tecutli. y alla lo lauo otra vez. y *del agua que dello salio salieron Rosas olorosas. que ellos llaman suchiles. por deribaçion desta diosa. que ellos llaman suchiqueçal. y ansi tienen que las Rosas olorosas. vinieron del otro mundo [...]*³⁴⁸

Esta información sirve para que investigadores, como Katarzyna Szoblik puedan demostrar la connotación positiva que los nahuas otorgaban al placer y, por consiguiente, a las “alegres”. La autora propone: “el placer conseguido de la unión del hombre y mujer, aquí representado con la metáfora de las flores olorosas, tiene un origen divino. Los dioses no sólo no lo condenan sino que lo inspiran”.

³⁴⁵ Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1975, 161 p; *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés Editores, 1996, 303 p.

³⁴⁶ Quezada, *Amor y magia amorosa...*, p. 29.

³⁴⁷ Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo...*, p. 107.

³⁴⁸ *Códice Magliabechiano*, en *Fundación para el Avance de los estudios Mesoamericanos, Inc.*, f. 124, [Disponible en: <https://acortar.link/eaELHy>]. La paleografía es mía, también lo son las cursivas.

³⁴⁹ Esta reflexión sirve para mostrar la amplitud de ideas respecto a la sexualidad y su gozo, se trataba entonces de algo distinto que escapaba al parámetro occidental de lo “bueno” y “malo”, del “vicio” y la “virtud”.

Lo que pudo haber sucedido es que los frailes aprovecharon los fragmentos negativos de la historia de la diosa y de ahí la configuraron como un ser al cual se acercaban las mujeres “malvadas”. Por un lado, Xochiquétzal podía ser identificada como transgresora y provocadora de aquellos personajes que se resisten a la tentación, pero que terminaban cediendo a las seducciones de la “flor preciosa”. Por otro lado, a la misma deidad se le consideraba como poseedora del placer, la belleza, la fragancia, las flores... En esta ambivalencia convergían las *ahuianimeh*. Podría ser que en ellas se condensaban, como sucedía con la dicha deidad, este complejo cúmulo de características y valores.

Tlazoltéotl, “deidad del abono”

Esta era la otra deidad del panteón mexica vinculada a las *ahuianimeh*. En un intento por establecer un símil conocido para los lectores europeos, en la *Historia general* de Sahagún, Tlazoltéotl fue identificada como “otra Venus”. Tal cosa servía como un referente, pues desde el siglo II los latinos habían asimilado a Venus con la Afrodita de la tradición griega. A esta se le conocía por ser diosa del amor, del amor irresistible, y se le hacía responsable de provocar la discordia que dio origen a la Guerra de Troya. A Tlazolteotl se le atribuyó el poder de “provocar luxuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores”.³⁵⁰ Fray Juan de Torquemada sentenció: “[...] porque diosa de amores y sensualidades, ¿qué puede ser sino diosa sucia, puerca y tiznada? Pues el acto que se le atribuye es sucio, puerco y lleno de toda mancilla y fealdad”.³⁵¹ Es evidente el juicio con el que ambos religiosos calificaron y representaron a este ser sobre natural.

Tlazoltéotl fue interpretada por los misioneros como aquella deidad que representaba las perversiones, la inquietud por seducir a los varones e incitarlos a cometer los pecados de la carne. Itzá Eudave Eusebio, preocupado por desempolvar esta idea, apunta: “La vileza del placer sexual para el pensamiento del religioso cristiano en el siglo XVI es parte de sus temores más grandes, es algo que en teoría no conoce porque lo tiene prohibido, ya que mediante esto se presenta el diablo y sus tentaciones. Entonces, si había un símbolo del amor en sus variadas formas, con una fuerte carga sexual, éste debía ser atacado y erradicado”.³⁵²

³⁴⁹ Szoblik, “La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo?...”, p. 205.

³⁵⁰ Sahagún, *Historia general...*, v. 1, l. I, cap. XII, p. 82.

³⁵¹ Torquemada, *Monarquía indiana...*, l. 6, cap. XXXII, p. 100-101.

³⁵² Itzá Eudave Eusebio, *Tlazolteotl, entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 141.

Un aspecto que los frailes sí desearon rescatar acerca de la deidad fue el rito llamado *Neyolmelahualiztli* (“acción de enderezar los corazones”) en el cual los indios iban y “confesaban” ante Tlazoltéotl sus excesos sexuales y ella los “perdonaba”. Los misioneros vieron en esta tradición un recurso útil para instaurar entre los naturales el sacramento cristiano de la confesión por su similitud, pero ¿en realidad los antiguos nahuas lo practicaban con el mismo sentido? Esto puede responderse si se considera lo que López Austin nota: “se estima que quien causa un mal es capaz de retirarlo”.³⁵³ Tómese en cuenta además que entre los mexicanos el problema no eran los actos calificados desde un parámetro de categorías opuestas (“vicio” o “virtud”), sino la falta de equilibrio entre ellos. De modo que por medio del *neyolmelahualiztli* se pedía la intercesión de la deidad para reestablecer el orden, en especial la salud del organismo pues se creía que los abusos se manifestaban por medio de enfermedades.

Tlazoltéotl fue identificada por los religiosos europeos como una diosa que “ensuciaba” el alma. Tal tratamiento devino del propio nombre de la deidad que se compone de dos elementos: *teotl*, “dios”; y *tlazolli* que en el *Vocabulario* de Molina se consignó como “basura que echan en el muladar”.³⁵⁴ Este último es el que interesa examinar. Sobre él, José Antonio Flores Farfán y Jan G. R. Elferink interpretan que también significaba “amor”: “Por lo tanto amar a alguien es al mismo tiempo ensuciarlo, lo que corrobora que en la perspectiva nahua, la suciedad, el excremento (es abono), el sexo y el inframundo están todos relacionados”.³⁵⁵ Considero que, a pesar de entender la sugerencia de ambos autores, en realidad conviene concentrarse en el tema de la suciedad-abono. Esto, en primera instancia, porque existe más información con la cual se puede corroborar el sentido que los nahuas daban al *tlazolli*. En segundo lugar, porque este concepto fue reinterpretado por los frailes y se sirvieron de él para tergiversar la naturaleza negativa de la diosa. Recuérdese lo enunciado por Torquemada: “[...] ¿qué puede ser sino diosa sucia, puerca y tiznada?”.³⁵⁶

En el capítulo primero de esta investigación presenté el *tlazolli* en relación con la suciedad, este elemento fue tomado por los frailes para enseñarle a los indios cuestiones relativas al pecado y la perversión del alma. En esta ocasión quisiera concentrarme únicamente en la perspectiva que tenían los naturales sobre este concepto. López Austin reconoce que el *tlazolli* es un concepto fundamental para observar cómo era que los nahuas entendían la forma en la que se articulaba el universo, sus ciclos y viceversa, es decir, cómo los indios se relacionaban con el mundo y sus elementos. Considerando el principio de “opuestos complementarios” el investigador localiza algunos ejemplos: hombre y mujer, calor y frío, cielo y tierra, luz y oscuridad, lluvia y sequía, día y noche, vida y muerte,

³⁵³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 287.

³⁵⁴ Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 116r., v. II, f. 120r.

³⁵⁵ Flores Farfán y Elferink, “La prostitución...”, p. 276.

³⁵⁶ *Supra*, p. 118.

perfume y fetidez...³⁵⁷ Se creía que el conjunto de estos pares, junto con su armonía, permitía el orden y movimiento del cosmos logrando que fuera como era y funcionara como lo hacía. El *tlazolli* formaba parte de estos procesos de transformación de fuerzas.

Uno de los rituales característicos de la veintena de *Ochpaniztli* era el de barrer. Fray Diego Durán advirtió que, después de varias décadas de haberse desarrollado la empresa evangelizadora, muchos naturales mantenían la costumbre de barrer sus casas y sacar la basura; el religioso entendió esta acción como una seña de limpieza.³⁵⁸ Contrario a lo que interpretó el fraile dominico, esta actividad tenía una base religiosa; Burkhart explica que barrer era un ritual simbólico por el cual se buscaba purificar el ambiente de elementos *tlazolli* (polvo, lodo, excremento). Esto ayudaba a preparar la tierra y propiciar el brote de alimentos.³⁵⁹ La autora explica que estos elementos eran entendidos como estorbo para la renovación, a lo que estaba por ordenarse, por purificarse. El *tlazolli* consistía en dar cuenta de los pedazos que alguna vez compusieron algo; se refería a un proceso de decaimiento, de deterioro, o de digestión.³⁶⁰ En consecuencia, las sustancias desagradables, eran identificadas dentro de este conjunto. Pero para que la tierra diera sus frutos, estos recursos eran indispensables, el estiércol era entonces fertilizante de los cultivos. El polvo, el lodo, la hierba, el excremento, eran elementos que estaban presentes en la vida cotidiana e indispensables para una sociedad dependiente de la agricultura para su subsistencia; era imposible negar tales materias o darles una connotación negativa absoluta.

Patrice Giasson nota que en la representación que se hizo de Tlazoltéotl en el *Códice Vaticano B* (fig. 2.2); la acompañan dos aves que el investigador distingue como un cuervo y un buitres, dichos animales, refiere, comen carroña, es decir, que limpian, reciclan. El autor observa también que la deidad tiene el pecho descubierto, un signo inequívoco de las diosas madres. Otra particularidad que permite el claro reconocimiento de esta diosa es la mancha que se le colocaba alrededor de la boca, (en la lámina se colorea con un tono café más oscuro que el resto del cuerpo), la cual hacía alusión al hule o excremento, idea que los frailes aprovecharon para confirmar la “inmundicia”, que según ellos, Tlazolteotl, encarnaba. Es muy atractivo proponer que este perfil fuera el que tuviera que predominar para enseñar a los nahuas lo desagradable de esta deidad y convencerlos de rechazar su culto; paralelamente este se superpuso a la relación que se le atribuía a Tlazoltéotl con las cosechas. Precisamente un último elemento es el que llama la atención de Giasson: la diosa está alumbrando una flor. Así se ofrece la reflexión: “Si ella representa la tierra, y las deidades de la tierra *son* la tierra, podemos entender que se nutre de excrementos. O de basura, porque el abono compuesto se hace a

³⁵⁷ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 58-59.

³⁵⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 154.

³⁵⁹ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 120.

³⁶⁰ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 87.

base de materia orgánica, para luego dar frutos”.³⁶¹ Es claro que el *tlazolli* atribuido a este ser sobrenatural daba cuenta de la descomposición, pero, a su vez y dentro de un mismo ciclo, como un componente fundamental para el nacimiento de nuevos productos.



Fig. 2.2 *Códice Vaticano B*, lám. 74.

Ligado a su relación directa con la tierra y su aprovechamiento, estudiosos como José Alcina Franch, Félix Baéz-Jorge e Itzá Eudave Eusebio señalan la resonancia de Tlazoltéotl con fases de la vida de una mujer. El primero de estos autores, explica que esta deidad con tendencias hacia la sexualidad y los procesos de la tierra representaba el ciclo sexual-menstruación-concepción-parto-nacimiento-muerte.³⁶² El segundo recuerda que los antiguos nahuas identificaban a esta diosa con la siembra y la cosecha, actividades que podían ser comparadas con la fecundación y el nacimiento, así como a la primavera y al otoño.³⁶³ Eudave Eusebio entiende a este ser como uno cuya fuerza sagrada se manifestaba en múltiples campos, ella era la juventud, la seducción, pero también podía ser la maduración y la fertilidad.³⁶⁴

A pesar de todos los significados y asociaciones detrás de esta deidad, los misioneros estaban convencidos de su juicio respecto a Tlazoltéotl y los actos que ella “inspiraba”, Torquemada enunció: “[...] los antiguos, porque la adoraban en orden de tenerla propicia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos, que aunque mentían en esto, no era tan grave su pecado como el de los que

³⁶¹ Patrice Giasson, “Tlazolteotl, deidad del abono: una propuesta” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 32, 2009, p. 156.

³⁶² José Alcina Franch, “Procreación, amor y sexo entre los mexica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 1991, p. 73.

³⁶³ Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas...*, p. 124.

³⁶⁴ Eudave Eusebio, *Tlazolteotl, entre el amor y la inmundicia...*, p. 52.

la tenían por diosa de sus torpezas”.³⁶⁵ El imaginario cristiano de los hombres llegados a América influyó sustancialmente en la manera de conocer a los hombres y mujeres que aquí habitaban y su cosmovisión. Giasson incluso compara una lámina del *Códice Borbónico* (fig. 2.3) con una pintura medieval de Giovanni da Modena (fig. 2.4); propone que los evangelizadores también pudieron haberse inspirado de esta clase de imágenes para sostener el símil entre la deidad y el demonio mismo.³⁶⁶

Lo que esta observación pone en evidencia es la forma en la que los misioneros llegados de Europa se aproximaron al mundo de los naturales y las creencias que ellos tenían, desde su perspectiva cristiano-occidental reconocieron en seres complejos al demonio, único ser desde el cual podían explicarse actitudes y costumbres como las que los pueblos nahuas practicaban antiguamente. El resultado, para el caso de los seres del panteón mexica y en particular de Xochiquétzal y Tlazoltéotl, fue que sus diversos campos numinosos fueron opacados por toda una serie de perversidades que, supuestamente, provocaban. Los frailes, desde sus inquietudes y motivaciones, seleccionaron aquellas características más útiles para la conversión de los indios, en especial aquellas que podían ser interpretadas negativas en comparación con las virtudes de su Dios. Por tanto, lo que estas deidades representaban fue sometido a juicio y a reelaboración; los campos de acción y significados fueron manipulados u omitidos según conviniera a la empresa religiosa de los conquistadores.



Fig. 2.3 *Códice Borbónico*, lám. 13.



Fig. 2.4 “El Infierno”, 1410.

³⁶⁵ Torquemada, *Monarquía indiana...*, l. VI, cap. XXXII, p. 101.

³⁶⁶ Giasson, “Tlazoltéotl, deidad del abono...”, p. 154.

La presencia de las ahuianimeh en las fiestas de las veintenas

Para realizar este apartado me tomé la tarea de revisar lo que escribieron religiosos como Motolinía, Mendieta, Durán y Torquemada; sin embargo, de donde pude sacar la información más sustanciosa fue del *Códice florentino*, lo cual resultó muy conveniente porque ya he expuesto algunas características de ese texto que sirven para leer cuidadosa y críticamente lo que fue (y también lo que no fue) consignado. El lector podrá recordar que dicho manuscrito fue elaborado en dos columnas, una en castellano y la otra en náhuatl; los enunciados entre ambas no son exactamente iguales, muchas veces lo escrito en la segunda columna es más detallado, o incluso distinto, a lo que contiene la primera. Mientras buscaba sobre las *ahuianimeh* en estos escenarios, varias veces me encontré con este fenómeno. Aquellas secciones donde se informa sobre las “alegres” en castellano son las dedicadas a las fiestas de *Tlacaxipehualiztli*, *Toxcatl*, *Tlaxochimaco* e *Izcalli*; en otras sólo se puede conocer de ellas por lo que se asentó en lengua náhuatl, tal es el caso de los registros de las fiestas de *Huey Tecuilhuitl*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli*.

¿Hubo alguna razón en particular para esta discrepancia? No podría responder con total seguridad, una explicación hipotética podría ser que los colaboradores del *Códice florentino* privilegiaron otros datos sobre lo que podían referir respecto a las “alegres”. Téngase en cuenta que alrededor de 1575 (cuando fue concluida la elaboración del manuscrito) si bien ya no se practicaban tal cual las antiguas fiestas, algunos naturales seguían llevando a cabo prácticas cuyo significado era ajeno para los frailes. Entonces lo que se diera a conocer sobre esas costumbres debía servir para alertar a los misioneros sobre detalles casi imperceptibles. Motolinía concluyó: “lo más deficiente y que más tiempo fue menester para destruir [fueron las] fiestas al demonio [...] les era muy duro dejar la costumbre”.³⁶⁷ Muchos de los esfuerzos que los misioneros emprendían para erradicar aquellas prácticas fueron en vano, décadas después de iniciada la empresa evangelizadora por los pueblos nahuas, frailes como Sahagún y Durán observaron con gran decepción que los naturales mantenían muchos de sus antiguos ritos y rituales. Sucedió que, para los indios, las fiestas manifestaban su relación con el mundo; cada una de ellas señalaba el momento propicio para algo, ya fuera la temporada de caza, de lluvias, de recolección, de sequía. Estas eran ocasiones para ofrendar a las fuerzas sobre naturales y recibir su favor.

En las fiestas que he revisado podrá notarse que el papel de las *ahuianimeh* era muy especial. En principio puede encontrarse a estas mujeres en celebraciones relacionadas con la agricultura y la

³⁶⁷ Benavente, *Historia de los indios...*, p. 35-36.

guerra, ambas fundamentales para los tenochcas. Pueden identificarse tres actividades principales que las “alegres” desarrollaban: una era la danza ritual, principalmente junto a los soldados destacados; otra era la de atender a las víctimas de sacrificio y hacer placenteros sus últimos días; e incluso ellas mismas llegaban a ser sacrificadas como ofrenda a una deidad. De acuerdo con Olivier: “Cada grupo, en un momento determinado del año, con ofrendas, danzas y sacrificio de víctimas, manifestaba su pertenencia a la sociedad mexicana y su contribución al culto de los dioses”.³⁶⁸ Llegada la fiesta, se manifestaba la estructura social; cada sujeto explicitaba el lugar que ocupaba en el grupo y las responsabilidades que con él tenía.³⁶⁹ La presencia de estas mujeres en dichos momentos informa sobre su vínculo con lo divino; además, pone en evidencia el tipo de funciones con las que servían la comunidad y el modo de interactuar con ella.

Las *ahuianimeh* servían a las fuerzas cósmicas por medio de la danza. En *Tlacaxipehualiztli*, segundo mes del *cempohualli* las fiestas eran dedicadas a Xipe Tótec, deidad cuyos atributos eran la guerra y se le reconocía como una de las fuerzas que propiciaban las buenas cosechas. El acto ritual más reconocido de esta fiesta era el desollamiento de víctimas de sacrificio, una vez muertos y despojados de su piel, los especialistas rituales vestían esta ofrenda al dios, simbolizando la cascarilla que se le quitaba a los granos de maíz.³⁷⁰ Otro de los eventos que se realizaban estaban las danzas que llevaban a cabo soldados, ya fueran viejos diestros o novatos que apenas se iniciaban en la actividad bélica; ellos bailaban junto a “mujeres públicas” (“*auianime*”).³⁷¹

Lo mismo sucedía durante el noveno mes en la fiesta de la veintena *Tlaxochimaco* dedicada a Huitzilopochtli, una de las principales deidades mexicanas quien también era representante de la guerra. En esta era elaborada con flores una estatua del dios y se le ofrecía incienso y comida. Cuando el acto concluía, todos comían y bebían en sus casas; mientras tanto comenzaba un areito “muy pomposo” que protagonizaban los hombres más destacados en batalla. A dicha danza entraban “mozas públicas” (“*avianime*”),³⁷² cada una de ellas iba tomada de las manos entre dos varones y un varón entre cada una de estas mujeres. De la información, llama mi atención lo siguiente: “[...] Nadie osaba hacer ningún bollicio, ni atravesar por el espacio donde danzaban. Todos los danzantes iban con gran tiento, que no hiciesen alguna disonancia. Los que iban en la delantera, que era la gente más ejercitada en la guerra, llevaban echado el brazo por la cintura de la mujer, como abrazándola. Los

³⁶⁸ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 312.

³⁶⁹ Véase Broda, “Los estamentos...”, 1976. La referencia completa aparece en la bibliografía final.

³⁷⁰ Véase Carlos González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, 456 p.

³⁷¹ Sahagún, *Códice florentino*, I, II, cap. XXII, f. 24r.

³⁷² Sahagún, *Códice florentino*, I, II, cap. XXVIII, f. 60r.

otros, los que no eran tales, no tenían licencia de hacer esto".³⁷³ Es decir, que esta era una ocasión para manifestar un estatus de privilegio.

Durante *Panquetzaliztli* se menciona que las “alegres” iban cantando y bailando, asimismo iban “culebreando” hombres y mujeres (“*avuienjme*”).³⁷⁴ Mirjana Danilović observa que, en general, el estilo dancístico variaba según fuera el motivo de la fiesta y en el caso de esta danza podría haber querido subrayar el contacto físico entre los guerreros y las *ahuianimeh*. La investigadora señala el posible carácter simbólico de algunos de los movimientos que se realizaban para referir a la fertilidad de la tierra.³⁷⁵

En el octavo mes, *Huey Tecuilhuitl*,³⁷⁶ se desarrollaban festividades en honor a Xilonen, deidad del maíz. Esta se desarrollaba en una época del año muy dura donde había mucha necesidad y hambre, por lo que los señores ofrecían durante ocho días un convite a todos los pobres de la región. Los más ejercitados en la guerra bailaban junto con mujeres que vestían hupiles muy adornados, estas eran *ahuianimeh*.³⁷⁷ Uno de los rasgos distintivos de las “alegres” es que usaban maquillaje en tono amarillo y en la boca uno rojo de grana cochinilla; es interesante que para la ocasión de esta fiesta, sin embargo, llevaran sus caras limpias.³⁷⁸ Por el sentido del evento, es posible que estas mujeres optaran por un arreglo moderado a fin de denotar cierta austeridad ante una época difícil. Al menos sucedía así durante esta danza, pues en otra bailaban “mozas, viejas y muchachas” que iban “emplumadas las piernas y los brazos con pluma colorada de papagayos, afeitadas las caras con color amarillo y con con marcaxita [*sic*]”.³⁷⁹

Al terminar la danza principal, las “alegres” se retiraban y no las dejaban quedarse con ningún varón, a menos que este fuera un soldado principal y pudiera gozar del privilegio. Existía una reglamentación muy estricta sobre tales encuentros, debían ser ejecutados con la mayor discreción, de lo contrario eran castigados públicamente tanto el guerrero como la *ahuiani*, a él le quitaban todos los signos de su valentía (cabello, armas, atavíos) y a ella la alejaban del resto de sus compañeras y se le negaba volver a bailar en las fiestas. No eran castigos menores, eran una forma simbólica de

³⁷³ Sahagún, *Historia general...*, v. 1, l. II, cap. XVIII, p. 222.

³⁷⁴ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, trad. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Utah, The School of American Research, University of Utah Press, 1970, l. II, p. 141.

³⁷⁵ Mirjana Danilović, “El valor simbólico de las danzas femeninas en el caso de las fiestas *Tecuilhuitontli*, *Huey Tecuilhuitl*, *Ochpaniztli* y *Tititl*”, Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 142.

³⁷⁶ Michel Graulich apunta que en esta fiesta, ciertas “prostitutas” se ofrecían “libremente en sacrificio mientras injuriaban al resto de las mujeres honestas”. El investigador refiere que la fuente de donde rescata este dato proviene de la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada, aunque intenté corroborar esta información, no me ha sido posible encontrarla en la fuente que apunta el investigador. Véase: Michel Graulich, “Les victimes du sacrifice humain azteque” en *Civilisations*, v. 50, n. 1/2, 2001, p. 107.

³⁷⁷ “Aujenjme” en: *Códice florentino*, l. II, cap. XXVII, f. 51v.

³⁷⁸ Sahagún, *Historia general...*, v. 1, l. II, cap. XXVII, p. 215.

³⁷⁹ Sahagún, *Historia general...*, v. 1, l. II, cap. XXVII, p. 219.

arrebatables su identidad a los descuidados. La información añade que el joven “tomaba por mujer a la que también fue castigada por su causa”,³⁸⁰ esto contrasta con la idea cristiana de las prostitutas y de las “malas mujeres”, a quienes se les reprochaba repetitivamente ser instigadoras de transgresiones y provocar a los hombres a pecar; en Occidente ellas eran las únicas responsables.

Habría que agregar que durante *Ochpaniztli*, en la información ofrecida se menciona: “Los señores hacían mucho alarde de la guerra invitando a los mancebos para que fueran a la batalla”.³⁸¹ Pareciera que la aparición de estas mujeres en la fiesta servía también como una especie de propaganda para motivar a los jóvenes a participar en la guerra, como he mostrado, en este tipo de escenarios a los soldados diestros se les reconocía su labor bélica con privilegios y entre ellos estaba el poder bailar con “alegres”. Durante las fiestas era expresada su jerarquía. De acuerdo con John M. Ingham: “Implícita a esta asociación entre la nobleza y el valor militar estaba el entendido de que la posición social variaba de acuerdo al servicio que las personas rendían al gobernante y a los dioses”.³⁸² En este sentido, la participación de los soldados era una forma de ofrenda a las fuerzas sobrenaturales y, en consonancia, aplicaba igual el rol que desempeñaban las *ahuianimeh* que bailaban con ellos. Los distintos tipos de danzas son otro factor que sirve para completar el panorama, la disciplina que se percibe por la información estaría refiriendo a que estas mujeres se formaban seriamente para rendir culto a las deidades como hacían los demás grupos de la sociedad mexicana.

Las “alegres” desempeñaban otra función igualmente importante que consistía en producir gozo. Podría creerse, ingenuamente, que esta función era superficial e incluso podría llegarse a sugerir una equivalencia con los carnavales tardomedievales en los que eran característicos el descontrol y desenfreno. No obstante, este rol tenía como objetivo preparar a la víctima sacrificial. Sahagún y Durán refirieron, si el sacrificado moría descontento o afligido, los antiguos nahuas lo tomaban por mal agüero. Michel Graulich explica que, así como los guerreros destacados eran premiados y reconfortados con mujeres a su servicio, para los mexicas era importante que quienes fueran consagrados a los dioses vivieran “como en casa” sus últimos días.³⁸³ Por esta razón era común que el *ixiptla* (representante de un dios que era sacrificado) fuera atendido con el mayor de los cuidados y previo a su ofrenda lo acompañaran estas mujeres para consolarlo en sus últimos días.

Un ejemplo de lo anterior sucedía en *Toxcatl*. Para dicha ocasión era elegido un joven guerrero, que cumplía con una serie de características muy específicas. A lo largo de un año se le atendía con las mejores disposiciones. A donde fuera que este “mancebo” llegara, todos le

³⁸⁰ Sahagún, *Historia general...*, v. I, l. II, cap. XXVII, p. 217.

³⁸¹ Sahagún, *Historia general...*, v. I, l. II, cap. XI, p. 154.

³⁸² John M. Ingham, “Human Sacrifice at Tenochtitlan” en *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 3, 1984, p. 381

³⁸³ Graulich, “Les victimes du sacrifice...”, p. 94.

reverenciaban como si fuese el mismísimo Tezcatlipoca, deidad a la cual representaba. Este hombre tomaba por esposas a cuatro doncellas, quienes también eran criadas con detalle similar: “[...] a la una llamaban Xochiquétzal; a la otra, Xilonen; y a la tercera, Atlatonan; y a la cuarta, Huixtocfhuatl”.³⁸⁴ Veinte días antes de que el joven fuera ofrecido en sacrificio, ellas lo entretenían a manera de consolación y conversaban con él; su labor principal era la de “alegrarlo”. Aunque no se tiene certeza de que estas mujeres fueran *ahuianimeh* preparadas para actos sagrados, existen indicios para pensarlo.³⁸⁵ Interesa el hecho de que este fuera casado con una de las mujeres nombrada Xochiquetzal a semejanza de la “flor preciosa”, seguramente se recordaba el mito de cuando Tezcatlipoca raptó a la “flor preciosa” de Tamoanchan.

En el sacrificio de *Ochpaniztli* eran ofrecidas representantes de las diosas Toci y Teteuina, a esta última se le consolaba diciéndole: “Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos”.³⁸⁶ En dicha ocasión era una mujer a quien se le consolaba, resalta que uno de los argumentos para animar a la víctima fueran las relaciones sexuales. Una situación semejante sucedía en una de las fiestas de *Izcalli* llamada *Huauhquiltamalculiztli*. Entonces se honraba a Ixcozauhqui (“señor de la hierba”) y se preparaba a “esclavos” que debían ser sacrificados; se les daba de comer “delicadamente” y eran acompañados por una “moza pública”. Si se revisa la columna en náhuatl, se hallará más información sobre el rol que estas mujeres desempeñaban en dicho momento: la “auiani” se convertía en la guardiana del varón, ella lo divertía constantemente, lo acariciaba, bromeaba con él, lo hacía reír, lo complacía, lo abrazaba, peinaba su cabello, le hacía olvidar su pena.³⁸⁷ En la columna en castellano, se estableció que esta muchacha servía para que uno de esos varones “[...] [se] alegrase y retozase y le regalase y no le consintiese estar triste, porque así engordase”.³⁸⁸

Acabada *Huauhquiltamalculiztli*, la “alegre” recibía el *tlatquitl* (“hacienda o vestidos”) que había portado el *ixiptla*. Si entendemos que esta víctima era representante del dios, es decir, una personificación de la deidad en sí misma, el *tlatquitl* eran ni más ni menos que los atavíos del propio Ixcozauhqui. En ese sentido puede entenderse que las *ahuianimeh* recibían una ganancia simbólica distinta a lo que hoy entendemos por “pago”.³⁸⁹

³⁸⁴ Sahagún, *Historia general...*, v. I, l. II, cap. XXIV, p. 192-193.

³⁸⁵ Véase Moreno de los Arcos “Las *ahuianime*”, p. 27 y Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 374-378.

³⁸⁶ Sahagún, *Historia general...*, v. I, l. II, cap. XI, p. 154.

³⁸⁷ “[...] auh ce avienj, in jtepixcauh muchoiaia: muchipa caviltia, caavilia, qujcamanalhuja, qujvetzqujtia, qujquequelo, iquechtlan aaquj, qujquechnaoa, caatemja, qu;titziquaoazvia, qujpepetla, qujtlaoculpopoloa: auh in ;quac ie imjqzpan tlaaltilli: in avienj moch concuj, ontlacemololoa, concemololoa in jxquich in jtlatquj tlaaltilli: in oqujquequemja, in jtech oqujtlalaliaia in oqu;titlan;a, inpa oiztlacattinenca, oquetztineca otlamattinenca, omjvintineca omovelitztinencia [...]” en Sahagún, *Florentine Codex*, l. II, p. 169.

³⁸⁸ Sahagún, *Historia general...*, v. I, l. II, cap. XXXVIII, p. 267-68.

³⁸⁹ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 308.

La presencia de las *ahuianimeh* en las fiestas también pudo haber simbolizado cuestiones referentes al ciclo agrícola. Tómese como ejemplo *Ochpaniztli*, protagonizada por Toci, “nuestra abuela”, a quien se le relacionaba estrechamente con una de las facetas de Tlazoltéotl. Michel Graulich interpreta que la manifestación de la diosa en esta fiesta refería al mito en el cual ella toca las flores del Árbol de Tamoanchan, lo cual le valió ser expulsada del “paraíso” produciendo el nacimiento del maíz. El investigador añade que las “alegres”, presentes en la ocasión festiva, habrían estado representando esa narración.³⁹⁰ En los rituales que constituían la fiesta se expresaban diversos ciclos de la tierra en los que la fecundidad podría haber sido representado por estas mujeres. Entre ellos, estaba una batalla fingida realizada entre parteras, curanderas y *ahuianimeh* (“avienjme”).³⁹¹ Este combate teatral, anota Itzá Eudave Eusebio, se hacía con flores y plantas, sin armas ni sangre; con el acto se aludía al periodo de renovación de la tierra, cuando el maíz era cosechado y las flores brotaban.³⁹²

Sin duda, algo que ha llamado mucho la atención de los investigadores sobre el pasado mesoamericano tiene que ver con el sacrificio y en esos contextos también participaban las *ahuianimeh* como víctimas. Para observar esto puede ubicarse la fiesta de *Quecholli*, en particular la que se practicaba en la región de Tlaxcala. Fray Francisco de las Navas asentó que, llegado el momento, “[...]se manifestaban mujeres públicas ramera y deshonestas y se ofrecían al sacrificio [...] como a manera de voto y promesa que harían a sus ídolos”.³⁹³ Debe tenerse en cuenta el estrato social en el que se hallaban estas mujeres; eran *tlatlacohtin* en su mayoría, lo cual significaba que eran sujetos vulnerables de ser elegidas para morir como ofrenda a los dioses.

Quecholli era dedicada a Xochiquétzal, Xochitécatl, Matlalcueye y Cihuacóatl, deidades relacionadas con la fecundidad de la tierra, pero sobre todo, el dios que protagonizaba la escena era Camaxtli-Mixcóatl, vinculado con la cacería. Cuando Olivier establece un símil entre estas mujeres y los venados que se apresaban en uno de los rituales, él señala que ambos eran considerados seres lúbricos, transgresores del orden y que no cumplían con sus deberes asignados; por este motivo eran “víctimas idóneas” para el sacrificio.³⁹⁴ Olivier explica que por medio de esta ofrenda las *ahuianimeh* “dejan de ser consideradas en su categoría de prostitutas [...] Así, ellas podían representar a la deidad”.³⁹⁵

³⁹⁰ Guilhem Olivier, "Images de déesses ou prostituées? Les ahuianime de l'ancien Mexique central" en *Caravelle*, n 76-77, 2001, p. 302.

³⁹¹ Sahagún, *Florentine Codex*, l. II, p 118.

³⁹² Eudave Eusebio, *Tlazolteotl, entre el amor y la inmundicia...*, p. 67.

³⁹³ Francisco de las Navas, citado en Olivier, "Homosexualidad y prostitución...", p. 319.

³⁹⁴ Guilhem Olivier, "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 47, 2014, p. 146.

³⁹⁵ Olivier, "Images de déesses ou prostituées?...", p. 302.

En suma, el contexto de las veintenas permite reconocer las distintas actividades que tenían las “alegres”: ellas eran acompañantes de algunos *ixiptla* y eran responsables de hacer más placenteros sus últimos días; bailaban junto con los guerreros celebrando sus victorias y reconociendo el privilegio que gozaban estos hombres en comparación con la gente del pueblo; igualmente, su presencia en cantos y danzas servía como ofrenda a las fuerzas divinas. Entonces podría asegurarse: el papel de las “alegres” durante las fiestas principales “implica sin lugar a dudas que se les atribuía un papel relevante en las manifestaciones públicas. Su presencia a lado de los guerreros, de los estudiantes, de los gremios e incluso de las “matronas” y del mismo rey representa una prueba de la integración de las *ahuianimeh* en la sociedad”.³⁹⁶ En general, concluyo que la participación de las *ahuianimeh* durante las antiguas fiestas mexicas tenía, por un lado, un sentido religioso, así ellas podían servir a las deidades y recibir su favor; por el otro, por medio de estas ocasiones se manifestaba su lugar en la sociedad, no eran sujetos precisamente marginales que tuvieran que ser segregados del resto del grupo, al contrario, su integración expresaba un orden que debía mantenerse en el que cada cual cumplía una función. Entendiendo que estas eran ocasiones sumamente relevantes para la vida de los antiguos nahuas, las “alegres” cumplían con el papel que se decía les correspondía y así contribuían en mantener la correcta relación entre los seres humanos con las deidades, así como el funcionamiento del cosmos.

Ahuilnemiliztli y la sexualidad entre los nahuas

La presencia de las *ahuianimeh* en las fiestas de las veintenas demuestra el papel social que cumplían y pone en evidencia que, en el mundo mexica, la sexualidad no estaba reservada únicamente a la intimidad, sino que se expresaba públicamente en diversos ritos y rituales en ofrenda a las deidades y seres sobrenaturales. Esto, en principio, expone la distancia con la tradición cristiana que conocían los frailes llegados a Nueva España. El estudio tendría que considerar analizar lo referente a la sexualidad entre los antiguos nahuas, la forma de entenderla y la experiencia que de ella tenían los naturales.

En 1993 López Austin expresó lo siguiente: “Ni el indígena ni el español, cada uno por sus motivos, estuvieron bien dispuestos a la información y registro de los asuntos sobre el sexo. La información es escasa, y en no pocos casos está deformada por la incomprensión o el pudor”.³⁹⁷ Actualmente, esta afirmación sigue vigente, ahora como una advertencia para la consulta de las fuentes al respecto del tema y los problemas historiográficos que se atraviesan. Los estudios

³⁹⁶ Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, p. 313.

³⁹⁷ Alfredo López Austin, “Tres recetas para un aprendiz de mago”, *Ojarasca*, n. 19, 1993, p. 36.

sobre la sexualidad mesoamericana han buscado disipar el velo y penetrar en el tema, así es como hoy día hay más pistas sobre él. Gracias a esta ruta, propongo que es posible ampliar también lo que se puede conocer sobre las “alegres”, su actividad y la relación que tenían con el resto de la sociedad tenochca.

Como expresé en el capítulo I, Molina y demás evangelizadores emplearon el término “*ahuilnemiliztli*” para referirse a la sexualidad, en particular a lo que ellos entendían como “vida carnal o luxuriosa”. Desde esa perspectiva los religiosos expresaban que la sexualidad era señal de una “vida disoluta” o una “mala vida”; y como parte de ella, la fornicación era calificada como “vicio”, “placer obsceno” llegando hasta la “rufianería” y la “torpeza”. Eudave Eusebio ha criticado esta clase de actitudes, en su estudio sobre Tlazoltéotl asegura: “La vileza del placer sexual para el pensamiento del religioso cristiano en el siglo XVI es parte de sus temores más grandes, es algo que en teoría no conoce porque lo tiene prohibido, ya que mediante esto se presenta el diablo y sus tentaciones. Entonces, si había un símbolo del amor en sus variadas formas, con una fuerte carga sexual, éste debía ser atacado y erradicado”.³⁹⁸ Sin embargo, considero que es necesario establecer un matiz antes de tomar al pie de la letra esta sentencia. Para aquellos hombres el problema de la sexualidad radicaba en el acto cuya única motivación fuera el placer. De acuerdo con los planteamientos de Santo Tomás de Aquino, el coito debía limitarse a la reproducción, pues el engendrar servía a la conservación de la especie humana. El placer era un elemento secundario, y aunque era un componente natural de la experiencia, este no podía ser el fin esencial. Debe tomarse en cuenta que la información fue consignada durante el contexto de la conversión de los naturales al cristianismo. En este proceso, por supuesto que intervino el rechazo y la descalificación al pensamiento de los nahuas; así podía justificarse la llegada de Occidente y sus dinámicas de dominio. Pero tampoco puede olvidarse que en este violento “encuentro de dos mundos” la incomprensión a la que refiere López Austin, también fue característica. Mi opinión es que el asunto es más complejo y deben reconocerse todos los ángulos que le dieron forma.

“*Ahuilnemiliztli*” hacía alusión a un juego erótico, a un regocijo y a la alegría que se conseguía a través del placer.³⁹⁹ Incluso puede que esta palabra en realidad fuera un neologismo creado por los frailes, dado que el término que utilizaban los antiguos nahuas era el de “*tlalticpacayotl*” (“lo que pertenece a la superficie de la tierra”) para referir al sexo. Este aparece en el “Libro VI” del *Código florentino*, forma parte de los llamados *tenonotzaliztli*; aunque ya se ha advertido el problema de estos textos, en esta ocasión importa el sentido con el que fue utilizado “*tlalticpacayotl*” y lo que con ello

³⁹⁸ Eudave Eusebio, *Tlazoltéotl, entre el amor y la inmundicia...*, p. 141.

³⁹⁹ Molina, *Vocabulario...*, v. I, f. 8r., v. II, f. 9v.

puede alumbrarse. De acuerdo con los informantes indígenas, el padre enseñaba a su hija cuando esta era una jovencita:

[...] Oye bien, hija mía, niña mía: no es un lugar agradable la tierra; no hay contento; no hay alegría. Se dice que sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción sobre la tierra. Así lo andan diciendo los viejos: para que no estemos viviendo en lloros por siempre, para que no fenezcamos de tristeza los hombres, él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal (el sexo), para que sea la reproducción.⁴⁰⁰

Con estas palabras es posible reconocer que, para los antiguos nahuas, la sexualidad y el placer eran elementos que formaban parte de la vida cotidiana. Esas experiencias no estaban reservadas a un momento específico, tampoco eran consideradas como un simple efecto de un propósito mayor (como sucedía en la concepción cristiana). En la “realidad vivida”, tanto varones como mujeres podían aspirar al disfrute y la alegría *per se*. En torno a esta idea, el padre continuaba su idea y lanzaba algunas preguntas retóricas:

[...] Y aunque así sea esto, aunque así estén, en verdad, las cosas sobre la tierra, ¿acaso así es oído, acaso así es temido, acaso así se vive entre llantos? Todo esto embriaga la vida sobre la tierra para que nadie ande llorando. [...] ¿Y quién anda ahora solamente diciendo que así son las cosas sobre la tierra? ¿Quién solamente está intentando darse muerte? Porque hay producción, hay creación de vida, hay construcción, hay trabajo. Y hay búsqueda de mujeres, hay matrimonios, se adquieren maridos, se casan los jóvenes.⁴⁰¹

Flores Farfán y Elfernik opinan que Xochiquetzal representaba metafóricamente el encanto del mundo “que compensa todos los sufrimientos que estamos predestinados a experimentar en el *tlalticpac*”.⁴⁰² Ambos investigadores concluyen: “[...] no es sorprendente que para los nahuas la santa patrona de las prostitutas sea precisamente una entidad que remite a dos de los más sublimes

⁴⁰⁰ “*Huel xiccaqui nochutze, nopiltze: ayeccan in tlalticpac, amo pacuaya, amo huellamachuaya: zan mitoa ciahcapacoaya, chinapacoaya in tlalticpac, yuh conitotihui in huehuetque: inic amo titlaoculmiqizque in timacehualti: yehuatl techmomaquilli in Totecuiyo, in huetzquiztli, in cochiztli: auh ye in tonacayutl in tochicahuaca, in tohuapahuaca: auh yequene ye yehuatl in tlalticpacayaotl, inc nepixolo*”. Sahagún citado en López Austin, “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, p. 164-165. Otra traducción de “*Tlalticpacayotl*” es “trato carnal”, propuesta por Salvador Díaz Cíntora. Véase Bernardino de Sahagún, *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice florentino*, Paleografía, versión, notas e índices de Salvador Díaz Cíntora, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 42.

⁴⁰¹ “*Muchi quihuinti in nemiliztli in tlalticpac inic ayac chocatinemi. Auh mazo yuhcan, i, mazo nel ihui in yuh tlamani [...] auh aquin za quitocatia ca yuhcan i, in tlalticpac; auin za momiquizyecotica, ca tlaulyoa, ca nemiltilo, necaltilo, tlatauipanol: auh necihuatlanilo, nenamictilo, neucchatilo, tlapaliuhcatihua*”. Sahagún citado en López Austin, “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, p. 164-165.

⁴⁰² Flores Farfán y Elfernik, “La prostitución...”, p. 276.

emblemas de la belleza en el mundo humano, una flor y un quetzal, y que son al mismo tiempo símbolos de su extrema fragilidad y por ende de su naturaleza efímera”.⁴⁰³ Desde esta esfera de lo sagrado y sus seres, Szoblik recuerda la unión mítica entre Quetzalcóatl y Xochiquétzal. La autora interpreta que de ahí brotaron olorosas flores simbolizando el origen divino del placer. Además, dado que en aquella narración Quetzalcóatl y Xochiquétzal no estaban casados, Szoblik señala que la historia de estos personajes pudo haber servido para legitimar las relaciones sexuales extramaritales como las que sucedían entre los principales o los guerreros y las *ahuianimeh*.⁴⁰⁴

En efecto, se consideraba que la sexualidad y sus placeres eran dones divinos. El padre mencionaba a su hija: “[...] él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío”. López Austin no puede dejar de advertir que estos embriagantes goces de alguna manera eran promovidos para infundir alivio en una población que debía soportar diariamente pesadas cargas de trabajo y miseria:

Es, sin duda, la visión que se difundió entre todos los grupos que integraban la sociedad; pero es, al mismo tiempo, la visión de los dominantes, de los que hacían entender al agricultor que su existencia era tan efímera que debía tomar con resignación su prematura muerte en el combate, agradeciendo que la divinidad le hubiera proporcionado unos años para venir a calentarse al sol y a conocer los rostros de sus semejantes, en un hogar que, a fin de cuentas, no era el hogar definitivo de la especie humana.⁴⁰⁵

Si el grupo gobernante era el que incentivaba este tipo de prácticas, no sólo se debía a la necesidad de mantener contenta a la población que estaba bajo su autoridad. Existía, a su vez, otro propósito al que Farfán y Elferník apuntan: una de las instancias de la sexualidad, no puede olvidarse, ha sido siempre la procreación. En una sociedad como la tenochca se requería de un gran número de guerreros y campesinos, no sorprende que hubiera una cierta propaganda sobre las relaciones sexuales.⁴⁰⁶ Tomando en cuenta esta dinámica, ¿qué sucedía en el caso de las “alegres”? Si ellas quedaban embarazadas y sus hijos eran producto de su unión con un principal o un guerrero, es decir, hombres “libres”, ¿el recién nacido obtenía el estado social del padre o el de la madre? Creo que por el momento responder a estas cuestiones podría rebasar las fronteras de la presente investigación, pero estimo que valdría la pena tomar atención de esto en un futuro.

⁴⁰³ Flores Farfán y Elferník, “La prostitución...”, p. 276.

⁴⁰⁴ Szoblik, “La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo?...”, p. 205.

⁴⁰⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 278-279.

⁴⁰⁶ Flores Farfán y Elferník, “La prostitución...”, p. 267.

Burkhart señala que los naturales procuraban que todos los aspectos de la vida estuvieran perfilados por el ideal de equilibrio. En contraste con la tradición cristiana, no se privilegiaba el “bien” sobre el “mal” y el mundo no se estructuraba con miras a merecer la salvación eterna en el Paraíso; de hecho, la manera de entender estas categorías era distinta en el mundo indígena. En este sentido la autora explica que para los nahuas era fundamental que existieran la armonía y la disarmonía, la creación y la destrucción, el orden y el caos; cada una dependía de la otra y sólo así el ciclo de la vida podía seguir en movimiento. Estar siempre triste y afligido violaba el ideal de equilibrio.⁴⁰⁷ El sexo era tomado entonces como algo agradable para experimentar, negar este placer hubiera sido una contradicción a la forma en que se creía que operaba el cosmos. En Europa se tenía la creencia de que un alma débil podía sucumbir a las provocaciones del demonio, así se cometían los actos “inmorales”; pero entre los nahuas los actos tenían un poco de las dos caras de la moneda.

Existen, además, recursos iconográficos los cuales permiten asegurar que entre los nahuas la experiencia sexual podía ser vivida de forma placentera sin la necesidad de sentir culpa o arrepentimiento. Para este asunto he tomado en cuenta cinco imágenes: tres de ellas forman parte del *Códice Borgia*, elaborado durante la época prehispánica (s. XIII-XV), una de ellas es la de a un *Tlamacazqui* (experto ritual) tocando con su mano izquierda el seno de, lo que puede ser, una “alegre” (fig. 2.5);⁴⁰⁸ en otra, Xochiquétzal (fig. 2.6). La tercera imagen se trata de Ixnextli, deidad que fue castigada en el tiempo mítico por haber cortado las flores del árbol del Tamoanchan, se le asocia con el “amor” (fig. 2.7); también aparece en una foja del *Códice Telleriano-Remensis*, de confección posterior a 1521 (fig. 2.8). A este mismo periodo corresponde el *Códice florentino*, en la descripción que en él se hizo de la “puta” o *ahuiani* fue dibujada una mujer para acompañar a la información (fig. 2.9).⁴⁰⁹ En todos estos recursos, las mujeres que fueron trazadas comparten el tener de brazos al aire,

⁴⁰⁷ Burkhart, *The Slippery Earth...*, p. 140.

⁴⁰⁸ Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García interpretan que se trata de una *ahuani* en “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos” en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (coords.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, p. 130. La propuesta coincide con el estudio realizado al *Códice Borgia* por Maarten Jansen, Ferdinand Anders y Luis Reyes García. Ellos observan que se trata de una mujer desnuda que podría haber representado el vicio, la impudicia e incluso el adulterio. Véase Maarten Jansen, Ferdinand Anders y Luis Reyes García, *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura económica, 1993, p. 321.

⁴⁰⁹ Pablo Escalante Gonzalbo sugiere que varias de las ilustraciones del *Florentino*, como las representaciones de las *ahuinimeh* están inspiradas en “Las Gracias” que aparecen en la *Emblemata* de Andrea Alciato que pertenece a la vertiente humanista renacentista. El investigador se concentra en demostrar su hipótesis y hace el valioso ejercicio de hallar las similitudes entre las imágenes de ambas obras. Sin embargo, no creo que su parecer pueda aplicar, al menos no para las *ahuinimeh*. Esta postura requiere un espacio de mayor amplitud que, por los límites de la presente investigación, no puedo atender. Por ahora señalo que Escalante Gonzalbo deja a un lado los demás glifos que acompañan a las mujeres y el significado que posiblemente tenían para los tlacuiles que los elaboraron. Además, la postura de una de las imágenes se asemeja a las del *Códice Borgia* realizado durante la época prehispánica por lo que es mucho más probable que el modelo que se siguiera, en todo caso, fuera ese porque era el referente más cercano y familiar que se tenía. Véase “Humanismo y arte

lo cual, ha permitido interpretaciones como la de Jaime Echeverría y Miriam López. Ambos investigadores proponen que esta postura pudo haber sido una manera de referir a la “livianidad” de dichos personajes, o bien, una forma de expresar el término *ahuiliztli* (“alegría, gozo”). Echeverría y López aseguran que las actitudes representadas remiten de inmediato a “la idea de vida licenciosa en el terreno sexual”.⁴¹⁰



Fig. 2.5 Tlamacazqui junto a una ahuiani.
Códice Borgia, lám. 59.



Fig. 2.6 Xochiquétzal.
Códice Borgia, lám. 60.



Fig. 2.7 Ixnetli.
Códice Borgia, lám. 64.



Fig. 2.8 Ixnetli.
Códice Telleriano-Remensis, f. 11r.

cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las élites nahuas del siglo XVI” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2008, p. 9-27.

⁴¹⁰ López Hernández y Echeverría García, “Discapacidad y desorientación corporal...”, p. 133-134.



Fig. 2.9 *Ahuiani*.
Códice florentino, l. X., f. 39v.

Naturalmente, el *Códice Borgia* fue realizado por indios y lo mismo sucedió con el *Telleriano-Remensis* y del *florentino*. Tampoco es gratuito hacer notar la fecha de elaboración del primero con respecto de los otros dos. Sugiero que la idea sobre el placer entre los naturales se mantuvo en un periodo de larga duración e, incluso, persistió aun entrados los años de la empresa evangelizadora. Recupérese la figura 2.9, aun cuando lo ilustrado en el manuscrito era dirigido y seleccionado por Sahagún, y aun también con el texto que acompaña a la imagen: en la columna en castellano se dice que la “puta” “[...] Es mujer galana y polida, y con esto muy desvergonzada, y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy luxuriosa, sucia y sin vergoenza, ambladora, y muy viciosa en el acto carnal”,⁴¹¹ mientras que en el texto náhuatl “[...] Vanidosa, presuntuosa, mujer contoneante, prostituta, libertina”.⁴¹² Los misioneros vieron en la *ahuiani* una serie de perversiones, la fiereza del texto pone en evidencia aquello que estos hombres querían expresar; llama pues la atención que esta mujer fuera dibujada con los brazos al aire. El caso de estas imágenes no es aislado, investigadores como Diana Magaloni han notado la recurrencia de este fenómeno; al respecto se ha establecido que los indígenas hicieron de las representaciones pictóricas un espacio de expresión sobre sus antiguas creencias y nociones dando cuenta, además, de la resistencia que tenían sobre las

⁴¹¹ Sahagún, *Historia general...*, v. II, l. X, cap. XV, p. 891.

⁴¹² López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. II, p. 275-276.

enseñanzas occidentales que les eran obligadas aprender y adoptar.⁴¹³ Pero si se habla de resistencia, también debe precisarse que, muchas veces, el diálogo entre frailes y nahuas no siempre fue efectivo ni mucho menos claro, quizá estas imágenes puedan evocar, hoy día, un poco de ambas cosas...

La postura contrasta con otras representaciones en las que mujeres ejemplares fueron plasmadas. Clementina Battcock ha notado que en el *Códice Xólotl* fue ilustrada la pareja gobernante de los chichimecas (s. XII); en la lámina, Xólotl yace en su asiento, mientras que Tomiyauh se encuentra sentada en el suelo recargando las rodillas (fig. 2.10). La investigadora apunta que la disposición asimétrica entre estos personajes se explica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Se consideraba que las mujeres eran cercanas a la tierra;⁴¹⁴ esto puede observarse numerosas veces en otras representaciones (fig. 2.11 y 2.12). Estas imágenes buscaban informar sobre ideales femeninos, se tratan de la “buena” anciana y de principales notables cuyos comportamientos debían aspirar a imitar el resto.



Fig. 2.10 Xólotl y Tomiyauh.
Códice Xólotl, lám. II.



Fig. 2.11 Anciana.
Códice Florentino, l. X., f. 7r.

⁴¹³ Véase Diana Magaloni Kerpel *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*, México-Los Ángeles, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, The Getty Research Institute, 2014, 68p.

⁴¹⁴ Clementina Battcock, *Las mujeres en el México antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*, México, Fondo Editorial de Nuevo León, 2021, p. 45.



Fig. 2.12 Mujeres principales.
Códice Florentino, l. X., f. 30v.

Por todo lo anterior no quiero decir que entre los mexicas hubiera una especie de apología respecto al placer y su desenfreno; tan sólo sirve para exponer una fracción de las prácticas de los antiguos nahuas. El gozo era tan sólo uno de las dos variables de la polaridad del cosmos. Sobre el otro extremo, López Austin aclara: “[...] debemos tener cuidado al valorar las notas del concepto de sexo: es grato, es necesario, es terreno, es un don de la divinidad; pero su origen divino no lo hace absolutamente bueno, perfecto, limpio: su ejercicio libera fuerzas de impureza que dañan y manchan”.⁴¹⁵

¿Qué sucedía si se incurría en el exceso? Los antiguos mexicanos consideraban que los dioses entraban en ira. Sobre esta idea debe alertarse que seguramente los frailes tomaron provecho de ella y la interpretaron a favor de sus enseñanzas. En general, los evangelizadores señalaron que, antes de su llegada, los indios cometían toda clase de pecados y eran muy dados a los de la carne; incluso esto se tomó para justificar mucha de la tragedia que devino de los enfrentamientos. Torquemada argumentó si los tenochcas estaban padeciendo grandes males era a causa de todas las faltas que habían cometido durante los años de su esplendor, un ejemplo es el siguiente y el cual viene a cuento con el tema de esta investigación:

Esto parece porque permitieron que hubiese mujeres que se daban a los que querían y se andaba a esta vida suelta y gananciosa como las de nuestra España y otros reinos; puesto que no tenían casa señalada ni pública para la ejecución de su mal oficio, sino que cada cual moraba donde le parecía, y el acto deshonesto en que se ocupaba servía de lugar público y en el mismo vicio se hacía pública y se manifestaba.⁴¹⁶

El fraile también explicó que la violencia de la guerra entre mexicanos y castellanos y sus aliados, era la forma en que Dios manifestaba su ira; así enviaba “vicios a vicios, culpas a culpas y

⁴¹⁵ López Austin, “La sexualidad...”, p. 165.

⁴¹⁶ Sahagún, *Historia general...*, v. III, l. XII, cap. III, p. 101.

pecados a pecados”.⁴¹⁷ Esta idea que asociaba los pecados con la destrucción fue muy compartida entre quienes se formaron bajo los parámetros del cristianismo. Por su parte, Motolinía narró diez eventos que los mexicanos sufrieron tras la caída de Tenochtitlan, al segundo de ellos lo describió de la siguiente manera: “el agua cenegosa de la laguna de México en lugar de peces dio ranas, en la cual andaban los muertos hinchados, sobreaguados, a manera de ranas tienen los ojos salidos del casco, sin cejas ni cobertura, mirando a una parte y a otra, denotando en esto que los pecadores son disolutos sin guarda del corazón, y éstos eran los que en esta plaga murieron”.⁴¹⁸ Otra muestra se presenta en el episodio que narró Cervantes de Salazar; cuando los ídolos del templo de Huitzilopochtli fueron destruidos, Moctezuma reconoció que se acercaba el fin, pero en un último intento de redención mandó quemar los “burdeles” de Tlatelolco:

[...] disimuló bien el pesar que su corazón tenía por lo hecho, mandando luego secretamente a deshacer una ramería de mujeres públicas que ganaban en Tlatelolco, cada una en unas pecezuelas, como botica; serían las casas más de cuatrocientas y así las mujeres, diciendo que por los pecados públicos de aquellas, habían los dioses permitido que viniesen a su ciudad y reino cristianos que pudiesen y mandasen más que él.⁴¹⁹

Olivier reconoce que estas ideas comparten mucho con lo que sucedía en Europa por aquella época. El investigador recuerda también el mito de cuando Quetzalcóatl fue seducido por Xochiquétzal y aquello devino en la caída de Tollan. Esto mismo sucedía con las prostitutas de la Europa tardomedieval; eran enviadas a las afueras en tiempos de crisis para purificar de todo mal a las ciudades, una vez que acaba la epidemia o la guerra, les era permitido volver. Es posible notar esta influencia en la información referida por Cervantes de Salazar.⁴²⁰

Lo que puede rastrearse con una mayor certeza es que para los nahuas el exceso de relaciones sexuales suponía peligros para el cuerpo humano. La abstinencia era tenida por peligrosa. López Austin explica: “la energía no liberada y excesiva conducía también al desequilibrio orgánico. Así como la eyaculación podía llevar a una situación peligrosa, era dañina la falta de cópula cuando el cuerpo requería de ella. La historia [mítica] cuenta que la hija de Huémac, tras contemplar desnudo a un varón y tener deseos de él, enfermó de apetencia, y su cuerpo se hinchó”.⁴²¹ Asimismo, como se observó en la fiesta *Huauhquiltamalculiztl* era importante que el joven que iba a ser sacrificado que tuviera un peso adecuado, que no “engordase”; si este joven se ejercitaba podía mantener un correcto

⁴¹⁷ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. III, l. VI, cap. XI, p. 49.

⁴¹⁸ Siguiendo el modelo de las “Diez plagas de Egipto”, Benavente, *Memoriales...*, p. 24.

⁴¹⁹ Cervantes de Salazar, citado en Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas...”, p. 325.

⁴²⁰ Cervantes de Salazar, citado en Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas...”, p. 325.

⁴²¹ López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. I, p. 333.

estado físico, una de las tareas que debían desempeñar las “alegres” era justamente la de participar en este aspecto. El abuso podía desencadenar un debilitamiento, se decía: “Se seca la gente porque terminan nuestra sangre, vuestro color, nuestra grasa; porque termina nuestro semen; termina nuestra resina, nuestra trementina”.⁴²² Se creía que tal pérdida era común en jóvenes, de ahí que sus padres tuvieran que aconsejarles; López Austin indica que eran inexpertos y fácilmente podían caer ante los afrodisiacos (alimentos o bebidas) que les eran ofrecidos por las “prostitutas”, refiriéndose a las *ahuianimeh*.⁴²³

Otro de los peligros era el daño al *ihíyotl*. Esta era una de las tres entidades anímicas y residía en el hígado; en él se generaba el vigor, los sentimientos y las pasiones, entiéndase la cólera y la apetencia sexual. Se creía que toda persona emanaba gases que provenían de este órgano, lo hacían con mayor fuerza aquellas que estaban enojadas, agitadas emocionalmente o agotadas físicamente, de ahí que se creyera que las relaciones sexuales en exceso fueran perjudiciales para la salud. Además, las transgresiones de este tipo eran identificadas con el fétido vaho. La persona que tenía deseos reprimidos, se decía, irradiaba más vapores que los demás y los transmitía a otros provocándoles serios daños; podían verse afligidos dañaban el conyugue del adúltero, las criaturas en el vientre de la madre, los amigos. Se creía que estos enfermos despedían sustancias que impedían la cocción correcta de la comida, pero su perjuicio se extendía hasta el secar los cultivos, echar a perder los negocios, arruinar las ofrendas a los dioses.

En una de las ilustraciones del “Libro X” del *Códice florentino* aparece una “alegre” (fig. 2.13), junto a ella se ubica un pie sobre un hígado. En el capítulo anterior mencioné la propuesta de Jaime Echeverría al respecto: pudo haberse representado así la inmoralidad de estas mujeres, lo cual se corresponde al hecho de llamarlas “*cihuatlahueliloc*” (palabra que posee la raíz, “hígado”). Esto sería consecuente con el tratamiento que los frailes dieron a las mujeres “perversas” como se decía que eran las *ahuianimeh*; eran personas agitadas, codiciosas, lujuriosas... ¿Pero no más bien esta imagen podría haber aludido a estas “alegres” podían emanar vapores provenientes del *ihíyotl*? El argumento puede que fuera el mismo tanto para los religiosos como para los indios: estas mujeres tenían algo de peligrosas, para los primeros eran incitadoras al pecado mientras que para los segundos podían llegar a contagiar ámbitos muy diversos con las sustancias que ellas espiraban. Aun cuando pudiera haber un acuerdo en el sentido del glifo, ¿cómo identificar plenamente lo que con él quería expresarse? Debe aceptarse la dificultad; más aún, quizá no se pueda resolver a cuál de las dos tradiciones corresponda esta iconografía, lo que vale la pena es reconocer la convergencia, tal vez hasta la incompreensión del diálogo entre culturas.

⁴²² Sahagún citado en López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. I, p. 331.

⁴²³ López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. I, p. 331.



Figura 2.13. *Ahuiani.*
Códice florentino, l. X, f. 40r.

Siguiendo la teoría de los opuestos complementarios, para los nahuas un algo debía existir para que el otro también lo hiciera. Al varón se le identificaba más con el calor, la luz, la fuerza, el día, el fuego, la vida, el perfume; a la mujer con el frío, la oscuridad, la debilidad, la noche, el agua, la muerte, la fetidez. Por esta razón se identificaba a la mujer con más inclinación a lo sexual, lo cual no significa necesariamente algo negativo. López Austin ha demostrado que ambos tipos de individuos cargaban residuos y olores sucios después del acto sexual, no era cuestión de que uno fuera más contaminante que el otro.⁴²⁴ Esta salvedad permite establecer que, para los naturales, tanto varones como mujeres gozaban una experiencia similar de la sexualidad (al menos en teoría); y así como debían procurar la mesura, cualquiera de ellos podía aspirar al placer.

Los nahuas recurrían a ciertas metáforas para referirse a aquellos individuos que traspasaban los límites del justo medio, algunas de ellas se ubican en el “Libro VI” del *Códice florentino*. Se enunciaba: “te has convertido en conejo, te has convertido en venado” (“*In otitochtiac, in otimacatiac*”).⁴²⁵ Burkhart propone que estas imágenes pueden ser sometidas a dos interpretaciones; una al sentido que pudieron haber tenido en tiempos prehispánicos. Entonces el conejo y el venado eran considerados como seres “salvajes”, que andaban “de un lado a otro”; con el uso metafórico de estas criaturas se buscaba expresar que alguien ya no obedecía más a sus padres ni seguía sus consejos. La otra interpretación tiene que ver con el uso que les dieron los misioneros.

La investigadora ha notado que el paralelismo del conejo y el venado no fue seleccionado arbitrariamente por religiosos como fray Bernardino para referir a lo bestial o a la transgresión.

⁴²⁴ Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar...*, p. 113.

⁴²⁵ Sahagún citado en Burkhart, “Moral Deviance...”, p. 107.

Siguiendo los rastros de la tradición indígena, estos eran seres asociados a un estilo de vida desordenado. Los antiguos chichimecas eran un pueblo cazador-recolector, nómadas; los mexicanos se consideraban descendientes de estos, pero que ya se habían establecido en un solo lugar como sedentarios. Esta diferencia marcaba una distancia con el pasado y denotar la nueva organización, así como un comportamiento ideal promovido por el grupo gobernante. Esta clase de metáforas funcionaban para dar cuenta de una conducta incivilizada, desordenada. Otro pueblo vinculado al conejo y al venado era el otomí, destacado por sus habilidades cazadoras, pero a pesar de esto eran pobres porque, aducían los tenochcas, eran perezosos y borrachos. En las interpretaciones del *tonalli* del recién nacido se decía que, si nacía bajo los signos de estos dos animales, tendría características similares a las de ellos: sería una persona tímida, cobarde, con fuertes tendencias a la embriaguez; y que, así como esas criaturas abandonaban sus tierras para ir a otras, así el individuo abandonaría a sus padres sin cuidado alguno.

Existe una amplia literatura sobre la relación que los nahuas encontraban entre el conejo y la embriaguez. Estos animalitos se escondían entre los magueyales, planta de donde se obtenía el pulque (*octli*). Además, las deidades de esta bebida eran los *centzontotochtin* “cuatrocientos conejos”, en su fiesta, hombres destacados como guerreros y ancianos podían tomar pulque desmedidamente como señal de su privilegio. La ingesta de *octli* estaba cuidadosamente normada, esta estaba reservada a momentos rituales específicos o para recuperar la fuerza después de pesadas jornadas de trabajo. En el caso de los viejos, se creía que los cargos desempeñados y su experiencia aumentaban su *tonalli*, su fuerza, su calor corporal; de acuerdo con la clasificación que elaboró López Austin, se consideraba que el pulque era de naturaleza fría, por este motivo ayudaba a equilibrar la temperatura de los ancianos y su buena salud. El exceso de pulque debilitaba la energía del cuerpo.⁴²⁶ Tal era considerada una intoxicación que provocaba al individuo conductas violentas o a una excitación sexual desmedida.

En cuanto a los venados, Olivier ha recuperado diversos mitos en los que puede reconocerse el estrecho lazo que los nahuas hallaban entre la caza y la sexualidad. En esas historias las presas “seducen” al cazador, en otras el venado tiene implicaciones eróticas. El investigador incluso encuentra que en diversas danzas de tradición mesoamericana el hombre, ataviado como venado, seducía a una mujer para representar el acto sexual. La sugerencia más contundente para esta investigación es que el sacrificio de *ahuianimeh* en la fiesta de *Quecholli* que, junto a cérvidos, eran ofrecidas a Mixcóatl, deidad cuyo mayor atributo era la cacería: “En el mito de origen de la Guerra Sagrada, los Mimixcoa –asimilados con venados– se describen como borrachos lúbricos que no

⁴²⁶ López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. I, p. 280 y 295.

cumplen con sus deberes asignados por el Sol. Como consecuencia, son sacrificados y se transforman en los modelos de las víctimas ofrecidas al Sol y a la Tierra”.⁴²⁷

Aunado a lo anterior, es posible confirmar el vínculo que tenían las mujeres transgresoras con estos animales silvestres que no realizaban sus deberes como les era indicado. Una “buena” mujer era aquella que, en el rol más común,⁴²⁸ se destacaba por ser esmerada, que se quedaba en casa y cocinaba, barría, tejía. Los padres de alto linaje aconsejaban a sus hijas sobre imitar las labores de las hilanderas y las exhortaban a no aprender cosas inútiles ni tampoco imitar a aquellas que eran ociosas, que se paraban en las puertas ajenas; a las jóvenes se les decía que si no eran diligentes perderían la estima de la gente y merecerían ser reprendidas.⁴²⁹ De hecho, estas jovencitas recibían severos castigos si no ejecutaban sus tareas como era esperado, fray Gerónimo de Mendieta explicó:

En cualquiera cosa que se mostraran perezosas o malcriadas, el castigo era pasarles por las orejas unas púas como alfileres gordos, porque advirtiesen a toda virtud. Siendo las niñas de cinco años las comenzaban a enseñar a hilar, tejer y labrar, y no las dejaban andar ociosas, y a la que se levantaba de labor fuera de tiempo, atábanle los pies, porque asentase y estuviese queda.⁴³⁰

La *mazacóatl* (fig. 2.14) puede ser un ejemplo más sobre la reinterpretación que los frailes hicieron acerca de los cérvidos. La figura de la serpiente-venado empataba el imaginario cristiano con el de los naturales: en el Génesis, el demonio, revestido por la apariencia de una serpiente, sedujo a Eva a y la hizo desobedecer el mandato divino tomando el fruto prohibido; en el mundo nahua el cérvido, como he mostrado, podía hacer referencia a quienes no tenían un hogar ni reglas que seguir, a su vez tenía connotaciones lúbricas. Si a los naturales debía enseñárseles la “verdadera” fe por medio de elementos que les fueran familiares, seguramente podía entenderse aquella criatura híbrida que aparece en el *exempla* de fray Juan Bautista tuvieron por fin el castigar con grandes aflicciones a una mujer lujuriosa, pues antiguamente se consideraba que esta criatura tenía nexos con la sexualidad.⁴³¹

⁴²⁷ Olivier, “Venados melómanos y cazadores lúbricos...”, p. 146.

⁴²⁸ Battcock ha demostrado cómo las mujeres del antiguo mundo nahua interactuaban en otros ámbitos de poder y prestigio como en la guerra y el establecimiento de alianzas matrimoniales con fines políticos. Es decir, que esta imagen de la “buena” mujer, es tan sólo un modelo, utilizado con ventaja por los frailes para introducir el modelo de conducta femenino del cristianismo. Sin embargo, entre los mexicanos de la época prehispánica, la actividad de las mujeres no estaba limitada a uno de estos binomios de la “ejemplar” y la “malvada”. Véase Battcock, *Las mujeres en el México antiguo...*

⁴²⁹ Sahagún, *Huehuetlatolli...*, p. 45-46.

⁴³⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, v. II, p. 240.

⁴³¹ Alcántara Rojas, “El Dragón y la *Mazacóatl...*”, p. 391.



Fig. 2.14 Mazacoatl
Códice florentino, l. XI, f. 82v.

Siguiendo con los significados y usos retóricos del conejo y el venado, Burkhart señala que los frailes retomaron a estos seres para enseñar a los indígenas sobre principios cristianos referentes el “buen” comportamiento. Apenas fue tomada una fracción de los sentidos que los nahuas habían dado a ambas criaturas, los evangelizadores tan sólo seleccionaron aquellas notas que mejor servían para diseñar mensajes en favor de la empresa evangelizadora referentes a lo que se buscaba que los naturales entendieran por “pecado”.⁴³²

A la *ahuiani* se le relacionaba con todo este campo semántico. En la información que se asentó sobre ella en el “Libro X”, se consignó: “sigue el camino ancho, el camino del conejo, el camino del venado (*quitoca in patlaoac vtli, in tochin maçatl iuuui*)”.⁴³³ Los atributos que se buscaban expresar, los compartía también esa clase de “mala” mujer que revisé en el capítulo segundo de este trabajo; aquella era considerada floja, pues se expresaba que quería bienes materiales sin esforzarse por conseguirlos; era borracha y con sus brebajes aturdió el juicio de otros que los bebían. Las “malas mujeres” contrastaban además con las “buenas” y “honestas”, que se criaban en casa y obedecían la tutela del varón de su núcleo familiar.

Destaca que un aspecto característico del conejo y del venado, fuera el alejarse de su hogar. Tómese en cuenta que las “alegres” formaban parte del grupo de los *tlatlacohtin* de quienes se sabe podían ser macehuales con un estado social distinto al resto (para pagar alguna deuda) o cautivos de guerra originarios de otros pueblos y con peligro de ser elegidos para la muerte sacrificial. Pablo Escalante recupera, de la misma *Historia general...* un supuesto enfrentamiento entre dos mujeres del pueblo, una grita afrentas a la otra: “[...] ¡Ay, mujeruca! Greñudota, desmelenadota. Cállate, bocota estruendosa. Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa [...] ¿De dónde vienes? Vete. [...] Gorda huérfana. Malvada huérfana”.⁴³⁴ Esto sirve para que el investigador concluya que las “alegres”

⁴³² Burkhart, “Moral Deviance...”.

⁴³³ Sahagún citado en Guilhem Olivier, “Venados melómanos y cazadores lúbricos...”, p. 142.

⁴³⁴ Pablo Escalante Gonzalbo, “La ciudad, la gente y las costumbres”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 220.

carecían de una familia.⁴³⁵ Considero que en este fragmento es clara la convergencia entre la idea cristiana de una mujer cuya perversidad la condujo a vivir en solitario y la noción nahua sobre un devenir errático lejos de una guía como la de los padres, en el caso de las *ahuianimeh* porque seguramente ya no tenía contacto con ellos.

Hago hincapié en que si bien para los nahuas existían animales que encarnaban actitudes y comportamientos humanos, estas nociones fueron aprovechadas por los frailes con mayor énfasis en los aspectos negativos de bestias que permitían enseñar mensajes relativos al desorden, a la falta de equilibrio, que bien podían ser interpretados como faltas morales y transgresiones al orden ideal del cosmos.

La expresión pública de la sexualidad, además, antiguamente tenía fines políticos. Se creía que la potencia sexual era seña de virilidad, poder y, en consecuencia, demostraba la capacidad guerrera. En las fuentes se cuenta con información que permite comprobar dicho asunto. Por ejemplo, el hecho de que al campo de batalla los soldados fueran acompañados por mujeres que recibían el nombre de *maqui*; Torquemada las tradujo como “entremetidas” e informa que se “arrojaban a morir durante el enfrentamiento.”⁴³⁶ Una prueba más es el conocido *Canto de las mujeres de Chalco*, en esta composición que se presume fue de autoría prehispánica. El canto fue elaborado para burlarse de Axayácatl, por ello incluso se dice que el *tlahtoani* no pudo ni siquiera seducir a las mujeres. Enseguida un fragmento de la composición:

*Habremos de reír, nos alegraremos,
habrá deleite,
yo tendré gloria,
pero no, no, todavía no desflores,
compañerito, tú, señor, pequeño Axayácatl,
[...] Revuélveme como masa de maíz,
tú, señor, pequeño Axayácatl,
yo a ti por completo me ofrezco,
soy yo, niño mío, soy yo, niño mío.
Alégrate, que nuestro gusano se yerga.
¿Acaso no eres un águila, un ocelote,
tú no te nombras así, niño mío?
¿Tal vez con tus enemigos de guerra no
harás travesuras?⁴³⁷*

⁴³⁵ Escalante Gonzalbo, “La ciudad, la gente...”, p. 220.

⁴³⁶ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. III, l. X, cap. XXXV, p. 427.

⁴³⁷ Miguel León-Portilla, “Canto de las mujeres de Chalco” en *Quince poetas del mundo náhuatl*, Booket, 2016, p. 263 y 167.

Las metáforas elegidas considero que son bastante claras, son connotaciones altamente sexuales y sugieren la poca virilidad de Axayácatl, por ello que también se utilizara el diminutivo con el objetivo de darle al canto un tono más burlón. Lo que se intentaba exponer era la incapacidad militar para conquistar al pueblo de Chalco. Seguramente, por esta clase de nociones que relacionaban el éxito militar con la capacidad sexual, era que los guerreros destacados podían ser acompañados por *ahuianimeh* en las danzas rituales; cosa que era negada para otros varones poco reconocidos. O bien, que el *cuicacalli* (casa de los cantos) pudiera ser un espacio donde los jóvenes y las “alegres” podían relacionarse públicamente; ellos les ofrecían joyas, vestidos, maquillaje, “festejando lo mejor que podía a aquella mujer”.⁴³⁸

La valentía de los varones les merecía escalar el estrato social, las “alegres” eran muestra de su prestigio. Cristóbal del Castillo recordaba en su historia que el tener la compañía de una *ahuiani*, o varias, había sido una promesa que se les hacía a los guerreros durante la peregrinación de los mexicanos: “y si acaso alguno quiere acostarse con mujeres, le serán ofrecidas prostitutas, habrá muchísimas mujeres perversas, prostitutas [“*ahuianime*”]”.⁴³⁹ Esta enunciación es notable porque confirma el sentido positivo que los indios otorgaban al placer. En este caso el sexo era dado como recompensa. También es llamativo que la oferta no fuera de esposas o señoras (como era costumbre),⁴⁴⁰ sino de *ahuianimeh*. Esto tiene su razón en que, aun cuando las relaciones sexuales embriagaran de gozo el *tlalcticpac*, los grupos privilegiados de la sociedad mexicana (cuyo sistema era jerárquico) no podían mezclarse con aquellos menos favorecidos. El hecho de que fuera trazada esta distinción (entre las “alegres” y el resto de las mujeres) me conduce a explorar un ámbito que permita sumar a la comprensión de estos personajes.

Sobre algunos aderezos de las mujeres nahuas

Estimo que, para los nahuas el problema sobre las “alegres” más que ser de tipo moral (como sí era para los evangelizadores) tenía que ver, más bien, con una idea de privilegio social. En la información que dieron de ellas los nahuas a los frailes, es evidente una relación de desprecio, pero no creo que fuera porque las “alegres” estuvieran vinculadas a la actividad sexual, sino con el hecho de aparentar con su aspecto un estatus más elevado al que realmente pertenecían: ellas buscaban lucir como *pipiltin* cuando en realidad provenían de un origen muy bajo. Para demostrar esto, es pertinente explorar lo que se menciona de ellas en el *Códice florentino* y en la *Historia general* sobre su aspecto. Esas

⁴³⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 195.

⁴³⁹ Castillo, *Historia de la venida...*, p. 101.

⁴⁴⁰ Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala...*, f. 186r.

descripciones se comparten con las representaciones de los textos cristianos en lengua náhuatl que he analizado donde se menciona que las “malas mujeres” eran aquellas que gustaban de aderezarse para llamar la atención de otros. En ambos tipos de fuentes se describen otros elementos que deben ser considerados en la exposición; tales como el perfume y las flores, las sustancias embriagantes, el comportamiento poco discreto (sobre todo la risa) y una vida ociosa.

El vestido

En la *Historia general* se menciona que “usaban las señoras vestirse los huipiles labrados y tejidos de muy muchas maneras de labores [...]”.⁴⁴¹ Efectivamente, Claude Stresser-Péan establece que los huipiles que vestían las mujeres nahuas eran muy sencillos (fig. 2.15), a lo mucho eran adornados con pequeños motivos o un par de franjas verticales para dotarlos de color; en todo caso estaban reservados para las miembros de la élite y ocasiones especiales (momentos rituales, por ejemplo), como se muestra en las imágenes (fig. 2.16 y 2.17):⁴⁴²



Fig. 2.15 La “buena” hija escuchando el consejo.
Códice florentino, l. X, f. 32r.

⁴⁴¹ Sahagún, *Historia general...*, v. II, l. VIII, cap. XV, p. 763.

⁴⁴² Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 66.



Fig. 2.16 y 2.17 Huipiles “Labrados y tejidos” y señoras *pipiltin*
Códice florentino, l. VIII, f. 30v y 31r.

En la ilustración de la *ahuiani* (fig. 2.9) puede vérsese a este personaje con un vestido similar al de las *pipiltin*, lo cual contrasta con el aspecto que lucía la gente del pueblo, los y las *macehualtin* o los *tlatlacohtin*. Estos grupos, a los que se presume pertenecían las “alegres”, estaban muy limitados en recursos; en una oración que se supone era ofrecida a las deidades Tezcatlipoca y a Yoalli Ehécatl se exponen las condiciones de pobreza en las que vivía la gente del común:

[...] Los hombres no tienen una manta con qué se cobijen, ni las mujeres alcanzan unas naoas con qué se envuelvan y atapen sus carnes, sino algunos andrajos oir todas partes rotos y que por todas partes entra el aire y el frío. Con gran trabajo y gran cansancio pueden allegar lo que es menester para comer cada día, andando por las montañas y páramos buscando su mantenimiento. Andan tan flacos y tan descaecidos que traen las tripas apegadas a las costillas, y todo el cuerpo repercutido. Andan como espantados en la cara y el cuerpo, como imagen de muerte. [...] Algún andrajo traen estos tales en lugar de manta, atado al cuello. Y otro semejante las mujeres, atado por las caderas. Y andan apegada la barriga con las costillas. Puédenlos contar todos sus huesos. Andan azcadillando con flaqueza, no pudiendo andar. Andan llorando y sospirando, y llenos de tristeza [...].⁴⁴³

Esto puede ilustrarse también con la siguiente imagen (fig. 2.18) del llamado *Códice Durán*. En ella aparece el *tlahtoani* sentado al centro obsequiando, por medio de los hombres

⁴⁴³ Sahagún, *Historia general...*, v. II, l. VI. cap. II, p. 481.

que posan junto a él, ropas a los necesitados, quienes pueden observarse desmejorados, delgados y con pérdida de cabello debido a la falta de alimento.



Fig. 2.18 Tlahtoani ofreciendo dádivas
Códice Durán, lám. 9.

En otra lámina de este mismo códice, pueden observarse hombres y mujeres en el *cuicacalli*, es decir, guerreros y *ahuianimeh* en la casa de los cantos (fig. 2.19). Estas imágenes permiten, por un lado, observar la jerarquización social de los mexicas, y por el otro, se evidencia que las “alegres” tenían la forma, o la buscaban, de imitar el vestido de las mujeres que pertenecían a la nobleza. Quizá de aquella realidad los frailes hayan tomado inspiración para confeccionar el mensaje cristiano en términos que los indios fueran capaces de reconocer. En el sermón preparado por Sahagún para el Primero Domingo de Cuaresma se expresó: “[...] *no has de vestir con lo bueno, ni con lo que está bordado; aunque sea necesario, sólo [usa] lo modesto y lo liso*”.⁴⁴⁴ Tal vez para los naturales fue fácil identificar un comportamiento similar en las “alegres” y por esa razón ellas podían ajustarse a ese tipo de descripciones.

⁴⁴⁴ “[...] amo qualli tichoquentiz amo tlamacho tel monequi çan tlaixyeecli yvan tlananamicitilli” en Sermón para el “Primer domingo de Cuaresma, “después de la cena”, f. 70r; en Sahagún y Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*.



Fig. 2.19 *Cuicacalli*.
Códice Durán, lám. 11

El peinado

Existe la hipótesis de que los antiguos nahuas de las élites recurrían a ropajes y peinados que destacara su prestigio. En cambio, explica López Austin, “las mujeres podían ataviarse con una mayor libertad sin las limitaciones de la reglamentación jerárquica”.⁴⁴⁵ Ello no implica que no hubiera un arreglo distintivo entre las mujeres de los diferentes estratos, pues como he mostrado sí había forma de identificar a qué grupo se pertenecía según los vestidos que se portaran.

De la *ahuiani* se describió que “sus cabellos caen sueltos, peinados a la mitad, se hace cuernos con sus cabellos”.⁴⁴⁶ Poco es lo que se sabe sobre el peinado femenino y si este era alguna señal distintiva del estatus social al que pertenecían tales o cuales personajes, pues los cornezuelos los portaban las nobles, pero también los llevaban las mujeres maduras, casadas o de edad avanzada; mientras que el cabello suelto era propio de las más jóvenes.⁴⁴⁷ Tal diferencia puede ilustrarse con un par de imágenes de *Códice florentino* (fig. 2.11 y 2.21).

⁴⁴⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 330.

⁴⁴⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. II, p. 275-276.

⁴⁴⁷ Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres...*, p. 141.



Fig. 2.21 Hija “virtuosa”.
Códice florentino, l. X., f. 2r.

Así, las figuras 2.9 y 2.13 que representan a “alegres” tan sólo habrían querido demostrar la edad de dichas mujeres. Pero si se considera el canto de la *Psalmódia cristiana* dedicado a santa Clara,⁴⁴⁸ puede sugerirse que las *ahuianimeh* se distinguieran por prestar más atención a su arreglo que el resto. De ahí que fuera importante para los informantes nahuas, hacer notar el cuidado que ponían estos personajes en su peinado.

Este, como elemento distintivo de las *ahuianimeh*, aparece también en la supuesta riña entre dos macehuales que he referido con anterioridad: “¡Ay, mujeruca! Greñudota, desmelenadota. Cállate, bocota estruendosa. Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa”.⁴⁴⁹ Con semejante intervención, una de las dos mujeres en cuestión habría querido denotar aspectos negativos de la ofendida, aquello contrastaba con el comportamiento ideal que se decía debían mantener las nahuas. Aunado a esto se ubica la propuesta de Miriam López:

[Soltarse el cabello] que a su vez se asemeja a la descripción de las mujeres otomíes, pueblo criticado por los nahuas por ser lujuriosos, vestir atuendos que no correspondían a las jerarquías sociales impuestas por los mexicas, gustar del maíz tierno, no almacenar cosechas, tener reglas para el consumo del pulque más relajadas que las mexicas, fiereza de sus guerreros, y especialización en el trabajo de fibras duras.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ “[...] *Se arreglan el cabello, lo enderezan, se lo dividen, se lo enjabonan, se lo colocan alrededor de la cabeza, cortan sus puntas, juntan las puntas de sus cabellos, se hacen cuernos el cabello, con ello se adornan las mujeres del mundo*” en Alcántara Rojas, “Recreando valores sobre la feminidad”, p. 54.

⁴⁴⁹ Pablo Escalante Gonzalbo, “La cortesía, los afectos y la sexualidad” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 267.

⁴⁵⁰ López Hernández, “*Ahuianime: las seductoras...*”, p. 410.

Esto sirve para afirmar que los mexicas tenían ciertos cánones de belleza y comportamiento que los distinguían de otros pueblos; estas percepciones les permitían colocarse por encima de otras agrupaciones y aumentar su prestigio. Al interior de la sociedad tenochca se aplicaba la misma lógica, hacer referencia al cabello de la *ahuiani* podía ayudar a representarla y señalarla con respecto a otras mujeres.

El maquillaje

En uno de los consejos de los padres nahuas a sus hijas se les exhortaban:

[...] No desees, no quieras coloretos ni cosméticos, pintura para los dientes, pintura para la boca, pues demuestra vanidad, demuestra embriaguez, y es uso de malvivientes, de mujeres inquietas y malas, de borrachas que son la perdición de la tierra, es propio de esas que andan tomando toloache, que andan bebiendo pulque verduoso, que se llaman mujeres alegres [*ahuianimeh*].⁴⁵¹

Esto podría arrojar información sobre el ideal que tenían los antiguos mexicanos con respecto a la belleza, sería una muestra de que, para aquella sociedad, el arreglo femenino era sobrio, austero; si se sigue el consejo, en tiempos prehispánicos, quien no siguiera este canon era considerada una “mala mujer”. Sin embargo, existen otros datos que permiten concluir que las mujeres mexicas gustaban de aderezarse y esta era una práctica aceptada. Quienes pertenecían a los grupos más acomodados, llevaban lucidos huipiles, se peinaban con cierta diferencia al resto; también se conoce que ellas teñían sus cabellos para llevarlos más oscuros y se maquillaban el rostro y los dientes. Élodie Dupey ha mostrado que, entre los nahuas, el tono amarillo de la piel funcionaba como un parámetro de belleza y las mexicas usaban algunos pigmentos para conseguir un tono que las favoreciera dentro de ese parámetro. La investigadora señala lo siguiente: “al caer Tenochtitlan, los españoles conquistadores dividieron a la población, las mujeres más bellas fueron separadas y resulta que el criterio principal de selección fue el tono amarillo de su piel. Por eso muchas mujeres empezaron a enlodarse la piel y a usar ropas viejas”.⁴⁵²

Como he señalado, los mexicas establecían su diferencia y supremacía sobre otros pueblos a partir de distintos códigos, comportamientos; el maquillaje era otro de esos códigos para manifestar la diferencia y la supremacía. Se decía que los otomies, mazahuas y tlapanecas eran poco refinados y utilizaban maquillaje sin la elegancia con la que lo llevaban los pobladores de Tenochtitlan.⁴⁵³ Al

⁴⁵¹ Sahagún, *Huehuetlatolli...*, p. 60.

⁴⁵² Dupey García, "The Yellow Women...", p. 90.

⁴⁵³ Dupey García, "The Yellow Women...", p. 99.

interior de la ciudad se aplicaba el mismo parámetro para distinguir las calidades sociales, una más de las señales era el tinte con el cual se hermoseaban las mujeres. Entre estos nahuas eran frecuentados tres tipos de pigmentos: el primero de ellos, *conecuiltlatl*, normalmente se utilizaba para pintar las representaciones de las deidades principales; el segundo, *tecozahuitl*, se conseguía por un proceso de precipitación de la arcilla, este material era obtenido por medio del tributo que otros poblados les entregaban por lo cual era un producto, puede decirse, exclusivo; el tercero, *axin*, era un ungüento oleoso que provenía de la grasa de los gusanos, este era el menos fino, por lo cual las mujeres del común tenían acceso a él sin mayor restricción.⁴⁵⁴

Las destinadas a ser sacrificadas como *ixiptla* o las nobles tenían a su alcance el *tecozahuitl*, pigmento de gran calidad. Por su parte, las mujeres del pueblo debían conformarse con untarse *axin*. En realidad, el problema no radicaba en llevar cosméticos, porque tal parece que una buena parte de las tenochcas lo incluía en su arreglo cotidiano, sino en que el segundo, menos exclusivo, era una imitación del primero. Otra seña distintiva en las representaciones sobre las “alegres” y las “malas mujeres” es el tinte rojo que se decía llevaban en los dientes. Este se obtenía de la grana cochinilla y era otro de los cosméticos que llevaban tanto las nobles como las mujeres del común; la diferencia, una vez más, radicaba en la calidad de los productos.

Por esta razón, Dupey explica, las nobles hacían un uso moderado del pigmento, mientras que el resto lo utilizaba para sobresalir y atraer las miradas de los demás.⁴⁵⁵ En el mito que se cuenta la huida de Quetzalcóatl de la ciudad de *Tollan*, se explica que fue castigado y expulsado por distintas transgresiones, una de ellas, la de la embriaguez, a la cual se sumaban las prácticas sexuales “vergonzosas” (como el haberse dejado seducir por Xochiquetzal), pero además, otra de sus faltas habían sido el estarse admirando en un espejo y mostrar vanidad maquillándose. Por tales comportamientos, de acuerdo con la investigadora, a las “alegres” se les tomaba como personajes poco estimados.⁴⁵⁶

No obstante, otra de las razones es que el maquillaje amarillo podía servir para que una *macehualli* o una *ahuiani* dieran la ilusión de ser *pilli* y, al menos en apariencia, ascendieran socialmente. En palabras de Dupey, “la proximidad cromática daba cuenta de orígenes distintos, pero también de la posibilidad de cambiar de posición social”.⁴⁵⁷ En una sociedad tan controlada como la mexicana, donde el papel de cada individuo era constantemente marcado y junto con ello se reforzaba el lugar que ocupaba en la jerarquía, resulta clave reconocer estos aspectos porque, así, es posible notar lo que para este grupo era permitido y lo que era reprobado. En este sentido, aunque si bien el

⁴⁵⁴ Dupey García, "The Yellow Women...", p. 92.

⁴⁵⁵ Dupey García, "The Yellow Women...", p. 92 y 96.

⁴⁵⁶ Dupey García, "The Yellow Women...", p. 98.

⁴⁵⁷ Dupey García, "The Yellow Women...", p. 97.

maquillaje era un adorno, lo discutible para los antiguos nahuas no era el hecho de que este fuera utilizado con un afán “vanidoso”, “instigador” o incluso “perverso”; sino en que era un intento de que alguien buscara ser de un estrato al que no pertenecía e intentara equiparar sus privilegios cuando su origen y prestigio no eran los mismos.

Los perfumes y embriagantes

Una característica que sorprendió mucho a los castellanos fue que los naturales tenían la costumbre de bañarse seguido, así como una preocupación por el aroma. Fray Diego de Landa, quien se estableció en el sureste, observó que los indios se bañaban mucho” y “que eran amigos de buenos olores y que por eso usaban ramilletes de flores y yerbas olorosas...”.⁴⁵⁸ El perfume era otra de las formas de embellecimiento y las mujeres nahuas procuraban hacer uso de agradables fragancias.⁴⁵⁹

Las “alegres” no eran la excepción a esta práctica, de hecho, era uno de los elementos con el que se les podía definir; sobre ellas se advertía al resto de la gente: “[...] se baña en agua, se baña en vapor, se lava frecuentemente, se hace brillante con unguento, se hace muy brillante con unguento. [...] Se sahuma, se echa humo, se pone perfume, se pone la flor del *poyomatli* [...]”.⁴⁶⁰ En la figura 2.9 puede observarse a una joven *ahuiani* que posa sobre un glifo *atl* (agua) que, como Vásquez Galicia sugiere, pudo haber funcionado como un reforzador fonético y que la *a-* diferenciara la imagen de la de otra clase de mujeres (*cihuapipiltin*, por ejemplo).⁴⁶¹ Se observa además que en su mano izquierda la joven sostiene el mismo glifo y con la derecha un ramo de flores. Tal vez esta fuera una representación simbólica, realizada por indios del Colegio de Tlatelolco, para expresar *xochiatl* (agua de flores) que caracterizaba el aroma de estas “alegres”. Dicha idea no deja de ser una propuesta interpretativa; a mi parecer es bastante plausible si se considera la asociación de estas mujeres con las flores.

Algunos investigadores se han esforzado por demostrar que los nahuas veían en las *ahuianimeh* a personajes sensuales que se vinculaban con elementos agradables. Tal es así que Sautron quisiera explicar el vocablo desde este horizonte: “El parentesco fónico, y tal vez etimológico, entre los verbos *ahuiaya* (“exhalar fragancia”) y *ahuia* (“alegrar”), respectivamente unidos con las nociones de perfume y alegría, aclara esta correlación”.⁴⁶² Igualmente Flores Farfán y

⁴⁵⁸ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1986, p. 35.

⁴⁵⁹ López Hernández, “*Ahuianime*: las seductoras...”, p. 411.

⁴⁶⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. I, p. 276-277.

⁴⁶¹ Vásquez Galicia, comunicación personal, (22 de julio de 2022).

⁴⁶² Sautron, “*In izquioxchitl in cacahuaxochitl...*”, p. 262.

Elferink, quienes han mencionado que la *ahuiani* también era reconocida por su aroma, como “la que huele bien”.⁴⁶³ Como ya he expresado, no podría compartir esta traducción, pero si se le toma como pista de aquello que *pudo haber sido* entre los nahuas, puede funcionar para dar cuenta del vínculo entre estas mujeres y el placer (expedido por el perfume), sin que esto tuviera una connotación negativa. Flores Farfán y Elferink sostienen que para evangelizadores formados en un contexto cultural como el tardomedieval, las “malas mujeres” hacían uso de perfumes y otro tipo de aromas para atraer a los hombres y hacerlos pecar. En el mundo antiguo de los nahuas no se encuentra esta relación. Asimismo, Szoblik para demostrar el sentido positivo que tenían las “alegres” en la sociedad mexica recupera un canto antiguo atribuido al chichimeca Tlaltecatzin en la que los indígenas enunciaban:

*¡Ave roja de cuello de hule!
fresca y ardorosa,
luces tu guirlanda de flores
¡Oh madre!
Dulce, sabrosa mujer,
preciosa flor de maíz tostado,
sólo te prestas,
serás abandonada,
tendrás que irte,
quedarás descarnada.*

*Aquí tú has venido,
frente a los príncipes,
tú, maravillosa criatura,
invitas al placer. Sobre la estera de plumas amarillas y azules
aquí estás erguida.
Preciosa flor de maíz tostado,
sólo te prestas,
serás abandonada.
Tendrás que irte,
Quedarás descarnada.*⁴⁶⁴

Este canto sirve a la investigadora para asegurar que “la imagen de las Ahuianime que aparece en la poesía indígena es generalmente muy positiva: se las presenta sobre todo como muchachas hermosas, admiradas por los hombres”.⁴⁶⁵ Las flores, así como el aroma al que recuerdan, reflejan el sentido de estas mujeres entre los mexicas. Sousa es otra estudiosa que comparte esta perspectiva positiva acerca del posible significado que guardaban las “alegres” y propone: “Las flores de las imágenes [fig. 2.9] son ejemplo de los símbolos que se opusieron a los marcos cristianos. Mientras

⁴⁶³ Flores Farfán y Elferink, “La prostitución...”, p. 278.

⁴⁶⁴ Szoblik, “La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo?...”, p. 200. Las cursivas son mías.

⁴⁶⁵ Szoblik, “La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo?...”, p. 199.

las creencias cristianas penetraban y se introducían en la ideología nahua, esta no reemplazó sus valores, conceptos y actitudes tradicionales enteramente”.⁴⁶⁶ Existían ideas que las relacionaban con el ciclo de la vida, la fertilidad y la productividad sexual.⁴⁶⁷ Pero también Sousa ha señalado que con el uso de las flores se podía expresar la antigua creencia de que no todos los seres humanos tenían el derecho de gozar el aroma del centro de las flores, pues este era un privilegio reservado para el dios Titlacahuan. Por tanto, con el uso de estos símbolos podía representarse el placer de los sentidos y lo positivo de ello, pero por otro lado, podía expresarse algo sobre lo ilícito que conllevaba a la destrucción.⁴⁶⁸

Alcántara ha estudiado esta ambivalencia. Los nahuas conocían cualidades que tenían las flores para afectar el sistema nervioso de los seres humanos creando estados alterados de conciencia;⁴⁶⁹ la *poyomatli* que se menciona en la representación de la “alegre” era una de aquellas sustancias. Como he mostrado en repetidas ocasiones, quizá los frailes interpretaron a las flores según la perspectiva que más les convenía. No quisiera dejar de mencionar el trabajo de Gordon Whittaker quien, analizando algunos de los glifos del *Códice florentino*, comparte algunas de sus interpretaciones. Una de ellas es la imagen del “embaucador”, en medio de la ilustración fue colocada una flor con una vírgula que comúnmente servía para denotar el habla (fig. 2.22). El investigador explica que esta representación pudo haber servido para dar cuenta de aquellos varones que con la palabra engañaban a las mujeres; la flor vendría a simbolizar la seducción con la que estos personajes cautivaban a las damas.⁴⁷⁰ Es posible que esta connotación negativa quisiera aplicarse para la joven “alegre” en el contexto colonial.

⁴⁶⁶ Sousa, “Flowers and speech...”, p. 195.

⁴⁶⁷ Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar...*, p. 125.

⁴⁶⁸ Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar...*, p. 125.

⁴⁶⁹ Berenice Alcántara Rojas, “In *Nepapan Xochitl*: The Power of Flowers in the Works of Sahagún” en Joseph Connors, Gerhard Wolf y Diana Magaloni (coords.), *Colors Between Two Worlds*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 130-131. Véase además Elferink, Flores y Kaplan, “The use of plants and other natural products...”, 1994; Garza, *Sueño y éxtasis...*, 2012. Las referencias completas aparecen en la bibliografía final.

⁴⁷⁰ Gordon Whittaker, “Hieroglyphs of Virtue and Vice On the Interplay of Writing and Iconography” en Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner, *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, Louisville, University Press of Colorado, 2018, p. 304.



Fig. 2.22 “Embaucador”.
Códice florentino, l. X., f. 25v.

La seducción representada por las flores podría ajustarse a lo que algunos frailes mencionaban al respecto de los perfumes que utilizaban las “malas mujeres”; como cuando Zumárraga aseguraba en su *Doctrina...* que las sustancias odoríferas eran utilizadas con “mal respecto” por las pecadoras y que estas fragancias tenían por el de seducir a los hombres.⁴⁷¹ O bien Molina, quien en su *Confesionario* señaló la importancia de interrogar a las penitentes: “[¿] o por ventura te has rociado, o lauado, con muchas aguas odoríferas y rosadas, o con otras cosas semejantes: o quizá te sahumaste o pusiste olores, dime con que intencion heziste esto?”⁴⁷² Para hablar de estas “aguas odoríferas” el franciscano utilizó el vocablo *xochiatl*, compuesto por *xochitl* (flor) y *atl* (agua), justo como los glifos de la lámina más consultada sobre la *ahuiani*. (fig. 2.9)

En suma, puede decirse que el perfume y las flores más que luz sobre el conocimiento de las “alegres”, evidencian uno de los problemas de la investigación; exponerlos sirve para ampliar lo que se tiene hasta el momento. Puede considerarse que los frailes tomaron este recurso desde su perspectiva y lo reinterpretaron como una costumbre “perversa”; a partir del diálogo con los informantes, se buscó una manera viable de representar el perfume de las “alegres”. Esto sirvió como uno de los elementos que la revistieron como “mala mujer”.

Algo parecido sucede respecto a la idea de embriaguez que se encuentra frecuentemente en los textos cristianos en lengua náhuatl y las fuentes clásicas que informaron sobre las *ahuianimeh*. Y es que, así como los perfumes, se decía había otras sustancias a las que estas mujeres recurrían para alterar la conciencia. En un consejo del “Libro VI” los padres, supuestamente, advertían a su hijo:

No desees, no quieras coloretos ni cosméticos, pintura para los dientes, pintura para la boca, pues demuestra vanidad, demuestra embriaguez, y es uso de malviviendes, de

⁴⁷¹ Zumárraga, *Doctrina breve...*, f. 149. La paleografía y las cursivas son mías.

⁴⁷² “[¿] yhuan açocenca miyectlamantli paatl, xochiatl, yc otimaalti, yc otimamamati: anoço onmahuiyali, maxiquito tleyn huel ypampa yuhticchiuh?” en Molina, *Confesionario mayor...*, f. 77v.

mujeres inquietas y malas, de borrachas que son la perdición de la tierra, es propio de esas que andan tomando toloache, que andan bebiendo pulque verdoso, que se llaman mujeres alegres [*ahuiani*].⁴⁷³

El beber pulque, como he mostrado, era un hábito controlado para algunas personas de la sociedad mexicana. En las fiestas de las veintenas, por ejemplo, el consumo de pulque sí era para alterar el estado de la conciencia, pero en la vida cotidiana beberlo estaba relacionado más bien con la búsqueda del equilibrio físico del cuerpo. Por su parte, desde el horizonte cristiano-occidental, Sahagún enseñaba a los naturales que esta clase de sustancias eran placeres mundanos a los que todo “buen” creyente debía renunciar [“Embriaguémonos; bebamos pulque y vino inmoderadamente; fumemos tabaco para que andemos hediendo. Que no desechemos los gozos mundanos”/“ma iectli vino yc titoxhuitica ma titlachichinaca inic tiyaxtinemizque, ma ticpoloti yn tlalticpac papaquiliztli”].⁴⁷⁴

Sahagún también advertía que las “malas mujeres”, en especial las “putas” (“*ahuianime*”), ofrecían esta clase de “brebajes” para que los jóvenes descuidados los consumieran y sintieran placer.⁴⁷⁵ El fraile realizó una serie de combinaciones entre sus propias creencias y las indígenas, de modo que concluyó que el beber estas sustancias exprimía los fluidos y acaba con la sangre, con el color y la fuerza, es decir, con la salud. Además del pulque y el vino, el franciscano asentó que las “alegres” ofrecían otras sustancias; entre ellas el *poymatli* que puede ser la flor que ya ha sido mencionada, pero también podía ser una preparación aromática que se untaba en el cuerpo; se decía que quien la olía estaba a voluntad del otro.⁴⁷⁶ Otra sustancia ligada a estas mujeres era el “masacoate”, el religioso exhortaba a los indios diciéndoles: “Y es muy mortífero, porque se les han exprimido los fluidos; se acaba la sangre, el color, la fuerza [...] Nadie ha de servirse de masacoate, aunque sea [con] su mujer, porque por eso muere” / “auh huel micohuani ypampa ca tepatzcac, ca tlami yn tezo in totlapallo in tochicahuaca [...] ayac momaçacoahuiz in tlanel ynamic ypampa ynic miqui”.⁴⁷⁷ En realidad se trata de la *mazacóatl*, esta vez no como figura que castigaba en el *mictlan* sino en un sentido de consumo; la carne de dicha criatura silvestre podía comerse y se decía que la ingerían quienes deseaban aumentar su potencia sexual y “tener cuenta con muchas mugeres”.⁴⁷⁸

⁴⁷³ Sahagún, *Huehuetlatolli...*, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁷⁴ Sahagún, *Adiciones...*, p. 140 (náhuatl), 143 (español).

⁴⁷⁵ Recuérdese que esta idea puede ser más bien de origen europeo. *Sura*, p. 57.

⁴⁷⁶ Ángel María Garibay K., “*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del *Vocabulario de Molina*” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, n. 7, 1967, f. 125r, p. 38.

⁴⁷⁷ Sahagún, *Adiciones...*, p. 110 (náhuatl), 113 (español). Las cursivas son mías.

⁴⁷⁸ *Códice florentino*, l. XI, cap. V, f. 83r.

Durante la investigación de las *ahuianimeh* me he topado con la figura de la *monamacac* (“la que se vende”) que se incluye dentro de la categoría de “prostituta” que los castellanos les dieron a las mujeres que, según ellos, eran iguales a las meretrices que había en Europa. En *Códice florentino* se muestran los tipos de comerciantes (el que vende atole, el que vende chocolate, el que vende salitre...) y se explican las funciones de cada uno, la *monamacac* irrumpe en medio del listado. En la imagen que la representa se puede observar que, a pesar de querer ilustrar el pasado nahua, fueron introducidos muchos elementos occidentales para darle forma a este personaje (fig. 2.23). De la tradición indígena, puede señalarse que la escena sucede en un cruce de caminos, antiguamente estas zonas eran consideradas peligrosas. Sin embargo, puede notarse una vestimenta de estilo híbrido; los zapatos rojos ofrecen una pista, de acuerdo con Jeanette Favrot Peterson esta eran una convención europea para las rameras.⁴⁷⁹ Otra cosa que llama la atención es que se muestre a la mujer dándole una copa al joven quien, a cambio, le ofrece una moneda; esta también era una tradición tardomedieval, en las fuentes no se menciona textualmente que las “alegres” recibieran un pago semejante.



Fig. 2.23 *Monamacac*.
Códice florentino, l. X, f. 70r.

La conducta y el lenguaje no-verbal

Una más de las características de las *ahuianimeh* que se encuentra en las fuentes es la del lenguaje no verbal que estas solían utilizar. López Austin matiza que se trataba de una comunicación ruidosa e

⁴⁷⁹ Peterson, citada en Sousa, *The Woman Who Turned Into a Jaguar...*, p. 123.

indecorosa, según la información que el mismo autor traduce de los *Primeros Memoriales* de Sahagún, texto en el que participaron indígenas cercanos al fraile: “[Se decía:] Andas llamando con los ojos, andas sonriendo a la gente, andas haciendo señas con la lengua a la gente, andas silbando a la gente, andas sonando las manos (para llamar) a la gente, andas llamando a la gente con las manos [...] Llamas a la gente con disimulo”.⁴⁸⁰ A esto habría que agregar que se trata de un texto posterior a la conquista, elaborado por indígenas en contacto con otra cultura como lo era el cristianismo e inmersos en un proceso de colaboración con sus dominadores para documentar la realidad antigua. Con todo, los gestos de estas “alegres” aparecen con frecuencia en diversas fuentes-

Recuérdese que el modelo femenino nahua más frecuente, tal parece, era el de la mujer diligente, aquella que cumplía con las tareas domésticas como cocinar, barrer, tejer. En contraste, los informantes de Sahagún establecieron que las “alegres” se oponían a ese ideal y vagaban por los mercados y caminos, ellas no se dedicaban, como el resto, a las labores que se esperaban. Así, se decía de estos personajes:

En los caminos, en las calles vive. Anda haciendo ramales a los caminos, anda en el mercado, anda partiendo el mercado. Anda paseando, anda echándose encima, se echa encima, se burla, anda burlándose, anda contenta, va de un lado a otro, anda de un lado a otro, anda agitada, confusa, con el corazón palpitante, permanece huyendo, con el corazón batiente. Sigue el camino ancho, la senda del conejo, del venado.⁴⁸¹

Según lo que se muestra en la información, hay elementos que ya he podido revisar como el hecho de que esta clase de mujeres fueran comparadas al conejo y al venado. También es interesante que se expresara “permanece huyendo” porque puede confirmar la situación social de estas mujeres, que provenían de pueblos vecinos a Tenochtitlan y no estaban arraigadas a una asociación constante con un grupo; incluso, tal vez, esto dé cuenta de su condición propensa a ser víctimas de sacrificio, pero al respecto no me podría atrever a hacer una aseveración. A pesar de recuperar el texto citado como un testimonio de las antiguas creencias nahuas, no puede olvidarse el contexto en el que fue escrito; para Sánchez Aguilera, se trata de una descripción que, más que transmitir los antiguos códigos de los indios, retoma ideas cristianas de los Proverbios de Salomón 7: 9-21.⁴⁸² Este es uno de los ejemplos que señala el investigador para mostrar que los frailes evangelizadores y los indios colegiales lo que hicieron, muchas veces, fue adaptar los mensajes católicos por medio de elementos que les dieran la apariencia de ser indígenas.⁴⁸³ Considero que, la semejanza entre ambos textos es

⁴⁸⁰ López Austin, *Cuerpo humano e Ideología...*, v. II, p. 278.

⁴⁸¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. II, p. 275-276.

⁴⁸² Agradezco a Mario Sánchez Aguilera esta observación.

⁴⁸³ Sánchez Aguilera, “¿Huehuetlahtolli del Viejo Mundo?”..., p. 195-223.

innegable y me inclino a compartir la perspectiva de Sánchez Aguilera. No obstante, creo que es importante matizar que, aun cuando este fragmento del *Florentino* se inspirara en el texto bíblico e incluso se quisiera preservar aquel contenido, no es una calca tal cual. La cultura de los naturales que se expresa en él a través de elementos que le eran propios como el paralelismo del conejo-venado. Me detengo en este último, el cérvido, para recodar que era un animal al cual se le atribuían rasgos lúbricos y excesos sexuales.⁴⁸⁴

Pablo Escalante Gonzalbo, quien utiliza el término “prostituta” para referirse a las *ahuianimeh*, las figura igualmente con este tipo de lenguaje: “se pinta los dientes, mastica chicle, lleva el pelo largo y suelto, enseña las piernas, se contonea, anda levantando la cabeza, hace señas con la mano, guiña los ojos, etc”.⁴⁸⁵ Estos comportamientos llamativos eran, como explica el mismo autor, reprendidos entre los nahuas y, en cambio, se exhortaba a la sobriedad.⁴⁸⁶ Siguiendo esto, Escalante Gonzalbo propone:

Si vamos al extremo, reír en público se encuentra entre las características que definen a las prostitutas, no menos que mascar chicle y soltarse el pelo. Estos datos parecen sugerir que, entre los antiguos nahuas como en otras culturas antiguas y modernas, la gente del pueblo se reía más y los nobles trataban de evitar el desacomodo de la prostituta y el gesto, así como la desmesura del volumen, en fin, la espontaneidad propia de la risa.⁴⁸⁷

Al respecto sirve considerar las imágenes acerca de la postura de los brazos para simbolizar la alegría placentera. Esto se complementa con la descripción de la *ahuiani*, cuando de ella se menciona: “Se contonea, anda con desvergüenza, anda levantando la cabeza, anda moviendo la cabeza con altanería, vive en la inmundicia, vive en el vicio”.⁴⁸⁸ Pero esto es difícil de asegurar que sea propio de la tradición nahua, porque en algunos de los textos cristianos preparados para la evangelización, se retoma la idea para enseñar el ideal de comportamiento cristiano: “Andan paseando y paseando, Andan siguiendo el camino [...] *andan ante la gente en el mercado, con ello se dan a desear, quieren ser vistas las mujeres*, mientras que santa Clara sólo se reclusó”.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Guilhem Olivier, “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, 2014, p. 121-168.

⁴⁸⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, “La casa, el cuerpo y las emociones” en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España, México*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 245.

⁴⁸⁶ Escalante Gonzalbo, “La casa, el cuerpo...”, p. 245

⁴⁸⁷ Escalante Gonzalbo, “La casa, el cuerpo...”, p. 252

⁴⁸⁸ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. II, p. 275-276.

⁴⁸⁹ Quiquitzinemi, Vtli quitotocatinemi, [...] tianquizco teistlanquitzinemi, inic motenectia, motallani in ciua: auh in sancta Clara çan mocaltzacu”, en Alcántara Rojas, “Recreando valores sobre la feminidad...”, p. 59.

Es posible que el propio nombre de “alegre” diera lugar a que los frailes establecieran una analogía entre las *ahuianimeh* y una serie de comportamientos que ellos sostenían eran propios de las “malas mujeres”, de ahí que se pudiera establecer:

Rostro vanidoso, rostro vanidosillo. Hace señas a la gente con la mano, llama a la gente con los ojos, guiña los ojos a la gente, cierra el ojo a la gente, cierra el ojo a la gente, guiña el ojo a la gente, llama a la gente con la mano, vuelve el rostro, ríe, anda riendo. Vomita, vomita mucho, se embriaga, se emborracha, bebe mucho. Obra caprichosamente, obra por capricho, se hace exigente, se hace muy exigente, exigente a la gente. Vive engañando a la gente, vive burlándose de la gente. Anda haciendo concesiones, es alcahueta, anda alcahueteando, vende a la gente, vende los genitales de la gente, hace que la gente se extravíe.⁴⁹⁰

Lo que es un hecho es que el arreglo personal de las “alegres”, así como su comportamiento público, hacía explícito que eran personajes *distintos* al resto de sujetos de Tenochtitlan, de ahí que sea posible explicar la ambigüedad de la información sobre estas mujeres en las fuentes clásicas y que los elementos culturales con lo que confeccionó su representación puedan someterse a un análisis.

Balance final del capítulo

Considerando todo lo anterior es probable que, para los informantes nahuas, las *ahuianimeh* no fueran “prostitutas”, en el sentido europeo del término, pues como he presentado, tenían una relación con entes divinos y su papel en la sociedad nahua estaba vinculado a lo sagrado. Asimismo, las “alegres” coadyuvaban a mantener un equilibrio de las fuerzas que residían en el cuerpo; a su vez, esto permitía a los varones gozar de buena salud. Estos contactos eran regulados, quienes disfrutaban de esos placeres eran señores principales y guerreros destacados en batalla. Las “alegres” eran vistas, advirtiendo los matices, en un sentido incluso positivo, a diferencia de las meretrices europeas.

Debe precisarse que quienes colaboraron para la construcción de este tipo de representaciones, ya fuera como informantes o como intérpretes, fueron los mismos nahuas de las élites, a quienes se acercaron los frailes para conocer sobre el mundo que pretendían evangelizar. Resulta sumamente importante tener en cuenta que estos indios eran miembros de un grupo privilegiado, por lo cual propongo que mucho de lo que ellos entendían como un “mal” comportamiento estaba orientado por su propia posición social y sus ideales propios de conducta. Nótese que los consejos de los padres a hijas e hijos fueron elaborados desde dicha perspectiva, con una idea de “nobleza” que contrastaba con la vida licenciosa de las “alegres” y la gente común. Enseguida un par de ejemplos:

⁴⁹⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. II, p. 275-276.

[...] Mira, oye, entiende, así son las cosas en la tierra. *No vivas de cualquier modo, no vayas por donde sea. ¿Cómo vivirás, por dónde has de ir? Se dice, niña mía, palomita, chiquita, que la tierra es en verdad lugar difícil, espantosamente difícil. [...] Sábetete que vienes, que descienes, que naciste de gente noble, que eres espina y púa de nuestros señores, los que nos dejaron, los que ya se fueron a quedar al otro lado, los que habían venido a cuidar de la estera y la silla, los que dieron fama y gloria a la nobleza. [...] Óyeme, que en verdad te digo que eres noble, que veas que eres algo precioso, que aunque seas una muchachita, eres jade y turquesa, joya fundida y labrada, roja sangre y púa, pelo y uña, fragmento y astilla de la nobleza.*⁴⁹¹

[...] En segundo lugar, he aquí lo que te aconsejo, lo que te suplico, criatura, hija mía, y que ya sabes muy bien: *no avergüences a nuestros señores, de quienes descienes, no echas polvo y basura sobre tu tinta roja y negra, no avergüences en nada a la nobleza. [...] No quieras no más, en seguida, el trato carnal, ni saber las cosas que se dicen sucias, impuras, que aunque en verdad cambies, ¿te harás por ello una diosa? No te des prisa a echarte a perder. Ve con calma, ve con mucha calma.*⁴⁹²

¿Qué pistas puede arrojar esta información, aunque mediatizada, escrita por estos letrados nahuas en el siglo XVI? Mi hipótesis es que son muestra de la ideología de la antigua nobleza indígena y dan cuenta de las opiniones del sector dominante de una sociedad jerarquizada. Si bien las *ahuianimeh* no eran modelos a imitar, tampoco eran consideradas personajes “perversos”, con el tinte que les dieron los frailes evangelizadores o los nahuas ya formados en el cristianismo. Para los mexicas estas mujeres eran vistas con cierto desprecio no por su vínculo con la actividad sexual, sino por aparentar con su aspecto un estatus social más elevado al que realmente pertenecían. Las “alegres” eran *tlatlacohtin*, pero vestían huipiles, se maquillaban imitando a las *pipiltin*, se perfumaban y aspiraban a ser como ellas... Con todas las piezas expuestas, considero que la reprobación que antiguamente tenían estas mujeres más bien estaba relacionada con cuestiones de prestigio social. Desde la perspectiva de estas élites, una jovencita de linaje no se podía acercarse a comparar con una mujer perteneciente a una jerarquía inferior.

⁴⁹¹ Sahagún, *Huehuetlahtolli...*, p. 42.

⁴⁹² Sahagún, *Huehuetlahtolli...*, p. 46.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el presente trabajo he querido mostrar cómo el imaginario de los evangelizadores influyó en el proceso de reinterpretación la figura de la *ahuiani*. A través de la incorporación de valores e imágenes propias de Occidente, la antigua “alegre” fue revestida bajo la categoría de “mala mujer” y sirvió como un modelo para reprender las conductas negativas, según los parámetros de los frailes. Esta percepción fue la que quedó registrada en la mayoría de los documentos que hoy día son retomados para investigar sobre estas mujeres en la época prehispánica.

Con este fin fue que me propuse aprovechar los textos de evangelización en lengua náhuatl producidos durante los siglos XVI y XVII. Aquellos fueron años en que el diálogo entre misioneros y naturales fue de gran sustancia, porque los primeros necesitaban penetrar en el mundo que se plantearon conquistar por medio de la fe, y porque los segundos no tuvieron mayor alternativa que responder a lo que les era cuestionado y asimilarse al nuevo régimen. De este *corpus* documental, seleccioné sermones, doctrinas, confesionarios y *exempla* en los que encontré suficiente material para proponer un análisis.

Así fue que en el primer capítulo de este trabajo puse en contexto el horizonte de producción de los textos de evangelización y expuse los objetivos que se plantearon quienes los elaboraron. Describí las características generales de estos documentos para dar cuenta de qué tipo de mensajes son los que en ellos pueden hallarse. En ese capítulo evidencié los mensajes cristianos en cuanto al comportamiento femenino, destacando las representaciones que fueron confeccionadas sobre la figura de la “mala mujer”, desde la perspectiva religiosa que practicaban los evangelizadores. Por esto es que me fue conveniente tender un antecedente sobre algunas ideas que circulaban en Occidente sobre “la mujer” y “lo femenino,” con las cuales llegaron los misioneros a la Nueva España y cuyas referencias eran las únicas que les permitieron conocer el mundo indígena.

En el examen que hice a estos textos pude identificar un interesante ejercicio de aprovechamiento de varios recursos de la lengua náhuatl, tales como los difrasismos y paralelismos, o a la reinterpretación de conceptos y palabras que para los nahuas significaban “algo”, pero que para los frailes fueron útiles para referir a otras cuestiones relacionadas con nociones propias del catolicismo. Tal fue el caso de vocablos como *tlatlacolli*, *xocomiquiztli*, *nemecatiliztli*, *tlaelpaquiliztli*, *ahuilnemiliztli* y *cihuatlahueliloc*; los cuales fueron empleados para referir al pecado, la embriaguez, el amancebamiento, el placer, la lujuria y la “mala mujer”. Los textos de evangelización fueron, pues, un espacio de articulación intercultural en el que, por un lado, se debía tener cuidado de presentar los principios cristianos de la manera más clara posible, y por el otro, se les llegaba asociar, en algunos casos, con otros referentes distintos, propios de las culturas indígenas.

Mientras que en ese primer capítulo intenté responder qué era una “mala mujer” para los hombres del cristianismo y cuáles fueron las ideas que se les enseñaron a los nahuas sobre ella, en el segundo propuse que la *ahuiani* fue una figura a la que se le identificó como tal, si bien se puede sospechar que no siempre fue precisamente así (con todos los matices que requiere esta consideración). Por este motivo expliqué el tratamiento que recibió en la historiografía de la época colonial y el hecho de que, hasta hoy día, sea difícil no señalarla bajo la etiqueta occidental de “prostituta”, con una fuerte carga peyorativa, aun cuando se pretenda abandonar esa línea discursiva.

Por lo anterior, en este último capítulo me propuse explorar las otras formas en las que puede conocerse a la *ahuiani*, y como cada una de las esferas a las que me acerqué son terrenos complejos, seguí de la mano los estudios especializados que, a mi parecer, se han acercado a esos temas de manera crítica. Revisé los aspectos relativos a la cosmovisión nahua con los que se ha vinculado a las “alegres”, como el signo del *tonalli*, el vínculo con las diosas Xochiquétzal y Tlazoltéotl, o con Tezcatlipoca. Aunado a esto, me acerqué a la participación de estas mujeres en los rituales sagrados. Como en los textos de evangelización se hizo hincapié sobre la vanidad y los aderezos de las *ahuianimeh*, consideré pertinente aproximarme también a estos tópicos. Así pude comprobar que, en efecto, los frailes no fueron los únicos que estimaron mal a estas mujeres; los mexicas no las veían precisamente como un ideal “fenemino”. No creo que el problema haya sido las actividades sexuales que practicaban las *ahuianimeh*, porque existen pruebas suficientes, numerosas, para asegurar que ese aspecto de la vida era experimentado por los nahuas abierta y cotidianamente. He querido sugerir que los prejuicios en contra de estas mujeres no eran de corte moral-religioso, sino en cuanto a la jerarquía social. Las “alegres” tenían una participación activa en su sociedad, de manera que no eran sujetos periféricos. Igual, eran insignia de los guerreros valerosos y eran utilizadas, sí, como cualquier otro medio u objeto, como propaganda para que los más jóvenes tuvieran el incentivo de ir a la guerra que, en buena medida, sostenía la economía mexica. Pero no puede olvidarse que la información con la contamos del pasado indígena pasó por el filtro de los informantes nahuas que pertenecían a las élites y esa condición social también modeló las ideas que quedaron asentadas en las fuentes. Esto me conduce a sugerir que la verdadera transgresión de las *ahuianimeh*, y la que justificaba la mala estima que se les tenía en la época prehispánica, era que ellas utilizaban elementos que sólo podían portar las *chiuapiltin* (las mujeres de la nobleza), pues eran garante de todos sus privilegios, los cuales, las distinguían de las mujeres del común. Sin duda, esta es una primera aproximación y habrá oportunidad de ampliarla en nuevos espacios.

En la sociedad mexica existían unas mujeres llamadas “*ahuinimeh*”, atendiendo a una correcta traducción del término se diría que se les llamaba “alegres”. Quizá recibían este nombre porque se les atribuía el juego erótico y el placer, o bien porque una de sus características eran las

fragancias agradables, de ahí que fueran representadas con glifos de flores. Las “alegres”, aunque cumplían un rol importante dentro de su grupo, no podían aspirar a ocupar un lugar preeminente. Para los frailes cualquier mujer era propensa al pecado, pero, para su visión del mundo, las *ahuinimeh* personificaban “el mal” y al establecer una analogía con las prostitutas europeas, como sucedió en aquel horizonte, estas mujeres fueron revestidas con todos aquellos elementos que funcionaran para convertirlas en dignas de rechazo. Este símil fue elegido por los misioneros tal vez porque era lo más cercano a sus referentes culturales o porque poco entendieron los matices que operaban entre los naturales.

De todo lo expuesto en este trabajo, son varios los temas de estudio que podrían desprenderse y que no quisiera dejar de mencionar. Entre ellos, además de los ya mencionados, me interesa destacar el concepto *teyolia*, que para los nahuas, si bien tenía vínculo con el corazón, los frailes reinterpretaron su sentido y lo asociaron con lo que hoy se entendería por *alma*. Otro caso sería el ahondar en el término *xochiatl*, traducido como “agua florida” o perfume y observar si se relaciona, como he señalado, con el glifo de la lámina de la *ahuiani* (*CF*, lib. X, f. 39v.) para profundizar en el sentido que este personaje tenía en la antigüedad. Y, claro está, que podría llevarse a cabo una revisión profunda, desde un punto de vista lingüístico, del verbo *ahuia* y sus derivados para exponer cómo operaban y porqué representan un problema de traducción. Sería provechoso incluir en esta lista el análisis de las figuras femeninas que funcionaron como modelos de comportamiento, ¿quiénes y por qué eran “buenas mujeres”?, ¿cuáles son los elementos con las que se les representó?, ¿pueden encontrarse palabras semejantes a las de las “malas” y, si así fuera, cómo operan para estos ejemplos? Entre ellas, llama mi atención Eva, quien se le ha conocido generalmente como la pecadora primigenia, pero en algunos textos novohispanos, como la *Doctrina* de los dominicos, se le designó en náhuatl como “*tonan*”, “nuestra madre”. Desde otro punto de vista, el estudio podría extenderse a otras áreas que estuvieron bajo el dominio colonial, como la región maya o el Perú. Deben ser contemplados los pueblos cuyos registros son menos en comparación con los centros de mayor dinámica y que, por tanto, son menos visibles a la hora de adentrarse en el oficio de historiar.

Con todo, cabe preguntar si es posible identificar plenamente los elementos prehispánicos o quiénes fueron realmente las *ahuianimeh* en las sociedades prehispánicas. Al trabajar, en gran medida, con fuentes elaboradas en un entorno de contacto cultural, deben tenerse en cuenta precauciones importantes. Por un lado, debe considerarse que la información a la que se tiene acceso fue elaborada en una coordenada espacio-temporal de gran efervescencia. Esto provocó que los europeos se dedicaran a producir una inmensa cantidad de crónicas que trataban de describir y explicar sociedades que les eran ajenas. Al mismo tiempo, los naturales a establecieron alianzas con los extranjeros (por fuerza o de grado), lo cual, los orilló a un replanteamiento de sus tradiciones. Así como es innegable

la violencia que en todos los niveles significó este contacto, también es necesario el reconocimiento de los diálogos y negociaciones que surgieron a partir de él; unas veces para instaurar las estructuras coloniales, otras para hacerle frente.

Es conocido aquel episodio, cuando un nahua intentó calmar al padre Durán, explicándole que se encontraba “*nepantla*”, “en medio”, entre mantener las creencias “antiguas” y adoptar la “nueva” que le era impuesta. Puede decirse que la información sobre las *ahuianimeh* se ubica en una situación muy similar. Sahagún colocó a las *ahuianimeh* en el primer lugar de su lista de las “muchas maneras de malas mujeres”;⁴⁹³ aseguró que estas mujeres eran “putas”, que andaban de un lado para el otro por las calles, e incluso, dijo de ellas con intensidad: “perrilla de mierda”.⁴⁹⁴ Pero en otros lugares y fuentes, como cuando los frailes refirieron, con gran detalle, sobre otros temas, como las fiestas de las veintenas que celebraban los antiguos nahuas, se dijo que estas mujeres participaban en los rituales vinculados con diversas deidades y no se habló de ellas con desprecio. Encontrar estas dicotomías es lo que me condujo a buscar nuevas alternativas en documentos poco explorados y lo que motivó a buscar una forma de aproximarme a la *ahuiani* para poner el foco sobre ella, observarla y tratar de entender la reinterpretación a la que fue sometida.

He llegado a mencionar que la *ahuiani* es un ejemplo entre muchos otros más de conceptos o términos que sufrieron un proceso de reconstrucción similar. Entonces, ¿por qué concentrarme en ella? En primera instancia, porque los temas alrededor de esta figura, como los de la sexualidad que causaban tanto ruido entre los frailes, ponen en evidencia, muy pronta y muy claramente, varios de los problemas que convergen en los documentos que hoy sirven como fuentes, lo cual, antoja a poner manos a la obra. El interés también tiene que ver con el hecho de que la “alegre”, al ser vinculada con la prostitución y el prototipo de “mala mujer”, fue un sujeto puesto al margen, tanto en las narraciones historiográficas como en la sociedad que continuó en adelante. Roberto Moreno de los Arcos en ese texto que inauguró el estudio de la *ahuiani* opinaba que, tanto en Europa como en Tenochtitlan hubo dinámicas que favorecieron el desarrollo de la prostitución,⁴⁹⁵ aunque esta no debió haber sido igual a la europea. A esta reflexión, agregé que debería preferirse el uso del término “*ahuiani*” y tomar la precaución de apuntar a su singularidad, por más práctico que resultara no hacerlo. Este cuidado podría dar una nueva perspectiva a las lecturas y a la forma en la que conocemos o expresamos la historia indígena. Si es a través del lenguaje que se expresa una sociedad, dejemos a la antigua cultura nahua las palabras que le fueron propias y a partir de esto facilitemos el reconocimiento de su historia.

⁴⁹³ *Códice florentino*, l. X, cap. 14, f. 38v.

⁴⁹⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, v. II, p. 275.

⁴⁹⁵ Moreno de los Arcos, “Las *ahuianimeh*”, p. 29

A poco más de quinientos años de distancia, poner estos temas sobre la mesa no sólo permite inquirir sobre los acontecimientos pasados, también obliga a repensar los valores, categorías, etiquetas, posturas, que fueron impuestas y que desde entonces asimilamos o consumimos. Con esto, el interés se extiende a reflexionar sobre aquello que como colectivo reproducimos, así como los discursos e ideas que permanecen enraizados en nuestra cultura.

Ye imman...



FUENTES CONSULTADAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Manuscritos (sermones)

Sermón para el día de la “Concepción de María”, Newberry Library, Col. Ayer, Ms. 1485, s/f, en Bernardino de Sahagún, *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485 de la Colección Ayer, Newberry Library*, edición, transcripción, traducción, estudio introductorio y notas de Mario Alberto Sánchez Aguilera, con la colaboración de Berenice Alcántara Rojas y Ben Leeming, pról. de Berenice Alcántara Rojas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p. 636-640.

Sermón para el “Primer domingo de Cuaresma, “después de la cena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1482, f. 69r-70v, en Bernardino de Sahagún y Alonso de Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, Berenice Alcántara Rojas (coord.), edición, transcripción, traducción, estudios introductorios y notas de Berenice Alcántara, Mario Sánchez Aguilera, Juan C. Torres *et. al*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM [EN PRENSA].

Sermón para la “Tercera dominica después de Epifanía”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1482, f. 27r-29r, en Bernardino de Sahagún y Alonso de Escalona, *Sermonario Sahagún – Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, coordinación Berenice Alcántara Rojas, edición, transcripción, traducción, estudios introductorios y notas de Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera, Juan Carlos Torres López *et. al*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, [EN PRENSA].

Sermones “Para Santa María Magdalena”, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1488, f. 156v-160v y f. 160v-163v.

Sermón “Pro María Magdalena”, en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 177v-188v, [Digital: <https://acortar.link/oxOBib>]

Bibliografía general

"Sermones en mexicano", Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, <https://sermonesenmexicano.unam.mx/>

Alcántara Rojas, Berenice, “El *Mictlan* en llamas. El infierno en la evangelización de la Nueva España”, Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1999.

_____, “*Miquizpan*. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico” en *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, 2000, p. 37-48.

_____, “Comer lo que hiede. Alimentos del ‘otro’ mundo según algunos relatos mayas” en *Estudios de Cultura Maya*, v. 24, 2003, p. 197-219.

_____, “Recreando valores sobre la feminidad: el canto de Santa Clara en la *Psalmódia christiana* de Sahagún” en *Estudios Mesoamericanos*, n. 6, 2004, p. 55-69.

_____, “El dragón y la *mazacóatl*. Criaturas del Infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 36, 2005, p. 383-422.

_____, “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del ‘otro’ en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún” en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y señores. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2007, p. 113-165.

_____, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmódia Christiana de fray Bernardino de Sahagún”, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2008.

_____, “*In Nepapan Xochitl*: The Power of Flowers in the Works of Sahagún”, en Joseph Connors, Gerhard Wolf y Diana Magaloni (coords.), *Colors Between Two Worlds*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 107-132.

_____, “Evangelización y traducción. La ‘Vida de san Francisco’ de San Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 46, 2013, p. 90-158.

_____, “El Diablo en el discurso de evangelización novohispana del siglo XVI” en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2015, p. 101-125.

_____, “La ‘mala nueva’. La llegada del cristianismo en sermones en lengua náhuatl de la primera mitad del siglo XVI”, *Iberoamericana*, v. 19, n. 71, 2019, p. 77-98.

Alighieri, Dante, *Divina Comedia*, trad. y notas de Ángel Crespo, Galaxia Gitenberg, Barcelona, 2003, v. I.

Alcina Franch, José, “Procreación, amor y sexo entre los mexica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 21, 1991, p. 59-82.

Anunciación, Juan de la, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos*, Ciudad de México, Pedro Balli, 1575, 214 f., [Digital: <https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A19318/datastream/PDF/view>]

Aquino, Tomás de, *Suma de Teología*, Madrid, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, introd. de Damián Byrne, Biblioteca de autores cristianos, 2001, t. I y V.

Alcántara Rojas, Berenice y Navarrete Linares, Federico, “Izpehua in neixcuitilmachiotl in itetzinco pohui cenquizcayectlaceliliztli sacramento. Aquí comienza el modelo ejemplar dedicado al sacramento del completamente recto recibimiento” en Miguel León-Portilla (ed.) y Guadalupe Curiel Defossé y Salvador Reyes Equiguas (coords.), *Cantares mexicanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2019, v. III, p. 201-261.

_____, “Tlalnamiqilihmiqiztzonquitzalitzli. Meditación sobre la muerte y el fin” en Miguel León-Portilla (ed.) y Guadalupe Curiel Defossé y Salvador Reyes Equiguas (coords.), *Cantares mexicanos*,

México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Fideicomiso Teixidor, 2019, v. III, p. 469-508.

Battcock, Clementina, *Las mujeres en el México Antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*, México, Fondo Editorial de Nuevo León-Paseo de la Mujer Mexicana, 2021, 100 p.

Battcock, Clementina y Aguilar, Maribel “Trasmisoras del linaje: la mujer en el mundo prehispánico del centro de México” en Natalia Montes Marín y Moroni Spencer Hernández de Olarte (coords.), *Mujeres, Historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI y XVII*, México, Fondo Editorial de la Administración Pública Estatal-Gobierno del Estado de México, 2016, p. 49-64.

Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 338 p.

Bautista, Juan, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Ciudad de México, Melchor Ocharte, 1599, 112 f. [Digital: <https://acortar.link/TLH8Tu>]

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, 1988, 457 p.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, México, Debolsillo, 2016, 728 p.

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de las naturales de ella*, 2a. ed., índice analítico de materias por Edmundo O’Gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1971, 594 p.

_____, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, Fundación AQUAE, 2014, 550 p. [Digital: <https://acortar.link/SwzD37>]

Bechtel, Guy, *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*, Barcelona, Ediciones B, 2000, 391 p.

Broda, Johanna, “Los estamentos en el ceremonial mexica”, Carrasco, Pedro, y Johanna Broda (ed.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 37-66.

Brylak, Agnieszka, “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro”, Tesis de doctorado, Facultad de Lenguas Modernas, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, 2015.

_____, “Hurling off a Precipice, Falling into a River: A Nahuatl Metaphor and the Christian Concept of Sin” en *Ethnohistory*, v. 66, n. 3, 2019, p. 489-513.

_____, “Buffoons and sorcerers: witchcraft, entertainment, and evil professions in colonial sources on preHispanic Nahuas” en *Colonial Latin American Review*, v. 30, n. 3, 2021, p. 342-360.

Burkhart, Louise M., “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer” en *Journal of Latin American Lore*, v. 12, n. 2, 1986, p. 107-139.

_____, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Arizona, University of Arizona Press, 1989, 242 p.

_____, “Mexica Women on the Home Front. Housework and Religion in Aztec Mexico” en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p. 25-54.

_____, “‘Here is Another Marvel’: Marian Miracle Narratives in a Nahuatl Manuscript” en Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters: Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America*, Birmingham, University of Birmingham Press y Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, p. 91-115.

Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, Nueva España, Juan Ruiz, 1645, [Disponible en: <https://cen.iib.unam.mx>]

Casagrande, Carla, “La mujer custodiada” en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, v. II, p.84-121.

Castillo Farreras, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, 3ª. ed., pról. de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996, 200 p.

_____, *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, 148 p.

_____, *La práctica social en el lenguaje de los nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2019, 205 p.

Chartier, Roger *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1992, 286 p.

Códice “20 Mazorcas” en *Tlachia. Contextos Pictográficos del Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, <https://tlachia.iib.unam.mx/20-mazorcas/391>

Códice Borbónico, en *Fundación para el Avance de los estudios Mesoamericanos, Inc.*, lám. 13, <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>

Códice Magliabechiano, en *Fundación para el Avance de los estudios Mesoamericanos, Inc.*, f. 124, http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/thumbs_8.html

Códice Vaticano B 3773, en *Fundación para el Avance de los estudios Mesoamericanos, Inc.*, lám. 74. http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vaticanus3773/img_page74.html

Compendio Enciclopédico Náhuatl, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, Instituto Nacional de Antropología e Historia, <https://cen.iib.unam.mx/>

Cortés, Hernán, “Cuarta Carta de Relación” en Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, XV ed., nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa, 2015, p. 219-274.

Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, est. prel. y trad., Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 180 p.

Dalarun, Jacques, "La mujer a ojos de los clérigos" en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, v. II, p. 27-56.

Danilović, Mirjana, "El valor simbólico de las danzas femeninas en el caso de las fiestas *Tecuilhuitl*, *Huey Tecuilhuitl*, *Ochpaniztli* y *Tititl*", Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Dehouve, Danièle, "Un diálogo de sordos. Los *Coloquios* de Sahagún" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 33, 2002, p. 185-216.

_____, "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis" en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and ritual in the Aztec world: selected papers of the 'Ritual Americas' conferences*, Oxford, British Archaeological Reports Oxford, 2009, p. 19-33.

_____, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Centro Francés de Estudios mexicanos y Centroamericanos, 2010, 379 p.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo, Ciudad de México, Juan Pablos, 1548, 157 f., [Disponible en: <https://acortar.link/dnDCPo>] (Consulta: 26 de marzo de 2021).

Duby, Georges, *El amor en la edad media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, 226 p.

_____, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. Arturo R. Firpo, Taurus Ediciones, Madrid, 1992, 461 p.

_____, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, trad. Mauro Armiño, París, Taurus, 2013, 329 p.

Dupey García, Élodie, "The Yellow Women. Naked Skin, Everyday Cosmetics, and Ritual Body Painting in Postclassic Nahua Society" en Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual, *Painting the Skin. Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, Tucson, University of Arizona Press, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2018, p. 88-101.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v., est. prel. de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, 293 p.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, trad. María Dolores de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 240 p.

Echeverría García, Jaime, "La locura entre los mexicas" en *Diario de Campo*, vol. 72, 2004, p. 34-39.

_____, "La construcción del cuerpo del "otro": el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas" en *Cuiculco. Revista de Ciencias Antropológicas*, n. 70, 2017, p. 140-170.

Escalante Gonzalbo, Pablo, "La casa, el cuerpo y las emociones " en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 231-259.

_____, " La ciudad, la gente y las costumbres" en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 199-230.

_____, "La cortesía, los afectos y la sexualidad" en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 261-278.

_____, "Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las élites nahuas del siglo XVI" en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2008, p. 9-27.

Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, México, Grupo Destiempos, 2016, 263 p.

Estrada Quevedo, Alberto, "Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los carazones" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 2, 1960, p. 163-175.

Eudave Eusebio, Itzá, *Tlazolteotl, entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 190 p.

Flores Farfán, José Antonio y Elferink, Jan R., "La prostitución entre los nahuas" en *Estudios de Cultura Nahua*, n. 38, 2007, p. 265-282.

Elferink, Jan G. R; Flores Farfán, José Antonio y Kaplan, Charles D., "The use of plants and other natural products for malevolent practices among the Aztecs and their successors" en *Estudios de Cultura Nahua*, n. 24, 1994, p. 27-47.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 4a. ed., trad. Luis Gil, Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981, 185 p.

Febvre, Lucien, *Martín Lutero. Un destino*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 286 p.

Fernández Álvarez, Manuel, *Casadas, monjas, ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa-Calpe, 2002, 352 p.

Fossier, Robert, *La sociedad medieval*, trad. Juan Vivanco, Barcelona, Crítica, 1996, 504 p.

Gante, Pedro de, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, Ciudad de México, Juan Pablos, 1547, 124 f., [Digital: <https://archive.org/details/doctrinacristian00gant/page/n77/mode/2up>]

Gaona, Juan de, *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana, en lengua mexicana*, Ciudad de México, Pedro Ocharte, 1582, 121 f., [Digital: <https://acortar.link/cBJkzj>]

Garibay K., Ángel María, "*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del *Vocabulario* de Molina" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, n. 7, 1967, p. 12-58.

Garza, Mercedes de la, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, Fondo de Cultura Económica, 2012, 341 p.

Giasson, Patrice, "*Tlazolteotl*, deidad del abono: una propuesta" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 32, 2009, p. 135-157.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, 316 p.

González, Carlos, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, 456 p.

González Torres, Yolotl. "La prostitución en las sociedades antiguas" en *Estudios de Asia y África*, Colegio de México, vol. 24, No. 3, 1989, p. 398-414

Graulich, Michel, "Les victimes du sacrifice humain azteque" en *Civilisations*, v. 50, n. 1/2, 2001, p. 91-114.

Gruzinski, Serge, "Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII" en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1991, p. 105-126.

Harper, April, "'The Food of Love' Illicit Feasting, Food Imagery and Adultery in Old French Literature" en April Harper y Caroline Proctor (eds.), *Medieval sexuality. A casebook*, Nueva York-Reino Unido, Routledge, 2008, p. 81-97.

Ingham, John M., "Human Sacrifice at Tenochtitlan" en *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 3, 1984, p. 379-400.

Jansen, Maarten; Ferdinand Anders y Luis Reyes García, *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 321.

Johansson, Patrick, "Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl Ochpaniztli" en *Caravelle*, n. 73, 1988, p. 11-25.

_____, "Dilogía, metáforas y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI" en *Revista de Literaturas Populares*, v. 6, n. 1, 2006, p. 63-95.

Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992, 349 p.

Klapisch-Zuber, Christinane, "Women and family" en Jacques LeGoff, *The medieval world*, trad. Lydia G. Cochrane, Londres, Parkate Books, 1997, p. 285-311.

Klein, Cecilia F., "Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 24, 1994, p. 219-253.

- _____, *Gender in Pre-Hispanic America*, Georgetown, Dumbarton Oaks, 2001, 397 p.
- Kruell, Gabriel, “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 54, 2017, p. 135-64.
- Lacarra Lanz, Eukene, “Legal and Clandestine Prostitution in Medieval Spain” en *Bulletin of Hispanic Studies*, n. 79, 2002, p. 265-285.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1986, 252 p.
- LeGoff, Jacques y Troung, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, 168 p.
- León-Portilla, Miguel, “Aportaciones en las últimas décadas sobre Sahagún y su obra y lo que falta por hacer” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El Universo de Sahagún*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 13-32.
- _____, “Canto de las mujeres de Chalco” en *Quince poetas del mundo náhuatl*, Booket, 2016, p. 262-271 [Digital en <https://acortar.link/9UNa8G>]
- 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: “Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España”*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 141-176.
- _____, *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1989.
- _____, “Tres recetas para un aprendiz de mago”, *Ojarasca*, n. 19, 1993, p. 19-39.
- _____, “La sexualización del cosmos”, *Ciencias*, n. 50, 1998, abril-junio, p. 24-33.
- López Hernández, Miriam, “Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico” en *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 2, 2012, p. 401-423.
- López Hernández, Miriam y Echeverría, Jaime, “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos”, en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (coords.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, p. 119-146.
- Magaloni Kerpel, Diana, *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*, México-Los Ángeles, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, The Getty Research Institute, 2014, 68p.
- Marcos, Sylvia. “Indigenous Eroticism and Colonial Morality in Mexico: The Confession Manuals of New Spain” en *Numen*, v. 39, fasc. 2, 1992, p. 157-174.
- Matthews Grieco, Sara F., “El cuerpo, apariencia y sexualidad” en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, v. III, p. 67-110.

Mazo Karraz, Ruth, *Common women. Prostitution and sexuality in Medieval England*, Oxford University Press, Nueva York, 1996, 232 p.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 v., estudio preliminar de Antonio Rubial, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Mijangos, Juan de, *Espejo divino en lengua mexicana, en que pueden verse los padres y tomar documento para acertar a doctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes*, Ciudad de México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1607, 565 p. [Digital: <https://acortar.link/FofztZ>]

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 2 v., México, Antonio de Espinosa, 1571.

_____, *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*, Ciudad de México, Antonio de Espinosa, 1578, 131 f. [Digital: http://primeroslibros.org/detail.html?lang=es&work_id=304360]

_____, *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria: en la cual se contiene todos los principales misterios de nuestra santa fe católica*, Ciudad de México, Melchor Ocharte, 1578, 192 p. [Digital: <https://acortar.link/QMkecN>]

Montes de Oca, Mercedes, “Conceptualización y creación léxica en la literatura de evangelización”, en Julio Alfonso Pérez Luna (coord.), *Lenguas en el México novohispano y decimonónico*, México, El Colegio de México, 2011, p. 57-75.

_____, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, 668 p.

_____, “El náhuatl de escribanía. Hacia su caracterización como registro”, en Rosa H. Yáñez Rosales y Roland Schmidt-Riese (coords.), *Lenguas en contacto, procesos de nivelación y lugares de escritura. Variación y contextos de uso*, Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, 2017, p. 145-167.

Moreno de los Arcos, Roberto, “Las *ahuianime*” en *Historia Nueva*, n. 1, 1966, p. 13-31.

Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XX-XX*, trad. Federico Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 360 p.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, introd., paleografía, notas, apéndices e índices analíticos de Luis reyes García y Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2013, 388 p.

_____, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2017, 370 p. [Digital: <http://ru.ia.unam.mx:8080/xmlui/handle/10684/101>]

Murillo Gallegos, Verónica; Zimányi, Krisztina y D’Amore, Anna María, “Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria” en *Mutatis Mutandis*, v. 11, n. 1, 2018, p. 24-51.

McCafferty, Sharisse D. y McCafferty, Geoffrey G. "Powerful women and the myth of male dominance in Aztec society" en *Arqueological Review*, Universidad de Cambridge, v. 7, n. 2, 1988, p. 45-59

New Catholic Encyclopedia, Detroit, Gale, 2003, <https://acortar.link/bGV6zN>

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, 4ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 201 p.

Olivier, Guilhem, «Conquérrants et missionnaires face au «péché abominable», essai sur l'homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole » en *Caravelle*, n. 55, 1990, p. 19-51.

_____, "Images de déesses ou prostituées? Les ahuianime de l'ancien Mexique central" en *Caravelle*, n 76-77, 2001, p. 297-308.

_____, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p.

_____, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico" en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 301-338 p.

_____, "Los dioses ebrios del México antiguo. De la transgresión a la inmortalidad" en *Arqueología mexicana*, n. 114, 2012, p. 26-33.

_____, "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, 2014, p. 121-168.

Olko, Justyna y Madajczak, Julia, "An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(re)constructing the Nahua "Soul"" en *Ancient America*, v. 30, n. 1, 2018, p. 1-14.

Olmos, Andrés de, *Tratado de los pecados mortales (1551-1552). Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, ed., introd., trad. paleografía y notas de Georges Baudot, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1996, 262 p.

Ortega Noriega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar, el afán de normar*, México, Instituto de Antropología e Historia, 1987, p. 17-78.

Otis, Leah L., *Prostitution in Medieval Society. The history of an Urban Institution in Langedoc*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1985, 240 p.

Pardo F., Osvaldo, *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua rituals and Christian sacraments in sixteenth-century Mexico*, Michigan, The University of Michigan Press, 2006, 250 p., ils.

Peterson, Jeanette Favrot, "Rhetoric as Aculturation. The Anomalous Book 6", en Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano (coords.), *The Florentine Codex. An encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2019, p. 197-182.

Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, trad. Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, 224 p.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1975, 161 p.

_____, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés Editores, 1996, 303 p.

Raby, Dominique, "Xochiquetzal en el *cuicacalli*. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos nahuas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, 2009, p. 203-228.

RAE, *Diccionario Histórico de la Lengua Española*, , <https://apps2.rae.es/DA.html>

Resines, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 v., Madrid, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo, 1992.

Restall, Matthew, "Filología y etnohistoria. Una breve historia de la "nueva filología" en Norteamérica" en *Desacatos*, n. 7, 2001, p. 85-102.

Richards, Jeffrey, *Sex, dissidence and damnation. Minority groups in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 1994, 179 p.

Rivas García, Mirna, "La demonización franciscana de los rituales y dioses indígenas del centro de México durante los primeros años de la conquista", Tesis de doctorado en historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, 2019.

Romero Galván, José Rubén, "Parentesco y moral en el Libro X del *Códice florentino*" en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El Universo de Sahagún*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 177-183.

Rossiaud, Jacques, « Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XVe siècle » en *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Año 31, n. 2, 1976, p. 289-325.

_____, "Prostitución, sexualidad y sociedad en las ciudades francesas en el siglo XV" en Phillipe Ariès y Andre Benjin, *Sexualidades Occidentales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 65-80.

_____, *Sexualités au Moyen Âge*, Quintin, Jean-Paul Gisserot, 2012, 60 p.

Rubial García, Antonio, "Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía" en *Acta Poética*, v. 20, n. 1-2, 1999, p. 19- 46.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* en Benítez Fernando (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Sahagún, Bernardino de, *Códice florentino*, edición digitalizada, Washington, Library of Congress, 3 tomos, <https://www.loc.gov/item/2021667837>

_____, *Florentine Codex*, trad. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Utah, The School of American Research, University of Utah Press, 1970, 1139 p.

_____, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, ed., trad. y notas de Arthur Anderson, pról. de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1993, 203 p.

_____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., estudio introductorio, paleografía, notas y glosario de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

_____, *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice Florentino*, Paleografía, versión, notas e índices de Salvador Díaz Cántora, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 139 p.

Salisbury, Joyce E., "When Sex Stopped Being a Social Disease: Sex and the Desert Fathers and Mothers", en April Harper y Caroline Proctor (eds.), *Medieval sexuality. A casebook*, Nueva York-Reino Unido, Routledge, 2008, p. 47-58.

San Agustín, "Sermón 393. Alocución a los penitentes" en *Sant'Agostino. Augustinus Hipponensis*, <https://acortar.link/69gAUf>

_____, *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2015, l. II, p. 56-69.

Sánchez, Josué, "Los europeos ante una estética olfativa indoamericana" en *Tonos*, n. 11, 2006, s/p., <https://www.um.es/tonosdigital/znum11/estudios/22-bellezaolfativa.htm>

Sánchez Aguilera, Mario Alberto, "La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de navidad de fray Bernardino de Sahagún", Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2019.

_____, *¿Huehuetlatolli del Viejo Mundo? Los Proverbios de Salomón en los sermones sahuaguntinos*", en Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuanzi (coords.), *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p. 195-223 [EN PRENSA]

Sautron, Marie, "*In izquixochitl in cacahuaxochitl*. Presencia y significación de un binomio floral en el discurso poético náhuatl prehispánico" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 38, 2007, p. 243-264.

Sevilla, San Isidoro de, *Etimologías*, Texto latino, versión española y notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, introd. de Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 833, art. 229.

Sigal, Pete, *The Flower and the Scorpion. Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*, Durham-London, Duke University Press, 2011, 361 p.

Sousa, Lisa, "The Devil and Deviance in Native Criminal Narratives from Early Mexico" en *The Americas*, v. 59, n. 2, 2002, p. 161-179.

_____, *The Woman Who Turned Into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2017, 424 p.

_____, "Flowers and speech in discourses on Deviance in Book 10" en Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano (eds.), *The 'Florentine Codex': An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2019, p. 184-199.

Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 348 p.

Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, 3a. ed., pref. de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014, 386 p.

Szoblik, Katarzyna, "La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las *ahuianime* en las fuentes indígenas y cristianas" en *Itinerarios*, v. 8, 2008, p. 197-214.

_____, "Las mujeres "honestas" y las ninfómanas lujuriosas entre los antiguos nahuas" en *Itinerarios*, v. 20, 2014, p. 173-197.

_____, *Entre los papeles de ocelote entono mi canto yo Quetzalpetlatzin. El lugar de la mujer dentro de la oralidad nahua*, Bielsko-Biała y México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2016, 270 p.

Taylor, Larissa, *Soldiers of Christ. Preaching on Late Medieval and Reformation France*, Oxford University Press, Nueva York, Estados Unidos, 1992, 352 p.

Thouvenot, Marc, "¿Son todas las entradas existentes en el diccionario de Molina realmente náhuatl?" en Aarón Grageda Bustamante y María de Lourdes Herrera Feria (coords.), *Historia, Lingüística y conocimiento. Interacciones, reflexiones y acercamientos*, Sonora, Universidad de Sonora, 2013, p. 39-70.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1971.

Townsend, Camilla, "What in the World Have You Done to Me, My Lover? Sex, Servitude, and Politics Among the Pre-Conquest Nahuas as Seen in the Cantares Mexicanos" en *The Americas*, v. 62, n. 3, 2006, p. 349-389.

_____, *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*, trad. Tessa Briac, México, Era, 2015, 347 p.

Trexler, Richard C., « La prostitution florentine au XVe siècle: Patronages et clientèles » en *Annales. Histoire, sciences sociales*, v. 36, n. 6, 1981, p. 983-1015.

Vásquez Galicia, Sergio Ángel, "El alacrán en Mesoamérica: transgresor sexual y símbolo de lo negativo" en *Itinerarios*, n. 21, 2015, p. 101-122.

Whittaker, Gordon, "Hieroglyphs of Virtue and Vice On the Interplay of Writing and Iconography" en Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner (eds.), *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, Louisville, University Press of Colorado, 2018, p. 299-311.

Zimmermann, Klaus, “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: El caso de Bernardino de Sahagún” en José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (coords.), *El Universo de Sahagún*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, p. 61-97.

Zumárraga, Juan de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, Ciudad de México, Juan Pablos, 1539, 1668 f., [Digital: <https://collections.lib.utexas.edu/catalog/utblac:b9a318cf-b5c0-47df-8914-2bf39c313c21>]