

SEXO Y GUERRA
durante el Posclásico
y la Conquista

MIRIAM

López Hernández

MUJERES. RAZÓN Y PORVENIR | PENSAMIENTO

Sexo y guerra
durante el Posclásico y la Conquista



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

Alfredo Del Mazo Maza
Gobernador Constitucional

Ivett Tinoco García
Secretaria de Cultura y Turismo

CONSEJO EDITORIAL

Consejeros

Ivett Tinoco García
Rodrigo Jarque Lira
Gerardo Monroy Serrano
Margarita Neyra González

Secretario Ejecutivo
Alfredo Barrera Baca

Comité Técnico

Alejandro Pérez Sáez
Rodrigo Sánchez Arce
Laura G. Zaragoza Contreras



Universidad Autónoma
del Estado de México

Doctor en Ciencias
e Ingeniería Ambientales
Carlos Eduardo Barrera Díaz
Rector

Doctora en Humanidades
María de las Mercedes Portilla Lujá
Secretaria de Difusión Cultural

Doctor en Administración
Jorge Eduardo Robles Álvarez
Director de Publicaciones Universitarias

Sexo y guerra durante el Posclásico y la Conquista

MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ

COLECCIÓN
MUJERES. RAZÓN Y PORVENIR



Sexo y guerra durante el Posclásico y la Conquista

© Primera edición: Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México / Universidad Autónoma del Estado de México, 2023

D. R. © Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México
Jesús Reyes Heróles núm. 302,
delegación San Buenaventura, C. P. 50110,
Toluca, Estado de México.
ceape.edomex.gob.mx

D. R. © Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100, Oriente, C. P. 50000,
Toluca, Estado de México.
www.uaemex.mx
publicaciones@uaemex.mx

© Miriam López Hernández

© SECRETARÍA DE CULTURA.-INAH.-MEX; Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, por las fotografías de los monumentos históricos y/o inmuebles catalogados.

Toda reproducción de imágenes de monumentos arqueológicos, históricos y zonas de dichos monumentos está regulada por la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas y su Reglamento, por lo que deberá tramitarse ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia el permiso correspondiente.

ISBN (colección GEM): 978-607-59858-0-0

ISBN (colección UAEMéx): 978-607-633-670-0

ISBN (GEM): 978-607-59858-1-7

ISBN (UAEMéx): 978-607-633-671-7

Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
CE: 226/01/59/23

Coordinación editorial: Alejandro Pérez Sáez y Jorge Eduardo Robles Alvarez
Diagramación y formación: Erik Alejandro Reyes Herrera
Diseño de portada: J. Daniel Pichardo Vargas
Cuidado de la edición: Erika Yanet Medina Trinidad

Hecho e impreso en México / *Made and printed in Mexico*

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización escrita de los titulares de los derechos patrimoniales.

Índice

INTRODUCCIÓN

Breve historia de la sexualidad en el México antiguo 17

I. PARTO Y BATALLA

Lo femenino y lo masculino 29

Las parteras y el parto 30

El coyote y la batalla 33

Mujer “varonil” 37

Muerte y deber 40

Cihuacoatl como tetzahuitl 43

Conclusiones 45

II. SEXO Y GUERRA

El coito y la guerra 51

La guerra de las gordas 52

El canto de las mujeres de Chalco 60

Conclusiones 67

III. VIOLACIÓN Y CONQUISTA

Violencia sexual en la época prehispánica 71

Sexo y conquista 76

El destino de las mujeres: concubina o esclava sexual 81

Malintzin 82

Tecuelhuetzin y Tecuichpo 89

Conclusiones 93

CONCLUSIONES GENERALES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXO

A DANTE, PORQUE TE AMO

A Dios por los tres hombres maravillosos que me rodean: Jaime, Bruno y Dante, quienes son lo mejor de mi vida.

A Jaime, mi compañero de vida, excelente esposo, mejor amigo, padre ejemplar, hombre inteligente, solidario y amoroso; te amo mucho.

A Bruno. A través de tu vida Dios me bendijo y me permitió experimentar por primera vez la maternidad; mi niño mayor, listo, ingenioso, hábil, juguetero, valiente y amoroso.

A Dante. Tu llegada vino a completar nuestra familia, eres una clara muestra del amor de Dios hacia nosotros; mi niño pequeño, inteligente, cariñoso, sonriente, tierno, empático y fuerte.

Bruno y Dante, ambos me han permitido disfrutar del cariño más profundo que se puede sentir por otra persona, lleno de aprendizaje, de algunos momentos tristes, pero de muchos días de luz. Los amo mucho.

A mis padres por su apoyo incondicional y a lo largo de cada etapa de mi vida.

A Nico, nuestro perrito que tanto amamos.

A mi *alma mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), porque siempre ha sido generosa conmigo. Igualmente, a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), por lo mucho que aprendí en ella.

A mis profesores y asesores, quienes a lo largo de mi vida académica me dieron un ejemplo de integridad, me enseñaron a investigar y defender los temas que me interesaban, además de compartirme sus atinados comentarios, pues todos los trabajos son perfectibles.

Todo mi agradecimiento al Fondo Editorial del Estado de México (FOEM) y a la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), por interesarse en mí y en esta obra.

Finalmente, un especial reconocimiento a Alejandro Pérez Sáez, mi editor, por su excelente labor para que este libro viera la luz.

Sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir.

MICHEL FOUCAULT

Historia de la sexualidad 1, 1984

INTRODUCCIÓN

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

La antropología es una disciplina que se ha mantenido al margen de los estudios de la sexualidad por distintas razones.¹ En muchos casos se ha considerado que no es un campo de estudio legítimo, se cuestiona la falta de cientificidad en sus resultados o se realizan fuertes críticas al trabajo de antropólogos por abordar estos temas, como las que recibieron Margaret Mead y Malinowski.²

Específicamente, los antropólogos no consideraban que este estudio fuera de su competencia profesional, debido a la determinación biológica de la sexualidad, la cual ubicaban en el área de la medicina. Se desentendían de hacer en el trabajo de

¹ Un estudio completo sobre cómo la sexualidad ha sido investigada y representada en la antropología puede leerse en Lyons y Lyons, 2004. Un texto sobre la historia de la antropología y la sexualidad es el de Dávalos y Rojas, 2000. Asimismo, un breve panorama de los estudios de la sexualidad se encuentra en la introducción de Vendrell, 1999.

² Distintos cuestionamientos recibió el trabajo de Margaret Mead (1975), destaca entre sus detractores Derek Freeman (1999). En tanto, la publicación del diario de Malinowski en 1967, veinticinco años después de su muerte, causó revuelo en el mundo académico. Éste era un documento privado, que él nunca tuvo la intención de publicar; ello provocó cuestionamientos sobre la seriedad de sus investigaciones y sobre la subjetividad de sus resultados (Bronislaw Malinowski, *A diary in the strict sense of the term*, Stanford, Stanford University Press, 1989).

campo investigaciones sobre este ámbito, ya que podrían haber sido malinterpretadas por sus colegas.

Otros obstáculos a los que ha tenido que enfrentarse el estudio de la sexualidad son escasez de fuentes, necesidad de transgredir tabúes morales, falta de metodología y resistencias personales del investigador debido a la posible pérdida del prestigio y reconocimiento académico, con lo que arriesga su carrera profesional. Contamos con distintos textos que desde la historia y la antropología han tratado el tema, pero todavía son pocos si se comparan con la amplitud de la sexualidad.

En el último tercio del siglo xx, las ciencias sociales comenzaron a ocuparse del estudio de la sexualidad, un ámbito recién descubierto por disciplinas que no habían tratado el tema o profundizado en él. Recordemos que la antropología la consideraba dentro de la medicina o que inclusive concernía a la religión.

En el contexto de los movimientos por los derechos civiles, los movimientos feministas y la epidemia del sida, se avanzó hacia una nueva forma de estudio de la sexualidad. De esta manera, en los años ochenta del siglo xx, se desarrolló un conjunto de investigaciones desde lo que se denomina la perspectiva construccionista.

Desde la teoría de la construcción social, la sexualidad es estudiada en su vínculo con la cultura y la historia, acercándose a la especificidad de los grupos humanos; me refiero a que se estudia en entornos históricos determinados y no como un fenómeno biológico inmutable.

Por lo anterior, nos encontramos ante una evolución teórica en el ámbito de la sexualidad. Nuestro acercamiento a este campo de estudio ya no es desde una visión esencialista o universalista, sino desde una mirada singular y en el contexto de cada cultura, sin perder de vista su base biológica.

De esta manera, en el presente libro el punto de partida es considerar la sexualidad como una experiencia históricamente

construida a través de determinadas formas de racionalidad. Lo anterior no niega la biología en este fenómeno, sino que, aunado a ella, la experiencia cultural de la sexualidad conlleva ciertas formas de pensamiento que parten de discursos e instituciones propios de cada sociedad en un tiempo y espacio determinados.

Los actos sexuales, por idénticos o parecidos que sean, tampoco tienen una significación universal. Así, el sexo se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. He definido la sexualidad en distintos textos como el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos, interpretaciones, formas sociales, juegos de poder y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinados, construye de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos y las relaciones eróticas. Si bien tiene un fundamento fisiológico, éste queda opacado por la carga simbólica que se le da en cada cultura.

Cabe señalar que la antropología en conjunto no es únicamente sexual constructora. Siguen publicándose contribuciones antropológicas de la sexualidad en las que el hecho sexual está determinado, con mayor o menor intensidad, por la biología.

Breve historia de la sexualidad en el México antiguo

La sexualidad prehispánica aún es un campo de estudio que se encuentra en construcción. Hoy en día contamos con investigaciones desde diferentes perspectivas. De manera cronológica, comienzo con los aportes de Miguel León-Portilla. En el primer volumen de la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, el investigador tuvo la valentía de proponer el tema de la erótica nahua en un momento en el que este tipo de temáticas no se trataban. El historiador fue quien abrió las puertas para explorar otro tipo de líneas de investigación como las sexuales y las eróticas. Sus traducciones sobre pasajes vinculados con las ideas nahuas de la sexualidad han sido de gran valor.

El trabajo en cuestión se titula *La historia del Tohuenyo* (1959), en el cual destaca un aspecto importante de sus concepciones antiguas: la existencia de la erótica en la literatura. En su libro *Toltecáyotl* ofrece la traducción de un texto sobre la *ahuiani* del *Códice Matritense* (1987); en él plantea la traducción de *ahuiani* como “alegradora”, la cual ha sido cuestionada. No obstante, su traducción del pasaje es importante, pues nos permite compararla con otras que se han hecho y profundizar en la comprensión del papel de estas mujeres en la sociedad nahua prehispánica.

En ese tiempo, Alberto Estrada Quevedo publicó “Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones” (1960), artículo en el que describe la relación entre la moral, la confesión y las transgresiones sexuales. El autor concluye que dicha acción era dedicada a la divinidad en su aspecto dual Tezcatlipoca-Tlazolteotl.

También destacan desde esos primeros años los *Comentarios al Códice Borgia*, de Eduard Seler (1963), los cuales son fruto de un profundo trabajo en el que el especialista alemán conjuga la interpretación de las fuentes indígenas, la traducción de éstas y la arqueología. En materia sexual, el investigador analiza los animales relacionados con la potencia creadora, como la lagartija, la serpiente y el mono, estos dos últimos afines a la voluptuosidad y generación. Ahora bien, los dioses que de acuerdo con los estudios del mesoamericanista intervenían en la sexualidad eran Tlazolteotl, Tezcatlipoca, Huehucoyotl, Itztlacolihqui, Macuilxochitl, Xochiquetzal y las cihuateteo.

En su trabajo *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963), Gonzalo Aguirre Beltrán, además de otros temas, aborda las creencias que se tenían de los dioses de esta esfera, así como las enfermedades de carácter sexual. Además, establece la relación entre faltas y enfermedad en la que señala las penitencias y confesiones ante las transgresiones sexuales. Respecto a la medicamenta erótica, estudia las plantas

relacionadas con este ámbito: afrodisiacas, favorecedoras de la reproducción y las usadas en la atracción amorosa o de repulsión.

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

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

Se puede notar que el artículo de José Alcina Franch, “Procreación, amor y sexo entre los mexica” (1991), es una respuesta a las investigaciones de Noemí Quezada, pues a lo largo del artículo busca debatir ciertas tesis de la etnóloga. En tal trabajo el autor considera que la moral sexual azteca era “relativamente parecida o comparable” a la española de la época de contacto, debido a la existencia del concepto de *pecado* y su aplicación casi exclusiva al pecado sexual o carnal.

En su obra llena de erudición, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), Alfredo López Austin tiene como objetivo explicar el sistema ideológico de la cultura nahua. El trabajo comprende la investigación de las concepciones del cuerpo humano, las condiciones sociales que las hicieron posibles y el papel que dichas concepciones desempeñaron en la dinámica social.

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

El estudio de Serge Gruzinski, “Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco...” (1980), busca precisar la evolución de las mentalidades y prácticas de las poblaciones indígenas del altiplano en el campo de la familia y la sexualidad. El historiador analiza el rito matrimonial, el sistema normativo y la representación de la sexualidad en los grupos dirigentes de México y Texcoco.³

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

En el mismo año, Guilhem Olivier publicó el texto “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, el cual trata el tema de las relaciones homosexuales en el México antiguo. El investigador contrasta los discursos respecto al tema que se localizan en los escritos de origen europeo —relatos de los conquistadores españoles y crónicas de los religiosos— con los que

³ Otro interesante análisis es el de Pablo Escalante, titulado “La cortesía, los afectos y la sexualidad”. El investigador aborda la sexualidad y el matrimonio, así como palabras de saludo, enojo e insulto que son ilustradoras de las diferencias de clase, sexo y edad entre los nahuas.

se encuentran en los textos de autores indígenas, quienes muestran una imagen positiva de las civilizaciones vencidas.

Por parte de los primeros, y especialmente en los de los conquistadores, es notable la frecuente acusación de antropofagia, la práctica de sacrificios humanos y sodomía. En tanto, en los segundos la defensa de los indios se acompaña casi de manera sistemática del elogio por la moral precolombina y su condena de la homosexualidad. El estudio de los discursos y la crítica de fuentes permiten al investigador dar una imagen clara sobre la práctica de la homosexualidad en la época prehispánica.

Con el libro *Sexualidad, amor y erotismo* (1996), Noemí Quezada buscó definir la diferencia entre los sexos que determinaba el rol impuesto a cada uno de ellos en la sociedad mexicana y el México colonial, para después puntualizar la asignación, adquisición e identidad de género, y, finalmente, analizar las relaciones de poder entre las clases y entre los sexos.

En 1998, Enrique Dávalos escribió su tesis *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores*, en la que aborda los discursos que los frailes evangelizadores del siglo XVI elaboraron acerca de las culturas sexuales del México prehispánico. Primero realiza una reconstrucción de las concepciones, las creencias y los valores sexuales de los frailes; después reconstruye su producción discursiva en torno a las culturas sexuales precolombinas; luego revisa el proceso histórico en el cual se elaboró tal producción discursiva, y por último realiza una apreciación del valor historiográfico de la producción discursiva de los frailes respecto a las creencias y costumbres sexuales indígenas.

En ese mismo año, Laura Ibarra publicó *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y el poder*. A lo largo de su libro analiza las ideologías de género en la mitología nahua, posteriormente examina las relaciones entre los sexos en la sociedad chichimeca durante la

migración mexicana, en las etapas formativas de la sociedad agraria y en la época de la conformación del imperio tenochca.

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

En su colaboración, Stephen Houston y Karl Taube explican las prácticas mayas sobre el tema. A partir de las representaciones en códices, pinturas en cuevas y relatos en general, observan distintas modalidades de vida amorosa, por ejemplo, las escenas de dioses ancianos copulando con diosas jóvenes o cautivos de guerra con falos exagerados.

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

Cierran el número tres textos: el ensayo de Guilhem Olivier, “Entre el ‘pecado nefando’ y la integración. La homosexualidad en el México antiguo”, que resume sus ideas sobre el tema encontradas en su publicación de 1992; el texto de Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “Transgresiones sexuales en el México antiguo”, en el que abordan la función de la transgresión sexual en el tiempo mítico y en el cotidiano, y el trabajo de Yolotl González, “Sexualidad y religión”, quien propone un estudio general sobre la relación entre estos dos ámbitos en diferentes culturas.

Paralelamente, en 2010 se publicó el artículo “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas —y otros grupos mesoamericanos— y sus connotaciones genéricas”. A partir de ejemplos arqueológicos en distintas culturas mesoamericanas, los autores, Jaime Echeverría y Miriam López, infirieron las relaciones que mantuvo la decapitación con el sacrificio, el juego de pelota y los ritos de fertilidad, y también su presencia en el espacio mítico; se hace referencia a que se realiza como un castigo proferido ante una transgresión sexual o de género. En el texto se enfatiza en la íntima relación que existe entre el tema de la decapitación y la sexualidad.

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

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

En tanto, en el libro *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya* (2012) pueden encontrarse

distintos datos sobre la temática de la sexualidad en ambas culturas. Aunque es un texto que se enfoca en la condición de las mujeres mexicas y mayas a partir de un estudio de sus panteones, diferentes esferas de dominio de las diosas se relacionan con temas sexuales, entre ellos el de la Tierra-fertilidad-mantenimientos y el del parto.

Cabe señalar que en 2011 se publicó un capítulo de mi autoría respecto al tema de la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos; un año después vio la luz un artículo sobre las “Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico”. En 2015, me acerqué al tema de la sexualidad masculina y publiqué un artículo sobre el colibrí entre los mexicas. Al siguiente año publiqué una investigación respecto al erotismo y la belleza en la antigua cultura náhuatl.

Fue en 2017 cuando vieron la luz otros tres artículos de mi autoría, el primero titulado “Desnudez y pudor entre los nahuas prehispánicos”, el segundo sobre el adulterio en los sistemas jurídicos nahuas y el tercero respecto al tema de la alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo y parto. En ese mismo año publiqué el libro *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, que tiene como objetivo acercar al lector al tema de la sexualidad nahua a partir de varios ejes de investigación: los ciclos de vida, las entidades anímicas, las enfermedades sexuales, los símbolos de la sexualidad masculina y las concepciones de la sexualidad femenina.

Traté el tema de la maternidad en Mesoamérica en un artículo de 2020 y he continuado con el interés de que el estudio de la sexualidad en el México antiguo se amplíe. En el presente libro tengo como objetivo exponer tres temáticas cuyo hilo conductor son las concepciones y prácticas sexuales en tiempos de crisis, tanto en la época prehispánica como durante la Conquista. Estos temas ilustran el pensamiento alrededor de la guerra en

tiempos antiguos y la utilización del sexo como parte de las armas de la guerra entre los pueblos.

El primer capítulo explora la equiparación establecida por los nahuas de la antigüedad entre el parto y la guerra a partir de diferentes analogías como las siguientes: la mujer en trabajo de parto y el hombre en el campo de batalla, un parto exitoso y la captura de un cautivo en combate, y la muerte durante el parto y la muerte en el campo de batalla, entre otras comparaciones.

El segundo capítulo expone el vínculo entre el sexo y la guerra. Los guerreros hábiles en la batalla eran percibidos como potentes en el campo sexual; por el contrario, a los derrotados se les pensaba como impotentes. Finalmente, el último capítulo trata la violación de mujeres en tiempos de guerra. En este sentido, el cuerpo femenino es visto como un botín, práctica que era común en el México antiguo. A la llegada de los españoles, nuevamente las mujeres indígenas padecen en sus cuerpos todo el peso de la Conquista.

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

Por último, debemos reconocer la necesidad de aproximaciones multidisciplinarias al tema, pues los procesos que envuelven la sexualidad son complejos. Por tanto, la antropología, arqueología e historia deben estar en constante diálogo para estudiar este fenómeno multideterminado; aunado a ello, se deben buscar contribuciones de otras disciplinas para el estudio de estos temas, lo que permitirá un enriquecimiento de las posibilidades de análisis, aprehensión de la realidad, metodología de investigación, etcétera, abriendo así nuevas direcciones cognoscitivas.

I. PARTO Y BATALLA

En el pensamiento de los nahuas de la antigüedad, era muy claro el paralelismo del parto y la muerte por parto con la guerra. El momento del parto era un tiempo de lucha entre la vida y la muerte, tanto para la madre como para el bebé. La comadrona daba gritos de guerra cuando se vencía a la muerte, mientras que a la nueva madre se le pensaba como una victoriosa en batalla. En caso de morir, también eran consideradas guerreras valientes y se les equiparaba con los guerreros que habían ofrecido su vida en batalla, por ello se les divinizaba. Debido al honor alcanzado, las muertas de primer parto no iban al Mictlan, pues se dirigían a la Casa del Sol.

Lo femenino y lo masculino

Las diferencias biológicas son innegables entre los géneros, sin embargo, a partir de ellas se establece un conjunto distinto de creencias y valores, normas y prácticas, símbolos y representaciones acerca de lo femenino y lo masculino en las sociedades.

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

La oposición complementaria de lo masculino y lo femenino es el arquetipo que divide al universo. Este dualismo se

observa en distintos ámbitos, como en la organización política de los mexicas y en la arquitectura del Templo Mayor. Esta idea es la base de la explicación de innumerables mitos donde se unen el principio masculino-celeste y femenino-terrestre; además, de ella deriva la sexualización del cosmos y la división genérica de la sociedad. → Anexo / 1

Recordemos que los antiguos nahuas fijaban una distinción de género desde el momento de su nacimiento.⁴ Los roles que desempeñarían en su vida se establecían en la ceremonia donde se les daba nombre. Al varón le proporcionaban sus implementos guerreros: arco, flechas y escudo; a la mujer, sus utensilios de hilado, tejido y una escoba. → Anexo / 2

De esta manera, tenían responsabilidades diferenciadas que los seguirían el resto de sus vidas: la de él, ser buen guerrero; la de ella, ser una esposa ejemplar y engendrar a los guerreros. Tanto los combates como el dar a luz eran deberes sociales y actos sagrados. → Anexo / 3

Las parteras y el parto

Cuando llegaba el tiempo del parto, la mujer era ayudada por la comadrona para llevar a buen término el embarazo. La futura madre se convertía en guerrera: una mujer valiente que se enfrentaría a una empresa difícil, en la que podía vencer a la muerte y obtener un cautivo (su hijo) o fallecer y convertirse en acompañante del Sol. Bañaban a la mujer como preparación para iniciar su batalla. Con las contracciones comenzaba

⁴ Puede leerse más respecto a este tema en Miriam López Hernández, "Heteronormatividad: aspectos de la sexualidad y el género entre los nahuas prehispánicos", en Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.), *Cuerpos, géneros y sexualidades. Contextos mesoamericanos y contemporáneos*, México, INAH, 2021.

su momento de muerte [imiquizpan].⁵ Al presentarse dificultades, la partera le decía:

Hija mía, esfuérzate [...] Haz fuerza en el caño de la madre para que salga la criatura. Hija mía, muy amada, mira que eres mujer fuerte. [...] Haz como hizo aquella diosa que parió primero, que se llama Cihuacoatl y Quilaztli.⁶

Al nacer el bebé, la partera daba gritos de guerra, esto significaba que la mujer había vencido varonilmente y que había cautivado a un niño.⁷ La comadrona le dirigía estas palabras:

Hija mía, muy amada, mujer valiente y esforzada. Habéis-lo hecho como águila y como tigre. Esforzadamente habéis usado en vuestra batalla la rodela. Valerosamente habéis imitado a nuestra madre Cihuacoatl Quilaztli, por lo cual nuestro señor os ha puesto en los estrados y sillas de los valientes soldados.⁸ *** Anexo / 4

En caso de morir, la mujer era deificada y la partera le dirigía un discurso celebrando su esfuerzo e indicándole su nuevo estado:

¡Oh, mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, habéis os esforzado y trabajado como valiente; habéis vencido; habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacoatl o Quilaztli;

⁵ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, t. VI, trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, The School of American Research / University of Utah, 1950-1982, pp. 159, 167.

⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. II, México, Conaculta, 2002, p. 610.

⁷ *Ibid.*, p. 615.

⁸ *Ibid.*, p. 624.

habéis peleado valientemente; habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora Cihuacoatl Quilaztli [...] Levantáos, hija mía, y componeos. Id aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el Sol [...] Hija mía, habéis adquirido la gloria de vuestra victoria y de vuestra valentía [...] La buena muerte que moristeis se tiene por bienaventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos.⁹

La difunta recibía el nombre o título de Quauhcihuatl, “Mujer Águila”, que era uno de los nombres de Cihuacoatl.¹⁰ Quilaztli-Cihuacoatl era invocada cuando el parto era complicado. Se solicitaba a Quilaztli por ser el aspecto generoso de la Madre Tierra, pues ella era “la que hace germinar”, así se le clamaba a su fertilidad. → Anexo / 5

De igual manera, Yoalticiti (advocación de Teteoinnan-Toci) era patrona del parto, pero ella era llamada cuando no había problemas.¹¹ De agravarse el parto, se recurría a ambas deidades.¹² Si morían en su primer parto, las mujeres eran divinizadas y se convertían en *cihuateteo*. → Anexo / 6

Las parteras tenían un papel relevante en todo el proceso. Eran vistas como mediadoras en el tiempo sagrado y difícil del embarazo y parto. También tenían un rol activo en la fiesta de Ochpaniztli como acompañantes y ayudantes de Toci.¹³ Ellas velaban por el bienestar de las mujeres, incluso en la muerte,

⁹ *Ibid.*, pp. 613-614.

¹⁰ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. VI, p. 164; 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*, t. I, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 117.

¹¹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. VI, pp. 151-158.

¹² *Ibid.*, p. 160.

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 119.

pues cuidaban el cuerpo de las primigestas. Profundizaré más al respecto.

El coyote y la batalla

El coyote parece tener una asociación especial con los guerreros. En el libro XI del *Códice Florentino*¹⁴ se narra la historia de un guerrero que se encontró con un coyote. Cuando el hombre iba en el camino, vio que una *cincoatl* apretaba el cuerpo y cuello de un coyote, por lo que comenzó a golpear a la serpiente para liberarlo. En agradecimiento, el coyote le llevó guajolotes al guerrero.

Este relato destaca la identificación que tiene el guerrero con el coyote y viceversa. Entre los nahuas precolombinos, este animal era considerado un gran cazador. Se le describe como acechador: asedia a su presa, la vigila, es sigiloso, es astuto como un hombre.¹⁵

Henderson indica que la cola de coyote es un elemento común en el área maya, relacionado con la imaginería de Teotihuacan.¹⁶ El pelaje del coyote era un componente importante de los trajes guerreros en esa zona.¹⁷ Entre los nahuas, se indica que este animal formaba parte del traje de la efigie de Huitzilopochtli, dios bélico por excelencia. Sahagún menciona que la figura de Huitzilopochtli tenía una banda de brazo (pulsera) de pelaje de coyote.¹⁸ Stone explica que el coyote estaba asociado tanto con las raíces

¹⁴ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. XI, pp. 6-7; Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. III, pp. 991-992.

¹⁵ *Ibid.*, p. 6; *Ibid.*, p. 991.

¹⁶ Lucia Henderson, *Producer of the Living, Eater of the Dead: Revealing Tlaltecuhltli, the Two-Faced Aztec Earth*, Oxford, BAR International Series 1649, 2007, p. 41.

¹⁷ Andrea J. Stone, "Disconnection, foreign insignia and political expansion: Teotihuacan and the Warrior Stelae of Piedras Negras", en Richard Diehl y Janet Catherine Berlo (eds.), *Mesoamerica: after the decline of Teotihuacan, A. D. 700-900*, Dumbarton Oaks, Washington, 1989, pp. 156-157, 161.

¹⁸ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. XII, p. 53.

chichimecas de los aztecas como con la guerra, debido a que es un gran cazador, y, por tanto, un gran guerrero.¹⁹ ↔ Anexo / 7

Las distintas identificaciones que han realizado los investigadores respecto a este animal, como su relación con la guerra, me han permitido entender el elemento de la banda amarrada en la pantorrilla de diferentes diosas como una cola de coyote.²⁰ Lucia Henderson la reconoció como parte de la indumentaria de Tlaltecuhli.²¹

A partir del paralelismo mencionado entre la guerra y el parto en la ideología mexicana, este elemento en el ajuar de diosas como Itzpapalotl, Chantico y Tlaltecuhli (en su versión femenina) refuerza la analogía del trabajo de parto con la captura de un cautivo en combate; a la vez, de la muerte durante el parto con la muerte en el campo de batalla.

Como mencioné, la comadrona daba gritos de guerra cuando nacía una criatura, pues la madre había vencido en su batalla, pero cuando moría la parturienta también aparecía el vocerío bélico. Las parteras bañaban a la recién fallecida y le cambiaban sus ropas; luego, el esposo de la parturienta la cargaba en su espalda de la misma forma que el día de la boda. Al cadáver lo acompañaban las comadronas, quienes gritaban como coyotes [*coyohuitihui*] y cargaban sus rodela. Estos gritos eran propios de una batalla y los emitían para ahuyentar a los jóvenes [*telpopochtlin*] que deseaban robar el cuerpo para cortar

¹⁹ Andrea J. Stone, *op. cit.*, p. 161.

²⁰ Miriam López Hernández, *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, México, 2013. Tesis de doctorado, UNAM, p. 457.

²¹ Lucia Henderson, *op. cit.*, p. 41.

el dedo medio de la mano izquierda y un mechón de cabello para ganar en las batallas.²² ↔ Anexo / 8

La Madre Tierra poseía el cuerpo de la mujer en el momento del parto, la tomaba en el tiempo de batalla. En ese periodo incrementaba el riesgo de causar daño al cuerpo femenino y se tornaba en una entidad poderosa. Clendinnen indica que los cadáveres de las primigestas tenían un trato especial: eran enterrados en los cruces de caminos.²³ Muy probablemente, este modo de enterramiento estaba relacionado con la fuerza que había imbuido al cuerpo en ese momento liminar. De esta forma, la tierra era alimentada con el cuerpo lleno de la potencia de fecundidad/fertilidad dado por la madre telúrica. Para finalizar, el esposo cuidaba el entierro por cuatro noches, después perdía su poder.²⁴

Como vimos en el apartado anterior, la diosa de la Tierra era invocada en sus distintas facetas. A Quilaztli se le solicitaba ayudar a la mujer a parir exitosamente. En tanto, otros aspectos de la Tierra poseían a la parturienta. Torquemada menciona algunas advocaciones de Cihuacoatl: Coacihuatl, “Mujer Culebra”; Quauhcihuatl, “Mujer Águila”; Yaolcihuatl, “Mujer Guerrera”, y Tzitzimincihuatl, “Mujer tzitzimitl”.²⁵ ↔ Anexo / 9

²² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. VI, pp. 161-162; Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (ed. y trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 143; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996. La potencia del cuerpo femenino en estado liminar, como en la muerte por parto, ha sido abordada en los siguientes artículos: Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos”, en *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 50, 2011, pp. 159-184 y Miriam López Hernández, “La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos”, en *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, 2017, pp. 89-112.

²³ Inga Clendinnen, *Los aztecas. Una interpretación*, México, Editorial Nueva Imagen, 1998, p. 238.

²⁴ Miriam López Hernández, “La alteridad del cuerpo femenino...”

²⁵ Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. I, p. 117.

El nombre Coacihuatl proviene de su capacidad de transformación, ligada con la seducción que realizaba en los mercados; de igual manera, su cualidad viperina apunta a la Tierra misma.²⁶ En los nombres Quauhcihuatl y Yaolcihuatl se muestra la deseable capacidad guerrera para triunfar en el parto, por ello se les invocaba. Por su parte, Tzitzimincihuatl alude al aspecto siniestro de la Tierra como la gran devoradora, *tecuaní*.²⁷

Debido al pensamiento que existía respecto a la sexualidad femenina y la carga de peligro puesto en el cuerpo de las mujeres durante los estados liminares, se requería una preparación especial para enfrentarse al momento del parto.²⁸ El tabaco [*picietl*] era utilizado durante el embarazo por los padres para proteger al producto cuando tenían que salir en la noche. Se decía que el tabaco era el cuerpo de la diosa Cihuacoatl.²⁹

En este sentido, considero también la práctica de las comadronas actuales —en algunos pueblos indígenas— de fumar al atender un parto. En Xolotla, Sierra Norte de Puebla, fuman tabaco mientras ayudan a la mujer a dar a luz para evitar quemarse con los efluvios femeniles.³⁰ De la misma manera, estimo que tal método pudo haber sido utilizado por las parteras prehispánicas para protegerse del daño que podía causar el cuerpo femenino en este estado.

²⁶ Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España (Antología)*, México, Editorial Porrúa, 1966, p. 50; Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Conaculta, 2002, p. 200; Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. I, p. 117; Cecilio A. Robelo, *Diccionario de Mitología Nahoá*, México, Editorial Porrúa, 2001, p. 81.

²⁷ Miriam López Hernández, *Sexualidad entre los antiguos nahuas...*, p. 460.

²⁸ Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “El cuerpo femenino en estado liminar...”; Miriam López Hernández, “La alteridad del cuerpo femenino...”.

²⁹ Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. III, p. 129.

³⁰ Respecto a la quemada, ésta es una enfermedad que se provocan los hombres que tienen relaciones con mujeres durante su menstruación y durante el puerperio, en ambos momentos hay sangre femenil involucrada. Véase Miriam López Hernández, “La alteridad del cuerpo femenino...”.

Mujer “varonil”

El destino de los niños estaba determinado desde el momento de su nacimiento. El rol que desempeñarían en su vida se establecía en la ceremonia donde se les daba nombre, cuando a ellos les proporcionaban sus implementos guerreros y a ellas sus utensilios domésticos, como mencioné líneas atrás. → Anexo / 10

La equiparación de las mujeres en lecho de muerte con guerreras formaba parte de un discurso de recompensa por los riesgos que enfrentaban durante la reproducción. De hecho, se establecían distinciones genéricas muy claras en esta cultura.

La lengua tiene un papel activo en estas diferenciaciones, de ahí que a las mujeres se les llamara “varoniles” cuando su comportamiento se acercaba al ideal femenino de la sociedad. Así, cuando cumplían con sus quehaceres domésticos y se comportaban de manera correcta, eran honradas con el apelativo “mujer varonil” y les decían que serían honradas como soldados. → Anexo / 11

Y si ya fueres diestra en lo que has de hacer [...] y te estimarás como si estuvieses en los estrados de los que por sus hazañas en la guerra merecieron honra. Presumirás de la rodela como los buenos soldados. Y si por ventura ya fueres diestra en tu oficio como el soldado en el ejercicio de la guerra, entonces, donde estuvieres, acordarse han de nosotros y nos bendecirán y honrarán por tu causa.³¹

Entonces, la mujer que tiene el corazón varonil [oquichyollo] es vigorosa, fuerte, de corazón duro. Molina documenta los siguientes vocablos para describirla: *cihuatl oquichyollo*, *oquichnacayo cihuatl* y *chicauac cihuatl*,³² además de *Quauhcihuatl*, como

³¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. II, p. 556.

³² Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 2004, f. 87v.

ya había expuesto. Respecto a la *cihuatl oquichyollo*, López Austin aclara que a través del léxico se observa el predominio masculino sobre la mujer mexicana.³³

El estudioso indica que verbos como *oquichhuia*, que etimológicamente apunta a faenas masculinas, significaba “adquirir con trabajo lo necesario para la vida”, y el participio *tlaoquichhuiani* se aplicaba al individuo, varón o mujer, justamente paciente y resignado, que podía soportar las penas del trabajo.

Así, este cumplido es empleado con las mujeres que enfrentan los trabajos de parto: “mujer varonil”.³⁴ A propósito, se esperaba que las mujeres nacidas en el día uno venado [*ce mazatl*] y uno pedernal [*ce tecpatl*] fueran valientes, fuertes y estimadas como varones.³⁵ De hecho, la agresividad femenina no era bien vista, pues estaba fuera del ideal femenino; ese brío sólo se esperaba en el periodo de la reproducción. En otros contextos, el comportamiento apreciado era pasivo y obediente. »» Anexo / 12

Inclusive el poco dominio propio se pensaba como femenino y era indeseable. Las mujeres solían pelear en el mercado, ya que estos enfrentamientos eran comunes entre tlatelolcas y tenochcas.³⁶ El desprecio de Moquihuix, *tlatoani* de Tlatelolco, por Chalchiuhnenetzin, hermana mayor de Axayacatl, *tlatoani* de Tenochtitlan, aumentó tanto la tensión entre las ciudades que culminó en una guerra.³⁷

En tanto, Motolinía narra una pelea entre mujeres en el mercado de Texcoco: “Y aconteció una vez [...] que como riñesen dos mujeres y de palabras viniesen a las manos, echáronse mano

³³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 330.

³⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. II, p. 610.

³⁵ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. IV, pp. 10, 79.

³⁶ Inga Clendinnen, *op. cit.*, pp. 55, 212. La rivalidad entre los dos grupos data del momento de la migración, de acuerdo con Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. I, pp. 115-116.

³⁷ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, trad. de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 117; Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. I, p. 239.

de los cabellos, y la una asió a la otra oreja y rompiéndosela hasta correr sangre por el rostro abajo”.³⁸ **▶ Anexo / 13

La violencia verbal puede observarse en la manera en que las mujeres trataban a las prostitutas que andaban buscando clientes.³⁹ La niña nacida bajo el signo uno águila [*ce quauhtli*] era “deslenguada y maldiciente su pasatiempo era decir mal y avergonzar a todos, y también era atrevida para apuñear y arañar las caras a otras mujeres, y para remesar a todas, y para rasgar los huipiles de las otras mujeres”.⁴⁰

La distinción entre hombres y mujeres era clara, no sólo en el rol desempeñado, sino también en los discursos y calificativos aplicados. La glorificación de la mujer a partir de atributos masculinos como la valentía y el autocontrol nos habla del modelo ideal que aplicaba para ambos géneros: el masculino. Los niños eran encaminados en su educación a tener control sobre sí mismos, a ser valientes. **▶ Anexo / 14

De hecho, a los enemigos o a quienes se buscaba denigrar se les comparaba con una mujer, pues estaba vinculada con un campo semántico que incluía los conceptos de cobardía, derrota, servidumbre, sujeción y pasividad, nada estimados en un guerrero.⁴¹ En cambio, a un guerrero valiente se le decía: “En nada es considerado una mujer”.⁴²

³⁸ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 497.

³⁹ Pablo Escalante Gonzalbo, “La cortesía, los afectos y la sexualidad”, en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, t. I, México, FCE / El Colegio de México, 2004, p. 267.

⁴⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. I, p. 409.

⁴¹ Ejemplos de estas concepciones pueden leerse en Miriam López Hernández, *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, México, 2009. Tesis de maestría, UNAM, pp. 240-244.

⁴² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. IV, p. 9.

Muerte y deber

La equivalencia del parto y la batalla tiene relevancia en la fiesta de Ochpaniztli. Cuarenta días antes de la ceremonia, se bañaba ritualmente a una esclava que tenía entre 40 y 45 años.⁴³ Veinte días después, la esclava que representaba a Toci era mostrada al pueblo y adorada como diosa. Siete días antes de su muerte, las médicas y ancianas, al igual que las jovencitas y algunas prostitutas, hacían una escaramuza frente a la representante de Toci que habría de morir, porque era de mal agüero que ella llorara o estuviera triste.⁴⁴ ↔ Anexo / 15

Su llanto era un mal augurio, significaba que habrían de morir muchos soldados en la guerra o que morirían muchas mujeres de parto.⁴⁵ Por ello, se buscaba evitar a toda costa que llorara. El sacrificio de esta esclava, que era la personificación de la diosa, traería protección a la vida de los guerreros y de las parturientas. Cabe señalar que la muerte de los hombres en la guerra causaba mucho dolor. Durán describe el amargo llanto de las viudas de los muertos en guerra y el luto de los familiares:

Eran tantas las lágrimas de las mujeres, que ponían espanto y lástima, y desde aquel día se ponían de luto y no auian de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la caueça hasta pasados ochenta dias las quales estauan en aquel luto y tristeza y lágrimas, y era tanta la suciedad que tenían y se les pegaua en las mexillas, que al cauo de los ochenta días enviauau los viejos á sus ministros, diputados para aquel oficio, que fuesen á casa de aquellas viudas á traer las lágrimas y tristeza al templo, los quales iban y raspauan aquella suciedad

⁴³ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 2002, t. I, p. 150.

⁴⁴ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. II, p. 118.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 119; Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. I, p. 229.

de los rostros de aquellas mujeres y echáuanlo en unos pa-
peles y lleuáuanlo á los sacerdotes.⁴⁶ ♦♦ Anexo / 16

Por su parte, es bien sabido que tanto la guerra como la maternidad eran deberes sociales. Entre los antiguos nahuas, un objetivo fundamental en la vida era formar su propia familia. La llegada de los niños era esperada en el cumplimiento del tiempo; es decir, el primer hijo nacía un poco antes de cumplir el primer año de casados. Si esto no ocurría, existía preocupación y angustia en la pareja. Generalmente, se pensaba que la mujer era la que padecía esterilidad, por lo que acudía con la partera, quien con sus conocimientos y remedios buscaba que quedara embarazada. En caso de no lograrlo, el esposo podía pedir el divorcio y devolverla a sus padres.⁴⁷

Una mujer que no era madre había fracasado en la vida. Su propósito, de acuerdo con su género, era la reproducción de su familia. Probablemente, debido al alto valor de la maternidad, las apariciones de las *cihuateteo* eran consideradas causantes de desgracias; cuando regresaban a la tierra mandaban “cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos”.⁴⁸

Las *cihuateteo* eran las primigestas que habían muerto durante el parto; aquellas que regresaban a la tierra para dañar y eran muy temidas por las madres, quienes advertían a sus hijos de no salir de noche o pasar por los cruceros, pues se toparían con ellas. Se decía que estaban enojadas con los varones y por eso se burlaban de ellos. Cuando alguien era atacado por ellas, la boca se le torcía, la cara se le contorsionaba, ya no podía ocupar

⁴⁶ Diego Durán, *op. cit.*, p. 346.

⁴⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 345; Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1998, p. 118.

⁴⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. I, p. 74.

una mano, los pies ya no le respondían, su mano temblaba, sacaba espuma por la boca y se volvía bizco.⁴⁹ *** Anexo / 17

De hecho, Francisco Hernández señala que diosas como Cihuacoatl y las *cihuateteo* mandaban infortunios y enfermedades, porque cuando vivieron entre los mortales murieron del primer parto.⁵⁰ Decían que en días establecidos estas diosas bajaban a la tierra y contaminaban con mil géneros de enfermedades e infortunios a los mortales que de causalidad se topaban con ellas, por consiguiente, procuraban aplacarlas y ablandarlas con abundancia de dones y oratorios erigidos en las encrucijadas.

Específicamente, a Cihuacoatl se le califica como *tecuani*, “devoradora de humanos”; *tetzahuitl*, “mal agüero”; *tetetzahuiani*, “la que espanta”.⁵¹ Estas características las comparte con divinidades como Tlaltecuhlti, *tzitzimime*, *Itzpapalotl*, *cihuateteo*, etcétera.

He señalado líneas atrás el término *tetzahuitl* como un calificativo dado a distintas diosas. De manera particular, lo vinculamos con las *cihuateteo* y Cihuacoatl. En el pensamiento de los antiguos nahuas, estas divinidades tenían un aspecto relacionado con la muerte. En este sentido, Mikulska hace notar una distinción importante: al morir, los guerreros muertos en batalla acompañaban al Sol y después de cuatro años se convertían en colibríes; en cambio, las mujeres muertas en el primer parto, que corresponden conceptualmente con estos guerreros y acompañaban al Sol en el otro lado del cielo, se volvían huesudas y descarnadas.⁵² *** Anexo / 18

⁴⁹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. I, pp. 19, 81.

⁵⁰ Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1946, t. III, p. 139.

⁵¹ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, t. I, p. 11.

⁵² Katarzyna Mikulska, *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos / Universidad de Varsovia, 2008, p. 274.

Cihuacoatl como tetzahuitl

Cihuacoatl era un mal augurio que indicaba que el fin estaba cerca y que la muerte de sus hijos era inminente, por ello lloraba y se lamentaba. En vísperas de la Conquista, el llanto de Cihuacoatl causó miedo en la población.

Aparecía muchas veces con una cunilla a cuestas (que ellos llaman *cozolli*) como quien llevaba su niño o hijo a las espaldas; y aparecía vestida de blanco, y cuando así aparecía, teníanlo por muy mal agüero los que la veían; y de noche oían dar voces y llorar y lo mismo sentían los que la oían.⁵³ ♦♦♦ Anexo / 19

Su aparición formaba parte de los augurios que ocurrieron poco antes de la Conquista. Su llanto era entendido como una señal de alarma, pues una tragedia sobrevendría: la caída de la Gran Tenochtitlan. “La sexta señal o pronóstico es que se oía en el aire de noche una voz de mujer que decía: ‘¡Oh, hijos míos, ya nos perdemos!’ Algunas veces decía: ‘¡Oh, hijos míos! ¿Dónde os llevaré?’”.⁵⁴

En este prodigio, se destaca que el clamor de la diosa iba acompañado de “mucho llanto”, de “grandes sollozos y suspiros”. Desesperada, gritaba preguntándose ¿a dónde podría esconderlos?⁵⁵

Para ese momento, Moctezuma andaba muy nervioso, debido a que todas las señales indicaban que su fin estaba cerca. El *tlatoani* les pidió a los viejos y las viejas de los barrios que le informaran si soñaban algo con respecto al futuro, fuera positivo o

⁵³ Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. III, p. 99.

⁵⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. II, p. 1162.

⁵⁵ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Luis Reyes García (ed.), Tlaxcala, Gobierno del Estado de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 176.

negativo. Igualmente, solicitó a los sacerdotes que veían visiones que preguntaran sobre los sucesos que habrían de acontecer, y pidió a las personas que acostumbraban caminar de noche que si se topaban con Cihuacoatl le preguntaran ¿qué es lo que llora y gime?, y si la diosa tenía algún mensaje para el *tlatoni*.⁵⁶

Rivas destaca que en los lamentos de antes de la Conquista, la Cihuacoatl hacía “una aseveración seguida de una pregunta: ¡Oh hijos míos! Del todo nos vamos ya a perder... e otras veces decía: ¡Oh hijos míos!, ¿a dónde os podré llevar y esconder?...”.⁵⁷ En esta frase se entrevé un poco de esperanza, pues a pesar del lamento busca protegerlos y llevarlos a otro lugar. Al respecto, en 1580, Gutiérrez de Lievana registra que una mujer aparecía en el tianguis principal, la cual

llamaban Izpuchitequicastle que quiere decir mujer moza, del quel castle es vocablo antiguo, y lo llamaban así, por que lo ayan llorar cada noche por las calles, y se vilvía a su cue y que no sabían porqué lloraba más de que lo vian como viento y que llevaba la boca grande y que echaba fuego por ella y los ojos muy grandes y que muchas veces lo vian estar lavando ropa en las fuentes.⁵⁸

En este sentido, Rivas observa un cambio en la lamentación. Durante la Colonia, el grito “ni asevera ni pregunta, simplemente es un continuo lamento, un ¡Ay! que llena de espanto los corazones y hace temblar a los más valientes, pues contiene un destino consumado sin ilusión. Es la eterna orfandad. La total

⁵⁶ Diego Durán, *op. cit.*, pp. 569-570.

⁵⁷ Helena Rivas, “La llorona o la desesperanza de un pueblo”, en *Razón y palabra*, núm. 33, 2003, p. 5.

⁵⁸ Juan Gutiérrez de Lievana, “Descripción del Guastepeque por el Alcalde Mayor (1580)”, en Enrique Juan Palacios, *Huaxtepec y sus reliquias arqueológicas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1930, p. 37.

desesperanza”.⁵⁹ Este augurio, además de mostrar el inminente fin de un ciclo, nos permite entrever el gran valor que tenía la maternidad: la llegada de nuevos niños que serían guerreros; a la par, la muerte de estos guerreros, hijos de Cihuacoatl, traía dolor, abatimiento y tristeza.

Conclusiones

Los modelos sexuales nahuas tienen su fundamento en un dualismo que parte de la dicotomía de los cuerpos. Esta diferenciación que se observa desde el momento del nacimiento establece áreas masculinas y femeninas en distintos niveles de la sociedad. En el mito, el rito y la vida cotidiana se requieren de ambas esencias, pero existen áreas y concepciones específicas para lo que concierne a las mujeres y otras a los varones.

Al ser una sociedad guerrera, el manifiesto paralelismo entre el parto y la guerra guía buena parte de las atribuciones y los ámbitos de acción social de los nahuas. Como vimos, era necesaria la contribución de ambos géneros para el buen funcionamiento de la sociedad (complementariedad básica), pero se esperaba que la cooperación fuera desde su respectiva área.

Expuse distintos datos que robustecieron esta equiparación. En primer lugar, enfatiqué sobre el papel de la partera en el momento del parto y las diferentes diosas invocadas para ello, pues se encontraban ante una verdadera batalla contra la muerte. Igualmente, los gritos que daba la comadrona cuando la mujer vencía y tenía un parto exitoso eran de guerra; de ocurrir lo contrario, también la mujer era estimada y considerada buena guerrera. Cuando moría y enterraban el cuerpo, las parteras son descritas vociferando como coyotes [*coyohuitihui*], en el sentido

⁵⁹ Helena Rivas, *op. cit.*, p. 5.

de gritos de batalla, debido a que este animal era pensado como un gran guerrero.

Además, la analogía entre parto y guerra me permitió identificar los amarres en las pantorrillas que presentan Itzpapalotl, Chantico y Tlaltecuhтли como colas de coyote, debido al vínculo de este animal con la batalla, en este caso, la batalla del parto.

Un detalle más en cuanto al momento del enterramiento de la mujer muerta de parto es la algarabía bélica que realizaban las comadronas en contra de los jóvenes que buscaban atacarlas para tomar el cuerpo. El cadáver era muy codiciado por los jóvenes guerreros y los *temacpalitotique*, por lo que el tratamiento era inusual: en secreto el cuerpo era transportado durante la noche y era enterrado en lugar de ser cremado, que era la práctica común.

Ya me he ocupado en varias oportunidades de explicar la potencia del cuerpo que habitaba en las mujeres liminares; esta fuerza era dada por la Madre Tierra, quien poseía el cuerpo de la parturienta en el periodo en que enfrentaba su “momento de muerte” [*imiquizpan*]. Aunque la potencia se otorgaba para la reproducción, al morir, la diosa de la Tierra se beneficiaba de la vida de la mujer, pues se reciclaba la energía creadora.

Por otra parte, señalé que si bien la esencia femenina es apreciada, pues en su cuerpo se encierra el misterio de la reproducción, es verdad que el ideal y modelo de esta sociedad era el masculino. Al respecto, presenté algunos ejemplos de la lengua náhuatl en donde se observa dicho modelo. Cuando a una mujer se le enaltecía era llamada “varonil”. Aquella que tenía “corazón viril” era fuerte, de corazón duro, vigorosa, que soportaría el trabajo, especialmente, el parto. Ello en oposición a las características atribuidas a las mujeres: explosivas, irracionales, pleitistas, con falta de dominio propio y manejo de las emociones. De esta manera, el apelativo *mujeril* se empleaba para denigrar al enemigo.

Por considerarse deberes sociales y actos sagrados, tanto la muerte de las mujeres en su primer parto como la de los

guerreros en el campo de batalla causaba mucho dolor a la sociedad, aunque por darse en el cumplimiento de ambas actividades era exaltada y reconocida.

Al ser la maternidad un deber, las mujeres nahuas que no cumplían con este papel social no eran valiosas. En los discursos se les exalta cuando cumplen con él; las llenan de halagos y admiración por ello, pues la continuidad de su pueblo depende de su vientre. De hecho, son equiparadas con guerreros que triunfaron capturando a un cautivo, en este caso su hijo. Si moría durante el parto, la madre primeriza se iba con Cihuacoatl y se convertiría en una de las *cihuateteo*, “mujeres-diosas”.

La infertilidad femenina podía llevar a la mujer a ser devuelta a sus padres y a solicitársele el divorcio. Dado que había fallado en su principal papel de vida, esto la conducía a la muerte social. Una mujer que no tenía la protección de un esposo o padre era un ser vulnerable y condenado a la orfandad y pobreza.

En tanto, el cuerpo de la madre frustrada tenía una potencia especial al fallecer durante dicho estado liminar, tiempo en el que la mujer poseía la potencia de vida. Esa potencia se volvía de muerte y ella regresaba a la tierra en ciertas fechas como ente terrible. Su maternidad fracasada estaba asociada con la muerte y el sacrificio. Se le considera *tecuani*, “devoradora de humanos”, *tetzahuitl*, “mal agüero”, *tetetzahuiani*, “la que espanta”. Tanto ellas como otras deidades telúricas como Cihuacoatl y Tlaltecuhli son divinidades que lloran, se lamentan y gritan. Son diosas que claman por sangre y corazones, sacrificios que les permitirían vivir.

Particularmente, Cihuacoatl y las *cihuateteo* se encuentran en duelo por sus hijos; comparten esta angustia con las mujeres que perdieron a sus hijos por causa de la guerra. El llanto que encontramos descrito en las fuentes etnohistóricas de las madres en luto es amargo y acompañado de gritos y lamentos.

Poco antes de la Conquista, se escuchó el llanto de Cihuacoatl como una señal de alarma colectiva de que algo malo

sucedería: el fin de un ciclo. Contamos con el dato de la fiesta de Ochpaniztli, en donde el llanto también parece un mal agüero. Se evitaba a toda costa que la mujer que sería sacrificada como Toci llorara, pues esto provocaría la muerte de mujeres en parto y de guerreros en el campo de batalla.

De esta manera, observamos que desde el inicio de la vida, en la antigua sociedad nahua, el discurso de la partera determinaba los ámbitos de acción de los niños y las niñas. Los varones se desarrollarían en el ámbito público y las mujeres en el doméstico, ése es el esquema diseñado por esta sociedad para la supervivencia del grupo y la reactivación del cosmos. Así, la identidad de los varones se hacía más firme y apreciable en tanto se diferenciara más de la femenina y de sus esferas de actividad.

Aunque los muchachos y las muchachas entienden sus obligaciones: la guerra y el parto, existe una alta probabilidad de fallecer en su cumplimiento. La marca de muerte de ambas actividades era un reflejo de la gloria guerrera que les era prometida, algo que vendría después del sufrimiento. Mientras ambos géneros cumplieran con sus obligaciones —que se complementaban— el mundo seguiría funcionando exitosamente.

II. SEXO Y GUERRA

La investigación sobre las concepciones de los antiguos nahuas respecto a la sexualidad y los géneros constituye un área de estudio muy amplia de la cosmovisión en estos grupos. Las fuentes etnohistóricas muestran las equiparaciones que realizaban los antiguos nahuas respecto al momento del parto concebido como un momento de guerra, así como del coito visto como una batalla. Ambas equivalencias establecidas por los nahuas prehispánicos serán la reflexión de este capítulo, lo que nos permitirá seguir profundizando en nuestro entendimiento de este ámbito de su cosmovisión.

El coito y la guerra

El ser buen guerrero y diestro en la batalla era muestra de virilidad, por lo que en la sociedad nahua el hombre que tenía estas características era percibido como potente sexual. Del mismo modo, se entendía que el dotado de potencia sexual tendría habilidad para la guerra. Por el contrario, se asumía que el hombre cobarde e inhábil en la guerra era impotente sexual. »» Anexo / 20

El verbo *yecoa* significa tanto “tener relaciones carnales con alguien” como “hacer la guerra, combatir”.⁶⁰ En este apartado exploraré esta homologación con base en dos ejemplos. En el

⁶⁰ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 2004, secc. n-e, f. 34v; Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 2002, p. 178.

primer caso, la guerra de 1473 entre las ciudades gemelas, Axayacatl es el ganador y, por tanto, el penetrador; su contraparte, Moquihuíx, es el sodomizado. En el segundo caso, el canto de las mujeres de Chalco, el *tlatoani* de Tenochtitlan es el vencido y el penetrado en la misma analogía.

La guerra de las gordas

Para nombrar este apartado he retomado el título de la obra de Salvador Novo, inspirada en la narración de la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan en 1473. Entre las diversas razones por las que inició la guerra se encuentran los problemas maritales de Moquihuíx con su esposa principal, Chalchiuhnenetzin, hija o hermana del *tlatoani* de Tenochtitlan, Axayacatl.⁶¹ Aunque seguramente la rivalidad de los gobernantes y otros asuntos políticos causaron la batalla, la vida sexual del gobernante fue destacada en fuentes como los *Anales de Cuauhtitlan*, en la obra de Alvarado Tezozomoc, y en la *Historia de las Indias*, de fray Diego Durán.

En la *Crónica Mexicayotl* se dice que Moquihuíx repudiaba a Chalchiuhnenetzin, pues no podía aguantar la fetidez de su aliento, además de que “no la estimaba en nada por ser deleznable, de feo rostro, delgaducha y sin carnes, y la despojaba de cuanta manta de algodón le enviaba Axayacatzin, su hermano menor, dándose las a sus mancebos”.⁶² No quería dormir el *tlatoani* con ella porque tenía el pecho muy huesudo. Dicho desprecio hizo enojar a Axayacatl y le declaró la guerra a Tlatelolco. → Anexo / 21

Entre las ofensas que detonarían la guerra, según se anota como parte de esta dinámica entre las dos ciudades, se encuentra

⁶¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. I, México, Conaculta, 2002, p. 312.

⁶² Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, trad. de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 117.

el hecho de que unos tenochcas violaron a mujeres tlatelolcas, lo cual fue una respuesta retardadora por parte de México-Tenochtitlan.⁶³

Algunos relatos critican el comportamiento del soberano de Tlatelolco con sus mujeres, pues las hacía engordar hasta que alcanzaran unas caderas enormes.⁶⁴ Esto nos recuerda a la *Historia Tolteca Chichimeca*, en la que se narra que Huemac sostuvo una guerra contra los nonoalcas porque su exigencia de mujeres no fue cumplida según sus deseos: “Os mando que sean de caderas anchas de cuatro jemes”.⁶⁵

De Moquiuhix se dice que tenía costumbres voyeristas. A sus mujeres las desnudaba y las veía mientras lubricaba su pene con baba de nopal.⁶⁶ También se explica que “entraba en los recogimientos de las mujeres y que a las que mejor le parecían, de las que servían de tejer los ornamentos y vestiduras de la diosa Chantico, las violaba, con que causó grandísimo escándalo en la república”.⁶⁷ » Anexo / 22

El gobernante de Tlatelolco tenía prácticas sexuales poco comunes con su esposa. Le introducía el antebrazo en la vagina y le sentía el interior del cuerpo. Los acontecimientos que sucedieron después de estos relatos pueden ser resultado del comportamiento del *tlatoani*. “Dicen que habló la natura de la señora y dijo: ¿Por qué estás afligido, Moquiuhix? ¿Por qué has abandonado la ciudad? Nunca será; nunca amanecerá”.⁶⁸

Alvarado Tezozomoc relata que a la mujer de Moquiuhix la bañaban con todas sus criadas en una alberca. Mientras la

⁶³ Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 306.

⁶⁴ *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, 1945, p. 55.

⁶⁵ *Historia Tolteca Chichimeca*, por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, trad. de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1976, p. 133; Ángel Ma. Garibay K., *Poesía Náhuatl. Romances de los Señores de la Nueva España*, t. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 467.

⁶⁶ *Códice Chimalpopoca, op. cit.*, p. 55.

⁶⁷ Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁸ *Códice Chimalpopoca, op. cit.*, p. 55.

bañaban, habló su vagina y dijo: “Madre mía, querría estar acostada, cuando este pueblo esté desbaratado y rompido Tlatelolco. ¿Oíste, madre mía?”.⁶⁹ Todas las esclavas y criadas que estaban con ella oyeron el agüero pronunciado por su vulva: la caída política de Moquihuix.

Durán cuenta que Chalchiuhnenetzin estaba durmiendo y soñó “que sus partes impúdicas hablaban y que con voz lastimosa decían: ¡ay de mí, señora mía, y qué será de mí mañana a estas horas!”.⁷⁰

En los tres documentos los genitales de la mujer son portavoces de un mal augurio para la ciudad de Tlatelolco y su gobernante. El papel de Chalchiuhnenetzin y su vagina es de un agente de cambio político; parece que la profecía fue el resultado del abuso que Moquihuix había hecho de ella. La vulva se muestra como una vagina dentada que defiende a la señora en contra de las agresiones de su esposo. »» Anexo / 23

Como he estudiado en diferentes textos, la vulva y los fluidos son el centro de la sexualidad femenina.⁷¹ Allí reside su poder, una potencia innata que es más peligrosa en los momentos liminares. De ella emana tanto la vida como la muerte. Debe destacarse que los pechos no aparecen en el pensamiento mexicano como partes eróticas, pues su asociación con la lactancia y maternidad los alejaban de este campo de significado.⁷²

Es interesante el papel preponderante que tiene la vagina de la esposa de Moquihuix en estos relatos. De hecho, su mismo

⁶⁹ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra, precedida del *Códice Ramírez: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, México, Editorial Porrúa, 1987, pp. 383-384.

⁷⁰ Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 312.

⁷¹ Miriam López Hernández, “La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos”, en *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, 2017.

⁷² Miriam López Hernández, “Desnudez y pudor entre los nahuas prehistóricos”, en *Indiana*, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín, vol. 34, núm. 1, 2017.

nombre significa “Vulvita preciosa” o “Vulvita de chalchihuites”; recordemos que para denominar objetos o personas de gran valor se utilizaban las palabras *chalchihuites*, flores y plumas. Este nombre aparece en otros contextos, como en poemas, y también se sabe que una mujer llamada así, esposa de Nezahualpilli, murió de manera ejemplar por haber cometido adulterio.⁷³

Muñoz Camargo narra que a un guerrero tlaxcalteca de nombre Tlahuicole, después de demostrar su valentía varias veces, le organizaron fiestas en su honor antes de morir sacrificado. En dichas celebraciones se le dio de comer “la natura de su mujer guisada en potaje”.⁷⁴ El mismo texto explica que su mujer lo amaba y así acabaron los días de los dos en cautiverio. Graulich opina que la esposa fue una mujer heroica, pues también fue sacrificada; en este sentido, a través de engullir su carne toma su fuerza.⁷⁵ De esta manera, Tlahuicole es héroe otra vez, es el hombre que vence, mata y asimila la energía femenina. ↔ Anexo / 24

Valdría la pena hacer un análisis profundo del significado de esta narración; sin embargo, retomando la idea expuesta con anterioridad, si el comer se equipara con tener relaciones sexuales, considero que este acto indica un coito.⁷⁶ De esta manera, estaríamos ante una historia de amor y no ante una de canibalismo.

⁷³ Fernando Alva Ixtlilxochitl, “Historia de la nación chichimeca”, en Edmundo O’Gorman (ed.), *Obras Históricas*, t. II, México, Instituto Mexiquense de Cultura / UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, pp. 164-165.

⁷⁴ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Luis Reyes García (ed.), Tlaxcala, Gobierno del Estado de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 146.

⁷⁵ Michel Graulich, “Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la Historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / UNAM, 2000, pp. 93-94.

⁷⁶ Miriam López Hernández, “Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido”, en *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, mayo-agosto 2014.

Algunos elementos en la narración de Muñoz Camargo nos dirigen a esta propuesta.

He abordado en varias ocasiones las dos vertientes en la concepción de la sexualidad femenina y la vagina, pensamiento que se encuentra fuertemente vinculado con el doble papel de la diosa de la Tierra. Tlaltecuhltli era una deidad nutricia, dadora de vida, concebida como la vagina fecunda. En contraste, también era una vagina dentada, descrita con ojos y bocas en las coyunturas, con las cuales mordía como bestia salvaje; se caracterizaba por llorar en las noches, deseando comer corazones de hombres, y si no se los daban no se callaba. Incluso requería ser regada con sangre humana para producir frutos.⁷⁷ *** Anexo / 25

De hecho, en representaciones pictóricas y escultóricas se muestra con grandes fauces abiertas que buscan devorar. Aunque de ella provenía la vida, la fuerza creadora, se pensaba que detentaba la fuerza que la destruía. Estas cualidades se hacían extensivas a las mujeres, pues de su sexualidad partía dicha ambivalencia de fuerzas: por un lado, crean y reproducen la humanidad; por el otro, pueden aniquilar la vida con sus bocas o genitales.

En la historia de Tlahuicole observo el primer sentido, es decir, la potencia de vida, pues, de haber tenido el sentido de muerte, el héroe se habría enfermado por comer la carne femenina. Cabe señalar que los órganos sexuales femeninos y sus efluvios afectaban la salud de los varones.

Este pensamiento tiene su origen en las creencias acerca del cuerpo femenino en estado liminar, es decir, durante la menstruación, el embarazo, el parto y el puerperio. En esos momentos de la vida sexual de las mujeres, la tierra las posee y la sangre femenina se ve involucrada; ambos elementos las convierten en

⁷⁷ "Hystoyre du Mechique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2002, pp. 151-153.

seres impregnados de fuerzas que inciden en la comunidad y ante quienes deben tomarse precauciones. Una vez más, estos detalles no se observan en la narración de Tlahuicole.

Volvamos a la guerra entre las dos ciudades. En la narración de esta batalla aparece un relato crucial en la interpretación que se ha propuesto en este trabajo y que lo ha guiado desde un inicio respecto a la sexualidad nahua, particularmente, a la concepción de la sexualidad femenina. Dice fray Diego Durán que cuando los tenochcas iban ganando la batalla

Moquihuix y Teconal, viéndose perdidos y que la gente huía, más que peleaba, subiéronse a lo alto del templo, y para entretener a los mexicanos y ellos poder rehacer, usaron de un ardid, y fue que juntando gran número de mujeres y desnudándolas todas en cueros y haciendo un escuadrón de ellas, las echaron hacia los mexicanos que furiosos peleaban, las cuales mujeres, así desnudas y descubiertas sus partes vergonzosas y pechos, venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos. Junto a ellas venía otro escuadrón de niños, todos en cueros y embijadas las caras y emplumadas las cabezas, haciendo un llanto lamentable.⁷⁸ ♦♦ Anexo / 26

La narración de Alvarado Tezozomoc suma otras cuestiones, entre ellas se dice que tenían los labios pintados de rojo, como las prostitutas. Además, gritaban retando a los tenochcas y burlándose de su cobardía, de manera similar a las mujeres del canto de Chalco. Unas portaban instrumentos de guerra como rodela y macanas, y otras arrojaban escobas, tejedoras y urdideras

⁷⁸ Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 318.

[otlatl tzotzopaztli tzatzaztli], igualando los artefactos de guerra con los femeninos.

De hecho, entre los antiguos nahuas se les advertía a los jóvenes de no pisar las piedras del fogón, pues se les amortecería el pie cuando fueran a la guerra, ya no podrían caminar ni correr y caerían rápidamente en manos de sus enemigos. Lo anterior se debe a la relación directa con el espacio femenino y a un contagio de su esencia, en oposición a las significaciones de la masculinidad.⁷⁹ Dice el texto que

las mujeres desnudas y desvergonzadas comenzaron a golpearse sus vergüenzas, dándoles de palmadas [...] y desde allá se alzaron otras mujeres las naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos, y otras desde lo alto del Cú comenzaron a arrojar, y exprimiéndose la leche de sus pechos la arrojaron a los mexicanos.⁸⁰

De acuerdo con Cecelia Klein, en este pasaje la intención era provocar un choque psicológico a los guerreros tenochcas al ver a unas madres arrojarles leche como si fueran sus hijos. Así, las mujeres intentaban debilitar a los guerreros mexicas, reduciéndolos al estatus de infantes. También señala que la utilización de armas femeninas en la guerra fue un signo de desesperación y broma. A final de cuentas, el gobernante de Tlatelolco tenía el propósito de ocupar a estas “guerreras” como una distracción temporal, debido a que su estrategia había fallado.⁸¹

Para Michel Graulich, el *tlatoani* de Tlatelolco quería detener a los mexicas, y para calmarlos y despertar su compasión

⁷⁹ Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (ed. y trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 75.

⁸⁰ Hernando Alvarado Tezozomoc, *op. cit.*, p. 392.

⁸¹ Cecelia Klein, “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, México, UNAM, 1994, pp. 241-243.

utilizó a las mujeres y los niños. Este pasaje también lo interpreta como un insulto y desafío de los tlatelolcas para provocar a sus enemigos con un ataque fingido, es decir, el mensaje era que los tenochcas no valían más que para pelear contra mujeres y niños. En este sentido, la feminidad era una metáfora de la cobardía.⁸²

Aunque ambas ideas son sugerentes —que la ofensiva fuera una distracción temporal planeada por los tlatelolcas o una ridiculización al ejército enemigo—, a mi parecer, en vista de todo lo dicho hasta ahora, el suceso puede explicarse de otra manera.

El mostrar los genitales, arrojar leche materna y utilizar instrumentos de tejido e hilado para agredir a los tenochcas nos indica que se buscó emplear la potencia femenina para detener al ejército enemigo. El hecho de que estas mujeres estuvieran acompañadas de sus hijos es una prueba más del tipo de estrategia que usaban Moquihuix y Teconal, el centro de la identidad femenina: la reproducción y maternidad. »» Anexo / 27

Una vez más se observa que en la ideología nahua la guerra se comparaba con la maternidad; así, las armas de las mujeres eran sus fluidos, genitales e hijos, en breve, la base de su potencia es su sexualidad biológica. Este poder, sumado a la particularidad de mandarlas como a un ejército, las muestra como un equivalente de los soldados. En mi opinión, esta decisión por parte de Tlatelolco apunta a que era una idea compartida por ambos grupos la creencia de que la potencia —amenazante y peligrosa— del cuerpo y la sexualidad femenil producía daño y, en un caso extremo, podría utilizarse como una táctica en batalla.

De tal modo, las transgresiones sexuales son causa de la caída política de Moquihuix, temática que he tratado en un trabajo anterior con otros ejemplos.⁸³ Estos diferentes relatos deben

⁸² Michel Graulich, “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 80, 91.

⁸³ Miriam López Hernández, *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, México, 2009. Tesis de maestría, UNAM, pp. 123-132.

entenderse en el pensamiento de la cultura. Ellos nos comunican distintos aspectos de la ideología sexual nahua, además de que fueron utilizados en su tiempo para reforzar las normas sociales y seguramente como parte de prédicas.

El canto de las mujeres de Chalco

De acuerdo con Chimalpain,⁸⁴ en 1479 fue la primera vez que los chalcas acudieron a Tenochtitlan a cantar el *Chalcacihuacui-catl*. El contexto de la representación en el palacio de Axayacatl nos la comunica el historiador. El canto fue compuesto por el poeta Quiyauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli, es decir, fue escrito por un hombre chalca, no por una mujer, y representado por hombres. Está plasmado desde un punto de vista masculino y el tono es burlesque; pertenece al grupo de los *cuecuechuicatl*, que no exploran las relaciones amorosas, sino las sexuales.⁸⁵

El canto es un mensaje al *tlatoani*. A través de metáforas se describe el deseo del pueblo de Chalco por cambiar su relación con la urbe; marcan una posición política al decir que las mujeres chalcas conquistan al emperador azteca y lo retan a una guerra/coito.

Las mujeres mostradas allí son devoradoras. El canto revela la creencia de la sexualidad femenina en su connotación de hambre sexual; esto nos trae a la mente el caso de las ancianas reprendidas por Nezahualcoyotl, quienes tuvieron una aventura sexual con unos jóvenes sacerdotes. Al ser interrogadas sobre cómo a pesar de su edad podían estar interesadas en el coito, respondieron que los varones cesaban de viejos por haber

⁸⁴ Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, Josefina García Quintana (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 145-151.

⁸⁵ Dominique Raby, *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas du Mexique préhispanique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 296.

abusado en la juventud de su potencia y haberse vaciado, pero las mujeres eran una sima insaciable.⁸⁶ ** Anexo / 28

En la misma línea, otro relato muestra a una joven deseosa del acto sexual. Huemac, soberano de Tula, tenía una hija muy hermosa a la que habían solicitado en matrimonio varios principales toltecas, pero Huemac no había aceptado a ninguno. Un día, Tohueyo se sentó en el mercado a vender “axi verde”, “desnudo todo el cuerpo, como solían andar aquellos de su generación”. La hija del soberano, al ver hacia el tianguis, se fijó en su desnudez y en su pene, lo cual le despertó su deseo: “Antojósele el miembro de aquel Tohueyo”.

Debido a ese apetito sexual cayó enferma, “hinchósele todo el cuerpo”. Huemac preguntó a las mujeres que la guardaban: “¿Qué mal tiene mi hija?”, ellas le respondieron que era por haber visto el genital de aquel Tohueyo. Acto seguido, Huemac mandó que le trajeran al Tohueyo. ** Anexo / 29

Después Huemac le preguntó por qué no usaba *maxtlatl* y no se cubría con la manta, a lo que el Tohueyo respondió que en su tierra guardaban la costumbre de andar desnudos. Huemac le revela: “Vos antojastes a mi hija, vos la habéis de sanar”. El Tohueyo se resiste, pero Huemac lo amenaza: “Por fuerza habéis de sanar a mi hija, no tengáis miedo”. Justamente, al entrar el Tohueyo al aposento de la hija y dormir con ella, la cura.⁸⁷

La representación de las mujeres en el canto de Chalco apunta a entidades femeninas insaciables como la misma Tlaltecuhli. Para los chalcas retar al *tlatoani* era un riesgo, pero interpretar un canto de mujeres tenía el potencial de ser muy efectivo, pues podría hacer que los conquistadores rieran, sintieran un poco de

⁸⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. II, pp. 574-575.

⁸⁷ *Ibid.*, t. I, pp. 312-313; Miguel León-Portilla, “La historia del Tohuenyo: narración erótica náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, UNAM, Instituto de Historia, 1959, pp. 101-105.

culpa y pensarán.⁸⁸ Chimalpain narra que el canto le gustó tanto al gobernante mexica que se alegró y se puso a bailar, además, pidió que fuera cantado otra vez para todos los nobles.⁸⁹

Read y Rosenthal explican que a pesar de que el canto es una provocación, el *tlatoani* no reaccionó en ese sentido por un motivo: de haberse enojado, habría aceptado que fue un insulto, los chalcas se volverían sus enemigos, ya no contaría con ellos para una alianza y ello abriría la puerta a una guerra.⁹⁰ Así, el *tlatoani* adopta la actitud de ignorar los insultos y las amenazas y ve el canto como una broma, como palabras de mujeres y no de hombres con ganas de rebelarse e ir a la batalla.

Veamos algunas estrofas de él:

Otra mujer: Yo sólo levanto mi gusano y lo hago estar recto:
con él daré placer a mi criaturita Axayacatito.

Ay, mi chiquito y bonito rey Axayacatito,
si de veras eres varón, aquí tienes donde ocuparte.
¿Ya no tienes tu potencia?

[...]

Chiquito, hijito mío, tú, rey

Axayacatito: vamos a estar juntos,
acomódate conmigo, muestra tu virilidad.

[...]

Ya no hay jugo, rey y señor mío,

Axayacatito: ni siquiera comenzaste.

[...]

⁸⁸ Camilla Townsend, “What in the world have you done to me, my lover? Sex, servitude, and politics among the pre-conquest nahuas as seen in the *Cantares Mexicanos*”, en *The Americas*, vol. 62, núm. 3, enero 2006, p. 351.

⁸⁹ Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, pp. 145-151.

⁹⁰ Kay A. Read, y Jane Rosenthal, “The Chalcan woman’s song: sex as a political metaphor in fifteenth-century Mexico”, en *The Americas*, vol. 62, núm. 3, 2006, p. 343.

Dale placer y levanta al gusano nuestro,
 ¡una vuelta y otra vuelta!
 ¿No se dice que eres tú, hijito,
 un Águila y un Tigre?
 ¿Acaso con tus enemigos haces travesuras?
 [...]
 Poco a poquito, vayan desatando la falda,
 vayan abriendo las piernas, tlatelolcas,
 los que no van a la guerra, ¡Huhu!
 ¡Pongan sus ojos en Chalco!⁹¹

Esta composición ofrece una visión sobre la ideología de género entre los nahuas que confirma otros paralelismos. Lo femenino se ubicaba en un campo de significado en el que se encontraban concepciones como debilidad, pasividad, sumisión y cobardía. Así, al hombre vencido en batalla se le veía como una mujer que había sido penetrada o violada, en una alegoría sexual donde el cuerpo de ella —y el del hombre feminizado, en este caso Axayacatl— era el pasivo en un coito.

En contraste, el soldado vencedor pertenecía al campo de lo masculino, del ideal varonil, en donde se ubicaban conceptos como fortaleza, valentía, victoria y dominio. De esta manera, él era el activo en la relación sexual; en nuestro ejemplo, las mujeres chalcas se muestran varoniles. ↔ Anexo / 30

En sus insultos, ellas van al extremo de burlarse de la potencia sexual del *tlatoani*. Ya señalé que el triunfo en la guerra se pensaba como un coito a término en el que se incluye una erección exitosa. La debilidad militar del gobernante mexica se equipara a su impotencia, a su pasividad.⁹² Al compararlo con una

⁹¹ Ángel Ma. Garibay K., *op. cit.*, t. III, pp. 55-60.

⁹² De acuerdo con Galinier, aún entre los actuales otomíes se considera la pasividad sexual como un signo de impotencia. Jacques Galinier, en "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique", *L'homme*, vol. XXIV, núm. 2, abril-junio 1984, p. 42.

fémica, metafóricamente le ponen una falda a Axayacatl, hecho que con frecuencia se usaba para retar a la guerra.

Las mujeres, al expresar que tienen falos, sodomizan al *tla-toani* como el escarnio más grave que pudiera decirse a un varón. Además de sodomizarlo, lo acusan de estéril, que está seco, sin potencia viril. En una sociedad bélica como la tenochca la reproducción era indispensable para asegurar varones para la batalla. Estos retos agresivos por parte de las mujeres entran en la dialéctica pasividad-actividad tan presente en el pensamiento nahua; no obstante, en este caso, las mujeres están en el papel de penetradoras y Axayacatl en el rol de penetrado. De manera similar, en el poema se alude a las relaciones homosexuales que tuvo con sus enemigos en esta oposición: vencedor y vencido. *** Anexo / 31

Al final de la composición, el texto utiliza la imagen de una relación homosexual para recordar la derrota de los hombres de Tlatelolco en 1473, quienes metafóricamente fueron penetrados por los vencedores mexicas.⁹³

Avanzando un poco más en esta dialéctica pasividad-actividad, advierto que al interior de las relaciones homosexuales también se aplicó este razonamiento. A primera vista, el pasivo es el más transgresor, dado que cambia su rol de género. El activo, si bien tiene cambiada su orientación sexual, sigue en el mismo papel de penetrador. No obstante, ambos tienen como castigo la muerte. En el fondo, se observa la idea de que el varón que penetra sigue siendo masculino y el penetrado es femenino, pues su trasero es visto como sexualmente indiferenciado.

He mencionado que lo vinculado con lo femenino se convirtió en insulto y etiqueta para los hombres que no cumplieran con el ideal masculino. Todo lo que se contraponía a la virilidad

⁹³ Respecto a las acusaciones de homosexualidad pasiva durante las batallas, véase Guilhem Olivier, "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'", en *Historias*, vol. 28, México, INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1992, p. 61.

como el valor más alto en esta sociedad tenía una carga negativa, por ello los homosexuales fueron calificados como transgresores.⁹⁴

A los transgresores de la identidad de género se les veía con repulsión y se utilizaban ciertos vocablos para designarlos, así los denigraban.⁹⁵ *Cuiloni*⁹⁶ era frecuentemente utilizado para insultar a los enemigos porque connotaba feminidad, por lo tanto, cobardía, derrota, servidumbre, sujeción y pasividad. Por lo anterior, el día de la Noche Triste los mexicas calificaron a los españoles de “cuilones”.⁹⁷

Este mismo campo de asociaciones llevaba a ridiculizar a los contrarios derrotados o delincuentes vistiéndolos con ropas de mujeres.⁹⁸ En este acto se les asimilaba con esa esfera despreciada, la de feminidad-homosexualidad. Esta metáfora visual aparece en diversos pasajes. ↔ Anexo / 32

Suárez de Peralta, cronista criollo, cuenta que un consejero real fue enviado por Moctezuma II a pelear en contra de los tarascos, pero huyó del campo de batalla, por lo que fue castigado.

⁹⁴ Tzintli (“ano” en náhuatl) se utiliza para insultar a los homosexuales en el *Chilam Balam de Tizimin. The ancient future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, traducido y anotado por Munro S. Edmonson, Austin, Universidad de Texas, 1982, p. 107.

⁹⁵ Juan Bautista de Pomar, “Relación de Tezcoco”, en Ángel Ma. Garibay K. (paleografía, versión, introducción, notas y apéndices), *Poesía Náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 183.

⁹⁶ Era una palabra utilizada para referirse a ellos, probablemente deriva de *cui*, “tomar”, y *lo-ni* forma pasiva del verbo y su conversión a agentivo; por tanto, se puede traducir como “el que es tomado”.

⁹⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa (Colección “Sepan cuantos...”, núm. 5), 2007, p. 256. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas,

⁹⁸ Dicha relación ya había sido señalada por Guilhem Olivier, “Conquistadores y misioneros...”, *op. cit.*, p. 51.

En consecuencia, se le vistió con ropas de mujer, fue exhibido en el mercado y se le castró para que no se pudiera reproducir.⁹⁹

Otro ejemplo es el proporcionado por Joseph de Acosta. El fraile relata que, debido a la envidia de la prosperidad de los mexicanos, los coyoacanenses comenzaron a tratar mal a las mujeres mexicanas que iban a sus mercados. Planearon una fiesta en la que invitaron a los mexicanos, quienes después de haber comido y festejado fueron forzados a vestirse con ropas de mujer y volverse así a su ciudad, “diciéndoles que de puro cobardes y mujeriles habiéndoles ya provocado, no se habían puesto en armas”.¹⁰⁰ *** Anexo / 33

Esta práctica es narrada en los *Anales de Tlatelolco*.¹⁰¹ Allí se cuenta que el soberano, después de la derrota de su ciudad en manos de los españoles, apareció en harapos, vistiendo el tocado y el huipil de una mujer. Asimismo, ante la caída de Tenochtitlan, los mexicas expresaron el acontecimiento con características de feminidad, diciendo que los españoles les pusieron faldas.¹⁰²

Estos casos muestran que existía un pensamiento muy fuerte sobre la vinculación de los vencidos con las mujeres, pues la feminidad era vector de sumisión, humillación y burla. Igualmente, vestir una falda excluye a un varón que no ha cumplido

⁹⁹ Suárez de Peralta *apud* Louise Marie Burkhart, “Moral deviance in sixteenth-century nahua and christian thought: the rabbit and the deer”, en *Journal of Latin American Lore*, vol. 12, núm. 2, Latin American Center / University of California, Los Angeles, 1986, pp. 120, 122.

¹⁰⁰ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, FCE, 2006, p. 384; Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 140.

¹⁰¹ *Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del códice por Robert H. Barlow, México, Editorial Porrúa, 1980, p. 56.

¹⁰² *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan, hecha al Ilustrísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador desta Nueva España por su Majestad (Relación de Michoacán)*, reproducción facsimilar del manuscrito c. IV.5 de El Escorial, con transcripción por José Tudela, estudio preliminar por José Corona Núñez, México, Basal, 1977, p. 259.

con su rol asignado. Las Casas narra que en Michoacán al mal cazador se le vestía con falda, de esta manera el castigo era la pérdida de su estatus y género.¹⁰³ Por su parte, Juan Bautista de Pomar dice que los señores mataban a sus propios hijos cuando había falta de esfuerzo y ánimo (varonil) para que “no viviesen infame y vergonzosamente entre los demás hombres de guerra”.¹⁰⁴

Conclusiones

La homologación de la guerra con el coito fue tratada a partir de dos ejemplos: la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco en 1473 y el canto de las mujeres de Chalco. En el primer caso, la derrota de Moquihuih fue entendida como una penetración/violación. En el segundo, se decía que Axayacatl fue penetrado, sodomizado.

En las fuentes, Moquihuih es descrito como un transgresor. La vida sexual del gobernante fue destacada y sirvió como justificación para su derrota política. En los relatos, la vagina de su esposa tiene un papel importante: es portadora del mal augurio y predice la caída de su esposo. También señalé que la vulva se muestra como una vagina dentada que defiende a Chalchiuhnetzin de las agresiones de su marido.

Sobre el embate pensado por los tlatelolcas en contra de los tenochcas, propuse —con base en las reflexiones sobre la concepción de la sexualidad femenina en la sociedad nahua— que los genitales de las mujeres, sus instrumentos de trabajo y sus

¹⁰³ Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, poli-cías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 ts., Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 456.

¹⁰⁴ Juan Bautista de Pomar, *op. cit.*, p. 192.

hijos, en concreto, su feminidad biológica, fue una verdadera arma, una estrategia utilizada ante la ofensiva tenochca.

En el canto de las mujeres de Chalco se expone un campo de significados recurrente en la cultura nahua: el vencido es feminizado y visto como penetrado. Esto confirma una vez más el sistema genérico binario de opuestos en la sociedad nahua. El paradigma masculino vinculaba las características de alguien fuerte, activo, valiente, penetrador, dominante, vencedor. En contraste, el femenino relacionaba los conceptos débil, pasivo, cobarde, penetrado, sumiso, vencido. En este sentido, el guerrero hábil era percibido como potente sexual, mientras que el impotente se consideraba un pésimo guerrero.

III. VIOLACIÓN Y CONQUISTA

De manera frecuente, el estudio de la Conquista de América se ha centrado en los españoles que arribaron a estos territorios. Aunado a lo anterior, aunque existen datos de las mujeres que vivieron este episodio, poco se conoce respecto a los testimonios de españolas e indígenas.

Este capítulo se enfocará en la experiencia de las mujeres indígenas, quienes sufrieron en carne propia la violencia de los recién llegados, en especial violencia de índole sexual. Los españoles tomaron por la fuerza a las que les parecían más bellas sin importar su estado civil. Algunas de ellas incluso fueron entregadas por sus propias familias para que los españoles las utilizaran como mejor les conviniera.

En este sentido, se visibilizará la vivencia femenina a partir de los testimonios de tres protagonistas indígenas de origen noble: Malintzin, Tecuichpo y Tecuelhuetzin. La reflexión sobre esta temática dará pauta a revelar que las mujeres indígenas se llevaron la peor parte durante la Conquista, al ser humilladas, violadas e infectadas, aun cuando buscaron sobrevivir con toda la dignidad posible. ♦♦ Anexo / 34

Violencia sexual en la época prehispánica

“La violación se define como el abuso sexual que ejerce uno o varios varones sobre la mujer mediante fuerza física, psicológica o la

intimidación”.¹⁰⁵ La violación prevalece en tiempos de conflicto y es utilizada como un arma de guerra; al final, el cuerpo de las mujeres es parte del botín. La violación de mujeres del bando perdedor por parte de los soldados vencedores tiene una larga tradición, pues es una de las tácticas predilectas del agresor. Asimismo, es una forma opresiva de tortura, ya que muchas mujeres tienen miedo o vergüenza de hacer pública su afrenta y callan.

Cabe añadir que cuando un soldado viola a una mujer, esa violación no es un acto privado de violencia, sino un acto de Estado, porque forma parte de la estrategia militar para burlarse del oponente. Es, además, muy poderosa, pues al término de la guerra aún quedan marcas de este hecho, con embarazos, enfermedades y graves lesiones físicas en las víctimas.

Esto no fue diferente en la época prehispánica, la violación también formaba parte de las guerras en ese periodo. A la par de las batallas, se llevaba a cabo la ocupación de las comunidades y el ataque sexual de las mujeres. De hecho, fue un instrumento que utilizaron los mexicas para intimidar a otros pueblos.¹⁰⁶ A la par, fue un privilegio reservado para los soldados y gobernantes. Respecto a los primeros, se decía:

Y los que se dediquen a la guerra [*yaotequihuaque*] no tendrán ningún lindero, nada les estorbará, harán cualquier cosa que deseen, se cumplirán todas (sus) ambiciones: en cualquier lugar tomarán a las mujeres, nadie en absoluto los estorbará; todo se hará (su) don; todas las cosas buenas

¹⁰⁵ Victoria Sau, *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Editorial Icaria, 1981, p. 233.

¹⁰⁶ María de J. Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 212.

serán suyas, las cosas gustosas, la flor, el tabaco, el canto, cualquier cosa.¹⁰⁷

Hay que observar que las mujeres eran consideradas una parte del botín de guerra. Este tipo de “recompensa” otorgada a los soldados meritorios debía perpetuarse a pesar del rigor de la moral mexica. Así, los miembros de la élite militar recibían mujeres jóvenes durante la gran fiesta de los señores, *Huey Tecuilhuitl*.

Tanto las mujeres del pueblo como las esposas de los gobernantes fueron codiciadas sexualmente. Durante el gobierno de Moctezuma, el Viejo, se emprendió la conquista de Coahuayxtlahuacan, donde reinaba Atonal. Después de la guerra, “cuando murió Atonal, luego fue apresada su mujer, que era muy alta, y traída a Mexico-Tenochtitlan. El rey Moctezuma quiso estar y tener parte con ella; pero se desmayó y no tuvo parte con ella”.¹⁰⁸

Cuando los gobernantes deseaban a la mujer de otro varón hacían todo lo posible por robársela o aprovecharse de ella. Se relata que Tezozomoc, rey de los tepanecas, “quiso forzar y afrentar a la mujer legítima del rey Itzcoatzin, menospreciando y vituperando a todos los mexicanos”.¹⁰⁹

También se narra que Maxtla, el hijo del señor de Azcapotzalco, al enterarse de que Chimalpopoca, el *tlatoani* mexica, tenía entre sus concubinas a una mujer muy hermosa, envió a unas mujeres para que la sacaran con engaños de Tenochtitlan y la llevaran ante su presencia; se cuenta que ellas

¹⁰⁷ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, trad. de Federico Navarrete Linares, México, Conaculta, 2001, p. 101.

¹⁰⁸ *Códice Chimalpopoca*, op. cit. p. 52.

¹⁰⁹ Fernando Alva Ixtlilxochitl, “Historia de la nación chichimeca”, en *Obras Históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, Instituto Mexiquense de Cultura / Instituto de Investigaciones Históricas / UNAM, 1997, p. 77.

la pusieron y entregaron en las manos y poder de Maxtla y sin poderlo resistir la reina, Maxtla se aprovechó de ella y la dijo que se fuera. La reina... forzada y afrentada... se regresó confusa a su ciudad y contó a su marido Chimalpopoca lo que había pasado y sucedido.¹¹⁰

En otra narración, se dice que durante el conflicto entre mexicanos y xaltocamecas fue cautiva de éstos la joven Chimalloxoch, doncella mexicana, hija de Huitzilihuitzin, quien gobernaba Chapultepec. En su huida la dejaron en Cuauhtitlan. Luego fue llevada a Tepetlapan, a presencia del rey Quinatzin, de Cuauhtitlan; después de que ayunó, se casó con ella el rey Quinatzin.¹¹¹ Los gobernantes incluso tomaban a las sacerdotisas para satisfacer sus deseos. Se cuenta que Moquihui, gobernante de Tlatelolco

era tan vicioso que este día (con los otros antes) se entraba en los recogimientos de las mujeres y que a las que mejor le parecían, de las que servían de tejer los ornamentos y vestiduras de la diosa Chantico, las violaba, con que causó grandísimo escándalo en la república.¹¹²

De este mismo gobernante se dice que recibió gran ofensa, pues unas doncellas de su señorío fueron violadas por jóvenes tenochcas en el camino de Tenochtitlan a Tlatelolco, lo cual inició una guerra entre vecinos.¹¹³ Por otra parte, hay testimonio de la existencia de violadores que atacaban en el campo a las mujeres

¹¹⁰ Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. I, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 173.

¹¹¹ *Códice Chimalpopoca*, *op. cit.*, pp. 18, 175.

¹¹² Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. I, p. 246.

¹¹³ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. I, México, Conaculta, 2002, p. 306.

que pasaban por el camino.¹¹⁴ Además, estaban los *temacpalitique*, los cuales

eran magos y ladrones que inducían un profundo sopor sobre sus víctimas para robarlas y para violarlas; otros eran los *xochihuaque* o “poseedores de discursos mágicos”, que con encantamientos trocaban la voluntad ya de mujeres, ya de varones, con el propósito de satisfacer los insanos deseos propios de sus clientes.¹¹⁵

De acuerdo con López Austin, la violación era castigada con la muerte del violador. El castigo lo recibían no sólo los que ejercían una violencia muscular sobre la víctima, sino también quienes por medio de las artes mágicas conseguían adormecer o dominar la voluntad de los perjudicados.¹¹⁶ Motolinía dice que se les ejecutaba dejándoles caer una losa sobre la cabeza.¹¹⁷ Pomar coincide con la pena, pero aclara que no era aplicable si había sido violada una *ahuiani*; sólo se condenaba al que forzara a una doncella o viuda.¹¹⁸

Tal es el breve panorama de lo que ocurría respecto a la violación antes de la llegada de los españoles, pero ¿cuál fue la situación a la que se enfrentaron las mujeres durante la Conquista?

¹¹⁴ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 355.

¹¹⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 349.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹¹⁷ Toribio de Benavente Motolinía, *op. cit.*, p. 355.

¹¹⁸ Juan Bautista de Pomar, *op. cit.*, p. 183.

Sexo y conquista

Los viajeros que se embarcaron hacia el nuevo continente construyeron la imagen de que las nuevas tierras eran como mujeres vírgenes a las que había que seducir y abusar. De hecho, aquellos hombres que habían vivido un largo tiempo en el mar, con sus consecuentes largos periodos de abstinencia sexual, rápidamente buscaron saciar sus deseos de índole sexual. En palabras de Barbosa:

Si pensamos que todos ellos venían impregnados de historias fantásticas en las que circulaban mitos acerca del carácter paradisíaco, que efectivamente las tierras recién descubiertas confirmaron, en donde abundaban las mujeres “indias de exótica belleza”, resulta obvio que estas narraciones les hubieran exaltado la imaginación y los sentidos.¹¹⁹

Estas narraciones de corte sexual eran comunes entre los viajeros, quienes buscaban este tipo de “aventuras” con las mujeres del Nuevo Mundo. Entre las abundantes historias tenemos la de Michele de Cúneo, hidalgo de Savona, “quien estando con Colón en su segunda navegación relató su aventura sado-sexual con una india que le regalara el Almirante, como una ‘valerosa hazaña’ en la que logra domar a esta fierecilla o mejor dicho víctima”.¹²⁰ Esta violación tiene lugar entre el 15 y el 28 de octubre de 1495 y es relatada por ese personaje en su “Carta de Savona”.

Mientras estaba en la barca hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella

¹¹⁹ Araceli Barbosa, *Sexo y conquista*, México, UNAM, 1994, p. 73.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 74.

desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dio tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieran podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas.¹²¹

En el imaginario español, América era vista como un cuerpo disponible para violación. Las mujeres nativas fueron concebidas como seres que debían ser domados mediante la violencia sexual; de esta manera, sus cuerpos eran derrotados y sirvieron de ellos como en un juego sexual. Los soldados que llegaron a América tenían ello en mente: obtener indias hermosas además de oro.

Era costumbre entre las comunidades americanas obsesionar mujeres como gesto de bienvenida y para establecer lazos de amistad. A su llegada, los españoles recibieron estos “regalos” en distintos episodios. Cabe destacar que los grupos estaban integrados sólo por hombres, pues todavía pasarían muchos años para que trajeran a sus esposas y llegaran mujeres europeas a estos territorios. Recordemos que los primeros mestizos fueron producto de una violación.

Américo Vespucio lo relata de la siguiente manera:

La mayor y más señalada prueba que dan de amistad es ofrecer tanto a sus mujeres como a sus hijas propias a sus amigos para que usen de ellas a su voluntad; en lo cual tanto el padre como la madre se creen muy honrados y

¹²¹ Mario Alberto Salas y Miguel Guerin, *Floresta de Indias*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1970, p. 23.

favorecidos si a una hija suya aunque virgen todavía, se digna alguno admitirla y llevarla consigo para usar de ella, siendo éste uno de los principales medios para conciliar mutua amistad.¹²²

Otro viajero, de apellido Pigafetta, describió: "... se enfadaban mucho al vernos llegar a tierra con las pretinas abiertas, porque se imaginaban que esto podría inducir a malas tentaciones a sus mujeres".¹²³ De hecho, a las nativas americanas se les revistió de calificativos que tenían que ver con una sexualidad desbordada, como lujuriosas, seductoras, siniestras, disponibles, etcétera. Américo Vespucio hablaba de ellas en estos términos: "... cuyos artificios para satisfacer su insaciable liviandad no refiero por no ofender el pudor".¹²⁴

En tanto, Fernández de Oviedo indicó: "Los indios en algunas provincias, según ellos mismos dicen, truecan a las mujeres con otras, y siempre les parece que gana en el truco el que la toma más vieja porque las viejas les sirven mejor".¹²⁵

Respecto a la conducta de los españoles en Perú, López de Gómara señaló que cuando se encontraban con las casas religiosas de las niñas que eran preparadas para ser esposas de gobernantes o una clase de sacerdotisas, las violaban a pesar de su corta edad, inclusive aseguraban "que ni eran vírgenes ni aun castas".¹²⁶

¹²² J. Frederick Pohl, *Américo Vespucio Piloto Mayor*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1947, p. 201.

¹²³ Antonio Pigafetta, *Primer viaje en torno del globo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1927, p. 167.

¹²⁴ Martín Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1923, p. 35.

¹²⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, FCE, 1979, p. 245.

¹²⁶ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932, p. 33.

Señala Araceli Barbosa:

Quizá el arquetipo más representativo en la tradición católica es la imagen de la mujer virgen-esposa, antagonista de la prostituta y perversa. El concepto femenino que tenían los hombres que arribaron al Nuevo Mundo giró en torno a esta tradición cultural, que veía entre estos dos extremos, la dicotomía erótica entre el bien y el mal.

Es así que la libido de las mujeres indígenas les sugiriera a los europeos la idea de concebir al continente americano, como un paraíso “hedónico-pagano”, ya que la violación se justificaba como recurso de poder del invasor.¹²⁷

Testimonios de violaciones abundan en los relatos de la Conquista: “No había jovencita que no hubiera sido forzada por sus captores, por lo que con tanto fornicar había españoles que enfermaban gravemente”.¹²⁸ Si nuestro objetivo es entender todo el panorama, no podemos ignorar que la historia de la Conquista de América es una historia criminal. Los cuerpos femeninos fueron sometidos a violaciones sistemáticas y de esa violencia derivaron embarazos que trajeron al mundo a los nuevos pobladores de estos territorios.

Más aún, contamos con otros testimonios que dan cuenta de lo terrible de este episodio para los nativos, quienes se iban desesperados a los bosques y allí se ahorcaban,

habiendo matado antes a sus hijos y diciendo que más les valía morir que vivir tan míseramente sirviendo a tales y tan pésimos ladrones y tiranos ferocísimos. Las mujeres;

¹²⁷ Araceli Barbosa, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁸ Girolamo Benzoni, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 72.

con unos extractos de hiervas, interrumpían sus embarazos para no parir a las criaturas, y después seguían las huellas de sus maridos ahorcándose.¹²⁹

Por ejemplo, en el Perú muchos indios prefirieron emigrar de los territorios dominados por los españoles y se dieron casos de suicidios colectivos, arrojándose a precipicios familias enteras. Incluso hubo padres que eligieron romper brazos y piernas a sus hijos antes que entregarlos a la mita, un sistema de trabajo del viejo imperio que se destinaba a la construcción de centros administrativos, templos, acueductos, casas o puentes.¹³⁰

La llegada de los europeos —que traían guerra, esclavitud y nuevos patógenos como la viruela, el sarampión, la gripe, el cólera, entre otros— diezmó el noventa por ciento de la población local. Es en estos momentos turbulentos que debemos entender las posibilidades de vida de las mujeres indígenas. Precisamente, en la historia de la Conquista de México contamos con distintos ejemplos de cómo fue iniciativa de los indígenas el mestizaje, a través de la entrega de mujeres que tenía el doble propósito de emparentar y promover alianzas militares, ello con el objetivo de fortalecerse ante grupos enemigos.

Desde el principio, Hernán Cortés se muestra gustoso al recibir este regalo ofrecido por las diferentes comunidades; después, él mismo impuso este tributo de mujeres para él y sus lacivos acompañantes. Durante los repartos de estos botines de guerra surgían peleas entre los soldados, quienes se indignaban debido a que el conquistador se quedaba siempre con las más bellas y les cedía a las feas.¹³¹ ►► Anexo / 35

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 144-145.

¹³⁰ Javier de Navascués, “Las dos leyendas sobre la conquista de América: ¿imperfiofilia o genocidio?”, en *Nuestro tiempo*, núm. 701, 2019.

¹³¹ Araceli Barbosa, *op. cit.*, pp. 84-85.

El destino de las mujeres: concubina o esclava sexual

Cabe señalar que entre el indio esclavo y el indio aliado la diferencia era grande. Los españoles herraban a los indios y los convertían en “piezas” o instrumentos de trabajo. Tanto varones como mujeres eran tratados como objetos, sin importar la clase social a la que pertenecían.¹³²

Cuando las indias formaban parte de un botín de guerra, se les llamaba *piezas* y se las troquelaba con un hierro especial, hecho para indicar lo obtenido en la futura Nueva España. Dicho hierro llevaba la letra G, que valía por *guerra*. La brutalidad del carimbo indígena o marca hecha con hierro al rojo vivo en la cara de las jóvenes muchas veces iba acompañada del nombre de su amo en ambas mejillas.¹³³

En este contexto, fray Bartolomé de las Casas señalaba:

Los indios no tienen más que una muger conforme á la necesidad que les inspiró su naturaleza: los españoles usan de muchas libre y públicamente, hasta el exceso de haber hombre con catorce concubinas conocidas ¿Predicarán bien la castidad á los Indios? [...] [Los indios han sido] favorecidos por la naturaleza en complexión templada: los españoles seglares son orgullosos, coléricos, soberbios, roban, matan, y hacen mal con fiereza, crueldad, y mil señas de inhumanidad: ¿predicarán bien las virtudes morales? [...] ¿Cómo podrá esperarse que tales hombres cuiden bien de la religión y de la moral de los Indios?¹³⁴

¹³² Margo Glantz, “Doña Marina y el Capitán Malinche”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Debolsillo, 2021, pp. 137-139.

¹³³ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “De huipil o terciopelo”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (coord.), México, Debolsillo, 2021, p. 171.

¹³⁴ Bartolomé de las Casas, *Colección de las Obras del Venerable Obispo de Chiapan Don Bartolomé de las Casas, Defensor de la libertad de los americanos, dada a la luz por Juan Antonio Llorente*, París, Librero Casa de Rosa, 1822, p. 269.

Durante la Conquista y colonización del continente, la práctica más común por parte de los españoles fue la poligamia, en sus formas de harén y concubinato, “en una tónica de relajamiento de las costumbres, que como confirman las fuentes aludía a todas las clases sociales, desde soldados, encomenderos, funcionarios reales, autoridades...”¹³⁵

Como observamos anteriormente, fray Bartolomé de las Casas, “al señalar el perfil moral y la violenta conducta sexual ejercida por los conquistadores, evidenció la vileza de los protagonistas de la Conquista, de los hombres que se ostentaron de poseer la suficiente autoridad moral para ir a ‘redimir’ a los paganos”.¹³⁶ ➔ Anexo / 36

Malintzin

De este momento histórico contamos con pocos testimonios que nos permitan conocer a mujeres con “nombre y apellido”. Las mujeres indígenas a las que podemos identificar son de origen noble, pues sólo de ese grupo se consignaron datos. Marina, Luisa e Isabel fueron de origen noble y conocemos parte de su biografía por ser mujeres que destacaron por sus capacidades o por pertenecer a una familia gobernante de primer orden.

Después de la batalla de Centla en 1519, una mujer que marcaría el rumbo de la historia fue obsequiada a los españoles junto con otras 19 jovencitas:

el mismo fraile con nuestra lengua Aguilar predicó a las veinte indias que nos presentaron, muchas buenas cosas de nuestra santa fe, y que no creyesen en los ídolos de que antes creían, que eran malos y no eran dioses, ni más les sacrificasen, que los traían engañados, e adorasen a nuestro

¹³⁵ Araceli Barbosa, *op. cit.*, p. 88.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 89.

señor Jesucristo; e luego se bautizaron, y se puso por nombre doña Marina aquella india y señora que allí nos dieron y verdaderamente era gran cacica e hija de grandes caciques y señora de vasallos, y bien se le parecía en su persona; [...] e de las otras mujeres no me acuerdo bien de todos sus nombres, e no hace al caso nombrar algunas, mas estas fueron las primeras cristianas que hubo en la Nueva España.¹³⁷

Continúa Bernal Díaz del Castillo:

Y Cortés las repartió a cada capitán la suya, e a esta doña Marina, como era de buen parecer y entremetida y desenvuela, dio a Alonso Hernández de Puertocarrero, que ya he dicho otra vez que era muy buen caballero, primo del conde de Medellín; y desque fue a Castilla el Puertocarrero, estuvo la doña Marina con Cortés, e della hubo un hijo, que se dijo Martín Cortés, que el tiempo andando fue comendador de Santiago.¹³⁸

Respecto a su origen se narra que:

Habian dado [...] unas indias á los españoles, y estas fueron veinte en número, y parece eran esclavas que tenian de otras partes [...] Entre estas, una que se le dió por nombre doña Marina, era hija de grandes caciques y señora de vasallos [...] De ordinario la nobleza de la sangre, en cualquiera estado que se halle quien la tiene, hace proceder de suerte, que manifieste á su dueño. Como vino á esclavitud esta Señora, fué de esta suerte. Sus padres eran caciques, y Señores

¹³⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Patria, 1983, pp. 88-89.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 89.

de un pueblo, que se llamaba Painala (como ocho leguas distante de la Villa de Guazacualco) y era cabeza de otros, que le estaban sujetos. Murió el padre, quedando ella muy niña, y la madre se casó con otro cacique mancebo. Tuvieron un hijo, á quien quisieron mucho, y porque heredase el cacicazgo, y la niña no fuese estorbo, el padrastro y la madre una noche á escondidas, la dieron á unos indios de Xicalango, y muriendo en aquella ocasion una hija de una india esclava, publicaron que era la heredera, con que no se supo el embuste y maldad, con que su propia madre, á la hija que nació señora de tantos pueblos, la puso en la miserable servidumbre de esclavitud penosa [...]. Los indios de Xicalango la dieron á los de Tabasco, y los de Tabasco con las otras á D. Hernando Cortés como se ha dicho.¹³⁹

En distintos documentos aparece como Malintzin o Malinche. Al parecer, Malintzin deriva del castellano Marina y no al revés. En tanto, el nombre Malinche proviene de una corrupción española de la terminación *tzin* del náhuatl, que era un reverencial.¹⁴⁰ En un principio sólo había destacado por su belleza; seguramente las veinte muchachas de este grupo eran de las más bellas de la región de Tabasco.

Sabemos que fue vendida como esclava dos veces antes de mostrarle a Hernán Cortés que podía traducir. La primera vez, entre los ocho y doce años, fue vendida por su familia. La segunda vez, años después, fue regalada a los españoles y obsequiada como botín de guerra a Alonso Hernández Puertocarrero. Conforme avanzaban los españoles en el territorio, se enfrentaron a un nuevo reto: las distintas lenguas nativas que existían.

¹³⁹ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, FAMSI, Florida, 2001, p. 39.

¹⁴⁰ Camilla Townsend, *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*, México, Ediciones Era, 2015, p. 91.

Empezaron a hablar en otro idioma diferente, que no entendió Jerónimo de Aguilar; y fue grande la confusión en que se halló Hernán Cortés, sintiendo como estorbo capital de sus intentos el hallarse sin intérprete cuando más le había menester; pero no tardó el cielo en socorrer esta necesidad (grande artifice de traer como casuales las obras de su providencia). Hallábase cerca de los dos aquella india que llamaremos ya doña Marina, y conociendo en los semblantes de entrambos lo que discurrían o lo que ignoraban, dijo en lengua de Yucatán a Jerónimo de Aguilar, que aquellos indios hablaban la mejicana, y pedían audiencia al capitán de parte del gobernador de aquella provincia. Mandó con esta noticia Hernán Cortés que subiesen a su navio, y cobrándose del cuidado que venía de su mano la felicidad de hallarse ya con instrumento, tan fuera de su esperanza, para darse a entender en aquella tierra tan deseada.¹⁴¹

En tanto, López de Gómara relata este episodio de la siguiente manera:

Una de aquellas veinte mujeres que le dieron en Potonchan hablaba con los de aquel gobernador y los entendía muy bien, como a hombres de su propia lengua; y así que Cortés la tomó aparte con Aguilar, y le prometió más que libertad si le trataba verdad entre él y aquellos de su tierra, puesto que los entendía y él la quería tener por su faraute y secretaria.¹⁴²

¹⁴¹ Solís y Rivadeneyra, *Historia de la Conquista de Méjico: población y progresos de la América Antonia de Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 69.

¹⁴² Francisco López de Gómara, *La Conquista de México*, Madrid, Dastin Historia, 2000, p. 90.

La manera como trabajaban en equipo la traducción la explica López de Cogolludo:

Esta entendia la lengua mejicana por hablarse en su tierra, y con la esclavitud de Tabasco sabia la de Yucatan. Despues por este medio Aguilar decia á doña Marina en la conquista de la Nueva España lo que era necesario para comunicarse los españoles con aquellos indios, ella se lo decia en su lengua mejicana. Daba la respuesta á Aguilar en lengua yucateca, y éste á Cortés en la nuestra española, con que se aseguraron de gravísimos peligros, y se entendian en su comunicación con seguridad cierta.¹⁴³

Malinche ha recibido una gran cantidad de adjetivos negativos; sin embargo, el considerarla una traidora fue un proceso que se dio posterior a la Conquista. En los días turbulentos de ese periodo, distintos grupos indígenas y españoles le tuvieron cierta estima; algunos como Bernal Díaz del Castillo la recordaban con cariño y admiración. En tanto, los grupos que permanecieron contrarios a los españoles, entre ellos los mexicas, la veían con recelo, pues su participación era muy notoria y necesaria en todas las interacciones que tuvieron con los españoles.

De hecho, los grupos indígenas que habitaban el actual territorio mexicano no se veían como una nación, eran distintas etnias enfrentadas, en constante conflicto y en interacción sólo mediante el tributo y comercio. Los mexicas, que dominaban gran parte del territorio, eran enemigos de muchos grupos a quienes sometían y enfrentaban. Ella no era mexica, aunque era nahua y nació cerca de Coatzacoalcos, por lo tanto no se puede hablar de que traicionara a Moctezuma, pues el *tlatoani* era el opresor de todos esos lugares.

¹⁴³ Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 39.

En su encuentro con los españoles, ¿qué destino le esperaba? Ser esclava o botín de guerra. Pronto se vio en la encrucijada de decidir mostrar sus habilidades o quedar callada y morir en poco tiempo. Contaba con tres habilidades muy necesarias en ese momento: la primera fue su gran inteligencia, que se demuestra en su facilidad para hablar distintas lenguas, ya que además del náhuatl y el maya muy pronto dominó el español; en segundo lugar se puede mencionar su capacidad de entender los dos mundos que se enfrentaban ante sus ojos, y el tercero fue el don de la diplomacia, que implicó evaluar los contextos antes de hablar para poder tomar la mejor decisión en situaciones difíciles. Era una persona de respeto que aconsejaba a ambos bandos. Gracias a que sirvió como canal de comunicación, se evitaron muchas muertes.

Doña Marina era vista con recelo y curiosidad por los indígenas, pues era la vocera de los españoles a pesar de ser mujer y nativa. Ella les hablaba en su propia lengua; además de traducir, explicaba tanto a españoles como a indígenas. Su papel se asemejaba al de un *tlatoani*, palabra para designar a los gobernantes nahuas que literalmente significaba “el que habla”.¹⁴⁴

Malinche es representada en los testimonios pictográficos hablando, con volutas verbales en la boca, y en muchos casos Cortés es sólo observador; también figura recolectando el tributo. De hecho, ambos son las figuras más grandes de las escenas. Es pintada con ropa hermosa, vistiendo un *huipilli* (blusa larga sin mangas con bordados) y un *cueitl* (pieza de tela enrollada en la cintura que termina a la altura de las pantorrillas, como una especie de falda), bien calzada con sandalias y la mayoría de las veces con el cabello suelto. Ella se muestra con la cabeza erguida

¹⁴⁴ Camilla Townsend, *op. cit.*, p. 94.

o inclinada hacia atrás, con la altivez que distingue a las clases nobles.¹⁴⁵ »» Anexo / 37

Una vez consumada la Conquista y muertas todas las personas que la conocieron, nadie se acordó de ella. Fue hasta el siglo XIX y en el contexto de la Independencia de México que apareció la novela anónima titulada *Xicoténcatl* (1826). En ella por primera vez figura la Malinche como una mujer seductora que traiciona a su pueblo. Desde entonces ha aparecido reiteradas veces en la literatura como una mujer traidora y enigmática.¹⁴⁶

En este tiempo de reflexión sobre la Conquista de México vale la pena revalorar su papel y entender las circunstancias en las que vivió. ¿Qué destino le esperaba a una mujer que había sido regalada como esclava dos veces? ¿Hubiera sido mejor que ella se quedara callada viendo cómo los españoles la volvían propiedad común? Su papel notorio le permitió evitar algunas circunstancias desagradables, aunque de todas formas fue dada a uno y a otro hombre como esposa. También fue amante de Cortés, quien no le demostró ningún aprecio y la redujo a llamarla “la lengua”, como su traductora, aunque dio a luz al primer hijo reconocido por el conquistador, llamado Martín Cortés. A muy temprana edad, el conquistador le quitó al niño y se lo llevó a España, ella nunca lo volvió a ver.

En este contexto, es impensable considerar que ella estaba fascinada con ver cómo caía a su alrededor todo su mundo conocido; lo que sí podemos afirmar es que ella, como muchos indígenas que vivieron este periodo, estuvo determinada a sobrevivir y salvaguardar su integridad de la mejor manera posible.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 103. Testimonios pictográficos donde aparece: El obsequio de mujeres. Cuarta escena del “Fragmento de Texas”, la misma escena se representa en la lámina 7 del *Lienzo de Tlaxcala*. En este lienzo figura 18 veces. En el *Códice Florentino* aparece ocho veces en el libro XII: portada, capítulos 9, 16, 18, 25, 26, 40, 41 y en el *Manuscrito del aperreamiento*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

Tecuelhuetzin y Tecuichpo

Otras dos mujeres nobles destacan en las narraciones de la Conquista. La primera es Tecuelhuetzin, hija de Xicotencatl, el Viejo, gobernante de Tlaxcala, y hermana de Xicotencatl, el joven. Muñoz Camargo refiere que los tlaxcaltecas le regalaron a Cortés más de trescientas mujeres para que le sirvieran a él y a sus compañeros: "... presentaron a Cortés a más de trescientas mujeres hermosas de muy buen parecer muy ataviadas".¹⁴⁷ El autor menciona que como las indias se habían hallado bien con los españoles, los propios caciques y principales daban a sus hijas

con propósito de que si acaso algunas se empreñasen, quedase entre ellos generación de hombres tan valientes y temidos: y así fue que el buen Xicotencatl dio una hija suya hermosa y de buen parecer a Don Pedro de Alvarado por mujer [...] y por esta orden se dieron muchas hijas de Señores a los españoles, para que quedase de ellos casta y generación por si fuesen de esta tierra.¹⁴⁸

Al aliarse con los españoles, los tlaxcaltecas les entregaron como regalo tres grupos de mujeres: el primero estaba conformado por princesas vestidas elegantemente, otro grupo fue de hijas de señores en un rango menor que las princesas y en el tercero había muchachas vestidas con ropas sencillas, quizá eran esclavas.¹⁴⁹

Como hemos mencionado, después de recibir mujeres y antes de someterlas, Hernán Cortés las bautizaba.

¹⁴⁷ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (ed.), Tlaxcala, Gobierno del Estado de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 190.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁹ Camilla Townsend, *op. cit.*, p. 113.

Finalmente, que estas trescientas mujeres se dieron y ofrecieron al capitán Cortés para que le sirviesen a él y a sus compañeros, y al tiempo que se las presentaron no las quiso recibir, sino que se las tornase a llevar, respondiéndoles que se lo agradecía mucho e que no las quería recibir, porque en su religión cristiana no se permitía aquello, porque si no fuesen cristianas bautizadas no se podía hacer.¹⁵⁰

En el grupo de princesas iba Tecuelhuetzin. El conquistador otorgó cuatro de ellas a sus capitanes: Juan Velázquez de León, Cristóbal de Olid, Gonzalo de Sandoval y Alonso de Ávila. En tanto, Tecuelhuetzin fue bautizada con el nombre de María Luisa Xicotencatl y obsequiada como mujer a Pedro de Alvarado.¹⁵¹

El obsequio de mujeres era una práctica común en la época prehispánica. El intercambio de mujeres de alto rango sellaba las alianzas entre las comunidades. El *tlatoani* vencido obsequiaba a su enemigo a su propia hija para establecer una alianza, en otros episodios ofrecían esclavas como señal de sumisión. Las mujeres entregadas por los tlaxcaltecas a Cortés y a sus hombres eran para que las usaran como les placiera.¹⁵²

Doña Luisa Xicotencatl tenía la habilidad de moverse fácilmente en las esferas indígena y española; era un conducto de dos vías debido a su conocimiento y entendimiento cultural. Su relación con Alvarado sin duda ayudó en las campañas militares.¹⁵³

Tuvo presencia en momentos cruciales de la Conquista, como en la Noche Triste, lo que les permitió a los españoles regresar a Tlaxcala para pedir refugio. De tal modo, las concubinas

¹⁵⁰ Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 190.

¹⁵¹ Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 200; Florine Asselbergs, *Conquered conquistadors: the Lienzo de Quauhquechollan, a Nahuatl vision of the conquest of Guatemala*, Colorado, University Press of Colorado, 2004, p. 103.

¹⁵² Florine Asselbergs, *op. cit.*, p. 122; Camilla Townsend, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵³ Florine Asselbergs, *op. cit.*, p. 122.

de alta estirpe aseguraban una alianza con los españoles y eran a su vez protección para ellos ante otros grupos rivales. Igualmente, sirvió como intérprete y consejera, pues aprendió español, a pesar de que Alvarado nunca aprendió náhuatl.¹⁵⁴

Por su parte, otra mujer de gran importancia en el momento de la Conquista es la primogénita de Moctezuma II y heredera legítima del trono mexica. Nació entre 1509 y 1510. “Su nombre de nacimiento era Tecuichpo, pero es mencionada generalmente por el nombre que le dieron los españoles, Isabel”.¹⁵⁵ Ella sobrevivió a la conquista de su territorio y vivió varias décadas en la Colonia.

Cuando tenía 11 años, la casaron con su tío Cuitláhuac, hermano de su padre, el cual murió de viruela unos meses después.¹⁵⁶ Más tarde fue casada con su primo Cuauhtémoc, “el último gobernante de Tenochtitlan elegido por los mexicas. Cuauhtémoc literalmente, y Tecuichpo figurativamente, intentaron pero no lograron continuar la era de la hegemonía de Tenochtitlan, marcando el fin del ‘sol’ azteca”.¹⁵⁷

Vivió con este último aproximadamente un año soportando el sitio y la destrucción de Tenochtitlan. El 13 de agosto de 1521, según fuentes indígenas, Cuauhtémoc se entregó y pidió protección para su esposa y las mujeres de su casa. También solicitó que dejaran salir a las pocas personas que quedaban en la ciudad para que buscaran alimento.¹⁵⁸ El estado de desolación

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 103. Documentos pictográficos en los que aparece: lámina 19 del *Lienzo de Tlaxcala* junto a doña Marina. Igualmente, en el obsequio de mujeres. Cuarta escena del “Fragmento de Texas”, la misma escena se representa en la lámina 7 del *Lienzo de Tlaxcala*.

¹⁵⁵ Susan D. Gillespie, *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexica*, México, Editorial Siglo XXI, 2005, pp. 147-148.

¹⁵⁶ Isabel Sagaón Infante, “Testamento de Isabel Moctezuma”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 10, 1998, pp. 753-754.

¹⁵⁷ Susan D. Gillespie, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵⁸ Isabel Sagaón Infante, *op. cit.*, p. 754; Camilla Townsend, *op. cit.*, pp. 176-177.

y el sufrimiento para las personas que habitaban México-Tenochtitlan ya era muy grave debido al sitio que habían hecho de la ciudad:

Y había grande hambre entre los mexicanos, y grande enfermedad, porque bebían del agua de la laguna y comían sabandixas, lacartixas y ratones, etcétera, porque no les entraban ningún bastimento, y poco a poco fueron acorralando a los mexicanos, cercándolos de todas partes.¹⁵⁹

Más adelante, en junio de 1526, Hernán Cortés le otorgó a ella y a sus descendientes los beneficios e ingresos del pueblo de Tacuba.

Esta encomienda perpetua incluía doce estancias del pueblo de Tacuba con un total de 1240 casas y varios miles de vasallos indios. Fue la encomienda más grande del Valle de México y que siguió a Isabel hasta su muerte y posteriormente a sus herederos.¹⁶⁰

Tecuichpo fue evangelizada, bautizada por los españoles y conocida en la Colonia como doña Isabel de Moctezuma. Fue casada por tercera vez con Alonso de Grado, quien murió en 1528. A los 19 años ya había enviudado tres veces y fue trasladada por Hernán Cortés a su casa para unirla con sus demás concubinas; con él procreó a Leonor Cortés Moctezuma, primogénita de Isabel.¹⁶¹ Isabel era utilizada por Cortés debido a su papel de legitimadora del poder, le era útil, la intercambiaba y movía como una pieza de ajedrez. Isabel nunca aceptó a Leonor por ser hija

¹⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Conaculta, 2002, p. 1221.

¹⁶⁰ Isabel Sagaón Infante, *op. cit.*, p. 754.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 754-755.

de Cortés. La niña sí fue reconocida por su padre y creció lejos de su madre.

El conquistador arregló otro matrimonio para Isabel en el que eligió a Pedro Gallego de Andrade, quien murió en 1530 y con quien concibió a Juan de Andrade Moctezuma, primer hijo legítimo de Isabel. Dos años después, Cortés pensó en otro matrimonio para ella, convirtiéndolo en su quinto y último marido a Juan Cano de Saavedra, con el que procreó cinco hijos: Gonzalo, Pedro, Juan, Isabel y Catalina.¹⁶² Isabel murió en 1551, los españoles entendieron que ella poseía el derecho a gobernar de su padre y, por ello, la mantuvieron cerca.

Conclusiones

El tema de la Conquista de México trae a la mesa la reflexión de distintas temáticas. Sin embargo, por más que queramos pasar por alto la violencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres indígenas ésta sale a la luz. La palabra violación es un término incómodo que preferimos ignorar, no queremos pensar en este tema debido a que sigue siendo una herida abierta. El mestizaje tuvo como inicio la violación de las indias.

El destino que les esperaba a las mujeres que vivieron el drama de la Conquista fue el de ser concubina o esclava sexual. Por un lado, fueron raptadas por los españoles, quienes a su paso tomaron las que les gustaban y se las llevaron de acompañantes; por otro, algunas fueron regaladas por sus familias como esclavas o, en el caso de las familias nobles, como “esposas” de los españoles para forjar así alianzas. En cualquier caso, su destino no estaba en sus manos.

En este sentido, las mujeres indígenas se llevaron la peor parte en la Conquista, al ser humilladas, violadas e infectadas,

¹⁶² Isabel aparece en distintos documentos, ejemplo de ello son el *Códice Cozcatzin*, folio 1 verso y el *Códice García Granados*, entre otros.

pero buscaron sobrevivir con toda la dignidad posible. La terrible conducta sexual ejercida en contra de las mujeres americanas no sólo las afectó a ellas, también a sus esposos e hijos, quienes sin duda fueron testigos de la barbarie. No obstante, como señalamos, las mujeres no tuvieron un papel pasivo, ellas lucharon y buscaron salir adelante en medio del caos.

Las mujeres tuvieron el papel central de ser mediadoras culturales en el proceso de conformación de la Nueva España. Fueron puente entre dos tradiciones. Sin olvidar las raíces prehispánicas, sus conocimientos persisten en muchos sentidos en nuestro continente gracias a su labor. Ellas sobrevivieron a las circunstancias más brutales y tomaron este rol activo en la construcción del futuro. Por todo lo anterior, no merecen los insultos y las acusaciones que se les han lanzado y que siguen manchando su recuerdo.

La reivindicación de las mujeres indígenas debe revisar los calificativos de débiles, aficionadas a los extranjeros, disolutas, lascivas, convenencieras y traidoras, pues no toman en cuenta que muchas de ellas lucharon a la par de los hombres durante la guerra de conquista y que sufrieron innumerables torturas y vejaciones antes que dejarse vencer por los conquistadores, más aún se negaron a seguir concibiendo para que así sus hijos no fueran esclavizados. En sus vientres se gestó la nueva nación.

CONCLUSIONES GENERALES

Los cuerpos sexuados son productos pertenecientes al proceso histórico de una sociedad, son signos culturales y no portadores de un sentido universal; por ello deben estudiarse en el marco de la cultura. En este trabajo, se discernieron las actitudes, las prácticas, los hábitos y los discursos nahuas a partir de las construcciones sociohistóricas que desarrollaron como grupo. La reflexión en la dinámica de los géneros guio a un conocimiento más profundo de la cultura, en especial de la sexualidad.

Vimos que en la sociedad mexicana —cuya identidad y rasgo fundamental es la guerra— la distinción y asignación de paradigmas genéricos son dados desde el momento del nacimiento. La distinción entre los espacios domésticos y públicos es clara al enterrar el cordón umbilical de la niña en la cocina, específicamente debajo del fogón, y el del niño en el campo de batalla. Así, la identidad del infante se vincula a un campo de significado, ya sea masculino o femenino, de acuerdo con su sexo.

Los nahuas prehispánicos, a partir de su identidad de género¹⁶³ y su ideología de género,¹⁶⁴ ancladas a su sexo, vinculaban un conjunto de conceptos que fueron esenciales para entender la construcción de la sexualidad en esta cultura. Así, el paradigma masculino se relacionaba con una cadena de significados que incluía fuerza-actividad-valentía-penetrador-dominante-

¹⁶³ Autopercepción de ser hombre o mujer.

¹⁶⁴ Conjunto de normas interiorizadas sobre el comportamiento apropiado de los hombres y las mujeres, o racionalizaciones culturales y explicaciones para las relaciones sociales y políticas entre ambos sexos.

vencedor-cielo-Sol-arriba-guerra, entre otras. En contraste, el femenino vinculaba los conceptos debilidad-pasividad-cobardía-penetrado-sumiso-vencido-Tierra-abajo-parto, etcétera.

La educación y las puntuales advertencias se utilizaron para la reproducción social de estos ámbitos; por ejemplo, los padres y educadores propiciaban temor en los varones para que evitaran entrar en contacto con utensilios que no fueran de su género, pues ello les traería como consecuencia adormecimiento de los pies y contagio de una esencia femenina que interferiría con su desempeño en la guerra, lo cual les podía causar la muerte.

Ambas sustancias —femenina y masculina— eran necesarias para la marcha del cosmos y, por ende, para la reproducción de los ciclos. Estos principios se concebían en un sistema genérico binario de opuestos, que trabajaban de manera complementaria para el buen funcionamiento social.

Así, el principio femenino estaba asociado con la parte “baja” del cosmos, las fuerzas divinas que provienen del Otro Mundo, lo terrestre, lo nocturno, lo temible, la vegetación, la fertilidad agrícola, la periodicidad de los ciclos, las diosas telúricas (madres y dadoras de los mantenimientos), el hilado y el tejido. En contraposición, el principio masculino estaba vinculado con la parte “superior” del cosmos, lo celeste, lo solar, lo diurno, el fuego, la sequedad, el sacrificio, los dioses solares y bélicos y el trabajo militar. Sin embargo, no sería posible la vida si ambos principios no se unieran.

Por otra parte, el choque entre dos mundos —el indígena y el español— trajo consigo el sometimiento del cuerpo indígena, particularmente, del cuerpo femenino. En realidad, los españoles cosificaron a las mujeres indígenas, las usaron y forzaron como quisieron, sin importar el daño y la ruptura social que dejaban a su paso. En este sentido, no podemos hablar de la conquista sin profundizar en la represión que sufrieron las mujeres.

Para finalizar, sólo resta mencionar que tener una visión de una época es tarea colectiva; este trabajo se nutrió de las eméritas investigaciones que me precedieron y de las lúcidas hipótesis que distintos historiadores y antropólogos han planteado. El objetivo del presente libro fue profundizar en terrenos que ellos comenzaron, proveer más datos al respecto y proponer un estudio que vincule los momentos de crisis con aspectos de la sexualidad, en este caso, el parto, el coito y la violación.

No debemos perder de vista la naturaleza de las fuentes a las que nos enfrentamos. Los escritos tienen la carga de preconcepciones, convicciones y prejuicios de quien los escribe, asimismo, se debe tomar en cuenta el propósito para el cual se produjeron, ya fuera de conquista, evangelización u otro. Aquí es donde el historiador y el antropólogo que se internan en las fuentes desempeñan un papel activo, pues deben cuestionarlas tanto en su origen como en su contenido, además de confrontar la información que presentan y contrarrestar y corroborar los testimonios.

Cabe señalar que en los documentos no sólo interesa “lo que nos dicen” y su contexto; a la par, es necesaria la reflexión sobre los silencios y/o ausencias de ciertas temáticas, así como el énfasis en ciertos puntos, elementos que también se consideraron en este estudio.

En efecto, no se puede reconstruir la historia ni el pensamiento del pueblo nahua echando mano sólo de las fuentes escritas, sean éstas redactadas por españoles, indígenas o mestizos. Además, es fundamental el estudio de las imágenes, los mitos, la lengua y la comparación con otros pueblos contemporáneos a la época de estudio.

Justamente, la lengua juega un papel primordial al enfrentarnos a fuentes etnohistóricas. Por ello, nos remitimos a los conceptos clave y a las exhortaciones en la lengua nahua, buscando una mayor objetividad en el análisis. La lengua no es sólo

portadora del pensamiento colectivo, es la base del conocimiento de la cultura.

Por último, debo mencionar que el tema de la sexualidad y la guerra no se agotan en este estudio. Valdría la pena seguir investigando sobre otras temáticas de la sexualidad nahua, como la terapéutica, y los ritos que seguía la pareja infértil, las estrategias en el cortejo, los ideales de belleza, los objetos del deseo sexual, las metáforas eróticas y sexuales en la poesía y los cantos, y sumar los datos encontrados sobre los diferentes temas en los archivos coloniales.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, vol. VIII, México, Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / FCE, 1992 [1963].
- Alcina Franch, José, “Procreación, amor y sexo entre los mexica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 59-82.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando, “Historia de la nación chichimeca”, en Edmundo O’Gorman (ed.), *Obras Históricas*, tomo II, México, Instituto Mexiquense de Cultura / UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, pp. 7-263.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra, precedida del *Códice Ramírez: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, México, Editorial Porrúa, 1987, pp. 223-712.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica mexicayotl*, trad. de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.
- Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del código por Robert H. Barlow, México, Editorial Porrúa, 1980.

- Asselbergs, Florine, *Conquered conquistadors: the Lienzo de Quauhquechollan, a Nuhua vision of the conquest of Guatemala*, Colorado, University Press of Colorado, 2004.
- Báez-Jorge, Félix, *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.
- Barbosa, Araceli, *Sexo y conquista*, México, UNAM, 1994.
- Benavente Motolinía, Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Benzoni, Girolamo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Burkhart Louise, Marie, “Moral deviance in sixteenth-century nahua and christian thought: the rabbit and the deer”, en *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, Latin American Center, University of California, vol. 12, núm. 2, 1986, pp. 107-139.
- Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 ts., Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- _____, *Colección de las Obras del Venerable Obispo de Chiapan Don Bartolomé de las Casas, Defensor de la libertad de los americanos, dada a la luz por Juan Antonio Llorente*, París, Librero Casa de Rosa, 1822.
- _____, *Los indios de México y Nueva España (Antología)*, México, Editorial Porrúa, 1966.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, trad. de Federico Navarrete Linares, México, Conaculta, 2001.
- Chimalpain Cuauhtlehuauhtzin, Domingo Francisco de San Antón Muñoz, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, Josefina

- García Quintana (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
- Clendinnen, Inga, *Los aztecas. Una interpretación*, México, Editorial Nueva Imagen, 1998.
- Códice Chimalpopoca. *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia, 1945, pp. 3-68.
- Dávalos López, Enrique, *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores*, México, 1998. Tesis de maestría, UNAM.
- _____, y Lía Rojas, *Los estudios antropológicos sobre la sexualidad: una revisión bibliográfica*, núm. 1, México, El Colegio de México, 2000.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Patria, 1983.
- _____, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", núm. 5), 2007. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 2002.
- Echeverría García, Jaime, y Miriam López Hernández, "La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas —y otros grupos mesoamericanos— y sus connotaciones genéricas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 41, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 137-165.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, "La cortesía, los afectos y la sexualidad", en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, tomo I, México, FCE / El Colegio de México, 2004, pp. 261-278.
- Estrada Quevedo, Alberto, "Neyolmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 2, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1960, pp. 163-175.
- Fernández de Navarrete, Martín, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1923.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, FCE, 1979.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, 1984.
- Freeman, Derek, *The fateful hoaxing of Margaret Mead: a historical analysis of her Samoan research*, Colorado, Westview, 1999.
- Galinier, Jacques, “L’homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérica”, en *L’homme*, vol. XXIV, núm. 2, abril-junio 1984, pp. 41-58.
- Garibay K., Ángel Ma., *Poesía Náhuatl. Romances de los Señores de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- Gillespie, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Editorial Siglo XXI, 2005.
- Glantz, Margo, “Doña Marina y el Capitán Malinche”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Debolsillo, 2021, pp. 135-151.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “De huipil o terciopelo”, en Margo Glantz (coord.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Debolsillo, 2021, pp. 155-175.
- Graulich, Michel, “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 77-94.
- _____, “Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la Historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / UNAM, 2000, pp. 89-99.
- Gruzinski, Serge, “Matrimonio y sexualidad en México y Texcoco en los albores de la conquista o la pluralidad de los discursos”, en Solange Alberro, et al., *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas, (Cuadernos de Trabajo, núm. 35), 1980, pp. 19-73.
- Gutiérrez de Lievana, Juan, “Descripción del Guastepeque por el Alcalde Mayor (1580)”, en Enrique Juan Palacios, *Huaxtepec y sus reliquias arqueológicas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1930.

- Henderson, Lucia, *Producer of the Living, Eater of the Dead: Revealing Tlaltecuhtli, the Two-Faced Aztec Earth*, Oxford, BAR International Series 1649, 2007.
- Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, México, Editorial Pedro Robredo, 1946.
- Historia Tolteca Chichimeca*, por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, trad. de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1976.
- “Hystoyre du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2002, pp. 113-166.
- Ibarra García, Laura, *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y del poder*, México, Editorial Porrúa, 1998.
- Klein, Cecelia, “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, México, UNAM, 1994, pp. 219-253.
- “La sexualidad en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, INAH, México, julio-agosto de 2010, núm. 104.
- León-Portilla, Miguel, “La historia del Tohueno: narración erótica náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, UNAM, Instituto de Historia, 1959, pp. 95-112.
- _____, “La ahuiani, alegradora, de los tiempos antiguos”, en *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1987, pp. 402-404.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 [1980].
- _____, “Los temacpalotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1966, núm. 6, pp. 97-117.
- López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, FAMSI, Florida, 2001, <http://www.famsi.org/reports/96072/cogolludtm1.htm>
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932.

- _____, *La Conquista de México*, Madrid, Dastin Historia, 2000.
- López Hernández, Miriam, *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, México, 2009. Tesis de maestría, UNAM.
- _____, *De mujeres y diosas aztecas*, México, Fundación Cultural Armella Spitalier / Editorial Cacciani, 2011.
- _____, “Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos”, en María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández (eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, pp. 231-250.
- _____, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2012.
- _____, “Ahuanime: las seductoras del mundo nahua prehispánico”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2, septiembre de 2012, pp. 401-423.
- _____, *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, México, 2013. Tesis de doctorado, UNAM.
- _____, “Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido”, en *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, mayo-agosto 2014, pp. 147-168.
- _____, “El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los mexicas”, *Itinerarios*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos / Universidad de Varsovia, vol. 21, 2015, pp. 79-100.
- _____, “Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl: aproximaciones para su estudio”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 46, 2016, pp. 117-139.
- _____, “In tetl, in cuahuil. Los sistemas jurídicos nahuas prehispánicos ante el adulterio”, en *Relaciones*, vol. XXXVIII, núm. 149, 2017, pp. 193-227.
- _____, “Desnudez y pudor entre los nahuas prehispánicos”, en *Indiana*, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín, vol. 34, núm. 1, 2017, pp. 255-280.

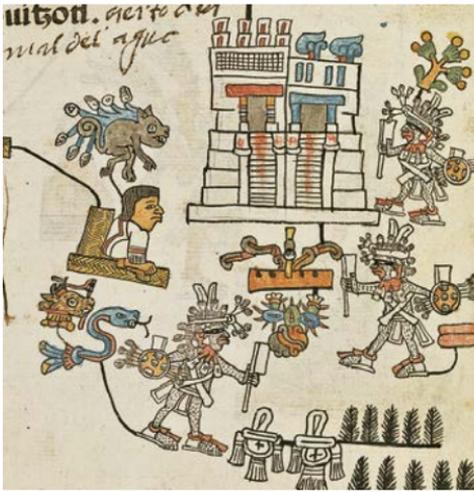
- _____, “La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos”, en *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, 2017, pp. 89-112.
- _____, *La vida sexual de los nahuas prehispánicos*, México, Secretaría de Cultura / Gobierno del Estado de México (Biblioteca de los pueblos indígenas), 2017.
- _____, “La maternidad entre los nahuas prehispánicos y otros grupos mesoamericanos. Un acercamiento desde las fuentes etnohistóricas y la arqueología”, en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol. 1, núm. 11, 2020, pp. 33-53.
- _____, “Heteronormatividad: aspectos de la sexualidad y el género entre los nahuas prehispánicos”, en Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.), *Cuerpos, géneros y sexualidades. Contextos mesoamericanos y contemporáneos*, México, INAH, 2021.
- _____, y Jaime Echeverría García, “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos”, en Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de las Mujeres, 2011, pp. 119-146.
- _____, “El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos”, en *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 50, 2011, pp. 159-184.
- Lyons, Andrew P., y Harriet D. Lyons, *Irregular connections: a history of anthropology and sexuality*, Nebraska, University of Nebraska Press, 2004.
- Malinowski, Bronislaw, *A diary in the strict sense of the term*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Mead, Margaret, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Laia, 1975.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Conaculta, 2002.

- Mikulska, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos / Universidad de Varsovia, 2008.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 2004.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Luis Reyes García (ed.), Tlaxcala, Gobierno del Estado de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Navascués, Javier de, “Las dos leyendas sobre la conquista de América: ¿imperfiofilia o genocidio?”, en *Nuestro tiempo*, núm. 701, 2019, <https://nuestrotiempo.unav.edu/es/grandes-temas/las-dos-leyendas-sobre-conquista-america-imperfiofilia-genocidio>
- Olivier, Guilhem, “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, en *Historias*, vol. 28, México, INAH, Dirección de Estudios Históricos, 1992.
- Pigafetta, Antonio, *Primer viaje en torno del globo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1927.
- Pohl, J. Frederick, *Américo Vespucio Piloto Mayor*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1947.
- Pomar, Juan Bautista de, “Relación de Tezcoco”, en Ángel Ma. Garibay K. (paleografía, versión, introducción, notas y apéndices), *Poesía Náhuatl I. Romances de los Señores de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, pp. 149-219.
- Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México Colonial*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, núm. 17), 1996 [1975].
- _____, *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*, México, Editores Plaza y Valdés / UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

- Raby, Dominique, *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahua du Mexique préhispanique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Ragon, Pierre, *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1992.
- Read, Kay A., y Jane Rosenthal, "The Chalcan woman's song: sex as a political metaphor in fifteenth-century Mexico", en *The Americas*, vol. 62, núm. 3, 2006, pp. 313-348.
- Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan, hecha al Ilustrísimo Señor Don Antonio de Mendoza, Virrey y Gobernador desta Nueva España por su Majestad (Relación de Michoacán)*, reproducción facsimilar del manuscrito c. IV.5 de El Escorial, con transcripción por José Tudela, estudio preliminar por José Corona Núñez, México, Basal, 1977.
- Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 2002.
- Rivas, Helena, "La llorona o la desesperanza de un pueblo", en *Razón y palabra*, núm. 33, 2003.
- Robelo, Cecilio A., *Diccionario de Mitología Nahoá*, México, Editorial Porrúa, 2001.
- Rodríguez-Shadow, María de J., *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Sagaón Infante, Isabel, "Testamento de Isabel Moctezuma", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 10, 1998, pp. 753-760.
- Sahagún, Bernardino de, *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (ed. y trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.
- _____, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, The School of American Research / University of Utah, 1950-1982.
- _____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Conaculta, 2002.
- Salas, Mario Alberto y Miguel Guerin, *Floresta de Indias*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1970.
- Sau, Victoria, *Un diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Editorial Icaria, 1981.

- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 ts., México, FCE, 1980 [1963].
- Solís y Rivadeneyra, Antonio de, *Historia de la Conquista de Méjico: población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1998.
- Stone, Andrea J., “Disconnection, foreign insignia and political expansion: Teotihuacan and the Warrior Stelae of Piedras Negras”, en Richard Diehl y Janet Catherine Berlo (eds.), *Mesoamerica: after the decline of Teotihuacan, A. D. 700-900*, Dumbarton Oaks, Washington, 1989, pp. 153-186.
- The ancient future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, traducido y anotado por Munro S. Edmonson, Austin, Universidad de Texas, 1982.
- 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*, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- 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*, vol. 62, núm. 3, enero 2006, pp. 349-389.
- _____, *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*, México, Ediciones Era, 2015.
- Vendrell, Joan, *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona, Ariel, 1999.

ANEXO



2



1. Templo Mayor. Códice Telleriano-Remensis, f. 39r.
2. Partera con recién nacido. Códice Mendoza, lám. 57r.
3. Mujer embarazada con partera. Códice Florentino, lib. VI, f. 130v.



4. Cihuacoatl. *Códice Borbónico*, lám. 28.

5. Cihuateotl. Museo Nacional de Antropología.



6



7



8

6. Cihuacoatl con atributos del maíz. Museo Nacional de Antropología.

7. Itzpapalotl. Códice Borbónico, lám. 15.

8. Casamentera cargando a la novia el día de su boda. Códice Mendoza, lám. 61r.



9. Tzitzimitl. Códice Magliabechiano, lám. 76r.

10. Niña barriendo. Códice Mendoza, lám. 60r.

11



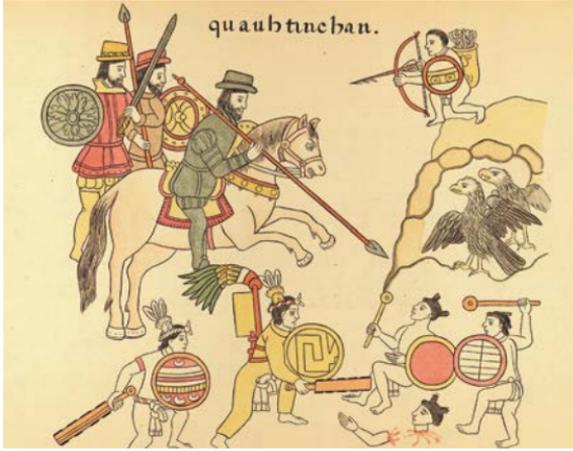
12



13



11. Tlazolteotl con traje de guerrero y un cautivo. *Códice Borgia*, lám. 63.
 12. Coatlicue de Coxcatlán. Museo Nacional de Antropología.
 13. Ahuiani. *Códice Florentino*, lib. X, f. 39v.



14. Guerreros de Cuauhtinchan derrotados se representan con cornezelos, peinado característico de las mujeres nahuas. Lienzo de Tlaxcala, celda 36.

15. Toci en la fiesta de Ochpaniztli. Códice Borbónico, lám. 30.



16



17



18

16. Grupo de mujeres llorando. *Códice Florentino*, lib. I, f. 32v.

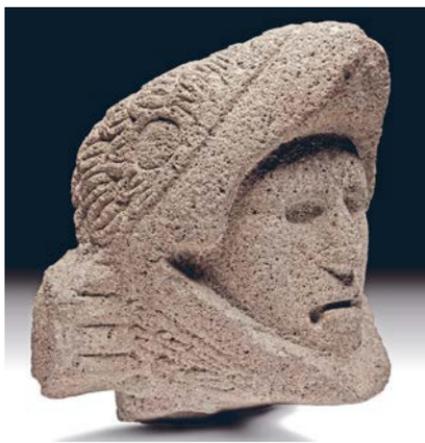
17. Cihuateteo. *Códice Florentino*, lib. IV, f. 28v.

18. Mujer muerta de primer parto y colibrí como símbolo bélico. *Códice Laud*, lám. 30.



19

20



19. Cihuacoatl. *Códice Florentino*, lib. VIII, f. 3r.

20. Cabeza de un caballero águila. Museo del Templo Mayor.



21



22

21. Escultura de mujer. Coatepec Harinas, Estado de México. Museo Nacional de Antropología.

22. Mujer noble. *Códice Mendoza*, lám. 57r.



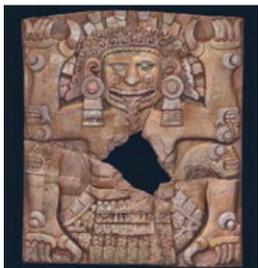
23

24



23. De los genitales de Xochiquetzal nace una flor. *Códice Vaticano B 3773*, lám. 74.
24. Tlahuicole murió peleando, atado a un *temalacatl*, piedra del sacrificio gladiatorio. *Temalacatl*, Museo Nacional de Antropología.

25



26



27

25. Tlaltecuhli. Museo del Templo Mayor.

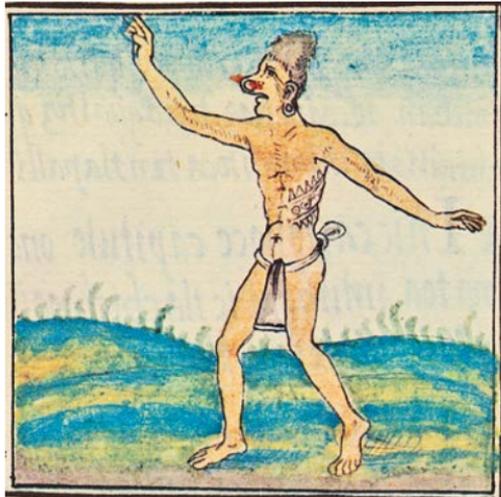
26. Mujeres tlatelolcas desnudas en la guerra contra Tenochtitlan. *Códice Durán*, f. 98.

27. Tlazolteotl pariendo. *Códice Borbónico*, lám. 13.

28



29



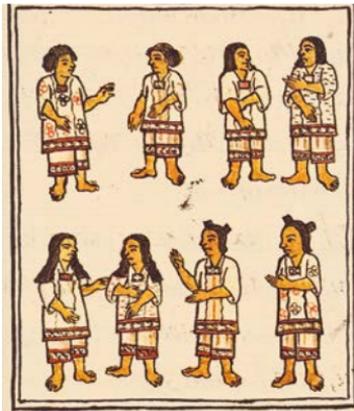
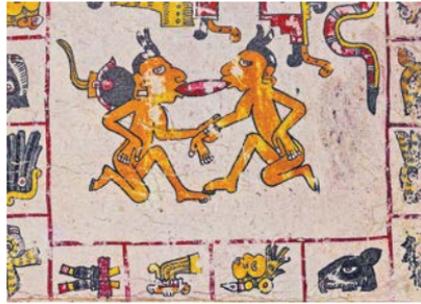
28. Joven entre dos mujeres, una lo toma del cabello reclamándolo para sí. *Códice Borgia*, lám. 59.

29. Tohueyo. Los huastecos se caracterizaban por su desnudez, la perforación del septum y los cabellos despeinados. *Códice Florentino*, lib. IX, f. 50v.



30

31



32

30. Huastecos con falos de papel. *Códice Borbónico*, lám. 30.
31. Jóvenes desnudos que unen sus bocas mediante un *tecpatl*. Uno de ellos toma del antebrazo al otro. *Códice Borgia*, lám. 61.
32. Mujeres nobles con diferentes peinados y vestimentas. *Códice Florentino*, lib. VIII, f. 31r.



33



34

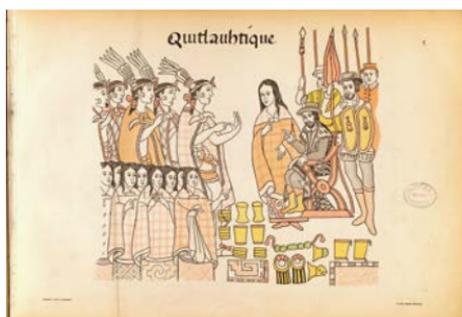
33. Escultura femenina, Museo Nacional de Antropología.

34. Cuando los mexicas estaban asentados en Chapultepec, las mujeres fueron violadas por los tepanecas. *Códice Vaticano Latino A 3738*, lám. 71v.

35



36



37

35. Escultura antropomorfa de personaje del sexo femenino con tocado de *amacalli*, pecho desnudo y vestida con faldilla. Museo Nacional de Antropología.
36. Malintzin y Cortés llegan a México-Tenochtitlan. *Códice Azcatitlan*, lám. 23.
37. Malintzin y Cortés reciben regalos de los tlaxcaltecas. *Lienzo de Tlaxcala*, celda 7.



Sexo y guerra durante el Posclásico y la Conquista, de Miriam López Hernández, se terminó de imprimir en julio de 2023, en los Talleres Gráficos Santa Bárbara, S. de R. L. de C. V., ubicados en Pedro Cortés núm. 402-1, colonia Santa Bárbara, C. P. 50050, Toluca, Estado de México. El tiraje consta de quinientos ejemplares. Para su formación se usó la familia tipográfica Matiz, de Juan Carlos Cué. Diagramación, formación y supervisión en imprenta: Erik Alejandro Reyes Herrera. Diseño de portada: J. Daniel Pichardo Vargas. Cuidado de la edición: Erika Yanet Medina Trinidad y la autora. Editores responsables: Alejandro Pérez Sáez y Jorge Eduardo Robles Alvarez.

Desde la antropología y la historia es posible analizar el fundamento fisiológico del sexo con una visión cultural, pues a través del conjunto de actitudes, prácticas, juegos de poder y discursos de cada sociedad se añade una carga simbólica, lo que repercute en la percepción de la reproducción, los deseos y las relaciones eróticas.

Sexo y guerra durante el Posclásico y la Conquista, de Miriam López, ofrece un nutrido esbozo sobre la sexualidad, principalmente femenina, en la cultura náhuatl. Así, explora la equiparación establecida por los nahuas entre el parto y el campo de batalla, expone el vínculo entre el coito y las habilidades durante el combate y analiza la violación de mujeres como método de conquista en el México antiguo. Esta obra es un gran pilar en el campo de estudio —aún en construcción— de la sexualidad prehispánica.

