

# **IN CIHUATLAHUELILOC**

## LA “MALA MUJER” EN TEXTOS CRISTIANOS EN LENGUA NÁHUATL DEL SIGLO XVI

---

### **IN CIHUATLAHUELILOC**

THE “EVIL WOMAN” IN NAHUATL CHRISTIAN TEXTS  
FROM THE SIXTEENTH-CENTURY

**Montserrat Mancisidor Ortega**

 [orcid.org/0000-0002-4527-8677](https://orcid.org/0000-0002-4527-8677)

UNAM-IIH

México

[mancisidor.omont@gmail.com](mailto:mancisidor.omont@gmail.com)

#### **Abstract**

*From different texts in the Nahuatl language written by mendicant friars in the 16th century, often with the collaboration of indigenous scholars, the teachings about feminine behavior that they tried to transmit to the native peoples can be observed. The article analyzes the strategies adopted by various authors to preach about women, particularly around the sins of pride and lust, and how, while reproducing notions and images brought from Europe, they also took up elements of indigenous cultures, to build a peculiar representation of what they considered an “evil woman” or “cihuatlahueliloc”.*

**Keywords:** *evil woman, Nahuatl, representation, pride, lust.*

#### **Resumen**

A partir de distintos textos en lengua náhuatl elaborados por frailes mendicantes en el siglo XVI, muchas veces con la colaboración de letrados indígenas, pueden observarse las enseñanzas en torno al comportamiento femenino inculcadas a los pueblos nativos. El artículo analiza las estrategias adoptadas por varios autores para predicar sobre las mujeres, particularmente en torno a los pecados de la vanidad y la lujuria, y cómo a la vez que reprodujeron nociones e imágenes traídas de Europa, se retomaron también elementos de las culturas indígenas, para construir una peculiar representación de lo que ellos consideraron una “mala mujer” o “cihuatlahueliloc”.

**Palabras clave:** mala mujer, náhuatl, representación, vanidad, lujuria.

## Introducción

Un par de años después de que Tenochtitlan fuera sometida por los conquistadores españoles y los grupos indígenas aliados, comenzaron a llegar misioneros dispuestos a implantar el cristianismo en los pueblos del altiplano central mexicano. Los primeros en hacerlo fueron religiosos de la orden de san Francisco, quienes a partir de 1523 y 1524 se acomodaron en Tlaxcala, Huexotzingo, Texcoco y la antigua capital mexicana; todos estos pueblos hablantes de la lengua náhuatl. Como lo narró fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604), una tarea primordial fue la de conocer la lengua de los indios y para esto se pusieron en marcha diversas estrategias (Mendieta, 1997: 365-366).

Pocos años después de la llegada de los primeros evangelizadores, los trabajos de los mendicantes permitieron la elaboración de gramáticas, vocabularios, tratados y manuales. Paralelo a esta actividad, fueron confeccionados textos de evangelización para ayudar a otros frailes a difundir el mensaje divino y sus preceptos fundamentales. Entre esos materiales se pueden encontrar doctrinas, confesionarios, cartillas, diálogos, meditaciones, sermones e incluso obras de teatro; todos ellos preparados para la difusión del cristianismo entre los pueblos nahuas. Cabe señalar que todos estos esfuerzos se concretaron gracias al interés de los evangelizadores de conseguir su empresa, pero también gracias a la ayuda de indios que, inmersos en el contexto de conquista, tomaron como alternativa el trabajar junto a los religiosos europeos. Estos hombres fueron educados por los religiosos y se especializaron como informantes, traductores bilingües o trilingües (náhuatl, castellano, latín), redactores, copistas, revisores y correctores (Sánchez Aguilera, 2019: 37). La participación activa de estos *colaboradores* fue del todo significativa: se dedicaron a hacer comprensible el mensaje cristiano al adaptarlo y hacerlo compatible con creencias y nociones conocidas por el resto de los naturales.

Puede decirse que los textos de evangelización en lengua náhuatl escritos durante el siglo XVI son un producto híbrido, es decir, textos donde convergieron la cultura cristiana-occidental con algunos aspectos de la nahua. Tras examinar esta clase de obras, pueden hallarse

numerosos tópicos proclives a ser sometidos a un profundo análisis. De todos ellos, me propongo explorar las representaciones<sup>1</sup> que se fabricaron entonces sobre la “mala mujer” y que fueron enseñados a los naturales de la región. En este artículo buscaré responder ¿qué era una “mala mujer” según los frailes?, y ¿de qué elementos, imágenes, nociones o estrategias discursivas se valieron para comunicar e inculcar dicha visión sobre la mujer a los nahuas? Parto de la hipótesis de que, a fin de lograr transmitir sus ideas al respecto, los misioneros se informaron sobre las antiguas prácticas de los naturales, en especial sobre que era para ellos “lo femenino” y cómo vivían su sexualidad. Esos nuevos conocimientos les permitieron establecer una serie de equivalencias que hicieran más inteligible su mensaje para su audiencia, al mismo tiempo que dichas ideas y costumbres indígenas también fueron reinterpretadas y modificadas por los misioneros desde su propia perspectiva religiosa con el fin de instaurar la fe católica y sus códigos.

Para exponer lo anterior he decidido estructurar la exposición de la siguiente manera. Comenzaré con una breve contextualización del imaginario europeo en el que fueron formados los frailes y las enseñanzas que transmitieron en el centro de la Nueva España; continuaré comentando lo propio para el caso nahua, junto con algunas puntualizaciones necesarias. Enseguida me concentraré en el análisis de algunas de las representaciones de la mujer “vanidosa” y “lujuriosa” que podemos ubicar en textos cristianos en lengua náhuatl.<sup>2</sup> Posteriormente, me detendré en la problematización del término “*cihuatlahueliloc*” empleado en los textos para referir a la “mala mujer”.

Los documentos que he seleccionado como fuentes fueron elaborados por o bajo la dirección de los franciscanos Andrés de Olmos (c. 1485-1571), Bernardino de Sahagún (c. 1499-1590), Juan de Gaona (1507-1560), Alonso de Molina (1513-1579) y Juan Bautista (1555-1613);

1 Por “representación” entiendo que se trata de una construcción de las identidades sociales elaborada e impuesta por aquellos que poseen el poder de designar y clasificar. Por medio de estas producciones se legitima y refuerza la diferenciación social, se establecen las obligaciones entre los sujetos. Para el caso de mi estudio, la representación de las “malas mujeres” se inscribe dentro de un modelo cristiano, que se opone al ideal de “mujer virtuosa” o “buena”.

2 La elección de estos dos tópicos pudiera parecer arbitraria, pero cabe señalar que fue en torno a ellos que se prestó especial atención en los textos analizados para representar el comportamiento femenino.

además de algunos documentos anónimos.

Son numerosos los estudios en torno a la construcción histórica de “lo femenino” en las sociedades occidentales, así como acerca de las representaciones sobre “la mujer” que se crearon durante la Edad Media y la modernidad temprana en Europa (Delumeau, 1979; Duby y Perrot, 1991; Richards, 1994; Bechtel, 2001; Fernández, 2002; Ferrer, 2017). Es relevante tener en cuenta estos trabajos porque son el punto de arranque para identificar las ideas, los valores y las categorías que al respecto tenían los evangelizadores. En el caso de los nahuas, estos tópicos también han sido objeto de diversos trabajos, algunos de ellos enfocados en temas relativos a la sexualidad y su vínculo con la cosmovisión (López Austin, 1982; Quezada, 1996) o la vida cotidiana (Escalante Gonzalbo, 2004; Olivier, 2004; López Hernández, 2012). Asimismo, cabe resaltar que la exploración de este tema en los textos de evangelización novohispanos —en cuanto productos de un diálogo intercultural— es un campo relativamente emergente en los estudios históricos (Burkhart, 1986; Schroeder, Wood y Haskett, 1997; Sousa, 2002, 2017; Alcántara Rojas, 2004, 2005, 2019). Así, el presente estudio se inscribe en dicha inquietud y me propongo realizar una pequeña contribución para profundizar en la comprensión de los discursos que se crearon para inculcar una nueva visión sobre las mujeres nahuas en el proceso de cristianización.

### Modelos europeos sobre la “mala mujer”

En la historia de Occidente pueden reconocerse numerosas obras en las que es posible identificar representaciones negativas sobre “la mujer”. Algunas de ellas se pueden rastrear hasta la Antigüedad, por ejemplo, con Platón cuando agradecía a los dioses el haber nacido varón (citado en de Beauvoir, 2016: 24). Al pasar de los años, la visión negativa sobre “lo femenino” se mantuvo constante y, de hecho, cobró mayor ímpetu en momentos críticos, tales como la llamada Peste Negra o en el periodo de la Reforma y la Contrarreforma. Solía afirmarse que las mujeres eran agentes al servicio del demonio, que en ellas habitaba una naturaleza “perversa” y que disfrutaban provocar a los varones a toda clase de vicios (Delumeau, 1979).

Para el siglo XVI muchas de estas nociones, cuyo origen podía ser muy antiguo, se mantuvieron vigentes. Como lo veremos, textos novohispanos del siglo XVI parecen replicar lo expresado en obras, incluso, de los primeros tiempos de la cristiandad; por ejemplo, Tertuliano (ca. 160-220) decía: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo, y es menester que su falta también subsista. Tú eres la puerta del Diablo, tú has consentido a su árbol, tú has sido la primera en desertar de la ley divina” (Tertuliano, c. 223, citado en Dalarun, 1991: 32). Diversos autores continuaron la labor de dedicar en sus obras espacio para advertir sobre la “maldad” femenina. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), cuyo pensamiento tuvo notable influencia, aseguró que “las mujeres no son continentes porque no conducen como si tuvieran una razón sólida, sino que son conducidas, como seres que fácilmente se dejan llevar por las pasiones” (Aquino, 2001: IV, q. 156, a. 2, 493). El franciscano Álvaro Pelayo (1280-1352) confeccionó, por su parte y por órdenes del papa Juan XXII, un extenso catálogo sobre los “vicios y fechorías”, en el que mencionó que la mujer era “arma del diablo”, “la corrupción de toda ley”, “una fosa profunda”, “un pozo estrecho”, “la red del cazador”. Cabe señalar que dicho documento fue reimpreso en 1517 y 1560, lo cual demuestra su continuada vigencia (Pelayo, 1330, citado en Delumeau, 1979: 395). Por su parte, el papa Pío II (1458-1464), para su tratado *Remedios de amor*, retomó el trabajo del poeta y religioso Battista Mantovano (1447-1516), quien representó a la mujer bajo cuantiosos adjetivos tales como: llena de veneno, cruel y fiera, sin fe, sin ley, sin sentido común, sin razón, inconstante, móvil, vagabunda, sucia, vana, avara, indigna, sojuzgadora, mentirosa, amenazadora, charlatana, arrebatada, engañadora, borracha, falaz, chula, devoradora, perniciosa, despechada y muy vengativa, impetuosa, ingrata, muy cruel, audaz y maligna, rebelde (Mantovano, citado en Delumeau, 1979: 417).

Esta tradición se extendió hasta Nueva España desde los primeros años del contacto. Los evangelizadores, quienes habían sido formados bajo dicho *imaginario*, interpretaron desde esa óptica las realidades indígenas y sus proyecciones moldearon la manera en la que se aproximaron a indagar sobre el “Nuevo Mundo”, así como

las interpretaciones que de él hicieron. Algunas veces los frailes intentaron adecuar su mensaje a las realidades locales, retomando ciertas palabras y elementos nativos que les parecían útiles o coincidentes con su marco de referencia. En todo caso impusieron a esos elementos indígenas su propia visión de las cosas.

La idea de que la mujer era un ser que pervertía las almas y causaba grandes daños fue parte del discurso evangelizador que tenía como propósito imponer entre los naturales los valores de la fe católica. De hecho, en la mayoría de los casos, los frailes siguieron como modelo diferentes tratados europeos a la hora de componer obras para la evangelización de los nahuas. Tómese el caso puntual de fray Andrés de Olmos, quien, para componer sus siete sermones sobre los pecados capitales, retomó el trabajo del dominico Vicente Ferrer (1350-1419) (Baudot, 1996: XII); o bien el *exempla* que elaboró fray Juan Bautista (1599), junto con sus colaboradores nahuas, inspirado en la *Scala Coeli* de Jean Gobi (1300-1350) (Alcántara Rojas, 2005: 387). También fue frecuente que los frailes, o los colegiales nahuas que participaron en este tipo de proyectos, partieran directamente de pasajes bíblicos. Destaca la influencia que tuvo en una primera época el libro de los Proverbios y sus exhortaciones sobre la "mujer virtuosa".<sup>3</sup> De acuerdo con este libro, la mujer debía dedicarse a Dios y a su marido, ser diligente con las labores de su hogar y rechazar la indiscreción o los aderezos considerados "vana hermosura" (Proverbios 31, 10-31). Estas indicaciones fueron dirigidas de forma recurrente a los naturales en la Nueva España.

### Un par de precisiones sobre la mujer en el México prehispánico

En los textos preparados en lengua náhuatl para la evangelización se filtraron elementos de la cultura nahua para la cual fueron confeccionados. Los pueblos del altiplano central tenían sus propias estructuras y códigos, igualmente tenían una serie de ideales del comportamiento que debían mantener varones y mujeres. Para el caso de los textos que exploro es muy posible que ciertos referentes indígenas fueran reinterpretados, renovados y que perdieran los antiguos sig-

nificados, o bien que fueran manipulados como algo negativo en favor de las aspiraciones religiosas de los frailes. Tampoco puede olvidarse la existencia de paralelismos culturales: ¿acaso los misioneros tuvieron noticia de ideas que entre los naturales tenían un sentido análogo (o casi análogo) y las recuperaron porque funcionaban para articular su mensaje?

El problema para identificar esos componentes de origen nahua con plena certeza al interior de estas obras es que lo que conocemos sobre estos temas proviene de la Historiografía de tradición indígena,<sup>4</sup> la cual se caracteriza por haber privilegiado la voz de los cronistas e indios letrados que ya habían sido educados en el cristianismo y que, seguramente, tuvieron en mente muchos calificativos y prejuicios occidentales a la hora de brindar sus informaciones y elaborar sus relatos. Para subsanar estas dificultades debe realizarse una lectura crítica cuidadosa a la luz de la comparación de muy distintas fuentes y con el apoyo de los estudios especializados. Retomaré brevemente un par de ellos para establecer algunos puntos pertinentes sobre el papel de la mujer entre los nahuas en la época prehispánica.

De acuerdo con Alfredo López Austin, el principio de opuestos complementarios era capital en la cosmovisión de los nahuas. Estos opuestos (masculino-femenino, macho-hembra, padre-madre, calor-frío, arriba-abajo, vida-muerte, perfume-fetidez, etcétera) que se confrontaban y alternaban hacían posible la existencia y daban estructura al universo, a partir de ellos era que se entendían tanto su estabilidad como sus dinámicas (López Austin, 1989: I, 54).

Para los nahuas, el buen funcionamiento del cosmos requería un equilibrio entre ambos ámbitos o fuerzas. Sobre la concepción que los nahuas tenían del cuerpo humano, López Austin (1989) indica que en el organismo existían diversas entidades anímicas. Eran tres las principales, el *tonalli*, cuyo centro principal estaba en la cabeza; el *teyolia* en el corazón y el *ihiyotl* que se encontraba en el hígado. El equilibrio entre estas

<sup>3</sup> Agradezco a Mario Alberto Sánchez Aguilera esta valiosa observación.

<sup>4</sup> Por Historiografía de tradición indígena considero los registros escritos de la historia de los pueblos indígenas que se produjeron, a partir de 1521, durante tres siglos en el territorio novohispano. Como todo fenómeno historiográfico, estos documentos fueron delineados por la ideología dominante del proceso de conquista; aun cuando, o los autores eran de ascendencia indígena y eso dotaba de legitimidad a la información, o bien las narraciones se basaban en testimonios presenciales de los hechos. Véase José Rubén Romero Galván (2003).

fuerzas mantenía saludables todos los sistemas vitales del individuo, mientras que alguien enfermo era aquel que tenía un desajuste, ya fuera en mayor o menor medida en alguno de ellos. Ningún dominio era la excepción a dicho orden; por ejemplo, en lo que tiene que ver con las relaciones sexuales. En el catolicismo se indicaba que éstas sólo eran lícitas entre los casados y que debían limitarse con fines de procreación, mientras que entre los nahuas se creía que eran un don que los dioses les habían otorgado a los seres humanos. De acuerdo con la interpretación que Katarzyna Szoblik hace de un mito, la unión entre Quetzalcóatl y Xochiquétzal habría simbolizado el nacimiento del placer erótico (Szoblik, 2008: 205). O bien, el hecho de que en las fiestas de las veintenas hubiera actos con alto contenido sexual da cuenta de que este aspecto era considerado como parte constitutiva de la vida (Olivier, 2004: 302). Por otro lado, el exceso de relaciones sexuales era considerado peligroso, dañino según esta misma lógica, pues su abuso provocaba un debilitamiento tal que el cuerpo enfermaba, generalmente del hígado donde residía una entidad anímica asociada a las emociones fuertes (como el enojo) o al deseo sexual (López Austin, 1989: I, 259). Incluso se estimaba que quien había sido desequilibrado podía llegar a morir; a los jóvenes les era advertido: “Se seca la gente porque terminan nuestra sangre, nuestro color, nuestra grasa; porque termina nuestro semen; termina nuestra resina, nuestra trementina” (Sahagún citado en López Austin, 1989; I, 331.). Entonces, la sexualidad era algo que debía ser vivido, disfrutado, pero con la justa medida.<sup>5</sup>

Otro espacio en el que regía el principio de opuestos complementarios era el social. Gracias a él era explicado y legitimado el lugar que un individuo ocupaba en la sociedad a lo largo de su vida. Los nahuas, así como los europeos, tenían ideas muy particulares sobre las mujeres y el sitio al que pertenecían en el mundo. Es bien sabido que el ombligo de las recién nacidas se enterraba junto al fogón de su casa como símbolo de que ahí debían permanecer. Era costumbre que sobre esto la partera dirigiera unas palabras a las pequeñas: “Habéis de estar dentro de casa como

el corazón dentro del cuerpo. No habéis de andar fuera de casa. No habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte. Habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar” (Sahagún, 2000: II, 619-620). Desde edades muy tempranas, las mujeres se dedicaban a actividades que, si bien eran fundamentales (cocinar, tejer, participar como labradoras en labores agrícolas) y además tenían una carga religiosa (barrer, servir en los templos), sus espacios de acción se limitaban a espacios interiores (Mendieta, 1997: I, 240). Mientras se esperaba que los varones fueran guerreros diestros, que se destacaran cada vez más en las batallas, de las mujeres se necesitaba que, de generación en generación, realizaran las labores que les eran propias. Las mujeres debían ser obedientes, discretas, y nada fuera de este parámetro era visto con buenos ojos; así en el hablar, en el andar, en las relaciones que establecían con los demás, en la manera en la que se arreglaban cotidianamente. Sólo las mujeres de la élite, como Ilancuéitl, gobernante colhua que estableció numerosas alianzas (Battcock y Aguilar, 2016; Battcock, 2021) llegaban a tener importancia política.

## La mujer vanidosa

En los mundos occidental y nahua existían códigos que delineaban ideales de comportamiento, así como prototipos contrarios que se calificaban como negativos. La vanidad era considerada como el afán excesivo por ser admirado; en los textos cristianos en lengua náhuatl fue enseñada como un pecado característico de las “malas mujeres” y con el propósito de que los naturales pudieran entender con mayor claridad dicho mensaje se aprovecharon referentes que les eran familiares.

Comencemos por observar este fenómeno en los confesionarios. Esta clase de documentos fueron empleados en la Nueva España para servir de guía a los frailes y a los indígenas para realizar una buena confesión. En el *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1565) de fray Alonso de Molina, para averiguar si una mujer había incurrido en el pecado de vanidad, se sugería cuestionar al confesante:

Por ventura con soberbia te atauaste y adornaste con muchos vestidos, porque fuesses mas honrado que los demas: o por ventura andas muy derecho y

<sup>5</sup> Para una mayor profundización pueden recordarse trabajos de José Alcina Franch (1991), Alfredo López Austin (1982, 1989), Noemí Quezada (1975, 1996), José Antonio Flores Farfán y Jan Elferník (2001), Pablo Escalante Gonzalbo (2004) y Guilhem Olivier (2004), entre otros.



alçada la cabeça, no teniendo a los otros en nada, ni haziendo cosa de alguno? [...] o por ventura te has rociado, o lauado, con muchas aguas odoríferas y rosadas, o con otras cosas semejantes: o *quiça* te sahumaste o pusiste olores, dime con que intencion heziste esto? (Molina, 1578: f. 77v).

La pregunta abarca diferentes niveles, cada uno de ellos se expresa a partir de un referente que para los nahuas era conocido. A las jovencitas se les aconsejaba que cuando caminaran por la calle lo hicieran de una manera específica para demostrar su modestia (Sahagún, 2000; II, 560). Además, las personas de esta región tenían por costumbre bañarse cotidianamente, cosa que sorprendió a los europeos. Fray Diego de Landa, quien se estableció en el sureste novohispano, observó que “los indios se bañaban mucho” y “que eran amigos de buenos olores y que por eso usaban ramilletes de flores y yerbas olorosas” (Landa, 1986: 35). Miriam López ha mostrado que las mujeres nahuas procuraban el uso de agradables fragancias, pues ésta era una forma de embellecimiento (López Hernández, 2012: 411). A su vez, en el *Códice florentino* se representó a una joven *ahuiani* (“alegre” o “puta”, para Sahagún) sosteniendo en una mano un glifo para la palabra *atl* (agua) y en la otra un ramo de flores (figura 1); con ello se evocaba, en mi opinión, a la voz *xochiatl* (agua de flores), algo que, se decía, utilizaban este tipo de mujeres para perfumarse y atraer los sentidos de quienes se les acercaban. Finalmente, el foco al que apuntaban cada una de las precisiones de Molina era para averiguar la intención de los actos de los nahuas; al parecer, para los frailes cada uno de estos hábitos podía funcionar para perfilar lo que era una “mala mujer” y cuáles eran las cosas con las ésta que pecaba.

**Figura 1**  
**Ahuiani**



Fuente: elaboración propia con base en el *Códice florentino* (Sahagún, 1969, lib. X: f. 39v).

Un asunto más que ocupó la atención de los frailes fue la vestimenta femenina. En las escrituras bíblicas, en concreto la Epístola I a Timoteo, se estipulaba que “las mujeres deben comportarse propiamente. Deben vestir modestamente y sobriamente, no deben vestir ricos peinados, ornamentos de oro, perlas, ni ricos vestidos” (I Timoteo 2, 9). Asimismo, Tertuliano indicó con rigor a las mujeres: “Deberías llevar siempre luto, ir cubierta de harapos y abismarte en la penitencia, a fin de redimir la falta de haber sido la perdición del género humano [...]” (Tertuliano, citado en Delumeau, 1979: 386). Estos eran los referentes que los misioneros tenían en mente.

En un sermón elaborado por fray Bernardino de Sahagún para el Tercer Domingo de Cuaresma se vuelve a la cuestión del arreglo femenino: “[...] no has de vestir con lo bueno, ni con lo que está bordado; aunque sea necesario, sólo [usa] lo modesto y lo liso” (BNM, Ms. 1482: f. 70r; Sahagún y Escalona, próximamente). Entre los nahuas estaban establecidos códigos de vestimenta que demarcaban la estratificación social y la condición de cada individuo. Traspasar estos lineamientos era un desafío a la estructura jerarquizada (Echeverría García, 2009: 155). Los privilegios a los que podía acceder la élite se expresaban de distintas maneras y el vestido era una de ellas. En una oración a Tezcatlipoca asentada en su *Historia general*, Sahagún señaló que la gente del pueblo estaba sometida a condiciones de pobreza y se mencionó que las mujeres que no tenían ropas suficientes para “tapar sus carnes” debían conformarse con andrajos “todas partes rotos y que por todas partes entra el aire y el frío” (Sahagún, 2000: II, 481).

En contraposición, en este mismo documento se ilustró cómo vestían las *cihuapipiltin* (mujeres de las élites) y las variedades de huipiles que podían llegar a lucir (figuras 2 y 3). Si se toma en cuenta esa narración y se compara con la imagen de la *ahuiani* (figura 1), quien era un actor social que se ubicaba en uno de los rangos más pobres de la sociedad, pueden plantearse dos cosas. La primera, que ellas también sirvieron como un prototipo negativo para los nahuas, pero no por cómo ejercían su sexualidad, sino porque, aun bajo su restringida condición vestían decorados huipiles aparentando el aspecto de las mujeres *pipiltin*.

### Figuras 2 y 3 Huípiles “labrados y tejidos” y señoras *pipiltin*



Fuente: elaboración propia con base en el *Códice florentino* (Sahagún, 1969, lib. VIII: f. 30v y 31r).

Élodie Dupey García ha estudiado que algo parecido ocurría con el uso de cosméticos. La investigadora explica que entre los nahuas un criterio de belleza femenina era el tono amarillento de la piel. Las *pipiltin* utilizaban tintas como el *tecozahuitl* obtenido de una arcilla que llegaba a Tenochtitlan por medio del tributo. A pesar de que este material era para hermosearse, se esperaba que fuera evitado por la élite para mostrar discreción o no confundirse con otras “malas mujeres” (Dupey García, 2018: 96). Entre ellas estaban las *ahuianimeh* que, al pertenecer a un estrato muy bajo de la sociedad, aprovechaban con el mismo fin otros materiales, aunque menos exclusivos, como el *axín*, un ungüento oleoso que provenía de la grasa de ciertos gusanos. Igual pasaba con la tinta roja que se usaba en los dientes, las mujeres acomodadas aplicaban grana cochinilla mientras que otras mujeres buscaban hacerse de un ingrediente más accesible (Dupey García, 2018: 97).

Fray Andrés de Olmos, en uno de sus sermones en lengua náhuatl, sentenció: “La mujer que se adorna como si fuera el diablo no debe ser mirada, no debe ser considerada: porque está escrito: *propter speciem mulieris multi perierunt*. Lo que quiere decir: a causa de la mujer muchos se han destruido [...] Y, ella, la mujer que se pinta con colorete amarillo, que se adorna para ser deseada, a fin de cuentas será despreciada” (Olmos, 1996: 46-47; 50-51).<sup>6</sup> El franciscano utilizó

6 “*Cihuallachichiualli anoço mochichiuani yuhqui in diablo amo ytaloz, amo ixcotlachialoz: ca ycuilihtoc: ‘propter speciem mulieris multi perierunt’. Quitoznequi: ypampa ciuatl miequinti opoliuhque [...] Auh, yehoatl, ciuatl in moxaua yn tecucauitl ic mochichiu ynic eleuilo, catepan pinauhtiloz’*”

la aplicación de maquillaje no como un signo de estatus social, sino de vanidad y “maldad” que semejaba a todas las mujeres al Maligno.

En la *Psalmódia christiana* (1583), obra elaborada por Sahagún y colaboradores nahuas, se encuentra un canto dedicado a elogiar la vida de Santa Clara, quien siguió el ejemplo de san Francisco y renunció a todos sus bienes materiales para dedicarse al servicio de Dios. El rechazo que esta devota tuvo hacia los aderezos mundanos fue celebrado en la composición:

Quimonaoatolli, inic quitelchiaz tlalticpaccauihl  
Yoan quitelchiaz in isquich in nechichializtli,  
yoan teuiutica mocaltzaquaz [...] In ciuapipilti,  
lehoatl in quitlaçotla  
Tlamachuipilli,  
çoluipilli,  
coioichcaupilli,  
nepapantlaçouipilli  
in quiueinequi  
in ciuapipilti,  
auh in itlaço in Dios,  
in sancta Clara, çan tequaquatilmatl in  
conmaqui,  
Moxaoa,  
mistlapaloatzaluia,  
misteciçauia,  
motlannochezuia in tlatlacoaniciua

auh in itlaço in Dios  
in sancta Clara mistlapachotinenca.

(Olmos, 1996: 46-47; 50-51).

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

Se pintan,  
se tiñen el rostro de colores,  
se cubren de amarillo el rostro,  
se cubren de grana los dientes, las mujeres  
transgresoras;  
mientras que la amada de Dios,  
santa Clara, vivió cubriéndose el rostro. (Alcántara  
Rojas, 2004: 59. Las cursivas son mías.)

Aunque en el fragmento citado sólo se hizo referencia a las mujeres nobles, en otra sección se precisa que estos comportamientos y el deseo por querer aderezarse aplicaba para todas las mujeres sin distinción: "con ello se adornan las mujeres del mundo" (*"inic muchihiua, in cemanaoac ciua"*) (Alcántara Rojas, 2004: 59). En el texto se condensan varios de los elementos que he presentado, lo cual sirve para demostrar las detalladas investigaciones que llevaron a cabo los frailes para crear sus composiciones y que los elementos que llegaban a retomar de la cultura nahua no eran al azar sino elecciones seleccionadas cuidadosamente.

Otra conducta que los naturales vigilaban en las mujeres era el modo de caminar y de relacionarse con los demás miembros de la comunidad; un andar llamativo podía considerarse como negativo. Los *Primeros memoriales* constituyen uno de los textos más tempranos fruto de las investigaciones de Sahagún sobre la cultura nahua, allí quedó asentado que las mujeres que no obedecían las exhortaciones de sus padres, se paseaban de un lado a otro: "Sigue el camino ancho, la senda del conejo, del venado" (Sahagún, citado en López Austin, 1989: II, 276). "El

conejo, el venado" era un difrasismo<sup>7</sup> empleado por los nahuas para referirse a un tipo de comportamiento negativo, este par de animales era asociado a vagar lejos de la casa como criaturas salvajes, por lo que simbolizaban el hallarse fuera de las normas sociales (Burkhart, 1986). Tiempo después el fraile, con mayores conocimientos, recurrió a esta idea en un sermón de Cuaresma para expresar: "Lo que es necesario es que te cubras bien, que *no muestres tu cuerpo, así como los animales que no se sienten vergüenza. Y es necesario que sigas el camino, que no veas a la gente, que no vayas alzando la cabeza, que no mires a un lado y al otro, que no vayas agachando la cabeza, que vayas con tu mirada derecha, cuando vayas [por la calle]*" (BNM, Ms. 1482: f. 70r; Sahagún y Escalona, próximamente. Las cursivas son mías).<sup>8</sup>

Europeos y nahuas tenían sus propias normas de comportamiento acerca de "lo femenino" o de lo que se esperaba que hiciera una mujer que vivía conforme a las normas estipuladas. Cuando estas dos culturas entraron en contacto, varios elementos culturales de los nahuas fueron retomados por los frailes. Esos elementos fueron sometidos a un proceso de reinterpretación, resignificación y reajuste para que pudieran hacer funcionar los textos religiosos y poder instaurar el cristianismo en estas tierras.

## La mujer lujuriosa

Desde el establecimiento del cristianismo en Occidente, el cuerpo fue entendido como un espacio privilegiado en el que tenía lugar el combate entre el "bien" y el "mal", entre Dios y el demonio. Según ha mostrado Robert Muchembled, la naturaleza femenina era interpretada como un recipiente abierto en el centro del cual hervían pasiones irreprimibles (Muchembled, 2000: 116). Se pensaba que el Maligno sabía aprovecharse de las mujeres porque tenían un espíritu débil y lujurioso, por ello se las ingeniaba para utilizarlas como agentes suyos para engañar a los varo-

<sup>7</sup> Sigo la definición de "difrasismo" como la estructura lingüística que se compone de la yuxtaposición de dos o más lexemas, para configurar un tercer significado. Entre las funciones de este recurso estaba el denominar algo indirectamente al focalizar ciertos rasgos de una cosa y oscurecer su sentido literal (Montes de Oca, 2013: 13-19).

<sup>8</sup> *"Yeuatl monequi vel timotlapachoz amo ticnextiz in monacayo in iuhqui y manenemi amo pinava yvan monequi yn otli tictocaz amo titeittaz amo taqueztiāz amo auic titlachiaz amo titolotiaz çan melauactiaz in motlachializ inic tiaç"*.



nes, justo como había sucedido, de acuerdo con la interpretación que se hacía del Génesis, entre Adán y Eva (Duby, 2013: 34). Cuando los evangelizadores conocieron las diferentes costumbres de los nahuas sobre la sexualidad, se produjo en ellos una mezcla de asombro y espanto. Fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, recordó que no había ruego alguno para que funcionara a fin de que los señores dejaran a sus más de 200 mujeres; la cifra fue, muy posiblemente, exagerada por el misionero para ilustrar su frustración (Benavente, 2014: 134). Fray Gerónimo de Mendieta narró que en la mayoría de las fiestas de las veintenas el baile tendía a convertirse en un espectáculo sexual (Mendieta, 1997: 212). Debe matizarse que los nahuas, de acuerdo con las fuentes, eran cuidadosos de no rebasar el “justo medio” en lo tocante a la sexualidad. Además, se tiene noticia de que había momentos de abstinencia rigurosa. Son numerosas las veces que menciona esto como uno de los preparativos para los rituales sagrados en ofrenda a las deidades (Durán, 1995; Sahagún, 2000). No obstante, sí que eran concepciones y experiencias muy distintas a lo que promovía el cristianismo, las cuales era primordial erradicarlas.

Sugiero que, en buena medida, las representaciones que se hicieron de la “mujer lujuriosa” durante la evangelización del altiplano central fue un medio de contención a las prácticas sexuales de los indios. Y menciono “en buena medida” porque es cierto que los nahuas tenían un entendimiento propio que condenaba el desequilibrio en esta esfera. Lo que me interesa es identificar aquellos recursos que sirvieron a los frailes para presentarles a los indios todo este entendimiento desde los valores y juicios propios del cristianismo.

La siguiente cita es de un sermón anónimo dedicado a María Magdalena. En él se instó a todas las mujeres a arrepentirse de sus pecados para que Dios pudiera perdonarlas. Para sensibilizarlas, se enunció:

[...] yhuan yn cihuatlahuelilloc. ca ynemecatiliztica tlalpactinemi. huey amo qualli amo yectli, cematicatlahuelillocayotl, yn quichoctizquia, quitlao-cultizquia yhuan quichoquizpatzcazquia, quixayopatzaquia tlatlacohuani ypampa ytlatlaol. auh çan tlalpactinemi ahahuixtinemi yhuan mopacçotlauhtinemi Ca mochintin quitohua quitenehua.

ca yn tehuatl ticientlaiximachtli ticihuatlahuelilloc yhuan timomecatiani, moca motechpa mononotza, yhuan mitzteputzitohua mitzteputzahua quitohua ca titlahuanqui tixocomicqui. yhuan ca cemotlica cencaltzalan, yhuan cenmemetla hahuiccampa ti-huehuetztinemi, auh yn tehuatl amo tipinahua, atle mopinahuiz. ca çan nemecatiliztica titlaelpactinemi. Camo quallo amo yectli mopapaquiliz, yhuan mone-yollaliliz. ca cematicatlahuelillocayotl.

La mala mujer [*in cihuatlahuelilloc*] anda alegrándose suciamente por medio del amancebamiento, [esto] es una gran maldad, [es una gran] inrectitud, es una inmensa perversidad. La pecadora debería llorar por su pecado, debería entristecerse, debería cubrirse de llanto, debería cubrirse de lágrimas. Pero sólo anda alegrándose suciamente, anda dándose al placer, anda afrentándose. Muchos dicen, declaran: “Tú, tú adúltera, tú mala mujer y tú amancebada; de ti, acerca de ti, se conversa y se te reprende, murmuran sobre ti, dicen que eres borracha, briaga, y por un camino, entre las casas y en los magueyales, te andas cayendo hacia un lado y otro, y tú no te avergüenzas, por nada sientes vergüenza, sino que andas alegrándote suciamente por medio del amancebamiento. No son buenas tu dicha y tu consolación, no son rectas, son una inmensa perversidad (UPenn, Ms. 700, f. 187r; traducción propia).

En esta ocasión, se recupera de nuevo la noción de “andar por el camino” como recurso para denotar el comportamiento fuera de la norma. También se destaca que el sufrimiento, el arrepentimiento y el llanto son lo que debería hacer una “buena” cristiana, en contraposición a aquella que goza con su cuerpo y no siente pena alguna. Asimismo, en este sermón se vincula a las “malas mujeres” con la embriaguez, que entre los nahuas era una conducta reprobada y se castigaba con severidad. En tiempos prehispánicos, el pulque era la bebida por excelencia para inducir la embriaguez en ancianos o guerreros destacados, pero salvo estas contadas excepciones se recomendaba un consumo cauteloso, pues podía generar una intoxicación que despertaba en la persona que lo bebía conductas violentas o a una excitación sexual desmedida. Cuando llegaron a estos pueblos productos como el vino, se advirtió de efectos similares. Sahagún supo de otras sustancias utilizadas por los indios para

alterar la conciencia y estimular la libido (López Austin, 1989: I, 280 y 295). Entre ellas la flor *po-yomatli*, como preparación aromática que se untaba en el cuerpo; se decía que quien la olía estaba a voluntad del otro (Garibay Kintana, 1967: f. 125r, 38). El franciscano en un sermón dedicado a los varones jóvenes les advirtió:

Especialmente habéis de andar sobre aviso, de vivir con temor, respecto a las mujeres, especialmente, aún más especialmente, las mujeres malas. No habéis de comer lo que se sirve en la mesa, lo que se dice que es malo, funesto, lo mezclado, lo que contiene brebajes. De algunos se dice que son por venganza: dizque dan placer. Algunos a los cuales las mujeres malas, las putas, dan a comer, dan a tragar o dan a beber a los hombres, les han de soltar los fluidos [del cuerpo] para que deseen los deleites carnales. Esto es lo que pone en peligro. Y es muy mortífero, porque se les han exprimido los fluidos; se acaba la sangre, el color, la fuerza [...] Nadie ha de servirse de masacote, aunque sea [con] su mujer, porque por eso muere (Sahagún, 1993: 113).

Además de los “brebajes” no especificados por Sahagún, fue mencionado el “masacote”. La *mazacoatl* era una serpiente cuya carne era preparada en alimento o bebida que se utilizaba para aumentar en los varones su potencia sexual y “tener cuenta con muchas mujeres” (Sahagún, 2000: III, 1044). Tal parece que con un uso precavido esta sustancia provocaba estímulos agradables en quienes la ingerían; el fraile mencionó “dizque dan placer”. Esto era parte de las descalificaciones a las que fueron sometidos usos y costumbres de los nahuas para erradicar de ellos todo signo de su gentilidad.

En este grupo de textos, una constante más fue representar el castigo de la “mala mujer” por medio de imágenes que causaran temor entre los indios. Imágenes como la manifestación de llagas y de la lepra se usaron para este efecto. No hay pruebas que confirmen que la aparición de afecciones en la piel fuese tomada por los nahuas como un signo de una conducta sexual desmedida, tal parece que esto corresponde a una concepción europea (Delumeau, 1979: 169). En un sermón sahumaguntino para la “Tercera Dominica después de Epifanía”, las enfermedades de la piel fueron un instrumento para representar el daño que causaban las prostitutas. En

el manuscrito se indicó a los padres y madres nahuas lo que debían decirles a sus hijos para exhortarlos a contenerse sexualmente: “¡Querido hijo mío!, cuídate de que no se te peguen las bubas, la peste, guárdate mucho de las que se alegran, de las malvadas mujeres, de las vendedoras de nalgas, pues contagian fuertemente a quienes tienen relaciones con ellas, luego se les pegan las bubas, etcétera”. A las supuestas “malas” mujeres también les fueron dedicadas estas palabras: “[...] sólo pones cuidado en el placer carnal de tu cuerpo, en tu ánima hay gran peste, ella se pudre, hiede, causa repulsión en otros, precisamente ofende, está en ti el contagiar, el enfermar a otros, con tu maldad perturbas a otros y te difamas tú que eres leprosa” (BNM, Ms. 1482: f. 27r y 27v-28r; Sahagún y Escalona, próximamente).

Otro tópico que se abordó con relativa frecuencia fue el de la suciedad. Fray Juan de la Anunciación (1514-1594), en su *Doctrina cristiana muy cumplida*, introdujo la lujuria con la sentencia siguiente: “Esta es la declaracion del sexto mandamiento diuino, con que prohíbe nuestro Señor Dios toda diferencia de pecados suzios y torpes, en que el Luxurioso y torpe anda rebolcandose, con lo qual es comparado al puerco que siempre se rebuelca en la suziedad con gran contento” (Anunciación, 1575: f. 90). Por su parte, Olmos señaló: “[...] Perderá la gracia aquel que se corrompe, que desea con ardor la mujer de alguno, la esposa, o quizá una que vive sola como una araña, soltera, que encuentra sabrosa la orina, la basura” (Olmos, 1996: 119). O bien:

[...] un hombre cuida de su hermoso vestido blanco para que este no se ponga negro, no se ponga sucio, muy útil y muy aprovechado será cuidar también de su alma, de su cuerpo, para no caer en la fosa, en la cloaca, en los malos lugares, en lo malo, porque no se ennegrezca, se ensucie con lujuria, con la concupiscencia (Olmos, 1996: 107).

Los evangelizadores utilizaron el vocablo *tla-zolli* para referir al polvo o la suciedad en la que se incurría cuando alguien era “lujurioso”. Las “malas mujeres”, se aseguraba, se desenvolvían en ese tipo de espacios. No obstante, para los antiguos nahuas esta palabra guardaba sentidos mucho más complejos. Sustancias como el excremento, la orina, el sudor, el lodo e incluso

las telarañas y el cabello despeinado eran consideradas por los nahuas como *tlazolli* (basura, desecho). Estos eran elementos con los que se tenía una relación cotidiana, pero, sobre todo, eran entendidos como esenciales para el funcionamiento correcto del mundo, por dar un ejemplo: sin el abono la tierra no fructificaba. La “suciedad” coadyuvaba al equilibrio del mundo al menguar el exceso de pureza, de limpieza (Burkhart, 1986: 87-91). No obstante, ¿en qué medida los frailes conocieron estos matices? Lamentablemente, por el momento no contamos con información suficiente que confirme si el concepto fue malinterpretado bajo plena conciencia o si acaso lo poco que entendieron les fue suficiente para adaptarlo. Lo que debe destacarse es que el *tlazolli*, como tantos conceptos más, fue objeto de reinterpretación y que, como parte de ese proceso, los demás significados a su alrededor quedaron ocultos, o bien fueron olvidados con el paso del tiempo.

Caso similar podría ser la enfermedad del “corazón volteado” utilizado para señalar a las “malas mujeres” como seres iracundos, perversos. En un fragmento del sermón ya citado sobre María Magdalena se expresó: “[...] Y a ella, a la mala mujer [*in cihuatlahuelilloc*], a la que no es de buen corazón, no es de recto [corazón] [...] déjala, amonéstala por causa de su lujuria y borrachera, su embriaguez: luego muy aprisa se enojará contigo, te enfrentará, te molestará y te hablará mal, te provocará” (Upenn, Ms. 700: f. 179r).<sup>9</sup> Igual en un texto preparado para hacer reflexionar a los naturales sobre los martirios que padecían los pecadores, se contó, como ya se señaló, el fatídico desenlace de Jezabel, reina de Israel; entre las transgresiones que se aseguraba ella había cometido, se apuntó:

[...] Ésta es su saliva, su baba [el vino], la que nuestro enemigo, nuestro aborrecedor le da de beber, le hace tragar a la gente; con ello trastorna a la gente así como lo hacía Babilonia, mujer perversa (y) engañadora, que daba a probar a la gente, le daba a beber agua preparada en una olla de oro [...] con lo de afuera parecía que daba buen ejemplo a la gente, pero con lo de adentro volteaba el corazón

9 “[...] *yyehuatl cihuatlahuelilloc, amo qualli, amo yectli yyo-llo [...] tla xicahua, xicnonotza yn ipampa ynemecatiliz yhuan ytlahuanaliz yxocomiquiliz: ca niman yciuhca motech quala-niz tlhuelcuiz. ca mitzixnamiquiz mitztlahuelnamiquiz. yhuan mitztlahuelnotzaz. mitztlahuelnamiquiliz ca mitzilhuiiz*”.

de la gente, daba vueltas al corazón de la gente en la alegría mundana (Alcántara Rojas y Navarrete Linares, 2019: 502).

Sobre esta enfermedad también tenemos lo que sobre la *ahuiani* fue descrito en los *Primeros memoriales*, aunque no debemos perder de vista que esta fuente contiene información mediatizada por el cristianismo y el proceso de evangelización. De ella se asentó: “[...] anda agitada, confusa, con el corazón palpitante, permanece huyendo, con el corazón batiente” (Sahagún, citado en López Austin, 1989: II, 275). Jaime Echeverría explica que el “volteo de corazón” equivalía a un estado análogo a la locura, considerada una enfermedad; era una expresión del desequilibrio de las fuerzas que residían en el cuerpo (Echeverría García, 2004: 37). Otros síntomas de dicho “volteo” eran el mareo, crisis epilépticas y el miedo. Es importante aclarar que, de acuerdo con Alfredo López Austin, los naturales no asociaban este órgano a los sentimientos, sino que era el centro anímico de la volición y el raciocinio. Casi siempre se interpretaba que un corazón dañado, como en los textos expuestos, derivaba de una conducta impropia vinculada a la sexualidad desmedida (López Austin, 1989: I, 254-257). Los frailes usaron esta concepción a su favor y la adaptaron para exhibir la “perversidad” femenina en términos que fueran familiares a los nahuas.

Asimismo, el *mictlan*, el antiguo inframundo nahua, sufrió su propia resemantización. Berenice Alcántara ha demostrado que los evangelizadores vieron en el *mictlan* un sitio semejante al infierno cristiano, pues era un lugar subterráneo y oscuro (relacionado entre los nahuas con lo femenino) donde habitaban criaturas terrestres que podían servir para representarlo como un escenario aterrador (Alcántara Rojas, 1999 y 2005). Por ello, religiosos como Olmos exhortaban a reflexionar a los pecadores sobre la “región de los muertos”, como en el siguiente ejemplo, que funcionaba para demostrar lo que debía hacerse si una mujer “lujuriosa” quería provocar a alguno:

[...] una mujer perversa quiso tener acceso [...] donde el padre hacía penitencia, pero luego se quemó él mismo los dedos de la mano para sentir gran dolor, y se los quemó, y el fuego le hizo sufrir, y

así escapó del pecado y apaciguó su cuerpo. Muy extrañada la mujer perversa lo llamó, le dijo: ¡Oh, padre mío! ¿qué estás haciendo? Contestó, le dijo: "Si yo no soporto con paciencia este fuego de la tierra, que no es muy espantoso, que no es muy doloroso, ¿cómo podría yo soportar el fuego de la región de los muertos que es mucho más intenso, más espantoso, más penoso, más doloroso?" (Olmos, 1996: 115).

Junto con el fuego, los frailes introdujeron en las representaciones del *mictlan* a criaturas terrestres que habitaban en el inframundo nahua, pero bajo el aspecto de seres malignos responsables de atormentar el cuerpo de los pecadores por la eternidad. Fray Juan Bautista confeccionó una narración acerca de este lugar y que daba cuenta de los castigos que había padecido una mujer lujuriosa. El franciscano explicó cada una de las aflicciones que padecía la pecadora: si ella había adornado su cabeza, entonces "lagartijas de fuego" (*tlecuetzpaltin*) mordían su cabeza y "sapos de fuego" consumían sus ojos (*tletamazoltin*). Serpientes, sabandijas y "perros de fuego" desgarraban y mutilaban su cuerpo (Alcántara Rojas, 2005: 394).

Durante el examen de estos textos he encontrado, además, el uso de difrasismos; por ejemplo, "el conejo, el venado" del cual ya hablamos arriba. Uno más era "el lazo, la cuerda"; tal como lo ha demostrado Claude-François Baudet (2013), este último elemento era asociado por los antiguos nahuas al autosacrificio. Olmos lo utilizó en un sermón dedicado a la lujuria para referirse a los placeres y a los bienes materiales como "trampas" en las que caía el pecador, según la traducción de Georges Baudot:

Por otra parte, no busques sin cesar, no desees, no codicies el adorno, no te peines sin cesar, no te contemples, no te adornes siempre, no andes buscando continuamente buen éxito, porque es trampa [el lazo, la cuerda], astucia del Diablo para ahogarte, para perderte, a menos que llames a Dios para ayudarte, para sacarte de la trampa, del lazo y de la cuerda (Olmos, 1996: 123).

No fue gratuito que los frailes aprovecharan estos recursos (y otros más como los paralelismos) para componer sus textos. Los religiosos pudieron notar que el uso de estas expresiones

dotaba de familiaridad a sus enunciaciones y, al menos en cuestión de estilo, no resultaban tan ajenas para los nahuas que las escuchaban el mensaje cristiano por primera vez porque reconocían en ellas formas utilizadas por sus antepasados. Aunado a esto, los evangelizadores identificaron que el empleo de estos recursos se daba en contextos con alto grado de reverencialidad; con ellos la audiencia podía reconocer que se trataba de un discurso sagrado y que el interlocutor ocupaba una jerarquía superior a la cual debían obedecer (Montes de Oca, 2017: 157).

"En la fosa, en la cloaca" es un caso interesante como problema de estudio. Éste fue aplicado por Olmos para señalar el tipo de lugares en los que las lujuriosas se regocijaban. En su texto, este difrasismo aparece ligado a una serie de imágenes que se aplicaron directamente para representar "malas mujeres": "es como una oveja llena de llagas [...] es como una fruta podrida [...] es como un pozo, como una fosa, para que muchos caigan y se mueran. Bien es como un hoyo, un abismo, un barranco [...] una red [...] como un ladrón" (Olmos, 1996: 121). Todo esto destaca porque el franciscano hizo una reproducción muy cercana a lo que se había escrito en Europa, en especial lo que Pelayo llegó a decir sobre la mujer: "[es] una fosa profunda", "un pozo estrecho".

Cabe la posibilidad de que se trate de un difrasismo fabricado por el fraile, quien logró recordar a los autores medievales. Empero, existe otra alternativa y es que esta idea podía empatar con una noción indígena. Los nahuas creían que las entrañas de la tierra eran una réplica del vientre femenino y viceversa; el sexo de la mujer podía ser expresado como una entrada profunda, húmeda y oscura que conducía al vientre visto como una cueva. A partir de esta asociación se explicaba, por ejemplo, la relación entre la fecundidad femenina y la de la tierra (Alcántara Rojas, 2000: 45). Es arriesgado, y muy difícil, decantarse por uno u otro de los posibles orígenes. Lo que sí puede decirse es que, como en los demás casos, el contacto intercultural produjo infinidad de elementos híbridos que sirvieron para mezclar los códigos de las dos sociedades y fruto de esa actividad fue la representación de la "mala mujer".



## In cihuatlauhuelilloc

Los frailes, con la ayuda de sus colaboradores, indagaron sobre las palabras de la lengua náhuatl que mejor se ajustaran al sentido cristiano de los asuntos que querían inculcar. En este caso, “*cihuatlauhuelilloc*” o “mujer-malvada” fue el término empleado para referirse a las “malas mujeres”, su aparición es recurrente en los textos cristianos, tómese tan sólo el ejemplo de un diálogo doctrinal compuesto por Fray Juan de Gaona:

[...] Auh in tlacateculotl, cuix amo vel nelli moyauoh? Auh in inenepil ciuatlahuelilloc, cuix amo ipan poui, cuix amo ipan momati ma espada? Ca nelli occenca ye tene. Ca in espada, çan yeio in quimictia tenacayo auh in inenepil ciuatlahuelilloc iuhquimma necoc tene: amo çan ye iyo in quimictia tenacayo, çan no yuan quimictia in teanima.

[...] Y el *tlacateculotl* [demonio], ¿acaso no es él tu muy verdadero enemigo? ¿La lengua de la *cihuatlauhuelilloc* [la mujer malvada] acaso no le pertenece a él, acaso no se parece a una espada? Es verdaderamente muy filosa. La espada solo mata el cuerpo de la gente, mientras que la lengua de la mujer malvada es como si de ambas partes fuera filosa: no solamente mata el cuerpo de la gente, también mata el alma de la gente (Gaona, 1582: f. 158v; traducción propia).

En textos coloniales no religiosos, como en varios relatos históricos, la palabra “*tlauhuelilloc*” se emplea para hacer referencia a enemigos y opositores. En la *Historia de la venida de los mexicanos*, Cristóbal del Castillo (c. 1521-1604) informó que Pedro de Alvarado fue bautizado por los nahuas como Tonatiuh y que de él se decía era “malvado” (“*Tlahuelilloc capitan Tonatiuh*”) (Castillo, 2001: 136). Por su parte, Hernando de Alvarado Tezozomoc (c. 1525-1606), en su *Crónica mexicayotl*, recuperó el mito en el cual se explicaba que los peregrinos de Aztlán abandonaron a Malinalxóchitl por órdenes de Huitzilopochtli; éste había dado tal indicación porque ella era muy “malvada” (“[...] *cenca huey tlahuelilloc*”); también lo era su hijo Copil, quien quiso vengar a su madre de la afrenta (Tezozomoc, 1998: f. 67r-69r). Domingo F. Chimalpahin (1579-1660) refirió en su *Tercera relación* que Maxtla era muy

“malvado” (“[...] *cenca tlahuelilloc*”), pues fue el responsable del asesinato de Ixtlilxóchitl, señor de Texcoco, y la toma de ese *altepetl* durante la guerra tepaneca (c. 1370-1428) (Chimalpahin, 1990: 103). De ese mismo periodo, en los *Anales de Cuauhtitlan* se estableció que Cihuacuecuen era “malvado” (“[...] *Cihuacuecuenotl ca tlahuelilloc*”) (Códice Chimalpopoca, 1992: f. 57r), pues había traicionado a Tezozomoc, quien era su padre y gobernante de Azcapotzalco; por tal acto, los otompanecas lo apedrearon. En estas narraciones, la voz “*tlauhuelilloc*” se usó para caracterizar a los “villanos”, a los personajes que los autores querían recordar como crueles enemigos.

Pero, ¿esta palabra la utilizaban los nahuas antes de la llegada de los frailes o acaso fue un neologismo creado por los evangelizadores? Para intentar despejar esto, es conveniente revisar un poco más sobre el vocablo en cuestión. *Tlahuelilloc* es un adjetivo que deriva de *elli* (hígado). De acuerdo con los estudios de López Austin sobre la concepción que tenían los nahuas del cuerpo humano, existían en el organismo diversas entidades anímicas. Eran tres las principales, el *tonalli*, cuyo centro principal estaba en la cabeza; el *teyolía* en el corazón y el *ihíyotl* que se encontraba en el hígado. El equilibrio entre estas fuerzas mantenía saludables todos los sistemas vitales del individuo, mientras que alguien enfermo era aquel que tenía un desajuste, ya fuera en mayor o menor medida en alguno de ellos.

Del *elli* (hígado) dependían diversos procesos al interior del cuerpo, como la generación de nutrientes y la putrefacción de los alimentos, también estaba asociado a la reproducción y la sexualidad. Cuando una persona enfermaba del hígado, se decía que se le había “torcido”, por ello llegaba a experimentar deseo, codicia, apetencia de relaciones sexuales o el aborrecimiento a los demás. Entonces, quien sufría del “hígado torcido” era tomado como un sujeto “colérico” o “malvado” (López Austin, 1989: I, 210). Las causas de esta enfermedad podían variar según el caso. Se creía que si el paciente había experimentado grandes agitaciones, como un enojo intenso, la consecuencia era dicho malestar físico. Una explicación más era si el individuo había mantenido una vida licenciosa, es decir, si había tenido relaciones sexuales en demasía (López Austin, 1989: I, 259-260). Se decía que en condiciones normales del *ihíyotl* emanaba un vapor



fétido, pero cuando el hígado se desmejoraba esta sustancia podía transmitirse a otras personas y dañarlas en forma de palabra o emociones para afligirlas (Alcántara Rojas, 2003: 198).

Con esto, investigadores como Agnieszka Brylak proponen que la palabra *tlahueliloc* era utilizada por los nahuas únicamente para referirse a asuntos sobre la condición biológica del cuerpo humano y que los frailes la manipularon. La autora encuentra que estos hombres utilizaron el vocablo para señalar a sujetos que etiquetaron como “perversos”, entre ellos estaban los “hechiceros”, las “bruja” y los artistas dedicados a ofrecer entretenimiento a los miembros de la élite; de estos últimos se argumentaba que con sus espectáculos promovían la embriaguez o la eroticidad. Brylak sostiene que “*tlahueliloc*”, más que servir para conocer los códigos morales de los naturales, remite a valores occidentales (Brylak, 2021: 352). Comparto las dudas de la investigadora sobre el empleo del término en la época prehispánica, es sugerente pensar que el uso del vocablo en contextos cristianos renovó por completo su significado. Empero, lo que sí parece ser cierto es que la voz “*tlahueliloc*” era utilizada por los nahuas para identificar a la persona desmesurada en su conducta, en sus emociones, a alguien que andaba agitado, incapaz de controlar sus impulsos, sus pasiones, sus deseos. En este sentido coincidía con lo que los misioneros consideraban de la “mala mujer”, lo que explicaría su adopción.

En todo caso, lo que puedo plantear, al menos por ahora, es que para el contexto novohispano del siglo XVI, “*tlahueliloc*” fue un producto del cruce entre ambas concepciones y que para fines de implantación de la fe, funcionaba, aunque no pueda medirse con exactitud hasta qué grado. Este empate puede observarse en una imagen del *Códice florentino* ubicada en el “Libro X”, donde fueron presentados personajes de la sociedad nahua según sus oficios y se les clasificó conforme a “vicios” y “virtudes”, desde un punto de vista occidental. Allí aparece la representación gráfica de una *ahuiani* (figura 4), quien para Sahagún encabezaba la lista de las “muchas maneras de malas mujeres” (“*cioatlahueliloque*”, plural de *cihuatlahueliloc*). A su lado fue colocado el glifo de un pie sobre lo que se cree que es un hígado. Jaime Echeverría considera que este signo hace alusión a la inmoralidad de quienes que se

dedicaban a los “placeres carnales” (Echeverría, citado en López Hernández, 2012: 405). A mi parecer la ilustración refleja un fenómeno de hibridación cultural entre las implicaciones del desequilibrio del hígado, el comportamiento apasionado que de éste se derivaba según los nahuas y el modelo cristiano de la “mujer lujuriosa” como alguien “maligno”. Porque además no puede olvidarse que estas láminas fueron elaboradas por manos indígenas y ha sido documentado que a través de ellas quedaron asentadas muchas de sus antiguas creencias (Magaloni Kerpel, 2014).

**Figura 4**  
**Ahuiani o una de las “muchas maneras de malas mujeres”**



Fuente: elaboración propia con base en el *Códice florentino* (Sahagún, 1969, lib. X: f. 40r).

## Para continuar el estudio

Desde los primeros años de la empresa evangelizadora, los misioneros reconocieron el problema de no ser capaces de transmitir el mensaje divino tal y como ellos hubieran deseado (Molina, 1571: “Prólogo al lector”). Muchas ocasiones convino crear mensajes más amplios y detallados para poder enunciar lo que se necesitaba, otras veces se emplearon términos cercanos, aun cuando estos no fueran del todo precisos, pues el objetivo era contribuir a una pronta conversión de los pueblos nativos. A pesar de las limitantes, los frailes aprendieron la lengua náhuatl y supieron aprovechar toda la información de la que tuvieron noticia. La alianza que establecieron con los indios de las élites fue sustancial para penetrar en el conocimiento de la cultura que se propusieron transformar.

Todo esto dio lugar a la elaboración de textos cristianos; en cada uno de ellos pueden encontrarse tanto los preceptos que fueron enseñados a los naturales como las formas en que fueron expresados. El análisis de sus contenidos permite reconocer las estrategias que desarrollaron los evangelizadores para confeccionar mensajes de conversión inteligibles. El estudio de estos materiales arroja el aviso de la persistencia de elementos indígenas que fueron reinterpretados en favor de la empresa cristiana. Esto supuso una transformación y por ello hoy estas fuentes ofrecen la oportunidad de profundizar en torno al diálogo intercultural que devino del proceso de evangelización.

De tal suerte que he querido abordar el tema de la “mala mujer” y la representación que se le dio en textos de la primera etapa de evangelización de los pueblos nahuas. Este personaje fue revestido de diversos elementos culturales conocidos por los indios, desde cuestiones relativas a su cosmovisión como alusiones a actitudes y costumbres de la vida cotidiana. A la par de este ejercicio, fueron introducidos conceptos que, si bien los naturales tenían ideas más o menos paralelas, imponían el sistema de valores occidental. La figura de la “mala mujer” funcionó como medio conductor para educar a los nahuas bajo nuevos valores y dinámicas. La *cihuatlahueliloc* resultó de la combinación de ambos mundos, pero en las narraciones imperó caracterizarla bajo los conceptos de “vanidosa”, “lujuriosa”, que en suma la convertían en un ser “perverso” desde la óptica del catolicismo.

Los testimonios escritos sobre el pasado prehispánico a los que se puede tener acceso fueron producidos en un escenario muy complejo; al haber sido dirigidos por los europeos, hay sospechas sobre la originalidad indígena o si se trata de una manipulación por parte de la influencia occidental. Esto sucede en cuestiones relativas a “lo femenino”. Dado que no existe otro registro que confronte esas fuentes, el examen de los documentos cristianos puede ayudar a resolver la carencia, porque fueron elaborados en un periodo temprano de contacto y porque, al planearse como un instrumento efectivo para la conversión, es posible que se retomaran cuestiones muy cercanas a la realidad de los indios. Así, podemos estar más seguros de que, en efecto, los naturales tenían toda una serie de normas,

restricciones y modelos; los miembros de la élite podían gozar de ciertas consideraciones para denotar su estatus, pero siempre para el límite de la moderación, pues el exceso de cosméticos, perfumes o finas ropas era una conducta que se reprobaba antiguamente.

Sin embargo, ¿cuánto de los contenidos en los textos cristianos en lengua náhuatl provino de Occidente y cuánto del mundo indígena? A lo largo de este trabajo he querido demostrar la dificultad que supone responder a esta pregunta y que, más allá de una respuesta concreta, el camino a seguir es estudiar los productos del diálogo intercultural y reconocer los métodos dirigidos por los frailes para enseñar la fe católica a pueblos que eran ajenos a ella y que tenían su propio sistema de pensamiento. Por lo tanto, propongo seguir indagando sobre el vasto universo de los materiales de evangelización derivados del contacto entre Europa y los pueblos americanos, bajo el estímulo de que, a partir de su análisis, se podrán encontrar en nuevas preguntas y respuestas, que servirán, sin lugar a dudas, una mayor comprensión del proceso de evangelización novohispana.

## Agradecimientos

El presente artículo fue desarrollado gracias al proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México” (UNAM-PAPIIT IN401018). Agradezco de manera especial a Berenice Alcántara Rojas, por el estímulo y apoyo que me ha brindado en todo momento. Asimismo, a Mario Alberto Sánchez Aguilera, Clementina Battcock y Sergio Ángel Vásquez Galicia por los comentarios y sugerencias derivados de sus lecturas a este trabajo.

## Fuentes consultadas

### Archivos

BNM (Biblioteca Nacional de México) (s/f), Sermón “Tercer domingo después de Epifanía”, Ms. 1482: ff. 27-29r.

BNM (Biblioteca Nacional de México) (ls/f), Sermón “Primer domingo de Cuaresma”, Ms. 1482: ff. 69r-70v.

UPenn (Universidad de Pensilvania) (s/f), Sermón "Pro María Magdalena", en *Sermonario en lengua náhuatl*, Ms. UPenn, Ms. Coll. 700, Item 189, f. 177v-188v, <<https://acortar.link/oxOBIb>>, 4 de enero de 2022.

## Referencias

- Alcántara Rojas, Berenice (2019), "Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural", *Dimensión Antropológica*, vol. 26, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 64-94, <<https://cutt.ly/BNXrjwK>>, 1 de noviembre de 2022.
- Alcántara Rojas, Berenice (2005), "El dragón y la *mazacóatl*. Criaturas del Infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 383-422, <<https://cutt.ly/SNXesDy>>, 1 de noviembre de 2022.
- Alcántara Rojas, Berenice (2004), "Recreando valores sobre la feminidad: el canto de Santa Clara en la *Psalmodia christiana* de Sahagún", *Estudios Mesoamericanos*, núm. 6, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 55-69, <<https://cutt.ly/WNXw08d>>, 1 de noviembre de 2022.
- Alcántara Rojas, Berenice (2003), "Comer lo que hiede. Alimentos del 'otro' mundo según algunos relatos mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 24, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 197-219, <<https://cutt.ly/uNXwaoC>>, 1 de noviembre de 2022.
- Alcántara Rojas, Berenice (2000), "Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico", *Estudios Mesoamericanos*, núm. 2, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 37-48, <<https://cutt.ly/oNXwW2i>>, 1 de noviembre de 2022.
- Alcántara Rojas, Berenice (1999), "El *Mictlan* en llamas. El infierno en la evangelización de la Nueva España", tesis de licenciatura, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México.
- Alcántara Rojas, Berenice y Navarrete Linares, Federico (2019), "Tlalnamiqilhmiquitzonquitza-liztli. Meditación sobre la muerte y el fin", en Miguel León-Portilla (ed.) y Guadalupe Curiel Defossé y Salvador Reyes Equiguas (coords.), *Cantares mexicanos*, 3 vols., Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Instituto de Investigaciones Filológicas/Fideicomiso Teixidor, vol. III, pp. 469-508.
- Alcina Franch, José (1991), "Procreación, amor y sexo entre los mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 59-82, <<https://cutt.ly/ZNXr7KW>>, 1 de noviembre de 2022.
- Anunciación, Juan de la (1575), *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los indios, y administrarles los santos sacramentos*, Ciudad de México, Pedro Balli.
- Aquino, Tomás de (2001), *Suma de Teología*, 5 vols., Damián Byrne (introd.), Madrid, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Battcock, Clementina (2021), *Las mujeres en el México Antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*, Ciudad de México, Fondo Editorial de Nuevo León/Paseo de la Mujer Mexicana.
- Battcock, Clementina y Aguilar, Maribel (2016), "Transmisoras del linaje: la mujer en el mundo prehispánico del centro de México", en Natalia Montes Marín y Moroni Spencer Hernández de Olarte (coords.), *Mujeres, Historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI y XVII*, Ciudad de México, Fondo Editorial de la Administración Pública Estatal-Gobierno del Estado de México, pp. 49-64.
- Baudez, Claude-François (2013), *El dolor redentor: el autosacrificio prehispánico*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Baudot, Georges (1996), "Introducción", en Andrés de Olmos, *Tratado de los pecados mortales (1551-1552). Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, ed., introd., trad. paleografía y notas de Georges Baudot, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. VII-XVII.
- Bautista, Juan (1599), *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Ciudad de México, Melchior Ocharte.
- Beauvoir, Simone de (2016), *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, Ciudad de México, Debolsillo.
- Betchel, Guy (2001), *Las Cuatro Mujeres de Dios: La puta, la bruja, la santa y la tonta*, Barcelona, Ediciones B.

- Benavente, Toribio de (2014), *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, Fundación AQUAE, <<https://acortar.link/SwzD37>>, 1 de noviembre de 2022.
- Burkhart, Louise M. (1986), "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", *Journal of Latin American Lore*, 12 (2), Los Ángeles, UCLA-Latin American Institute, pp. 107-139, <<https://cutt.ly/iNX-tFMT>>, 1 de noviembre de 2022.
- Brylak, Agnieszka (2021), "Buffoons and Sorcerers: Witchcraft, Entertainment, and Evil Professions in Colonial Sources on Pre-Hispanic Nahuas", *Colonial Latin American Review*, 30 (3), Londres, Routledge, pp. 342-360, doi: <https://doi.org/10.1080/10609164.2021.1947043>
- Castillo, Cristóbal del (2001), *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, est. prel. y trad., Federico Navarrete Linares, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Chimalpahin, Domingo (1990), *Tercera Relación de Chimalpahin*, París, Biblioteca Nacional de París, núm. 74, Ediciones Sup-Infor, <[www.sup-infor.com](http://www.sup-infor.com)>, 12 de diciembre de 2021.
- Códice Chimalpopoca (*Anales de Cuauhtitlan*) (1992), París, Biblioteca Nacional de París, núm. 312, Ediciones Sup-Infor, <[www.sup-infor.com](http://www.sup-infor.com)>, (12 de diciembre de 2021).
- Dalarun, Jacques (2000), "La mujer a ojos de los clérigos", en Georges Duby y Michelle Perrot (coords.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 2, Madrid, Taurus, pp. 27-56.
- Delumeau, Jean (1979), *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus.
- Duby, Georges (2013), *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, París, Taurus.
- Duby, Georges y Perrot, Michelle (1991), *Historia de Las Mujeres en Occidente*, 5 vols., España, Taurus.
- Dupez García, Élodie (2018), "The Yellow Women. Naked Skin, Everyday Cosmetics, and Ritual Body Painting in Postclassic Nahua Society", en Élodie Dupez García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (coords.), *Painting the Skin. Pigments on Bodies and Codices in Pre-Columbian Mesoamerica*, Tucson, University of Arizona Press/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 88-101.
- Durán, Diego (1995), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Echeverría García, Jaime (2009), "Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas", tesis de maestría, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México.
- Echeverría García, Jaime (2004), "La locura entre los mexicas", *Diario de Campo*, núm. 72, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 34-39, <<https://cutt.ly/UNXnkbu>>, 1 de noviembre de 2022.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004), "La cortesía, los afectos y la sexualidad", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Ciudad de México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 261-278.
- Fernández Álvarez, Manuel (2002), *Casadas, monjas, ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Flores Farfán, José Antonio y Elferink, Jan R. (2001), "La prostitución entre los nahuas", *Estudios de Cultura Nahuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 38, 2007, pp. 265-282, <<https://cutt.ly/XNXnKqg>>, 1 de noviembre de 2022.
- Gaona, Juan de (1582), *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana, en lengua mexicana*, Ciudad de México, Pedro Ocharte.
- Garibay Kintana, Ángel María (1967), "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 12-58.
- Landa, Diego de (1986), *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel María Garibay K. (introd.), Ciudad de México, Porrúa.
- López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.



- López Austin, Alfredo (1982), "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, Ciudad de México, Secretaría de Educación Pública, pp. 141-176.
- López Hernández, Miriam (2012), "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico", *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (2), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 401-423, doi: [https://doi.org/10.5209/rev\\_REAA.2012.v42.n2.40112](https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n2.40112)
- Magaloni Kerpel, Diana (2014), *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*, Ciudad de México-Los Ángeles, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas/The Getty Research Institute.
- Mendieta, Gerónimo de (1997), *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols., estudio preliminar de Antonio Rubial, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Montes de Oca, Mercedes (2013), *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Montes de Oca, Mercedes (2017), "El náhuatl de escribanía. Hacia su caracterización como registro", en Rosa H. Yáñez Rosales y Roland Schmidt-Riese (coords.), *Lenguas en contacto, procesos de nivelación y lugares de escritura. Variación y contextos de uso*, Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad de Guadalajara, pp. 145-167.
- Molina, Alonso de (1571), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 2 vols., Ciudad de México, Antonio de Espinosa.
- Molina, Alonso de (1578), *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*, Ciudad de México, Antonio de Espinosa.
- Muchembled, Robert (2002), *Historia del diablo. Siglos XX-XX*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Olmos, Andrés de (1996), *Tratado de los pecados mortales (1551-1552). Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circuncuncias en fin de cada uno por modo de pláticas*, Georges Baudot (ed., introd., trad. paleografía y notas), Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Olivier, Guilhem, (2004), "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Ciudad de México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 301-338.
- Quezada, Noemí (1996), *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y colonial*, Ciudad de México, UNAM/Plaza y Valdés Editores.
- Quezada, Noemí (1975), *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Richards, Jeffrey, (1994), *Sex, dissidence and damnation. Minority groups in the Middle Ages*, London, Routledge.
- Romero Galván, José Rubén (2003), "Introducción", en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 9-20.
- Sahagún, Bernardino de y Escalona, Alonso de (próximamente), *Sermonario Sahagún-Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*, Berenice Alcántara Rojas (coord.), Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de (2000), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (int., paleografía, notas y glosario), Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Bernardino de (1993), *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, Arthur Anderson (ed., trad. y notas), Miguel León-Portilla (pról.), Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de (1969), *Códice Florentino para mayor conocimiento de la historia del pueblo de México: manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia*, 3 vols., Ciudad de México, Florencia, Secretaría de Gobernación/Casa Editorial Giunti Barbéra.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto (2019), "La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de navidad de fray Bernardino de Sahagún", tesis de doctorado, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad de México.
- Schroeder, Susan, Wood, Stephanie y Haskett, Robert (1997), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.



Sousa, Lisa (2017), *The Woman Who Turned Into a Jaguar and Other Narratives of Native Women in Archives of Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

Sousa, Lisa (2002), "The Devil and Deviance in Native Criminal Narratives from Early Mexico", *The Americas*, vol. 59, núm. 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 161-179.

Szoblik, Katarzyna (2008), "La *ahuiani*, ¿flor preciosa o mensajera del diablo? La visión de las *ahuianime* en las fuentes indígenas y cristianas", *Itinerarios*, núm. 8, Varsovia, Universidad de Varsovia-Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, pp. 197-214, <<https://cutt.ly/SNXWNHK>>, 1 de noviembre de 2022.

Tezozomoc, Fernando Alvarado (1998), *Crónica mexicana*, Ciudad de México, UNAM.

*Recibido:* 21 de enero de 2022.

*Aceptado:* 7 de abril de 2022.

*Publicado:* 6 de enero de 2023.

## Montserrat Mancisidor Ortega

Es licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y becaria del Proyecto "Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México", dirigido por Berenice Alcántara Rojas (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM). Su línea de investigación es el proceso de evangelización de los pueblos nahuas y la elaboración de textos cristianos en lengua náhuatl. Entre sus más recientes participaciones se ubican la ponencia "Los textos de evangelización en lengua náhuatl: encuentro, diálogo y conversión. Nueva España, Siglo XVI" en el marco del "I Seminario Internacional: dinámicas sociales territoriales e institucionales en la América española siglos XVI-XVIII" organizado por el Grupo de Investigación sobre Historia de América (GIR INDUSAL) de la Universidad Salamanca (24 de junio de 2021); la presentación de su trabajo de tesis "La *ahuiani* a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl siglos XVI-XVII" en el XXXII Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano organizado por el Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM) y la Universidad Panamericana (11 de noviembre de 2021); la ponencia "La Conquista de la Feminidad. El caso de las mujeres nahuas en los textos de evangelización de los siglos XVI-XVII" en el VII Congreso Internacional de Estudiantes de Historia organizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (16 de noviembre de 2021).

