

De las malas mujeres... ¿hermafroditas en Mesoamérica?

Raquel Pérez Soriano
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

En esta investigación se analiza la concepción de la hermafrodita, categorizada por fray Bernardino de Sahagún en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* como un tipo de mala mujer, considerando que en el siglo XVI apenas se iniciaban los estudios médicos sobre individuos que presentaban ambas características biológicas. Se busca generar una nueva discusión respecto a cómo percibieron los nahuas la homosexualidad y de qué manera se proyectó su acción como transgresión, además de comparar la homosexualidad tanto femenina como masculina, cuya conceptualización, a partir de las diferencias jerárquicas, generó un contexto de rechazo/tolerancia diferente en ambas. Esto se hace a partir del análisis de la construcción de la masculinidad y feminidad en relación con la importancia de la guerra y fertilidad en la sociedad mexicana, así como de los teotipos que persiguieron como idealización de lo que debía ser un hombre y una mujer.

Palabras clave: hermafrodita, homosexual, cosmovisión, masculinidad, feminidad.

Abstract

In this investigation, I will analyze the idea of the hermaphrodite, categorized by Sahagún in his work *Historia General de las cosas de la Nueva España*, as a kind of bad woman, considering that in the sixteenth century medical studies about individuals who presented both biological features had barely begun to be done. I seek to create a new discussion about how homosexuality was seen by the nahuas, how its action was projected as a transgression, and to compare feminine and masculine homosexuality because the conceptualization of each one generated, due to hierarchical differences, a distinct rejection/tolerance context for each of them. This will be done through the analysis of masculinity and femininity construction related to war and fertility in the mexican society and through the analysis of *teotipos* pursued as man and woman ideals.

Keywords: hermaphrodite, homosexual, world view, masculinity, femininity.

Introducción

En las crónicas del siglo XVI se hallan algunos relatos que narran la manera en que se expresó la sexualidad de los pueblos mesoamericanos; sin embargo, como menciona Dávalos (2002: 16), éstos fueron escritos por frailes que “representaron un sector del clero regular que asumía una posición radical e intransigente en la defensa de los valores cristianos del ascetismo y la templanza”. Por lo tanto, los textos se encuentran permeados del contexto cultural de los autores. Al respecto, Sigal (2007: 13) señala que, a pesar del intento infructuoso de los españoles por alterar la idea de la sexualidad nahua, fue a principios del siglo XVII cuando ocurrió la gran mayoría de los cambios, ya que las poblaciones indígenas entraron en contacto diario con las poblaciones hispanas. La propuesta del investigador conlleva a que es posible rastrear “la colonización de lo íntimo”.

Con base en la propuesta metodológica de Sigal (2007: 13), a partir del concepto de filtro autoral y la comparación de las distintas crónicas, *huehuetlatolli* y el registro de cantos, presento el problema de la definición del concepto de la hermafrodita tomando en cuenta tres esferas: cuestión corporal, acciones realizadas por el individuo y percepción cosmológica de la sociedad. Esto será con la ayuda de la caracterización general de la construcción de la masculinidad y feminidad en la sociedad nahua del Posclásico.

En el Libro x del *Códice Florentino* se encuentra el apartado titulado “De muchas maneras de malas mujeres”, en el que observamos la representación de la hermafrodita. En la figura 1, el personaje desnudo toca con la mano izquierda lo que posiblemente es su miembro viril; tiene senos prominentes y un abdomen pronunciado. El individuo se puede identificar como del género femenino por el tipo de peinado, pues el cabello se parte en dos mitades que cruzan en la nuca y son llevadas en forma torcida o trenzada alrededor de la cabeza, hacia la frente, para terminar en dos puntas levantadas en forma de cornezuelos (López, 2012: 401), como lo tiene la mujer a quien le está hablando.

Si bien el término corresponde con la imagen “gráfica”, es necesario señalar que el concepto comenzaba a ser utilizado en la medicina occidental a principios del siglo XVI. Uno de los pioneros en esta área fue Colombo (1515 [?]-1559), quien realizó disecciones *post mortem* a hermafroditas y que en su libro *De cuestiones anatómicas* describió sus hallazgos patológicos a nivel de anatomía gruesa, variaciones anatómicas discretas y malformaciones congénitas (Juan, 2011: 255-258). Al final del capítulo “De esas cosas que raramente ocurren en la naturaleza”, Colombo expresó su asombro en cuanto a sus investigaciones:

Sin embargo, mi Boni, o mejor, queridísimo Jacopo, entre todas las cosas sorprendentes y raras que yo he observado en diferentes momentos en cuanto a la estructura del cuerpo humano, yo considero que no hay cosa más sorprendente, nada más

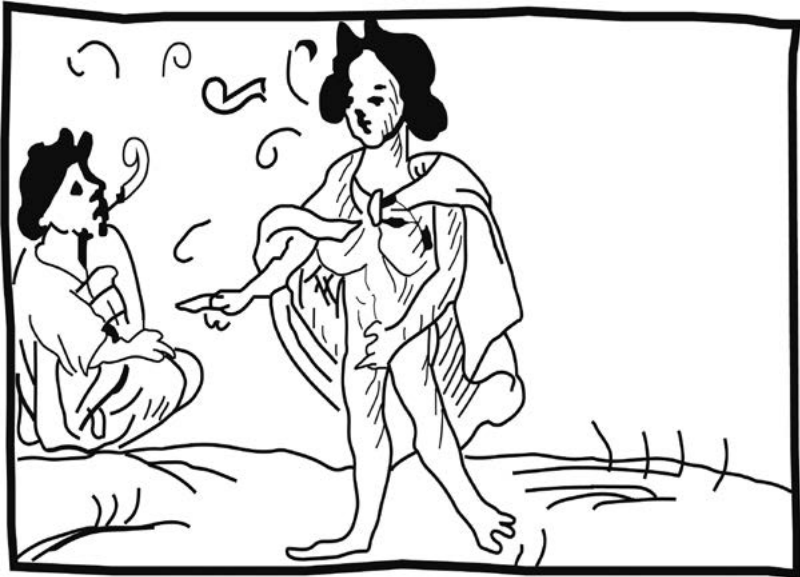


Figura 1. Hermafrodita, *Códice Florentino*.

raro, que lo que yo he investigado diligentemente sobre la naturaleza de lo que no es ni varón ni hembra [Colombo, *apud* Juan, 2011: 258].

Con lo anterior, entendiendo los alcances de la medicina de principios del siglo xvi y sus conceptos, comparándolos con el vocabulario de la lengua náhuatl que expresa este hermafroditismo, se sugiere que hubo una confusión respecto a la homosexualidad femenina, como bien lo señalan diversos investigadores (López Austin, 1996: 347; Olivier, 1992: 57; Sigal, 2007: 26). En este sentido, considero que no hubo una “confusión” de los indígenas, sino una conceptualización diferente en el campo de lo simbólico, del cual los españoles no tuvieron la palabra adecuada que explicara tal noción.

Guerra y fertilidad

El corpus cosmológico y religioso de los mexicas dio relevancia a las actividades bélicas. Esta importancia se reflejó en la cotidianidad de las distintas clases sociales, y no podía ser para menos, ya que incluso su deidad principal fue Huitzilopochtli, guerrero por excelencia. A su vez, las actividades realizadas en esta empresa y sus objetivos religiosos reflejan la dicotomía genérica que tiene como sustento la diferencia biológica. Así, se construyó la masculinidad y feminidad, esperando que se cumplieran ciertos lineamientos, teniendo como modelos a las deidades; es decir, a

partir de teotipos (López, 2007: 243). En aras de la sexualidad, esto se sustentó con base en una ideología del grupo hegemónico:

[...] en términos discursivos, fueron contruidos de manera colectiva [...] reguladas y reglamentadas mediante prescripciones, prohibiciones y sanciones de acuerdo con los valores que se sustentaban en una ideología establecida por grupos hegemónicos, en un orden social que privilegiaba los intereses políticos de un Estado expansionista militarizado [Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 102].

Las deidades fueron modelos que sirvieron para trazar el ideal de lo que debía ser o no ser un hombre y una mujer. Estas características se reflejaron en dicotomía: "Los dioses son activos, llenos de ardor, astrales, creadores, fecundadores, guerreros, en movimiento; y las diosas son pasivas, ligadas al hogar, a la tierra, telúricas nocturnas, dueñas de la sexualidad y la fecundidad-fertilidad" (Graulich *apud* López, 2007: 250).

López (2007: 253) divide el estudio de los teotipos en dos líneas: la diacrónica y la sincrónica. La primera hace referencia al cambio de percepción de las deidades femeninas entre los mexicas y previo a éstos; la segunda es respecto a dos corrientes: resistencia/popular y dominación/oficial. De esta manera, analiza cómo ambas líneas se complementaron en la vida cotidiana de los mexicas por estatus social. Sin embargo, no hubo un cambio tan fuerte entre las mujeres nobles y macehuales como entre los varones de ambas clases sociales. La investigadora propone que el vínculo entre la religiosidad y el campo social se debe a que ambos están sintonizados a través del mito y del rito; es decir, "la religión con su ritual ofrece una expresión simbólica de la realidad oficial" (López, 2007: 247).

Por otro lado, Gruzinski (López Austin, 1982: 161) opinó que los valores expresados en los *huehuetlatolli*, donde se hace alusión a la vida sexual desde la moral y la cosmovisión, son de prédica y no de práctica. En este sentido, Dávalos (2002: 27) señala que las crónicas hechas por los frailes, específicamente de Andrés de Olmos, Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Torquemada, intentaron mostrar a los indígenas como otra España a partir del ambiente sexual europeo con que se desarrollaron.

Esto conlleva a la problemática planteada al inicio acerca del filtro autorral. Klein (2001: 186) sostiene que para tratar sobre la sexualidad en los nahuas es necesario distinguir entre la "ambigüedad de género" y la "dualidad de género". La primera señala que una entidad femenina incorpora a sí misma una característica totalmente masculina, y viceversa. Este concepto es ampliamente utilizado por los investigadores hasta el punto en que ya no se cuestiona.

La segunda comprende a los géneros múltiples que, combinados, forman un conjunto único que beneficia a la institución que conforman: la familia. Sin embargo,

propone que en la realidad mesoamericana previa a la Conquista hubo "ambigüedad de género"; es decir, los límites entre lo masculino y femenino son borrosos, por lo que no se podría establecer qué es lo exclusivo para cada uno de ellos (Klein, 2001: 189-190). Aun así se pueden obtener algunos datos sobre esta construcción con la ayuda de diversas fuentes.

Masculinidad

En el aparato ideológico resultó trascendental reforzar el imaginario de lo que un hombre viril debía ser, mostrar e incluso sentir para mantener el equilibrio cosmológico. La masculinidad, aunque varió entre la clase noble y los macehuales, tuvo puntos generales en común.

El campo cosmogónico jugó un papel importante en la categorización y división sexual, la cual se vio reflejada en el plano terrestre. Esta dicotomía se ve expresada en la composición frío/caliente, fuerza/debilidad, luz/oscuridad, masculino/femenino, gloria/sexualidad, perfume/fetidez, vida/muerte (Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 100; López Austin, 2010: 29). Ser "hombre" representó en la cosmovisión un papel preponderante, y se colocó como superior frente a lo femenino; además, esto suponía mostrar a la sociedad que eran verdaderamente hombres, talentosos en la caza y la guerra (Balutet, 2007: 204); es decir, al ser la masculinidad una construcción, se debía dar muestra de ello, enfrentar al grupo social y, a través de acciones, reflejar la virilidad. Así, al suponerse como principales actores en el ámbito cosmogónico, se legitimó su superioridad (Rodríguez-Shadow, 2000: 183).

En cuanto al terreno de la reproducción, hubo una fuerte valoración del hombre como agente fertilizador, y esto impactó porque los mexicas, en aras de su expansión, dieron prioridad a la procreación (Rodríguez-Shadow, 2000: 224). Muestra de lo anterior son los consejos dados a los jóvenes, donde se insiste en este tema al anunciar la "bendición que significan los hijos para todo ser humano" (Balutet, 2007: 209). Al respecto, Sahagún relata: "[...] porque tú no te hiciste a ti, ni te formaste, yo y tu madre tuvimos este cuidado y te hicimos, porque asta es la costumbre del mundo, no es invención de alguno, es ordenamiento de nuestro señor dios que haya generación por vía de hombre y mujer, para hacer multiplicación y generación" (Sahagún, 1938: 125).

Esto se reforzó con la poligamia efectuada por la clase noble, exclusiva de los varones, que denotaba su capacidad viril, aunque algunos textos señalen la insatisfacción de algunas concubinas del tlatoani (Rodríguez-Shadow, 2000: 205).

Ejemplo de lo anterior lo encontramos en el *Canto de las mujeres de Chalco* que se tocó para el tlatoani Axayácatl, en el que es posible visualizar cómo su virilidad es elevada a partir de su habilidad en la guerra, y a su vez cómo es avergonzado por no tener la capacidad de satisfacer a las mujeres:

[5] Acompañante, acompañante pequeño, tú, señor Axayácatl.

Si en verdad eres hombre, aquí tienes donde afanarte,

¿Acaso ya no seguirás, seguirás con fuerza?

Haz que se yerga lo que me hace mujer,
consigue luego que mucho de veras se encienda.

Ven a unirte, ven a unirte:

es mi alegría.

Dame ya al pequeñín,

el pilón de piedra

que hace nacer en la tierra.

[15] Revuélveme como masa de maíz,

tú, señor, pequeño Axayácatl,

yo a ti por completo me ofrezco,

soy yo, niño mío, soy yo, niño mío.

Alégrate, que nuestro gusano se yerga.

¿Acaso no eres un águila, un ocelote,

tú no te nombras así, niño mío?

¿Tal vez con tus enemigos de guerra no harás travesuras?

Ya así, niño mío, entrégate al placer [León-Portilla, 1975: 37-38].

Otra característica importante es la necesidad de mostrar las habilidades en el campo bélico, que coloca al varón en un rango mayor sobre los oficios domésticos y genera un imaginario respecto al guerrero valiente, ideal que debían perseguir (González, 2013: 67), no obstante que su deber, desde el aspecto religioso, era precisamente “dar de beber al Sol la sangre de los enemigos”.

Oh mi hijo bien amado, he aquí la doctrina que nos ha dejado nuestro Señor “Yoaltecuhtli” y su esposa “Yoalticitl”: tu padre y tu madre; yo corto el cordón que está en medio de tu cuerpo; sepas y comprendas que tu casa no está aquí donde has nacido, pues tú eres un soldado, tú eres un ave “quechollí”, tú eres un ave “zaquan” [...] esta casa en la que has nacido no es más que un abrigo [...] la tierra es otra, tú estás prometido a otros lugares: los campos de batalla, para ello has sido enviado, tu tarea es la guerra, tu papel es dar de beber al Sol la sangre de los enemigos y dar de comer a la Tierra “Tlaltecuhli”, el cuerpo de los enemigos [Sahagún *apud* Balutet, 2007: 204].

Al tener una tarea sumamente importante en la cosmovisión mexicana, el género masculino legitimó su presencia y dominio en la esfera política y religiosa, apoyado en la adopción de deidades de los grupos dominados y la exaltación de las características de Huitzilopochtli.

Feminidad

La manera como debía ser una mujer, de acuerdo con los preceptos morales nahuas, se describe en los *huehuetlatolli* que recogió fray Andrés de Olmos. Allí se menciona la exhortación del padre a su vástago sobre cómo el mal hijo anda desgreñado, revolcándose en la inmundicia, y le advierte sobre el arreglo excesivo, porque lo hace caer en el adulterio; incluso le aconseja contenerse para no desear una mujer pública o ajena. Caso similar es la exhortación de la madre a la hija, cuando le dice cómo debe comportarse, su lugar en la casa, que corresponde junto al agua y el metate, así como no ser amiga de las malas mujeres (Olmos, 2011: 289-323).

En la *Historia general...* también se encuentran estos discursos:

Otra manera de gente hay, que son agradables a dios y a los hombres, que son buenos sátrapas que viven castamente y tienen corazón limpio y puro, y bueno y lavado, y blanco como la nieve; ninguna mancilla tiene su manera de vivir, ninguna suciedad, ningún polvo de pecado hay en sus costumbres, y porque son tales aceptados a dios, y le ofrecen incienso y oraciones, y le ruegan por el pueblo. El señor decía: estos son los siervos de mis dioses [...] dejaron dicho que los que son de limpio corazón, son muy dignos de ser amados, los cuales son apartados de toda delectación carnal y sucia; y porque son preciosos lo que de esta manera viven, los dioses los desean y los procuran, y los llama para sí, los que son puros de toda mancilla y mueren en la guerra [Sahagún, 1938: 140].

En el caso de las mujeres, una de las principales guías sobre su "deber ser y no ser" se dio con ayuda de los teotipos. Las diosas que destacan son:

- Coyolxauhqui: es la generadora de un conflicto cósmico, al querer ser superior a su hermano Huitzilopochtli, por lo que esta deidad es "egoísta, rebelde, intransigente, que lo único que buscaba era desestabilizar a la sociedad" (López, 2007: 256-257).
- Chimalma: pese a ser hábil en el uso del arco y la flecha, fue vencida por Mixcóatl y violada. Dio a luz a Topiltzin Quetzalcóatl y murió en el parto (Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 111).
- Xochiquétzal: aunque es la diosa y modelo de la juventud femenina, se le vincula con los excesos sexuales; también es patrona de las prostitutas (López, 2014: 361).
- Cihuacóatl: fue la primera mujer en dar a luz (González, 2013: 15).
- Tlazóteotl: era la manifestación de la parte femenina dual del universo y representaba lo que brota en la tierra (Eudave, 2013:14). También es conocida por su carga sexual, vinculada con el goce sexual y la protección de los adúlteros, al igual que Xochiquétzal e Ixcuina (Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 113).

- Tlaltecuhltli: diosa devoradora, porque los cuerpos eran enterrados en ella, a modo de semillas, para generar vida. En este sentido había semejanza entre la siembra y la cópula; es decir, en los trabajos agrícolas se penetraba a la Tierra para plantar la semilla (López, 2014: 362).

Diferencias jerárquicas en la cosmogonía nahua

En el panteón mexica se observa la necesidad de mostrar a las diosas con aspectos masculinos. Pese a ser la que lleva en su vientre la nueva vida, la mujer fue relegada a un papel secundario y subordinado. Muestra de ello es que los “dioses varones [...] eran capaces de producir al género humano sin la intervención de deidades femeninas”, como Quetzalcóatl al fertilizar con la sangre de su miembro los huesos que le dio Quilaztli (Rodríguez-Shadow, 2000: 243; López, 2007: 250; González, 2013: 12). De esta forma las diosas ocuparon un lugar secundario, pues siempre estuvieron asociadas con un dios varón como esposas o concubinas, lo cual también fue legitimado a partir de la historia mítica en la religiosidad mexica (López, 2007: 252-254).

Incluso a las deidades femeninas se les otorgó un carácter masculino, y así se reafirmaban y exaltaban las características viriles (López, 2007: 259-260). Es decir, por sí misma —por sus atributos “totalmente femeninos”— una diosa no llega a ser verdaderamente diosa sin tener alguna característica masculina. López (2007: 259-260) la llama “feminidad devaluada”. Aunque esta hipótesis se opone a la de Klein (2001: 189-190) por el concepto de “ambigüedad de género”, sugiero que ambas son correctas en tanto que se establece una línea recta y cada extremo representa a un género. El problema real es el punto medio donde se cruzan ambos y se vuelven ambiguos sin límites identificables.

En este sentido, varias de las deidades femeninas del panteón mexica muestran alguna faceta de bisexualidad o ambigüedad, al adquirir características o elementos masculinos. Algunas de ellas son:

- Xochiquétzal (figura 2): se le muestra utilizando falda y *maxtlatl*, o portando elementos de guerra (Milbrath, 1995: 59), que son por excelencia representativos de la masculinidad mexica (Balutet, 2007: 205).
- Tlazoltéotl: es identificada como diosa de la fecundidad y de la vegetación, asociada con la Tierra y la Luna. También se le conoce como Ixcuina. Iconográficamente se le asocia con el hilado —es decir, una actividad de las mujeres— y con el parto. Desde esta óptica ella refleja cuatro aspectos, pues encarna el ciclo de la vida, al representar la juventud, la fecundidad, la edad adulta y la muerte. Pese a sus rasgos tan femeninos, Spranz identificó su aspecto masculino en el *Códice Laud* (folio 40), pues está asociada con una serpiente, y ésta simboliza un pené (Milbrath, 1995: 52-55).

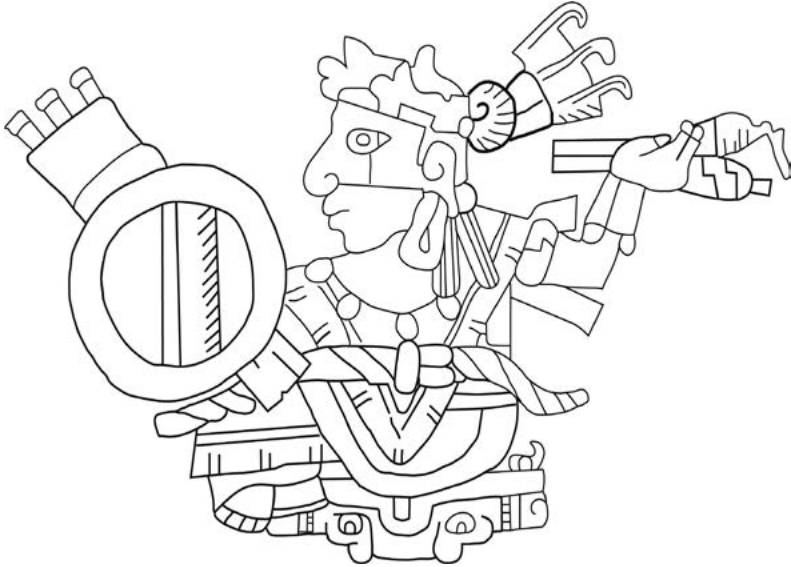


Figura 2. Xochiquétzal utiliza el *atlatl* y el *ximalli*; *Códice Cospi*, f. 25.

- Toci: “nuestra madre”. A pesar de ser identificada como diosa de la adivinación, el parto y la medicina, se encuentra representada tomando con una mano una escoba —elemento femenino—, y con la otra un escudo de guerra (Milbrath, 1995: 56).
- Coyolxauhqui: deidad lunar, muestra atributos masculinos al portar una *maxtlatl* con una camisa corta (Milbrath, 1995: 63).
- Cihuacóatl: como mujer serpiente adquiere aspectos masculinos; como mujer guerrera, Jorge Báez (Milbrath, 1995: 65) la liga con la montaña, el nacimiento, la muerte, la guerra y la luna. Un ejemplo de su naturaleza bisexual lo encontramos en el *Códice Magliabechiano* (folio 45r).

Lo interesante es que esta jerarquía, presente en la cosmovisión nahua, se refleja en la sociedad y en la moralidad de la vida cotidiana. En los textos del siglo XVI se encuentran algunos párrafos donde se menciona que una mujer es buena en algo porque tiene características varoniles, y se utiliza el término *oquichyolloque*, que significa “las de corazón viril”, cuando se quiere expresar que una mujer era hábil (López Austin, 1982: 144). En Sahagún se localizan las siguientes descripciones para las mujeres de acuerdo con su estatus social:

La mujer principal rige muy bien su familia y la sustenta, por lo cual merece que la obedezcan, la teman y sirvan; gobierna varonilmente, es amiga de fama y honra.

La tal sí es buena, es sufrida, mansa, humana, constante, varonil, bien acondicionada, y gobierna también, como cualquier principal en paz y concordia; y si es mala, es arrojada, alborotadora, y tal, que por nada suele amenazar y poner á todos gran miedo y espanto, que querría comer vivos á los otros [...].

La muger popular de buenas fuerzas, es trabajadora y de media edad, recia, fornida, diligente, animosa, varonil y sufrida: la que de este jaez es buena, vive bien y castamente, y ninguna cosa reprehensible hace, sino que cuanto obra es de buena honrada muger, y bien dispuesta, y por esto es estimada como una piedra preciosa; y la que de éstas es mala, es mal mirada, mal criada, atrevida, atontada, precipitada en sus cosas, y mal considerada que no mira bien en lo que hace.

La muger honrada [...] que con ánimo de varón, sufre cualquier mal que le viene, y aun se hace fuerza así misma, por no ser vencida de algún infortunio, sino que todo lo que se ofrece adverso, lo sufre con grande y mucha paciencia [Sahagún, 1830: 30, 33-34].

¿Y la homosexualidad?

Entonces, si la valorización del hombre viril y la mujer recogida en su casa fue tan importante en la cosmovisión, ¿qué sucedía con la homosexualidad?

Sobre este aspecto también se ha generado una amplia discusión. Sigal (2007: 10) acusa que los investigadores nos hemos centrado en responder si los mexicas eran homofóbicos o no, y con esto la generación de explicaciones transhistóricas, además de la aplicación de conceptos que no fueron conocidos por los nahuas. Esta discusión es apoyada por Tortorici (2007: 35), al señalar que la percepción de pasividad/actividad y sumisión/dominación fue introducida por los españoles, por lo que se ha trabajado sobre un modelo occidental; sin embargo, la comparación de las fuentes permite vislumbrar distintas reacciones sobre los contextos, donde se manifestó, para así comprender que, si no lo fue en todos los casos, sí hubo una percepción dicotómica en las relaciones a nivel simbólico.

En el ámbito ritual, la homosexualidad masculina pareció ser tolerada en ciertas fiestas. Graulich traduce el ritual *macuexyecoaya* como "tenía relaciones carnales con huastecos" (Olivier, 1992, 55), y respecto a la festividad de Quecholli, Torquemada escribió:

En este mes llamado Quecholli se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y las llamaban maqui, que quiere decir las entremetidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado; y cuando se arrojaban a morir se iban maldiciendo a sí mismas y diciendo muchas deshonestidades, infamando a las mujeres buenas, recogidas y honradas. Salían en esta fiesta,

asimismo, los hombres afeminados y femeninos en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco y menospreciada, y no trataban estos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes [Torquemada, 1977: vol. III, 427].

Es importante destacar que esta fiesta estaba dedicada a Xochiquétzal bajo el tema de la fertilidad y que, a pesar de incluir a hombres afeminados, Sigal (2007: 15) señala que el discurso de la imagen de esta celebración en el *Códice Borbónico* (lám. 30) muestra una masculinidad agresiva y penetrante. Este reconocimiento del que gozaban los hombres parece extraordinario, contrario a las féminas, a quienes no se les menciona en algún ritual.

Como se señala, hubo cierta permisividad en cuanto a los hombres afeminados; esto no quiere decir que fueran homosexuales automáticamente; más bien se trataba de travestismo. Eran hombres que se mostraban con las características del género femenino.

Por otra parte, en la vida cotidiana los textos señalan una diversidad de percepciones. Esto tiene que ver con lo que señala Dávalos (2002: 21) sobre el esfuerzo de los frailes por enaltecer las instituciones educativas y normas legales prehispánicas.

Torquemada, por ejemplo, explica que estos actos fueron enseñados a los indígenas por el demonio:

[...] Algunos de aquellas provincias eran notados del pecado nefando, y así había ley que lo prohibía; porque aunque es verdad que no siempre usaron de este bestial vicio, al fin se introdujo esta corruptela, como suelen introducirse otras en las repúblicas, lo cual acaeció de esta manera: Aparecióles un demonio en figura de mancebo, el cual llamaba Chin, aunque, según la variedad de las lenguas, tenía varios y diferentes nombres, y los indujo a que lo cometiesen, como él lo cometió con otro demonio en su presencia; y de aquí viene que muchos no lo tuvieron por pecado, diciendo que después aquel dios (y por hablar más propiamente, sucio y vil demonio) lo cometía y persuadía, que no debía ser pecado; pero que no quedaban de ser excusados de haber cometido el más grave de todos los que pueden llamar bestiales, porque si este acto es de orden de la generación, ya se ve que la misma ley natural incita y enseña no ser lícito, pues de él no se sigue el fin que la naturaleza pretende.

Persuadidos, pues, a que no era pecado, vino de aquí a nacer costumbre de dar los padres a sus hijos mancebos un niño, para que lo tuviesen por mujer y usasen de él, como podían usar de ella; y de aquí también nació la ley, de que si alguno otro llegaba al muchacho, se lo mandaban pagar, condenándolo en las penas en la que incurría el que violaba el estado del matrimonio conyugal.

[...] De manera que tras de estos nombrados, vinieron dando de ojos estos indios de la Vera Paz; pero no corrió tan en general, que los comprendiese a todos, antes había gentes en las mismas provincias que se cometía, que lo reprobaban, y los viejos y viejas, que lo sabían, reñían fuertemente a los muchachos que lo consentían y usaban, y los amonestaban a que se apartasen de él, porque perseverando en tan enorme culpa, morían de ello [Torquemada, 1977: vol. IV, 124-126].

En el caso de Tlaxcala, Muñoz Camargo menciona que, aunque no estaban contentos con los homosexuales, tampoco los reprimían (Olivier, 1992: 56). Otro caso excepcional se encuentra en la *Relación de Ixtatlán*, donde Gonzalo Velázquez de Lara (1894: 232) describe: “[...] Había castigo para los ladrones, y recompensaban al agraviado con los bienes del justiciado. Y había castigo para todos los vicios, y no para los sodomitas. Y el que se hallaba cargado de pecados, llevaba al templo ofrenda, y tantas veces iba y ofrecía, tantos pecados se le perdonaba” (Velázquez, 1894: 232).

En sitios periféricos mostraban un grado distinto de aceptación; sin embargo, esto se relaciona con el travestismo más que con la homosexualidad. Por ejemplo, en Sonora, fray Tello encontró a mozos en traje de féminas y amenazó con quemarlos, pero las mujeres los defendieron (Olivier, 2004: 315). ¿A qué se debió esta actitud de protección?

No obstante, también hay otros documentos que hacen referencia a su rechazo y desprecio. Fray Andrés de Alcobiz (2002: 103) menciona que “ahorcaban al puto o somético y al varón que tomaban en habito de mujer”, marcando una diferencia entre la acción privada (homosexualidad) y la actitud pública (travestismo). Contrario al *Código Tudela*, se relata que el sodomita realizaba los oficios de las mujeres como hilar y coser, y que “algunos señores tenían uno o dos [de ellos] para sus vicios” (Sigal, 2007: 16), señalando nuevamente la diferencia del hombre vestido y del hombre que ejecuta.

Desde el aspecto lingüístico, fray Alonso de Molina (1970: 27) señala como *cuilontia* al que comete pecado nefando, concepto a su vez relacionado con *cuilonyotl*, que significa “pecado nefando de hombre con hombre”, *cuicuitlayo*, “cosa llena de mierda”, y Sigal traduce la palabra *cuiloni* como el homosexual pasivo:

Cuiloni deriva de *cui*, “tomar”. El final de *-loni* significa una forma pasiva del verbo y la creación de un sustantivo agente. *Cuiloni* también se relaciona con el “recto” (*cuilchilli*). *Cuiloni* deriva de “alguien/algo tomado”, y claramente exalta al ano, por lo tanto, uno tomado desde atrás. Si bien la respuesta tendrá que seguir siendo especulativa, el uso de *tecuilonti* sin duda nos lleva a la conclusión de que *cuiloni* se refería a la posición “pasiva” en la sodomía. *Tecuilonti* es un sustantivo agente pretérito. Esto sugiere que *tecuilonti* se basa en *cuiloni*, lo que demuestra que la traducción

al español de Molina es correcta. *Tecuiloni* se refiere al "activo", *cuiloni* al "pasivo" [Sigal, 2007: 33].

Como ya se mencionó, Tortorici (2007: 46) afirma que la dicotomía dominante/sumiso es una categoría impuesta por los españoles y que a menudo suele tomarse como hecho en lugar de cuestionarlo; apoya su argumento con base en Nesving, cuando menciona que los estudios de la sexualidad en América Latina se encuentran contaminados por suposiciones patriarcales. Sin embargo, incluso los textos señalan diferencias de castigo entre ambos, y esto puede tener un punto de partida desde la visión cosmológica de la sociedad nahua.

Sahagún refuerza las definiciones de Alonso de Molina al describir lo siguiente: "El sometico paciente es abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes de él, y el hedor y fealdad de su pecado nefando, no se puede sufrir por el asco que dá á los hombres: en todo se muestra mugeril ó afeminado en el andar ó en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado" (Sahagún, 1830: 26).

Por otro lado, Mendieta menciona la suerte de los que cometían este oficio:

Los que cometían el pecado nefando, agente y paciente, morían por ello. Y de cuando en cuando la justicia los andaba á buscar, y hacían inquisición sobre ellos para los matar y acabar: porque bien conocían que tan nefando vicio era contra natura, porque en los brutos animales no lo veían. Mas el de la bestialidad no se hallaba entre estos naturales. El hombre que andaba vestido en hábito de mujer, y la mujer que andaba vestida en hábito de hombre, ambos tenían pena de muerte [Mendieta, 1971: 137-138].

En otras áreas de Mesoamérica se tenía una percepción parecida a la del Altiplano central; por ejemplo, en Michoacán, Pedro Gutiérrez de Cuevas señala en la *Relación de Cuiseo de la Laguna*:

En cuanto al capítulo quince [...] Los pecados que hacían eran hacer hechizos y emborracharse; eran carnales: pecaban con el pecado nefando, y al que se le averiguaba, le metían un palo agudo tostado por el sieso y le salía por la boca, y así, moría, y lo echaban en el campo, donde le comiesen las aves y animales. Y la misma pena daban al haciente que al que era consistente [Gutiérrez, 1987: 84].

En el caso de Texcoco, se sabe que Nezahualcóyotl tuvo un hijo valiente y valeroso que fue acusado de cometer el pecado nefando; su sentencia fue la muerte y el propio tlatoani lo ejecutó (Pomar *apud* Olivier, 2004: 314). En la *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, fray Diego Durán se refiere a

Nezahualpilli, hijo de Nezahualcóyotl, como “hombre flaco y afeminado” (Pomar *apud* Olivier, 2004: 314). Con estas referencias se puede vislumbrar un fuerte rechazo.

Otras fuentes señalan casos específicos sobre la justicia aplicada a los sodomitas:

[...] Luego que entró en el gobierno, dispuso de audiencias para hacer justicia, repartió por calles los oficios, en una los Plateros, en otra los Pintores &c. Puso Leyes consumo rigor: al traidor lo despedazaban y le cortaban las coyunturas: al que alteraba los Reinos atado a un enzino lo abrasaban (?) vivo, del pecado nefando al agente lo enterraban en ceniza, y le daban fuego, y al paciente lo mismo, pero antes le sacaban las entrañas por el sexo que había pecado [Vetancurt, 1971: 33].

En este último texto, si bien a ambos practicantes les dieron muerte, no tuvieron la misma suerte, pues fue mayor la tortura para el paciente.

Homosexualidad femenina

En cuestión de la homosexualidad femenina no hay muchas fuentes que apunten explícitamente sobre este hecho; no obstante, se encuentra en la lírica un canto que alude al tema. Se trata del *Cococuícatl*:

[1551] Llego yo, ave de pedernal,
Oh, mis fuereños, perforo los jades,
Así estimo a mis bellos cantos,
sólo yo ave tlauhquéchol,
puedo cantar ante la gente

[1552] De allá vengo,
Del lugar del xiuhqúilitl,
Yo venado,
Esparzo mis flores.

[1553] ¿De dónde te dañaste, tú, hermana mía?
Nanotzin, chalchuihnene.

Ya no estoy a gusto de nuestro enemifo en mi casa.
En vano me reprende mi madre

[1554] Sólo me río,
Tú me contemplas mijer con varón.
Quiero estar en tu casa,

Que estar yo en la mía
En vano me reprende mi madre

[1555] Nanotzin, ¿a dónde anduvo alguien?
Que me muera, mujer como yo.
En verdad ya no entiendo.

Me reprende mi madre.

Que algo se yerga.

¿Quién por mí?

En verdad estaré.

En verdad iré a esta [León-Portilla (ed.), 2011: 1079, 1081].

La interpretación de Bierhost (1985: 509) es que una mujer convoca a "sus hermanas" jugando con las palabras a través del canto; éstas al principio se niegan, pero luego caen, obedeciendo al llamado del amor.

En la obra de fray Andrés de Alcobiz (2002: 90) se narra que "si una mujer pecaba con otra, las mataban ahogándolas con garrotes". En el *Códice Matritense* también se hace mención de esto; sin embargo, López (2012: 412) señala que es una forma en la que las mujeres se refieren a las prostitutas:

Y así riñen las mujeres macehualtin. Se dicen: ¡ay mujerucha de por ahí! ¿Cómo me provocas? ¿Acaso tú eres mi esposo? ¿Acaso tú eres mi hombre? ¡Ay, qué mujerucha! [...] ¿Qué me dices, putilla? [...] ¿Acaso yo escandalizo sobre ti? ¿Acaso yo vivo gracias a ti? ¿Acaso tú me doblas algo? ¿Acaso yo como gracias a ti? ¡Ay, mujerucha! Greñudota, desmelenadota [...] Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa [...] Culote agitado; culo que muere de hambre. Ay, quiere andar conociendo, por ahí, sobre los rostros de la gente. ¿Cómo se lo harás? [...] Gran malvada. Grosera. Por ahí muestra la pierna. No sea que te patee. Ciertamente no cuidas de nada, no conoces nada. ¿Acaso tú eres una mujer noble? Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha [...] ¿De dónde vienes? Vete, ¿acaso es semejante a éste tu lugar? No lo es. Algo mostrarás a la gente aquí. Gorda huérfana. Malvada huérfana [Escalante (coord.), 2004: 267].

Con base en esta traducción, contrario a lo que señala López, sugiero que se trata de un relato de cómo las mujeres ofenden y cuestionan a otra fémina. La caracterizan como varón —"¿acaso tú eres mi esposo?, ¿acaso tú eres mi hombre?"—. Además, comparan su actividad con la de sus maridos. No se trata de que esta equiparación en principio sea ofensiva; más bien es el parteaguas para denigrar a una mujer que asumen que quiere cambiar o tomar el rol de hombre —"Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha"—, y ése es el meollo del asunto. Transforman a la mujer a un género ambivalente, despojándola de toda su construcción genérica.

Sin embargo, como se ha señalado, la construcción del género por los nahuas no fue estático. Prueba de esta ambigüedad se observa en los límites no claros de algunas deidades femeninas. En el *Códice Borgia* (lám. 60), Milbrath (1995: 59) identifica a un personaje hermafrodita que en su aspecto femenino es Xochiquétzal y



Figura 3. Xochiquétzal/Tepeyóllotl, *Códice Borgia*, lám. 60.

en el masculino, un jaguar relacionado con Tezcatlipoca. Al contrario, Seler lo identificó como Cuaxólotl por su doble rostro, y apunta que se trata de Xochiquétzal y Tepeyóllotl (figura 3). Siguiendo la premisa de Seler, López y Echeverría (2011: 133) señalan que, además del doble rostro, el torcimiento que presenta el personaje indica que es transgresora.

Esta ambigüedad también se lee en la descripción que hace Sahagún en la *Historia general...*, donde afirma que la hermafrodita es:

La muger que tiene dos secsos ó la que tiene natura de hombre y natura de muger la cual se llama hermafrodita, es muger monstruosa, la cual tiene supino, y tiene muchas amigas y criadas, y tiene gentil cuerpo como hombre, anda y habla como varon, es vellosa, usa de entrambas naturas, suele ser enemiga de los hombres porque usa del secso masculino [Sahagún, 1830: 38].

La diferencia es que Sahagún hace referencia a un "tipo de mala mujer", anteponiendo su propia percepción, pues en ese siglo existió en Europa cierta fascinación

por la hermafrodita como cosa monstruosa (Sigal, 2007: 25), de modo que, además del propio rechazo de la comunidad nahua hacia la homosexualidad femenina, este relato combinó ambas apreciaciones.

Para recapitular: con este abanico de perspectivas en respuesta a la subordinación es interesante encontrar que existe una clasificación entre el penetrado y el penetrante, reconociéndose ambos como varones, aunque uno debía "hacer el papel de mujer" (Balutet, 2007: 205), y no en el caso de las mujeres, en que una de ellas debía ser el hombre. Incluso hubo castigos diferenciales entre los hombres, pero en el caso de las mujeres a ambas se les daba muerte mediante la horca o lapidación (Rodríguez-Shadow, 2000: 224).

El problema de la transgresión

Para comprender el problema que representó la homosexualidad masculina y femenina, así como la conceptualización de este último como una mujer que quiere ser hombre, es necesario comprender primero el rol de las entidades anímicas. López Austin (1996: 261) menciona que el *ihiyotl* puede aprovecharse en beneficio propio o ajeno y está vinculado con la vida inmoral y las transgresiones sexuales; esta entidad afectaba a las personas que la rodeaban, así como a los campos de cultivo, porque irradiaba inmundicia. Por su parte, el *tonalli* otorgaba la facultad de inteligencia y crecimiento, además de dar al individuo valor, calor y vigor; su ausencia producía enfermedades y la muerte; una de las formas en que podía salir se debía al coito.

Con la ayuda de la investigación etnográfica se recuperó información de los tzetzales, cuya creencia es que en el momento del coito dos *tonallis* se abrazan; incluso se creó una idealización del matrimonio, al pensar que la alianza trascendía hasta los *tonallis*, cuya separación ni la muerte podía borrar. Sin embargo, el exceso ocasionaba que la gente se secara, "porque termina nuestro semen, este acto libera fuerza y lo debilita, en cambio, esto no sucede con las mujeres porque "no arroja[en] su emanación seminal", es decir, "es insaciable" (López Austin, 1996: 233-243).

Es de suponer que, en este contexto, donde se tiene una alta valoración a la procreación y se exaltan las características masculinas, el homosexual no tenía cabida, porque en principio desperdiciaba el agente fertilizador, el semen. Sin embargo, coexistía la dialéctica pasivo/activo a través del penetrante y el penetrador; así, uno de ellos era feminizado y la relación sexual se desarrollaba en términos jerárquicos. De esta manera, masculinidad y feminidad eran representados en el acto sexual (Balutet, 2007: 209-211; Klein, 2001: 191). Esto podría ser una explicación del motivo por el que diferenciaban al activo y al pasivo al efectuar los castigos.

El caso contrario ocurría en las relaciones entre mujeres —como señala López Austin (1996: 234)—, las cuales no arrojaban su emanación seminal. Esto supone en principio un acto sexual a medias; por lo tanto, no habría pérdida de

líquido sagrado. Entonces, ¿por qué la transformación simbólica del cuerpo femenino? Esto puede deberse a varios factores: por un lado, la transgresión no supone un daño tan grave en el orden cósmico en comparación con la masculina; sin embargo, la valoración del papel del varón es tan alta que no resulta concebible un acto sexual sin la participación del miembro viril. En el caso de la homosexualidad masculina, el pasivo no necesita tener vagina para ser penetrado, pero con las mujeres sí es necesario tener un pene para penetrar y que emane semen. Debido a esto se crea el imaginario simbólico de una mujer con miembro viril, y por la necesidad de dar nombre y forma física a un comportamiento que no es aceptado en la sociedad (Klein, 2001: 218); además, tomando en cuenta que los *tonallis* se juntan en el contacto del pene y la vagina, este acto no puede consumarse con la penetración de alguna extremidad u objeto. Por ende, la mujer sigue necesitando un miembro viril en el imaginario mexicana.

La transgresión que cometen las mujeres en este acto no tiene su peso principal en el orden cósmico, sino con su insistencia en realizar actividades que les son propias a los varones. La mujer se revela al no ser penetrada, pasiva y subordinada, y supone ocupar "un rol que es intrínsecamente honorable [a los hombres] y que es valorizado con pleno derecho: [...] aquel que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad" (Balutet, 2007: 211). Por eso Octavio Paz señala que la homosexualidad masculina es tolerada en cuanto se trate de una violación al pasivo (Balutet, 2007: 212).

Trasfondo del castigo

Es necesario apuntar que, en un acto de violación cometida por un varón, el castigo no se generaba igual si la mujer era casada o soltera, porque esto estaba condicionado al principio de "abuso [u] ofensa que cometía un hombre contra otro o un ataque contra su propiedad" (Rodríguez-Shadow, 2000: 218). Dávalos (2002: 40) señala que, en el caso de adulterio: "1) El castigo hacia la mujer era por traicionar a su marido; 2) el castigo hacia el varón era por ofender a otro hombre".

Esto refuerza la propuesta de desprecio a la mujer por querer suplantar a un hombre; incluso puede suponerse como una ofensa fuerte que una mujer elija estar con otra mujer menospreciando al varón. ¿Dónde quedarían la fuerza y masculinidad que le fueron otorgadas y legitimadas por los dioses? Al respecto, Diego Muñoz Camargo ofrece este relato, que proyecta claramente la calidad fertilizadora del hermafrodita y la humillación que generó al esposo:

Trataremos ahora de una hermafrodita que tuvo dos sexos, y lo que de este caso acaeció fue, que como los caciquez tenían muchas mujeres, aficionose un hijo de Xicotencatl de una mozuela de bajos padres, que le pareció bien, la cual pidió se la diesen *sus padres* por mujer, que así se acostumbraba, aunque fuesen para sus

mancebas, la cual fue traída, que era hermosa y de buena disposición, y puesta entre sus mujeres y encerrada entre las demás, y habiendo mucho tiempo que en esta reputación estaba con él, y tratando y conversando con las otras mujeres sus compañeras, comenzó a enamorarse de ellas y a usar del sexo varonil en tanta manera, que con el mucho ejercicio vino a empreñar más de veinte mujeres, estándole ausente su Señor por más de un año fuera de su casa: y como viniese y viese a sus mujeres preñadas recibió pena y gran alteración, y procuró saber quién había hecho negocio de tamaño atrevimiento en su casa, y entrando las pesquisas se vino a saber que aquella mujer compañera de ellas las había empreñado, porque era hombre y mujer, y visto tan gran desconcierto y que la culpa no había sido sino suya, habiéndole él metido entre sus mujeres, parecióle no se tan culpables como si ellas le ovieran procurado, y así las reservó de que muriesen, aunque las casó y repartió repudiándolas, que no fue poco castigo para ellas; más al miserable hermafrodita lo mandaron sacar en público en un sacrificadero que estaba dedicado al castigo de los malhechores, manifestando la gran traición que había cometido contra su Señor amo y marido, y así vivo y desnudo en vivas carnes, le abrieron el costado siniestro con un pedernal muy agudo, y herido y abierto le soltaron para que fuese donde quisiese y su ventura le guiase, y de esta manera se fue huyendo y desangrando por las calles y caminos, y los muchachos le fueron corriendo y apedreándole más de un cuerto de lengua, hasta que el desventurado cayó muerto y las aves del cielo le comieron ente, y este fue el castigo que se le dio, y así después andaba el refrán entre los principales Señores: Guardaos del que empreñó las mujeres de Xicotencatl y mirad por vuestras mujeres, si usan de los dos sexos, guardaos de ellas, no os empreñen [Muñoz, 1978: 151-152].

Sobre este relato también se ha sugerido que no se trató de una hermafrodita en el amplio sentido de la palabra, sino de un hombre que se disfrazó y engañó a su señor (Klein, 2001: 190), aunque esto sólo es una suposición, pues si nos apeamos al texto, resulta difícil creer que nadie conociera el sexo biológico del individuo a lo largo de su vida, ni siquiera sus padres.

Consideraciones finales

Los mexicas se caracterizaron por una fuerte división jerárquica en el interior del grupo, la cual tuvo legitimación a partir de la ideología y la cosmovisión; a su vez, esto se reforzaba en la vida cotidiana con la educación dada en el núcleo familiar a través de los consejos y del ideal sobre el "ser" a partir de los teotipos.

No obstante, también se analizó el contexto en que se desarrolló la homosexualidad tanto masculina como femenina, y se propuso cuáles fueron las causas que marcaron la diferencia de percepción entre ambos. Sobre esto, cabe señalar algunas reflexiones que son punto de partida para continuar con la discusión del

papel de la homosexualidad entre los nahuas, y la construcción de la imagen de la hermafrodita.

1. La contrastación de las fuentes permite observar que, en comparación con los varones, la homosexualidad femenina fue ampliamente rechazada. Había fiestas donde participaban los hombres afeminados y las prostitutas, pero no hay mención de alguna celebración donde aparecieran las mujeres “varoniles” o *patlache* y que tuvieran el mismo rango de rechazo/tolerancia para participar. El único caso posible es el del canto *Cococuicatl*; sin embargo, no se tiene el contexto en que fue expresado.
2. Fue tan importante la valoración de lo masculino como partícipe de la generación de vida, y de la idea de que los dioses por sí mismos podían engendrar a los seres humanos, que en la fiesta de Quecholli se narra la participación del propio varón en dos facetas distintas: hombres con capacidad viril para emanar semen y representar el ciclo de la vida, y hombres vestidos realizando actividades femeninas.
3. En el caso de la transgresión que producía un hombre al ser sodomita, se relacionaba con dos aspectos: caos/desequilibrio a nivel cosmológico e insulto contra el género masculino, pues expresaba cobardía, característica que no debía corresponderle. En el caso de las mujeres, al no derramar “líquido seminal”, su transgresión se centraba en el deseo de usurpar el papel o rango de los varones; es decir, igualarse a un individuo que socialmente tenía un estatus jerárquico mayor (Eudave, 2013: 41).
4. En el caso exclusivo de la homosexualidad femenina y el imaginario de una mujer con dos sexos, no se puede generar una explicación automática de que se trataba de hombres vestidos, sin tener en cuenta que éstos fueron calificados como afeminados. En cambio, Sigal (2007: 25-26) sugiere que el término *patlache* corresponde a una actuación sexual referida a la mujer que penetra.

Referencias bibliográficas

- Alcobiz, fray Andrés de (2002), “Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (paleografía y trads.), México, Conaculta, pp. 97-109.
- Balutet, Nicolás (2007), “La condena de los transgresores de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana”, en María de Jesús Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, pp. 201-226.
- Bierhost, John (1985), *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, California, Stanford University Press.

- Dávalos, Enrique (2002), "Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores", *Documentos de Trabajo*, núm. 10: "Sexualidad, salud y reproducción", pp. 1-98.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004), "La cortesía, los afectos y la sexualidad", en P. Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. 1: "Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España", México, El Colegio de México/FCE, pp. 261- 278.
- Eudave, Itzá (2013), *Tlazohtéotl entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*, México, UNAM, recuperado de: <<https://www.academia.edu/7397315/Tlazohtéotl-libro>>, consultada el 18 de abril de 2018.
- González, Óscar (2013), *Entre Cuilonimiquiztlan y Sodoma: homosexualidad, cultura y ley en el México colonial*, tesis de doctorado, UNAM, México, recuperado de: <<http://132.248.9.195/ptd2013/febrero/091411066/091411066.pdf>>, consultada el 2 de abril de 2018.
- Gutiérrez de Cuevas, Pedro (1987), "Relación de Cuiseo de la Laguna", en René Acuña (comp.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM.
- Juan, Jorge (2011), "Lecciones medicas sobre la variante sexual: los hermafroditas del siglo XVI y los intersexuales del siglo XXI", *Cuiculco*, vol. 18, núm. 52, pp. 251-272, recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592011000300014>, consultada el 29 de marzo de 2018.
- Klein, Cecelia (2001), "None of Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology", en C. Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 183- 253.
- León-Portilla, Miguel (1975), "Aquiuhztin de Ayapanco. Poesía erótica náhuatl", *Plural*, suplemento de *Excélsior*, núm. 49, pp. 32- 42.
- (ed.) (2011), *Cantares mexicanos*, vol. II, t. 2, México, UNAM.
- López Austin, Alfredo (1982), "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE, pp. 141-176.
- (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, UNAM.
- (2010), "La sexualidad en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, núm. 104, pp. 29-35.
- López, Miriam (2007), "Los teotipos en la construcción de la feminidad mexicana", en M. de J. Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, pp. 243-274.
- (2012), "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2, pp. 401-423, recuperado de: <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/40112/38549>>, consultada el 20 de marzo de 2018.

- (2014), "El miedo a la mujer en la cultura azteca", en Rocío Enríquez y Olivia López (coord.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, México, ITESO/UNAM, pp. 349-370, recuperado de: <https://issuu.com/mirlop/docs/emociones_miriam_biblio/2>, consultada el 7 de abril de 2018.
- , y Jaime Echeverría (2011), "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos", en M. López y M. de J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 119-146, recuperado de: <http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/nov11/5/lib_ceam_sexualidad.pdf>, consultada el 14 de abril de 2018.
- Mendieta, fray Gerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana*, 2ª ed. facs., México, Porrúa.
- Milbrath, Susan (1995), "Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and Their Correlations with the Maya Area", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, pp. 45-93.
- Molina, fray Alonso de (1970), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego (1978), *Historia de Tlaxcala*, México, Innovación.
- Olivier, Guilhem (1992), "Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando", *Historias*, núm. 28, pp. 47-64, recuperado de: <http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_28_47-64.pdf>, consultada el 1 de marzo de 2018.
- (2004), "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico", en P. Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. I: "Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España", México, El Colegio de México/FCE, pp. 301- 338.
- Olmos, fray de (2011), *Huehuetlatolli. Testimonios de la antigua palabra*, en M. León-Portilla (ed.), 2ª ed., México, FCE.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús (2000), *La mujer azteca*, México, UAEM.
- , y Lilia Campos (2011), "Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas", en M. López y M. de J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 99-118, recuperado de: <http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/nov11/5/lib_ceam_sexualidad.pdf>, consultada el 10 de abril de 2018.
- Sahagún, fray Bernardino de (1830), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. III, México.
- (1938), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. II, México, Pedro Robredo.
- Sigal, Peter (2007), "Queer Nahuatl: Sahagún's Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites", *Ethnohistory*, vol. 54, núm. 1, pp. 9-34.

- Torquemada, fray Juan de (1977), *Monarquía Indiana*, M. León-Portilla (ed.), 7 vols., México, IIH-UNAM.
- Tortorici, Zeb (2007), "'Heran Todos Putos': Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico", *Ethnohistory*, vol. 54, núm. 1, pp. 35-67.
- Velázquez de Lara, Gonzalo (1894), "Relación de Ixtatlán", en R. Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, pp. 225- 244.
- Vetancurt, fray Agustín de (1971), *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de la Indias*, ed. facs., México, Porrúa.