

Desnudez y pudor entre los nahuas prehispánicos¹

Nakedness and embarrassment among the pre-Hispanic Nahua

Miriam López Hernández

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México

mirlop@yahoo.com

Resumen: El artículo estudia cuatro perspectivas del desnudo. En primer lugar, la desnudez como una manifestación del impudor y como una transgresión sexual. Ello nos permite avanzar en el entendimiento de la concepción de cuerpo entre los antiguos nahuas. En segundo término, se estudió el desnudo como humillación, castigo y ridiculización de la persona. La carencia de vestido no sólo es un signo de degradación, también implica una despersonalización. En tercer lugar, se trató el tema del cuerpo desnudo amenazante. Principalmente, se centró la atención en la exposición de los órganos sexuales femeninos. Así, las mujeres bellas y seductoras son temidas, pues pueden llegar a matar a aquéllos ingenuos que las deseen y busquen poseerlas. Por último, se reflexionó en el desnudo como parte de un evento ritual. En este caso, la falta de ropa es un paso necesario para transitar a otro estatus. La desnudez se piensa como un estado de nacimiento, de origen, de algo nuevo.

Palabras clave: desnudez; pudor; erotismo; cuerpo; nahuas; México; época prehispánica.

Abstract: This article studies four perspectives of nakedness. First of all, nakedness as a manifestation of shamelessness and as a sexual transgression. This enables us to move forward in the understanding of the conception of body among the ancient Nahua. Secondly, it is examined as humiliation, punishment and mockery of the person. The lack of clothing is not just a sign of degradation, it also implies a depersonalization. Thirdly, the subject of the intimidating naked body is discussed. For the most part, we focus our attention on the exposure of the female sexual organs. Men are afraid of beautiful and seductive women because the latter can kill the ingenuous who desire them and wish to possess them. Lastly, nakedness is expounded as part of ritual event. In this case, the lack of clothing is a necessary step for transitioning into another status. Nakedness is conceived of as a new birth, an origin, something new.

Keywords: nakedness; embarrassment; eroticism; body; Nahua; Mexico; pre-Hispanic period.

¹ La elaboración de este artículo fue posible gracias al apoyo que me otorgó la Coordinación de Humanidades de la UNAM, en el marco del programa de Becas Posdoctorales en la UNAM.



Recibido: 15 de marzo de 2016; aceptado: 29 de enero de 2017

INDIANA 34.1 (2017): 255-280

ISSN 0341-8642

<http://dx.doi.org/10.18441/ind.v34i1.255-280>

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

¿Es que no somos acaso nosotros mismos cuando estamos desnudos? En cierto sentido, no [...] Desde tiempos inmemoriales el hombre desnudo ha sido para nuestros antepasados no el hombre natural sino el anormal, no el hombre que se abstiene de vestirse, sino el hombre que está por alguna razón, desnudo
(Lewis 2005: 116).

Introducción

En todas las culturas vestidas, la desnudez representa un tabú. Exhibir el cuerpo es inquietante, amenazador, puede causar sorpresa e incluso miedo y también puede ser una táctica en batalla. Igualmente, la privación de ropa puede emplearse para denigrar, avergonzar a los enemigos vencidos, mostrarlos indefensos y derrotados. En otros espacios, puede ser necesaria al formar parte de un ritual. En el presente texto, la temática se contempla desde dos perspectivas: la visión de los espectadores del cuerpo desprovisto de indumentaria y la posición de la persona que se encuentra desnuda.

Los seres humanos somos la única especie capaz de desarrollar una conciencia de la desnudez, la cual va más allá de tener o no tener ropa (Velasco 2000). Lógicamente, el ámbito de la desnudez se encuentra vinculado de manera directa con la percepción de la corporeidad y el margen de pudor en determinada cultura.

Bologne (1987) señala que el pudor está presente en toda la historia de la humanidad. Cada persona carga el sistema completo del pudor de su misma cultura. En tanto, cada sociedad enfatiza un aspecto del ámbito del pudor y se olvida de otro, que es relevante en otra civilización.

Estas manifestaciones corporales están sujetas a una carga y simbolismo dado por cada cultura y parten de una educación que se realiza desde la niñez. La experiencia de pudor es fundamentalmente sobre el cuerpo, el uso del cuerpo está constreñido por esta emoción. Además, está relacionada estrechamente con los conceptos de erotismo y desnudez de la cultura en particular. De esta manera, el pudor es un proceso cultural que surge en la interacción social y responde a prescripciones sociales, principios morales, valores y normas de una sociedad determinada.

En este texto, por pudor se entiende el conjunto de acciones y partes del cuerpo que conllevan una reacción de vergüenza. Lo principal en el pudor no es cubrirse de ropa, sino ocultar determinadas áreas que tienen un valor y evitar ciertas acciones que traerán un sentimiento de embarazo.²

² Un ejemplo sería, en el caso de las mujeres, mantener las piernas juntas para no mostrar la ropa interior o los genitales al sentarse o agacharse.

De esta manera, el tamaño de la tela es una frontera entre lo impúdico y lo púdico, entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo moral y lo inmoral. Es decir, que se valora al ser percibida por los ojos y vista por las emociones que despierta en el espectador. En suma, al juzgar el desnudo de las personas, en nosotros influyen más las creencias personales que la cantidad de vestido que pueda tener la persona que calificamos como desvestida.

Por tanto, con la desnudez se comunican ciertas ideas y se produce un sentimiento. Ésta siempre cumple con un propósito. Es una acción deliberada cuando una persona se quita su indumentaria y adornos; asimismo, cuando a un individuo lo despojan de su vestido es porque existe una intencionalidad.

El estudio de la desnudez nos permitirá acercarnos a las convenciones que determina una cultura respecto a la percepción del cuerpo humano. Me refiero al conjunto de criterios que guían la aprehensión del cuerpo desnudo en diferentes contextos dentro de la misma cultura, lo cual nos permitirá observar los cambios en la apreciación de éste en la diversidad de situaciones.

De modo que la cuestión básica en este tema es cómo se percibe el cuerpo, cómo debe presentarse para ser aceptable en una sociedad en particular y cómo no debe mostrarse. La singularidad de la desnudez social lleva a diferenciar entre un cuerpo masculino y uno femenino, es decir, en una misma cultura el desnudo completo puede ser aceptable sólo para un género y en ciertos contextos.

En el presente artículo, se estudiarán cuatro tipos de desnudez, es decir, cuatro formas de ver el desnudo corporal en la antigua cultura náhua, a partir de las fuentes escritas y representaciones escultóricas y pictóricas. Cabe mencionar que el desnudo, como una forma de manifestación artística y estética que porta los cánones de belleza³ de la sociedad nahua, fue abordado en un trabajo anterior (López Hernández en prensa).

Desnudez como transgresión

La percepción de desnudez⁴ varía en cada cultura de acuerdo al tipo de ropa que ocupan y el pudor se encuentra directamente vinculado con ella. En el Códice Mendocino (1979: fol. 58r), se observa que a los tres años las niñas usaban un *huipilli*.⁵ A los cuatro años, se agrega una falda corta. El largo de la falda aumenta conforme pasan los años. A los 14 años, la jovencita ocupa la ropa exactamente igual a la de su mamá (Códice Mendocino 1979: fols. 59r, 60r).

3 En la lengua inglesa existe una distinción entre el desnudo corporal (*the naked*) y el desnudo artístico (*the nude*). En la desnudez corporal existe un sentimiento de vergüenza, en el desnudo artístico no existe ningún matiz incómodo (Clark 1981: 17).

4 Respecto al término desnudez en lengua náhuatl, Olivier (2015: 621) relaciona diferentes datos para señalar que la raíz *xip* se encuentra tanto en la palabra desollar (*xipehua*) como en desvestirse (*xipetzoa*), que refiere a eliminar la cubierta exterior.

5 El *huipilli* era un tipo de camisola sin mangas.

En el caso de los niños, primeramente, ocupan una manta (*tilmatli*), pieza de tela de algodón o de *ixtle* que anudaban en el hombro derecho. A ésta se agrega un taparrabo (*maxtlatl*)⁶ a la edad de trece años (Berdan & Rieff 1977: 161), aunque otros mencionan que desde los siete u ocho años lo ocupaban (Stresser-Péan 2012: 37). En ambos sexos, antes de los tres años muy posiblemente andaban desnudos, es decir, que los niños vivían sin restricciones de pudor en los primeros años, el cual va en aumento conforme se acercan a la edad de casarse.

Las diferencias de clase se reflejaban en la ropa. Los *pipiltin* ocupaban ropas de algodón, el cual estaba vedado para los *macehualtin*, quienes vestían de *ixtle* (fibra de maguery) (Stresser-Péan 2012: 36). También se diferenciaba la ropa en cuanto al adorno. Los principales usaban ropa bellamente decorada y con vistosos colores; en contraste, la gente del pueblo usaba prendas modestas.

La falda que ocupaban las mujeres estaba elaborada “con un solo lienzo cuando llegaba a la mitad de la pierna, o con dos lienzos cosidos entre sí a lo largo de la tela cuando la prenda llegaba a los tobillos” (Stresser-Péan 2012: 56). Las mujeres podían vestir su torso con un *huipilli* o con un *quechquemitl*.⁷

En la antigua cultura náhua, los senos estaban identificados con la lactancia (Clen-dinnen 1998: 258). Para los indígenas, el busto carecía de un significado sensual y su “fin era utilitario: amamantar bebés” (Stresser-Péan 2012: 91). Las mujeres en tierras calientes no ocupaban ropas para cubrir su torso, pero en lugares fríos sí se cubrían.

De esta manera, entre los nahuas prehispánicos, la falda y el taparrabo eran la ropa básica para uno y otro sexo. “Era[n] el símbolo mismo del pudor indígena. Ambas prendas eran las únicas consideradas indispensables. Quien se veía privado por la fuerza de alguna de ellas perdía su dignidad” (Stresser-Péan 2012: 63).

En este sentido, la desnudez masculina implicaba ‘despojarse del *maxtlatl*’, pues a diferencia de otros pueblos mesoamericanos, los nahuas no descubrían sus genitales. Entre las críticas más duras que realizaban de otros grupos, se encontraba su desnudez. Sobre este tema, contamos con algunos mitos. Primeramente, tenemos a los cuextecas, a quienes se les asociaba con la desnudez y con la embriaguez en el relato sobre la invención del pulque:

Cuando Tepuztecatl, Cuatlapanqui, Tlilhua, Papaiztac y Tzocaca inventaron el arte de hacer pulque, invitaron a todos los principales al monte Popozonaltepetl a comer. Entre los invitados se encontraba Cuextecatl. Todos tomaron cuatro veces, pero éste

6 El taparrabo “era una pieza de tela rectangular, que medía aproximadamente cuatro brazas (seis metros) de largo y palma y media de ancho (entre 15 o 20 cm)” (Stresser-Péan 2012: 36). “Iba enrollado alrededor de la cintura y pasaba también entre las piernas. Era anudado de tal manera que los dos extremos colgaban al frente, aunque en ocasiones uno de los extremos colgaba al frente y otro por detrás” (Stresser-Péan 2012: 37).

7 El *quechquemitl* era una especie de pequeña capa triangular.

último tomó una más, ese excedente provocó que se embriagara y frente a todos se desnudó quitándose el taparrabo. Debido a este atrevimiento, decidió marcharse de esa tierra y se llevó consigo a su pueblo.⁸ Este relato justificaba la asociación que hacían los nahuas de estas dos transgresiones con los cuextecas (Sahagún 2002, II: 975-976).⁹

“Y por causa de la embriaguez, los cuextecas andan como si estuvieran comiendo siempre *mixitl, tlapatl*”, es decir, alterados por el consumo de plantas alucinógenas (López Austin 1985: 312-314). Este mito es significativo pues se evocaba en exhortaciones morales. A quien no entendía [*amo mozcalia*], se le decía: “es la imagen del Cuextecatl ¿Acaso has bebido cinco pulques? Bebió cinco pulques. Porque no sólo tomó cuatro, se acabó cinco pulques” (Códices Matritense, fol. 194v en León-Portilla 1965: 29).

Un punto medular del mito anterior es el simbolismo del número cinco, número del exceso (Nicholson 1971: 418).¹⁰ Seler (1980, II: 76) expone que el “número [cinco] significaba para los mexicanos aquello que rebasaba el sagrado número ‘cuatro’, el de los puntos cardinales: es decir, aquello que rebasaba lo normal”.¹¹

Para Seler (1980, II: 109), Cuextecatl es el “prototipo de la intemperancia y la impudicia”, del exceso. Imputaciones que se hacen extensibles a todos los cuextecas, a quienes se les ve como borrachos e hipersexuales. De hecho, durante la fiesta de Ochpaniztli, los cuextecas desempeñaban un importante papel. De acuerdo con la lámina 30 del Códice Borbónico, su papel es fecundar a la diosa Toci con unos enormes falos de papel. Seler (1980, I: 122) señala que, con “el enorme falo que llevan simbolizan el amor sexual, el acto carnal, la fecundidad”.

Graulich (1988: 189) relaciona la embriaguez de Cuextecatl con la de Quetzalcoatl, así como su salida de Tamoanchan con la partida de este último de Tollan. Igualmente, el mito del alcoholismo de Cuextecatl se asemeja a la aparición de Tezcatlipoca en Tollan como Tohueyo, donde se presentó desnudo y sedujo a la hija del gobernante Huemac. Olivier (2004: 272) señala que la unión de la hija de Huemac con el huasteco, desencadenó la caída de la ciudad paradisíaca. Volveremos a este episodio más adelante.

8 Olivier (2004: 224) vincula un relato purépecha a este mito: “Ninguno podía beber de aquel vino, que era de aquel Dios Tares Upeme, dios de Cumachen, que era muy gran dios, porque los dioses estándose emborrachando en el cielo le echaron a la Tierra, y por esto está cojo este dios [...]” (Relación de Michoacán 1989: 133). Asimismo, señala que el texto no es muy claro y se podría entender que Tares Upeme es el que se emborracha o bien que son los otros dioses.

9 López Austin (1982: 154) indica que posiblemente haya algo de exageración en la afirmación nahua de que los cuextecas se exhibían públicamente con el pene y los testículos descubiertos. Por su parte, Stresser-Péan (2006: 35) menciona que, en realidad, el hombre cuexteca usaba taparrabo y la mujer falda; y probablemente, poco antes de la Conquista, ellas empezaron a llevar *quechquemitl* para aparecer en público. A propósito, esta prenda femenina fue introducida por las mujeres otomíes al centro de México (Soustelle 1998: 142).

10 En este sentido, el Quinto Sol podría concebirse como una era de exceso.

11 Para los tarascos, el número cuatro constituiría el exceso (Relación de Michoacán 1989:154).

Vale la pena destacar otros relatos que vinculan estas particularidades: ebriedad, desnudez y exceso sexual. De los *quinametín*, gigantes que varias fuentes mencionan vivieron en eras anteriores, se dice que sabían el modo de extraer del maguey el pulque con el que se embriagaban. Asimismo, se menciona que andaban enteramente desnudos, con el cabello suelto y desgreñado. A parte del vicio del alcohol, eran sodomitas (Veytia 1944, I: 108). Durán únicamente refiere que vivían con modos nefandos y que fueron destruidos (2002, I: 66). Asimismo, Torquemada (1975, I: 53-54) menciona que practicaban el pecado contra natura. Estos personajes fueron acabados en una ocasión en que estaban tan borrachos que no se pudieron defender.

Es evidente la imagen negativa que la sociedad nahua prehispánica tenía del borracho.¹² A nivel social, en el castigo al alcoholismo, la desnudez era sinónimo de vergüenza y de pérdida de estatus. Los informantes de Sahagún describen que los borrachos cuando ya no tenían con qué comprar pulque, dejaban en prenda el *maxtlatl*, lo cual nos recuerda el mito de Cuextecatí (Sahagún 2002, II: 975-976).

Asimismo, los describen como llenos de polvo, todos despeinados, sucios, con la cara y el cuerpo herido tras cada caída que se daban. De su casa se decía que la tenían muy sucia, llena de estiércol, polvo y salitre, no había quien la limpiara. Por eso, “todos le menosprecian, por ser hombre infamado públicamente. Y todos le tienen hastío y aborrecimiento” (Sahagún 2002, I: 357-358).

A la par, su ebriedad se vinculaba con un comportamiento sexual transgresor y violador de otras normas sociales. Se decía que cometían adulterio o violación porque “es borracho y está fuera de su juicio” (Sahagún 2002, I: 358). Hernández (1986: 72) menciona que si no podían forzar a las mujeres a tener relaciones sexuales, abusaban incluso de los hombres.

Recordemos el relato de Tohueyo, vendedor de chiles que apareció desnudo en el mercado de Tula. Huemac, el soberano de esa ciudad, tenía una hija muy hermosa a la cual habían solicitado en matrimonio varios principales toltecas, pero Huemac no había aceptado a ninguno. Un día Tohueyo se sentó en el mercado a vender “axi verde”,

12 Igualmente existía una actitud de rechazo ante otras prácticas, entre ellas, ciertos tipos de sexualidad como la homosexualidad. Diversas palabras se aplicaron para calificar a la homosexualidad: *amo tlacatl*, *amo tlacayotl*, *ayoc tlacayotl*, que etimológicamente significan ‘no humano’, ‘inhumanidad, ya no hay humanidad’. Otra palabra fue *cuiloni*, la cual probablemente deriva de *cui* ‘tomar’ y *lo-ni* (forma pasiva del verbo y su conversión a agentivo); por tanto, se puede traducir como “el que es tomado” (Molina 2004, sección náhuatl-español: fol. 26v). La palabra *tecuiloni* traducida como “el que lo hace a otro, pecando contra natura” (Molina 2004, sección náhuatl-español: fol. 93v), completa el significado. El primer término se referirá al pasivo y, este último, al activo en una relación homosexual. Por otra parte, destaca la palabra *cocoxqui* “enfermo, tullido, mustio, puto, afeminado” (Siméon 2002: 121) la cual permite asociar la homosexualidad con la enfermedad. Todos estos conceptos ejemplifican la concepción negativa y marginal que se le otorgaba a este tipo de sexualidad. Distintos autores enfatizan los castigos, exaltando el sistema moral y jurídico indígena el cual, afirman, no aceptaba estas prácticas y cuyo castigo era la muerte (Alva Ixtlilxochitl 1997a: 385; Hernández 1986: 88; Mendieta 2002, I: 259; Motolinía 1971: 357; Pomar 2000: 182).

“desnudo todo el cuerpo, como solían andar aquellos de su generación”. Específicamente, se contaba que “anda[ba] con la cosa colgando” [*tlapilotinemi*] (Códice Matritense del Real Palacio, fol. 142r en León-Portilla 1959: 101, 112).

La hija del soberano, al ver hacia el tianguis, se fijó en su desnudez y en su pene, lo cual le despertó su ambición: “antojósele el miembro de aquel Tohueyo”. Debido a ese deseo sexual cayó enferma, “hinchósele todo el cuerpo”. Huemac preguntó a las mujeres que la guardaban: “¿Qué mal tiene mi hija?”, ellas le respondieron que era por haber visto el genital de aquel Tohueyo (Sahagún 2002, I: 312).

Acto seguido, Huemac mandó que le trajeran al Tohueyo. Después, Huemac lo interrogó diciéndole por qué no usaba *maxtlatl* y no se cubría con la manta, a lo que el Tohueyo respondió que en su tierra guardaban la costumbre de andar desnudos. Huemac le revela: “Vos antojastes a mi hija, vos la habéis de sanar”. El Tohueyo se resiste, pero Huemac lo amenaza: “Por fuerza habéis de sanar a mi hija, no tengáis miedo”. Justamente, al entrar el Tohueyo al aposento de la hija y dormir con ella, la cura (Sahagún 2002, I: 312-313; León-Portilla 1959: 101-105).

Los huastecos eran, de acuerdo con los nahuas, “impúdicos y bien dotados en materia sexual”. Su hipersexualidad se debía a que vivían al este, del lado del Sol saliente, de la estrella matutina, del nacimiento. Por estas razones, se les asociaba a todo cuanto representara origen, sexualidad y fecundación (Graulich 1999: 108).

Además de presentarse en Ochpaniztli, con los penes de papel para fertilizar a la diosa de la Tierra, en los Primeros Memoriales (fol. 251v citado en Graulich 1999: 114), los informantes de Sahagún dicen que en el templo de Huitzilopochtli, Toci ejecutaba un rito llamado *macuexyecoaya* (*mocuexyecoaya*). Graulich (1999: 114) traduce este término como “ella tenía relaciones carnales con los huastecos”, o también se puede traducir como “ella se lo deja hacer por los huastecos” (*yecoa* significa tener relaciones sexuales con alguien) (Siméon 2002: 178).

Soustelle (1998: 138) y Zantwijk (1989: 160) sostienen que el *maxtlatl*, prenda principal de los hombres, constituía uno de los indicadores de civilización de los pueblos del México antiguo, alejándose de la vida salvaje, razón por la cual los nahuas se escandalizaban ante la moda huasteca y tarasca, pues entre estos grupos no se portaba.

Los relatos de la peregrinación mexicana dan una explicación al respecto. Durán (2002, I: 72-73) cuenta que los *michoaque* (tarascos) junto con los mexicas y los malinalcas hablaban la misma lengua y salieron de la séptima cueva bajo la guía de Huitzilopochtli. Al llegar a Pátzcuaro le pidieron quedarse en esa provincia.

El dios Huitzilopochtli respondió a sus sacerdotes, en sueños, que era contento de hacer lo que le rogaban, y que el modo sería que todos los que entrasen en una laguna grande que en aquel lugar ay á se lavar, como ellos lo tienen de uso y costumbre, así hombres como mugeres, que después de entrados se diese aviso á los que afuera quedasen, que les hurtasen la ropa, así á ellos, como á ellas, y sin que lo sintiesen alçasen el real y se fueran con ella y los dejaran desnudos (Durán (2002, I: 72-73).

Los mexicas obedecieron el mandato de su dios. Al salir del agua, los *michoaque* no encontraron sus vestidos, por lo que decidieron quedarse allí para poblar aquella tierra. Después de algún tiempo “vinieron á perder la vergüenza y traer descubiertas sus partes impúdicas y á no usar bragueros ni mantas [...] sino unas camisas largas hasta el suelo”.¹³ A esta narración, agrega Acosta (2006: 365), que debido a esta burla hecha por los mexicas, los *michoaque* decidieron cambiar de traje y de lenguaje.

Al respecto, Veytia (1944, I: 295) narra que un día se metieron al río varones y mujeres juntos, y mientras se divertían y retozaban unos con otros, a algunos sacerdotes y señores principales, les pareció mal este hecho, por lo que determinaron quitarles la ropa que habían dejado en la orilla y los obligaron a salir desnudos y retirarse avergonzados a sus casas. Con esto, se originó una división entre los grupos: *michoaque* y mexicas, éstos últimos decidieron abandonar la ciudad.

Muñoz Camargo (1998: 66-67) ofrece, a su vez, otra versión de la desnudez de los *michoaque*. Narra que para cruzar el estrecho de mar, los tarascos emplearon sus *maxtlatl* para amarrar troncos de árboles y hacer balsas. Al no tener ropa decidieron quitarles las blusas a sus mujeres. Por ello, no usaban taparrabos, únicamente *huipillis* y las mujeres no se vestían con *huipillis*, sólo con faldas como recordatorio de su peregrinación y su paso por el agua. Otros grupos como los mexicanos y los tepanecas, que también cruzaron el brazo de mar, no perdieron sus vestidos. Los mexicas explicaban que los habitantes de Michuacan eran llamados tarascos, “porque traían los miembros genitales de pierna en pierna y sonando, especialmente cuando corrían”.¹⁴

Los nahuas concebían un modelo civilizatorio que iba de lo chichimeca¹⁵ a lo tolteca,¹⁶ es decir, el tránsito de la naturaleza a la cultura (Echeverría 2009: 348). Éste implicó un paradigma cultural que se construyó a partir de las diferencias con otros grupos étnicos. De ellos reprobaban su manera de vivir, el adorno de su cuerpo, su alimentación, sexualidad, lengua, modo de vestir, etcétera. Los extranjeros constituyeron el contraste perfecto para su sistema ético y comportamental; pues representaban lo que debía evitarse en diferentes ámbitos de la esfera social.

La alteridad más alejada en este modelo de cultura fueron los chichimecas, quienes carecían de “los bienes culturales propios de los sedentarios como el fuego, el maíz

13 Éstas últimas se llamaban *cicuilli* o *xicolli*. Eran unas chaquetas sin mangas que les llegaban hasta las rodillas (Sahagún 1950-1982, X: 189).

14 Otra procedencia del gentilicio tarasco es derivado del dios Taras (Sahagún 1950-1982, X: 189).

15 “Los chichimecas eran los grupos que habitaban las tierras septentrionales y que se distinguían por un estilo de vida nómada, caracterizado principalmente por el vagabundeo y una alimentación basada en la caza y la recolección” (Echeverría 2016: 18). “Si bien los nahuas reconocieron su transitorio estado chichimeca durante el periodo de migración, siempre se identificaron con el tipo de vida mesoamericano, definido a partir del cultivo del maíz y otros marcadores de civilización” (Echeverría 2016: 23).

16 Los toltecas “fueron caracterizados por las fuentes como gentes de un refinamiento cultural y prototipos del ser sedentario civilizado” (Echeverría 2016: 18).

(la agricultura) y la lengua náhuatl” también se pueden añadir “el vestido y el tratamiento corporal típico mesoamericano, una vivienda de piedra y una religión elaborada” (Echeverría 2009: 351).

Los chichimecas al ser concebidos en un estado de incivilización, en diversas fuentes se destaca que andaban desnudos (Acosta 2006: 358; Durán 2002, I: 65; Hernández 1986: 127; Mendieta 2002, I: 268; Motolinia 2007: 3). De esta manera, la desnudez se asociaba con el ‘salvajismo’,¹⁷ la depravación, el alcoholismo, la locura, y las transgresiones sexuales. Un ejemplo más de la desnudez vinculada a las transgresiones, se encuentra en los castigos que recibían los adúlteros.

En los códices Telleriano Remensis (1964, 92-93, xxxviii: lám. 25r) y Vaticano Latino A 3738 (1964, 214-215, xix: lám. 17r), estos transgresores se presentan desnudos, lo cual podría significar, en primer término, que se les despoja de humanidad y se les compara con otros pueblos tenidos en poco por los nahuas, por andar destapados de alguna parte del cuerpo, como los huastecos (López Austin 1985: 312-314; Sahagún 2002, II: 975-976) o los *michoaque* (Muñoz Camargo 1998: 64).

En el pensamiento nahua prehispánico había grados de humanidad. El *tlatoani* estaría en el escalafón más alto (casi en la sobrehumanidad, pues participaba de la naturaleza sagrada),¹⁸ seguido de los *pipiltin* y, por último, los *macehualtin*. Pero, en la *amotlacayotl* (inhumanidad) tendríamos al vagabundo, al borracho, al loco, a la prostituta, cuya descripción y crítica pone énfasis en su cuerpo: la prostituta se pinta los dientes, mastica chicle, lleva el cabello largo y suelto, enseña las piernas, se contonea, anda levantando la cabeza, hace señas con la mano, guiña los ojos. “Este grupo de individuos parecen representar el extremo inferior de una escala: situados allí donde las normas se desvanecen; en el margen, no solamente de la sociedad, sino también de un modelo de civilización” (Escalante 1996: 452).

Por lo anterior, esta jerarquía de los humanos tendría su correspondencia con el nivel de dominio de los impulsos, es decir, un completo control del cuerpo se pensó como una característica de los nobles; así, el *tlatoani* ocupó el primer escalafón. En el estamento inferior se encontrarían los que tienen comportamientos excesivos en todas las materias, incluida la sexual. Recordemos que estamos hablando de construcciones ideológicas,

17 Este término se emplea como opuesto a civilización.

18 En opinión de Echeverría (2012: 387-388): “con la entronización del *tlatoani* se efectuaba una modificación en su naturaleza humana al ser infundido de fuerza sagrada, la cual era conferida por Tezcatlipoca. Este cambio hacía del gobernante un hombre-dios. Esta nueva condición le posibilitaba entablar un diálogo directo con dicha divinidad en un lenguaje desconocido para los hombres [...] La naturaleza sagrada del *tlatoani* operó una modificación en el tratamiento de su persona, pues ahora se volvía tabú. Las fuentes históricas son precisas al afirmar la prohibición que se establecía sobre el gobernante: no se le debía mirar al rostro y se alejaba de su persona [...] La sacralidad del *tlatoani* lo hacía un ser temible y peligroso, pues el tratamiento indebido de su persona [...] provocaba el contacto con la fuerza sagrada que producía la muerte”.

pues sabemos que el *tlatoani* tenía gran número de esposas, lo cual no demostraría su estricta contención.¹⁹

Es claro que en el imaginario nahua, el concepto de humanidad estaba en íntima relación con el modelo de civilización establecido, el cual se reflejaba en el cuerpo; de esta manera, una de las características de la *tlacanemiliztli* ‘vida humana’ está haciendo referencia a la vestimenta específica que debían portar tanto mujeres (*cueitl* –falda– y *huipilli*) como hombres (*maxtlatl* y *tilmatli*) (Sahagún 1950-1982, X: 176, 184). Por lo tanto, portar un tipo de ropa diferente como el *cicuilli* o la ausencia de vestimenta está implicando que tales personajes se encuentran fuera del concepto de humanidad concebido por los nahuas (Sahagún 1950-1982, X: 189).

Por ende, se puede decir que la desnudez es una transgresión entre los nahuas, tal como fue imputada a los huastecos. La imagen de la desnudez de los adúlteros refuerza su propia naturaleza transgresora, aunque también es parte de su castigo como veremos en el siguiente apartado. No obstante, la desnudez fue representada en los códices, por ello, cabe aclarar cuál es la desnudez transgresora: la pública; asimismo, la que estaba asociada con otros excesos como el alcoholismo, el adulterio, y la relacionada con el escándalo.

En suma, para los nahuas, la desnudez fue cargada de connotaciones negativas y con las cuales representaban a los pueblos de quienes se burlaban o despreciaban. En este estereotipo venía, igualmente, la carga de inmoralidad en su comportamiento de acuerdo con el ideal nahua.

Desnudez como castigo

Como mencionamos en el apartado anterior, la desnudez estaba vinculada con las transgresiones en el imaginario nahua; pero a la par, la desnudez era parte del castigo. Por ejemplo, las ejecuciones que se realizaban como sanción al adulterio eran públicas. Se exponía el cuerpo del delincuente desnudo. Así, el castigo comenzaba con la vergüenza. Dichas sentencias solían ejecutarse en la plaza, mercado o tianguis; eran eventos que servirían de escarmiento a los espectadores para que nadie se atreviera a hacer algo semejante (Alva Ixtlilxochitl 1997b: 164-165; Durán 2002, I: 266; Mendieta 2002, I: 259; Sahagún 2002, II: 758-759; Torquemada 1975, IV:106).

19 Respecto a la cantidad de mujeres en el palacio de Moctezuma Xocoyotzin, se dice que oscilaba entre 1000 y 3000. Había esposas y concubinas que tenían equipos de ayuda y compañía personales; algunas, las más importantes, tenían sus propias casas y vivían fuera del palacio; además, había trabajadoras domésticas, esclavas y libres. El origen era variado: hijas de grandes señores dadas para consolidar alianzas, hijas de comerciantes, mujeres comunes y esclavas salvadas del sacrificio por alguna destreza (Ávila Sandoval 2004: 296). Para el caso de Texcoco, Nezahualpilli parece haber tenido más de dos mil concubinas, aunque con las que él trato familiarmente y tuvo hijos fueron cuarenta contando a la esposa principal, de las cuales tuvo ciento cuarenta y cuatro hijos e hijas (Alva Ixtlilxochitl 1997b: 152).

Después, los cuerpos eran lanzados a los ríos o sacados fuera de la ciudad para que los comieran las fieras, o arrastrados hasta un templo probablemente de Itztlacoliuhqui y echados en una barranca (Alva Ixtlilxochitl 1997b: 164-165, 172; Durán 2002, I: 266, II: 45; Sahagún 1950-1982, IV: 45).

No se permitía el mal ejemplo en gobernados y mucho menos en gobernantes. Entre los *pipiltin* se castigaba el adulterio de manera privada en su casa o en la cárcel, con ahorcamiento.²⁰ Les emplumaban la cabeza con unos penachos verdes y con este atavío los quemaban (Alva Ixtlilxochitl 1997b: 102; Mendieta 2002, I: 258; Torquemada 1975, IV: 105, 107). Se observa que se les dispensaba con una pena más gentil, menos escandalosa, menos humillante: sin sufrir la vergüenza pública ni ellos ni sus familias (Offner 1983: 261). Esto era con el fin de no enfrentarlos a las pedradas por parte de los *macehualtin*.

El sufrimiento es parte del precio que se tiene que pagar por la violación del orden. La vergüenza es el inicio del sufrimiento, tanto el transgresor como su familia viven la humillación ante la sociedad. Igualmente, la primera línea de defensa que tenía la comunidad ante los posibles transgresores era precisamente la vergüenza; ésta era una formidable arma ‘cara a cara’ de la colectividad. La vergüenza y la consecuente desmoralización de los transgresores fue el principio del castigo.

A lo largo de Mesoamérica encontramos el pensamiento que vincula la desnudez con el castigo, tanto de los transgresores como de los vencidos. Quitar las ropas formaba parte del proceso de la derrota. Como mencioné al inicio, en los pueblos que cubren sus cuerpos, la desnudez siempre cumple con un propósito. Es una acción deliberada cuando una persona se quita su indumentaria y adornos; asimismo, cuando a un individuo lo despojan de su vestido es porque existe una intencionalidad.

De esta manera, para hacer que una persona se vea como un objeto es necesario eliminarle sus insignias y tenerlo en estado de desnudez. Ello iniciará un proceso de despersonalización que llevará a verlo y usarlo como un objeto. Al exhibir el cuerpo, se humilla a la persona y se le cosifica. Los cautivos en distintos registros en todo el territorio mesoamericano están desnudos para indicar su descenso social, asimismo, se les quitaban sus atributos que les conferían identidad y humanidad. Ellos aparecen en varias ocasiones frente a quienes los vencieron, los cuales se ostentan con todos sus emblemas.

Hombres desnudos con los genitales expuestos o emasculados fuera de la cultura nahua, por ejemplo pueden observarse en relieves en el “Edificio de los Danzantes”

20 Un caso especial fue el de Chalchiuhnenetzin, hija de Axayacatzin, gobernante de México, quien se casó con Nezahualpilli cuando aún era niña. La joven tuvo muchos amantes a quienes mataba y luego mandaba hacer estatuas de ellos. Cuando el *tlatoani* sospechó la traición, se dirigió al cuarto de la joven a quien encontró con tres amantes. Los cuatro fueron condenados a morir apaleados y luego quemaron sus cuerpos. El castigo se ejecutó a la vista de todo el pueblo y de invitados especiales que fueron llevados como espectadores de la ejemplar condena (Alva Ixtlilxochitl 1997b: 164-165).

en Monte Albán. Sobre estas representaciones escultóricas se ha dicho que “se trata de personas enfermas, deformes, para otros son muestras de danzas rituales, o bien esclavos o prisioneros de guerra”. Otros consideran que son figuras de “caciques o dirigentes de los pueblos del valle que no estuvieron de acuerdo con la fundación de Monte Albán como centro rector y fueron derrotados, exhibiéndose de esta forma como escarmiento” (González Licón 1990:81).

También se ha interpretado que la exposición de genitales tuvo implicaciones políticas, es decir, al apreciarse símbolos como caracoles marinos²¹ o flores²² en el lugar del pene, “posiblemente representan la castración del personaje y la pérdida de su descendencia” (González Suárez 2015: 286).²³

Otras muestras de ello se encuentran en el área maya, en el altar 10 de Tikal, monumento 3 de Telantunich, estela 1 de Dos Caobas, monumento 65 de Kaminaljuyú, estela 14 de Uxmal, así como representaciones en Tikal, Calakmul, Cumpich y Mulchic, entre otros (Houston, Stuart & Taube 2006: 202-226). El énfasis en el órgano sexual subraya la pérdida de masculinidad del prisionero y parece estar asociada al despojo de la dignidad (González Suárez 2015: 241; Stone 1987: 37).

21 Suárez Diez (1993: 24) señala que el material conquiológico (conchas de los moluscos) encontrado en distintos sitios en Mesoamérica tiene implicaciones religiosas. Ejemplo de ello es su relación con algunos dioses. Quetzalcóatl porta un *ehcacozcatl*, pectoral del viento creado con el corte transversal de un *Strombus*, una *epcololli* (orejera corniforme de concha) y un collar creado con *Oliva* sp. “Todos estos elementos son símbolos de la conexión del dios con el agua, el viento, la creación, el nacimiento y la vida”. Tezcatlipoca se muestra en distintos códices con un pectoral de concha en forma de disco que es atravesado por una cinta roja. En tanto, Tlaloc y Chalchiuhtlicue son representados en corrientes de agua que terminan en caracoles y cuentas de concha. Además, este material adorna sus orejas, narices y el remate de su vestido. “La concha aquí aparece como símbolo acuático” (Suárez Diez 1993: 26). Igualmente, la concha está asociada con la creación-nacimiento en diferentes partes de Mesoamérica y con el inframundo en el área maya (Suárez 1993: 26). Por otra parte, Johansson (2006: 63) propone que el término *cuechtli* ‘caracolillo’ era el “paradigma simbólico de la fertilidad y de la sexualidad en el mundo náhuatl prehispánico”. La duplicación de este vocablo se encuentra en la palabra *cuecuechcuicatl*, un “canto ‘travieso’ que se cantaba y danzaba principalmente en contextos rituales, para propiciar la fertilidad de las plantas” (Johansson 2006: 63).

22 Entre los antiguos nahuas, la flor tenía diferentes significados. Uno era representar la sangre de sacrificio (Duverger 1993: 204-206; Seler 1980, I: 22-23, 41, 220, II: 74), otro simbolizar lo bello y el placer (Durán 2002, II: 155). Todo lo que era hermoso y contribuía al goce de la vida, las artes (habilidad artística, música, danza, poesía), el juego, el amor, la sexualidad, los placeres en general estaban asociados con la imagen de la flor (Seler 1980, I: 156). Las deidades relacionadas con este símbolo como Xochipilli y Xochiquetzal englobaban dichas connotaciones. Particularmente, la flor es símbolo de la sexualidad femenina (López Hernández 2013: 414-416, 479-486). Recordemos que de la vulva de Xochiquetzal nacieron las flores (Códice Magliabechiano 1970: lám. 61v). También se utiliza la alegoría de las flores para indicar una transgresión sexual (Códice Telleriano-Remensis 1964, 220-221, XXII: lám. 18v; Códice Vaticano Latino A 3738 1964, 103, XLIII: lám. 27v).

23 El significado de los ‘danzantes’ y los símbolos que presentan en su área genital merecen una amplia reflexión que supera los objetivos del presente artículo.

La muestra de enemigos con el pene expuesto son claros “signos de ridiculización o de humillación” de los adversarios (Houston & Taube 2010: 42). Algunos ejemplos más son: una figura hincada con el miembro masculino al descubierto en el exterior del Edificio de las Pinturas de San Bartolo, Guatemala; asimismo, una escena de prisioneros en el patio noreste de Palenque, Chiapas. En Kaminaljuyú, Guatemala, en el monumento 65 pueden observarse cautivos desnudos; igualmente, un cautivo aparece con el pene exagerado en la estela 1 de Dos Caobas, Chiapas (Houston & Taube 2010: 42).

El cuerpo desnudo es un cuerpo deshonrado pero, además de ello, significa la pérdida de la identidad del cautivo pues sus vestidos, joyas y tocado señalaban su estatus e individualidad. “Es por medio del traje y la apariencia que uno indica su rango; en cuanto al tocado, éste a menudo revela el origen y el nombre de la persona” (Baudez 2004: 61).

Igualmente, la humillación se constata con la presencia de insignias del cautiverio (cuerdas), posturas anormales y gestos de dolor. Representaciones de cautivos en posiciones denigrantes aparecen desde el Clásico temprano (por ejemplo: Tikal); pero escenas de guerra y captura se encuentran hasta el Clásico tardío (Palenque, Yaxchilán, Toniná, Bonampak, etc.) (Baudez 2004: 57; González del Ángel 2015).

La toma del cabello del vencido por el vencedor es un gesto muy común en el arte prehispánico.²⁴ Muestra de él se encuentra en el panel de los esclavos en Palenque. Ellos se presentan con el cabello amarrado en una cola, lo cual expone su vulnerabilidad pues “es por los pelos que el guerrero es capturado, y la captura es ya una muerte simbólica” (Baudez 2004: 61).

En el centro de México, también contamos con episodios en donde se observa la desnudez de los cautivos. Una representación del Epiclásico en el sitio de Cacaxtla, muestra a un individuo con las piernas rayadas y el pene a la vista. Para el periodo Posclásico existen varios episodios; sin embargo, destaca entre ellos, la captura del *tlatoani mexica* Huitzilihuitl y su hija o hijas, quienes son despojados de sus ropas antes de ser sacrificados (Olivier 2015: 619).

Asimismo, en el arte mexica contamos con un ejemplo muy representativo de la desnudez asociada con la humillación del contrario. En el monolito de Coyolxauhqui se destaca la desnudez de la diosa que contrasta con la representación habitual de la figura humana que está propiamente vestida (Pasztory 1983: 155).

En el bajorrelieve encontrado el 21 de febrero de 1978 sobre la plataforma del Templo Mayor (etapa IVb, 1469 d. C.), la diosa se muestra de cuerpo completo; tiene cascabeles sobre las mejillas atados por una cinta o banda; orejeras y nariguera con el símbolo del año; las bolas de plumón de los sacrificados adornan su cabello y porta un

²⁴ También es una iconografía globalizada. A lo largo de la historia de la humanidad podemos ver este tema en el arte. Por ejemplo, en Egipto (Honour & Fleming 1987: 33) y en Roma (Bianchi 2000: 75).

gran penacho de plumas en su cabeza. “Una serpiente entrelazada con el cabello surge sobre la frente. En este caso, la cabeza está representada de perfil. El cuello está cercenado [...] Brazos y piernas están separadas del tronco y de las partes mutiladas afloran los huesos (húmeros y fémures)” (Matos Moctezuma 1991: 25). El tronco está desnudo, tiene grandes senos, en su vientre se muestran pliegues de múltiples partos y sus nalgas están al descubierto.

A Coyolxauhqui se le reconoce como la diosa lunar y la hermana del Sol. En el mito mexica, el dios solar Huitzilopochtli le cortó la cabeza (Sahagún 2002, I: 302). Durán (2002, I: 76-77) relata que en su peregrinación hacia la cuenca de México, un grupo liderado por esta diosa se rebeló contra el deseo de Huitzilopochtli de seguir hasta llegar a su destino y protestó pues deseaba quedarse en el cerro Coatepec, lo cual enojó a Huitzilopochtli. En la noche, se escuchó un gran ruido y al amanecer hallaron muertos a los líderes de la rebelión –entre ellos Coyolxauhqui– con los pechos abiertos y sus corazones arrancados.

La diosa es la causante de un conflicto cósmico, un enemigo que estaba destinado a ser vencido. En los dos relatos su fin es fatídico. Su papel como antagonista se ve claramente en la escultura. En el mito personifica a la diosa que quiso apoderarse del liderazgo de su hermano. Se muestra como una divinidad ambiciosa, subversiva, pertinaz, que lo único que buscaba era desequilibrar al grupo. Por lo anterior debía morir y con su muerte se acabarían los intentos de arrebatarse el control de la sociedad a Huitzilopochtli. En este sentido, el monolito al pie del Templo Mayor simbólicamente encarna la derrota de lo femenino, la conquista del nuevo poder sobre el pasado (López Hernández 2012: 161).

Su desnudez apunta a su transgresión y es parte de su castigo. El cuerpo de la diosa se presenta vulnerable, indefenso, vencido y humillado. Merece la muerte debido a su comportamiento inapropiado, lejos del ideal femenino. La escultura es una estrategia nemotécnica de este episodio, del final que tendrían aquéllos que osaran retar al dios principal.

Dos ejemplos de mujeres en posición de derrota aparecen en la Piedra de Tizoc. Las figuras que corresponden a los números 5 y 7 se exhiben con los senos al desnudo y tienen faldellín. Al igual que Coyolxauhqui, portan un cinturón con una calavera en la parte posterior. De ellos cuelgan tiras que terminan en caracoles. De esta manera, son identificadas con la tierra (Gutiérrez Solana 1983: 147).

Estos registros arqueológicos que presentan a personajes desnudos deben verse como episodios extraordinarios, debido a que el mostrar los genitales en muchas culturas mesoamericanas era ofensivo y repugnante, a menos que se situaran en contextos religiosos o tuvieran otro tipo de justificación como un rito de paso. De manera que no estamos ante imágenes eróticas, tenían como objetivo subrayar la pérdida del estatus de una persona o destacar un comportamiento ilícito (Houston 2001: 213).

Desnudez amenazante

Observar un cuerpo desnudo es una fuente de enfermedad tanto en la antigüedad como en el presente. Este pensamiento parece tener un gran arraigo en las comunidades indígenas desde tiempos prehispánicos. Recordemos el relato de Tohueyo. La hija de Hue-mac se aficionó de ese cuerpo y ansió tener relaciones con él, mientras no satisfizo su deseo estuvo enferma. Su padre, al conocer que la causa de la enfermedad era ésa, mandó llamar al Tohueyo y lo obligó a curarla.

Entre los nahuas de Mecayapan, Veracruz, las convulsiones son una enfermedad que se desata por haber contemplado a una persona del sexo opuesto desnuda. Si la excitación que esto provoca no es satisfecha, sobrevendrá el ataque. Éste se cura haciendo el amor siete veces con la persona deseada (Sedeño & Becerril 1985: 140). En tanto, los nahuas de Xolotla, Puebla, mencionan que existen mujeres que constantemente sufren de fiebre y hasta que se casan, se curan de este padecimiento, pues la relación sexual las desfoga.²⁵

Existen otros datos que indican que el cuerpo desnudo no sólo causa ciertos trastornos, incluso es peligroso en distintos sentidos. Me refiero a los relatos sobre la amenaza del cuerpo femenino, específicamente, sus genitales. Las mujeres son atractivas y seductoras, pero a la par temibles y monstruosas. Su cuerpo es cavidad de placer, pero también de devoramiento. Existe el deseo masculino de poseerlas, pero a la par, el temor de que sus órganos sexuales se defiendan y ataquen una parte tan sensible y central de la identidad masculina como el pene.

El Códice Magliabechiano (1970: lám. 61v) narra que el semen –producto de la masturbación de Quetzalcoatl– se transformó en un murciélago, el cual fue el encargado de cortar un pedazo del interior de la vagina de la diosa Xochiquetzal. Los dioses lavaron esta porción y de ella nacieron las floresapestosas. Luego, el animal llevó estas flores al Mictlan y las lavó otra vez, y de esta agua salieron flores olorosas.

En el relato se dice que el murciélago cortó algo en el interior de la vagina de la diosa, esa parte pudieran ser sus dientes. Barthel (1968: 84, nota 15) señala que esta narración contendría una imagen de la *vagina dentada* en la concepción nahua. La idea de dientes vaginales es una creencia extendida en distintas culturas, dicha dentadura podría mutilar al pene en el momento del coito. De ahí que exista miedo y riesgo al realizar el acto. En este caso, el murciélago –al servicio de los hombres– arranca dicha amenaza para poder llevar a cabo la relación sexual.

De esta manera, la acción del murciélago al cortar probablemente los dientes de Xochiquetzal, es el primer paso para poder llevar a cabo la primera cópula. La diosa como representante de todas las mujeres nahuas que no han sido desfloradas, tendría que pasar por esta castración para eliminar el peligro que encerraba su vagina. Al romper los dientes de la diosa, las mujeres ya nunca más castrarían a los hombres al momento del coito.

25 Dato proporcionado por Don Alberto Hernández Casimira, habitante de Xolotla, Puebla.

Otras narraciones indican que únicamente el observar los genitales femeninos, traería consecuencias perjudiciales. En Xolotla, se advierte a los jóvenes sobre los peligros que existen en los caminos. Se les previene, en especial, de encontrarse con unas bellas mujeres:

Cuando se esté caminando, cuando se esté yendo en un camino de viaje y se encuentre al borde del camino un manantial o un arroyo, y estén lavando cuatro o cinco muchachas, hay que pasar en forma indiferente, saludar, pero sin fijarse de nada [...] esas mujeres [...] están lavando, y para atraer la atención del viajero, del hombre viajero, dos o tres que van por allá, se desnudan las piernas, se alzan las naguas, abren las piernas y así hacen visiones y media.²⁶

Un inexperto que sin saberlo las desee, esa misma noche morirá, pues ellas lo buscarán para hacerlo tamales. Nuevamente aparece la táctica femenina de seducir para después devorar a aquél que no controle su deseo. Abundan relatos etnográficos, que incluyen la fantasía masculina de toparse con una mujer bella, que lo incite a tener relaciones sexuales (véase López Hernández 2014); pero a la par, destaca en las narraciones la noción de que estas mujeres se oponen al ideal femenino y sus acciones atemorizantes ayudan a disuadir a los varones de comportarse inadecuadamente; es decir, sirven como control de la sexualidad en las comunidades. De esta manera, es central en los relatos el tono de amenaza que rodea al cuerpo femenino desnudo, principalmente, sus órganos sexuales.

Entre los antiguos nahuas, existe un pasaje interesante respecto al desnudo con connotación peligrosa, durante la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan en 1473. Narra Durán (2002, I: 318) que cuando los tenochcas iban ganando la batalla:

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

La narración de Alvarado Tezozomoc (1987: 392) suma otras cuestiones. La primera es que indica que tenían los labios pintados de rojo, como las prostitutas. Además, gritaban retando a los tenochcas y burlándose de su cobardía de manera similar a las mujeres del canto de Chalco, quienes se mofan de Axayacatl, lo sodomizan y retan a una guerra/coito (Garibay Kintana 2000: 55-60, véase también López Hernández 2013: 502-507).

Dicho texto señala que “las mujeres desnudas y desvergonzadas comenzaron a golpear sus vergüenzas, dándoles de palmadas [...] y desde allá se alzaron otras mujeres las

26 Se refiere a exhibir sus órganos sexuales externos. Relato proporcionado por Don Alberto Hernández Casimira, originario de Xolotla, Puebla.

naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos, y otras desde lo alto del Cú comenzaron a arrojar, y exprimiéndose la leche de sus pechos la arrojaron a los mexicanos [...]” (Alvarado Tezozomoc 1987: 392).

De acuerdo con Klein (1994: 241), en este pasaje la intención era provocarles un choque psicológico a los guerreros tenochcas, al ver a unas madres y ellas arrojales la leche como si fueran sus hijos. Así, las mujeres intentaban debilitar a los guerreros mexicas reduciéndolos al estatus de infantes. Igualmente, señala que la utilización de armas femeninas en la guerra fue un signo de desesperación y de broma. A final de cuentas, el gobernante de Tlatelolco tenía el propósito de emplear a estas ‘guerreras’ como una distracción temporal debido a que su estrategia había fallado (Klein 1994: 243).

Para Michel Graulich (2000: 91), el *tlatoani* de Tlatelolco quería detener a los mexicas, y para calmarlos y despertar su compasión, utilizó a las mujeres y los niños. También este pasaje lo interpreta como un insulto y desafío de los tlatelolcas de provocar a sus enemigos con un ataque fingido, es decir, que el mensaje era que los tenochcas no valían más que para pelear contra mujeres y niños. En este sentido, la feminidad era una metáfora de la cobardía (Graulich 2000: 91).²⁷

Aunque ambas ideas son sugerentes, que la ofensiva fuera una distracción temporal planeada por los tlatelolcas o una ridiculización al ejército enemigo, a mi parecer, el suceso puede explicarse de otra manera. El mostrar sus genitales, el arrojar la leche materna y el utilizar los instrumentos de tejido e hilado para agredir a los tenochcas, nos indica que se buscó utilizar la potencia femenina para detener al ejército enemigo.

El cuerpo desnudo femenino es un arma de guerra (idea seguramente compartida por ambos grupos: tenochcas y tlatelolcas); asimismo, el hecho de que estas mujeres estuvieran acompañadas de sus hijos, es una prueba más del tipo de estrategia que utilizaban Moquihuix y Teconal, el centro de la identidad femenina: su cuerpo y su sexualidad.²⁸ En este caso, considero que la amenaza que representa la observación de un cuerpo femenino desnudo deriva de la idea de que en los genitales existe un poder que puede ser terrible y amenazar la vida.

27 Práctica común era ridiculizar a los enemigos derrotados o delincuentes vistiéndolos con ropas de mujeres; pues ellas estaban vinculadas con un campo semántico que incluía los conceptos: cobardía, derrota, servidumbre, sujeción y pasividad, nada estimados en un guerrero (véanse ejemplos de ello en López Hernández 2009: 240-244). En cambio, a un guerrero valiente se le decía: en nada es considerado una mujer (Sahagún 1950-1982, IV: 9).

28 Los órganos sexuales femeninos también se reconocen como armas de guerra entre los chamulas. Bricker (1986: 115-116) consigna una narración sobre la Guerra de Castas (1867-1870): “En cuanto a las mujeres, se levantaban la falda para que las armas no dispararan. A donde quiera que llegaran se levantaban la falda para enfriar las pistolas, para enfriarlas. Se levantaban la falda. Enseñaban el trasero a las pistolas para que no dispararan”.

Desnudez ritual

Otro tipo de desnudo es el ritual, vinculado con diferentes ceremonias religiosas. Como se mencionó líneas atrás, durante la fiesta de Ochpaniztli, hombres vestidos de huastecos muestran grandes penes erectos de papel con clara connotación sexual, pues su papel es fecundar a la diosa Toci (Códice Borbónico 1993: lám. 30; Durán 2002, II: 148-154; Seler 1980, I: 122).

Igualmente en otros rangos sucedía lo mismo, “cuando alzaban a alguno que fuese señor o mandón [...] lo primero que al que alzaban por tal señor estaba desnudo en cueros delante de los que hablaban” (Códice Magliabechiano 1970: lám. 70v). En la región de Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, dice Motolinía (1971: 339) que durante los rituales al candidato a *tecuhltli* “[...] le tiraban por las mantas y se las quitaban, hasta dejarlo con sólo el *máxtlatl*”. Esto mismo ocurría con los que se convertirían en nobles (Carrasco 1966: 135). Olivier (2008: 273) considera que, en todos estos casos, la desnudez “podría sencillamente expresar su condición de ‘recién nacido’, previamente a la adquisición de un nuevo estatuto”.²⁹

La desnudez como necesaria para un cambio de estatus, vuelve a aparecer en las mujeres que cometían transgresiones sexuales. En este caso, se presenta como un paso para un cambio de vida.³⁰ Así, el rito implicaba quitarse las ropas viejas, estar en estado de desnudez y ponerse indumentaria diferente. En muchas ocasiones, se pensaba que las mujeres muertas de primer parto fallecían por no confesar su adulterio, es decir, que se les consideraba transgresoras. Por lo anterior, al morir, se les bañaba y cambiaba de ropas. Klein (2001: 209) lo interpreta como un estadio indispensable para poder convertirse en acompañantes del Sol, así tomaban su nuevo vestuario e implementos guerreros.

En otro ejemplo, durante la quinceava trecena *calli*, periodo vinculado con las transgresiones sexuales, las mujeres ‘malas y adúlteras’ iban de noche solas y desnudas a los cruces de caminos y allí se sacrificaban las lenguas y dejaban sus ropas dando a entender que cambiarían su modo de vivir (Códice Vaticano Latino A 3738 1964, 102: lám. XLIII; Códice Telleriano-Remensis 1964, 220-221, xxii: lám. 18v).

En otras latitudes también se empleaba el desnudo para llevar a cabo determinados ritos. En el Libro de los Cantares de Dzitbalché (1965: 50-51)³¹ se encontraba el “Canto de la flor”, Kay Nicté, el cual narraba una ceremonia de jóvenes vírgenes que danzaban desnudas bajo la protección de la luz de la Luna, astro que gobernaba los ciclos vitales; bailaban junto a una poza de agua, dentro de la espesura del bosque escondidas de las miradas de los extraños.

29 Olivier (2008: 273; 2015: 622) ha destacado la asociación entre la desnudez y el sacrificio, al observar que ésta identifica a los individuos como víctimas sacrificiales.

30 La desnudez vinculada con ritos de penitencia y autosacrificio puede leerse en Olivier 2015: 617.

31 Documento del siglo XVIII pero cuyo contenido indica que es una copia de manuscritos anteriores. Resguarda mitos, ritos e ideas de los antiguos mayas yucatecos (Garza 1980: XVIII-XXXVIII).

En el rito, las flores tenían un papel importante pues eran símbolos de la sexualidad. Las iniciadas llevaban objetos para hilar, lo que alude a su condición femenina: tejedora y creadora. En el ritual visitaban el lugar de los orígenes, de las gestaciones y de las germinaciones. Además, su desnudez simboliza ese estado primordial, virginal.

Conclusión

Berger (1975: 62) señala que “el desnudo está siempre convencionalizado”. Por ello, debe estudiarse desde la particularidad de la cultura en cuestión, pues nos encontramos ante signos pautados socialmente. En el texto, examinamos cuatro perspectivas del desnudo en la antigua cultura nahua. En primer lugar, lo exploramos como una manifestación del impudor y como una transgresión sexual, lo que nos permite avanzar en el entendimiento de la concepción de cuerpo entre los antiguos nahuas. Ellos criticaban y despreciaban a otros grupos que no sentían vergüenza al mostrar sus genitales, pues esas costumbres se oponían a su ideal de conducta. En este sentido, la desnudez estaba asociada, en el pensamiento nahua, con la inmoralidad, las transgresiones sexuales, el alcoholismo y el escándalo.

La siguiente perspectiva fue estudiar la desnudez como castigo, humillación y ridiculización de la persona. La privación de ropas formaba parte del precio que se tenía que pagar por haber perdido la batalla o por haber transgredido la ley. La carencia de vestido provocaba vergüenza en la persona, en su familia, en su colectividad y era un signo de degradación.

La ausencia de indumentaria implicaba una despersonalización. En las representaciones escultóricas y pictóricas, los cautivos aparecen desnudos junto a sus sojuzgadores, quienes se presentan con todas sus insignias buscando mostrar un claro contraste. Además de la carencia de ropas, las posturas que exhiben unos y otros son opuestas, pues los vencedores se encuentran de pie y los vencidos en posiciones incómodas.

La exhibición del cuerpo era parte del proceso de cosificación de los sometidos, pues las ropas e insignias revelaban la identidad, origen, nombre y estatus. Más aún, dejar un registro de estos acontecimientos en relieves y pinturas, buscaba comunicar un mensaje y mostrar la inferioridad de los derrotados. Estos ejemplares, en su mayoría masculinos,³² son símbolos de subyugación y degradación.

En tercer lugar, se trató el tema de la desnudez amenazante, en especial, centramos la atención en la exposición de los órganos sexuales femeninos. Incluso, éstos pueden ser utilizados como un arma de guerra y paralizar a un ejército. Igualmente, la amenaza que causa el cuerpo femenino desnudo, lleva a que se le tema. Si un ingenuo se encuentra con una mujer bella y seductora que lo llame a tener relaciones sexuales y sucumbe a la invitación, podría terminar siendo devorado por su vagina. Asimismo, se indicó que

32 Aunque en el caso mexica contamos con la Coyolxauhqui y con dos mujeres en la Piedra de Tizoc.

la contemplación de un cuerpo desnudo es fuente de enfermedad en grupos antiguos y contemporáneos. Estos deseos insatisfechos causan un padecimiento que sólo se cura teniendo relaciones con la persona deseada.

En última instancia, se expusieron ciertas ceremonias en donde el desnudo formó parte de los rituales. En este caso, es un paso necesario que se lleva a cabo para transitar de un estado a otro. Se observó que tiene el significado de nacimiento o de origen, en los protocolos de entronización del *tlatoani* y también en los ritos de otros rangos como de *tecuhli* o noble. Finalmente, aparece como un estadio inexcusable para una transformación de vida en las mujeres transgresoras.

Referencias bibliográficas

Acosta, Joseph de

- 2006 *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. O’Gorman, Edmundo (ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando

- 1997a [1601] Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España. En: O’Gorman, Edmundo (ed.): *Obras Históricas*, tomo I. México, D.F.: Instituto Mexiquense de Cultura/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 262-393.
- 1997b [1610-1640] Historia de la nación chichimeca. En: O’Gorman, Edmundo (ed.): *Obras Históricas*, tomo II. México, D.F.: Instituto Mexiquense de Cultura/Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 7-263.

Alvarado Tezozomoc, Fernando

- 1987 [ca. 1598] *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra, precedida del Códice Ramírez, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, anotada y con estudio cronológico del antes citado. Biblioteca Porrúa, 61. México, D.F.: Porrúa, 223-712.

Ávila Sandoval, Santiago

- 2004 La vida del último Tlatoani mexicana. En: Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.): *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, tomo I. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 279-300.

Barthel, Thomas S.

- 1968 Demonios murciélago mesoamericanos. En: *Traducciones mesoamericanistas*, tomo 2. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología, 79-105.

- Baudez, Claude-François
2004 Los cautivos mayas y su destino. En: Nalda, Enrique (ed.): *Los cautivos de Dzibanché*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 57-77.
- Berdan, Frances F. & Patricia Rieff (eds.)
1977 *The essential Codex Mendoza*. Berkeley: University of California.
- Berger, John
1975 *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Bianchi Bandinelli, Ranuccio & Mario Torelli
2000 *El arte de la antigüedad clásica. Etruria-Roma*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bologne, Jean-Claude
1987 *Histoire de la pudeur*. París: Olivier Orban-Hachette.
- Bricker, Victoria Reifler
1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, Pedro
1966 Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los nahuas tramontanos. *Tlalocan* 5(2): 133-161. <<http://dx.doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1966.283>> (20.06.2017).
- Clark, Kenneth
1981 *El desnudo: un estudio de la forma ideal*. Madrid: Alianza.
- Clendinnen, Inga
1998 *Los aztecas. Una interpretación*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- Códice Borbónico
1993 *Códice Borbónico: manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado) publicado en facsímil*. Del Paso y Troncoso, Francisco (descripción, historia y exposición). Hamy, E. T. (comentario explicativo). México, D.F.: Siglo XXI.
- Códice Magliabechiano
1970 *Codex Magliabechiano*. Edición facsimilar, Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt. <<http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/>> (20.06.2017).
- Códice Mendocino
1979 *Codice Mendocino o colección de Mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*. Echegaray, José Ignacio (ed.), Torre del Villar, Ernesto de la (prefacio). Edición facsimilar. México, D.F.: San Ángel Ediciones.
- Códice Telleriano-Remensis
1964 Códice Telleriano-Remensis. En: Kingsborough, Edward King, Antonio Ortiz Mena, Agustín Yáñez, José Corona Núñez (ed.): *Antigüedades de México*, tomo 1. México, D.F.: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 151-337.
- Códice Vaticano Latino A 3738
1964 Códice Vaticano Latino A 3738. En: Kingsborough, Edward King, Antonio Ortiz Mena, Agustín Yáñez, José Corona Núñez (ed.): *Antigüedades de México*, tomo 1. México, D.F.: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1-314.

Codices Matritenses

1558-1585 *Códices Matritenses del Palacio Real de Madrid. Primeros Memoriales por fray Bernardino de Sahagún*. Scan. Ciudad de México: Biblioteca Digital Mexicana. <http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=34&codigo=DG037199&carp=06> (26.08.2016).

Durán, fray Diego

2002 [s. XVI] *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Colección Cien de México. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Duverger, Christian

1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría García, Jaime

2009 Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, D.F. No publicado.

2012 Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, D.F. No publicado.

2016 La ciudad vista desde la periferia entre los nahuas del posclásico. En: Miranda, Sergio (coord.): *El historiador frente a la Ciudad de México. Perfiles de su historia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 15-40.

Escalante Gonzalbo, Pablo

1996 Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (el cuerpo y el proceso de civilización). En: Gonzalbo, Pilar & Cecilia Rabell (coords.): *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica: Seminario de Historia de la familia*. México, D.F.: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 443-457.

Garibay Kintana, Ángel María

2000 *Poesía náhuatl III. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Garza, Mercedes de la

1980 *Literatura maya*. Barcelona: Galaxis.

González del Ángel, Gabriela P.

2015 Cautivos mayas: el discurso del poder. *En el Volcán Insurgente* 38(julio-agosto): 19-29. <<http://www.enelvolcan.com/59-ediciones/038-julio-agosto-2015/404-cautivos-mayas-el-discurso-del-poder>> (20.06.2017).

González Licón, Ernesto

1990 *Los zapotecas y mixtecas*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

González Suárez, Daniel Adolfo

2015 Simbolismo de las representaciones fálicas en Mesoamérica. El Posclásico. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, D.F. No publicado.

Graulich, Michel

1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut voor Amerikanistiek.

1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).

2000 Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 77-94. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9240>> (20.06.2017).

- Gutiérrez Solana, Nelly
1983 *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Hernández, Francisco
1986 *Antigüedades de la Nueva España*. Hernández, Ascensión (ed.). Madrid: Historia 16.
- Honour, Hugh & John Fleming
1987 *Historia del arte*. Barcelona: Editorial Reverté.
- Houston, Stephen
2001 Decorous bodies and disordered passions: Representations of emotion among the Classic Maya. *World Archaeology* 33(2): 206-219.
- Houston, Stephen & Karl Taube
2010 La sexualidad entre los antiguos mayas. *Arqueología Mexicana* 104: 38-45.
- Houston, Stephen, David Stuart & Karl Taube
2006 *The memory of bones: Body, being, and experience among the Classic Maya*. Austin: The University of Texas Press.
- Johansson, Patrick
2006 *Erotismo y sexualidad entre los huastecos*. *Arqueología Mexicana* 79: 58-64.
- Klein, Cecelia
1994 Fighting with femininity: Gender and war in Aztec Mexico. *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 219-253. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn24/435.pdf>> (20.06.2017).
2001 None of the above: Gender ambiguity in Nahuatl ideology. En: Klein, Cecelia (ed.): *Gender in Prehispanic America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 183-253.
- León-Portilla, Miguel
1959 La historia del Tohukeno. Narración erótica náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* 1: 95-112. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn01/008.pdf>> (20.06.2017).
1965 Los huastecos según los informantes de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl* 5: 15-29. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn05/057.pdf>> (20.06.2017).
- Lewis, Clive Staples
2005 *Los cuatro amores*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Libro de los Cantares de Dzitbalché
1965 *Libro de los Cantares de Dzitbalché*. Barrera Vásquez, Alfredo (introducción y notas). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- López Austin, Alfredo
1982 La sexualidad entre los antiguos nahuas. En: *Familia y sexualidad en Nueva España*. México, D.F.: SEP 80/Fondo de Cultura Económica, 141-176.
1985 El texto sahuaguntino sobre los mexicas. *Anales de Antropología* 22: 287-335. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15852>> (20.06.2017).
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

López Hernández, Miriam

- 2009 Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. D.F. No publicado.
- 2012 *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- 2013 Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. D.F. No publicado.
- 2014 Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido. *Cuicuilco* 21(60): 147-168. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/5838>> (20.06.2017).
- en prensa Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl: aproximaciones para su estudio. *Revista Española de Antropología Americana* 46, en prensa.

Matos Moctezuma, Eduardo

- 1991 Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 15-30. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn21/353.pdf>> (20.06.2017).

Mendieta, fray Gerónimo de

- 2002 *Historia eclesiástica indiana*. García Icazbalceta, Joaquín & Antonio Rubial García, (eds). Colección Cien de México. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Molina, fray Alonso de

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. León-Portilla, Miguel (estudio preliminar). México, D.F.: Editorial Porrúa.

Motolinía, fray Toribio de Benavente

- 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. O'Gorman, Edmundo (ed.). Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2007 *Historia de los indios de la Nueva España*. O'Gorman, Edmundo (ed.). Colección "Sepan cuantos...", 129. México, D.F.: Porrúa.

Muñoz Camargo, Diego

- 1998 *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Reyes García, Luis (paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos). Lira Toledo, Javier (colab.). Tlaxcala: Gobierno del Estado de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Nicholson, Henry B.

- 1971 Major sculptures in Prehispanic Central Mexico. En: Wauchope, Robert (ed.): *Handbook of Middle American Indians*, 10. Austin: University of Texas Press, 92-134.

Olivier, Guilhem

- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2008 Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico. En: Olivier, Guilhem (coord.): *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 263-291.

- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Offner, Jerome
1983 *Law and politics in aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasztory, Esther
1983 *Aztec art*. Nueva York: Harry N. Abrams.
- Pomar, Juan Bautista de
2000 Relación de Tezcoco. En: Garibay Kintana, Ángel María (ed.): *Poesía náhuatl I, Romances de los Señores de la Nueva España*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 149-219.
- Relación de Michoacán
1989 *Relación de Michoacán*. Cabrero, Leoncio (ed.). Madrid: Historia 16.
- Sahagún, fray Bernardino de
1950-1982 [1577] *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*. Traducido del náhuatl al inglés. Dibble, Charles E. & Arthur J. O. Anderson (eds.). Santa Fe: The School of American Research/The University of Utah.
2002 [1577] *Historia general de las cosas de Nueva España*. López Austin, Alfredo & Josefina García Quintana (estudio introductorio, paleografía, glosario y notas). Colección Cien de México. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sedeño, Livia & María Elena Becerril
1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard
1980 *Comentarios al Códice Borgia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Siméon, Rémi
2002 [1885] *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Stresser-Péan, Claude
2012 *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fundación Alfredo Harp Helú/Museo Textil de Oaxaca.
- Stresser-Péan, Guy
2006 La Huasteca: historia y cultura. *Arqueología Mexicana* 79: 32-39.
- Soustelle, Jacques
1998 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stone, Andrea J.
1987 Commentary. *Mexicon* 9(2): 37.

Suárez Díez, Lourdes

- 1993 Algunas implicaciones religiosas del material conquiológico. En: Dahlgren Jordan, Barbro (compl.): *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 22-30.

Torquemada, fray Juan de

- 1975 *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Serie de historiadores y cronistas de Indias 5. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Velasco, Arnulfo Eduardo

- 2000 La problemática de la desnudez: intento de análisis de nuestra percepción de la corporeidad. *Sincronía* 5(15): <<http://sincronia.cucsh.udg.mx/desnudez.htm>> (20.06.2017).

Veytia, Mariano

- 1944 *Historia antigua de México*. México, D.F.: Editorial Leyenda, tomo I.

Zantwijk, Rudolf van

- 1989 El concepto del cuextecatl en la cultura azteca. En: Michelet, Dominique (coord.): *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*. Études Mésoaméricaines, 16. México, D.F.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 157-162.