



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

“SIMBOLISMO DE LAS REPRESENTACIONES
FÁLICAS EN MESOAMÉRICA. EL POSCLÁSICO”

**TESIS Y EXAMEN PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA**

PRESENTA

DANIEL ADOLFO GONZÁLEZ SUÁREZ

ASESOR: LIC. JULIO CÉSAR MORÁN ÁLVAREZ

SEPTIEMBRE 2015

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A "los Ponchos"

Índice

Agradecimientos.	4
Introducción.	8
1. Culto fálico y sexualidad.	12
1.1 Conceptuaciones histórico-culturales de la sexualidad.	12
1.2 Breve estudio del culto fálico en diferentes culturas del mundo.	45
2. Religión mesoamericana y su concepción en el Posclásico.	58
3. Conceptuación de sexualidad en la religión mesoamericana.	80
3.1 Dioses y sexualidad.	113
4. Religión y culto fálico.	148
4.1 Un acercamiento al culto a la fertilidad.	148
4.2 Símbolos fálicos.	168
5. Representaciones fálicas en el arte escultórico y pictórico mesoamericano durante el Posclásico.	203
5.1 Costa del Golfo.	204
5.2 Zona Maya.	223
5.3 Occidente de México.	250
5.4 Altiplano Central y zona de Oaxaca.	269
Conclusiones.	290
Bibliografía consultada.	305

Agradecimientos

Deseo dedicar profunda y especialmente este trabajo a “los Ponchos”, mi abuelito Alfonso González Olguín (†) y mi amigo Alfonso Ríos López (†). Por la presencia añorada, el reencuentro anhelado, y la promesa jamás olvidada.

Quiero comenzar por agradecer a Dios y a Jesucristo por ser los guías de luz que me han acompañado y dirigido en los momentos más felices, gratos, difíciles, inciertos, sensibles y oscuros de este arduo e impredecible recorrer que llamamos vida. Gracias por estar siempre presentes en lo más profundo de mí ser, gracias porque mediante ustedes todo es posible.

A mis padres

Por absolutamente todo. No existen las palabras precisas ni suficientes para expresarles fielmente mi eterno agradecimiento por el amor, confianza, paciencia, presencia, apoyo, interés, ayuda, etc. que me han brindado en todos los aspectos de mi vida. Sin su invaluable e irremplazable presencia nada de esto sería posible. Son lo más hermoso y preciado que tengo en la vida. Los amo, respeto y admiro por todo lo que son, por todos los esfuerzos que han hecho por crear un entorno de felicidad a nuestro alrededor, y por las incondicionales muestras de amor que desde niño me han dado. Muchas gracias por brindarme las enseñanzas, herramientas y cualidades que traen como resultado la realización de este trabajo, y que me hacen ser una mejor persona. Las palabras me eluden para externarles el inmenso orgullo que siento por ser su hijo. Simplemente gracias, infinitas gracias.

A la familia González

A mi abuelita, tíos y tías, primos y primas. Gracias por estar siempre presentes y ser testigos de mi crecimiento personal y profesional. Por el cariño, confianza y respeto que me han brindado desde el comienzo. Porque siempre encuentro en ustedes muestras de amor, palabras de aliento y afecto, y porque en todo momento están dispuestos a apoyarme ante cualquier dificultad enfrentada. Les agradezco enormemente por ser admirables ejemplos de entrega, vigor, trabajo, gentileza, sencillez y coraje. Mil gracias por los momentos llenos de felicidad. Quiero agradecer especialmente a mi prima Citlalli Itzel Hidalgo González por su entrañable presencia en mi vida. Porque desde pequeños fuimos cómplices de travesuras y

compartimos un sinnúmero de momentos felices. Por los consejos, apoyo e interés que siempre diste y mostraste por este trabajo. Gracias porque con tus agradables ocurrencias dibujas sonrisas en mi rostro. Infinitas gracias por ser mi “hermana adoptiva”.

A la familia Suárez

A mis abuelitos, tíos, tías, primos y primas, les agradezco sinceramente por estar siempre presentes y pendientes de mi persona. Por la amable disposición que en todo momento han mostrado de apoyarme y ayudarme en cualquier aspecto que lo requiera. Gracias porque con sus consejos, palabras y enseñanzas me han ayudado a crecer, y me han fortalecido en momentos difíciles. Por ser valiosos ejemplos de perseverancia, lucha, esfuerzo, dedicación y profesionalismo. Gracias por siempre mostrar interés en el avance y la conclusión de este trabajo. Muchas gracias por los felices momentos vividos.

A Brenda Sánchez Juárez

Deseo agradecer particular y especialmente a Brenda Sánchez Juárez por compartir conmigo la experiencia de titularme, y caminar de mi mano por este largo y sinuoso camino. Muchas gracias por el apoyo constante, la paciencia, la ayuda, y las palabras de ánimo y aliento en aquellos momentos en que mis fuerzas internas parecían disiparse. El especial interés que mostraste en todo momento por la conclusión de este trabajo fue un factor fundamental para que esto fuera posible. Te agradezco de todo corazón por ser mi amiga, mi compañera, mi confidente, mi cómplice, mi consejera, mi complemento, mi primera crítica, mi incondicional apoyo, mi inspiración; gracias por la luz que brindas a mi ser, por la felicidad plena que junto a ti he conocido, por los sueños compartidos, por cuanto hemos aprendido, por impulsarme a seguir luchando, por despertar en mí los más bellos, sinceros y profundos sentimientos. Infinitas gracias por ser y estar.

A mis amigos

Me permito incluir en este espacio a mi profesor y asesor, el Lic. Julio César Morán Álvarez, a quien agradezco enormemente por su paciencia, dirección y especial interés que siempre mostró por este trabajo desde que nació como un pequeño proyecto. Gracias maestro por las observaciones, comentarios, correcciones, críticas constructivas y apuntes sin los cuales no hubiera sido posible la conclusión apropiada de esta investigación. Quiero agradecerle

también por la confianza que me brinda en el emprendimiento y consolidación de nuevos proyectos, tales como su seminario de investigación del cual orgullosamente formo parte.

Son muchas las personas que de una forma desinteresada y gratificante me brindaron su apoyo, académico y afectivo, en el proceso de este trabajo. Quiero comenzar por agradecer al Lic. Hugo Samuel Valderrábano Onofre por su temprana y valiosa colaboración en la elaboración de los primeros bosquejos de este proyecto. Le agradezco también por el interés mostrado en el desarrollo de la investigación, y por los oportunos apuntes que la enriquecieron. Gracias “canijo”.

Al mismo tiempo, asumiendo el riesgo inherente de omitir, involuntariamente, algunos nombres, quiero expresar mi sincero agradecimiento al Dr. Luis Ocegüera Elizarrarás, a Luis Enrique Suárez Urrutia, Julio Pérez Rivas, Aline Gallegos Méndez, Alejandro Carrera Cano, Juan Carlos Santiago Antonio, Patricia Arredondo, César Linares Martínez y Francisco Paredes Guerrero. A ellos todo mi cariño.

Agradecimientos especiales

Quiero agradecer especialmente a la Mtra. Angélica Baena Ramírez, a la Lic. Irma Curiel Rosas, al Mtro. Carlos Daniel Altbach Pérez y al Mtro. Arcángello Rafael Flores Hernández por la amabilidad, disposición, paciencia, tiempo e interés que otorgaron a la revisión de este trabajo. Les agradezco por las observaciones, aclaraciones, correcciones y recomendaciones que contribuyeron significativamente a la conformación de la versión final de esta obra. Debo aclarar, no obstante, que la responsabilidad de los planteamientos y conclusiones de esta investigación es exclusivamente mía.

No quiero dejar pasar la ocasión para externar mi profundo agradecimiento al Dr. Lorenzo Ochoa Salas (†) y al Mtro. José García Gavito (†) por sus tempranas y generosas observaciones y sugerencias para comenzar a construir este proyecto. Sus valiosos apuntes permitieron que éste tomara forma, y encaminaron los primeros pasos de su desarrollo.

Le estaré eternamente agradecido a la UNAM por haberme abierto las puertas de sus templos de enseñanza. Por la formación académica que me otorgó, y por la preciada oportunidad que me brindó para concretar un sueño. Por orgullosamente ser mi *alma máter*.

Agradezco también a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán por haber sido mi segundo hogar durante todos los años de estudio. Por haberme acogido en sus aulas y haber sido testigo de mi crecimiento personal y académico. Por ser parte imprescindible de mi historia de vida.

Debo también un agradecimiento especial al personal administrativo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado”, por las facilidades otorgadas en la consulta de documentos y archivos de su fondo reservado.

Por último, deseo agradecer y dedicar este trabajo a las sociedades mesoamericanas por ser las bellas fuentes de estudio e inspiración que lograron cautivarme, enamorarme y apasionarme por cualquier aspecto que se desarrolló durante su gloriosa existencia.

Introducción

Desde la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX ocurrió una notable explosión en la búsqueda por estudiar, identificar, interpretar y comprender el pensamiento sexual de las llamadas “civilizaciones antiguas”. Una de las temáticas que sobresalió, en este impetuoso acometido, fue la inclusión del miembro viril en diferentes aspectos de la vida social y religiosa, denotando la relevancia de su participación en contextos rituales.

Esta relevancia puede observarse en relatos míticos y piezas artísticas que exponen su asociación a conceptos que confluyen en varias perspectivas, tales como masculinidad, fecundidad, erotismo, naturaleza, protección, supremacía y poder. No obstante, cabe señalar que la mera existencia y presencia de tales representaciones no pueden interpretarse, contundentemente, como claras manifestaciones de la práctica de cultos fálicos; es decir, comprendiendo, para efectos de esta investigación, el término “culto” como aquel honor religiosamente dedicado a aquello que se considera divino o sagrado, resulta necesario comprobar que, en efecto, el falo fue objeto de adoración por sí mismo y no se contempló, únicamente, como parte indispensable para conformar algún otro tipo de rito.

Así pues, en sociedades como la egipcia, india y romana se ha identificado al falo como símbolo al que se le rindió culto sin hacerlo partícipe, necesariamente, de alguna otra clase de ceremonia ritual, particularidad que debe reconocerse como la práctica de “cultos fálicos” con sus determinados rasgos y matices culturales. Naturalmente, las interpretaciones tempranas de su práctica lo ubicaban como un culto que aludía, principalmente, al erotismo en una perspectiva propia de excesos sexuales, soslayando su asociación a conceptos de fecundidad, ya que, para los primeros estudios, las representaciones fálicas eran claras manifestaciones de la decadencia moral a la que algunas civilizaciones habían llegado.

En lo que nos concierne, la práctica del culto fálico trató de identificarse y ajustarse al espacio mesoamericano mediante el hallazgo y estudio de piezas fálicas monumentales, esculturas, figurillas y diversas manifestaciones que presentan rasgos de este tipo. Los primeros acercamientos al estudio del tema ocurrieron a principios del siglo pasado con los reportes e investigaciones de Nicolás León, Ramón Mena y Carlos Margain; aún y cuando avances interpretativos, iconográficos e históricos han rebasado, cuestionado y desestimado sus tempranas identificaciones, debemos reconocer el indubitable valor que sus estudios

tuvieron no sólo por ser los pioneros en indagar sobre la presencia del culto fálico en Mesoamérica, sino también por haber sentado las bases para estudios subsecuentes.

Sería León el primero en intentar dar uniformidad al tema al señalar la existencia de una ceremonia pública en Yahualica, Hidalgo, hacia finales del s. XIX, en la que se realizaba una danza ritual alrededor de un falo monumental de manufactura prehispánica, y la presenta con otras representaciones fálicas del área Maya y el Occidente de México.¹ Por su parte, en su cargo de jefe del Departamento de Arqueología por aquel entonces, Mena reunió una buena cantidad de piezas erótico-sexuales y destinó una pequeña sala —conocida como “Salón Secreto”— en el viejo Museo Nacional con la finalidad de exponer todas aquellas representaciones que, en su parecer, corroboraban la presencia del culto fálico entre las culturas prehispánicas; de esta exposición se desprende su famoso *Catálogo del Salón Secreto* en donde además de enlistar las piezas incluidas en ésta, interpreta, errónea y pretenciosamente, una buena cantidad de símbolos, detalles y manifestaciones como claras alusiones de la veneración del miembro viril.² Por último, ya para la mitad del siglo XX Margain publicó su estudio sobre el culto fálico en el que más que realizar una investigación profunda sobre éste, se ocupa en mostrar su asociación con ciertas deidades y sus respectivas fiestas rituales.³

Asimismo, estos tres autores se distinguen por ser los primeros en intentar abarcar toda el área mesoamericana, señalando al culto fálico como un culto compartido por prácticamente todas las sociedades prehispánicas desde los períodos culturales más tempranos. Por el contrario, investigaciones posteriores se acercan al estudio del tema de una forma más específica, al concentrar sus análisis en una o más piezas arqueológicas, una sola región, o bien, una población dentro de una cultura determinada.

A diferencia de otros trabajos que se plantean evidenciar la presencia de la adoración fálica a partir del estudio de manifestaciones que parecieran corroborar la factibilidad de tal observación, esta investigación se ocupa en analizar, primeramente, las representaciones fálicas para, con base en tal análisis, señalar si en efecto, éstas corresponden, son parte o

¹ Nicolás León, “El culto al falo en el México Precolombino”, en *Anales del Museo Nacional de México*, México, INAH, 2ª época, t. 1, 1903.

² Ramón Mena, *Catálogo del Salón Secreto. Culto al falo*, México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía/Departamento de Arqueología, 2ª ed., 1926.

³ Carlos Margain, *El culto fálico en México*, México, INAH, 1939.

expresan, inequívocamente, la práctica del culto fálico. Es preciso señalar que, tal como mencioné anteriormente, las piezas fálicas no comprueban, por su mero existir, haber sido objetos de veneración y no bastan para asentar, contundentemente, su presencia como partes de cultos fálicos; en este sentido, será el contexto de su inclusión el que habrá de establecer si pueden identificarse como partes de éstos o si sólo son rastros de un simbolismo en el que se enfatiza la importancia equitativa que posee el lado masculino del cosmos con respecto a su contraparte femenina. Para ello, se hizo uso de análisis iconográficos e históricos de todos aquellos elementos escultóricos y pictóricos que expresan el concepto a demostrar en este proyecto; de igual forma, el estudio de diversos documentos tales como crónicas, relaciones, informes arqueológicos e investigaciones propias del tema contribuyó, enormemente, a complementar el análisis de las piezas elegidas para, conjuntamente, constituir una obra más completa y presentar resultados más adecuados.

Para tal efecto, el texto se conformó de acuerdo a las necesidades propias de la investigación. El culto fálico se comprende como la adoración ritual del órgano sexual masculino; bajo esta premisa, el primer capítulo aborda tres puntos fundamentales, siendo el primero el análisis de los principales factores que conforman la sexualidad y las distintas perspectivas de su estudio, poniendo especial atención en sus elementos culturales. En segundo lugar se estudiaron los conceptos y prácticas culturales de la sexualidad en las principales sociedades del mundo; por último, se analizaron los rasgos propios del culto fálico y los matices particulares presentes en aquellas civilizaciones en que su práctica ha sido identificada.

El segundo capítulo versa sobre los elementos que conforman la religión mesoamericana y la historia de la tradición religiosa desde el Preclásico hasta el Posclásico. Es un acercamiento general hacia el pensamiento mágico-religioso prehispánico para vislumbrar si un culto de tal naturaleza tendría lugar en el ejercicio ritual de estas sociedades. Cuestión similar trata el tercer capítulo al estudiar los conceptos que estos pueblos tuvieron en torno a su sexualidad, ya que gracias a su comprensión, es posible establecer si el culto fálico es un rito propio del plano sexual; asimismo, se analizaron los casos y el papel de aquellas deidades que, de acuerdo a su esencia, tenían cierta influencia sobre la esfera sexual.

En el cuarto apartado el lector encontrará el análisis de dos puntos que van intrínseca y conceptualmente unidos. En primer lugar un estudio sobre la fertilidad, su concepto y la forma en que su presencia y trascendencia en ciclos vitales le confirieron un papel fundamental en las sociedades prehispánicas, dedicándole ceremonias rituales plenamente estructuradas; un segundo punto analiza todos aquellos elementos, símbolos y objetos que, de acuerdo a diversas interpretaciones acerca de su significado, han sido identificados como fálicos, y establece si, en base al contexto de su inclusión, tal identificación es, en efecto, acertada. Por su parte, el quinto capítulo está dedicado al análisis e interpretación iconográfica e histórica de representaciones fálicas pertenecientes al Posclásico. Para facilitar su estudio y exposición, se divide en pequeños apartados que corresponden a cada una de las zonas culturales del territorio mesoamericano, tal y como aparecen en el índice.

A manera de conclusión de la investigación, en último punto se define el simbolismo de las manifestaciones fálicas y se problematiza en torno a la precisión y pertinencia de reconocer la presencia de cultos fálicos en Mesoamérica. A partir de tales análisis intentamos responder, en la medida de lo posible, muchas inquietudes planteadas al inicio de la investigación. Desde luego, reconocemos que aún quedan muchas cuestiones por resolver si se consideran las valiosas aportaciones que nuevos hallazgos e investigaciones puedan traer al estudio del tema.

1. Culto fálico y sexualidad

Al comprender al culto fálico como la adoración, exclusiva, del órgano sexual masculino, resulta apropiado señalar las bases sobre las que una adoración de esta naturaleza pudo haber descansado. Es decir, al observar los diferentes aspectos que conforman la sexualidad humana, y la forma en que ésta gozó de cierta ritualidad en prácticamente todas las civilizaciones del mundo, podremos identificar los factores que motivaron a la práctica del culto fálico y si ésta, en efecto, conlleva implicaciones propias de la sexualidad.

Para tal efecto, este apartado se ocupa de estudiar algunas conceptualizaciones culturales sobre la sexualidad, y de acercarnos al tema del culto fálico mediante un breve estudio sobre su práctica en algunas culturas del mundo en que su existencia ha sido corroborada.

1.1 Conceptualizaciones histórico-culturales de la sexualidad

La vida del ser humano está marcada por momentos trascendentales. Al mismo tiempo, la llegada de éstos se traza por una serie de actos cotidianos que al desarrollarse adquieren un significado especial capaz de conjugarse con otras mentalidades y conformar una idea trascendente, ya que, finalmente, es esta la esencia de las acciones humanas. Un aspecto muy íntimo y rebotante de superlativa importancia en todas las sociedades es, precisamente, la vida sexual, a la cual se le dedica un espacio determinante en su devenir histórico-cultural, ya sea para ejercerla, ritualizarla o condenarla.

La sexualidad humana es un fenómeno que comprende diversos aspectos: biológicos, psicosociales, conductuales, clínicos, morales y culturales, así como elementos relacionados con el disfrute del placer sexual, la necesidad de amor y la realización personal. Asimismo, incluye nuestra conciencia de pertenencia a determinado género y nuestra reacción al rol sexual que asumimos y al de las personas con las que interactuamos. Así, el estudio de la sexualidad está determinado por diversos factores:

- *Factores Biológicos:* El origen de la sexualidad es la reproducción y mejora de la especie. Los componentes biológicos hacen referencia a nuestra apariencia física y al funcionamiento orgánico; el organismo en gran parte depende de nuestra herencia genética de forma que la mayor parte de nuestra sexualidad se determina así.

- *Factores Psicológicos*: Son las conductas que aprendemos a lo largo de nuestra vida, ya sean pensamientos, afectos, relaciones sociales y las formas de ejercerlas, así como nuevas respuestas fisiológicas.
- *Factores Sociales*: Lo más característico de la sexualidad es la interacción entre las personas. Esta interacción no es azarosa, sino que se rige por normas, implícitas o explícitas, tan reales unas como otras, pues regulan o señalan la forma en que debe adoptarse la sexualidad de las personas.
- *Factores Culturales*: Normas que ha desarrollado cada cultura para determinar el comportamiento de sus integrantes. Éstas se han perpetuado para mantener cierta consistencia a lo largo de la historia, incluso en sociedades distintas; es decir, cada una de ellas señala y acepta determinadas conductas y estados sexuales en los diferentes contextos espacio-temporales.¹

Por lo general se ha establecido el uso del término sexualidad en relación con diversos campos de conocimiento que se encargan de estudiarla: mecanismos biológicos de reproducción, variantes individuales o sociales del comportamiento humano, establecimiento de un conjunto de reglas y normas que regulan tal comportamiento, a su vez apoyadas por estatutos religiosos, judiciales, pedagógicos, médicos, etc., así como los cambios en las maneras en que los individuos dan sentido y valor a su conducta, a sus roles, deberes, placeres, sentimientos, sensaciones, etc.

Para abordar históricamente el tema de sexualidad se deben tomar en cuenta los tres principales ejes que la constituyen: 1) la formación de los conocimientos referidos a su materia, 2) los sistemas que regulan su práctica y 3) la forma en que los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos pertenecientes de esa sexualidad.

Ahora bien, se sabe que los comportamientos, prácticas y conceptualizaciones que se tienen en torno a la sexualidad están, en su mayoría, determinados por un pensamiento y un régimen de orden moral; conceptualmente, moral se entiende como el comportamiento de los individuos en relación con las reglas y valores éticos y cívicos que se les imponen, así como la forma en que se someten a un principio de conducta determinado por esta concepción de moralidad. El estudio de este aspecto debe determinar de qué manera y con qué márgenes

¹ William H. Masters y Virginia E. Johnson, *La sexualidad humana*, Barcelona, Grijalbo, 1995, p. 14.

de variación o transgresión los individuos, o los grupos, se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está asentado, explícita o implícitamente, en su cultura y del que tienen una idea clara.

Con respecto al género humano, si bien la descripción de los órganos y sus funciones puede darse detalladamente, los comportamientos sexuales, con sus respectivas variantes, apenas y son evocados. No obstante, esto no significa que en la medicina, la filosofía o la moral exista una actitud evasiva alrededor de la actividad sexual de los individuos: “El hecho no es que se abstengan de hablar de estos actos placenteros, pero cuando se preguntan sobre el tema, lo que cuestionan no es la forma que revisten sino la actividad que manifiestan”.²

Debe destacarse que en la práctica de los placeres sexuales se distinguen claramente dos papeles y dos polos, la del sujeto y la del objeto; así, aun y cuando la experiencia sexual es considerada como una experiencia común para hombres y mujeres y ésta se ve marcada por una censura entre sexualidad masculina y femenina, siempre debe contemplarse como una actividad que implica dos actores, cada uno con su determinada función y papel, tan indispensables el uno como el otro.

Si la actividad sexual ha de ser objeto de diferenciación y de apreciaciones morales, la razón no es que el acto sexual sea malo por sí mismo, ni tampoco porque conlleve la marca de un “pecado original”; por ello, a pesar de que la forma de la relación sexual y del amor se relacione, ni el acto ni el placer son considerados malos, pues, por el contrario, tienden a la restauración de lo que para el ser humano es el modo de ser más consumado. De forma general, la actividad sexual es percibida como natural e indispensable, ya que gracias a ella pueden reproducirse los seres vivos, se mantiene la supervivencia de la especie, permitiendo que las familias, las ciudades, los nombres, los cultos, etc., se prolonguen más allá de los individuos condenados a desaparecer. De esta forma, el acto sexual en su finalidad más importante —reproductiva— exige una serie de cuidados y una preparación meticulosa por parte de ambos actores, provocando un acondicionamiento del cuerpo y de la mente destinado a producir o conservar, en el individuo, las cualidades de las que su descendencia deberá estar impregnada. Así, es necesario establecer las condiciones adecuadas para

² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Libro II: El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 3t., 1987, t. 2, p. 41.

lograr que la progenie esté dotada de las mejores condiciones para hacer posible un desarrollo pleno que le permita erigirse como responsable de proseguir con una futura obligación reproductiva.

En esta perspectiva, si la naturaleza biológica humana se ha compuesto de modo que los hombres y las mujeres se atraigan entre sí, será con un fin procreativo que asegure la supervivencia de la especie, pues ésta misma ha dotado al ser humano con una fuerza necesaria para alcanzar tal propósito. Sin embargo, bajo este precepto reproductivo, la actividad sexual debe exigirse una discriminación o delimitación de sí misma, ya que debe vigilarse que se mantenga dentro de un marco genésico, y no debe dejarse llevar por los placeres. Lo anterior no expone un concepto en que la actividad sexual sea un mal, sino porque su mal ejercicio desencadenaría una energía que, por su misma naturaleza, pasaría al exceso y caería en ciertas carencias que no permitirían establecer un escenario adecuado para el desarrollo de la descendencia.

Evidentemente para no caer en tales excesos debe existir una moderación que regule la actividad sexual, pero ¿cómo es el modo de sujeción, reglamentación, etc. que está implicado en esta problematización moral de la conducta sexual? Esta reglamentación está determinada por la forma en que el individuo dirige su actividad sexual, su forma de conducirse en ella, el régimen que le permite o impone ciertas actividades, las condiciones en las que efectúa los actos sexuales, es decir, la parte que representa en su vida.

No obstante, a fin de cuentas no se trata de lo que está, en un momento dado, permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de una reflexión en la forma en que se distribuyen, controlan y combinan dichos actos: “En el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete”³; es decir, la normatividad que delimita la actividad sexual contempla momentos en los que la práctica está permitida o prohibida, por ejemplo: tiempo litúrgico, ciclos menstruales, periodo de embarazo, época posterior al parto, etc.

Esta reglamentación está determinada principalmente por tres factores: 1) la necesidad de procrear y lo que se ha vuelto necesario según la naturaleza, 2) el momento

³ *Ibid.*, p. 52.

ideal para llevar a cabo el acto sexual, y 3) el estado propio del individuo que le permite desarrollarse en mayor o menor forma.

La necesidad no se muestra como un factor imperativo cuyo objetivo sea anular el placer del acto sexual y, por el contrario, se trata de mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo. Esta exigencia permite que exista un equilibrio en la dinámica del placer y el deseo, pues le impide desbordarse y caer en excesos que distraerían la finalidad de la actividad sexual, y asimismo fija un límite interno y evita que la fuerza natural del ser humano ocupe un lugar que no le corresponde, ya que “no concede más de lo que, necesario al cuerpo, la naturaleza quiere, y nada más”.⁴

En cuanto al momento apropiado para efectuar el acto sexual, éste puede estar determinado por diferentes factores de diversa índole, siendo los más influyentes: el factor biológico en que se considera que no resulta adecuado comenzar la práctica de estos placeres a una edad temprana e igualmente se estima que puede resultar nociva para una edad muy avanzada, se le otorga un periodo que no sólo se caracteriza por ser aquél en que la procreación es posible, sino como aquél en que la descendencia es sana; y el factor cultural, como es el contexto ritual-temporal que recibe una gran importancia en cuanto a la correlación entre la actividad sexual y el cambio climático, entre calor y frío, entre humedad y sequedad, siendo los ambientes calurosos aquellos que provocan mayores deseos de realizar tal actividad.⁵

Por último, la facilidad de hacer uso de la actividad sexual debe modularse en consideración de quien la usa y según el estatuto que posea. Sin lugar a dudas, un rasgo común de muchas sociedades muestra que las reglas de conducta sexual varían según la edad, el sexo, la condición de los individuos, y las obligaciones sociales que se impongan. Esta modulación de la práctica sexual se ve influida por la templanza emocional observada, normalmente, entre las cualidades que no pertenecen a todos los individuos, sino a aquéllos que poseen cierto rango, posición y responsabilidad en una determinada sociedad.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵ *Ibid.*, p. 105. Textualmente Foucault agrega que: “Para una estación suave y que evoluciona gradualmente, un régimen suave y progresivo; en la época en que las plantas preparan su vegetación, los humanos deben hacer lo mismo y preparar el desarrollo de su cuerpo; de la misma manera, durante la dureza del invierno, los árboles se curten y adquieren robustez; también los hombres adquieren vigor si no huyen del frío y se exponen a él valientemente”.

Así pues, es posible señalar que el pensamiento moral en términos de sexualidad no se orienta ni hacia una codificación de las conductas permitidas y/o prohibidas, ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una idealización y conformación de un modelo apropiado para la existencia humana. Todo parece estar determinado por un ejercicio de libertad que se aprecia en el dominio del individuo mismo, y éste se manifiesta en la forma en que ese individuo se mantiene y contiene en la práctica de su actividad sexual, la forma en que se relaciona consigo mismo y la relación que mantiene con los demás.

Como se mencionó anteriormente, existen diferentes factores desde los que se ha estudiado la sexualidad, siendo la esfera cultural la que mayormente concierne a esta investigación; por ello, la comprensión de las formas en que fue concebida, practicada, venerada, condenada, controlada, etc. por las sociedades históricas más trascendentales de la antigüedad contribuirá, en gran medida, a construir un imaginario religioso-cultural en torno a la sexualidad.

A través de una perspectiva de desarrollo social se puede lograr una mejor comprensión de la conducta sexual, ya que nos permite contemplar la sexualidad, no como una fuerza o como un rasgo característico que se nos otorga al nacer, sino más bien como algo que todos los individuos adquirimos en la medida en que crecemos y nos desarrollamos en formas y tiempos distintos y con diversos resultados; es decir, como algo que se aprende:

En cualquier sociedad y en cualquier momento dado de su historia, las personas se vuelven sexuales en la misma forma en que se vuelven cualquier otra cosa. Sin demasiada reflexión, obtienen instrucciones de su ambiente social. Adquieren y reúnen significados, destrezas y valores de las personas que las rodean. Sus elecciones críticas a menudo se hacen dejándose llevar y sin pensarlo mucho. Cuando son bastante jóvenes aprenden algunas de las cosas que se esperan de ellas, y continúan haciéndolo lentamente hasta acumular una creencia acerca de quiénes son y deben ser durante todo el resto de la infancia, la adolescencia y la edad adulta. La conducta sexual se aprende en las mismas formas y mediante idénticos procesos; se adquiere y reúne por medio de la interacción humana juzgada y ejecutada en mundos culturales e históricos específicos.⁶

⁶ John H. Gagnon, *Sexualidad y Cultura*, México, Pax-México, 1980, p. 3.

Así pues, todas las culturas están determinadas por guiones de comportamiento social, entre los que se encuentran guiones oficiales —ley y religión—, de varios subgrupos, variables e idiosincráticos de los individuos, y los guiones sexuales que aparecen como subconjuntos de guiones sociales, formulados en las mismas formas y con propósitos idénticos. Sin embargo, ningún guión sexual de determinado individuo o patrón de actividad sexual puede considerarse réplica exacta del “guión sexual” que es doctrinado y preferido por la cultura.

Hasta el día de hoy no ha podido distinguirse, plenamente, algún guión sexual que pueda identificarse con una cultura en específico por obedecer sólo a los matices propios de ésta. Se pueden identificar guiones sexuales con diferentes culturas si se examinan aspectos y actividades de sus normas propias, pero los guiones no sostienen una relación personal con respecto a la actividad de los individuos, pues “todos los individuos tienen guiones sexuales que varían según sus guiones culturales y varían aún más cuando ponen esos guiones en uso en situaciones sexuales concretas”.⁷

Ahora bien, resta intentar comprender el porqué el sexo resulta complicado y hasta cierto punto retórico. Entre las razones principales de la actividad sexual se pueden mencionar las siguientes: procreación, mero placer carnal, deseo, diversión, pasión, amor, variedad, intimidad, transgresión, degradación, expresión de necesidades potenciales naturales e instructivas, realización personal y hasta el servicio. Como ha establecido Foucault, en realidad lo importante es reconocer y admitir que el sexo no ha sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, “sino también de verdad y falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad”.⁸

La perspectiva cultural de la sexualidad está estrechamente ligada a la religión y su práctica en determinada civilización, ya que, uno de los puntos más importantes que determinan la cultura de una sociedad es la forma en que conciben su existencia definida, en su mayoría, por un enfoque religioso. Sin lugar a dudas, en determinadas culturas la actividad sexual ha tenido connotaciones positivas y ha estado revestida de un valor divino; es así que a lo largo de la historia han existido muchos cultos y ritos religiosos sexuales

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Libro I: La voluntad de saber, op. cit.*, p. 35.

teñidos por los rasgos propios de cada cultura, en los que la actividad sexual ha sido considerada y ritualizada como una comunión estrecha con la divinidad, y el mismo deseo sexual se ha contemplado como dotado de poder divino. Por otro lado, en ciertas culturas la actividad sexual ha sido considerada como algo esencialmente negativo, amenazador al orden moral, provocador de afectos perjudiciales para el orden social, y por consiguiente, sometido a restricciones: “En la mayor parte de las culturas conocidas hasta ahora puede, por consiguiente, encontrarse la tendencia a dar —implícita o claramente— a la sexualidad un valor religioso, bien asimilándolo a un dios benéfico o bien emparentándolo con lo diabólico”.⁹

Como puede verse, la concepción religiosa de la sexualidad está marcada por una doble moral, o bien, una ética que condena por un lado y asimila por el otro, pues, de igual forma, la actividad sexual se puede considerar como un valor o como algo vergonzoso; por señalar un ejemplo, la ambigüedad del término amor puede aludir, claramente, al acto sexual, puede significar formas de lazo afectivo que prescinden o no están necesariamente ligadas a él, o bien que pertenezcan directamente a la connotación carnal de deseo, lujuria, placer, etc. De esta forma el amor carnal puede asumirse, simultáneamente, como el símbolo más idóneo para expresar el amor divino, como la forma más exacta de representar el amor humano, o como una expresión obscena e inmundada de la parte más baja y despreciable de la naturaleza humana: “Por consiguiente se sigue que la sexualidad, en cualquiera de sus formas puede ser empleada para una fecundidad no simplemente biológica, sino espiritual”.¹⁰

Es difícil pretender establecer una visión religiosa de la sexualidad, ya que, si bien, pueden manifestarse los factores que pueden determinar su práctica de acuerdo a ciertas circunstancias como restricciones de índole sagrada —como la abstinencia sexual en ciclos rituales—, años litúrgicos, la participación de toda la comunidad, los preparativos adecuados para el establecer el vínculo con la divinidad, etc., resulta imposible sostener que los mismos factores afectan a todas y cada una de las culturas. Por ello, para mostrar una conceptualización religiosa-cultural de la sexualidad, es imprescindible entenderla a través de su práctica, sacralización, veneración, etc. en las diferentes culturas bajo un contexto espacio-temporal a lo largo de la historia de la humanidad; para tal efecto, a continuación presentaré un breve estudio de su concepción en las civilizaciones más trascendentes, así como los tiempos

⁹ Antonio Imbasciati, *Eros y Logos*, Barcelona, Herder, 1981, p. 8,9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

históricos más importantes que mantienen una temporalidad contemporánea a aquéllas que son objeto de estudio de esta investigación.

Época Primitiva.

Se puede hablar de la existencia de la imagen del sexo en el viejo continente en el Paleolítico¹¹ —especialmente en el Paleolítico Superior— por la presencia de motivos decorativos que han sido interpretados como representaciones explícitas de órganos sexuales, o bien derivaciones de su forma, y también por las numerosas representaciones parietales referentes al sexo y a la importancia que se le atribuyó en el mundo simbólico de este periodo.

Con el desarrollo de las capacidades humanas de representar y simbolizar ideas estructuradas, podemos hablar ciertamente de la imagen del sexo, de la percepción de los atributos sexuales y su posible función social, ya que, entre otras cosas, la diferencia entre sexos aparece señalada desde los inicios mismos de la representación de la figura humana en el Paleolítico Superior. Así, apartando las manifestaciones animales, desde los inicios del arte paleolítico se reconoce una atención primordial y definida por la representación explícita del sexo femenino debido a su importancia reproductiva; por señalar un ejemplo, la pintura femenina ubicada en la Grotte Chauvet en la cual se marcan, claramente, las piernas y el triángulo púbico y aparece expresamente señalada la imagen de la vulva.

Empero, es en tiempos del Gravetiense y el Auriñense cuando se produce una explosión en la representación mobiliar de la figura femenina ceñida a un canon relativamente preciso con especial exaltación de senos, vientre y el órgano sexual: “de lo que no hay duda es de que en estas figuras se destacan aspectos que, desde nuestra perspectiva, identificamos con la fecundidad”¹²; asimismo, aparecen representaciones femeninas como “*La Venus de Laussel*”, “*La Venus de Willendorf*” o “*La Venus de Berlín*” que enmarcan, notablemente, la estrecha relación de estas manifestaciones con conceptos de fertilidad humana.

¹¹ Tradicionalmente este periodos se ha dividido en tres grupos, a su vez periodizados de la siguiente forma: Paleolítico Inferior (2.85 millones de años-127 000 años a.n.e), Paleolítico Medio (hasta los 40 000-30 000 años a.n.e) y Paleolítico Superior (hasta 12 000 años a.n.e).

¹² Manuel R. González Morales, “La imagen del sexo en el Paleolítico”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos nº43), p. 58.

Si bien desde los inicios del Magdaleniense¹³ se aprecia un despliegue artístico diferente a la representación humana, aún persisten problemas acerca de la identificación e interpretación del sexo en aquellas representaciones que no incluyen caracteres primarios o secundarios expuestos; asimismo, ciertos rasgos no cambian del todo, pues abundan las figuras de seres mixtos, de diversos tipos, que al parecer estaban dotados de un carácter mágico.

Por otro lado, la identificación del sexo masculino, en un gran número de piezas, resulta más sencilla por la representación explícita del miembro viril, que súbitamente parece recibir una relevancia desconocida en las figuras arcaicas, y que desde este momento cobrará una gran importancia en el pensamiento humano, que igualmente estará dotado de numerosas representaciones ligadas a la fertilidad.

Como se ha visto, aún y cuando la trayectoria de este tipo de manifestaciones artísticas dista de mostrar continuidad, la aparición de las representaciones humanas en la que aparecen expresados los caracteres sexuales se produjo en los tiempos más tempranos de la expresión simbólica de la humanidad moderna.

En muchas culturas primitivas, la masculinidad está ligada a la figura del guerrero porque denota cualidades que realzan el valor, destreza en el combate, caballerosidad y/o ferocidad militar, grado que ocupa el hombre en un grupo de guerreros, etc. Por todo lo anterior es entendible que la mujer prefiera juntarse con un hombre que posea dichas características, ya que en su figura encuentra protección para los hijos y garantiza el suministro de recursos para la unidad familiar.¹⁴ Así, el guerrero valeroso ha quedado representado en diversos tipos de íconos prehistóricos como pinturas rupestres o figurillas religiosas ofrecidas como ofrendas. Estas figuras presentan características que realzan la masculinidad mediante el énfasis en la musculatura y la robustez de ciertos miembros, así como con el realce de la potencia física. De la misma forma, existe la costumbre de representar los ritos de tránsito a la mayoría de edad de los jóvenes, en lo que supone una

¹³ Se identifica cómo el último estadio cultural del Paleolítico Superior, caracterizado por el gran desarrollo artístico y de las herramientas óseas.

¹⁴ José Luis Escacena Carrasco y Daniel García Rivero, "Sexualidad y reproducción en la Prehistoria reciente de Iberia", en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p.78. Los autores afirman expresamente que "cualquier pauta cultural que condujera a una hembra a la elección errónea tendría serias dificultades para sobrevivir, pues la decisión equivocada conllevaría el propio fracaso reproductivo"; esta afirmación corresponde a la idea de que ante cualquier situación, la capacidad reproductiva y el aseguramiento la proliferación de la especie ocupaban la preocupación más importante en las civilizaciones más arcaicas.

identificación entre la plenitud sexual y la integración plena de jóvenes entre los guerreros de la comunidad, pues, “en estas culturas antiguas, la masculinidad va unida al valor del guerrero y queda demostrado hasta la saciedad en la pléyade de exvotos protohistóricos que representan personajes desnudos itifálicos armados con su panoplia militar”.¹⁵

Por otro lado, la fuerza asociada a la masculinidad se ha vinculado con los animales más feroces, potentes y temidos del ecosistema habitado por cada civilización. Por ejemplo, ya en la Edad de Hierro el impacto cultural de los colonizadores mediterráneos introdujo en la península Ibérica una mitología relacionada con el toro en el que se observan los vínculos de este animal con la potencia sexual masculina, ya que, los rasgos potenciales del toro se concentran en la magnitud de sus cuernos y esto parece explicar el porqué en representaciones masculinas trata de dotarse al guerrero de dicha potencia mediante la inclusión de características similares. Por el contrario, en el caso femenino se destacan las características de eugenesia en las representaciones, pues se enfatizan los componentes físicos vinculados a una correcta reproducción: caderas anchas, glúteos pronunciados y pechos proporcionados, es decir, se sigue dando especial atención a la fertilidad humana.

No obstante, esta fertilidad humana está determinada por diversos factores que la hacen posible, pues no sólo se ocupó el hombre en multiplicarse por el hecho de hacerlo, sino su proliferación obedeció a necesidades propias de determinada civilización. Desde un enfoque evolucionista, resulta indispensable analizar la reproducción de las comunidades prehistóricas por dos principales razones: las repercusiones de las prácticas sexuales sobre la demografía y los efectos que las consecuencias reproductoras de la sexualidad tienen sobre las pautas culturales.

La fórmula que permite comprender científicamente el crecimiento diferencial y la sustitución eventual de unas culturas por otras se basa en los modelos de reproducción que han sido denominados por los biólogos como “estrategias k y r ”.¹⁶ La reproducción bajo la sección k consiste en originar poca descendencia e invertir gran esfuerzo en su desarrollo, mientras que la reproducción bajo la sección r origina descendencia numerosa pero los progenitores no se ocupan mucho por cuidarla. De este modo, en la caracterización cultural de una determinada civilización, se verán incrementados aquellos comportamientos que

¹⁵ *Ibid.*, p. 79. El término itifálico literalmente se refiere a la cualidad de presentar el falo erecto. Asimismo se adjudica a ciertas deidades en virtud de su capacidad fecundante y regeneradora.

¹⁶ Acerca de ésta propuesta véase R. Dawkins, *The Selfish Gene*, New York, Oxford University Press, 1976.

contribuyan a colocar más descendencia en edad reproductora para perpetuar la cadena. La relación de la reproducción diferencial de individuos y poblaciones con la sexualidad es un factor de capital importancia para analizar la evolución cultural de las comunidades humanas prehistóricas. Pasemos ahora a analizar la conceptualización de la sexualidad en civilizaciones más desarrolladas que probablemente hayan influenciado en las prácticas y concepciones de civilizaciones posteriores.

Egipto

Al parecer, en la sociedad del antiguo Egipto no existían tabúes sexuales, pues los egipcios estaban habituados a ver los cuerpos de sus conciudadanos con ropa escasa o sin ella por cualquier lugar público, es decir, la sexualidad formaba parte de su vida cotidiana con una admirable naturalidad al no existir un pensamiento pudoroso. El que se presente la desnudez dentro de la sociedad egipcia no debe traducirse en una equivalencia con actividad sexual desmesurada —desnudez ≠ sexualidad—, sino más bien, ejemplifica la libertad ideológica y el escaso pudor que presentaban en la concepción y práctica de su sexualidad.

Los egipcios se referían a su vida sexual de acuerdo a su clase social. Las clases altas lo hacían mediante el simbolismo, pues por cuestiones de jerarquía evitaban la representación directa del cumplimiento de cualquiera de sus necesidades corporales y sólo se recogen en esta esfera social dos tipos de testimonios: la poesía erótico/amorosa y las representaciones de fiestas en las tumbas tebanas. En la poesía amorosa frecuentemente la amante toma la palabra y va más allá de la simple necesidad de la perpetuación de la vida para evocar y buscar el placer carnal, pues las descripciones del amor, incluso las metafóricas, implican penetración sexual: “tu amor se ha fundido con mi cuerpo [...] Como el lino fino sobre el cuerpo de los grandes [...], como el incienso para la nariz [...], como el zumo de dátiles mezclado con cerveza”.¹⁷

En cuanto a las clases populares, su vida sexual se evidencia en una amplia variedad de testimonios: en la literatura —concretamente en diversos cuentos—, en representaciones en grafitos y papiros, en objetos destinados al cuidado personal, representaciones libres, etc. De toda esta variedad de documentos, el más importante es el Papiro Satírico-Erótico de

¹⁷ Josep Pardó, “La sexualidad en Egipto”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 114.

Turín, el cual en su segunda parte contiene la parte erótica, integrada por doce escenas, que constituyen un catálogo de posturas acrobáticas para copular, de las cuales algunas parecieran ser circenses y otras físicamente imposibles de realizar.¹⁸

La prostitución era una actividad aceptada socialmente, ya que las prostitutas eran muchas veces también músicas y bailarinas, y como tales podían participar, activamente, en las fiestas y banquetes de la alta sociedad. El adulterio era reprobable y la homosexualidad era tolerada pero mal vista; por citar un ejemplo mítico, en la disputa de Horus y Set para conquistar la herencia de Osiris, Set sodomizó al joven Horus con el fin de invalidarlo para ocupar el trono de Egipto; curiosamente, este dios es la personificación del mal, de la esterilidad y del desierto, siendo el único dios del panteón egipcio de quien se menciona tener cierta esencia homosexual.

Como vemos, en la esfera divina egipcia el sexo ocupa un lugar preeminente, pues no resulta en vano que se le considere creador y motor del cosmos. La divinidad primordial — Atum— creó el universo masturbándose según el sistema cosmogónico heliopolitano; él es la personificación más antigua del dios solar y su culto está documentado en Heliópolis, en el Bajo Egipto; algunas de las representaciones de la creación por Atum son muy explícitas, pues del extremo del falo del dios surge su semen junto con todos los astros celestes, así: “esta identificación del semen divino con el cosmos es una auténtica prefiguración mítica de lo que para los cosmólogos del siglo XX es el *Big Bang*”.¹⁹

Siguiendo con esta cosmología, los hijos y nietos de Atum son los cuatro elementos: Shu —aire—, Tfenis —agua—, padres de Gueb —tierra— y Nut —cielo—. Gueb y Nut se unieron amorosamente y procrearon a Osiris, Isis, Set y Neftis siendo el primero el dios del bien, de la fecundidad y de la agricultura. Otro dios egipcio explícitamente asociado con la sexualidad es Min, antiguo dios itifálico de Coptos y Ajmin; era el dios protector de la fecundidad masculina y al parecer, vigorizaba su sexualidad.

¹⁸ Por citar un ejemplo, “una de las escenas más curiosas nos muestra a una mujer maquillándose, mirándose en un espejo y sentada con las piernas abiertas sobre un ánfora dispuesta boca abajo, introduciéndose el pivote de la base del ánfora en la vagina a modo de consolador”, *Ibid.*, p. 117.

¹⁹ *Ibid.*, p. 121.

Cultura Semítica Noroccidental

Hablar del Antiguo Testamento bíblico sin considerar el mundo semítico noroccidental sería equívoco por su estrecha relación. Esta cultura se extendió por el Levante Mediterráneo — también denominada Siria-Palestina— entre los años 1500 y 500 a.C. Ugarit se consolidó como una de sus ciudades principales siendo su existencia un contrapunto de los textos bíblicos en lo relativo al culto al dios Baal o el llamado baalismo. El baalismo, como una adoración de la fertilidad y la fecundidad, plasma una visión positiva del sexo y de la vida, y encuentra en la sexualidad a la fuerza creadora de la divinidad, al poder fecundante y fertilizante.

Como sabemos, la nación creada por el rey David se fragmentó en dos partes hacia el año 1000 a.C. La población que emigró hacia el norte dio origen al reino de Israel y la del sur, al de Judá, siendo determinantes las diferencias religiosas para que se produjera tal escisión, ya que mientras el reino de Israel veía la alianza como la obra de todo su pueblo con su dios, en Judá se concebía como un convenio entre dos personas, como una alianza personal entre Dios y Abraham, Moisés o David.

Los habitantes del antiguo Israel tenían un componente cananeo, baálico en lo religioso, y otro de origen egipcio-sinaítico que bien podría considerarse yahvista. El yahvismo se enfrentó a muchas dificultades con el culto baálico porque, entre otras cosas, los cananeos tenían una visión religiosa muy profunda de la sexualidad y del sexo, así, “sus ceremonias no eran orgías, sino cultos religiosos que expresaban una profundidad tal que no dudaríamos en calificarla de mística”.²⁰

En Ugarit, la sexualidad fue vista como la fuerza creadora de la divinidad, el poder fecundante y fertilizante, pues con su sexualidad el hombre es partícipe de esas mismas fuerzas divinas. Este es el sentido de los cultos de la fertilidad-fecundidad en el que prácticamente todo el vocabulario ugarítico, referente a la creación, es sexual; la cultura cananea tiene una visión sumamente positiva del sexo y no existe algún indicio en que se reconozca desprecio por él, ni se emplea ningún calificativo negativo para referirse a éste: “Él se calienta y la agarra por la vulva. Ella se calienta y le agarra el pene. Ba’lu eyacula. Tras el

²⁰ Jesús-Luis Cunchillos, “La sexualidad en la cultura semítica noroccidental: Ugarit”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 129.

beso, la concepción y el parto”.²¹ Como contraparte del baalismo ugarítico, pasemos a un relato religioso yahvista tomado del profeta Oseas, quien proporciona una crítica al culto de la fertilidad— y la inmensa influencia que tenía en Israel—, o bien, el culto a Baal: “El vino y el licor quitan el juicio a mi pueblo, consulta a su leño, escucha el oráculo de su vara, porque un espíritu de fornicación los extravía y fornican abandonando a su Dios”.²²

Como puede verse, Baal y Yahveh son divinidades contrastantes. Baal tuvo el dominio sobre la fertilidad-fecundidad, pero como un dios de las tierras cultivables, Yahveh por su parte, aunque no se puede asegurar, parecería más bien un dios del desierto; de ser así, sólo con la lucha contra Baal, Yahveh se convierte, eventualmente, en dios de la fertilidad-fecundidad. Finalmente con el Deuteronomio²³, el yahvismo se convirtió en monoteísmo estricto y en éste la sexualidad queda excluida del mundo religioso, pues a partir de ahí la imagen del sexo va empequeñeciéndose y acercándose a la imagen que observamos en nuestras culturas occidentales.

Prehistoria Ibérica

Antes de abordar de lleno el tema de la sexualidad en el mundo grecolatino, estudiemos la concepción de la sexualidad en la cultura ibérica a partir de sus representaciones plásticas más representativas —una escultura y figurillas de exvotos—. Debe mencionarse que ha resultado complicado presentar un acercamiento al imaginario sexual, ya que, no existe gran número de textos históricos que apoyen la interpretación de las imágenes, pero no por ello desestiman su contenido sexual.

Así pues, en el conjunto escultórico de “El Cerrillo Blanco”, en Porcuna, se conserva uno de los pocos ejemplos en los que aparece claramente una figura masculina masturbándose. Se trata de un torso desnudo, decapitado, que sujeta fuertemente su pene, de gran dimensión, con la mano derecha. Se le han atribuido diversas interpretaciones,

²¹ *Ibid.*, p. 130.

²² *Ibid.*, p. 134.

²³ El Deuteronomio es el libro que relata la historia del exilio del pueblo de Israel desde el momento en que Dios entrega a Moisés las Tablas de la Ley, hasta su llegada a los llanos del Moab. En él se enfatiza la historia natural de la salvación del hombre como un poderoso esfuerzo del pueblo para salvar su patrimonio espiritual, pues sólo el cumplimiento estricto de la verdad deuteronomica garantizaría la supervivencia del pueblo y la perpetua protección de su dios.

siendo las más congruentes su actitud cosmológica o propiciatoria de fecundidad, o bien, su identificación como alguna deidad de carácter priápico o relacionada con el mundo dionisiaco en sus versiones locales. Posiblemente se masturba para dar lugar a una nueva vida, ya sea una estirpe o un personaje divino, o simplemente, para resaltar su potencia fertilizadora.²⁴

Por su parte, entre los exvotos humanos, varios representan figuras masculinas desnudas, algunas en posición itifálica, en las cuales el pene se muestra muy exagerado, pero en ninguna de ellas se reconoce una actitud de masturbarse. En cuanto al significado de estas figurillas, parece ser que representaron ritos de iniciación en un sentido amplio: el paso de la vida a la muerte, de la infancia a la adolescencia, de matrimonio y procreación, ya sea humana, animal o vegetal, y por último, ritos sociales, que consistían en pasar a formar parte de un nuevo grupo social: “está clara la importancia que reviste para la comunidad el ingreso de los adolescentes en su papel activo, en su paso al grupo de los guerreros, y también al matrimonio y a la procreación, y por tanto, a la reproducción”.²⁵

Grecia

Al reflexionar sobre la influencia grecolatina en civilizaciones más tardías, el historiador Domingo Plácido señala que: “La modernidad aparente de la sociedad griega ha sido sobrevalorada por aquellas corrientes de pensamiento que deseaban encontrar sus propias raíces en la Grecia clásica, y que muy a menudo, atribuyeron sus propias características a lo que pretendían imitar”.²⁶ Sin embargo, no hay duda de que los rasgos modernos de la sociedad griega —vida política y expresión estética— han provocado que los aspectos primitivos hayan adquirido un carácter específico que parece desvincularlos de elementos clásicos.

Si bien existen diferencias considerables con el mundo actual, los rasgos distintivos de la cultura clásica han permitido que se contemple como una sociedad igualmente alejada de

²⁴ Lourdes Prados Torreira, “Muerte y regeneración en el mundo Ibérico”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 178. Afirma la autora que: “Está claro que aquí se considera el elemento masculino suficiente para la procreación, [...], por lo tanto, la exaltación del poder masculino tendría un valor singular, colectivo y cósmico. De su semen surgirá un nuevo linaje. De este modo, debemos relacionar esta cultura con la fecundación de la tierra y, en definitiva, con la estirpe”.

²⁵ *Ibid.*, p. 184.

²⁶ Domingo Plácido, “El sexo en la sociedad griega: la *paideía*, los rituales y los mitos”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 188.

otras sociedades antiguas, periféricas u orientales con sus respectivas peculiaridades. De este modo, los habitantes de la antigua Grecia no se contemplan sólo en un plano de alteridad, pues, dentro de una sociedad que era predominantemente primitiva, existían fuertes potencialidades modernizadoras.

Sin lugar a dudas, la imagen del sexo debe situarse en este mismo plano, en el que los rasgos de primitivismo se transformaron para adecuarse a los cambios relacionados con la evolución modernizante del mundo griego. Así pues, las formas de representación sexual se tiñeron de matices evolutivos que los distingue de sus antecesoras, pero que al mismo tiempo continuaron atribuyendo vital importancia a las fuerzas genésicas.

La sexualidad estaba eminentemente vinculada a la reproducción que, al igual que para los grupos primitivos, constituía una preocupación importante para la sociedad griega. Esto repercutía en las formas en que se proyectaba el sexo en el resto de las prácticas sociales, como en la religión, el arte y la literatura, que en la sociedad griega siempre estuvieron relacionadas con el mundo mitológico. En las representaciones estéticas griegas se desarrollaron formas de expresar los sentimientos, sugiriendo una sensibilidad específica, que se muestra alejada de las consideraciones más primitivas que relacionan al sexo con la reproducción.

Las necesidades reproductivas de la comunidad primitiva se convirtieron en las necesidades reproductivas de la comunidad cívica. Por ello, para las mujeres la atención a la reproducción seguía siendo de vital importancia en todo lo relacionado con la integración sexual de las jóvenes. Por citar un par de ejemplos, en el centro educativo de Safo, en el que las jóvenes vivían agrupadas como compañeras y amigas hasta ser entregadas al matrimonio, “la preparación para el amor heterosexual y reproductivo llevaba consigo la práctica del amor homosexual”²⁷; por su parte, uno de los rituales relacionados con el sexo fue el de las Adonias, fiestas contraculturales de las mujeres celebradas en honor de Adonis, como hombre que les satisface sin hacer alarde de machismo.

Las relaciones entre el sexo, la *paideía* cívica y la religión resultan más evidentes en el caso de los jóvenes; en ellos importaba, principalmente, la reproducción de la ciudadanía en varios de sus aspectos, entre los que se hallaba el militar. La preparación de los jóvenes se

²⁷ *Ibid.*, p. 190.

llevaba a cabo principalmente en los gimnasios, en los que la formación física se completaba con la preparación intelectual a través de aparentes relaciones pederásticas que ponían a los iniciados en contacto con tutores mayores.

La *paideía* —en tanto que método de integración en la vida política— se concebía como la iniciación sexual, y se llevaba a cabo mediante la separación de géneros; cada uno se iniciaba en sus propios círculos, el *thíasos* sáfico o el banquete, y el gimnasio. Las prácticas relacionadas con la iniciación llevaban consigo un cambio en los usos sexuales, ya que “se inauguraba el proceso de acceso a la heterosexualidad y esto implicaba el desarrollo de un programa de estímulos a través de la simbología y la muestra de obscenidad”.²⁸

El momento en que al joven empezaba a crecerle la barba se consideraba como la señal precisa de que las relaciones homosexuales dejaban de ser legítimas, integrándose así a la vida ciudadana y militar. La pederastia como práctica de la ciudadanía quedaba limitada a quienes poseían plenos derechos dentro de la comunidad. Del mismo modo, la presencia de *eros* entre los ciudadanos servía como un instrumento formativo en la sexualidad, pero también en la solidaridad aristocrática y cívica, según fueran las circunstancias, convirtiéndose el amor en un estímulo de las funciones cívicas.

Al parecer, con la estructuración de la ciudad, la iniciación de los jóvenes se sistematizó como una especie de “prostitución sagrada”. La *paideía*, como adaptación de los preparativos para la reproducción en modos de integración cívica, constituyó un elemento básico para la comprensión de las prácticas religiosas y de los mitos derivados de ellas: “De la educación al mito, la civilización griega muestra, a través del sexo, todo el proceso que va desde las prácticas reproductoras hasta las que sirven, al mismo tiempo, para la integración ciudadana y la satisfacción de los deseos de los jóvenes”.²⁹

La sociedad griega —principalmente la de Atenas— ha sido descrita como una sociedad de hombres, pues son ellos quienes poseen derechos, los que deciden en política, los que reciben educación, los que transmiten su nombre a los hijos, los que eligen mujer y concubina, etc., es decir, una auténtica falocracia. Por su parte, las mujeres no tienen derechos, pues son relegadas al cuidado de la casa, no pueden participar en la vida pública, ni reciben educación.

²⁸ *Ibid.*, p. 196.

²⁹ *Ibid.*, p. 204.

Así pues, en este reino del falo fue muy frecuente encontrar representaciones expuestas de los órganos sexuales masculinos como símbolo de masculinidad, fertilidad, o bien como de protección ante fuerzas malignas. También como símbolo de la supremacía masculina existe la figura mitológica de los sátiros, seres extraños dotados con órganos sexuales de gran dimensión y cuyo principal atributo es el falo en erección. Su energía sexual parece estar más vinculada con la animalidad que con lo humano, pues su apetito erótico es insaciable: “cuando no tienen otra cosa, juegan entre ellos o se masturban, como los esclavos, que no tienen acceso a las mujeres”³⁰, es decir, parecían no mostrar respeto por nada ni nadie.

En cuanto a las representaciones que muestran escenas de sexo explícito, la mayor parte de ellas son escenas heterosexuales en las que el varón se aproxima a la mujer por la espalda; esta característica obedece a que al representar el acoplamiento sexual con ambos personajes arrodillados y la mujer adelante, el hombre adopta una postura digna y un papel más activo y supremo que el que podría tener en otra posición, pues “el hombre debe ser activo y la mujer pasiva en el pensamiento griego. Copulando de pie o semiagachado, el hombre domina iconográficamente a la mujer”.³¹

Finalmente, en la Grecia clásica, la idea del amor sexual se expresa bajo la figura de *eros*; sin embargo, curiosamente no aparece representado en muchas de las imágenes existentes. *Eros* es la imagen del deseo erótico, un estado irreal que se muestra próximo a la locura o al sueño, pues incita y provoca el deseo del amor, llena el corazón de calor, pero en el momento preciso del goce sexual la fuerza erótica ya ha alcanzado a los personajes, es decir, “la presencia de Eros, el Amor, no es necesaria”.³²

Roma

Como sabemos, la civilización romana retomó muchos elementos de la cultura griega clásica: artísticos, políticos, militares, cívicos, mitológicos, religiosos, sociales, etc., entre los cuales la sexualidad no fue la excepción. La diversidad de imágenes de sexualidad del mundo grecorromano enlista frecuentemente escenas protagonizadas por divinidades y

³⁰ Carmen Sánchez, “La imagen del sexo en la Grecia antigua”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 212.

³¹ *Ibid.*, p. 214.

³² *Ibid.*, p. 223.

representaciones de órganos sexuales, sobre todo del masculino, así como escenas amorosas de enorme variedad y distinto grado erótico; todo este material se encuentra representado en soportes diferentes: lucernas, vajillas de mesa, esculturas, bronce, vidrios, camafeos y pinturas.³³

El imaginario religioso-sexual que se despliega ante nosotros transmite una sensación de modernidad que hace pensar que los romanos vivían su sexualidad de una forma muy próxima a la actual: “hay en cambio, quien opina que la sociedad romana era mucho más libre que la nuestra, dado que no contaba con la censura religiosa y psicológica de la cultura judeocristiana”.³⁴

Ahora bien, para abordar el tema de forma apropiada, se debe distinguir entre lo que fueron prácticas o hábitos amorosos y la mentalidad o ideología que rige la sexualidad en general. Si bien es cierto que las prácticas amorosas hablan de cierto tipo de pensamiento libre en materia sexual, también al ser la mayoría de ellas comunes a distintas culturas distantes en tiempo y espacio, pueden crear ideas falsas de igualdad y diversidad.

¿Es el sexo igual al erotismo? No puede negarse que el erotismo puede llegar a suscitar cierto deseo sexual que desemboque, en el mejor de los casos, en un encuentro sexual. La línea que divide lo erótico de lo no erótico es muy frágil, y en mi parecer van de la mano y son complemento lo uno de lo otro. Por ejemplo, no puede negarse el marcado componente erótico que poseían ciertos rituales que apelaban al poder genésico del sexo como propiciatorio de fertilidad y reproducción, como el de Dionisos, en cuyo cortejo desfilan todos aquellos seres híbridos —Pan, Fauno, sátiros, satiresas, etc.— presentes en imágenes asociadas al drama o al ritual iniciático de sus misterios: “Por ello, dando la vuelta al discurso de algunos estudiosos que niegan el erotismo en determinadas imágenes, podríamos decir, llevándolo al extremo, que el erotismo es algo profundo, cósmico y esencial, y que una de sus expresiones, tan sólo una es el sexo”.³⁵

³³ Una buena cantidad de piezas artísticas con fines rituales, cotidianos y recreativos se reunieron en un “Gabinete Secreto” que buscaba reflejar el imaginario sexual de la sociedad greco-latina. Al respecto, véase Famini, Stanilas Marie Cesar, *Museo de Nápoles. Gabinete secreto: pinturas, bronce y estatuas eróticas con su aplicación*, (ed. de Joaquín López Barbadillo y Miguel Romero Martínez), Madrid, Akal, 1977.

³⁴ Fabiola Salcedo Garcés, “Sexo y poder en la iconografía romana”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 251.

³⁵ *Ibid.*, p. 254.

A ese erotismo vinculado con la regeneración de la naturaleza en su estado más salvaje o agreste parecen responder ciertas divinidades protectoras, como Pan, posteriormente asociado al dios latino Fauno, quien aparece representado frecuentemente en actividades sexuales con otro tipo de seres ya sean humanos, híbridos o animales. Otra de las divinidades vinculadas con esta regeneración es Príapo, deidad itifálica, que con su enorme falo protegía o castigaba al hombre, ya que la protección que proporcionaba en la fuerza genésica de su enorme falo estaba presente en la vida cotidiana romana.

Existen otro tipo de imágenes que representan el encuentro amoroso, propiamente dicho, y que han sido identificadas como las únicas de carácter erótico. La mayor parte de ellas pertenecen al ámbito de la vida privada y se hallan en casas, espacios de trabajo, en el lugar dónde se desarrollaba una vida social intensa en que los lujos tenían un papel fundamental. Se conocen como *cubicula* y en ellas se representan escenas protagonizadas por parejas cuyo contenido erótico radica en un diálogo amoroso previo al acto sexual, en el que el erotismo se encuentra encerrado por actitudes pudorosas.

Este tipo de erotismo muestra plena concordancia con la recuperación moral que trató de impulsar el emperador Augusto. Para entender mejor estas reformas augústeas debe mencionarse que el papel sexual de la mujer romana casada estaba condicionado única y exclusivamente a la reproducción; así, ante esta situación no es de extrañarse que las esposas romanas practicaban largos y variados periodos de abstinencia, motivados por el riesgo permanente de embarazo que podía poner su vida en peligro.

Además de tales periodos de abstinencia, también existía un ambiente de pudor y recato que precedía las relaciones sexuales conyugales. Algunas conductas sexuales eran consideradas actos impúdicos y sólo podían mantenerlas mujeres o jóvenes que no tuvieran la ciudadanía romana, como en el caso de las concubinas, a quienes el dueño de la casa podía escoger para satisfacer aquellos placeres negados a su esposa. La vida conyugal no se presentaba como algo atractivo para los ciudadanos, excepto por cuestiones patrimoniales, lo que llevó a que con el tiempo se vivieran situaciones en las que, por un lado el número de matrimonios había descendido notablemente, y por otro, habían aumentado los hijos ilegítimos, lo que se reflejaba en el descenso de la ciudadanos romanos y en el peligro social que ello implicaba.

Ante esta situación el emperador Augusto sentenció una serie de edictos que contribuirían a controlar la aparente decadencia social que se vivía, diseñando una política matrimonial que introducía un punto innovador, pues, cualquier ciudadano romano, excepto los senadores, podía casarse legalmente con mujeres manumitidas: “Anteriormente, muchos ciudadanos romanos podían dar la libertad a mujeres esclavas, adoptar a sus hijos y hacerlos ciudadanos, todo ello sin necesidad de casarse legalmente”.³⁶ El adulterio fue otro de los asuntos matrimoniales en los que intentó poner orden, al establecer que por este acto un ciudadano podía convertirse en “infame”, mote que recibían aquellas personas nacidas o crecidas en el mundo de la prostitución, o de los juegos, por lo cual nunca podían alcanzar la ciudadanía, o bien, en caso de tenerla, perderla.

Por su parte, mientras que en Grecia la relación homosexual estaba regida por un espíritu de iniciación, en Roma primaba el estatus legal de modo que ésta se conformaba como una relación de poder entre el ciudadano romano adulto y su esclavo. Las relaciones homosexuales fueron condenadas desde un punto de vista moral, sin distinguir el papel pasivo o activo, observándola simplemente como una relación *contra natura*. Esta condena, si bien es retrógrada desde el punto de vista de las relaciones sexuales, contiene tintes de liberación social, ya que sitúa en el mismo nivel a esclavos, a infames y a ciudadanos romanos, pues recrimina por igual al romano y al esclavo, que hasta ese momento, no se consideraba digno de desarrollar sentimientos. En contraste a esto, debe mencionarse que el hermafroditismo se presentó como uno de los temas más recurrentes en el arte, contemplado “como un reflejo de una fantasía sexual capaz de unir lo masculino y lo femenino en un mismo ambiente, más que la bisexualidad, como han sugerido algunos, de ambigüedad, como muestran claramente algunas imágenes”.³⁷

En torno a las representaciones artísticas sexuales, es preciso señalar que existió una ideología en la cual la sociedad romana no se avergonzaba de su propia corporeidad ni la consideraba fuente de pecado. El sexo era un fenómeno positivo, fuente de vida y de alegría, elemento mágico y de potencia espiritual que guiaba la vida y en cierto modo la intensificaba; de ahí que existan representaciones de falos y úteros en sepulcros para indicar el espíritu de los difuntos, es decir, “esa fuerza germinativa sobrenatural que sigue existiendo y ejerciendo

³⁶ *Ibid.*, p. 260.

³⁷ *Ibid.*, p. 267.

su influjo incluso después de la muerte y que, a través de la reproducción, hace que la vida se perpetúe en el renovarse de las generaciones”.³⁸

Del mismo modo, esta aparente libertad sexual y erótica permitió que existieran representaciones explícitas en espacios cotidianos. En la vida diaria la comida representó uno de los momentos más recurrentes del amor, así como un momento idóneo para funciones de socialización que distingue al banquete en el mundo romano, celebrado frecuentemente en un ámbito más amplio del habitual círculo familiar o de amistades. Asimismo, el banquete ocasionalmente era considerado como un momento idóneo para la búsqueda de la distensión y del placer, o bien, como un prelude de la actividad sexual, y por lo tanto, debía tener un justo peso en la excitación erótica. Por ello, no resulta extraño que existieran objetos con tintes sexuales dentro de los banquetes, como lo fueron: pequeños bronce que sirvieron como portaviandas, amuletos fálicos, cantimploras y jarras priápicas y numerosos adornos de mesa decorados con representaciones eróticas. La utilización de tales adornos puede asociarse con las circunstancias que en cada caso habían sido determinadas y que, por tanto, enfatizan la existencia de una clara y sencilla posibilidad de elección por parte de los invitados respecto a su uso en los diferentes encuentros.

Por su parte, la decoración de las paredes de la sala en la que se celebraban los banquetes tenía un significado propiamente erótico. Con los estrechos lazos existentes entre los placeres de la mesa y los sexuales, y reconociendo que el momento convivial en ocasiones era visto como prelude a la actividad sexual, resulta claro que a tales imágenes se les confinaba la función de propiciar la excitación erótica de los participantes, vistas como modelos de referencia en las actividades sexuales deseadas. Para finalizar, el sexo, en cualquier caso, al igual que otras manifestaciones de la vida, independientemente de consideraciones religiosas, tiene sus reglas y sus convicciones sociales en el ámbito de las cuales puede expresarse con relativa libertad para manifestar su fuerza y su poder de atracción: “Las pinturas nos ofrecen una lección, en definitiva, de enorme y sorprendente madurez, debida a un pueblo que supo hallar el adecuado equilibrio entre el deseo sexual y la moral de comportamiento”.³⁹

³⁸ Antonio Varone, “Las imágenes del sexo en Roma a través de Pompeya”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 278.

³⁹ *Ibid.*, p. 320.

Cristianismo

Las bases de muchos dogmas y normas cristianas provienen del pensamiento de que la sexualidad humana fue creada por Dios con el propósito de la procreación y la intimidad. En ella, la actividad sexual debe restringirse a una relación de por vida entre un hombre y una mujer. Bajo esta perspectiva enfática en la función procreativa de la cópula sexual, todos aquellos actos que no conduzcan a la concepción son condenados, desaconsejados y hasta prohibidos.

Probablemente, los orígenes hebreos de Jesús y sus discípulos hacen suponer que en cierta forma retomaron, compartieron y difundieron las tradiciones sexuales judías; empero, debe reconocerse que Jesús se apartó de algunos dogmas y prácticas religiosas de sus contemporáneos, y su doctrina pretendió una relectura y reinterpretación de las sagradas escrituras que regían la vida religiosa de su pueblo.

Según los evangelios, Jesús era casto y célibe, pero no por ello evitaba la compañía de mujeres, aún en una cultura en la que los contactos heterosexuales estaban relativamente restringidos incluso entre miembros de la propia familia: “A causa de las circunstancias especiales de su vida, no podemos conjeturar que él necesariamente tratara de que su existencia célibe sirviera de modelo, ni nunca indicó que así fuera”.⁴⁰

Asimismo, no se tiene noticia de que Jesús haya expresado numerosas reflexiones específicas sobre la sexualidad, salvo la reprobación por el deseo sexual que conduce al adulterio.⁴¹ En este sentido, uno de los episodios más conocidos de su vida fue el perdón que otorgó a una mujer adúltera cuando ésta estaba al borde de morir apedreada por su crimen, tal y como dictaba la ley punitiva de aquel tiempo; así, al mismo tiempo, y en un solo episodio, quedaron plasmadas dos enseñanzas que formaron parte de las parábolas dictadas por Cristo —el perdón de los pecados y la descalificación del adulterio— como parte de un amor hacia el único Dios:

⁴⁰ A. Herent Katchadourian y Donald T. Lunde, *Las bases de la sexualidad humana*, México, Continental, 1975, p. 561.

⁴¹ Mateo 5: 19. *La Biblia*, (ed. Pastoral), Madrid, Artes Gráficas Carasa, 33ª ed., 1989

Jesús fue al monte de los Olivos. Al amanecer volvió al Templo y toda la multitud venía a él. Entonces se sentó para enseñar. Los maestros de la Ley y los fariseos le trajeron una mujer que había sido sorprendida en adulterio. La colocaron en medio y le dijeron: “Maestro, han sorprendido a esta mujer en pleno adulterio. La Ley de Moisés ordena que mujeres como ésta mueran apedreadas. Tú, ¿qué dices?” Con esto querían ponerlo en dificultades para poder acusarlo. Jesús se inclinó y se puso a escribir en el suelo con el dedo. Como le seguían preguntando, se enderezó y dijo: “El que no tenga pecado lance la primera piedra”. Se inclinó de nuevo y siguió escribiendo en el suelo. Y todos se fueron retirando uno a uno, comenzando por los más viejos. Y dejaron a Jesús solo con la mujer, que seguía de pie en el medio. Entonces se enderezó y le dijo: “Mujer, ¿dónde están? ¿Ninguno te ha condenado?” Ella respondió: “Ninguno, Señor”. Jesús le dijo: “Yo tampoco te condeno. Vete y no vuelvas a pecar en adelante”.⁴²

Si bien la doctrina cristiana se fundamentó en las enseñanzas de Jesús, no se limitó a ellas. Aún desde los albores de la Iglesia primitiva existió una gran diversidad de interpretaciones y perspectivas con respecto a la moral que comenzaron a incorporarse a la doctrina cristiana. Así, apareció la figura del pecado procedente de la carne, porque según los estatutos doctrinales, el apetito de la carne es la muerte, mientras que el apetito del espíritu es vida y paz; en este sentido, la carne resume conceptualmente el desorden del pecado: “las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impurezas, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, envidias, homicidios, etc.”.⁴³

Uno de los personajes más trascendentales en su labor evangelizadora fue San Pablo, quien se encargó de llevar las enseñanzas cristianas por las principales ciudades de aquel tiempo en Asia y Europa. Dentro de sus enseñanzas doctrinales, los diversos aspectos del comportamiento sexual ocuparon un lugar muy controvertido por descalificar ciertas afirmaciones y supuestos que se tenían hasta ese momento.

San Pablo pareció haber elogiado y elevado la castidad y el celibato por encima del matrimonio y la sexualidad, pues para él, el estado de soltero y de célibe ocupaba un nivel de mayor pureza humana que el de matrimonio o de sexualmente activo. Quizá la única razón

⁴² Juan 8: 217. *La Biblia, op. cit.*

⁴³ Gonzalo Puente, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, México, Siglo XXI, 2ª ed., 1976, p. 214.

por la que aprobaba el matrimonio fue por la necesidad de existir como una relación establecida con el objeto de evitar el pecado del acto sexual, siendo éste apropiado sólo para aquéllos que resultaban ser moralmente demasiado débiles para resistir y evitar las tentaciones sexuales. En su doctrina, si bien las relaciones sexuales no están prohibidas, éstas preferentemente deben evitarse, ya que, su abstención eleva el espíritu a un estado moral superior:

Todo me es permitido, pero no todo es provechoso. Todo me es permitido, pero yo no me haré esclavo de nada. La comida es para el estómago, y el estómago para la comida; tanto el uno como la otra son cosas que Dios destruirá. En cambio, el cuerpo no es para la libertad sexual, sino para el Señor; y el Señor es para el cuerpo [...] ¿No saben que sus cuerpos son parte de Cristo? ¿Y cómo le quitarán a Cristo esa parte de su cuerpo para hacerla parte de una prostituta? ¡Ni pensarlo! Pero ustedes saben que al unirse con una prostituta llegan a ser un solo cuerpo con ella. Pues la Escritura dice: *Los dos serán una sola carne*. En cambio, el que se une al Señor, se hace con él un mismo espíritu. Desháganse totalmente de las relaciones sexuales prohibidas. Todo otro pecado que cometa el hombre le queda exterior. Al contrario, el que peca tiene relaciones sexuales prohibidas y peca contra su propio cuerpo.⁴⁴

En un panorama general, siguiendo con la doctrina cristiana el período conocido como “Patrístico” se caracterizó por la propagación de las nuevas enseñanzas que recayó en manos de un grupo de hombres conocidos como los “Padres de la Iglesia”, entre ellos San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio Magno, San Agustín de Hipona, etc., siendo este último quien influyó mayormente en la erudición de los principios sobre la sexualidad humana.

Para San Agustín, el llamado más elevado de la vida era el celibato y la abstinencia de toda actividad sexual. Sin embargo, reconocía que el acto sexual es esencial para la propagación del género humano, pero al mismo tiempo argumenta que el acto en sí mismo está manchado de culpa a causa del pecado original cometido por Adán y Eva; de esta forma

⁴⁴ Corintios 6: 337-338. *La Biblia, op. cit.*

el acto sexual fue transformado de algo puro e inocente en algo vergonzoso, símbolo de la lujuria.⁴⁵

Asimismo, la lujuria está intrínsecamente implícita en todos los aspectos sexuales a causa del pecado original, y es por ello que la castidad es un estado moral superior al matrimonio, resultando necesario, si se pretende estar en perfecta comunión con Dios. El obispo de Hipona fue más allá que sus antecesores al concebir que el acto sexual resultaba pecaminoso aun dentro del matrimonio, pues aún y cuando reconoció que la cópula es necesaria para la procreación, consideraba que la conducta y las emociones que le acompañan la hacen vergonzosa.

Aunque se podría disminuir lo pecaminoso del acto sexual al sostenerlo sólo como parte del cumplimiento del deber de tener hijos, no se podría ignorar por completo el hecho de que un hijo concebido bajo estas circunstancias es el producto de un acto de concupiscencia. Por ello surge la necesidad del bautismo para los hijos con el claro propósito de eliminar la culpa de lujuria así como las huellas del pecado original.

Edad Media

Los primeros siglos del periodo medieval se caracterizaron por ser una época oscura en lo que se refiere a nuevas ideas significativas sobre la ética sexual. No obstante, como la Iglesia, en última instancia, asumió jurisdicción sobre el matrimonio y el divorcio, apareció una prolongada controversia sobre las condiciones bajo las cuales puede permitirse el divorcio y un matrimonio subsecuente. De igual forma, existieron conceptualizaciones de sexualidad que fueron fiel reflejo de la heterogeneidad ideológica que se vivía.

Posiblemente el escritor más importante de la Iglesia en la Edad Media fue Santo Tomás de Aquino, quien se dio a la tarea de definir la posición de la Iglesia Católica Romana

⁴⁵ San Agustín se encargó de descalificar lo hecho por Adán y Eva con el propósito de ejemplificar la ideología moral cristiana. De este hecho partió para enunciar sus concepciones posteriores en prácticamente todos los aspectos; naturalmente el sexual en mayor forma asentando lo siguiente: “No creamos en manera alguna que los dos casados que estuvieron en el Paraíso habrían de cumplir por medio de este apetito sensual lo que en su bendición les dijo Dios: “Creced y multiplicaos y henchid la tierra”, porque este torpe apetito nació después del pecado, y después del pecado, la naturaleza, que no es deshonesta, al perder la potestad y jurisdicción bajo la cual el cuerpo en todas sus partes le obedecía y servía, echó de ver este apetito, lo consideró, se avergonzó y lo cubrió”; en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2t., 2000, t.1, p. 173.

sobre cuestiones de sexualidad y ética con mayor detalle. En su obra monumental —la *Suma Teológica*— incluyó disertaciones sobre tocamientos, besos, caricias sexuales, seducción, coito, adulterio, fornicación, matrimonio, virginidad, homosexualidad, incesto, violación, prostitución, y otros temas relacionados.

Se favoreció, más no se impuso, la idea de castidad, virginidad y matrimonio sobre el resto de las cuestiones sexuales, ya que el apego a ellos aproximaba al hombre a un estado de bienestar espiritual.⁴⁶ Por otro lado, aún y cuando no era del todo aceptada, llegó a tolerarse la actividad sexual dentro del matrimonio, señalando toda actividad fuera de éste como un pecado capital, ya que violaba el propósito de la sexualidad humana al participar en un acto condenable.

Al mismo tiempo, se toleró relativamente la actividad sexual dentro del matrimonio por su propósito procreativo, aunque resulta evidente que todo acto sexual practicado fuera de un lazo conyugal, que no sostuviera tal propósito, siguió considerándose como ilícito y como pecado capital:

Hay que sostener que, sin lugar a duda, la fornicación simple es pecado mortal [...] es pecado mortal todo pecado cometido directamente contra la vida del hombre. Ahora bien: la fornicación simple lleva consigo un desorden que repercute en perjuicio de la vida de aquel que va a nacer de tal acto carnal. Siendo la fornicación un contacto indeterminado, al no darse dentro del matrimonio, va contra el bien de la educación de la prole y es, por ello, pecado mortal. La fornicación simple va contra el amor al prójimo en cuanto que se opone al bien de la prole, como ya dijimos, ya que no engendra conforme a lo que es conveniente para ésta. [...] De una sola relación carnal puede nacer un hombre. Por eso la relación carnal desordenada, que impide el bien de la prole que puede nacer, es pecado mortal en sí misma y no sólo por el desorden de la concupiscencia. Es menos grave el contacto venéreo con la propia esposa hecho por puro placer.⁴⁷

⁴⁶ Por citar un ejemplo contradictorio, la exaltación de la virginidad como principio moral que aseguraba una perfecta comunión con Dios, no importando que éste haya dado el mandamiento de la procreación: “La glorificación de la virginidad, como en el culto a la Virgen María, fue por mucho tiempo un tema popular tanto de escritores seculares como religiosos”; en Katchadourian y Lunde, *op. cit.*, p. 569.

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 16t., 1962, p. 473.

De igual forma, Santo Tomás aseguraba que el placer resulta natural en la esencia del hombre y aunque no debe ser un fin en sí mismo, puede ser controlado gracias a la virtud de la templanza, ya que su presencia es inherente a todos los seres humanos. A través de esta templanza —virtud moral que sirve como fundamento a otras, tales como la vergüenza, la honestidad, la abstinencia, la sobriedad, la castidad, el pudor, la modestia, la austeridad y la continencia—, el hombre puede evitar el vicio y el pecado de la lujuria. Es por ello que el pudor y la modestia resultan afines a la templanza espiritual mostrando a la castidad como el principal símbolo para refrenar todo aquello que pueda conducir al pecado.

Como vemos, el tema del pecado siguió siendo controversial entre la sociedad medieval, en donde tanto el hombre como la mujer tuvieron una fuerte marca religiosa, relacionada con la culpa del placer carnal. La visión bíblica de la naturaleza humana se asociaba estrechamente con la esencia carnal del hombre, pero principalmente de la mujer, pues se le consideraba la causa primera y última de la lujuria.

De esta forma, la Iglesia encuentra en este aspecto un bastón de control y de sujeción que niega toda posibilidad de libertad, y de libertinaje, a los creyentes, provocando una permanente lucha entre una doble realidad: lo carnal y lo espiritual del ser humano. Se trata pues de “una religión que se opone y recela de la corporeidad del hombre, de sus pasiones, enemigo de la mujer, considerada más material que el hombre, más inmersa en lo físico y por ello más peligrosa”.⁴⁸

En esta ética medievalista la mujer fue considerada como una causa de pecado, pero al mismo tiempo era un mal necesario para la reproducción del hombre. En su natural estado pecaminoso eran ajenas al proceso de salvación, siendo paulatinamente apartadas de los servicios y menesteres relacionados con cultos religiosos y misterios divinos, pues “su propia condición les obligaba a ser sucias y viciosas, proclives al pecado de la sexualidad, el cual era considerado como una actividad puramente bestial o como deshonestidad diabólica”.⁴⁹

Además, en este pensamiento la mujer, debido a su debilidad moral, sólo se sentía bien al someter al hombre, al provocar en él una actitud lasciva, pues todas llevaban dentro de sí una Eva, y con ella, la culpa del pecado original. De ahí que los hombres al llegar a la

⁴⁸ M^a Teresa Miaja de la Peña, “Donosas y Plazenteras. Las mujeres en el *Libro de Buen Amor*”, en Concepción Company, Aurelio González y Lillian Von der Walde (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas/El Colegio de México, 1999, p. 440.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 442.

madurez debían, según la Iglesia católica, casarse y procrear, y ejercer únicamente su derecho a la sexualidad como un don divino otorgado al hombre por Dios, o por el contrario, profesar la castidad en el orden clerical si era esta su decisión.

En este sentido, los encuentros sexuales eran considerados pecados, pero pecados necesarios, tolerados como concesiones a la debilidad de la carne y la necesidad de la naturaleza humana. Por ello, era necesario distinguir las desavenencias entre la actividad sexual placentera y la actividad sexual fecundativa, la primera como pecado, y la segunda como un don divino.

Uno de los atributos malignos que se le atribuyó a la mujer durante el siglo XIII fue el de la infidelidad denostada. Las imputaciones que tácita o explícitamente se le hacían fueron esencialmente: su insaciable sexualidad, su ingenio para engañar y su faceta de crueldad manifestada en la frialdad con que puede dañar a otros cuando busca su propio beneficio; así, “los móviles que habrían orillado a la mujer al engaño se pueden subdividir en cinco grandes rubros: la lujuria, la codicia, la venganza, el anhelo de justicia [...], y su propia naturaleza”.⁵⁰

Así pues, tanto hombres como mujeres luchaban entre sus creencias religiosas y sus deseos sexuales buscando alcanzar a Dios a través del control de su sexualidad, ya que, al mismo tiempo la Iglesia católica insistía en regular la sexualidad y definir la castidad y el celibato como las únicas vías para alcanzar la salvación. Así pues, se desató un conflicto entre fuerzas opuestas compartiendo una perpetua oscilación entre los extremos, en la lucha entre lo que dictaba la autoridad eclesiástica y el disentimiento, entre lo comunal y lo individual, entre lo material y lo espiritual, y entre el erotismo y el ascetismo:

Entre el buen amor y el loco amor están el placer y el dolor, y ambos se rigen por sublimación del amor. Erotismo y misticismo, sexualidad y espiritualidad van jalando a un extremo y a otro, pero jamás son totalmente contrarios, en tanto que son finalmente dos aspectos del amor divino, el amor entre Dios y sus criaturas y el de ellas entre sí.⁵¹

⁵⁰ Graciela Cándano, “Los móviles de los engaños femeninos en algunos *exempla*”, en Company, González y Von der Walde (eds.), *op. cit.*, p. 427.

⁵¹ Miaja de la Peña, *op. cit.*, p. 439.

Renacimiento

La visión de la naturaleza entre los hombres del Renacimiento resultó distinta de la de sus predecesores, aunque no necesariamente mejor. Si bien rechazaron el arte, entre otras cosas, de sus antepasados inmediatos, esto no implicó forzosamente el resurgir del de los antiguos; pero al mismo tiempo, es cierto que la naturalidad que buscaban los humanistas la encontraron principalmente en los clásicos.

A lo largo del siglo XV se acrecentó la sensibilidad respecto a la belleza del mundo antiguo, pues se tenía la idea clara de que se vivía una nueva era y se debía retomar la naturalidad que se había perdido durante la Edad Media, en la que se dispó toda idea y conexión con la herencia clásica antigua. El hombre del renacimiento tenía conciencia de que, a pesar de imitar a los antiguos, fue el primero en descubrir la verdadera naturaleza de sí mismo y del mundo.⁵²

En esta búsqueda del renacer clásico se buscó, por un lado, lograr una unidad total que debía ser restaurada y que se alcanzaría mediante la figura de Dios, como ser único y supremo. Los humanistas no ignoraron ni negaron las verdades religiosas, pero estaban convencidos de las muchas posibilidades humanas que se vislumbraban alejadas, relativamente, de la dependencia intrínseca con la divinidad. Así, “el individualismo, la influencia de la cultura clásica, la libertad dentro de la fe o aun la indiferencia respecto a las cuestiones religiosas, una relajación de la moral, o, todavía más, un absoluto rechazo de todos los principios morales, todo esto se consideraba la esencia del siglo XV”.⁵³

En este renovado interés por la cultura antigua y un afán por resaltar la libertad de pensamiento, la sexualidad se ejercía en medio de un discurso de doble moral, ya que, por un lado, se pretendía ejercer una vida apegada a los dogmas religiosos impuestos por los eruditos estudiados anteriormente, y por otro, la lasciva naturaleza humana enfrentaba las buenas intenciones que se tenían al respecto. En ese contexto, lo aceptado socialmente era lo lícito, es decir, la relación sexual dentro del matrimonio, pues entre la Iglesia se seguía

⁵² Este deseo por alcanzar espiritualmente la verdadera naturaleza humana tuvo como estandarte principal el ideal de amor y belleza como un fin alcanzable aún para los más desprotegidos: “Amor es el nombre de este deseo de múltiples manifestaciones, el cual, incluso en su aspecto más degradado en el que se añade la atracción sexual, conserva aún su carácter de aspiración inconsciente hacia la belleza tradicional”, en Cullivanu, Ioan P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 2ª ed., 2007, p. 30.

⁵³ S. Dresden, *Humanismo y Renacimiento*, (trad. de Agustín Gil LaSierra), Madrid, Guadarrama, 1968, p. 220.

idealizando el acto sexual como un don otorgado por Dios con el único propósito de consumir el vínculo entre los seres humanos y la procreación; así, la sociedad en general exaltaba la continencia y circunscribía el intercambio carnal como algo exclusivo para la procreación.

Aún y cuando la sexualidad era permitida dentro del matrimonio, se establecieron una serie de reglas para realizar el acto sexual sin caer en el vicio y en el pecado de lujuria. Se restringieron una serie de prácticas, posturas y hasta tiempos para llevarlo a cabo; por ejemplo, no se debía practicar el sexo oral ni anal, ya que, su único propósito era el placer y distaba del verdadero objetivo procreativo. Asimismo, se debía adoptar una postura sexual única —la denominada natural— en la cual la mujer ocupaba el lugar de abajo, con actitud pasiva, dominada y sometida; igualmente, se debía reprimir el deseo desmesurado, las fantasías depravadas, las caricias y los tocamientos, ya que, en su pensamiento, constituían un placer innecesario para alcanzar el fin procreativo. En cuanto a los tiempos, no estaba permitido realizar actividad sexual en días sagrados, festividades religiosas ni durante los días de la menstruación femenina; también se reprobaban los diferentes recursos, en su mayor parte naturales, y las prácticas sexuales que impedían la concepción.

Por ello, los tribunales regios no reprimían la prostitución —siempre y cuando no se ejerciera con judíos—, ya que esta medida permitía el intercambio carnal pagado con el fin de que las jóvenes doncellas no fueran usadas sexualmente; así, quizá el prostíbulo se aceptaba como un mal necesario, una salvaguarda en beneficio de la sociedad. Cabe mencionar que si una mujer casada sostenía relaciones sexuales con un hombre que no fuera su cónyuge, se le acusaba de adúltera, mas si el que cometía el agravio era el hombre, él sólo recibía la denominación de amancebado.

En este debate ideológico, la sociedad renacentista en ocasiones demuestra un conocimiento envidiable, por su libertad y franqueza sobre la sexualidad humana, y al mismo tiempo admiten otras formas del cumplimiento del deseo. Como el *eros* posee una fuerza espiritual y está situado entre el alma y el cuerpo, entre el mundo inteligible y el mundo sensible, puede inclinarse tanto hacia una de estas regiones como hacia otra. Por ejemplo, una oposición fundamental, en el concepto médico, considera que el *eros* fantástico perturba el equilibrio del organismo y se debe satisfacer inmediatamente para que este equilibrio se restablezca: “El misticismo erótico se definía oponiéndose a la dirección naturalista, mientras

que ésta concretaba sus posiciones creando polémica, explícita o implícita, contra el idealismo y el intelectualismo de los fieles”.⁵⁴

Como puede verse, el hombre humanista del Renacimiento se interesó por lo referente al hombre, especialmente en su naturaleza misma. No hay duda de que esta búsqueda no fue fácil, pues intentaron alejarse del “oscurantismo” de su pasado inmediato, a la vez que buscaron acercarse a la verdad mediante la retoma del mundo clásico; esta auto-conciencia produjo rasgos tales como “vanidad exclusiva, ruda inmoralidad, ambición de fama y nombre inmortal”⁵⁵, que sin duda se reflejaron en la asimilación y práctica de su sexualidad.

En este ambiente de incertidumbre y confusión social en cuanto a lo que sexualmente estaba y no permitido, aparecieron las reformas protestantes luteranas y calvinistas, principalmente, para, entre otras cosas, poner orden en cuestiones morales y dirigir el rumbo del hombre, una vez que recuperó su esencia natural. Éstas sirvieron como una especie de rompimiento con las tradiciones seculares y como el vehículo mediante el cual se lograba la recuperación fiel de las doctrinas religiosas, entre ellas, el vínculo de la religión con la sexualidad.

Después de haber analizado los factores más importantes que componen a la sexualidad, así como de responder a la inquietud de conocer el porqué a lo largo de la historia de la humanidad se le ha atribuido una importancia tan marcada y significativa, al punto de otorgarle una veneración social, cultural y religiosa, resta el estudio de un elemento de suma trascendencia. Dentro de esta veneración sobresale el culto que se le ha practicado al miembro viril como elemento representativo no sólo de la fertilidad humana, sino de la fertilidad de la tierra, como símbolo de alto rango, como símbolo de protección, etc. Antes de dar paso al siguiente punto vale la pena señalar que los modelos hasta aquí analizados no pueden adaptarse, propiamente, al espacio mesoamericano; no obstante, el estudio de las prácticas y pensamientos observados contribuyeron para definir y dilucidar qué tipo de imaginarios sexuales permitieron el desarrollo del culto fálico en determinadas sociedades. Cierro este apartado con una reflexión de Foucault en torno a las diversas perspectivas y simbolismos del pene que, a su vez, propiamente servirá como enlace al estudio de la adoración fálica:

⁵⁴ Culianu, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁵ Dresden, *op. cit.*, p. 230.

El miembro viril está asimilado a los padres, pues retiene el principio generador; a la mujer y a la amante porque es apropiado a las cosas del amor; a los hermanos y a todos los parientes consanguíneos porque la causa inicial de toda la familia depende del miembro viril; a la fuerza y a la virilidad corporales porque es también él su causa; a los discursos y a la educación, porque de todas las cosas del miembro viril es el que tiene más fuerza generatriz que el discurso [...] El miembro viril está además asimilado al provecho y a la ganancia, porque está ahora en tensión, ahora relajado, y puede proporcionar o secretar [...] Lo que está a la pobreza, a la esclavitud, a las cadenas, porque se llama “constrañente” y es el símbolo de la construcción. Lo está además al respeto que inspira un alto rango; pues se le llama reverencia y respeto.⁵⁶

1.2 Breve estudio del culto fálico en diferentes culturas del mundo

El culto fálico se comprende como la adoración que se practicó en torno al órgano sexual masculino. En un principio, se trató de un símbolo libre de cualquier connotación condenable e indecente, ya que era contemplado, desde luego, en un tiempo más remoto en el que sólo representaba la unión de lo masculino y lo femenino como fuente de la existencia de los seres vivos. Sin embargo: “con el paso del tiempo, terminó vinculado a connotaciones tan perniciosas respecto a la moral de la gente, especialmente en la época de la degeneración de Roma, que las autoridades del gobierno tuvieron que intervenir primero para modificarlo y después para suprimirlo”.⁵⁷

A lo largo de la historia, el ser humano ha observado, detenidamente, los procesos y ciclos que constantemente se cumplen bajo el control de leyes ordinarias de la naturaleza, de entre los cuales, evidentemente, mostró especial interés en aquél que permitía la existencia, supervivencia y regeneración de su propia especie; por ello resulta comprensible que se haya esforzado por analizar y comprender las características de los órganos cuya unión permite su existencia y la de todos los seres.

Esta forma de observar los ciclos de la naturaleza tuvo dos vertientes fundamentales: la potencia genésica, y la facultad productiva, causas pasiva y activa, femenina y masculina,

⁵⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Libro III: El cuidado de sí, op. cit.*, p. 35.

⁵⁷ Anónimo, *Adorando el sexo masculino: Culto Fálico*, Barcelona, Humanitas, 2009, p. 9.

una como madre y otra como padre que son complementarias e imprescindibles la una de la otra. Para el hombre primitivo, la naturaleza no era materia bruta, sino un ente investido con su propia personalidad, dotado con los mismos sentimientos y pasiones, y que realiza las mismas acciones, en donde la generación y la procreación, la producción y el nacimiento fundamentaban su pensamiento de causa y efecto. Bajo esta perspectiva, Richard Payne Knight afirma que: “la tierra era contemplada como el molde de la naturaleza, como el recipiente de las semillas, la niñera de todo lo que se producía en su seno: el cielo era el poder fertilizador y genésico. La unión del hombre y la mujer sugería una analogía”.⁵⁸

Como sabemos, para las sociedades humanas el acto de la generación ha sido considerado como uno de los ciclos naturales que contribuía a la reproducción de las especies; no obstante, también en la agricultura la siembra de semillas era considerada de vital importancia para la producción de alimento y por ello se le estimaba como un deber solemne consagrado a cierta deidad. Así, el falo ha sido relacionado con otros seres, objetos o símbolos que aluden a su poder fertilizador, uno de ellos fue la figura del toro, considerada como una de las deidades itifálicas más antiguas: “Cualquier lugar que atestigua la expansión del culto, también existe evidencia de toros y cuernos considerados como símbolos de poder y potencia viril, siendo sinónimos de los poderes sexuales y divinos”.⁵⁹

Así pues, al parecer de todos los animales sagrados, el toro fue el más venerado y reconocido como símbolo de la fuerza más poderosa; de acuerdo a lo anterior y por señalar un ejemplo, hoy en día en la India es considerado como un animal sagrado y su imagen puede encontrarse en la entrada de cualquier templo en el que el falo sea venerado: “antes de ingresar al templo, los fieles tocan los testículos del animal; allí adoran al falo con flores, incienso y ofrendas”⁶⁰; asimismo, los cuernos del toro representan poder, fuerza y virilidad, elementos que, en su conjunto, denotan un simbolismo similar al del miembro viril.

⁵⁸ Richard Payne Knight, “A discourse on the worship of Priapus”, en Payne Knight, Richard y Thomas Wright, *Sexual Symbolism, A history of phallic worship*, New York, Dover Publications, 2006, p. 36. El texto original se lee: “the earth was conceived as the mould of the nature, as the recipient of the seeds, the nursemaid of everything that was produced on its womb: the sky was the fertilizing and generative power. The union of man and woman suggested a similarity”. Todas las traducciones inglés-español de fragmentos citados, en esta investigación, son de mi autoría.

⁵⁹ Alain Daniélou, *The Phallus: sacred symbol of male creative power*, (trad. de Jon Graham), Vermont, Inner Traditions, 1995, p. 73. El texto original se lee: “Every place that witnessed the spread of the cult also contains evidence of bulls and horns considered as symbols of power, virile potency being synonymous with sexual and divine power”.

⁶⁰ Anónimo, *op. cit.*, p. 17.

Por su parte, la serpiente es otro animal relacionado con el falo al observarse como la imagen de la profunda energía latente, la fuente sexual y la destreza mental. En este sentido: “El culto a la serpiente esta asociado [...], con aquel de los poderes del inframundo, algunas veces fertilizante y benévolo, otras veces fatalista, ya que, de acuerdo a su voluntad, aseguraba o destruía la estabilidad del mundo”.⁶¹

Ahora bien, el origen del culto fálico parece no tener un contexto preciso, ya que las diferentes sociedades han señalado su origen de forma diversa —los fenicios remontan su origen a Adonis, los egipcios a Osiris, los frigios a Attys, los griegos a Dionisos, entre otros—. Un ejemplo del nacimiento de la adoración fálica se muestra en el *Scanda-Purañá*⁶², el cual refiere lo siguiente:

Un día Maha-Deva, el gran dios hindú, iba de excursión por la tierra, desnudo y con un gran bastón en la mano. Al pasar cerca del lugar donde varios Munis estaban celebrando sus devociones, Maha-Deva se rió de ellos, los insultó con las palabras más indecentes y provocativas y temiendo que sus expresiones no fueran suficientemente convincentes, acompañó su provocación con signos y gestos significativos. Los ofendidos Munis le maldijeron y el lingam o falo de Maha-Deva cayó al suelo. Al quedar el mundo desprovisto de sus principios vivificadores, la generación y la vegetación se paralizaron. Los dioses y los hombres se alarmaron, pero al descubrir la causa fueron todos a buscar el lingam sagrado, y cuando finalmente lo encontraron vieron que había crecido hasta alcanzar un tamaño inmenso y que estaba dotado de vida y movimientos propios. Tras rezar la promesa sagrada, lo cortaron en treinta y un pedazos que, como los pulpos, pronto se convirtieron en lingams perfectos. Para provecho de los habitantes de los tres mundos, los Devatas dejaron veintiún lingams sobre la tierra, llevaron al cielo nueve y trasladaron uno a las regiones inferiores.⁶³

El relato anterior muestra la gran importancia que tenía el miembro viril para el cumplimiento de ciclos naturales que traían consigo la supervivencia de la especie humana, animal y

⁶¹ Daniélou, *op. cit.*, p. 83. El texto original se lee: “The serpent cult is associated [...] with that of underground powers, sometimes fertilizing and benevolent, sometimes dreadful, because, according to their whim, they insured or destroyed the stability of the world”.

⁶² El *Scanda-Purañá* es el mayor *Maha-Puraná*, un grupo de dieciocho textos religiosos hindúes. Principalmente está dedicado a la vida del dios Kartikeia, hijo del dios Shivá y de la diosa Párvati; asimismo, contiene relatos míticos acerca de Shivá y los lugares asociados con él.

⁶³ Consultado electrónicamente en la dirección www.sacred-texts.com

vegetal, ya que, como puede verse, la ausencia de éste provocó la interrupción de principios vitales y genésicos. Una vez que el falo de la deidad se recuperó y dividió, todas y cada una de las partes gozaron de un culto, dada la gran relevancia de su existencia, para asegurar los bienes que producía.

Así pues, en el culto fálico han podido distinguirse cuatro formas principales en que fue practicado. Primeramente fue objeto de culto religioso por considerarse como el elemento que permitía la generación de vida humana, animal y vegetal, pues al venerarlo se lograba preservar la descendencia, en contextos humanos, y en contextos agrícolas aseguraba la renovación de las cosechas, denotando, desde este tiempo, la asimilación y correspondencia simbólica entre la reproducción sexual y los ciclos agrícolas. Dentro de este mismo punto, ocasionalmente la figura fálica se utilizó para expresar la grandeza y fuerza del poder; es decir, el que una autoridad, divina o terrenal, fuera representado con un enorme falo representaba la legitimidad y fuerza de su mandato, así como su superioridad sobre los demás seres. Una segunda conceptualización surgió cuando el falo se utilizó como un símbolo o un poder protector contra malas influencias de diversos tipos —la envidia o el mal de ojo por ejemplo— al fungir como un encantamiento o un amuleto para repelerlas. El tercer punto refiere que su veneración se derivó de ciertas manifestaciones morales como en aquellas civilizaciones en que la conducta sexual fue más explícita, de ahí que sus representaciones estuvieran cargadas de tintes eróticos. Finalmente, se ha reconocido cierta relación entre el mundo sexual y la idea de resurrección humana, quizá por ello la presencia de representaciones fálicas en contextos mortuorios, donde la presencia de estos objetos, en tumbas o enterramientos, enfatiza la importancia y papel genésico del miembro viril.

Con respecto al primer punto, el falo se contempla como el símbolo de la fuerza fecundadora de la naturaleza, y, por tanto, es este mismo quien determina la proliferación de cualquier tipo de vida. De acuerdo a este pensamiento, en Grecia se adoraba a Príapo⁶⁴ como el promotor de la fertilidad, tanto de la vegetación como la de todos los animales vinculados con la vida agrícola, y debido a esta cualidad, se le rindió culto como protector de

⁶⁴ Respecto al origen de esta divinidad, se cree que fue hijo de Dionisos y Afrodita. Según la mitología griega Afrodita sucumbió a los brazos de Dionisos, pero cuando éste se marchó hacia la India, ella le fue infiel y vivió con Adonis. Una vez que Dionisos regresó de su viaje, ella fue a su encuentro, pero pronto lo abandonó y se fue hacia Lampasco, en el Helesponto, a dar a luz al hijo del dios. Hera, disgustada por su conducta, utilizó su poder para que Afrodita diera a luz a un niño de una extrema fealdad con enormes genitales; este vástago era, en efecto, Príapo.

los rebaños de ovejas y cabras, de la vid, de la pesca, etc. Para glorificar su poder fructificador de la naturaleza, “se le ofrecían sacrificios que consistían en las primeras frutas de los jardines, viñas y campos, de leche, miel, pasteles, carneros, asnos y pescados”.⁶⁵

Este dios parece ser descendiente directo de la antigua diosa de los animales en tiempos paleolíticos, cuyos rasgos, atributos y símbolos resultan ser muy parecidos a las deidades que años más tarde estarían vinculados, igualmente, con la fertilidad: “esta prodigiosa antigüedad sirve para explicar la forma en que su rastro puede encontrarse en, prácticamente, todas las civilizaciones tardías”.⁶⁶ Fue precisamente bajo la figura del dios Pan que el culto fálico se introdujo en Grecia hacia el año 500 a.C., pues encarnaba la potencia genésica de toda forma de vida. Así, se convirtió en el dios patrono de los pastores y los rebaños logrando, rápidamente, que su culto se expandiera por los bordes del mundo helénico: “Pan son su enorme miembro viril es, en efecto, el Príapo de los poetas romanos”.⁶⁷

De igual forma, en la tradición mediterránea, el dios Fauno, quien se ocupaba de la germinación de las plantas y de hacer fértiles a las mujeres que no lo eran, era personificado, ocasionalmente, por el falo y mediante esta representación se le rendía culto: “Durante el curso de ciertas festividades atenienses, las mujeres sembraban falos de la misma forma en que sembraban semillas, esto para asegurar la fertilidad de los campos”.⁶⁸ La esencia fecundadora de Príapo se concebía como una fuerza que traspasaba los poderes otorgados al resto de los dioses; en los ciclos agrícolas de Atenas, se horneaba pan en forma de falo o de serpientes, cuyas piezas se mezclaban con semillas que posteriormente serían sembradas.

Asimismo, en ciertas ceremonias en Egipto, las mujeres cargaban imágenes de Osiris en procesiones sagradas, con un falo móvil de una magnitud desproporcionada acentuando su papel preponderante en la germinación de todos los seres vivos. Más aún: “las esculturas egipcias de Osiris mostraban el falo para manifestar su poder procreador y prolífico, cuya

⁶⁵ Anónimo, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁶ Daniélou, *op. cit.*, p. 46. El texto original se lee: “this prodigious antiquity serves to explain how its trace can be found in all later civilizations”.

⁶⁷ Knight, *op. cit.*, p. 44. El texto original se lee: “Pan, with his enormous sexual organ, is the Priapus of Roman poets”.

⁶⁸ Daniélou, *op. cit.*, p. 53. El texto original se lee: “During the course of certain Athenian festivals, women planted male sex organs as if they were sowing seed to ensure the fertility of the fields”.

influencia a través de tres elementos —aire, tierra y agua— permitía la existencia de vida en el mundo”.⁶⁹

En la India, una de las divinidades más importantes es Shivá, cuyo símbolo, en representaciones sexuales, es el *lingam* o falo erecto: “tal como el ojo, órgano de la vista, tiene la forma del sol, y el oído, órgano de la percepción auditiva, tiene la forma del laberinto, la forma del falo, árbol de vida, cuya savia da vida a los seres vivos, es el más fundamental de los símbolos”.⁷⁰ El *lingam* frecuentemente aparece representado dentro de un *yoni* —su contraparte femenina— para indicar el equilibrio entre las dos energías genésicas, tan necesaria la una como la otra.

Bajo este precepto, el universo proviene de la unión del *lingam* y el *yoni*, ya que se cree que la divinidad, adoptando la forma de falos individuales, penetra en cada matriz, procreando así a todos los seres vivos: “El universo es el resultado de las relaciones entre el falo y la matriz, de una forma y una sustancia. En consecuencia, todo lleva la marca del *lingam* y del *yoni*”⁷¹; de tal forma, sólo aquéllos que rendían culto al *lingam-yoni* eran capaces de conseguir el favor de la divinidad.

Al parecer, ya para la Edad Media, la figura de Príapo se convirtió en santo bajo el nombre de San Foutin, transfigurándose en un falo largo de madera, y siendo mayormente venerado por las mujeres, quienes “lo rascaban con cuchillos y se tragaban los fragmentos en agua como cura contra la esterilidad o se lo daban a sus maridos como remedio contra cualquier incapacidad o debilidad en el cumplimiento de las obligaciones del matrimonio”.⁷² En ocasiones, las mujeres buscaban un remedio para la fertilidad al besar el extremo del falo; más aún, parece ser que colocaban una parte de su cuerpo desnudo contra la imagen del santo, o bien, se sentaban sobre él para, simbólicamente, impregnarse de su poder fecundador; por su parte, se acostumbraba que los hombres tocaran sus genitales y enterraran emblemas fálicos en los campos para atraer suerte en la cosecha.

⁶⁹ Anónimo, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁰ Daniélou, *op. cit.*, p. 108. El texto original se lee: “just as the eye, organ of vision, has the form of the sun, and the ear, organ of sound perception, has the form of the labyrinth, the form of the phallus, tree of life, whose sap gives birth to living beings, is the most fundamental of symbols”.

⁷¹ *Ibid.*, p. 86. El texto original se lee: “The universe results from the relations of a phallus and a womb, of a form and a substance. Everything, consequently, carries the signature of the *lingam* and the *yoni*”.

⁷² Anónimo, *op. cit.*, p. 116.

La segunda forma de concebir el falo está directamente asociada con la protección que éste brindaba contra fuerzas malignas debido a su gran poder vivificador. En la Antigüedad, el miembro viril tuvo una función apotropaica y protectora, tal como puede observarse en amuletos fálicos o relieves en las fachadas de algunas casas; en ellas destacan representaciones de falos con ojos pintados, peculiaridad mediante la cual se buscaba dotarlos con una doble función protectora, haciéndolos así doblemente eficaces, “tal como las antiguas imágenes de Príapo, ellas impedían el mal de ojo, y la devoción popular les atribuía poderes benéficos”.⁷³

Debido a su función protectora, se creía que las deidades puramente fálicas habitaban en el campo.⁷⁴ Todos estos seres de desbordante libido parte humana y animal —como Príapo, Pan o los sátiros— tenían su espacio en ambientes rurales alejados de las ciudades: “Estos seres extraños y pavorosos, como los sátiros, tienen órganos sexuales grandes. Su extraordinaria energía sexual está más cerca de la animalidad que de lo humano. Su principal atributo es el falo en erección. Incluso sus nombres enfatizan los órganos genitales (*Péon, Pósthon, Stúon, Phlebodókos*)”.⁷⁵

Asimismo, la protección que proporcionaba la fuerza genésica del falo estaba presente en la vida cotidiana romana. Ejemplos de este pensamiento se observan en la existencia de representaciones fálicas colocadas en la entrada de las ciudades, en las calles, termas, puentes, cruces, en el interior de las casas, en lucernas y, desde luego, como amuleto personal. Es preciso señalar que, si bien la figura fálica se concebía por sí misma, en ocasiones estuvo acompañada por otros elementos que reunidos le adjudicaban un significado más específico, pero que al mismo tiempo no se apartaban de su simbolismo principal.⁷⁶ Lo anterior advierte que no existió, en la civilización romana, rémora alguna al

⁷³ Daniélou, *op. cit.*, p. 62. El texto original se lee: “like the rustic images of Priapus, they averted the evil eye and popular piety attributed to them a beneficial power”.

⁷⁴ Así lo observa Daniélou quien apunta que “Cómo un dios del campo, Príapo portaba una hoz. Él era responsable de salvaguardar los viñedos y los huertos. Era representado bajo una forma itifálica porque dicho atributo apartaba cualquier conjuro maligno que pudiera dañar los cultivos” El texto original se lee: “As a gardening god, Priapus carries a pruning knife. He is responsible for the safeguarding of vineyards and orchards. He is represented under an ithyphallic form because that attribute deflects any evil spell that could cause harm to the crops”. *Ibid.*, p. 64.

⁷⁵ Sánchez, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁶ Por ejemplo, “la fuerza autónoma del falo viene representada, por ejemplo, en ciertos *tintinnabulum* en forma de falos alados, con patas en forma de grifo itifálico rampante. Pero también aparece en complejas y exuberantes combinaciones de símbolos, como el *tintinnabulum* con figura de Mercurio coronado por cuatro falos orientados a los cuatro puntos cardinales como garantía de una protección total”, en Salcedo Garcés, *op. cit.*, p. 254.

representar el falo, pues éste no se consideraba un objeto impúdico, vergonzoso o una imagen obscena que deba sustraerse. Al contrario, precisamente porque remite a una fuerza poderosa y mágica debe ser reproducido, y desmesurado, enorme, propiciador, capaz de alejar las fuerzas malignas, de brindar protección a la casa y a los ambientes de trabajo, ya que, a fin de cuentas, es una fuerza de la naturaleza contra el mal.

De ahí que en las ciudades se erijan falos de piedra a las entradas de las casas y los negocios, así como bajorrelieves con el signo del falo sobre las calles, falos de grandes proporciones a la entrada de los talleres, simbolizando una garantía de éxito de las operaciones de trabajo, o en las panaderías, de la fermentación adecuada de la masa del pan, pues: “¿Qué ojo inocente podría hallar reprobable la imagen de Príapo que, gracias a la representación de su fuerza vital, ofrece a la entrada de las casas protección, riqueza y frutos de la tierra de todo tipo? ¿Qué huésped podrá sentirse ofendido al entrar en una vivienda donde el bienestar está garantizado por el dios, que no dejará entrar allí el mal?”.⁷⁷

La costumbre de colocar falos en las paredes de los edificios —práctica que como se ha visto proviene de la sociedad romana— aun existía en la Edad Media, siendo las iglesias los lugares en los que mayormente se colocaban, ya que servían como protección contra todo tipo de conjuras y encantamientos: “No solo protegían el lugar en dónde eran colocados y a los visitantes que lo frecuentaban, sino también a aquellas personas que desde lejos lo contemplaban con fe”.⁷⁸ Con una función similar, en Japón podían observarse “símbolos fálicos por todas partes del país, en las calles de las ciudades, así como escondidos en los bosques y entre las montañas. Se consideraba que poseían poderosas propiedades curativas y re-vivificadoras”.⁷⁹

Así pues, la notable variedad de representaciones fálicas —falos alados, falos en espiral, falos con rasgos animales, falos que se entrelazan o injertan en otros falos— enfatiza la necesidad del hombre por sentirse protegido contra fuerzas malignas, valiéndose del

⁷⁷ Varone, *op. cit.*, p. 278.

⁷⁸ Knight, *op. cit.*, p.114. El texto original se lee: “they protected not only the place they adorned and those who frequented it, but also those who looked on it from afar with faith”.

⁷⁹ George Ryley Scott, *Phallic worship. A history of sex & sexual rites*, Reading, Senate, 1996, p. 180. El texto original se lee: “Phallic symbols were to be seen in all parts of the country, in the streets of the cities as well as hidden away in the woods and among the mountains. They were considered to possess powerful healing and revivifying properties”.

elemento más poderoso, y al mismo tiempo, en estos contextos, desestima la idea de que tales representaciones expresen una mentalidad viciosa, obscena y vulgar.

En el tercer punto, tanto el falo como sus representaciones tienen connotaciones más eróticas que generativas o apotropaicas, conceptos que contrastan con los casos analizados anteriormente. Tales connotaciones surgen de la creencia de que mediante el placer sexual se logra un mayor acercamiento con la divinidad y mayores favores de la misma; evidentemente, en este tipo de acercamiento con la divinidad, el falo jugaría un papel determinante.

Al respecto, es común encontrar escenas eróticas en donde se muestra al hombre adoptando una actitud en la que su instinto sexual parece dominar a su parte humana: “las escenas eróticas nos muestran a veces hombres bestializados inmersos en orgías satíricas o, simplemente, a humanos en actitud de cortejo”.⁸⁰ En este contexto el falo se representa como el elemento dominante en casi todas las escenas eróticas, ya que su poder somete al resto de los personajes.

Por su parte, en la India se realizaba una ceremonia con rasgos sexuales, en donde se adoraba el falo como el símbolo que así lo denotaba. En ella, el sacerdote oficiante del rito tomaba un *lingam* de piedra, adornado con flores y untado con pasta de sándalo amarillo, y con el cual se trazan signos simbólicos en el espacio donde debe consumarse el acto. En el momento culminante, el sacerdote vierte sobre el falo un líquido hecho a base de leche y miel que se derrama para después ser bebido por los participantes; según esta creencia, en ese instante la figura de Shiva estaba presente en el *lingam*.

Para los seguidores tántricos, la eyaculación es el momento procreador por excelencia, ya que en él, la energía femenina se apodera del esperma para suscitar una nueva vida. En este pensamiento, todo acto procreativo debe ir acompañado de goce sexual y la creación de la unión cósmica que perdurará hasta el fin del mundo: “en estos ritos sexuales, todo se organiza para despertar el deseo, crear situaciones eróticas de mucha intensidad para acceder a la felicidad, al éxtasis por unión concreta, ritualizada y sacralizada”.⁸¹

⁸⁰ Sánchez, *op. cit.*, p. 213.

⁸¹ Anónimo, *op. cit.*, p. 76.

Así pues, el estado de armonía con la divinidad está compuesto por tres elementos: existencia, conciencia y placer sexual, y es mediante la dominación de este último que es posible adquirir poderes mentales y físicos, ya que, la unión sexual restablece un vínculo entre el mundo terrenal y el espiritual: “Aquéllos que no desean reconocer la naturaleza divina del falo, quienes no entienden la importancia del ritual sexual, quienes consideran los actos de amor como detestables y despreciables o como una simple función física, seguramente fallarán en sus intentos de conseguir una realización espiritual y material. El ignorar el carácter sagrado del falo es peligroso, ya que, al adorarlo se obtienen placer (*bhukti*) y libertad (*mukti*)”.⁸²

El cuarto punto parece ir de la mano del primero, pues, gracias al poder genésico del miembro viril, es posible la existencia de vida en el mundo. No obstante, en el primer punto se rinde culto al pene más como un elemento fecundador que da vida a humanos, animales y plantas, mientras que en el cuarto punto, de acuerdo al contexto en que las representaciones han sido halladas, parece venerarse específicamente como símbolo de la resurrección humana mediante una idea de perpetuidad de la vida terrenal: “Aquellos que fielmente adoran al dios supremo bajo la forma del falo, son libres del miedo y del ciclo de la vida y la muerte”.⁸³ De acuerdo a lo anterior, es comprensible la existencia de piezas, emblemas, símbolos, etc. insertas en contextos mortuorios, ya que, su presencia en ellos, denota su asociación con tales conceptos: “Vemos ejemplos de esta relación en las creencias religiosas y costumbres de diferentes razas antiguas [...]; la práctica entre los hindúes de enterrar Lingams con los muertos; y en Egipto con tallar imágenes fálicas sobre tumbas y ataúdes”.⁸⁴

Este pensamiento de muerte y resurrección, uno de los más representados en los objetos suntuarios depositados en tumbas, parece expresar la relación entre las escenas eróticas y el mundo funerario. Por ejemplo, el carácter sagrado del arte erótico relacionado con ideas fúnebres está reflejado en el arte funerario Ibérico, como lo demuestra el relieve de

⁸² Daniélou, *op. cit.*, p. 109. El texto original se lee: “Those who wish not to recognize the divine nature of the phallus, who understand nothing of the importance of the sexual rite, who consider the acts of love as vile and contemptible or as simple physical function, are certain to fail in their attempts at spiritual or material realization. To ignore the sacred character of the phallus is dangerous whereas by worshiping it one obtains pleasure (*bhukti*) and liberation (*mukti*)”.

⁸³ *Ibid.*, p. 65. El texto original se lee: “Those who steadfastly worship the Great God under the form of the phallus are freed from fear and the cycle of birth and death”.

⁸⁴ Scott, *op. cit.*, p. 45. El texto original se lee: “We see examples of this connexion in the religious beliefs and customs of many ancient races [...]; the practice among the Hindus of burying Lingams with the dead; and in Egypt of carving phallic images upon tombs and coffins”.

la torre funeraria de Pozo Moro en el que se representa la unión sexual entre lo terrenal y lo divino en donde, evidentemente, el falo juega el papel principal.

Así, tal simbolismo se extendió por todo el Mediterráneo, tanto a Iberia y Etruria como a la propia Grecia y posteriormente a Roma, siendo comunes las representaciones fálicas en ambientes funerarios propios de estas civilizaciones; por ejemplo, una urna etrusca del periodo arcaico en donde se representan falos-pájaro que igualmente aparecen en Grecia y que confirman las relaciones entre los símbolos sexuales y las ideas de ultratumba como parte de la resurrección humana, asimismo, “falos con carácter apotropaico se ofrecían también en los santuarios como exvotos”.⁸⁵

De igual forma, en Egipto se tenía la costumbre de dorar las uñas, los dientes y el miembro viril de las momias embalsamadas: “los egipcios glorificaban así en la oscuridad de la tumba, porque como símbolos de la producción servían en un segundo lugar como emblemas visibles básicos y fundamentales de renovación y resurrección”.⁸⁶ El hallazgo de representaciones fálicas en ambientes mortuorios resalta el carácter regenerativo que se le atribuyó; por ejemplo, en una urna etrusca del periodo arcaico, se muestran representados falos-pájaro que, como señalé anteriormente, también aparecen en Grecia. De forma similar, en grupos aborígenes australianos, el miembro viril era considerado y venerado como el símbolo de la resurrección: “como la imagen de Khem-Horus, el sol que sale de nuevo, y de Khepr-Ra, el que da vida a los muertos. Es costumbre que las viudas porten el falo de sus esposos alrededor del cuello como símbolo de la reproducción”.⁸⁷

Igualmente, existen casos de representaciones fálicas, en distintas sociedades, que posiblemente no tuvieron una trascendencia histórica remarcable, no habiendo mayores datos sobre el contexto de su inclusión ni de su simbolismo. Por mencionar un par de ejemplos, se han descubierto imágenes fálicas a lo largo del sureste asiático —como en Indonesia—, en el mundo oceánico —por ejemplo la Melanesia en donde figuras fálicas son adaptadas como ganchos utilizados para la pesca—, en Nueva Guinea, en algunas islas de Oceanía e incluso en el este de Islandia. Igualmente, en Camboya, existe una ceremonia conocida como el ritual “Popil” en el que los fieles llevan un objeto de plata que representa la

⁸⁵ José María Blázquez, “El coitus a dietro en la iconografía del mundo clásico”, en Celestino Pérez (ed.), *op. cit.*, p. 326.

⁸⁶ Anónimo, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 46.

vulva coronado con una vela que representa el falo; en Japón, figurillas fálicas de piedra son enterradas para asegurar la prosperidad familiar, mientras que en China una pieza triangular llamada *kwei* es equivalente al *lingam* indio.

Por su parte, en el continente americano se pueden apreciar elementos fálicos en Costa Rica, Panamá y Jamaica, donde, entre otras piezas, se han encontrado representaciones de aves con órganos sexuales masculinos; igualmente, en Perú al parecer existieron edificaciones dedicadas específicamente al culto del miembro viril.⁸⁸

Finalmente, en ciertas poblaciones africanas se han encontrado altares rituales con representaciones de falos, como en Etiopía y en el norte de Kenia, donde se observan monolitos fálicos cuyo origen se remonta, posiblemente, a la Edad de Bronce. Asimismo, se han encontrado entierros y tumbas con detalles fálicos en las islas Bagiuni, en la costa de Somalia, en Bagamoyo y en Tanganika, casos alusivos a uno de los puntos antes explicados en los que la inclusión de piezas fálicas en espacios mortuorios se contempla en una perspectiva de regeneración de vida.

Como hemos visto, el culto fálico implica una especie de veneración de un estado permanente de armonía en la naturaleza, de un respeto por el poder divino y de la manera en que este poder conforma a todos los seres vivos. Es aquí donde se revela la razón de su adoración, ya que es el símbolo de la permanencia, un emblema que revela la naturaleza y el papel del hombre en el universo; así, en un sentido más filosófico, rendir culto al miembro viril es reconocer la presencia de lo divino en el ser humano:

Aquél que deja pasar su vida sin haber adorado al falo, es, en verdad, un ser deplorable, culpable y condenado. Si uno pesara en una balanza, soportando en un lado la adoración del falo y en el otro soportando la caridad, juventud, fidelidad, sacrificios y la virtud, sería la adoración fálica, fuente de placer y liberación, así como de la protección contra la adversidad, la que tendría más valor que la otra parte.⁸⁹

⁸⁸ Para un estudio más amplio acerca del imaginario erótico-sexual peruano y sus representaciones artísticas véase Carlos Gamero Esparza, "La sexualidad en el Perú pre-colombino. *Kamasutra indiano*", en *Vivat Academia*, Alcalá, Universidad de Alcalá, año VII, n°65, 2005.

⁸⁹ Daniélou, *op. cit.*, p. 110. El texto original se lee: "He who lets his life pass by without having honored the phallus is in truth a pitiable, guilty and damned being. If one were to weigh on a scale, with one side holding the adoration of the phallus and the other holding charity, youth, pilgrimages, sacrifices, and virtue, it would be the

Evidentemente es muy complicado abordar todos y cada uno de los casos de culto fálico en la historia de la humanidad principalmente por tres razones: la gran extensión que conllevaría una investigación de esta índole; la insuficiencia de fuentes que corroboren la práctica de tal culto, ya que, como se ha visto, el hecho de que existan representaciones fálicas en diversos contextos espacio-temporales no significa que, forzosamente, pertenecieran o fueran objetos de alguna forma de veneración; y porque al hacerlo me alejaría del propósito principal de la presente investigación que se centra en estudiar el simbolismo de representaciones mesoamericanas de carácter fálico y dilucidar la posible presencia de ese culto en tal espacio cultural. Sin embargo, este apartado contribuyó a conocer las formas más importantes en que el falo ha sido concebido y en qué forma ha sido venerado; lo anterior con el firme propósito de formar un concepto adecuado que permita comprender mayormente la temática del presente estudio.

adoration of the phallus, source of pleasure and liberation, as well as a sure protection against adversity, that would outweigh the other side”.

2. Religión mesoamericana y su concepción en el Posclásico

Ya ubicados en territorio mesoamericano, este apartado se ocupa en mostrar las características fundamentales que la religión tuvo y que, por sus elementos y conceptos, la han llevado a ser verdaderamente extraordinaria dentro de la historia de las religiones. No presenta un listado de dioses y cargas, advocaciones, cosmovisión, singularidades religiosas regionales, etc., puesto que existen numerosas obras dedicadas específicamente a estos temas. Por el contrario, expone un breve estudio de las formas y las razones por las cuales la religión se erigió como el elemento más representativo y trascendental de las sociedades mesoamericanas.

Como se sabe, la temporalidad de la historia mesoamericana se ha dividido en tres grandes y principales periodos: Preclásico (2500 a.C. a 200 d.C.), Clásico (150/200 a 900 d.C.) y Posclásico (900 a 1521 d.C.), cada uno con sus respectivas subdivisiones. Asimismo, la historia de la religión en Mesoamérica puede dividirse en dos principales etapas: una etapa formativa, correspondiente al Preclásico Temprano (2500 a.C. a 1200 a.C.) y una etapa de desarrollo que va del Preclásico Medio (1200 a.C.) a la época de la conquista española; a su vez, esta segunda etapa puede dividirse en tres épocas: la denominada de consolidación simbólica, que corresponde al Preclásico Medio (1200 a.C. a 400 a.C.), la de sistematización de los conocimientos intelectuales, durante el Preclásico Tardío (400 a.C. a 200 d.C.), y la del esplendor que se cimentó durante el Clásico y el Posclásico.¹

ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS

A pesar de las diferencias regionales, las sociedades mesoamericanas tuvieron una historia común de comercio, guerras, alianzas, prácticas y creencias, difusión de ideas, etc., lo cual provocó que el núcleo de la cultura mesoamericana fuera general, más allá de la variedad lingüística y ecológica. No existen registros de que las diferentes culturas mesoamericanas contrastaran sus creencias y prácticas particulares, adscribiéndolos a distintos credos, ya que, de haber sido así debería reconocerse la existencia de varias religiones a lo largo del

¹ Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, (Col. Textos, Serie de Antropología e Historia Antigua n°2). Esta división se ha aceptado tradicionalmente en el estudio de la temporalidad religiosa mesoamericana, aunque reconocemos que estudios y hallazgos recientes sugieren una redefinición y reinterpretación de la misma.

área mesoamericana, tal y como afirma López Austin: “los mesoamericanos reconocían sin duda diversidad en los cultos y particularidad en los dioses; pero las consideraban peculiaridades dentro de un orden divino y humano aceptado como total y común en todo su mundo conocido”.²

De esta forma, la existencia de una unidad religiosa mesoamericana debe entenderse como un punto en el que, a pesar de la diversidad en creencias y prácticas, existieron elementos comunes sustanciales que tuvieron lugar de formas heterogéneas y que la unidad constituyó un código de entendimiento que permitió crear relaciones de diversa índole — económicas, sociales, políticas, militares, etc. — con un enfoque religioso común.

Entre los elementos religiosos cuyas bases presentan similitudes se encuentran: el calendario y las pautas que debían seguir las fiestas rituales, un politeísmo característico que nutrió ricamente un panteón divino, los mitos, la cosmovisión, el concepto de dualidad, la existencia de jerarquías sociales, políticas y religiosas, la práctica de la magia y la adivinación, la idolatría, etc. Ante la existencia de estos elementos, debe reconocerse como adecuado el concepto unitario de religión que permite establecer la idea de una sola religión en Mesoamérica y que, evidentemente, se vio afectada por diversas manifestaciones determinadas por los diferentes contextos culturales a través del tiempo y el espacio.

Esos elementos que se muestran comunes y que se mantuvieron firmes en el pensamiento religioso a través de la historia mesoamericana, se ubican dentro de un centro que algunos autores reconocen como “núcleo duro” de la propia religión, mostrándose como los puntos más reacios a los cambios evolutivos que trae consigo cada nueva época: “esa parte medular de la región cohesiona todos los elementos, hasta los más dúctiles y mutables, los organiza y les da sentido; pero, además, selecciona, asimila, ordena y da coherencia y sentido a los nuevos elementos que se van incorporando a la religión, de tal manera que se constituye como un centro rector de todo el sistema”.³

Así pues, la religión mesoamericana se distinguió por elementos nucleares arraigados que tuvieron una gran presencia en la cosmovisión indígena, y que se articularon en torno a dos características principales: por un lado se trató de una religión estrechamente ligada a la

² Alfredo López Austin, “La religión, la magia y la cosmovisión” en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. Vol. IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2001, p. 236.

³ López Austin, *Breve historia...*, *op. cit.*, p. 18.

agricultura, a su vez preocupada por la presencia de la lluvia que se concebía como el motor básico para la proliferación de las cosechas, y por el otro estuvo igualmente vinculada con el devenir del tiempo.⁴

En cuanto al registro del tiempo, el hombre se esforzó por descubrir, entender y controlar los misterios de los ciclos naturales —incluido el agrícola— y este interés se cristalizó en la existencia de un complejo sistema calendárico conformado por dos ciclos básicos: el de 260 y el de 365 días, que al combinarse formaban uno superior; asimismo, existieron diferentes años: el solar, el lunar y el de 260 días.

El año solar estaba formado por 18 periodos —o meses— de 20 días cada uno, más un mes de 5 días al final llamados “días sin nombre”, considerados de mala fortuna, y que en conjunto sumaban los 365 días del año. Por su parte, el ciclo de 260 días se formaba con la combinación de 13 numerales y 20 días que se sucedían sin interrupción siendo necesario que transcurrieran 260 días para que el primer día volviera a combinarse con el primer numeral; en él las deidades del día y del numeral regían cada fecha y por eso era tan importante, ya que, aunque era independiente, servía de base a todos los demás, pues era el que nombraba al día. La importancia de este calendario se ha atribuido a diversos aspectos cotidianos y acerca del origen numérico de este ciclo se dice que: “se le ha comparado con el periodo de gestación de un ser humano, [...] lo han asociado a la Luna, a Venus, a eclipses, al paso del Sol durante ciertos periodos en una determinada zona geográfica, a fenómenos agrícolas, a una posible procedencia transpacífica, etc.”.⁵

Como puede verse, la combinación de los ciclos de 365 y 260 días fue la base del calendario mesoamericano. Sin embargo, se contemplaban otros ciclos más, entre ellos el de los 9 Señores de la Noche, el de las fases lunares o el del registro histórico de 360 días, todos ellos con usos determinados e independientes: “el de los ciclos de la Luna, por ejemplo, rigió el trabajo sobre determinados seres naturales que suponía influidos por su curso; el de 365 días, como se dijo, fue el principal de los ciclos de las fiestas religiosas; el de

⁴ Un ejemplo de esta afirmación y de la unión de ambos elementos, queda plasmado en numerosas representaciones de deidades que van acompañadas por elementos calendáricos, tal y como lo nota López Austin: “ambas obsesiones se fundieron en un solo símbolo: los dioses de la lluvia, de rostro terrible, se encuentran con frecuencia, en distintas regiones y épocas, coronados por el glifo del año, el más claro de los emblemas calendáricos”, en López Austin, “La religión...”, *op. cit.*, p. 242.

⁵ Maricela Ayala Falcón, “La escritura, el calendario y la numeración”, en Manzanilla y López Luján (coords.), *Historia antigua de México. Vol. IV...*, *op. cit.*, p.168.

260 se usó en la adivinación, y así los demás”.⁶ Esta composición varió en las distintas tradiciones regionales, lo que produjo calendarios de diversos grados de complejidad que hicieron del calendario mesoamericano un elemento único y con un conocimiento visiblemente avanzado para su época. De esta forma, el calendario se concibe como una norma que rige toda actividad humana:

La agricultura, las actividades comerciales y toda suerte de quehaceres no pueden iniciarse sin tomar en cuenta los cómputos y destinos del tiempo. Para imponer el nombre a los recién nacidos, para ingresar a las escuelas prehispánicas, para contraer matrimonio, para elegir gobernantes, para iniciar una guerra, para inaugurar un templo o palacio y, en resumen, para llevar a cabo con significación cualquier acto, es necesario tomar en cuenta las cargas del tiempo que es a la vez cómputo, destino, influencia y presencia de los dioses.⁷

Sin duda alguna, uno de los rasgos más representativos de la religión prehispánica es el politeísmo concebido como la creencia en varios dioses y entidades anímicas con distintos nombres y funciones específicas; es decir, no se consideraban simplemente espíritus cuya existencia estaba sujeta a un espacio determinado, sino que, por el contrario, se pensaba que tenían personalidad autónoma. De esta forma, estas entidades pueden definirse como todos aquellos seres sobrenaturales que ejercen su acción sobre el mundo perceptible gracias a una personalidad que los dota de inteligencia, voluntad, sentimientos y capacidad de comunicación.

Posiblemente, un politeísmo debidamente estructurado corresponde a una etapa más compleja en el desarrollo de una sociedad determinada, en la que aparecen la especialización del trabajo, la estratificación social y la integración de diversos grupos que aportan sus deidades particulares, factores que finalmente forman y, eventualmente, enriquecen un numeroso panteón divino con sus respectivas prácticas religiosas, por ello:

⁶ López Austin, “La religión...”, *op. cit.*, p. 252.

⁷ Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1980, p. 149.

“para cada fuerza y a veces para cada aspecto de una fuerza natural, se crea un dios personal (politeísmo)”.⁸

Naturalmente, este politeísmo conllevaba una idolatría fervorosa que habría de ser sumamente condenada por los conquistadores europeos. Es comprensible que el hombre mesoamericano al concebir la existencia de diversas fuerzas sobrenaturales se ocupe de adorarlas apropiadamente para, de esta forma, asegurar la subsistencia de su grupo social mediante ceremonias rituales tales como: sacrificios, autosacrificios, festividades, ofrendas, penitencias, etc., en un ciclo calendárico puntual, adecuado e inalterable: “aquí encontramos la idea de que los dioses exigen de los hombres un culto constante, y que la creación no es un don gracioso hecho al hombre por el dios, sino un compromiso que implica la obligación de una adoración continua por parte del hombre”.⁹

Otro elemento característico de la religión mesoamericana fue la creencia en la existencia de interioridades invisibles que dotan de vida a todos los seres que habitan la Tierra. Es decir, no solo los hombres poseen una fuerza anímica interior que les otorga capacidades motrices, emocionales, cognoscitivas, etc., sino que “en la naturaleza en su totalidad y en cada uno de sus componentes, se encuentran ‘organismos vivos’ con los cuales formamos una comunidad de iguales ya que todos formamos sujetos. Por eso, se ponen tristes o alegres igual que nosotros. Saben sufrir y cantar”.¹⁰ En este sentido, la vida es pluralista, pues brota por todas partes con formas bien diferenciadas tanto animadas como inanimadas a nuestra vista.

Por mostrar algunos ejemplos sobre la continuidad de este pensamiento en comunidades indígenas actuales, entre los tojolabales la intersubjetividad es de suma importancia por considerar que todas las cosas poseen vida propia que se aloja en sus corazones.¹¹ Para los huastecos de la Sierra Norte de Puebla, todos los seres están formados por tres entidades anímicas: el *tonalli*, que radica en la cabeza y es inmortal; el *ihyotl*, aire corporal que reside en el hígado; y el *yolcayotl*, que otorga movimiento y vida propia al cuerpo humano. De acuerdo a este precepto, la condición anímica de poseer *tonalli*

⁸ Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953, p. 14.

⁹ *Ibid.*, p. 28

¹⁰ Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/UNAM, 1996, p. 111.

¹¹ *Ibid.*, p. 117.

se extiende a las plantas y a los objetos creados por el trabajo humano.¹² Por último, en la concepción tzotzil, las plantas, los animales y algunos objetos creados por el hombre tienen alma, un alma sensitiva que debe recibir alimento para mantener la abundancia del ser del que forma parte.¹³

Como vemos, este pensamiento otorga vida a todo ser que habitaba en la Tierra y denota un respeto admirable por todos y cada uno de los seres que coexistían en ella. Por ejemplo: “el maya cree que toda la creación es viva y activa. Árboles, piedras y plantas son seres animados que le ayudan o se le oponen. La tierra y los cultivos son seres vivos y debe propiciárselos. Cuando abate la selva para hacer su milpa, pide perdón a la tierra por “desfigurar” su faz; cuando mata a un venado excusa el hecho por su necesidad”.¹⁴

Así pues, autores como López Austin y Sejourné afirman que en Mesoamérica se concebía que toda sustancia estaba formada por dos tipos de densidades: la materia pesada —perceptible a los sentidos— y la materia ligera comprendida como una carga espiritual. Fue a partir de este precepto que las sociedades mesoamericanas concibieron la existencia de dos tipos de seres: los terrenales y los divinos. Los seres terrenales estaban conformados por la combinación de los dos tipos de materia, mientras que los divinos sólo se componían de materia ligera, pues “la esencia de todo sistema religioso reside en la revelación de un alma individual estrechamente ligada al alma cósmica: se trata, en una palabra, de la divinización del hombre”.¹⁵

Los seres terrenales pertenecían a la parte central del cosmos, que incluía la superficie de la tierra y las capas celestes más bajas, en ellas habitaban hombres, animales, vegetales, objetos creados por los hombres, etc., mientras que los dioses poblaban todo el cosmos y podían transitar desde las capas celestes superiores o de los niveles del inframundo al mundo central ocupado por los seres terrenales. La relación entre ambos seres fue el elemento más trascendente en el pensamiento religioso mesoamericano, ya que, la

¹² Andrés Medina Hernández, “La cosmovisión nahua actual”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. VII: La religión de los pueblos nahuas*, (ed. de Silvia Limón Olvera), Madrid, Trotta, 2008, p. 213.

¹³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 109.

¹⁴ J. Eric Thompson, *Historia y Religión de los Mayas*, (trad. de Félix Blanco), México, Siglo XXI, 15ª ed., 2008. (Col. América Nuestra n°7), p. 208.

¹⁵ Laurette Sejourné, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, (trad. de A. Orfila Reynal), México, FCE, 1957, p. 64.

mayor parte de las actividades diarias del ser humano estaban determinadas por el designio de los dioses y no podrían llevarse a cabo, adecuadamente, sin el favor de los mismos.

El vínculo del hombre con sus dioses da sentido a su existencia y es el motor que hacía circular la dinámica del cosmos; una vez que este vínculo ha sido establecido, el cosmos se mantendrá inalterable por la constante interacción entre ambos seres, consistente en que los dioses, al generar la vida humana y del mundo, permiten ser sustentados por el hombre, y éste, al sustentarlos, mantiene su existencia y permite que los dioses generen la vida del cosmos y la continuación de sus ciclos vitales.

El mundo fue creado por los dioses para ser la habitación del hombre, como un proceso generador determinado por el Sol, entendido como principio vital cósmico y divino, en el cual aparecen, gradualmente, los cuatro elementos —aire, agua, tierra y fuego— y los diversos entes no humanos, mientras que el hombre se va transformando hasta llegar a constituirse en el ser que los dioses necesitan para sobrevivir, ya que, “el hombre fue creado por una necesidad de los dioses no sólo de ser reconocidos y venerados, sino de ser sustentados, o sea, de tener un fundamento para su existencia”.¹⁶

De esta forma, surge un hombre que, a diferencia de los primeros seres creados, es capaz de reconocer y venerar a los dioses como sus creadores, estableciendo un lazo vital e indestructible con ellos y que, a fin de cuentas, determinaba el sentido de su existencia. Esto se explica en la consciencia que tuvo el hombre de sí mismo y de los dioses, mediante la cual entendía que su misión en el universo era mantener la existencia de sus creadores y al lograrlo, aseguraba mantener la suya propia, y la del mundo.

No obstante, al mismo tiempo en que el hombre es consciente de su responsabilidad en el cosmos, sabe que su vida está determinada por los designios de los dioses, quienes habrán de ser omnipotentes mientras el hombre no interrumpa su culto: “así el hombre aparece como el motor pasivo (valga la paradoja) de la existencia del cosmos y de los dioses, pues estando sujeto a ellos, sin él el mundo no tiene sentido y los dioses no subsisten”.¹⁷ Paralelamente, los dioses hacían presente su parte de la relación al otorgar sus favores —ya sea mediante una buena cosecha, proliferación de recursos vitales,

¹⁶ Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centros de Estudios Mayas, 1978, (Serie Cuadernos n°14), p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

favorecimiento en el rumbo de una guerra, etc. — después de haber sido venerados de forma apropiada, suficiente, significativa y gratificante. Empero, de igual forma los dioses podían castigar, desfavorecer o perjudicar a los hombres si su culto no había sido el adecuado, o simplemente si éste no había sido suficiente, haciendo que la relación entre ambos entes existiera como un vínculo lleno de respeto, temor, admiración, etc.

En esta idea de existencia mutua, el hombre es el único que puede vincularse y comunicarse con los dioses, pero no por ello es un ente perfecto, sino más bien es un ser carente que necesita de los dioses para subsistir; de igual forma, los dioses tampoco se conciben como seres perfectos, ya que ellos también necesitan de la atención y la veneración del hombre para prolongar su existir. Ambas entidades son insuficientes por sí mismas, pero la armonía que establece su relación les resulta suficiente, y debido a que el resto de los seres del cosmos ocupan niveles inferiores, su existencia termina por depender de tal armonía.

El devenir terrenal es divino, ya que se concibe como producto de cargas de influencias, ya sean benéficas o maléficas, que los dioses otorgan de acuerdo a la forma en que han sido venerados; es decir, en este pensamiento el rumbo del cosmos, primordialmente, está determinado por energías divinas. Así, dentro de este espacio divinizado, el hombre vive en una continua dependencia que le ocupa en buscar siempre el favor de las deidades.

Por ello, el hombre vive en una obligación ritual constante que se manifiesta en todos los aspectos de la vida humana, siendo la manera en que ejerce los actos rituales la forma en que manifiesta su pacto con los dioses y que puede sintetizarse en un lazo de vida y sustento de ambas partes. Así, la existencia que el hombre recibe de los dioses depende única y exclusivamente de su propia veneración y de la entrega de su existencia misma, ya que, finalmente, lo que el hombre ofrece a los dioses es, efectivamente, su propia vida.

En este orden de ideas, las fiestas periódicas se erigieron como las formas más importantes del culto mesoamericano, fijadas por los distintos ciclos calendáricos, pues eran los medios a través de los cuales la población recibía a los dioses y con ellas pretendían ganarse su voluntad para alcanzar sus beneficios y liberarse de su acción nociva; asimismo, evidentemente buscaban asegurar la continuidad del mundo al impulsar el curso de los

ciclos: “música, cantos, bailes, dones, occisiones rituales, plegarias, penitencias, personificaciones de los dioses, formaban el lenguaje del auxilio y de la propiciación”.¹⁸

En un gran número de fiestas rituales, si no es que en prácticamente todas, se hizo presente la práctica del sacrificio en sus vertientes humana y animal. Este ejercicio tan característico del área mesoamericana debe entenderse como la forma en que el hombre ofrecía su vida a los dioses, ya que, como se sabe, la ofrenda de sangre y corazones fue la forma más fundamental de enfatizar la unión de lo divino y lo mundano. Es de notar que lo que el hombre otorga a los dioses es la energía vital que radica en la sangre y en el corazón, y con ello les da vida para que subsistan, ya que, finalmente, retribuyen la sangre que los dioses ofrecieron como penitencia para que existiera el ser que había de sustentarlos: “de este modo, hombres y dioses no sólo están hermanados por el mismo principio de vida, sino porque la obtienen mediante el sacrificio de sí mismos”.¹⁹

Otro elemento característico de la religión fue el concepto de dualidad que regía prácticamente todos los aspectos de la vida mesoamericana. La comprensión apropiada de este sistema de oposiciones binarias y su clasificación se deriva del mito cosmogónico según el cual todos los seres terrenales fueron creados por fuerzas sobrenaturales que pueden distinguirse, por un lado, como celestes, masculinas, luminosas, cálidas, secas, y por el otro como terrestres, femeninas, oscuras, frías y húmedas. El mundo en el que el hombre habitaba estuvo regido por una lucha de contrarios, a la vez complementarios, que constituyó el motor del cambio cíclico que se reduce a vida y muerte, dos energías opuestas que traen consigo el bien y el mal. Así, dichas energías no son fuerzas intrínsecas al ser humano, sino que están determinadas por los dioses, ya que una misma deidad puede favorecer o condenar el devenir del cosmos.

Por ello, para mantener su vida, el hombre debe conjurar constantemente las energías malélicas y propiciar las benéficas de los dioses; la libertad de acción del hombre se mueve en torno a estas dos fuerzas externas a él y en esa elección se establece la forma en que construye su relación con ellos. La dualidad vida-muerte se manifiesta en el deber que tienen los hombres de seguir sustentando a los dioses aún después de su muerte, cumpliendo la finalidad para la que, en un principio, fueron creados. Así, el hombre sigue determinado a

¹⁸ López Austin, “La religión...” *op. cit.*, p. 252.

¹⁹ De la Garza, *El hombre...* *op. cit.*, p. 62.

continuar con la relación de interdependencia establecida con los dioses, y a mantener el fundamento de la vida del cosmos:

Unos hombres mueren debido al poder mágico o la energía que emana del dios de la lluvia, y gracias a esta forma de muerte, conservan su energía vital, que radica en el corazón, y sigue alimentándola en el sitio de la abundancia, en el sitio bueno de vida que es el Tlalocan o Paraíso de la ceiba, sirviendo así al dios de la lluvia. Otros mueren sirviendo al Sol en la guerra, entregando su vida en el sacrificio o dando vida a los hombres para multiplicar a los nutridores de los dioses, y por ello, también conservan su energía vital para continuar sirviendo al Sol, dios de la vida, en el cielo. Y los más mueren de una muerte natural y esto los determina a transformar su energía vital en energía de muerte para sustentar con ella al dios de la muerte, y además, para hacer posibles otros Soles o Edades.²⁰

En este pensamiento en que el hombre no se libraba de su relación con los dioses —ni aún después de su muerte— y en la cual su destino en el más allá es determinado, primordialmente, por la forma en que pereció, debe comprenderse que lo que le restaba al hombre era tener una vida noble, formar una relación armoniosa con sus dioses y encontrar beneplácito durante su estancia en el mundo terrenal: “puede afirmarse en este sentido que la religión náhuatl no implicaba una doctrina de salvación, sino más bien, la exigencia de una forma de vida, que de acuerdo con sus cánones éticos, tendría por resultado garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. Porque, acerca del destino después de la muerte tocaba decidir a los dioses”.²¹

Así pues, después de haber analizado los principales elementos que componen la religión mesoamericana, presentaré un panorama de cómo fue concebida y practicada durante el Posclásico. Para ello mostraré brevemente los matices generales de las formas de pensamiento religioso que las sociedades mesoamericanas tuvieron a través del tiempo y el espacio hasta, finalmente, llegar a tal período.

²⁰ *Ibid.*, p. 133.

²¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (pról. Ángel M^a Garibay K.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 10^a ed., 2006. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías n°10), p. 210.

BREVE HISTORIA DE LA RELIGIÓN MESOAMERICANA

En los albores de la humanidad, el hombre nómada se guió por la apariencia del firmamento para llevar a cabo ciertas acciones; es decir, cuando distinguía que un determinado conjunto de estrellas ocupaba el cielo, entendía que ese era el momento adecuado para encontrar su subsistencia en un determinado lugar. Asimismo, interpretaba los procesos naturales como una afloración de fuerzas desconocidas, pero poderosas, que se manifestaban sobre la tierra, ya que creían que cada espacio estaba gobernado por seres superiores que en tiempos exactos mostraban su generosidad y/o crudeza con el ser humano al brindarle sus dones.

Así, ante la ambigüedad para comprender cabalmente la causalidad de los procesos en que vive inmerso, otorga existencia a seres extraordinarios y sobrenaturales que en todo momento escapan a su percepción y que determinan el devenir terrenal. De esta forma, el hombre es consciente de su posición inferior ante estas fuerzas sobrenaturales: “el hombre, colocado ante la naturaleza, que le asombra y anonada, al sentir su propia pequeñez ante fuerzas que no entiende ni puede dominar, pero cuyos efectos dañosos o propicios sufre, proyecta su asombro, su temor y su esperanza fuera de su alma y, como no puede entender ni mandar, teme y ama, es decir, adora”.²²

Este pensamiento establece el reconocimiento de que aún antes de que la religión se integrara como tal trayendo consigo, entre otras cosas, el surgimiento de imágenes de dioses destinadas al culto, las sociedades humanas concebían su propia existencia dentro de un mundo sobrenatural y mágico, en el cual los fenómenos naturales estaban regidos por fuerzas poderosas, desconocidas e inexplicables que, irremediablemente, actuaban sobre la vida del hombre.

La creencia en fuerzas sobrenaturales controladas por seres superiores condujo al desarrollo de la magia y a la existencia de personas —brujos, magos, “chamanes”— que fungían como intermediarios entre el hombre y lo sobrenatural, ya que mantenían relaciones con los espíritus para conocer cuáles eran sus designios y voluntades: “la falta de realidad de la persona humana es el rasgo que caracteriza la etapa cultural dominada por la magia, [...] el hombre parece desamparado en frente de un mundo desprovisto de centro, y ve en cada

²² Caso, *op. cit.*, p. 11.

una de sus manifestaciones una voluntad propia que se impone a la suya y que puede solamente dominar adquiriendo su naturaleza”.²³

Más aún, “paralelo a la magia estaba el totemismo o culto a los antepasados, generalmente bajo la forma de animales, en el cual la idea de descendencia dominaba las relaciones del hombre con su tótem, ya que éste era como un aliado, un pariente o un antepasado bienhechor”.²⁴ Dentro del totemismo debe notarse que, esencialmente, aparece en grupos clánicos del que destacan personajes que fungen como intermediarios entre los hombres y su tótem, que los miembros de un determinado clan totémico se reconocen por poseer patrones representativos en el cuerpo —pintura, escarificaciones, tatuajes, etc.—, y que igualmente podían atribuirse a los espíritus y al tótem ciertas acciones buenas o malas, tales como el control de enfermedades, el embarazo, el nacimiento, la protección del clan, entre otras.

Una vez que el ser humano consiguió hacerse de una vida sedentaria, se ocupó en mantener un estilo de vida que le asegurara la subsistencia de su núcleo social. Una de estas ocupaciones fue la constante preocupación por preservar el cultivo temporal aprovechando las lluvias estacionales, las inundaciones y la humidificación del suelo por el ascenso del nivel freático para salvaguardar sus cosechas, ya que, desde estos tiempos se reconoció la importancia vital de la agricultura: “las concepciones prevalentes en la tradición religiosa mesoamericana, hasta nuestros días, son las de las sociedades agrícolas”.²⁵ En un principio la magia continuó regulando la vida de las aldeas agrícolas, pues el trabajo de las tierras de cultivo se ajustaba al curso de las estaciones, al devenir del tiempo cíclico humano, siendo las épocas de siembra y cosecha los momentos culminantes de la agricultura, pero las fuerzas que actuaban sobre ella y la favorecían eran imprevisibles y desconocidas.

Gradualmente, el paso a la agricultura permitió un desarrollo general de vida que incluía economía, tecnología, distribución y especialización laboral, relaciones sociales, etc., y esto implicó un desarrollo en el pensamiento religioso, puesto que “se transforman la

²³ Sejourné, *Pensamiento...*, op. cit., p. 59.

²⁴ Román Piña Chan, *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*, México, FCE, 1977, p. 11.

²⁵ López Austin, *Breve historia...*, op. cit., p. 31.

percepción y la imaginación de la naturaleza, las concepciones que dirigen la acción práctica y los vínculos que el ser humano cree establecer con el ámbito de lo sagrado”.²⁶

El hombre sedentario, debido a su posición fijada en un determinado lugar, era capaz de lograr gran exactitud al calcular los tiempos adecuados de siembra y cosecha respectivamente. Del mismo modo, para el hombre agricultor, los astros marcaban el orden de sucesión de cada uno de los seres sobrenaturales que llegaban desde sus moradas para extenderse sobre la superficie de la tierra.

Esta importancia vital que destinaba el hombre a la fertilidad de la tierra, se ve reflejada en la existencia de figurillas femeninas del Preclásico que parecen resaltar la importancia de los arquetipos del culto agrícola en la elaboración de sus ideas religiosas. Es decir, las características que presentan estas figurillas —caderas anchas y extremidades poco definidas— enfatizan la importancia que el hombre otorgó a los vínculos entre la fecundidad de la mujer y la fertilidad agrícola. Es posible que la amplitud de caderas resaltara el ideal femenino concebido como el de la gran reproductora, y facilita el que ésta se asociara a la potencialidad de los campos de cultivo. Igualmente, con base en este pensamiento puede establecerse que tales representaciones no sólo hacían alusión a un culto a la fertilidad agrícola, sino que también pueden ser concebidas como la raíz de las creencias que posteriormente desembocarían en el culto a la tierra como diosa madre: “la mujer era asociada a la tierra, por ser fecunda y generar vida, de manera que el semen del hombre se equiparaba al agua, siendo ambos los agentes que intervenían en la creación vegetal y humana”.²⁷

Asimismo, desde esta época, en prácticamente todo el territorio mesoamericano, surgió una tradición que seguiría y evolucionaría a lo largo de la historia mesoamericana: los cadáveres se enterraban en el ámbito doméstico, frecuentemente bajo el piso de las habitaciones. La existencia de este tipo de entierros demuestra la búsqueda del hombre por conservar la fuerza germinativa que debía resguardarse como patrimonio del grupo familiar. De esta forma, los restos depositados debajo de las casas fungían como centros que irradiaban las fuerzas familiares y domésticas, y debido a ello: “los miembros de la familia

²⁶ Alfredo López Austin, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío”, en *Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones, Vol. VII: La religión de los pueblos nahuas*, (ed. de Silvia Limón Olvera), Madrid, Trotta, 2008, p. 35.

²⁷ Piña Chan, *Quetzalcóatl...*, *op. cit.*, p. 12.

quedarían enlazados con sus antepasados muertos y con los seres que habitaban en el radio de su dominio. Se creería, así, en una comunión vital entre el grupo familiar y los seres que se reproducían por su intervención”.²⁸

Con el avance del Preclásico sucedieron acontecimientos tales como el incremento demográfico acompañado al desarrollo de técnicas de cultivo y de control de agua como un sistema de canalización fluvial, o la construcción de represas que facilitaron el suministro de alimentos y la preservación de ellos, ya que, mediante el uso de estas mejoras se aseguraba la obtención de las cosechas al no estar ya expuestas a irregularidades de la lluvia y a heladas temporales.

Al mismo tiempo, las aldeas se ordenaron jerárquicamente con la distinción de aldeas importantes y centrales, y sus subordinadas, aldeas más pequeñas y periféricas: “es posible que la jerarquía fuese apoyada ideológicamente en la descendencia de un dios patrono”.²⁹ Bajo esta idea de descendencia legítima —fundamentada en el totemismo— todos los miembros de la comunidad descenderían de un mismo ser divino que sería venerado como un dios patrono-antepasado; más no por ello todos los miembros comunitarios tendrían las mismas funciones sociales, ya que cada uno de ellos poseía funciones determinadas mediante la división y especialización del trabajo.

Por otro lado, la importancia del pensamiento religioso se cristalizó con la construcción de edificios monumentales en cuya cúspide se erigieron templos dedicados a las deidades. Estos edificios se reconocen como las primeras manifestaciones de una institución en que confluye tanto el dominio público como la centralización del culto religioso. Como puede verse, desde tiempos tempranos nació la preocupación del hombre por comprender la naturaleza de los dioses, por establecer un vínculo que le permitiera comunicarse, adecuadamente, con ellos y por hacerse del favor de los mismos.

En este periodo la religión mesoamericana sufrió una transformación significativa por la confluencia del nacimiento de la jerarquía social, antes mencionada, y un factor que dirigió el rumbo de la ideología religiosa: la aparición y subsecuente difusión de una compleja simbología conocida como “estilo olmeca”. El desarrollo de la iconografía y de la arquitectura religiosa permite una idea más clara de la religión a partir de dicho periodo; cabe señalar que

²⁸ López Austin, “La religión...”, *op. cit.*, p. 240.

²⁹ López Austin, *Breve historia...*, *op. cit.*, p. 41.

algunas imágenes de dioses se iniciaron en esta época y se prolongaron durante toda la historia mesoamericana con una notable persistencia de valores iconográficos.

Dentro de esta simbología destaca la representación de la dualidad, que aparece prácticamente en toda Mesoamérica, por su inmersión en aspectos religiosos, sociales, políticos, económicos, etc. de la vida indígena. Se concebían dualismos tales como: derecha/izquierda, arriba/abajo, luz/oscuridad, caliente/frío, cielo/tierra, duro/blando, hombre/mujer y principalmente el de vida/muerte. De esta forma, entre los agricultores fue de suma importancia la polaridad de épocas de sequías/épocas de lluvias para sus actividades de subsistencia, ya que la mayor parte de sus cosechas dependieron del temporal. Precisamente, en este punto, la importancia significativa de la dualidad vida/muerte se enfatiza en la relación que otorgó el hombre a la vida con el periodo de lluvias y a la muerte con el periodo de sequías, siendo al mismo tiempo no sólo una concepción cíclica, sino causal, pues concebían que la muerte era el origen de la vida, y que la vida llevaba irremediablemente a la muerte.

Asimismo, en el simbolismo olmeca se sobrepusieron dos aspectos fundamentales: la expresión de la estructura del cosmos y el del poder político, que implicó la implantación de la división social jerárquica, formándose una simbología esquemática que refería, específica e insistentemente, a la geometría del cosmos y que fue plasmada, principalmente, en monolitos, cerámica y piedras verdes semipreciosas. Entre los símbolos cosmológicos destacaron: “las representaciones del Monte Sagrado, en cuya cúspide se yergue el Árbol Cósmico como *axis mundi* —algunas veces bajo la figura de planta de maíz—; también se observan la boca de la Cueva, generadora de lluvias y vientos, y los cuatro árboles que servían de soporte del Cielo en los extremos del mundo”.³⁰ Por su parte, en la división social jerarquizada los gobernantes se identificaron con las vías de la voluntad divina y pasaron a ser los intermediarios entre sus pueblos y los seres sobrenaturales, y serían, a partir de entonces, quienes interpretarían las creencias y encausarían las prácticas religiosas de todos sus subordinados.

Como se ha estudiado, durante el apogeo de la civilización olmeca aparecieron los primeros centros ceremoniales en donde el arte escultórico alcanzó cierto desarrollo, y en

³⁰ López Austin, “Características generales...”, *op. cit.*, p. 39. En los siguientes periodos estas representaciones alcanzarían un admirable refinamiento estilístico al representar los árboles que soportan el cielo y al plano terrestre que lo dividía en cuadrantes distinguidos por diferentes colores acordes a su posición.

donde se fijan ciertos conocimientos intelectuales como el calendario, la numeración y la escritura jeroglífica. Asimismo, las poblaciones aldeanas comienzan a intercambiar excedentes económicos para el florecimiento de los centros en los que surge, paralelamente, una sociedad orientada hacia la vida urbana; aunque esta sociedad parte de la etapa anterior, parece poseer un concepto diferente de su mundo, lo que la lleva a crear otras ideas y representaciones simbólicas, de esta forma las fuerzas naturales se van corporizando y ubicándose en puntos y regiones específicas, de las cuales surgirán, propiamente, los dioses. En pocas palabras: “del totemismo y la magia se ha pasado a la religión, la cual es fundamentalmente agrícola y está ligada a las primeras observaciones astronómicas, al calendario, al registro del tiempo, a la escritura y numeración; es decir, a una preocupación intelectual avanzada, posterior a la mentalidad de las sociedades aldeanas y típicas de los pueblos y centros ceremoniales orientados a la teocracia”.³¹

Con el avance del tiempo, inició el proceso hacia una centralización en donde la práctica del comercio fungiría como el vehículo más importante para llevarlo a cabo, ya que, a pesar de que cada sociedad tenía capacidad para producir los bienes necesarios para solventar sus necesidades, factores como la variedad climática propiciaron el intercambio de productos, y con él el de ideas y tecnologías: “todo esto constituyó el fermento de una historia común eslabonada en buena parte por la similitud de creencias y tradiciones”.³²

Por su parte se ha reconocido al horizonte Clásico como una época de esplendor cultural en Mesoamérica caracterizado por una transformación principal: los grandes centros regionales se convirtieron en verdaderas ciudades, lo que acentuó aún más la división entre dos formas de vida, pues, las grandes ciudades, debido a su demografía y extensión, fueron incapaces de producir sus propios bienes de subsistencia, mientras que el surgimiento del campo, como enormes territorios agrícolas, sustentó las necesidades de las metrópolis al estar sujeto económica y administrativamente a ellas.

De esta forma, los bienes producidos en la ciudad intensificaron el comercio a larga distancia mediante el establecimiento y control de grandes redes mercantiles que, eventualmente, llevó al control de los pueblos más pequeños y al surgimiento de centros de poder. Estos centros llegaron a serlo sin haber tenido que emprender campañas

³¹ Piña Chan, *Quetzalcóatl...*, *op. cit.*, p. 20.

³² López Austin, *Breve historia...*, *op. cit.*, p. 30.

expansionistas, sino que impusieron su control en regiones remotas por medio de un dominio de carácter predominantemente mercantil que posiblemente fungió como antecedente de las guerras de conquista.

Así, continuó la consolidación del poder de las élites gobernantes mediante el control político e ideológico de sus súbditos, utilizando para ello la religión. Gracias a ello se desarrollaron las artes cultas, el saber erudito, el calendárico, el astronómico, los cálculos matemáticos, el urbanismo, la arquitectura, la escultura, la pintura, etc. alcanzando un refinamiento y un florecimiento brillante. Fue en este periodo cuando el calendario y la escritura alcanzaron su mayor apogeo y una complejidad mayor que reflejaba los grandes avances culturales de esta época y que se ven plasmados en innumerables representaciones artísticas como pinturas, esculturas, estelas, complejos arquitectónicos, etc. De tal forma, las ciudades se convirtieron en modelos a seguir por las aldeas y los campos: “la diferenciación regional mesoamericana, que ya se había iniciado en el Preclásico, se asentó en cánones mucho más precisos”.³³ Entre las grandes metrópolis que dominaron el Clásico se encuentran: Teotihuacán, Monte Albán, La Quemada, Tikal, Calakmul, Uaxactún, Yaxchilán, Palenque, Copán, Uxmal, Cobá, Oxkintoc, entre otras.

Al mismo tiempo, se desarrolló un culto dirigido a un panteón numeroso y complejo que hizo que las ceremonias rituales fueran cada vez más frecuentes y fastuosas, y que a su vez obligaban con mayor intensidad la intervención sacerdotal en la vida del pueblo. El incremento de ceremonias resulta comprensible por la concepción de los dioses que se tenía y por la necesidad de buscar su benevolencia implorando sus favores, cumpliendo puntualmente con los rituales y ofrendando los bienes más preciados —sangre y vidas humanas principalmente—.

Dentro de este numeroso panteón divino, una figura alcanzó gran relevancia extendiéndose hasta el momento de la conquista española: el del dios “Serpiente Emplumada” que fue alcanzando el rango de deidad principal hasta, al parecer, evolucionar más tarde en la figura de Quetzalcoatl. Al respecto, menciona Piña Chan: “con esta deidad, llena de tantos poderes y funciones, se elaboró una religión casi monoteísta, la cual pronto

³³ *Ibid.*, p. 58.

comenzó a propagarse en todas direcciones y unificó temporalmente a muchos pueblos mesoamericanos”.³⁴

Sin embargo, al mismo tiempo el hombre reconocía dos puntos contradictorios en su pensamiento religioso: por un lado era consciente de que el movimiento del cosmos estaba sujeto a una regularidad dictaminada por los dioses y su relación con ellos, y por otro el otro, percibía que esta regularidad, en ocasiones, se veía interrumpida por hechos terribles y/o extraordinarios que parecían ser independientes de un orden establecido, por ejemplo: las sequías, irrupciones de tormentas, inundaciones, movimientos telúricos, etc. Estos acontecimientos lo hacían suponer, por un lado en la existencia de leyes cósmicas que regían todo lo existente, incluso el orden de intervención de los dioses en el mundo, y por otro, en la voluntad arbitraria de cada uno de los dioses manifestada en accidentes y desastres naturales.

El esplendor del Clásico alcanzaría su punto mayor para después colapsarse, y con ello provocar el abandono de las grandes ciudades, posiblemente por la disminución de su poderío, y propiciando la movilización de grandes sectores demográficos. Hacia el final de esta época, nuevos centros de poder se erigieron —Chichén Itzá, Xochicalco, Cholula, Teotenango, entre otros— en un periodo conocido como Epiclásico y lograron perdurar, relativamente, hasta el deceso de la historia mesoamericana. Este periodo se ha reconocido como el tiempo de tránsito entre el Clásico y el Posclásico, y se caracterizó por una serie de elementos que darían paso a una nueva época: “la inestabilidad política, la movilidad social, el surgimiento de centros multiétnicos de poder, la reestructuración de las redes mercantiles, la intensificación del comercio, el cambio de las esferas de interacción política y cultural, y una peculiar articulación entre la religión y la política”.³⁵

El Posclásico mesoamericano, en general, se caracteriza por significativas distinciones sociales y políticas, siendo el militarismo uno de los rasgos más sobresalientes. Asimismo, una serie de migraciones de pueblos del norte hacia el centro y sur del área mesoamericana marcaron este periodo, ya que, ante el cambio climático que provocaba heladas y sequías por igual, la dependencia de su economía en la agricultura, minería y comercio provocaron el movimiento migratorio hacia tierras más fértiles. Entre los pueblos migratorios no sólo se

³⁴ Piña Chan, *Quetzalcóatl...*, *op. cit.*, p. 36.

³⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuyá*, México, El Colegio de México/FCE, 1999, (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos), p. 16.

encontraban agricultores, sino también cazadores-recolectores que aprovecharon los flujos para invadir tierras de climas más favorables; entre ellos se encuentran los grupos sociales denominado chichimecas: “La penetración de los chichimecas produjo muy profundos cambios en la vida mesoamericana [...] Ocasionó también una mayor inestabilidad política y las consecuentes tendencias militaristas, al conformar estados agresivos y de tendencias hegemónicas”.³⁶

Es preciso apuntar que este grupo social no debe ser identificado como bárbaro por, aparentemente, no haber desarrollado tecnologías agrícolas que les permitiera un relativo sedentarismo. Por el contrario, estudios sobre el medio ambiente y aprovechamiento de los distintos nichos ecológicos, así como de la flora y fauna propias de las estaciones del año, han permitido corroborar la existencia de sociedades estamentales que subsistían a base de una “economía mixta” de apropiación y reproducción.³⁷

Con lo anterior no desestimamos la existencia de verdaderos grupos de cazadores-recolectores, pues sin duda alguna, desde las temporalidades más tempranas, existieron pueblos que gozaron de un sedentarismo propiciado por el aprovechamiento pleno de la tierra que les permitía establecer relaciones de producción basada en una “economía de reproducción”, y otros, como los primeros, con una organización derivada de las relaciones sociales presentes en una “economía de apropiación”, en donde la caza y la pesca serían las actividades básicas de su dinámica socio-económica.

En este sentido, las costumbres asociadas con los grupos chichimecas no son compatibles con la forma de vida de los pueblos de auténticos cazadores-recolectores, pues, por el contrario “incluyen la práctica de la agricultura de tumba, roza y quema, así como formas de organización política y gobierno relativamente centralizadas. En cambio, se relacionan claramente con la forma de vida de los agricultores itinerantes [...] que poblaban las regiones montañosas y agrestes alrededor del Valle de México”.³⁸

³⁶ López Austin, *Breve historia...*, *op. cit.*, p. 78.

³⁷ Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Vol. III: El horizonte Posclásico*, México, INAH/CONACULTA/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2001, p 240.

³⁸ Federico Navarrete, “Chichimecas y toltecas en el valle de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XLII, 2011, p. 25.

Así pues, en estos pueblos no debemos contemplar la presencia de las distintas actividades económico-sociales como partes de transformaciones evolutivas, sino como resultado de combinaciones culturales que no necesariamente ocurren como causa de procesos evolutivos. Estos atributos culturales intercambiables se observan como “bienes culturales” que incluyen costumbres, conocimientos rituales, tecnologías y prácticas culturales con valor identitario, y que pertenecían a un grupo humano particular.³⁹

Como vemos, los procesos simultáneos y complementarios de convergencia cultural y de particularización étnica permitieron que los distintos grupos del Altiplano establecieran relaciones de intercambio, parentesco y diferentes alianzas tanto socio-culturales como político-económicas que los acercaron y los llevaron a encontrar cierta identidad entre sí. Por ejemplo, “gracias a la transferencia de bienes culturales los pueblos chichimecas se toltequizaron y los toltecas se chichimequizaron hasta que construyeron una nueva identidad común que podemos llamar tolteca-chichimeca”.⁴⁰

Como resultado de las migraciones y del nuevo panorama militar, en el Posclásico Temprano una ciudad se erigió como la más poderosa e influyente: Tollan. Los toltecas llevaron sus campañas expansionistas hacia diferentes partes de Mesoamérica dejando vestigios de su presencia e influencia, tal y como lo demuestran imágenes de dioses recostados con la cabeza tornada hacia un lado y una vasija para depósito de ofrendas sobre el vientre; estas esculturas, denominadas Chacmool, figuran en distintos grupos culturales que florecieron en territorio mesoamericano a lo largo del Posclásico.

Estos movimientos políticos y expansionistas obedecieron a un intento, impositivo, por integrar a los reinos regionales en sistemas complejos y pluriétnicos, que a su vez, parecía tener una justificación religiosa: “la mitología remite a una ciudad anecuménica que habitaron todos los pueblos del mundo antes de salir a la superficie de la tierra. Entre los hombres de esta ciudad destacan Tollan, Tulán, Zuyuá; su gobernante era, precisamente, Serpiente Emplumada”⁴¹; es decir, quienes se consideraban representantes del dios “Serpiente Emplumada” pretendían implantar sobre el mundo el orden del mítico gobierno de Tollan, independientemente de la particularidad étnica de las distintas regiones. Otro de los grandes

³⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁴¹ López Austin, “Características generales...”, *op. cit.*, p. 41.

centros de poder que se desarrolló durante el Posclásico Temprano fue Chichén Itzá en donde se han reproducido muchos símbolos religiosos también observados en Tollan.

Posteriormente, en la época más tardía del Posclásico, surgieron estados belicosos que se impusieron a sus vecinos y ciudades dominantes por la fuerza de las armas. Entre ellos sobresalieron los tarascos en el área del Occidente, los mixtecos en la zona de Oaxaca, quichés y cakchiqueles en el área maya, entre otros, pero sin lugar a dudas el pueblo que más pronto floreció y mayormente se expandió por medio de las conquistas militares fueron los mexicas en la cuenca de México.

Los ejemplos anteriores han servido para demostrar la importancia que tuvo el militarismo expansionista en el Posclásico, apoyado por ciertos elementos religiosos, que en la primera parte de este capítulo expliqué:

Primera, la que atribuía al hombre el carácter de auxiliar de los dioses; segunda, la de que los dioses se desgastan al cumplir sus funciones en el mundo, y que era necesario alimentarlos con la fuerza obtenida de la sangre del ser humano; tercera, que los dioses tenían en el mundo su ciclo de vida/muerte, por lo que su revivificación se alcanzaba tras su propia muerte, y cuarta, que los dioses podían ocupar los cuerpos de los hombres para vivir en ellos y morir en ellos.⁴²

Para retrasar la muerte de los dioses y fortalecerlos, éstos debían ser alimentados con sustancias mundanas —comida, copal, fuego, etc. — y con la vida de los hombres. Por ello, con el esfuerzo de la guerra se obtenían cautivos para llevarlos a sus templos como víctimas destinadas al sacrificio, y al mismo tiempo, la ideología militarista se enriquecía al inculcar la creencia de que el hombre al formar parte de una empresa bélica, se hacía partícipe de la subsistencia del mundo. Los ritos religiosos tuvieron un acentuado carácter militar y esto se ve reflejado en el incremento de sacrificios humanos durante el Posclásico en relación con los dos periodos anteriores; por ejemplo: “en la sociedad mexicana se pueden ver claramente ejemplificados los tres tipos de sacrificio, que corresponden también a tres etapas históricas

⁴² López Austin, *Breve historia...*, *op. cit.*, p. 80.

que coinciden en el rito sacrificial, a saber: el que ofrenda a la comunidad, el de los dioses y el regulador”.⁴³

Finalmente, como se ha visto, la religión se caracterizó por dos formas muy importantes de articulación con tintes políticos de dominación. Por un lado, el gobierno de dioses guerreros vencedores que debían ser considerados padres adoptivos por los vencidos, es decir, el dios patrono del pueblo conquistador debía ser venerado por los derrotados aunado a la entrega de tributo al que se veía sometido, y por otro, el culto al dios “Serpiente Emplumada” que se expandió por las principales ciudades.

A lo largo de este capítulo se han estudiado los elementos que conformaron la religión mesoamericana a través del tiempo y el espacio. Con base en ello, parece más comprensible afirmar que la posible existencia del culto fálico haya estado presente sólo en tiempos más tempranos debido a la necesidad que sentía el hombre de asegurar su subsistencia y por tratarse de pueblos que parecen dirigir su veneración hacia fenómenos específicos; sin embargo, la presencia de representaciones fálicas en tiempos más tardíos desestima esta idea y conduce a reconocer la permanencia del simbolismo fálico hasta el Posclásico. En tal perspectiva, cierro este apartado con la siguiente reflexión:

Las variedades religiosas regionales y temporales se dieron en torno a un núcleo firme de concepciones y ritos que permite hablar de la unidad religiosa mesoamericana como producto de un mismo devenir histórico y como posibilidad de comunicación entre los distintos pueblos mesoamericanos a través de un código religioso común. El núcleo no fue inalterable; pero sí muy resistente a la transformación.⁴⁴

⁴³ Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE/INAH, 1985, p. 35.

⁴⁴ López Austin, “La religión...”, *op. cit.*, p. 240.

3. Conceptuación de sexualidad en la religión mesoamericana

Un punto escapó, intencionalmente, al capítulo anterior en el que se analizaron los principales elementos de la religión mesoamericana: la sexualidad. Para hablar de ella es necesario establecer los parámetros mediante los cuales fue concebida, practicada, venerada, prohibida, castigada, etc. dentro de un pensamiento religioso específico. Digo intencionalmente, porque al ser el simbolismo fálico y el posible culto al órgano sexual masculino el tema central de esta investigación, es apropiado dedicar un capítulo en particular al estudio de la sexualidad en el mundo prehispánico; desde luego, no es posible abordar en un simple capítulo la totalidad de los puntos que la compusieron y por ello enlisto ciertos estudios que se han ocupado en analizar temas específicos dentro del panorama sexual, de los cuales haré uso en este apartado.¹

Antes de comenzar, es preciso señalar que la mayor parte de los relatos de prácticas y costumbres en torno a la sexualidad practicada en Mesoamérica llegan a nuestros días, principalmente, gracias a las obras de cronistas conquistadores y frailes evangelizadores con sus respectivas mentalidades moralistas; de ahí que en los textos se encuentren condenas, juicios, repudio, escándalo, etc. a prácticas sexuales que encontraron en el Nuevo Mundo.

Como mencioné en el primer capítulo de esta investigación, la sexualidad humana está compuesta por diversos factores de entre los cuales sobresalen los biológicos y los culturales, siendo estos últimos los que mayormente importan a nuestro tema central. Si bien es cierto que la base biológica que define la sexualidad es amplia, su finalidad no puede reducirse sencillamente a la reproducción de la especie, ya que existen aspectos en ella —el erotismo por ejemplo— que rebasan sus límites; al mismo tiempo, tampoco puede quedar limitada por elementos de placer, atracción, etc., puesto que hay creencias y prácticas que no llevan implícitos estos elementos y que, finalmente, forman un mismo complejo.

¹ De los trabajos relacionados con la temática sexual en Mesoamérica se enlistan: Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa...*, “Métodos anticonceptivos...”, “Creencias tradicionales...”, *Sexualidad y erotismo...*; Alfredo López Austin, “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, “La sexualidad en la tradición mesoamericana”; Laura Ibarra García, *La moral en el mundo prehispánico, Las relaciones entre los sexos...*; José Alcina Franch, “Procreación, Amor y Sexo...”; Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución...”, “Entre el pecado nefando y la integración...”; Miriam López Hernández, *Las transgresiones sexuales...*; Miriam López Hernández y Jaime Echeverría García, “Transgresiones sexuales...”; Miriam López Hernández y M^a J. Rodríguez-Shadow, *Género y sexualidad...*; Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista*; Stephen Houston y Karl Taube, “La sexualidad entre los antiguos mayas”; Rosemary A. Joyce, “A Precolumbian gaze: male sexuality...”; Pete Sigal, *From Moon Goddesses to Virgins...*; Carlos Navarrete Cáceres, “Acercamientos a la masturbación...”; Patrick Johansson, “Erotismo y sexualidad...”, entre otros. Las fichas completas de los textos aparecen en la bibliografía.

De esta forma, la relación entre estos factores, formados por el hombre, convierte a la sexualidad en uno de los aspectos fundamentales dentro de una sociedad. Asimismo, su normatividad requiere de una evolución en sus estructuras éticas, morales, jurídicas y sociales que regule, legitime y sancione las relaciones sociales y los conceptos que sobre el uso de la sexualidad se tengan.

Para exponer la normatividad que reglamentaba la sexualidad, en este apartado se establecerá al matrimonio como la base legal desde la cual, normalmente, se permiten o desestiman ciertas acciones, ya que “la concepción del matrimonio se presenta en casi todos los grupos como un regulador de la vida sexual y con un carácter social, determinado dentro del marco propio de cada cultura”.²

En sociedades agrícolas, como las mesoamericanas, la familia nuclear se conformó como la célula básica de integración, relación y producción, que a su vez partió de la constitución de una pareja hombre-mujer que se asentó como base de la unidad mínima social. A partir de ella se erigieron mecanismos como la distribución del trabajo, de los beneficios sociales y de la autoridad, en los cuales la división sexual fue uno de los ejes alrededor de los cuales giraron los diversos intereses de tales sociedades.

Las relaciones sociales en las que estuvo implicada la diferenciación de sexos estuvieron regidas por múltiples y fundamentales cuerpos éticos, religiosos, jurídicos, etc., necesarios para establecer parámetros para el convivio pleno de los habitantes que dirigirían el rumbo hacia el cual se encaminaba la sociedad, y con él la grandeza o inevitable decadencia de su civilización. Por ello: “la complejidad misma de la vida sexual y su cardinal importancia en las relaciones sociales daban lugar a un gran número de restricciones, tabúes, estados de impureza, condicionamientos, temores y pudores”.³

Evidentemente, la posición del hombre y la mujer en las diversas sociedades define las concepciones en torno al valor de los individuos de uno u otro sexo. Bajo este precepto, es imposible pensar que la situación de hombres y mujeres fuese la misma para los pueblos mesoamericanos si se toma en cuenta la existencia de diferencias significativas entre las

² Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista*, México, UNAM-Centro coordinador y difusor de estudios Latinoamericanos, 1994, p. 102.

³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 3ª ed., 2t., 1989, (Serie Antropológica n°39), t.1, p. 328.

relaciones sociales dadas en las aldeas, en las grandes ciudades, en sociedades campesinas, militaristas, artesanales, o bien, entre grupos dominantes y subyugados.

De estas diferencias sobresale el papel que jugó la mujer, ya que su valor fue muy diferente en civilizaciones en las que sus labores quedaban reducidas al desempeño de actividades hogareñas, y en aquéllas en las que existía la posibilidad de su intervención en la producción de artículos destinados a la venta o al pago de tributos; más aún, sabemos de casos de mujeres que alcanzaron altos puestos políticos. Sin embargo, en términos generales las sociedades enaltecían el valor de lo masculino, quedando la mujer inmersa en un papel secundario cuya intervención, a la par del desarrollo evolutivo de las diferentes civilizaciones, se veía reducida. Por ejemplo, vale la pena recordar que en el aspecto legal cometían delito de adulterio tanto la mujer casada como el hombre ya fuese soltero o casado que tenía relaciones sexuales con ella; empero, generalmente no se consideraba adúltero al hombre casado que tenía relaciones con una mujer soltera, actitud que parece reflejar el predominio masculino sobre el femenino.⁴

Así pues, el interés por adquirir mayor fuerza de trabajo y prolongar la línea de descendencia creció enormemente, y a su vez, encaminó al hombre a tomar bajo su dirección los arreglos matrimoniales a su conveniencia, buscando mayores provechos de éstos: “Objeto de estas concertaciones fueron principalmente las hijas de quienes se dispuso completamente. A través del matrimonio la mujer se vio obligada a cambiar su línea de procedencia; el uso de su capacidad productiva y reproductiva pasó a ser un derecho del esposo”.⁵

En estas sociedades, los más altos valores sexuales correspondieron a necesidades de unión de conjuntos de unidades domésticas, lo cual “implicó la reproducción de particulares y vitales mecanismos del grupo, muchos de los cuales debieron de ser resueltos y consolidados por la ideología de la sexualidad: el establecimiento de alianzas; la

⁴ Laura Ibarra García, *La moral en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología de la normatividad*, México, Porrúa, 2008, p. 43- 44.

⁵ *Ibid.* Por ejemplo, la *Relación de Michoacán* señala que el *cazonci* ordenaba los enlaces matrimoniales de acuerdo a los beneficios que podía obtener de ellos. Asimismo, agrega que en los casamientos no se tomaba en cuenta si la mujer quería unirse con el individuo, pues bastaba que sus padres o parientes hubieran concertado el enlace. Véase Fray Jerónimo de Alcalá, *La relación de Michoacán*, (notas de Francisco Miranda), México, SEP/Cien de México, 1988, p. 260 y 268.

distribución, por linajes, de obligaciones, competencias y derechos; la organización de la autoridad grupal, etc.”.⁶

Al haber señalado al matrimonio como la institución moral que fungió como base de las relaciones sociales, es pertinente mostrar una descripción de las ceremonias formales que se efectuaban para contraer nupcias; naturalmente, en la celebración del matrimonio existían variantes regionales, así que sólo por citar un ejemplo presento la versión nahua de este acontecimiento. En resumidas cuentas, se acostumbraba que las ceremonias previas a la unión estuvieran acompañadas de supersticiones y augurios, regulados por el calendario, que, de cierta forma, dictaminaban si ambas personas eran indicadas para unir sus vidas y formar una pareja; si los augurios parecían bien a todos, era tradición que una embajada se dirigiera a casa de los padres de la doncella para pedir su mano —se acostumbraba negarla siempre la primera vez— y acordar los detalles del casamiento. Una vez que éstos se convenían, se amonestaban tanto al hombre como a la mujer para que fueran buenos esposos y se proseguía al día del matrimonio; en él, todos los parientes se congregaban en el patio de la casa y asistían a un suntuoso banquete, comían y bebían durante toda la noche mientras los jóvenes esposos permanecían sentados en un petate. La madre de la novia alimentaba al recién casado tomando la comida con la mano y poniéndola en su boca, lo mismo hacía el padre del novio con la esposa. Concluido el banquete, los parientes se retiraban, y la joven pareja se quedaba recluida en una habitación, en donde acontecía lo siguiente:

Desde allí los desposados comenzaban a estar en penitencia por cuatro días que ayunaban, porque los dioses los hiciesen buenos casados y les diesen hijos. En todo aquel tiempo no consumaban matrimonio, ni se mudaban de su aposento, si no era para sus necesidades naturales, porque si salían o andaban afuera, mayormente la doncella, tenían por cierto que había de ser mujer deshonesta. Para la cuarta noche, cuando se había de consumir el matrimonio, aparejábanles una cama, y ésta era de dos esteras o petates, juntas, muy pintadas, que aparejaban dos viejos, los cuales eran guardas del templo, y en medio ponían unas plumas y una piedra llamada chalchihuitl, que es de género de esmeraldas. Ponían también un pedazo de cuero de tigre debajo de las esteras, y sobre ellas tendían sus mantas.

⁶ Alfredo López Austin, “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (comp.), *Historia de la familia*, México, Instituto Mora/UAM, 1993, p. 79.

A las cuatro partes de la cama ponían unas cañas verdes y unas púas o espinas de maguey, para que se sacrificar y sacar sangre los novios de las orejas y las lenguas, para ofrecer a sus dioses, y las púas después de ensangrentadas tenían sobre la cama. Nunca se lavaban los desposados en aquellos cuatro días, cosa sin la cual no pueden vivir, o por ceremonia de su religión, creyendo que se lavan de sus pecados, o por la salud corporal o por limpieza, entre todas aquestas gentes de las Indias muy frecuente y acostumbrada. Vestíanse también ambos nuevas vestiduras con ciertas insignias y señales de los ídolos a quien tenían más devoción. A la media noche y al medio día salían de su aposento para ofrecer quemando incienso sobre el altar que tenían en su casa. Si en la cámara hallaban algún carbón caído o ceniza, teníanlo por señal que no habían de vivir juntos mucho tiempo; pero si hallaban algún grano de maíz o de otra semilla, denotaba larga vida de ambos. Al quinto día se bañaban sobre unas esteras de espadañas verdes, siempre cubriendo sus partes vergonzosas.⁷

Es de notar la relevancia que se le daba al estado de castidad aún con las ya casadas, pues, sólo después de las penitencias y ofrendas a los dioses se podía consumir el matrimonio mediante la cópula sexual; esta notable idea de castidad y abstinencia sexual, para establecer un vínculo adecuado con las deidades, se analizará con mayor detalle más adelante. Por citar otros casos de abstinencia sexual en el matrimonio se muestran los de la región de Michoacán en donde no se concretaba la unión sexual en un periodo de dos a cuatro días, y los de los mazatecas quienes: “no sólo ayunaban, y hacían penitencias, pero absteníanse de consumir el matrimonio, por tiempo de veinte días, ejercitándose en estos actos penitenciales”.⁸

Asimismo, la importancia que tenía la virginidad femenina quedaba reflejada en la ceremonia, ya que, si la esposa resultaba no ser virgen se les comunicaba a los parientes de una forma singular: a todos los comensales se les entregaba un canasto con tortillas, pero uno de estos canastos tenía un hoyuelo en la base. Todos los invitados comían y, en algún momento del banquete, uno de los asistentes descubría que las tortillas se le salían del canasto, y le caían migajas. Al verificar que el canasto estaba roto, el comensal lo arrojaba lejos de sí con desenfado; de este modo todos los presentes conocían la noticia, y

⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España*, (ed., pról., apéndices y notas de Edmundo O' Gorman), México, Porrúa, 6ª ed., 1987, (Sepan Cuantos n°57), p. 150.

⁸ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, (intr. de Miguel León-Portilla), México, Porrúa, 6ª ed. 2t., 1986, (Biblioteca Porrúa n°42), t.2, p.416.

manifestaban su repudio a la familia. Después de ello, el joven tenía derecho a repudiar a la esposa.⁹

Así pues, hemos observado la importancia que tuvo una institución como el matrimonio desde la cual se cimentaban los valores y cánones de las relaciones sociales. Con el propósito de comprender adecuadamente el plano sexual mesoamericano, dividiré este punto en dos partes principales: en primer lugar la sexualidad permitida o lícita y en segundo la sexualidad sancionada o ilícita.

LA SEXUALIDAD PERMITIDA

Alrededor de la actividad sexual se encuentran una serie de prácticas y creencias que constituyeron la base de los condicionamientos sociales que rigen a cada sexo. Desde edad temprana, los niños eran educados para desempeñar los papeles que les corresponderían en vida adulta de acuerdo con su sexo y condición social. Entre los nahuas, cuando los hijos alcanzaban la pubertad, los padres de familia se daban a la tarea de instruirlos con discursos morales o *huehuehtlahtolli* que contenían reglas de comportamiento ético, los cuales deben entenderse como la impartición de una auténtica educación moral y sexual. Los informantes de Sahagún nos brindan ricos y numerosos ejemplos a este respecto, de los cuales citaré la recomendación que hace un padre a su hijo en donde se exalta la continencia sexual:

Nota, hijo mío, lo que te digo, mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar, y para esta generación y multiplicación ordenó dios que una mujer usase de un varón, y un varón de una mujer; pero esto conviene se haga con templanza y con discreción; no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer, no te hagas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote a las mujeres antes de tiempo; aunque tengas apetito de mujer resístete, resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio; mira que el maguey si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia ni da miel, sino piérdese; antes que abran al maguey para sacarle la miel lo dejan crecer y venir a

⁹ Debe señalarse la existencia de diferencias regionales en la forma de evidenciar la virginidad de la recién casada o de repudiar su pérdida. Una descripción detallada de esta costumbre entre los nahuas se encuentra en Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 2t., 1971, t.1, p. 138-139.

su perfección, y entonces se saca la miel. De esta manera debes hacer tú, que antes que llegues a mujer crezcas y embarnezcas, y seas perfecto hombre, y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura y recios, y ligeros y hermosos y de buenos rostros, y tú serás recio y hábil para el trabajo corporal, y serás ligero y recio y diligente; y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieras al deleite carnal, en este caso, dijéronnos nuestros antepasados que el que se arroja así al deleite carnal queda desmedrado, nunca es perfecto hombre y anda descolorido y desainado.¹⁰

Del mismo modo en que al hijo se le instruía en el valor de la templanza y la continencia sexual con el propósito de que llegara a ser un hombre provechoso para la sociedad, a la hija se le daban exhortaciones de sencillez y castidad incitándola a mantenerse fiel a su esposo y a la vida matrimonial:

Solo una cosa, hija mía, me resta por decirte para acabar mi plática: si dios te diere vida, si vivieres algunos años sobre la tierra, mira, hija mía muy amada, palomita mía que no des tu cuerpo a alguno; mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie tome tu cuerpo. Si perdieras tu virginidad y después de esto te demandare por mujer alguno, y te casares con él, nunca se sabrá bien contigo, ni te tendrá verdadero amor; siempre se acordará de que no te halló virgen, y esto será causa de grande aflicción y trabajo; nunca estarás en paz, siempre estará tu marido sospechoso de ti. ¡Oh hija mía muy amada, mi palomita!, si vivieres sobre la tierra, mira que en ninguna manera te conozca más que un varón; y esto que ahora te quiero decir, guárdalo con mantenimiento estrecho.¹¹

Como se ve, los ideales de virginidad y castidad estuvieron presentes en la sociedad como un claro reflejo de decencia moral y de un comportamiento ético apropiado. No obstante, al ser tantas y tan repetidas las recomendaciones y amonestaciones, ¿es posible que estos modelos de comportamiento sexual no fueran tan obedecidos? Bien vale la pena analizar dichos valores en forma particular para dilucidar esta inquietud.

¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, (edición preparada por Ángel M^a Garibay K.), México, Porrúa, 11^a ed., 2006, (Sepan Cuantos n° 300), p. 342.

¹¹ *Ibid.*, p. 336.

Castidad y Virginidad

En las sociedades prehispánicas las normas y costumbres sexuales variaban de acuerdo a la ubicación de las mismas; sin embargo, en la mayoría de las sociedades mesoamericanas, a saber, la virginidad femenina era muy apreciada y alcanzaba valores muy altos en la estimación de una mujer: “Entre los mexicas, a las jóvenes se les exigía guardar castidad hasta que las desposaran, pues de lo contrario se enfrentarían al castigo divino o bien al repudio social cuando acudiesen al matrimonio sin el himen íntegro”.¹²

Así, después de las instrucciones recibidas por parte de sus padres, los hijos se integraban a una escuela en particular, acorde a su condición social, para recibir la educación pertinente que había de servirles en el cumplimiento de sus labores. Como se sabe, en la sociedad mexicana, los jóvenes nobles —*pillis*— eran educados en el *calmecac* donde bajo una estricta rigidez se les instruía sobre artes militares y políticas, motivo por el cual se les exigía una conducta casta y temperada. Más aún, aunado al voto de castidad y a la rectitud en la vida de estos jóvenes que los alejaba, aparentemente, del pecado y el deseo sexual, las fuentes afirman que no se les permitía arroparse el uno con el otro en el dormitorio colectivo, y que habían de dormir separados; así, debían seguir esta actitud que veían ejemplificada en sus maestros y en sus superiores: “no salían de esta obligación los sacerdotes indios de esta Nueva España, los cuales quería el demonio, que fuesen castos, y así digo, que eran tan continentes como hemos visto”.¹³

No obstante, de igual forma se tiene noticia de que a los *pillis* se les permitía, ocasionalmente, tener una manceba de su agrado para lo cual existía una ceremonia previamente establecida, lo cual sugiere su uso frecuente: “el joven solicitaba a los padres de la muchacha que le otorgaran a su hija como manceba; generalmente el asunto se hablaba con la madre de la muchacha. Esta relación sin compromiso matrimonial duraba mientras la muchacha no quedara embarazada. Cuando esto último ocurría, el joven podía tomar a la muchacha como esposa o repudiarla”.¹⁴

Puede apreciarse que existen puntos contradictorios dentro de una misma ideología de castidad. Por un lado se exigía el estado de castidad dentro de los templos-escuela, y por

¹² Barbosa Sánchez, *op. cit.*, p. 111.

¹³ Torquemada, *op. cit.*, t.2, p. 214.

¹⁴ Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 322.

otro se toleraban las relaciones sexuales, ocasionales, de sus estudiantes. Un dato de Durán parece despejar esta inquietud:

En el cual ayuntamiento había dos extremos: el uno era el de la castidad y el otro, de lujuria. Para lo cual, es de saber que los que habían de quedar a servicio de este ídolo, así en el sacerdocio, como en el demás ministerio, no habían de conocer mujer, ni se les había de sentir en ninguna deshonestidad, ni curiosidad en mirarla, ni en obra ni en palabra, so pena de la vida. Y el otro extremo era que se les permitía la fornicación simple, con mucha libertad, a los que de ella quisieran usar, y era de esta manera, que a los que no pretendían quedar en el ministerio del templo les dejaban tomar una sola manceba, con la cual podían libremente estar amancebados el tiempo que quisiesen, dándosela como a prueba, para que, si teniendo hijos de ella, quisiese después casarse con ella, se casase y, si no, que la pudiese dejar y casarse con otra. Y así a los que probaban bien en tener hijos, así ellos, como ellas, les hacían mucha honra, alabándoles su fecundidad y buen multiplico.¹⁵

En esta descripción se reconoce la libertad que tenían los jóvenes, que no contemplaban sumarse al ejercicio del sacerdocio, de mantener relaciones sexuales con una muchacha; mientras que aquéllos que sí se inclinaban por ejercerlo, debían mantenerse en un estado perpetuo de castidad. Sumado a la explicación de Durán, en mi parecer el hecho de que existieran ocasiones en que los jóvenes —no inclinados por la vida sacerdotal— podían tener una manceba debe traducirse como la búsqueda que tenían de desatarse, momentáneamente, de sus prohibiciones.

Por su parte, los jóvenes plebeyos —*macehualtin*— acudían al *telpochcalli* para instruirse en artes y oficios de diversas clases. Al parecer, en esta escuela los muchachos tenían mayor libertad sexual, pues se dice que llegaban a tener hasta tres amantes dentro de la casa, y al no estar sujetos a una vida sacerdotal o política, se les permitía salir y pasar la noche con muchachas. Igualmente, los jóvenes del *telpochcalli* tenían obligación de acudir en grupo al *cuicacalli* —casa de canto— para aprender y practicar danzas al lado de las jóvenes plebeyas de dicha escuela, pero al salir de allí no todos se dirigían a sus dormitorios, pues, al

¹⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, (edición preparada por Ángel M^a Garibay K.), México, Porrúa, 2^a ed., 2t., 1984, (Biblioteca Porrúa n°36 y 37), t.1, p. 77.

parecer, utilizaban las clases de danza para cortejarse. Más aún, la libertad sexual de la clase plebeya parece verse reflejada en un punto: “el matrimonio formal y público tenía lugar cuando los contrayentes tenían recursos suficientes para hacer una boda; pero mientras eso ocurría, podían vivir juntos ‘con afecto conyugal’ con el pleno acuerdo de los familiares de ambos”¹⁶, sin que tal unión equivaliera socialmente al matrimonio.

De igual forma, existieron ocasiones específicas en que el precepto de castidad quedó de lado debido a la necesidad de cumplir con una ceremonia religiosa o bien, para personificar, fielmente, alguna deidad. Por ejemplo, en la veintena de Toxcatl se elegía a un joven que sería, durante un año, la imagen viva de Tezcatlipoca, para finalmente morir sacrificado; durante este tiempo vivía como el dios y todos los placeres le eran permitidos, pues incluso: “Veinte días antes que llegase esta fiesta daban a este mancebo cuatro mozas bien dispuestas y criadas para esto, con las cuales todos los veinte días tenía conversación carnal; y mudábanle el traje cuando le daban estas mozas”.¹⁷

Con respecto a las jóvenes nobles, éstas eran recluidas en el *ichcuchcalli* en donde estaban sometidas a constante vigilancia, pues las doncellas nunca salían si no eran acompañadas por sus guardas —generalmente mujeres mayores—, además de ir acompañadas debían permanecer con la mirada baja, y aquélla que se atrevía a levantarla o volverla atrás, las guardas las flagelaban con ortigas o la pellizcaban hasta llenarle el cuerpo de moretones; así, las transgresiones por violar esta regla se castigaban con gran severidad al punzarle los pies con unas púas hasta hacerla sangrar. Mediante este tipo de asperezas, las familias pretendían someter a las jovencitas, obligarlas al recato y evitar cualquier situación que pudiera favorecer una relación sexual antes de contraer matrimonio. Al formar parte de la clase dominante, los gobernantes procuraban establecer un control estricto sobre sus hijas y practicar castigos ejemplares no sólo para las jóvenes infractoras, sino también para la sociedad, tal y como lo ejemplifica el siguiente relato:

Vivían con muy avisada guarda todas estas doncellas, que en número eran muchas, porque de fuerza, el Rey que tenía tantas mujeres, había de tener muchas hijas, en especial el de

¹⁶ Pablo Escalante Gonzalbo, “La cortesía, los afectos y la sexualidad”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. Libro I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, El Colegio de México/FCE, 2004, p. 275-276.

¹⁷ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 79.

Texcoco, de quien se dice, que las tuvo en mucho, y excesivo número; y era tanto el cuidado, y recato, con que las guardaban, que no las dejaban un punto de los ojos. Por esta causa sucedió, que saltando un caballero mancebo, las paredes de un jardín, para hablar con una de estas infantas, fue luego visto de las guardas; y avisado el mancebo de la doncella, se escapó; pero no la desventurada moza, del cual caso fue acusada ante su padre Nezahualpilli, el cual, aunque la quería, en extremo, y averiguó, no haber pasado mas de haberse asomado a un corredor, para ver, y hablar, desde allí al mancebo, la mandó ahogar, sin ser poderosos otros muchos señores, que le suplicaron no lo hiciese; a los cuales respondió, que quedaría muy afrentado, si a mal tan grande, no diera castigo, y en el ejemplo a los otros señores; porque de disimularlo, no lo tuviesen por insulto, y por cobarde; y que el amor paterno, le hacía faltar en el rigor de sus obligaciones; y le parecía, que si no mandaba matar a su hija, incurría en caso feo de grande cobardía. El caso es severo, pero necesario, para reprimir la soltura y liviandad de las doncellas, que a tanta honestidad están obligadas.¹⁸

La razón por la cual las sociedades mesoamericanas otorgaban mucha importancia a la virginidad femenina aun no es del todo clara. Posiblemente, su exigencia sirvió como una manera de controlar la sexualidad femenina con el propósito de asegurar que la paternidad correspondiera, efectivamente, al esposo; es decir, la virginidad certificaba la legitimidad de la descendencia nacida en el matrimonio.¹⁹ Sin embargo, esta premisa sólo hubiera tenido sentido en relación a la paternidad del primogénito, ya que, en el nacimiento de hijos subsecuentes, no era posible comprobar la paternidad del esposo, puesto que resultaba muy difícil exigir a la mujer una prueba de no haber sido tocada por otro hombre; por ello todo debía reducirse a un estricto control moral que en mi parecer refleja la intención y normatividad de mantener intacto el orgullo y la honra tanto del padre, como de toda la familia.

Tanto la virginidad como la castidad corresponden a un concepto religioso que connota el estado original de pureza al estar ligados a una idea en que ésta es el estado propio de la fuente de vida universal, en el que aquél que conduce su vida en forma pura, alejado de las cosas mundanas, se acerca a esta fuente y comparte con ella su poder creador.

¹⁸ Torquemada, *op. cit.*, t.2, p. 471.

¹⁹ María de Jesús Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988, p. 141.

De esta forma, si se tiene presente el sentido específico de pureza y el significado consecuente que de ahí se deriva para la relación sexual por vez primera, resultan claras las reacciones del hombre cuando se percata de que la novia no era una doncella virgen, ya que: “Para el hombre, la cohabitación con una virgen significaba apoderarse de una potencia procreativa ligada a la fuerza original de la vida. Con ello, la línea de parentesco ganaba igualmente esta fuerza y podía prolongarse en forma pura. La consecuencia de esto era que si una mujer perdía la virginidad antes de contraer matrimonio, perdía completamente su valor”²⁰, aspecto que, posiblemente, la llevaría a tener una vida licenciosa.

Dentro de la sexualidad permitida se encuentran las relaciones sexuales en el matrimonio y los conceptos que los mesoamericanos tenían sobre ellas. A continuación se estudiarán la vida sexual dentro del matrimonio, la cópula y el valor de la templanza.

Vida sexual en el matrimonio

Como hemos visto, las sociedades mesoamericanas fortalecieron la estructura del matrimonio monógamo —la poligamia parecía estar limitada a la nobleza y a individuos destacados en la guerra— como institución de la familia nuclear, pues ésta daba auge y estabilidad al régimen por fungir como la célula fundamental de la existencia y reproducción de las relaciones sociales. Debe tomarse en cuenta que la solidez de los aparatos gubernamentales estaba basada en la organización de las fuerzas productivas y el control de la producción, sin la cual todo el sistema, gradualmente, colapsaría.

Por ello, se hacía necesaria una reproducción estricta en la que la mayor parte de las relaciones de producción se generaban a partir del grupo doméstico como unidad de normas, derechos y obligaciones. En esta perspectiva: “el hogar tradicional, fundado en la perfección del matrimonio, era una garantía para la subsistencia de las instituciones políticas y sociales”.²¹

Ahora bien, elementos como la exaltación del valor de la procreación, la fidelidad conyugal, el repudio a los homosexuales y la prohibición del aborto parecen corresponder a

²⁰ Laura Ibarra García, *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y del poder*, México, Porrúa, 1998, p. 211.

²¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, t.1, p. 353.

un pensamiento que otorgaba gran valor a la reproducción de la especie humana, a su vez vinculada con la íntima necesidad que tenían los dioses de ser adorados, y que se convertía en una de las principales obligaciones del hombre. Un reflejo de la exaltación a la procreación son las leyes que se tenían contra el aborto: “ahorcaban al médico o hechicera que daba bebedizos por echar del vientre a las criaturas, y lo mismo hacían a la preñada si para este fin tomaba algo”²²; más aún, la homosexualidad era socialmente repudiada por considerarse un aspecto *contra natura* porque, mediante ella, la procreación era inexistente y su práctica no tenía utilidad alguna bajo los lineamientos antes mencionados, condenándose con la muerte. Los casos anteriores sirven para formar una idea de la estima y necesidad que se tenían de procrear nuevos seres; para ello, evidentemente, fue necesaria la cópula, que igualmente parece haberse sostenido mediante ciertos parámetros.

Cópula

En cuanto a la relación sexual, pueden distinguirse dos puntos determinantes en torno a su ejercicio: el natural o biológico y el religioso. Por lo que se refiere al primero, el acto sexual suponía un riesgo de salud si se practicaba con exceso, sobre todo porque esto podía dañar la fuerza anímica de los individuos, disminuirla o incluso llegar a perderla ocasionando la muerte.

Igualmente, pueden señalarse dos aspectos enérgicos, resultados de la cópula, que traían como consecuencia peligros en la salud y la vida. El primero era la salida de *tonalli* durante el acto sexual y el segundo la activación y salida del *ihiyotl* tras la actividad sexual: “Los daños sufridos por el *tonalli* en el exterior del cuerpo ocasionaban la enfermedad o la muerte del individuo; la liberación del *ihiyotl* traía por consecuencia la enfermedad de los seres humanos, la muerte de los animales y el menoscabo de las cosas que estaban próximas al generador de la fuerza”.²³

Puede verse que aún y cuando se podían mantener relaciones sexuales en el matrimonio, éstas estaban delimitadas para la procreación, ya que su uso en exceso podía

²² Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 141.

²³ Una de las definiciones de *tonalli* se refiere a la entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona, y que la relaciona con el resto del cosmos; generalmente se le ubica en el cerebro. Por su parte, *ihiyotl* se entiende como la entidad anímica cuya mayor concentración estaba en el hígado y cuyas funciones estaban ligadas a la pasión, en López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, t.1, p. 331.

tener consecuencias irremediables para el individuo, tal y como lo advierte la instrucción de un padre a su hijo, recogida por Sahagún:

Nota otra cosa, hijo mío, que ya te casen, (y) en buen tiempo y en buena sazón tomes mujer, mira que no te des demasadamente a ella porque te echarás a perder, aunque es así que es tu mujer y es tu cuerpo; conviéndete tener templanza en usar de ella, bien así como el manjar, que es menester tomarlo con templanza; quiero decir, que no seas destemplado para con tu mujer sino que tengas templanza en el acto carnal; mira que no sigas al deleite carnal porque pensarás que te deleitas en lo que haces, y que no hay otro mal en ello, pero sábetete que te matas y te haces gran daño en frecuentar aquella obra carnal.²⁴

Otro peligro que se tenía en el ejercicio de la actividad sexual estaba relacionado con el coito interrumpido, pues se creía que si durante la cópula no se alcanzaba la eyaculación, al no expeler la simiente humana, el cuerpo se iba secando y resquebrajando. Un tipo singular de coito interrumpido era aquél que ocurría por un susto, pues se consideraba que durante la cópula, así como en el sueño, el *tonalli* salía del cuerpo y su regreso a él debía ser tranquilo y paulatino, es decir, aquél provocado por la conclusión idónea del estado que exteriorizaba la entidad anímica. De esta forma, un corte violento significaba la pérdida del contacto entre el organismo copulante y su *tonalli*, y la dificultad de su regreso al cuerpo, lo cual podía ocasionar daños graves en el individuo.

Por otro lado, la actividad sexual, en su justa medida, era benéfica en ciertos casos; por ejemplo, la partera recomendaba a la mujer recién preñada, durante los tres primeros meses de su embarazo, las relaciones sexuales con su esposo, puesto que el abstenerse totalmente de ellas dañaría al ser en formación, pues se creía que nacería enfermo y sin fuerza; en contraposición, si después de ese periodo no se abstenían del acto sexual, perjudicarían al feto, ya que, se pensaba que el semen formaría un líquido pegajoso que lo ensuciaría y lo adheriría al vientre dificultando el parto. Asimismo, se consideraba dañino mantener relaciones sexuales cuando la mujer había parido recientemente, tanto para el hombre como para la mujer, pues sin tenerse una razón precisa, se consideraba un tabú: “no

²⁴ Sahagún, *Historia general...*, op. cit., p. 343.

duermen con preñadas ni con paridas hasta que pasan dos años”²⁵; igualmente: “no duermen con ellas estando con su costumbre”.²⁶ Tal parece que esta restricción también tiene un trasfondo ideológico en el que la sangre menstrual —que en ocasiones aún aparece durante los primeros meses de embarazo— presuponía la emanación de energías nocivas para los individuos debido a la impureza de la mujer durante este periodo, por lo que se evitaba la convivencia con mujeres menstruantes, peculiaridad que Ibarra García ha señalado como miedo a la menstruación en las sociedades prehispánicas.²⁷

Paradójicamente, aún y cuando se ha visto el ideal de templanza en la actividad sexual, la ausencia de ella también podía tener graves consecuencias en el organismo, ya que el coito presupone la liberación de energía y la abstención de éste podía dañar la salud, pues la energía retenida ocasionaría un desequilibrio orgánico. Un ejemplo de esta afirmación se nos presenta en la historia del Tohuenyo narrada por Sahagún, de la cual muestro un fragmento expuesto por León-Portilla:

Pues aquella hija de Huémac miró hacia el mercado, y fue viendo al Tohuenyo: está con la cosa colgando. Tan pronto como lo vio, inmediatamente se metió al palacio. Por esto enfermó entonces la hija de Huémac, se puso en tensión, entró en grande calentura, como sintiéndose pobre del pájaro —miembro viril— del Tohuenyo. Y Huémac lo supo luego: ya está enferma su hija. Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban: “¿Qué hizo?, ¿qué hace?, ¿cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?” Y las mujeres que la cuidaban respondieron. “Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile: le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma” [...] Y cuando el Tohuenyo entró a verla, luego cohabitó con ella, y con esto al momento sanó la mujer.²⁸

En lo que se refiere al aspecto religioso de la cópula, dos tipos de continencia sexual eran exigidos puntualmente. El primero de ellos afectaba a aquéllos que habían hecho voto de castidad entre los que se incluyen, como ya se ha visto en este capítulo, a los jóvenes de

²⁵ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, (notas de Emiliano M. Aguilera), Barcelona, Orbis, 2t., 1985, t.1, p. 157.

²⁶ *Ibid.*, p. 160.

²⁷ Ibarra García, *Las relaciones...*, *op. cit.*, p. 23-24.

²⁸ Miguel León-Portilla, “La curiosa historia del Tohuenyo”, en León-Portilla, *Toltecáyotl...*, *op. cit.*, p. 377-378.

ambos sexos que cumplían sus servicios en los templos de instrucción a que acudían. La prohibición de relaciones sexuales a estos oficiantes obedecía a la necesidad de conservar la energía en el ejercicio ritual, pues cualquier exceso en el coito limitaba la capacidad del sacerdote y su necesidad de pureza absoluta para alcanzar un nivel óptimo de comunicación con las deidades.

El segundo tipo de abstinencia sexual inmiscuía a todo el pueblo con motivo de la preparación y celebración de sus fiestas religiosas. De esta forma, esposas y esposos debían apartarse de toda actividad sexual, entre otras cosas, durante un buen número de días al año con el propósito de mantener un estado propicio y adecuado para honrar a los dioses en sus respectivas festividades. El quebrantamiento de la abstinencia ensuciaba el ayuno y los dioses podían castigar a los transgresores con enfermedades, o bien, a la comunidad con sus desfavores.

Con respecto a ello, tres casos ejemplifican la continencia sexual para las ceremonias religiosas; el primero de ellos acontecía durante la fiesta al dios Camaxtle en Tlaxcala: “Y en este tiempo no comían ají o chile, que es su principal mantenimiento después del pan; ni se bañaban, que es cosa entre esta gente muy frecuentada; y se abstenían de la cópula con sus mujeres”.²⁹ Por su parte, Landa nos cuenta que entre los indios de la península de Yucatán: “Las abstinencias que comúnmente hacían eran de sal y pimienta en los guisados, lo cual les es grave; absteníanse de sus mujeres para la celebración de todas sus fiestas”³⁰; finalmente el padre las Casas afirma lo siguiente: “Sabido el día, echaban la fiesta con su vigilia, y ésta era que todos, chicos y grandes, habían de apartar su cama de la de sus mujeres sesenta y ochenta días, y ciento, más o menos, según la solemnidad o necesidad lo demandaba”.³¹

Desafortunadamente no existen relatos específicos sobre cómo era practicada o cómo acontecía la vida sexual en la intimidad de la pareja; empero, de las fuentes puede inferirse que se buscaba tener una vida sexual medida y templada, lo que hace suponer el recato en su ejercicio que se adscribía al firme propósito de procreación, pero que no podemos

²⁹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 3ª ed., 4t., 1980, t.2, p. 104.

³⁰ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, (intr. Ángel Mª Garibay K.), México, Porrúa, 11ª ed., 1978, p. 47.

³¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, (edición preparada por Edmundo O' Gorman), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 3ª ed., 2t., 1967, (Serie de historiadores y cronistas de Indias n°1), t.2, p. 215.

asegurar que excluía la frivolidad y la búsqueda de satisfacción del placer humano.³² Precisamente de aquí se deriva el siguiente punto a analizarse: el valor de la templanza.

Templanza

Después del análisis de los dos puntos anteriores resulta más sencillo el estudio de este valor moral entre las sociedades mesoamericanas. Como se ha visto, la templanza carnal entre los indígenas era muy procurada, estimada y fomentada desde los primeros años de existencia, pues se consideraba como un reflejo fiel de la educación fomentada por los padres, y como una enseñanza de vida que ayudaría a alcanzar un pleno desarrollo social y religioso.

Es sabido que entre las causas que utilizaron los conquistadores y misioneros españoles para justificar su empresa bélica en tierras americanas, fue precisamente por la afición de los naturales por los placeres sexuales y su degradante moral: “una de las razones que se pueden dar, acerca de haber Dios entregado estos indios a los españoles es la abundancia de pecados que cometían, los incestos, estupro y fornicaciones”.³³ Evidentemente, la conquista militar y espiritual debía justificarse de alguna forma, y lo más sencillo para ello fue adjudicar pecados y aberraciones a las civilizaciones mesoamericanas.

Por el contrario, las Casas afirma que entre los indígenas la templanza era uno de sus valores más procurados, practicados y característicos dentro de su filosofía moral:

La abstinencia y templanza cerca de las afecciones sensibles, viciosas, mayormente de las venéreas o sucias. Desta creemos poder decir con verdad que son más que otras gentes, por la mayor parte y comúnmente, moderados y templados (y pluguiese a Dios que los nuestros no les excediesen casi sin alguna medida), como se puede conocer por la templanza de usar con sus propias mujeres, que no parece que las tienen para otra cosa sino para sustentar

³² Debe mencionarse la existencia de productos con propiedades afrodisiacas que fomentaban el impulso sexual. Entre ellas se menciona la carne de serpiente *mazacoatl*, el gusano *tlalomitl* (que supuestamente volvía rígido el pene), la cola de tlacuache, los cuernos del escarabajo *temolin*, la carne del saurio *acaltetepon* y del ajolote, y entre los vegetales el *tlalpayatzin*, el *cozolmecatl*, entre otros. Sin embargo, el consumo frecuente de estas sustancias podía acarrear consecuencias negativas en el organismo, por ello, al parecer, existió temor en el abuso de ellas, en López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, t.1, p. 335

³³ Torquemada, *op. cit.*, t.1, p.580.

solamente la humana especie, que es el fin de la naturaleza y no para salir de los límites de la razón [...] En ninguna parte dellas hombre ha visto ni sentido a algún indio obrar deshonestidad, ni con sus mujeres propias, ni con otras casadas, ni solteras [...] Y si alguno ha visto o sentido a indio alguna desvergüenza de obra o de palabra, no habrá sido sino de los que han criado y tenido los españoles en sus casas porque lo aprendieron dellos.³⁴

La afirmación anterior desestima la idea del apetito sexual desenfrenado y pone a los usos que copiaron los indígenas de los europeos como causas de su posible existencia. De esta forma, estamos ante dos discursos distintos que, naturalmente, se ocupan por defender sus propios intereses. No pretendo aseverar que la templanza se erigió como valor único e inalterable de conducta sexual, pues, irremediabilmente, la excepción hace la regla; sin embargo, puede establecerse que las sociedades mesoamericanas en general se inclinaron por hacer prevalecer tal valor.

Desde luego, existieron excepciones que enfatizan las diversidades regionales y las diferentes costumbres en ellas, tal y como con los otomíes de quienes Sahagún cuenta que: “Y según dicen, si cuando dormía el hombre con la mujer no tenía cuenta con ella diez veces, descontentábase la mujer y apartábase el uno del otro; y si la mujer era flaca para sufrir hasta ocho o diez veces, también se descontentaban de ella y la dejaban en breve”³⁵; caso similar al de los huastecos quienes fueron señalados por tener “defectos” como la desnudez, la embriaguez y la sodomía, creando así un mal concepto de ellos: “La mala fama de que se rodeó a los huastecos parece venir de los mexicas, quienes siempre los tuvieron por sucios y perversos; tanto era así, que la expresión “pareces un cuextécatl” era sinónimo de la peor ofensa”³⁶; así, el que tal epíteto fuera utilizado como ofensa habla de que, al menos entre los nahuas, la templanza adquiriría un valor determinante en su concepto sexual.

Para concluir con este tema, citaré un ejemplo que refuerza el concepto que se tenía sobre la templanza y su importancia:

³⁴ Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, t.1, p. 186.

³⁵ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 587.

³⁶ Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Serie Antropológica n°26), p. 136.

Un viejo muy viejo y muy cano, fue preso por adulterio, y fue preguntado que siendo tan viejo cómo no cesaba del acto carnal. Respondió que entonces tenía mayor deseo y habilidad para el acto carnal, porque en el tiempo de su juventud no llegó a mujer, ni tampoco en aquel tiempo tuvo experiencias del acto carnal, y que por haberlo comenzado después de viejo estaba más potente para esta obra.³⁷

Si bien en el relato anterior se juzga al adulterio cometido por el anciano, se advierte la forma en que el señor se mantuvo casto durante su juventud logrando así llegar a su vejez en plenitud de salud que, de acuerdo a la narración, sólo mediante un estado de templanza sexual podía lograrse. Curiosamente este último ejemplo en el que se señala al adulterio como un delito me permite concluir la primera parte de este capítulo y dar paso a la segunda: la sexualidad sancionada o ilícita.

LA SEXUALIDAD SANCIONADA

Alrededor de la actividad sexual se encuentran una serie de condicionamientos que a partir de distintos códigos de normatividad generan mecanismos de control ideológico, que dentro del ámbito religioso, jurídico y moral dan lugar a la creación de marcos de legalidad y tribunales jurídicos encargados de la represión de los delitos sexuales.

Los casos que reflejan la sexualidad reprobada por la ideología dominante son aquéllos que, bajo una práctica escondida, se refugian clandestinamente y no buscan como único propósito la reproducción humana, sino la diversidad de modalidades de placer y las preferencias sexuales erotizadas. Dentro de este tipo de relaciones podemos ubicar al adulterio, la poligamia, la prostitución, la homosexualidad, el incesto, la zoofilia, etc. Pasemos al estudio de las más importantes o más condenadas en el espacio mesoamericano.

³⁷ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 343.

Adulterio

Hemos sido testigos de la forma ética en que la institución del matrimonio daba auge y solidez al régimen social de las civilizaciones prehispánicas. Por ello, el rompimiento de las leyes matrimoniales representaba poner en peligro la estabilidad social y cualquier quebrantamiento debía ser castigado de forma ejemplar para evitar su reincidencia; la falta sexual sobre la que más ejemplos existen en las fuentes es el adulterio.

Con respecto a este delito, las leyes civiles tenían como fin salvaguardar el derecho sexual y de posesión del esposo, así como conservar la transmisión patrilínea de la herencia. Así pues, Sahagún define a la adúltera como una mujer “tenida por alevosa, o es traidora, por lo cual no es tenida en alguna reputación, vive muy deshonrada y cuéntese como por muerta; por cuanto tiene perdida la honra, tiene hijos bastardos y con bebedizos se provoca a vómito y mal parir, y por ser tan injuriosa con todos se echa, y hace traición a su marido, engaña en todo y tráele ciego”.³⁸ Es de notar que se define a la adúltera más no al adúltero; en este sentido, recordemos que en materia moral los hombres tenían predominio sobre el sexo opuesto, y por ello alcanzaban el delito de adulterio mayormente las mujeres.

Aún y con esta superioridad masculina, el hombre no estaba exento de ser juzgado por delito de adulterio que, de acuerdo a sus leyes jurídicas, era castigado con la muerte de ambos infractores. Ésta podía efectuarse de diferentes formas: lapidación pública, quebrantamiento de la cabeza, apaleamiento o ahorcamiento, generalmente; a saber, la manera en que moría iba de acuerdo a la gravedad del delito y a su condición social:

La mujer que cometía adulterio, y el adúltero, tomándolos en el delito o había violenta sospecha, prendíanlos, y si no confesaban, dábanles tormentos, y confesando, condenábanlos a muerte. Unas veces los mataban atando los pies y manos y tendidos en tierra, y con una gran piedra redonda y pesada les daban en las sienes de tal manera que a pocos golpes les echaban los sesos fuera. A otros achocaban con unos garrotes o porras de palo de encina para ello hechizos. Otros tiempos quemaban el adúltero y a ella ahorcaban. Otras veces a entrambos ahorcaban, y si eran *pipiltin*, que quiere decir principales y hidalgos, después de ahorcados emplumábanles las cabezas y poníanles ciertos penachuelos verdes, y

³⁸ *Ibid.*, p. 546.

así ataviados los quemaban y decían que aquella era señal que se compadecían dellos, y que por eso les quemaban los cuerpos de aquella manera [...] A otros adúlteros mandaban los jueces fuesen apedreados, y llevábanlos a la plaza, donde se ayuntaba infinita gente, y puestos en medio de la plaza, ataban a él las manos y luego disparaban en él más piedras que pelos tenía en la cabeza, y en cayendo no penaban mucho, porque luego era muerto cubierto de piedras.³⁹

Si bien el adulterio era un delito reprobable y punido entre las sociedades mesoamericanas, parece ser que en algunas regiones existían amonestaciones previas por incurrir en él y sólo si había reiteración era castigado. Entre los indígenas de Michoacán se cuenta que si el esposo encontraba a su mujer siéndole infiel con otro, les hendía las orejas entrelazándolos, en señal de que los había sorprendido en adulterio, y los despojaba de sus vestimentas; después se quejaba con el personaje encargado de hacer justicia y los infractores eran encarcelados para esperar su sentencia: “Y si dos o tres veces hallaba que habían caído en aquellos pecados susodichos, perdonábalos y dábalos a sus parientes. Y si eran cuatro veces, condenábalos a muerte”.⁴⁰ Por su parte, los indios de la península de Yucatán acostumbraban castigar a los adúlteros de la siguiente manera: “se juntaban los principales en casa del señor y traído el adúltero atábanle a un palo y le entregaban al marido de la mujer delincuente; si él le perdonaba, era libre; si no, le mataba con una piedra grande (que) dejábale (caer) en la cabeza desde una parte alta; a la mujer por satisfacción bastaba la infamia que era grande, y comúnmente por esto las dejaban”⁴¹; quizá la reiteración de este delito, en ciertas regiones, sea reflejo de una ética más relajada y una ley jurídica más tolerante.

Las instancias jurídicas exigían la comprobación del delito, ya que, el simple alegato del esposo se consideraba nulo. Era necesario que otros testigos imparciales confirmaran sus acusaciones, pues de lo contrario no había justicia alguna que imponer; con esto, no

³⁹ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 131-132. Aún y cuando fray Bartolomé incluye el uso de tormento en la implementación del castigo, debe mencionarse que al parecer este ejercicio no era practicado entre las sociedades mesoamericanas. Respecto a esta premisa véase Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la historia del derecho en México*, México, Porrúa, 2ª ed., 2t., 1984, t.1, p. 548-550.

⁴⁰ Alcalá, *op. cit.*, p. 54. Este castigo se efectuaba en la fiesta de *Equata Consquaro*, en la que también se reprimía a ladrones, hechiceros, malhechores, vagabundos, prostitutas, homosexuales, y en general a todas las “malas personas”.

⁴¹ Landa, *op. cit.*, p. 53.

había lugar a difamaciones, pues la infracción debía ser perfectamente probada y esclarecida. Si el esposo, tras haber descubierto el engaño de su mujer, la mataba aun cuando la encontrara en flagrante delito, era castigado con pena de muerte por haber usurpado el castigo judicial.

Asimismo, la ley castigaba al esposo que después de haber tenido relaciones sexuales con otra mujer, tenía relaciones con la esposa. Los adúlteros eran personas condenadas y repudiadas por la sociedad, ya que, de acuerdo al pensamiento indígena, las personas de vida licenciosa como adúlteros o prostitutas generaban fuerzas nocivas de sus propias impurezas que causaban el temor de la gente.⁴²

Así pues, ya fuera con repudio, deshonra, muerte o enfermedades, el adulterio era ejemplarmente castigado por atentar contra el matrimonio, la vida familiar y la estabilidad de las relaciones sociales. Por lo mismo, en la educación de los hijos siempre se procuró inculcar el valor de la familia y de la fidelidad conyugal; prueba de ello, el consejo de una madre a su hija:

Mira que en ningún tiempo ni en ningún lugar le hagas traición, que se llama adulterio; mira que no des tu cuerpo a otro, porque esto, hija mía muy querida y muy amada, es una caída en una sima sin suelo que no tiene remedio, ni jamás se puede sanar, según es estilo del mundo; si fuere sabido, y si fueres vista en este delito, matarte han, echarte han en una calle para ejemplo de toda la gente, donde serás por justicia machucada la cabeza y arrastrada; de éstas se dice un refrán: probarás la piedra y serás arrastrada, y tomarán ejemplo de tu muerte.⁴³

Al mismo tiempo, en esta parte podemos incluir a la poligamia no por haber sido una práctica punida, sino por tratarse de relaciones que rebasaban las uniones monógamas mediante las cuales se definía lo lícito y lo ilícito. Existen posturas que la identifican como una institución que no se generalizaba para todo el pueblo y que por el contrario, estaba reservada a la nobleza. En esta perspectiva, la poligamia sería vista como un privilegio y un derecho de la

⁴² Por ejemplo, Araceli Barbosa afirma que “el *tlazolmiquiztli* era una enfermedad ocasionada por transgresiones sexuales y se atribuía el daño a las adúlteras, las prostitutas y la gente de vida licenciosa”, en Barbosa Sánchez, *op. cit.*, p. 128.

⁴³ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 336.

clase dominante al estar permitida, legal y consuetudinariamente, para su uso exclusivo entre los gobernantes y personajes de los estratos sociales más altos.⁴⁴

No obstante, al parecer no existían instancias legales que la prohibieran o castigaran al estar jurídicamente permitido su ejercicio a los miembros de los distintos estratos sociales, y su práctica estaba más bien determinada a la posibilidad de costear la manutención de varias consortes, por ejemplo los guerreros del sol quienes “tenían derecho de tener muchas mancebas, todas las que pudieran sustentar”.⁴⁵

Naturalmente, contamos con mayores referencias de la presencia de esta práctica entre las altas esferas de poder. Así, se dice que Moctezuma Xocoyotzin tuvo entre mil y tres mil señoras, entre las que se contaban hijas de nobles, criadas y esclavas de las señoras, y que tuvo preñadas a ciento cincuenta mujeres al mismo tiempo; de igual forma, “de los reyes de Texcoco, en especial del prudentísimo Nezahualpiltzintli, dicen, que tuvo cien hijos habidos en diversas mujeres, aunque los que mejor lo han averiguado, no le dan más de sesenta”.⁴⁶ Más allá de lo exagerado de los números, al parecer “quienes tuvieron un poder mayor trataron, a través del matrimonio con varias mujeres, de incrementar su poder por medio de los beneficios económicos resultantes del trabajo de éstas”.⁴⁷ En este sentido, tener una buena descendencia no solo aumentaba la reputación del hombre, sino que también representaba un mayor número de brazos para el trabajo agrícola, si se trataba de hijos varones, permitiéndose con ello la producción y apropiación de un excedente que bien podía traducirse en riqueza.⁴⁸ Por su parte, los padres de familia de las clase bajas al no tener la misma facultad de costearse mancebas, se limitaban a sentirse honrados de que sus hijas fueran admitidas entre las concubinas de algún noble y al aumento del prestigio familiar que estos arreglos representaban; por el contrario, para las familias nobles el establecimiento de las relaciones poligámicas les permitía obtener ventajas económicas y establecer un número mayor de alianzas políticas.

Así pues, al parecer se tenía la idea de que la importancia que revestía la vida sexual de los gobernantes se daba como una garantía que proyectaba su superioridad y virilidad

⁴⁴ Barbosa Sánchez, *op. cit.*, p. 123-125; Ibarra García, *Las relaciones...*, *op. cit.*, p. 216.

⁴⁵ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 115.

⁴⁶ Torquemada, *op. cit.*, t.2, p. 435.

⁴⁷ Ibarra García, *Las relaciones...*, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 216.

sobre el pueblo. En este sentido el padre las Casas afirma que: “entre los otomíes y piniolos y mazatecas, que son gentes comprendidas en la Nueva España, y otros muchos que no nombramos, si no eran los señores y principales, no tomaban ni tenían pluralidad de mujeres, ni se casaban con más de una”.⁴⁹ Sobre la presencia de la poligamia en otras regiones, Diego de Landa afirma que: “nunca los yucatanenses tomaron más de una como se ha hallado en otras partes tener muchas juntas”⁵⁰; mientras que en algunas poblaciones de las antiguas gobernaciones de Antequera, Michoacán, Nueva Galicia y Tlaxcala, también se acostumbraba que los señores principales tuvieran un buen número de concubinas.⁵¹

Como vemos, la poligamia fue una estructura más compleja al no estar legalmente prohibida ni haber sido sancionada. Es posible que gozara de estas cualidades porque, aunque parezca paradójico, no atentaba contra la institución del matrimonio que regulaba el orden social en los núcleos familiares; es decir, aunque los miembros de la nobleza tenían la facultad de solicitar cuantas doncellas desearan, no tenemos noticias de casos en que hicieran petición de mujeres casadas. Vale la pena señalar que estas relaciones representaban una situación bastante desfavorable para la mujer, pues ni las necesidades e intereses de las esposas legítimas, ni mucho menos aquéllas de las concubinas, recibieron consideración alguna. Pasemos ahora al estudio de una práctica en la que las mujeres jugaron un papel preponderante: la prostitución.

Prostitución

El concepto sobre la prostitución que se tuvo en Mesoamérica parece ser muy ambiguo. Por un lado, la prostituta era repudiada socialmente porque atentaba contra la familia nuclear y por su aspecto escandaloso, fiel reflejo de su excesiva actividad sexual; por otro lado, su práctica era tolerada, puesto que no había penas judiciales contra ella.

⁴⁹ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁰ Landa, *op. cit.*, p. 43.

⁵¹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2t, 1984, (Serie Antropológica n°57 y 58), t. 1, p. 93; *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, (Serie Antropológica n°74), p. 109, 228 y 237; *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, (Serie Antropológica n°65), p. 222, 223, 231 y 306; *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2t., 1984-1985, (Serie Antropológica n°53 y 59), t. 1, p. 193, t. 2, p. 172 y 385.

En la sociedad mexicana la prostituta recibía el nombre de *ahuiani*, término que ha sido traducido como “la alegradora”; empero, aunque el término contiene calificativos positivos, los informantes de Sahagún presentan una imagen negativa de ella, pues se le describe como un ser despreciable:

La puta es una mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza y no lo deja siendo vieja, y anda como borracha y perdida, y es mujer galana y pulida, y con esto muy desvergonzada; y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora y muy viciosa en el acto carnal [...] Y por los deleites en que anda de continuo sigue el camino de las bestias, júntase con unos y otros; tiene también de costumbre llamar, haciendo señas con la cara, hacer del ojo a los hombres, hablar guiñando el ojo, llamar con la mano, vuelve el ojo arqueando, andarse riendo para todos, escoger al que mejor le parece y, querer que la codicien, engaña a los mozos, o mancebos, y querer que le paguen bien, y andar alcahueteando las otras para con otros y andar vendiendo otras mujeres.⁵²

Deben reconocerse dos tipos de prostitución: la ritual y la libertina. La primera, pareció ser institucionalizada porque se enmarcaba dentro de la religión y cumplía una función social en las fiestas, templos, etc. De esta forma, tenía un papel promovido por el Estado en algunas fiestas del ciclo ritual al ofrecer entretenimiento sexual ya fuera a personificadores de dioses, a cautivos, o bien, acompañando a militares en sus contiendas.

Existen descripciones detalladas de las fiestas en las que se revela la presencia de las *ahuianime* en espacios donde se realizaban danzas religiosas; por ejemplo, durante la fiesta de Tlaxochimaco, se efectuaba un baile en el patio del templo de Huitzilopochtli en el que se juntaban los guerreros destacados y los jóvenes de las escuelas, donde acontecía lo siguiente: “También bailaban ellas, las mujeres. No ellas, las doncellas de la gente: ellas, las prostitutas honestas, las *ahuianime*. Las llevaban con ellos; se van asiendo de las manos; danzan dándose las manos por atrás; sólo forman hilera; sólo van en una hilera; van culebreando [...] Y sólo ellos, los *huehuei tiacahuan*, abrazan a las mujeres; y ellos, los que

⁵² Sahagún, *Historia general...*, op. cit., p. 545-546.

sólo son *tiachcahuan*, no las abrazan”⁵³; es notable que son identificadas como “prostitutas honestas”, particularidad que refuerza la buena estima que se tenía de su figura e intervención en determinados contextos rituales.

La participación de diferentes grupos sociales o gremios —comerciantes, artesanos, etc. — en las fiestas resultaba frecuente si se toma en cuenta el estricto calendario ritual bajo el que se regía la vida diaria. En un momento específico del año, cada grupo, mediante ofrendas, danzas, sacrificios, etc., rendía culto a los dioses en general, y a sus dioses patronos; las *ahuianime* no estaban exentas de esta práctica y aparecían en la fiesta de Ochpaniztli al lado de parteras y médicas fingiendo una batalla que servía para alegrar a una futura víctima del sacrificio que personificaba a la diosa Teteo Innan. Asimismo, en la fiesta de Tlacaxipehualiztli ocurría una danza en la que participaban jóvenes de las escuelas y sus maestros guerreros, acompañados por las *ahuianime*.

La aparición de prostitutas en ciertas fiestas religiosas hace suponer que en ellas, y sólo en ellas, su participación tenía un papel relevante en las manifestaciones públicas, ya que, “su presencia al lado de los guerreros, de los estudiantes, de los gremios femeninos e incluso de las “matronas” y del mismo rey representa una prueba de la integración de las *ahuianime* en la sociedad”.⁵⁴

Por lo que se refiere a sus espacios de trabajo, las prostitutas podían encontrarse en las calles, caminos y mercados, ya que, al parecer no existían casas de prostitución propiamente dichas, tal como advierte Motolinía: “Había mujeres públicas permitidas, como entre fieles, pero que no había prostíbulos propiamente dichos y aunque la fornicación jamás es lícita sino reprobada tenían, aquella práctica entre fieles se tiene como orden política a fin de evitar otros males como adulterios y estupros”.⁵⁵ Para finalizar, recordemos que, de acuerdo a concepciones indígenas, las personas de vida licenciosa emanaban fuerzas nocivas formadas con sus impurezas, las cuales podían ocasionar enfermedades, de ahí que se les temiera y repudiara socialmente. Explicadas ambas caras de la prostitución, sigamos

⁵³ Fray Bernardino de Sahagún, *Educación mexicana. Antología de textos sahoguntinos*, (ed. y trad. de Alfredo López Austin), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 186-189.

⁵⁴ Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *op. cit.*, p. 313.

⁵⁵ Motolinía, *op. cit.*, p. 320.

con el estudio de una de las prácticas sexuales más repudiadas, castigadas, difamadas y adjudicadas a las sociedades mesoamericanas: la sodomía.

Homosexualidad

El epíteto infamante de sodomitas —adjudicado a los indígenas— fue utilizado por los europeos como uno de los pecados sexuales que argumentaron para justificar moralmente la conquista y el eventual derrocamiento de la ideología mesoamericana. Por ejemplo, Díaz del Castillo afirma que: “Además de esto eran todos los demás sométicos, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio”⁵⁶; Cortés por su parte sostiene que: “Porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a Vuestras Majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado”.⁵⁷

Evidentemente, para los conquistadores la justificación de la conquista requirió la denuncia de las costumbres indígenas —principalmente se enumeran la antropofagia, los sacrificios humanos y la sodomía— mientras que algunos misioneros, en su defensa del indígena, dotaron sus obras de elogios a la moral mesoamericana y de su condena a la homosexualidad. La opinión generalizada de los evangelizadores es muy diferente, pues destacan la ausencia de sodomitas, el repudio a ellos, o bien, la existencia de castigos rigurosos para los homosexuales, tarea que en ocasiones los lleva a contradecirse en su propio discurso.

En palabras de Diego de Landa, se desestima la existencia de la sodomía en tierras mayas, empero, se deja entrever su práctica en algunas otras regiones: “Y dado que he oído que en otras partes de las Indias usaban en tales casas del nefando pecado, en esta tierra no he entendido que hiciesen tal, ni creo lo hacían porque los allegados de esta pestilencial miseria dicen que no son amigos de mujeres como eran éstos”⁵⁸; más aún, las Casas

⁵⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, (intr. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas), México, Porrúa, 24^a ed., 2009, (Sepan Cuantos n°5), p. 579.

⁵⁷ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, (ed. Mario Hernández Sánchez-Barba), México, Porrúa, 1963, p. 25.

⁵⁸ Landa, *op. cit.*, p. 54.

corroborar la nula presencia de este vicio entre los indígenas de Yucatán: “De tres vicios fuimos certificados carecer más que otras las gentes de este reino: del pecado nefando y de comer carne humana y de sacrificio de hombres”.⁵⁹

Como hemos visto, en los textos españoles dominan los juicios morales acerca de la homosexualidad, ya sea para difamarla o negarla. Ahora bien, vale la pena mostrar el concepto que los indígenas pudieron tener sobre los homosexuales:

El somético paciente es abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes, y el hedor y fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir, por el asco que da a los hombres; en todo se muestra mujeril o afeminado, en el andar o en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado.⁶⁰

En el juicio de los informantes de Sahagún, el homosexual suscita una reacción de asco y de rechazo, de ahí que su delito fuera castigado con la muerte, sentencia entendible en sociedades que priorizaban la reproducción de la especie y condenaban cualquier práctica que atentara contra ella: “los que cometían el crimen nefando, agente y paciente morían por ello. De cuando en cuando la justicia ponía diligencia en hacer inquisición y buscaba si algunos había nefandos, para los ajusticiar”.⁶¹

Por otro lado, las singularidades del sistema educativo mesoamericano, particularmente la vida llevada por los adolescentes en los templos-escuelas, provocaron acusaciones en cuanto a que suponían espacios donde se practicaban las relaciones homosexuales. Si bien es cierto que existía una mayor libertad para los miembros del *telpochcalli*, hay menciones de que los jóvenes dormían con sus mancebas; por su parte, al parecer en el *calmecac* se tomaban precauciones para evitar cualquier relación entre los jóvenes estudiantes, siendo una de ellas que no durmieran juntos.

⁵⁹ Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, t.2, p. 529.

⁶⁰ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 540. Asimismo, López Austin otorga otras acepciones —traducidas de los textos sahuaguntinos— al homosexual: “Sodomita, puto (*cuiloni*, *chimouchi*), Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer”; en López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, t.2, p. 274-275.

⁶¹ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 132.

No obstante, pese a los cuidados y estricta vigilancia de los maestros, pudieron existir relaciones homosexuales entre los estudiantes, hipótesis que parece sostener el padre las Casas al brindarnos información sobre la educación de los jóvenes en los templos de la provincia de la Vera Paz: “Los mozos mayores en aquel vicio [la sodomía] a los niños corrompían; y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio”.⁶² El relato anterior sorprende porque de ser cierta esta afirmación, estamos ante un caso en el que se corrompía a los jóvenes en la práctica de las relaciones homosexuales, contrario a lo éticamente establecido y a lo que hemos venido observando. En mi parecer, este tipo de ejercicios deben tomarse como casos aislados y no se les debe contemplar como prácticas plenamente difundidas; al respecto, concuerdo con Olivier en la posible explicación del hecho: “Puede suponerse que las relaciones homosexuales entre adolescentes se beneficiaron de cierta tolerancia, pero no se puede probar la posible institucionalización o ritualización de estas prácticas”⁶³; así, quizá, en cierto sentido y bajo ciertos parámetros, pudieron ser toleradas, más no instruidas ni fomentadas.

Después de lo anterior, resulta difícil dar una conclusión categórica al tema de la homosexualidad mesoamericana, ya que, su existencia se basa en afirmaciones contradictorias y su práctica se reprobó, castigó, y hasta, al parecer, se corrompió bajo un mismo plano ideológico. En general, se puede concluir que la práctica de la homosexualidad no constituyó una tradición ni una norma entre las sociedades prehispánicas, sino más bien se ejerció como la excepción.

Incesto

Contrario a lo que pueda inferirse, el incesto⁶⁴ entre las sociedades mesoamericanas era castigado. Se podría llegar a una conclusión diferente si se contempla que a partir de la idea de descendencia legítima —que asegurara la permanencia de una dinastía en el poder— las relaciones consanguíneas facilitarían esta tarea; sin embargo, el incesto no fue una herramienta para ello, pues por el contrario:

⁶² Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, t.2, p. 515

⁶³ Guilhem Olivier, “Homosexualidad...”, *op. cit.*, p. 310.

⁶⁴ Relación sexual entre parientes dentro de los grados en que está prohibido el matrimonio.

El hermano que llegaba a su hermana, fuese de padre y madre, o sólo de padre, o sólo de madre, morían por ello ambos. En la Nueva España se hallaron tres o cuatro casados con sus hermanas, pero dicen que fue después de la conquista de los españoles, cuando anduvieron las cosas revueltas y desordenadas. Si el padre acaecía pecar con su hija, morían con una soga al pescuezo ahogados ambos. El que pecaba con su hermana, moría ahogado con garrote [...] Ahorocaban al que forzaba a su madre, y si ella era voluntaria, la misma pena le daban, y era entre ellos tenido aqueste pecado por horrible y abominable [...] Ahorocaban los que pecaban con sus entenadas, y a ella lo mismo si no era forzada. Tenían pena de muerte los que hacían lo mismo con su suegra.⁶⁵

Aún con el dato anterior, no parece haber parámetros unánimes en cuanto a los grados de parentesco que imposibilitaban el matrimonio. En algunos casos, se limitaba la prohibición de unión sexual a la de ascendientes con descendientes y a la de hermanos: “Y la consanguinidad, si no era en primer grado, todos los otros grados eran lícitos entre ellos. Madre e hijo nunca se casaban, ni hermano con hermana, ni padre con hija, ni sobrino con tía”⁶⁶; mientras que en otros casos, se extiende el grado de afinidad de suegro-nuera, yerno-suegra, padrastro-entenada y entenado-madrastra: “Cuanto a los grados de consanguinidad, tenían otra ley común y aprobada costumbre de no tener por legítimo matrimonio, sino por ilícito y con pecado habido, si alguno fuera padre con hija, o madre con hijo, ni entre hermanos, ni suegro con nuera, ni suegra con yerno, ni padrastro con entenada, ni entenado con madrastra, aunque fuese después habido”.⁶⁷ De acuerdo a lo anterior, aunque no todas son relaciones de primer grado, se puede reconocer la preocupación de las leyes por evitar las uniones maritales entre miembros del mismo núcleo familiar.

Por otro lado, en algunas de las sociedades mesoamericanas se acostumbró el levirato, esto es, la obligación o facultad que tenía la viuda de casarse con el hermano del esposo muerto: “Todos los que cometían incesto en primer grado de consanguinidad o de afinidad, tenían pena de muerte, salvo cuñados y cuñadas, y cuando uno moría, las mujeres que dejaba era costumbre que los hermanos mayores o menores, o alguno dellos, tomase la

⁶⁵ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 132, 140.

⁶⁶ Alcalá, *op. cit.*, p. 269.

⁶⁷ Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, t.2, p. 415.

mujer o mujeres del hermano difunto, aunque hubiese habido hijos”.⁶⁸ Esta tradición permitía a la viuda casarse con el hermano del esposo difunto con la finalidad de que aquél se hiciese cargo de la protección, manutención y educación de la familia.

Transgresiones y conductas sexuales aisladas

Existen algunos otros comportamientos sexuales que no gozaron de la misma atención que aquéllos que hasta ahora hemos observado, pero que igualmente eran sancionados o condenados. Así, la violación era castigada con la muerte del violador: “El que hacía a fuerza a una doncella, o que fuese en el campo en casa del padre, moría por ello”.⁶⁹ El castigo no sólo se imponía a los que efectuaran el ultraje por medio de la violencia, sino que éste se extendía a los que por medio de magia⁷⁰ conseguían dominar la voluntad de los perjudicados: “Algunos (se dijo) que hacían penitencia para alcanzar su mal deseo carnal con la persona que les agradaba: y para esto hacían cierto hechizo de diversas flores, y lo ponían en cierta parte para conseguir su mal intento”.⁷¹

Con respecto al travestismo, podemos decir que los juicios que condenaban su presencia obedecían a una moralidad occidental, propia de los conquistadores y religiosos europeos, que exaltaba la virilidad y reprobaba todas las manifestaciones afeminadas, por ejemplo, de acuerdo a Sahagún: “El hombre que andaba vestido de vestiduras de mujer, o la mujer que hallaban vestida de las de hombre, morían por ello”.⁷²

Así, existen ejemplos de mujeres travestis que aparecen relacionadas con actividades de poder. Por ejemplo, al morir Carocomaco señor de Tzacapu —provincia en Michoacán— lo sucedió su esposa Quenomen, quien para solemnizar su nuevo poder, se revistió con insignias militares propias de los hombres (dos bandas negras pintadas en la cara, así como escudo y porra en la mano); de forma similar, entre los mexicas, el personaje político más importante después del *tlatoani* era el *cihuacoatl*, personaje masculino representante de la

⁶⁸ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 132.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁰ Con respecto al tema de la magia amorosa, véase el extenso estudio de Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 3ª ed., 1989, (Serie Antropológica n°17).

⁷¹ Mendieta, *op. cit.*, t.2, p. 108.

⁷² Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 133.

diosa de la tierra, y finalmente, en la provincia de Cuitzeo, Jalisco, Nuño de Guzmán sostuvo un encuentro con un guerrero disfrazado de mujer, notable por su valentía, al cual, con la acusación de que así vestido se prostituía, le condenó a morir en la hoguera.

Como vemos, más que una conducta sexual, el travestismo en Mesoamérica estaba asociado a circunstancias sociales o religiosas específicas, y para lograr una plena comprensión de estas actitudes sexuales es indispensable estudiar la cosmovisión y el contexto en que se desarrollan, pues, como sabemos, hombres y mujeres podían representar o personificar su sexo opuesto en fiestas rituales que así lo exigían. También como un estado sexual aislado o al menos con escasas referencias sobre su presencia en territorio mesoamericano, Sahagún describe a la hermafrodita como una mujer con dos sexos, monstruosa y que “tiene gentil cuerpo como hombre, anda y habla como varón y (es) vellosa; usa de entrambas naturas; suele ser enemiga de los hombres porque usa del sexo masculino”.⁷³

En cuanto a la práctica de la zoofilia, si bien es cierto que con el afán de justificar la conquista la imaginación de los europeos sobrepasaba la realidad, atribuyendo a los indígenas las peores ignominias, no fue así con esta práctica. Por el contrario, los misioneros se encargaron de negar, tajantemente, su existencia en tierras mesoamericanas; el padre las Casas afirma que: “Pecado de bestialidad nunca fue visto ni oído en aquellas tierras”⁷⁴, por su parte Mendieta corrobora lo dicho por las Casas, pues sostiene que “[...] el de la bestialidad no se hallaba entre estos naturales”⁷⁵; en un plano más profundo surge la duda de la existencia de fauna apta para sostener prácticas de esta índole, y a saber, quizá su nula presencia se deba a ello.

Para finalizar, existieron ciertas prácticas rituales cuyo contenido sexual enfatiza la ambivalencia que las sociedades mesoamericanas tuvieron en el desarrollo y pleno ejercicio de su sexualidad. Normalmente, en la conmemoración de las fiestas, en la inauguración de algún templo o en alguna otra ocasión de suma importancia religiosa, los hombres rendían culto a sus dioses mediante ofrendas y sacrificios. Sin embargo, existieron autosacrificios que obligaban al penitente a derramar sangre en honor de sus dioses, sin que por ello tuviese que perder la vida. Ya fuera por penitencia, culto o castigo, los autosacrificios fueron

⁷³ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 546.

⁷⁴ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 133.

⁷⁵ Mendieta, *op. cit.*, t.2, p.137.

muy comunes en las sociedades prehispánicas. En materia sexual existe noticia de su práctica ritual en diferentes regiones; por ejemplo, sobre los indios de Yucatán Landa cuenta lo siguiente:

Otras veces hacían un sucio y penoso sacrificio, juntándose en el templo los que lo hacían y puestos en regla se hacían sendos agujeros en los miembros viriles, al soslayo, por el lado, y hechos pasaban toda la mayor cantidad de hilo que podían, quedando así todos ensartados; también untaban con la sangre de todas aquellas partes al demonio, y el que más hacía era tenido por más valiente y sus hijos, desde pequeños, comenzaban a ocuparse en ello y es cosa espantable cuán aficionados eran a ello.⁷⁶

Como casos semejantes, fray Bartolomé de las Casas describe la existencia de una práctica similar entre los habitantes de las ciudades de Tehuacán, Cuscatlán y Teullitlán:

Hacían en sí mismos un sacrificio horrendo y nunca otro jamás imaginado; cortaban y hendían su miembro genital entre cuero y carne, y hacían tan grande abertura que por ella pasaban una soga tan gruesa como el brazo, y de largo según la devoción y esfuerzo del penitente: algunas veces era de diez brazas; otras, de quince, y otras, de veinte; y si alguno desmayaba con la mucha sangre y con el horrible dolor, decían que procedía de haber tocado a mujer, porque los que a questo sacrificio tan costoso y doloroso hacían eran todos mancebos por casar.⁷⁷

De forma similar en que se conoce la práctica de la circuncisión en algunas sociedades mesoamericanas, nos llega un relato del mismo fray Bartolomé, quien señala la costumbre de un ejercicio muy singular entre los totonacos: “A las niñas, en lugar de circuncisión, el sacerdote sumo y el segundo con sus propios dedos de las manos las corrompían, mandando a las madres que habiendo la niña seis años renovasen con sus manos o dedos

⁷⁶ Landa, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁷ Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, t.2, p. 200.

dellas el mismo corrompimiento que ellos habían comenzado”.⁷⁸ Esta narración por sí sola, muestra cierta crueldad entre sus practicantes, empero, contemplada dentro de un contexto religioso, en el cual la importancia del rito superaba cualquier límite, se comprende la devoción con la que hacían estas prácticas; quizá en un sentido más amplio, muestran la actitud de ciertas regiones culturales en las que se restaba importancia a la virginidad femenina. Así, el significado de ellas varía de acuerdo a la fiesta u ocasión que se estuviese celebrando; al mismo tiempo podían ser penitencias, pruebas, castigos, formas de alcanzar un estado de éxtasis apropiado para comunicarse con sus dioses, adoración a los mismos, etc.

De acuerdo con nuestra educación religiosa occidentalizada, el estudio de la sexualidad resulta incómodo y hasta escandaloso porque en él se abordan temas que salen de lo tradicional y que por ello resultan difíciles de entender. Más aún si se tratan de civilizaciones antiguas en las que, como común denominador, resulta más fácil condenar y señalar, que estudiar, analizar y comprender. Valdría bien la pena cambiar nuestra percepción de la sexualidad mesoamericana para conocer todos los elementos que conlleva y la forma en que ésta fue concebida y practicada.

Para finalizar, es prácticamente imposible estudiar por completo el tema de la sexualidad sin que escape algún relato, narración, afirmación, negación, etc. que contribuya a explicar en mejor o mayor forma un punto. Sin embargo, en mi parecer, a lo largo de este capítulo se abordaron, suficientemente, los principales elementos que conformaron el plano sexual mesoamericano. Un plano que merece especial atención por tratarse, simple y sencillamente, del origen de la vida y de todo lo que, sexualmente, giró en torno a ella. Pasemos ahora al estudio del “aspecto divino” de la sexualidad expresado en las figuras de ciertos númenes que mantenían asociación con ésta.

3.1 Dioses y sexualidad

La postura que adoptaron las sociedades mesoamericanas en torno a la sexualidad fue muy ambigua y rigorista a la vez. Por un lado se repudiaban prácticas, conductas y estados, y por otro, éstas podían llegar a ser castigadas, toleradas, permitidas y hasta encausadas al

⁷⁸ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 98.

mismo tiempo. Dentro del plano religioso, los pueblos prehispánicos atribuían, en cierta forma, parte de los deseos sexuales a alguna energía que, a través de técnicas específicas, podía conjurarse, intensificarse u orientarse hacia otras personas o hacia sí mismos. Prueba de ello era el consumo de sustancias que, acorde a su pensamiento, potenciaban el ejercicio sexual entre sus consumidores, o bien, mediante el uso de magia con el propósito de satisfacer sus propios deseos.

Esta última debe entenderse como la práctica cuya finalidad era propiciar la atracción sexual de los individuos, y que parece ser consecuencia de la represión sexual que se tenía. De la magia amorosa podían valerse tanto hombres como mujeres, quienes a través de distintos procedimientos y rituales de carácter mágico, buscaban despertar ya fuera la atracción sexual y el deseo amoroso, o provocar el efecto contrario en el sujeto de su interés. Por ello, “la persona poseída necesitaba escapar del influjo, quizás resistiéndose a los impulsos sexuales, o quizás realizando deseos, aunque esto implicase, en ocasiones, transgredir las normas sociales”.⁷⁹

De esta forma, parte del control sobre las prácticas sexuales tenía que ejercerse bajo la influencia del temor hacia lo sobrenatural, al atribuir a la sexualidad sancionada consecuencias, en ocasiones, irremediables. Así pues, se pensaba que las emanaciones sexuales ocasionalmente podían ser producto de las voluntades divinas inmersas en ciertas deidades con esencias sexuales y eróticas, quienes generaban, castigaban y/o perdonaban los deseos carnales entre seres humanos.

A lo largo del siglo XX, en investigaciones giradas en torno al estudio del panteón mesoamericano, se ha identificado un buen número de deidades asociadas a la sexualidad, de entre las cuales sobresalen mayormente tres: Tlazolteotl, Xochiquetzal y Xochipilli. Comencemos con el estudio de la “diosa de la inmundicia”.

⁷⁹ Enrique Dávalos López, “Templanza y carnalidad en el México prehispánico”, en *Documentos de trabajo n° 10. Sexualidad, salud y reproducción*, México, El Colegio de México, 2002, (Publicación del Programa Salud Reproductiva y Sociedad 2002), p. 60.

Tlazolteotl

Asociada con la pasión y la lujuria, esta deidad tenía varios nombres, siendo Tlazolteotl el más conocido y que a su vez se traduce como “diosa de la carnalidad sucia” o “comedora de inmundicias”. De acuerdo a la mitología nahua existían cuatro diosas hermanas, igualmente dotadas de esencia sexual, que en su conjunto eran conocidas como Tlazolteotl o Ixcuina:

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba *Tlazoltéotl*, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es *Ixcuina*: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban *Tiacapan*, la segunda era hermana menor que llamaban *Teicu*, la tercera era la de en medio, la cual llamaban *Tlaco*, la cuarta era la menor de todas, que llamaban *Xucotzin*. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son todas aptas para el acto carnal. El tercer nombre de esta diosa es *Tlaelquani*; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.⁸⁰

De acuerdo al dato proporcionado por Sahagún, las cuatro diosas tenían el don de provocar el apasionamiento en el amor y el apetito desenfrenado de los deseos carnales, provocando, frecuentemente, transgresiones sexuales, de ahí su mote de diosas de la carnalidad.

No debe olvidarse el concepto de dualidad tan marcado en las sociedades mesoamericanas, y bajo esta ideología Tlazolteotl podía, igualmente, retirar los deseos carnales o, en última instancia, perdonarlos. De esta forma, su función era por un lado, provocar lujuria, deseo sexual, y por el otro, perdonar los excesos y los “pecados de la carne”: “También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a sus sátrapas”.⁸¹ En la misma confesión existían dos

⁸⁰ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 34.

⁸¹ *Ibid.*

formas de declarar culpa: la primera era secreta y era aquélla de la que sólo se enteraban los sacerdotes, la segunda era exterior, ya que el confesor debía cargar, en sustancia, el número de sus faltas. Debe mencionarse que aun y cuando se afirmaba que Tlazolteotl podía perdonar las transgresiones sexuales, en realidad, el transgresor debía hacer la confesión de sus faltas ante sacerdotes de Tezcatlipoca.⁸²

Con esta facultad de perdonar pecados, se manifiesta su don como diosa “comedora de inmundicias”, pues las faltas que le eran confesadas, al mismo tiempo que las absolvía, las comía. Recordemos que el concepto de “comedora de inmundicias y diosa del pecado carnal” le fue adjudicado a Tlazolteotl de acuerdo con la interpretación religiosa de los misioneros del siglo XVI; por ello, la imagen heredada de la diosa parece mostrarse como un precepto general de rechazo al sexo y a todo aquello que enfatizara su ejercicio.

No obstante, efectivamente entre los indígenas Tlazolteotl era la diosa de la basura, de la suciedad y de las inmundicias, pero en un sentido distinto al observado por los europeos. Quizá su papel como diosa “comedora de inmundicias” esté mayormente relacionado con la fertilidad y el cultivo de la tierra, al estar asociada con la tierra de cultivo en la que se depositan desechos y desperdicios orgánicos producidos por animales y humanos, que junto con las yerbas del barbecho son mezclados con la ceniza dejada por el sistema de roza, para recobrar los nutrientes que fueron consumidos por la cosecha anterior y volver a fertilizar la tierra.⁸³ Asimismo, era diosa de las embarazadas y de las parturientas, y en este sentido era una deidad lunar, por ello porta una nariguera en forma de media luna y, en ocasiones, muestra adornos de luna en su atavío, “signos que a su vez, se relacionan con los dioses del pulque, lo que conduce indirectamente a la voluptuosidad, sensualidad y placer sexual”.⁸⁴

⁸² María José García Quintana ofrece un estudio en el que presenta dos textos extraídos del *Códice Florentino*, concernientes a la confesión indígena de los pecados. En el rito de confesión, se invocaba la presencia de otras deidades, aparte de Tlazolteotl, como Tezcatlipoca, Huehuetotl, las Cihuateteo y hasta los dioses del pulque. Para mayor detalle véase María José García Quintana, “La confesión auricular. Dos textos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXVI, 2005.

⁸³ Acerca de esta propuesta véase los siguientes estudios: Thelma Sullivan, “Tlazoltéotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver”, en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The art and iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, 1977, y Patrice Giasson, “Tlazoltéotl, deidad del abono, una propuesta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXII 2001.

⁸⁴ José Alcina Franch, “Procreación, amor y sexo entre los mexica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXI, 1991, p. 74.

Respecto al origen de esta deidad, su procedencia se remite a la costa del Golfo, concretamente a la zona huasteca. En efecto, su iconografía proporciona detalles que corroboran su lugar de origen: cabeza ceñida por una banda de algodón, cabello largo de color negro o castaño y suelto —rasgo característico de las *ahuianime*—, rostro pintado de blanco, rojo o amarillo con pintura negra de hule en torno a la boca, dos pequeñas franjas negras en la mejilla y nariguera característica de la región huasteca. Asimismo, suele representarse de tres formas: 1) vestida portando un ancho peto que le cubre desde el cuello hasta los hombros, un blusón y sobre éste puede o no llevar quechquémitl, 2) únicamente con el torso desnudo y una falda, o bien, mostrando los senos bajo un quechquémitl triangular, o 3) totalmente desnuda: “Cuando aparece desnuda muestra arrugas en su vientre simbolizando sus pasadas maternidades y su aspecto de mujer madura”.⁸⁵

Así pues, tal y como otras tantas deidades, Tlazolteotl fue integrada al panteón mexicana y fue identificada como Ixcuina; cabe mencionar que bajo esta advocación no se le dedicaba ninguna fiesta específica. Sin embargo, “sus atributos se confundieron progresivamente con los de la diosa de la cosecha, la madre de los dioses Teteo Innan o Toci, Nuestra Abuela”.⁸⁶ De esta forma, al adoptar los rasgos de la diosa Toci, como diosa de la fertilidad, se le consagraba la fiesta de Ochpaniztli. En la celebración de esta fiesta, seleccionaban una mujer de edad madura para personificar a la diosa, después de lo cual, sucedía lo siguiente:

A esta india, santificada ya en diosa y consagrada, para que no pecase y cometiese algún delito, desde este día la encerraban y guardaban con mucho cuidado en una jaula. Cumplidos veinte días que estaba allí encerrada, la sacaban y vestían, ni más ni menos que pintamos de la diosa, y sacábanla en público para que todos la viesan y adorasen como diosa, a la cual hacían bailar y tomar placer [...]. Siete días antes de que la fiesta llegase le sacaban de aquel encerramiento y la entregaban a siete viejas médicas, o parteras, las cuales la servían y administraban con mucho cuidado, y la alegraban diciéndole muchas gracias y contándole muchos cuentos y consejas y haciéndola tomar placer y alegría, provocándola a reír [...]. Desde este día que era el seteno antes de que la sacrificasen, entregándola a aquellas viejas, le traían una carga de nequén y haciéndoselo rastrillar y lavar e hilar y componer una tela y tejer, sacándola a cierta hora a cierto lugar del templo, donde hiciere aquel ejercicio. A la cual,

⁸⁵ Silvia Trejo, *Dioses, mitos y ritos del México Antiguo*, México, Porrúa, 2ª ed., 2004, p. 191.

⁸⁶ Quezada, *op. cit.*, p. 30.

mientras se ocupaba en esto, bailaban delante de ella muchos mozos y mozas, trabados de las manos unos con otros [...]. Llegada la víspera de la fiesta, acabada la obra que aquella india había tejido, que era unas naguas y una camisa de nequén, llevábanla aquellas viejas al tianguiz, y haciánla sentar allí, para que vendiese aquello que había hilado y tejido, para denotar que la madre de los dioses en su tiempo, su ejercicio para ganar de comer era hilar y tejer ropas de nequén y salir a los mercados a venderlo, para sustentar a sí, y a sus hijos. Donde, para ir al tianguiz la acompañaban unos indios, disfrazados en hábito de guastecos y otros servidores que ella tenía cuando vivía [...]. El mismo día de la fiesta, antes de que amaneciese, mataban esta india [...]. Acabada de morir, desollábanla de la mitad de los muslos para arriba y hasta los codos; luego vestían aquel cuero a uno que ya tenían señalado para ello y para que tornase a representar la diosa con aquel cuero vestido.⁸⁷

De la narración que nos ofrece Durán, desataca la participación de sacerdotes huastecos bailando y acompañando a la diosa en sus ejercicios rituales durante la celebración de la fiesta. En efecto, la página 30 del *Códice Borbónico* muestra la intervención de jóvenes ataviados como huastecos que sostienen falos de gran dimensión, y cuya intervención acentúa el carácter sexual de la diosa y su papel específico como “diosa madre” (Fig. 1). En el siguiente capítulo se estudiará con mayor detalle el significado de la intervención de los jóvenes huastecos y el simbolismo de los falos que portan.



Fig. 1. Escena de la fiesta de Ochpaniztli en donde puede apreciarse la intervención de sacerdotes con falos postizos que se aprestan a fecundar, simbólicamente, a Toci. *Códice Borbónico*, pág. 30.

Conocida como “la fiesta del barrido”, durante la celebración de la fiesta de Ochpaniztli, el primer rito que se hacía era, efectivamente, barrer; en él participaba todo el pueblo barriendo sus casas, calles, ríos, puentes, etc.: “La cerimonia primera de aquel día era que todos en

⁸⁷ Durán, *op. cit.*, t.1, p. 145-146.

general habían de barrer aquel día todas sus pertenencias y todas sus casas y rincones, sin quedar cosa que no barriesen y deshollinasen con gran diligencia”.⁸⁸ El acto ritual de barrer simbolizaba la forma en que Tlazolteotl, en su advocación de Toci, barría la suciedad carnal y limpiaba sus pecados; de ahí que en ocasiones se le represente con una escoba.

Como vemos, los principales conceptos que se tenían en torno a Tlazolteotl y sus diferentes advocaciones iban desde una diosa de la carnalidad capaz de provocar y perdonar los excesos sexuales, comedora de suciedad, patrona de las embarazadas y parturientas, y hasta el de diosa madre a la que se veneraba fervientemente. De esta forma, su influencia en múltiples campos hacen de esta diosa una pieza fundamental en el entendimiento que se tuvo respecto a la fertilidad, ya fuera de la tierra, o bien, de la especie humana.

Xochiquetzal

Al parecer, al contrario de Tlazolteotl, Xochiquetzal era considerada como la diosa del buen amor, ya que, representaba un amor libre que, aparentemente, sólo se daba entre las parejas casadas o entre los amantes. Este amor, a través de las relaciones sexuales, encarnaba la fuerza renovadora de la naturaleza mediante su florecimiento.⁸⁹ Su nombre se ha traducido como “flor preciosa” y su belleza era incomparable, de ahí que como diosa del amor tuviera varios consortes y amantes.

Xochiquetzal fue una deidad con una presencia notable en los relatos míticos nahuas asociados a los dioses creadores. De acuerdo a ellos, en el principio de los tiempos habitaba en Tamoanchan, uno de los paraísos situados en el Tlalocan, el cual se localizaba en la cumbre del Cerro Tlaloc en donde se dedicaba a hilar y tejer mantas, convirtiéndose en la inventora de hilar el algodón, tejer en telar de cintura y de bordar, por ello era diosa patrona de tejedoras y bordadoras. Otro de los mitos de creación refiere que fue mujer de Piltzintecuhtli, hijo del primer hombre con quien tuvo un hijo, Cinteotl, dios del maíz; posteriormente se dice que ambos dioses tuvieron otro hijo, Nanahuatzin, quien se convertiría, mediante su sacrificio en el fuego divino, en el quinto sol.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁹ Trejo, *Dioses, mitos...*, *op. cit.*, p. 183.

De acuerdo a una de las historias más conocidas, Xochiquetzal fue mujer de Tlaloc y habitaban juntos en el Tlalocan en donde la diosa se ocupaba en cuidar las flores; tanto las flores como el cuidado de ellas, parecen estar vinculadas con la sexualidad humana al estar estrechamente ligadas a la fecundidad: “El término *flor*, siendo de valores significativos muy diferentes, tiene una relación directa con la fecundidad, lo que hace que el papel de Xochiquetzal como diosa de la fecundidad, la maternidad y el *temazcal* sea uno de los más importantes en el complejo que está representando”.⁹⁰

Siendo mujer de Tlaloc, fue raptada por Tezcatlipoca, quien se la llevó a los nueve cielos y la convirtió en diosa del amor. Una escena representada en la página 17 del *Códice Borbónico* parece hacer referencia al episodio mítico en que Tezcatlipoca seduce a la diosa para después raptarla y sostener relaciones sexuales con ella (**Fig. 2**); quizá por esto se creía que Xochiquetzal bajaba al *telpochcalli*, cuyo dios tutelar era Tezcatlipoca, para “entretener” a los jóvenes que vivían allí.



Fig. 2. Posible representación del episodio mítico en que Tezcatlipoca, en su forma nahual, seduce a Xochiquetzal para robársela y sostener relaciones sexuales con ella. *Códice Borbónico*, pág. 17.

Al parecer, haber sido pareja de ambos dioses forma parte de un complejo discurso mítico que demuestra su preponderancia en materia amorosa sobre otras deidades. Sin embargo, la relación marital y sexual que mantuvo con Tlaloc y Tezcatlipoca, respectivamente, se traduce como su intervención en asuntos de suma importancia para las sociedades prehispánicas: “se relaciona con las dos formas básicas de la economía del Estado mesoamericano, la agricultura y la conquista militar, y puntualiza su relación con las diosas

⁹⁰ Alcina, *op. cit.*, p. 76.

de la fertilidad y la reproducción”.⁹¹ No obstante, su esencia mayor corresponde a la regeneración de plantas y flores, principalmente, que se integran al concepto de primavera como etapa de siembra y de fertilidad de la tierra, de la cual, irremediablemente, depende la reproducción de la vida.

Iconográficamente a Xochiquetzal se le ha representado sentada o arrodillada en una especie de trono. Su imagen presenta pintura facial y corporal que varía de acuerdo al códice en que se le plasma, en ocasiones aparece completamente pintada de rojo, o bien, con la mitad facial superior de color amarillo y la inferior de azul turquesa. Asimismo, porta como tocado una banda de cuero o de papel blanco sobre su frente que, normalmente, se muestra ornamentada con flores blancas, sobre la cual se alzan dos hatos de plumas de quetzal; lleva el cabello largo y en ocasiones aparece peinada con un fleco. En cuanto su vestimenta, luce un quechquémitl de colores y sobre éste un peto circular que le cubre desde el cuello hasta los hombros, además lleva una falda roja o de colores y calza sandalias de talonera blanca o roja. Igualmente, puede portar ricos atavíos como un peine azul turquesa, un pectoral semicircular cuyos bordes están decorados con pequeños discos dorados y muñequeras con la misma decoración; en su espalda carga una enorme cabeza de quetzal de largas plumas verdes o rojas, y finalmente, en algunas representaciones aparece acompañada por una serpiente, un ciempiés y un perro que se ubican sobre o bajo su trono.

Por otro lado, Xochiquetzal también fue diosa patrona de las *ahuianime*, quienes solían acompañar a los jóvenes guerreros del *telpochcalli*. Precisamente en relación con su carácter como diosa del amor, se sitúa el mito de su rapto a manos de Tezcatlipoca, anteriormente mencionado, de la misma forma en que deben situarse otro tipo de encuentros que tuvo la diosa con otras deidades que parecen estar teñidos de sexualidad y erotismo. Por ejemplo, en la lámina 59 del *Códice Borgia*, Xochiquetzal aparece desnuda incitando a un personaje, identificado como Xochipilli, a entregarse al deseo sexual, en respuesta, el dios le acaricia los senos; dentro de la misma escena Xochiquetzal, ya vestida, castiga al joven dios jalándole de los cabellos, lo cual manifiesta la doble cualidad de la diosa: suscita, y a la vez castiga, los comportamientos sexuales (Fig. 3).

⁹¹ Eduardo Sánchez Corona, “Xilonen, Tlazoltéotl y Xochiquetzal. Iconografía de tres deidades de la formación social teotihuacana”, en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana VII: Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, INAH, 2007, (Colección Científica, Serie Antropología n°511), p. 95.



Fig. 3. *Xochiquetzal en su papel de diosa que incita y reprende los comportamientos sexuales. Códice Borgia, lám. 59.*

En otro relato mítico aparece como la seductora que tentó e indujo a Quetzalcoatl a tener relaciones sexuales; dice así la narración que ofrece Durán de esta historia:

Preguntéle qué molestias fueron las que le hicieron, el cual dijo que la principal por la que el santo varón se fue había sido porque estos hechiceros, estando él ausente de su retraining, con mucho secreto le habían metido dentro a una ramera, que entonces vivía, muy deshonesto, que había (por) nombre Xochiquetzal. Y que volviendo a su celda Topiltzin e ignorando lo que dentro había, habiendo aquellos malvados publicado cómo Xochiquetzal estaba en la celda de Topiltzin, para hacer perder la opinión que de él se tenía, y de sus discípulos. De lo cual, como era tan casto y honesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propuso su salida de la tierra.⁹²

Con respecto a las fiestas dedicadas a Xochiquetzal, existen varias ceremonias que se relacionaban con ella. Por ejemplo, entre los tlahuicas, de quienes Xochiquetzal era diosa principal, celebraban su fiesta en el mes de Tepeilhuitl en la que hacían emborracharse a niños y niñas de diez años. En el *Códice Magliabechiano* se describe la festividad, a la vez que se representa a Xochiquetzal enfrente de una pareja que está bebiendo pulque:

Y este diablo se llamava Suchiquezale y sacrificavan una india. Y en este mesmo día celebravan otra fiesta que se llamava pilauana quiere dezir borrachera de los niños, porque en

⁹² Durán, *op. cit.*, t.1, p. 14.

ella los niños bailaban con las niñas. Y el uno al otro se daban a beber hasta emborracharse y des cometían el uno al otro sus fealdades y fornicios, estos indios eran ya grandezillos de nueve o diez años. Esta vellaqueria no se usava universalmente sino en los tlahuicas que son tierras llanas de regadío do calienta el sol.⁹³

De acuerdo al dato anterior, la fiesta Pilahuana parece ser una ceremonia de iniciación sexual de los niños tlahuicas en la que sus comportamientos son ocasionados por el consumo excesivo de alcohol y el calor que se desprende en medio de una danza ritual.

Otra festividad en honor a la diosa del amor ocurría en el mes de Quecholli en el que los mexicas celebraban a Mixcoatl, pero entre los tlaxcaltecas y otros pueblos del Altiplano, se rendía culto a Xochiquetzal y Xochitecatl:

Y les sacrificaban muchas doncellas en memoria de los amores. 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; cuando se arrojaban a morir, se iban maldiciendo a sí misma y diciendo muchas deshonestidades, infamando a las mujeres buenas, recogidas y honradas. Salían en esta fiesta, asimismo, los hombres afeminados y mujeriles en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco, y menospreciada y no trataban éstos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes.⁹⁴

Por su contenido, la celebración en el mes de Quecholli debió ser una fiesta asociada al amor, al erotismo o a las prostitutas de quienes Xochiquetzal era diosa patrona. Más aún, según la mitología nahua, la diosa del amor fue la primera mujer en morir en batalla siendo esposa de Piltzintecuhtli, lo cual explica la escenificación de guerra llevada a cabo en la celebración de la fiesta.

⁹³ *Códice Magliabechiano, Libro de la vida que los yndios antiguamente hazían y supersticiones y malos ritos que tenían y guardavan*, ed. facsimilar, Graz – Austria, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt 1970, f.41.

⁹⁴ Torquemada, *op. cit.*, t.2, p. 302.

La fiesta principal de Xochiquetzal era la celebración de Pachtuntli celebrada a principio del mes de octubre, tiempo en que las flores se secaban y morían. Debe mencionarse que la imagen esculpida de la diosa se encontraba en un pequeño templo al lado de Huitzilopochtli, de ahí que los sacerdotes de este dios se encargaran del servicio de la diosa del amor. Así pues, las sacerdotisas de Huitzilopochtli iniciaban las ceremonias moliendo maíz para preparar una batea de masa que colocaban en su templo con el deseo de que el dios mostrara su voluntad para que se realizara la fiesta, la cual había de reflejarse en la aparición de la huella plantar de un niño y un par de cabellos de la diosa como signo del nacimiento de Cinteotli; este acontecimiento desencadenaba el autosacrificio de sacerdotes que se horadaban las orejas, la lengua o el pecho en forma de agradecimiento por el nacimiento del dios. Después de estos episodios, transcurrían veinte días para la continuación de la fiesta; observemos el relato de los principales pasajes llevados a cabo durante la larga duración de esta festividad en palabras de Durán:

Cumplidos los otros veinte días, que era la fiesta de Huey Pachtli —que dijimos— que era a veinte y seis días de octubre, se venía a concluir la solemnidad y fiesta que vamos tratando. El cual día, por la mañana, sacaban dos mozas doncellas, la una mayor que la otra [...]. Al tiempo que sacaban estas muchachas, las más hermosas que había de aquella línea, salían bailando delante de ellas todos los señores y dignidades de los templos [...]. Ibanse como en procesión todos unos tras otras hasta una piedra redonda que dijimos se llamaba *Cuauhxicalli* [...]. Encima de esta piedra se subían, yendo delante la menor y detrás de ella la mayor. Luego subían cuatro sacerdotes, con cuatro jícaras de maíz en las manos: la una de maíz blanco, y la otra, de maíz negro, y la otra, de maíz muy amarillo, y la otra de maíz morado. Y poniéndose el que llevaba maíz negro delante de ellas, metían la mano en la jícara y, como quien siembra, vueltas hacia el monte, lo derramaban, acabada la jícara del maíz negro, traían la del blanco, y volviéndose hacia las sementeras de los llanos, hacían lo mismo, y el maíz amarillo derramábanlo hacia la parte de la laguna y el morado, (a) otra cuarta parte que ellos llaman *Amilpan* [...]. Llegada la hora, mataban aquellas dos mozas cortándolas el pecho y sacándolas el corazón. Los que las tenían eran cuatro ministros, de los pies y de las manos, excepto que a estas dos principales, para significar que morían vírgenes, al matarlas, les cruzaban las piernas [...]. Acabadas todas estas ceremonias dichas que los del templo con los señores celebraban de la venida de su dios, los plateros, pintores, entalladores, labranderas y tejedoras traían una india vestida a la misma manera que la diosa Xochiquetzalli hemos

contado que estaba; la cual representaba a la diosa viva, como de las demás hemos dicho, y así la sacrificaban y desollaban vistiéndose uno el cuero y todo el demás aderezo. A este indio hacían sentar junto a las gradas del templo y poníanle un telar de mujer en las manos, y hacíanle tejer, a la misma manera que ellas tejen, y el indio tejía [...]. Este día, antes que amaneciese, se iban todos a bañar a los ríos, chicos y grandes, viejos y mozos. Lo cual tenían de precepto, que aquel día todos se lavasen lo cual servía de lavar pecados y las máculas livianas y veniales que entre año habían cometido.⁹⁵

De la narración anterior sobresale la semejanza del final de la fiesta de Xochiquetzal con la confesión de faltas que se declaraba en el culto a Tlazolteotl. Si bien en esta última el “pecador” decía sus delitos de forma interior o secreta, admitía su culpabilidad de forma exterior a la vez que manifestaba el número de pecados que había cometido; no obstante, “las penitencias y el resto del ritual resultaba extremadamente semejante al de la confesión de las ceremonias de *Tlazolteotl*”.⁹⁶

Finalmente, en el estudio de esta diosa se encuentran dos aspectos distintos de la vida sexual acordes a la forma en que la vivían los pueblos mesoamericanos. Noemí Quezada señala a Xochiquetzal como una diosa que tiene más énfasis en el amor que en la fertilidad, pues “protege las relaciones sexuales ilícitas, y a las prostitutas libres o rituales, es decir, aquellos amores en los cuales la finalidad no es la fecundidad. Las ocupaciones asociadas (hilanderas y tejedoras) evocan el movimiento sexual, el del artista, la creación no fecunda”.⁹⁷ Pero al mismo tiempo, recordando la fiesta de Pachtuntli, su relación con la fertilidad se manifiesta en el nacimiento de Cinteotl y así, se le celebra como diosa que favorece la fecundidad, tanto de los campos de cultivo, como la humana. De esta forma, se vincula con el que pudo haber sido el ideal más importante de la economía social mesoamericana: la reproducción de la especie.

⁹⁵ Durán, *op. cit.*, t.1, p. 154-155.

⁹⁶ Alcina, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁷ Quezada, *op. cit.*, p. 47.

Xochipilli

Reconocido como dios del sol naciente, de las flores, de la alegría, del canto y la música, Xochipilli ha sido vinculado con el erotismo y la sensualidad: “Mejor conocido como dios de las flores y del amor, participa al lado de Xochiquetzal de los mismos dominios de actividad. Pero dentro de la mentalidad mexicana se le asocia sobre todo al placer, a la sensualidad, a las relaciones sexuales ilícitas y al pecado”.⁹⁸ En comparación con Tlazolteotl y Xochiquetzal, los atributos sexuales de este dios fueron menos evidentes para los frailes evangelizadores; empero, al menos Sahagún lo identifica como una deidad con dominio sobre las flores con la capacidad de enviar enfermedades a aquéllos que quebrantaran la abstinencia sexual en la celebración de su fiesta:

... cuatro días antes de esta fiesta ayunaban todos los que la celebraban, así hombres como mujeres; y si algún hombre en el tiempo de este ayuno tenía acceso a mujer, o alguna mujer a hombre, durante el dicho ayuno, decían que ensuciaba su ayuno y este dios se ofendía mucho de esto, por esto hería con enfermedades de las partes secretas, a los que tal hacían, como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, diviesos e incordios, etc., y porque tenían entendido que estas enfermedades eran castigos de este dios, por la causa arriba dicha, hacíanle votos y prometimientos para que se aplacase y cesase de afligir con aquellas enfermedades.⁹⁹

En su advocación de Macuilxochitl —“cinco flor”— se le rendía culto en la fiesta de Xochilhuitl de la siguiente forma:

Cuando llegaba esta fiesta de este dios que se llamaba *xochilhuitl*, que quiere decir la fiesta de las flores, como dicho es, ayunaban todos cuatro días, [...] Llegado el quinto día era la fiesta de este dios. En esta fiesta uno se componía con los atavíos de este dios, como si fuera su imagen o persona, que significaba al mismo; con éste hacían areito con cantares y con *teponaztli* y a tambor. Llegado al mediodía de esta fiesta, descabezaban muchas codornices

⁹⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁹ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p.38-39.

derramando la sangre delante de este dios y de su imagen; otros sangrábanse de las orejas delante de él; otros traspasaban las lenguas con una punta de maguey, y por aquel agujero pasaban muchas mimbres delgadas derramando sangre; también le hacían otras ofrendas en su templo. Hacían también una ceremonia, que hacían cinco tamales [...], encima de los cuales iba una saeta hincada que llamaban *xúchmitl*, ésta era ofrenda de todo el pueblo. Los particulares que querían ofrecían en un plato de madera cinco tamales pequeños [...]. La otra gente ofrecía diversas cosas: unos ofrecían maíz tostado, otros maíz tostado revuelto con miel y con harina de semilla de bledos; otros hecho de pan a manera de rayo, como cuando cae del cielo, que llaman *xonecuilli*; otros ofrecían pan hecho a manera de mariposa; otros ofrecían panes ázimos que ellos llamaban *yotlaxcalli*; otros ofrecían unas tortas hechas de semillas de bledos; otros ofrecían unas tortas hechas a manera de rodela, de la misma semilla; otros hacían saetas, otros espadas, hechas de la masa de esta misma semilla; otros ofrecían muñecas, hechas de la misma masa.¹⁰⁰

Como vemos, la fiesta dedicada a Xochipilli se distinguía por algunas peculiaridades que contrastan con el resto de las ceremonias rituales: en ésta no se incluían sacrificios humanos y sólo se decapitaban codornices, derramando la sangre delante de la imagen del dios, mientras que los sacerdotes, por su parte, se sangraban lengua y orejas. Asimismo, se ofrendaba diversa cantidad de alimentos entre los que se enlistan tamales, pequeños panes de hule, panes de diversas formas: mariposas, rodelas, flechas, espadas y otras figurillas, etc. Con base en la descripción de la fiesta, puede concluirse que más que una petición, ésta se celebraba como una forma de agradecer a la deidad por los productos obtenidos de la tierra.

Otra referencia de la fiesta de Xochihuitl aparece en el *Códice Magliabechiano*, en donde se describe otra actividad llevada a cabo que igualmente enfatiza el agradecimiento a Xochipilli, en este caso llamado Chicomexochitl, su nombre calendárico:

Esta fiesta es de las extravagantes que se llamava xuchihuitl que quiere dezir fiesta de flores. En ella los mancebos que ellos llaman telpochetl hazian areito cada uno en su barrio y esta fiesta cae dos vezes en el año de dozientos en dozientos días, de manera que en un año cae

¹⁰⁰ *Ibid.*

una vez y en otros dos veces. Para esta fiesta guardaban los indios los cascarones de los huevos de los pollicos en sacando la gallina, y en amaneciendo los derramaban por los caminos y calles en memoria de la merced que su dios les avia hecho en darles pollos. El demonio que se le festejava en esta fiesta se llamava chicomexuchitl que quiere dezir siete rosas.¹⁰¹

Más aún, en la lámina 17 del *Códice Tudela* aparece el dios llevado en andas por dos personajes en una posible escena de peregrinación encabezada por un músico que toca un caracol. El contenido general de la escena y los elementos iconográficos que presenta¹⁰², nos remiten a la lámina 35 del *Códice Magliabechiano* en la que se encuentran semejanzas ideológicas e iconográfica notables, pero a diferencia de la primera, en la glosa de esta lámina se hace referencia al dios Tlazolpilli “preciado señor” —epíteto de Xochipilli— que es celebrado en la fiesta de Tecuilhuitl (Figs. 4a y 4b).



Figs. 4a y 4b. Representaciones de Xochipilli llevado en andas. *Códice Tudela* f. 17 y *Códice Magliabechiano* f. 35, respectivamente.

Buscando algún dato referente a la festividad, noté la descripción de la fiesta de Tecuilhuitontli contenida en la historia de Durán, en dónde las acciones llevadas a cabo durante su celebración exponen su asociación con el dios de las flores:

¹⁰¹ *Códice Magliabechiano*, f.47.

¹⁰² Al respecto, Carmen Aguilera realiza un estudio iconográfico detallado de la escena y de su representación en ambas láminas. Véase Carmen Aguilera, “Xochipilli, dios solar”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXV, 2004.

El séptimo mes de este calendario y el día primero de él, donde se celebraba la fiesta que llamaban *Tecuilhuitontli*, que quiere decir “fiestezuela de los señores”; [...]. Era esta fiesta de muy poca solemnidad y sin ceremonias ni comidas, ni sin muertes de hombres; en fin, no era más que una preparación para la fiesta venidera del mes que viene [...]. Llamaban a esta fiesta, por otro nombre, *tlaxochimaco*, que quiere decir “repartimiento de rosas”. El llamarse fiesta de señorcillos, o fiestezuela de ellos, era porque en ella no se celebraba lo que en la grande, y también porque la efigie y planeta de este día no denotaba cosa grande, ni de tomo, más de gozar de las rosas que en este tiempo había. Y así veremos en la fiesta y en su pintura una efigie de hombre componiendo rosas, a cuya causa le pusieron el segundo nombre, que es “el repartimiento de rosas”. Porque toda la mayor solemnidad que se hacía era presentarse rosas los unos a los otros y convidarse los unos a los otros, y festejarse con comidas y banquetes costosos [...]. Este día salían las concubinas de los señores de las casas y encerramientos donde las tenían, y les era permitido andar por las calles, con guirnaldas de flores en las cabezas y a los cuellos. Ibanse a los lugares recreables, las mancebas de un señor juntándose con las del otro, vestidas todas de muy galanos aderezos y camisas de muchas labores. Ibanlas festejando y requebrando muchos de los caballeros y gente principal de la corte, llevando ellas sus ayos y amas, que miraban por ellas con toda la diligencia del mundo.¹⁰³

De acuerdo con la descripción anterior y tomando en cuenta varios puntos en ella, es posible observar la relación del dios Xochipilli con el erotismo. Es decir, recordemos que en el pensamiento mesoamericano, la flor, en uno de sus significados, se relaciona con la fertilidad; por ello, en mi parecer, las acciones llevadas a cabo en la fiesta: oler y compartir flores, “el repartimiento de rosas” y el coqueteo de las mujeres en la parte final de la ceremonia, sugieren una actitud sensual de los participantes que no es sino un reflejo del dios venerado en ella. En este contexto, el erotismo debe entenderse como una incitación a las relaciones sexuales; en relación a esta conducta, basta remitirnos a la lámina 59 del *Códice Borgia*, anteriormente mencionada, en donde Xochipilli es, primeramente, seducido por Xochiquetzal y, posteriormente, castigado por ella misma.

Así pues, como hemos visto, tanto los atributos como las actividades de estos tres dioses muestran un mayor vínculo con la esfera sexual que el resto de los dioses del panteón

¹⁰³ Durán, *op. cit.*, t.1, p. 263-264.

mesoamericano. Sin embargo, existen otras deidades que pueden encontrar cierta relación con este plano; entre ellas, estudiaré brevemente los casos de las Cihuateteo y los Ahuiateteo, Tezcatlipoca y Huehucoyotl, y su inmersión en la vida sexual mesoamericana.

Las Cihuateteo y los Ahuiateteo

Las Cihuateteo o Cihuapiltin eran mujeres deificadas que habían muerto durante su primer parto. Llamadas también *mocihuaquetzqueh*, “mujeres valientes”, eran consideradas como mujeres guerreras que habían perdido la vida en la lucha por engendrar nuevos seres para mantener la estabilidad en el cosmos.

En el significado de su muerte podía haber dos vertientes: podía haber muerto en el parto dando a luz, por lo que se consideraba como una vencedora, o bien, podía haber muerto sin dar a luz, siendo entonces una vencida; no obstante, en ambas muertes era concebida como una guerrera que había muerto en combate. En el primer caso se enlazaban la muerte y la vida, mientras que en el segundo prevalecía una muerte nefasta: “La mujer que fallecía en el parto pero sin haber dado a luz era una mujer que no había sido madre, que no había podido engendrar, y que no había logrado por tanto alcanzar la plenitud de su femineidad. A esto se debe probablemente su aspecto siniestro y la agresividad que la caracterizaba”.¹⁰⁴ Aún así, en el imaginario indígena, se pensaba que al morir sus cuerpos adquirían una fuerza sobrenatural que resultaba muy preciada, principalmente para guerreros y hechiceros, por ello las parteras tenían que defender el cuerpo difunto para que no fuera robado o mutilado en su camino a ser enterrado en el templo de las Cihuapiltin:

... y los soldados bisoños, velaban por hurtar aquel cuerpo, porque le estimaban como cosa santa o divina, y si estos soldados cuando peleaban contra las parteras vencían y les tomaban el cuerpo luego le cortaban el dedo de en medio de la mano izquierda, y esto en presencia de las mismas parteras; y si de noche podían hurtar el cuerpo cortaban el mismo dedo y los cabellos de la cabeza de la difunta, y guardábanlos como reliquia. La razón porque los soldados trabajaban de tomar el dedo y los cabellos de esta difunta era: porque yendo a la

¹⁰⁴ Patrick Johansson, “Mocihuaquetzqueh ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXVII, 2006, p. 194-195.

guerra, los cabellos o el dedo metíanlo dentro de la rodela, y decían que con esto se hacían valientes y esforzados, para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo y para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos [...]. También procuraban unos hechiceros que se llaman *temamacpalitotique* de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, dónde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba.¹⁰⁵

Si bien la muerte de las Cihuapipiltin era muy lamentada, también se creía que en el más allá desempañaban un papel de altísimo valor, ya que se pensaba que ellas iban a la casa del Sol, tal como los guerreros muertos en batalla. Habitaban en la parte occidental del cielo, en el Cihuatlampa y su ocupación era acompañar al Sol en su tránsito diario en el transcurso del mediodía hasta el ocaso, guiándolo cada tarde hasta su entrada al inframundo.

Como todos los dioses, la influencia de las *cihuateteo* se manifestaba principalmente en ciertas épocas del calendario; su figura regía en las siguientes fechas del tonalpohualli: 1-*mazatl*, 1-*quiahuatl*, 1-*ozomatli*, 1-*calli* y 1-*quauhtli*. En estas fechas, temidas y consideradas de mala fortuna, las *mocihuaquetzqueh* descendían al mundo terrenal provocando enfermedades, especialmente a niños y niñas, como perlesía y parálisis: “Se ensañaban especialmente contra los niños ya que por traer uno de ellos a la vida habían encontrado la muerte”¹⁰⁶; asimismo, tenían la facultad de poseer el cuerpo de cualquier hombre o mujer. Por ello, en estos días, el pueblo evitaba salir de sus casas o buscaba conjurar la influencia nociva de estas diosas ofrendándoles alimentos y llevándolos a sus templos: “Tenían temor los padres y madres que no diesen perlesía a sus hijos, si saliesen a alguna parte reinante este signo; ofrecían en los oratorios de las diosas, porque había muchos en muchas partes, y cubrían con papeles las estatuas de estas diosas”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 364.

¹⁰⁶ Johansson, “Mocihuaquetzqueh...”, *op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁷ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 227.

En materia sexual, “las *cihuateteo* eran también los demonios que seducían a los hombres a la impudicia, al adulterio, al pecado”¹⁰⁸, por ello, la existencia de ciertas transgresiones se atribuía a la influencia de las Cihuapipiltin entre la comunidad. Por ejemplo, se pensaba que durante su estancia en el plano terrestre: “se aparecían a los de acá del mundo en forma de aquellas mujeres que se llaman *mocihuaquetzqueh*, y se representaban a los maridos de ellas, y les daban *naguas* y *huipiles* y todas las alhajas mujeriles”.¹⁰⁹ Metafóricamente, podría establecerse que el ofrecer las *naguas* y los *huipiles* —falda y blusa— era una manera de incitar las relaciones sexuales.

Así pues, no es de sorprender el que las *mocihuaquetzqueh* promovieran el deseo sexual si tomamos en cuenta su relación con otras deidades eróticas. En tal perspectiva, vale la pena recordar que en la confesión a Tlazolteotl, se invocaba la presencia de las Cihuateteo; de igual forma, Xochiquetzal pudo ser una Cihuapipiltin, ya que fue la primera mujer que murió en la guerra. Además, en el día *ce-quauhtli* se celebraba a la diosa del amor, siendo que en esta fecha: “Descendían las diosas *Cihuateteo* a la tierra; decían que no descendían todas, sino las mozas, y aquéllas eran más empecibles y más temerosas, y hacían mucho daño a los muchachos y muchachas y se investían en ellos, y les hacían hacer visajes”¹¹⁰; asimismo, las niñas que nacían en estas fechas, tenían el vaticinio de llegar a convertirse en malas mujeres.

Por otro lado, tanto en sus representaciones en el *Códice Borgia* (láminas 47 y 48), como en el *Códice Vaticano B* (láminas 77-79), las Cihuateteo aparecen acompañadas de los cinco Ahuiateteo, denominados como “dioses del placer”. Estos dioses, que preceden los días *macuil-cuetzpalin*, *macuil-cozcacuauhtli*, *macuil-tochtli*, *macuil-xochitl* y *macuil-malinalli*, “son los dioses de la danza a quienes corresponde el cuarto signo de los días, *cuetzpalin*, ‘lagartija’, entre los mexicanos el signo de la voluptuosidad”.¹¹¹ (Figs. 5a-5j)

¹⁰⁸ *Códice Borgia*, ed. facsimilar y comentarios de Eduard Seler, (trad. Mariana Frenk), 3t., México, FCE, 1963, t.2, p. 73.

¹⁰⁹ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 365.

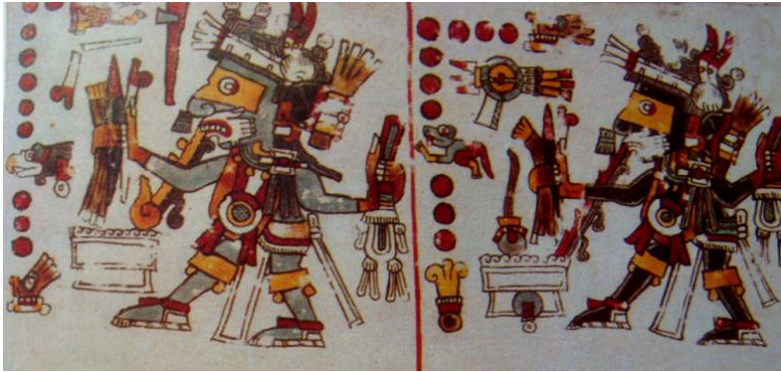
¹¹⁰ *Ibid.*, p. 241-242.

¹¹¹ Seler, *op. cit.*, t.2, p. 74.



Figs. 5a-5e. *Representación de los cinco Ahuiateteo según el Códice Vaticano B, láms. 77-79.*





Figs. 5f-5j. *Representación de los cinco Ahuiateteo según el Códice Borgia*, láms. 47 y 48.

En el mismo códice, la representación de estos dioses se caracteriza por dos rasgos peculiares: primero, por el dibujo de una mano humana —pintada de blanco— en el rostro, que se despliega de la comisura de la boca hacia atrás, y segundo, por un yelmo labrado de plumas, provisto en un lado de una gran roseta que ve caer unas cintas hacia atrás, y coronado por una cresta de plumas verdes. La mano pintada en el rostro de los dioses parece connotar un significado más profundo que, a su vez, enfatiza la esencia sexual de éstos:

El que estos dioses se dibujaran con el número “cinco” en el rostro y que siempre se escogiera, de la serie de sus signos de los días, como nombre suyo el día relacionado con el número “cinco”, se debe probablemente al hecho de que este número significaba para los mexicanos aquello que rebasaba el sagrado número “cuatro”, el de los puntos cardinales: es decir, aquello que rebasaba lo normal [...]. De acuerdo con esto los dioses marcados con el número “cinco” y los que llevan “cinco” en su nombre, o sea Macuilxóchitl y sus compañeros, no representaban, como Xochipilli, la alegría en sí, el goce, la música, la danza, la abundancia de alimentos, etc., sino la excesiva entrega al placer, las inclinaciones pecaminosas, así como a los castigados por sus excesos, muy especialmente a aquellos que son castigados con enfermedades venéreas.¹¹²

Esta relación explica porqué los cinco Ahuiateteo son los acompañantes de las Cihuateteo en un contexto que parece enmarcar los excesos, la voluptuosidad, el pecado, etc. reunidos en ambos grupos de divinidades. Más aún, en la lámina 47 del mismo códice se muestra “el nacimiento” de los Ahuiateteo a partir de un pedernal, que como se verá en el siguiente

¹¹² *Ibid.*, p. 76-77.

capítulo, simbólicamente se ha interpretado como un elemento eminentemente fálico. Precisamente, el ser que emerge del *tecpatl* ha sido identificado, por sus atributos iconográficos, como Nanahuatzin, quien a su vez presenta semejanza con la representación del primer Ahuiateotl, el cual aparece pintado de negro, color característico de Xolotl y Nanahuatzin (Fig. 6); por ello: “Aquellos cinco dioses están tan íntimamente vinculados con el numen que es designado como el ‘dios sifilítico’, ‘el buboso’, Nanáhuatl o Nanahuatzin”.¹¹³ Asimismo, cada uno de los Ahuiateteo representa elementos y cualidades específicas que, en mayor o menor grado, corroboran su esencia erótica:

Al *ahuiatéotl* que corresponde al Este, Macuilcuetzpalin, “5-lagartija”, la rodela, el haz de dardos y la banderola de mano junto a él, lo caracterizan como dios de los guerreros y, en cierto modo, como Tezcatlipoca. Al segundo *ahuiatéotl*, el del Norte, Macuilcozcacuauhtli, 5-buitre, un hacha de piedra y un punzón, de hueso, lo designan según parece, como dios del castigo. El *ahuiatéotl* del Oeste, Macuiltochtli, 5-conejo, en cuyo nombre aparece el animal de los dioses del pulque, queda identificado como uno de ellos por una olla de pulque, *octecómatl* [...]. El cuarto *ahuiatéotl*, el del Sur, Macuilxóchitl, 5-flor, tiene a su lado la bola de hule *olli*, y el hacha, *tepoztlí*. La bola de hule lo caracteriza como dios de los juegos, el hacha, quizá, igualmente como deidad del pulque. El último de esos númenes, el del centro o de la región inferior, Macuilmalinalli, 5-soga de hierba, está representado con una mazorca, como dios del maíz.¹¹⁴

De acuerdo a la referencia anterior, estos dioses aparecen ligados a ciertas esferas que influyen los comportamientos licenciosos de los hombres: el abuso en el consumo de pulque se traduce como el vehículo que, ocasionalmente, conduce a los “pecados carnales”, de ahí se deriva la inmersión de una deidad representante del castigo que parece dirigirse hacia las transgresiones y las faltas morales. Por su parte, el dios del juego parece estar más vinculado con Xochipilli, mientras que la deidad con atavíos de guerra parece estarlo con Tezcatlipoca, y la deidad representada con mazorcas de maíz alude a la fertilidad; en efecto, en su conjunto, salvo este último, los Ahuiateteo simbolizan, en esencia, los excesos. El que

¹¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 79-81.

uno de los dioses muestre a Tezcatlipoca como miembro de este grupo, servirá como enlace para el estudio de la esencia e intervención de esta deidad en materia sexual.



Fig. 6. Surgimiento de los Ahuiateteo a partir de un pedernal. Códice Borgia, lám. 47.

Tezcatlipoca

Como se sabe, Tezcatlipoca fue una de las deidades centrales del panteón mesoamericano, ya que reunió en su figura una reconocible diversidad de símbolos, atributos y advocaciones. Conocido como el “dios del espejo humeante”, se pensaba que era un dios traidor que un día podía otorgar riquezas y al otro enviar miserias y enfermedades, enfatizando así el concepto de dualidad tan característico de las sociedades prehispánicas: “Y que él sólo daba las prosperidades y riquezas, y que él sólo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba; por esto le temían y reverenciaban, porque tenían que en su mano estaba el levantar y abatir, de la honra que se le hacía”.¹¹⁵

Como contraparte del casto Quetzalcoatl, Tezcatlipoca “es también el dios del pecado y de la miseria”.¹¹⁶ Naturalmente, su dominio abarcaba un enorme plano de acción que, evidentemente, traspasaba el ámbito de lo sexual; no obstante, ya se ha visto su participación en distintos episodios de esta índole, pues basta recordar que la confesión hecha a Tlazolteotl se realizaba ante sacerdotes de este dios, y que en ella misma se invocaba su presencia, así como la de otras deidades. Por otro lado, en el rapto de Xochiquetzal, Tezcatlipoca se manifiesta como el transgresor que provoca la lujuria, el

¹¹⁵ Sahagún, *Historia general...*, op. cit., p. 30.

¹¹⁶ Caso, op. cit., p. 44.

erotismo, y quizá, protege las relaciones sexuales ilícitas; de igual forma, bajo una de sus advocaciones incitaba al deleite sexual: “Otro embuste hizo el dicho *Titlacauan*, el cual se volvió y pareció como un indio forastero, que se llama *toueyo*, desnudo todo el cuerpo como solían andar aquellos de su generación; el cual andaba vendiendo ají verde, y se asentó en el mercado delante del palacio”¹¹⁷, hecho que desencadenó la famosa historia del Tohuenyo y la hija de Huémac, vista en la primera parte de este capítulo.

Asimismo, de forma ambivalente, a la vez que provocaba, también castigaba los desmanes sexuales enviando enfermedades venéreas a quienes violaban la abstinencia sexual en días de penitencia:

Y más decían, que el dicho dios que se llamaba *Titlacauan* daba a los vivos pobreza y miseria, y enfermedades incurables y contagiosas de lepra y bubas, y gota y sarna e hidropesía, las cuales enfermedades daba cuando estaba enojado con los que no cumplían y quebrantaban el voto y penitencia a que se obligaban de ayunar, o si dormían con sus mujeres, o las mujeres con sus maridos o amigos en el tiempo del ayuno.¹¹⁸

A Tezcatlipoca se le dedicaba la fiesta de Toxcatl como ceremonia principal. En ella, un indio era elegido para ser su *ixiptla* durante un año y disfrutar de todos los deleites mundanos; posteriormente era sacrificado para que el dios renaciera con nuevo vigor. Dentro de los deleites que gozaba, veinte días antes su muerte le otorgaban cuatro “esposas” para que lo complacieran y con las cuales se entregaba a cualquier goce; éstas también eran imágenes vivientes de diosas: “Las cuatro doncellas que le daban por sus mujeres también eran criadas en mucho regalo. Para aquel efecto, poníanlas los nombres de cuatro diosas; a la una llamaban *Xochiquétzal*; a la otra, *Xilonen*, y la tercera, *Atlatonan*; y a la cuarta, *Uixtocíhuatl*”.¹¹⁹ El que las cuatro doncellas personificaran específicamente a dichas diosas encierra un significado más profundo que advierte la relación que tuvo Tezcatlipoca con cada una de ellas.

¹¹⁷ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 191.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

Así pues, al parecer en determinado momento las cuatro diosas fueron parejas del “dios del espejo humeante”. Como he venido mencionando, Xochiquetzal fue raptada por Tezcatlipoca y llevada a los nueve cielos para convertirla en su esposa y en “diosa del amor”; con Atlatonan compartía cierta influencia en ocasionar enfermedades, pues ella era la diosa de los leprosos y de otras enfermedades contagiosas que Tezcatlipoca provocaba ocasionalmente; de Uixtocíhuatl se sabe que era la diosa de la sal, hermana mayor de los Tlaloques y que en su fiesta se sacrificaba una mujer que había sido imagen de la diosa, por su parte, a Xilonen la adoraban en la fiesta de Huey Tecuilhuitl celebrando el renacimiento de las mazorcas de maíz: “A estas mazorcas tiernas y nuevecitas hacían conmemoración sacrificando una india en nombre de la diosa *Xilonen*, que declarado en nombre romance, quiere decir ‘la que anduvo y permaneció como xilote, ternecica’, y, declarándolo más, quiere decir la que permaneció doncella y sin pecado”.¹²⁰ La idea de que Xilonen haya permanecido “sin pecado” se ve interrumpida por Tezcatlipoca, quien al sostener relaciones sexuales con la imagen de la diosa durante la celebración de Toxcatl, se muestra como un transgresor de la preciada virginidad femenina. Precisamente la siguiente deidad a estudiarse en este apartado encierra un vínculo estrecho con Tezcatlipoca, ya que también se presenta como un transgresor, un incitador a la vida licenciosa y un sembrador de discordia: Huehuecoyotl.

Huehuecoyotl

Junto con Macuilxochitl, era principalmente el dios del canto, la música y la danza, y a su vez representaba un símbolo de la discordia entre los hombres, por lo que se le asociaba con el origen de las guerras. Conocido como “coyote viejo”, Huehuecoyotl es una de las deidades de la que menor información se tiene, a pesar de su relevante papel en el *tonalamatl* en que preside la trecena de *xochitl*, y funge como deidad regente del signo *cuetzpalin*.

Su función como dios de la música aparece también con Tezcatlipoca. Basta mencionar que el individuo que lo personificaba en la fiesta de Toxcatl tocaba la flauta y también la forma en que, de acuerdo a un relato mítico, Tezcatlipoca mandó a su nahual —el “Viento Nocturno”— hacia el Sol para que trajera al mundo la música y las danzas. De

¹²⁰ Durán, *op. cit.*, t.1, p. 266.

acuerdo a esto, el origen solar de la música conduce a examinar otras características de Huehuecoyotl que, irremediabilmente, se combinan con su imagen de dios músico.

En relación con lo anterior, iconográficamente es representado como un coyote antropomorfo y, normalmente, aparece pintado de color rojo portando atavíos tales como nudo sobre la cabeza, plumas, *maxtlatl*, vendas de papel del mismo color, etc., lo cual parece manifestar el simbolismo solar del color rojo. Un par de ejemplos contribuirán a resaltar este vínculo: en la lámina 10 el *Códice Borgia* dos elementos del tocado de Huehuecoyotl y de Coyotl Inahual —“dios en disfraz de coyote”— aparecen asimismo representados en el tocado del dios Tonatiuh dentro de este mismo manuscrito pictográfico; además, la iconografía del dios “coyote viejo” presenta elementos relacionados con el dios del fuego; por citar un ejemplo, el ave que lleva el coyote en la cabeza es un elemento característico de Xiuhtecuhtli, así como las orejeras de turquesa que comparten ambos dioses.¹²¹ (Fig. 7)



Fig. 7. Huehuecoyotl como deidad regente del signo cuetzpalin, con atributos solares y el sexo erecto. *Códice Borgia*, lám. 10.

Además, tanto el *Códice Tudela* en su lámina 72, como el *Códice Magliabechiano* en su lámina 86 ofrecen los ejemplos más claros de la cercanía del coyote y el fuego: el animal aparece representado rodeado de volutas y llamas arriba de cuatro personajes que ofrecen copal en un brasero; cabe mencionar que sólo en el primero de ambos códices se lee la glosa “Xiuhtecuhtli, dios del fuego” encima de la imagen. A su vez, Durán afirma que un

¹²¹ Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia* (trad. de María Martínez Peñaloza), México, FCE, 1973, p. 343.

representante de Coyotl Inahual era sacrificado durante la fiesta de Xocotl Huetzi que, en efecto, era dedicada al dios del fuego.¹²² (Figs. 8a y 8b)

El vínculo con el fuego advierte, en un sentido menos expuesto, la inclinación por conductas reprobables dentro de la esfera sexual: “En los mitos del México antiguo, existe una equivalencia entre encender fuego y tener relaciones sexuales ilícitas. Esta equivalencia está bien establecida en los relatos de la transgresión en Tamoanchán”.¹²³ En este sentido, en algunas narraciones Huehuecoyotl sustituye a Tezcatlipoca como el transgresor que pecó en aquél lugar cuando sedujo a Xochiquetzal o Ixnexlti, mencionado en la lámina 61 del *Códice Vaticano A*: “Se asigna entonces tanto a Huehuecóyotl como a Tezcatlipoca el papel de transgresores en Tamoanchán. Seductores impúdicos, los dos aparecen con el sexo descubierto, Huehuecóyotl en el *Códice Borgia*, y Tezcatlipoca en Tollan donde sedujo a la hija de Huémac, pasmada frente al miembro viril del dios transformado en huasteca”¹²⁴; es decir, ambos dioses comparten la inclinación por la sensualidad y la incitación sexual.



Figs. 8a y 8b. Asociación del fuego y el coyote expuesta en la f. 72 del *Códice Tudela* y f. 86 del *Códice Magliabechiano*, respectivamente.

Como hemos visto, existen una serie de elementos y funciones que comparten Huehuecoyotl y Tezcatlipoca: ambos dioses están vinculados con el fuego, la discordia, la guerra, la indiscreción y evidentemente, la sexualidad. Así pues, en materia sexual, como mencioné

¹²² Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 120.

¹²³ Guilhem Olivier, “Huehuecóyotl, ‘Coyote Viejo’, el músico transgresor ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXX, 1999, p. 118.

¹²⁴ *Ibid.*

anteriormente, Huehucóyotl presidía la trecena de *xochitl* de la cual Sahagún nos dice lo siguiente:

Los hombres que nacían en el decían que eran alegres, ingeniosos e inclinados a la música y a placeres, y decidores [...]. Y si alguna mujer nacía en este signo que se llama *ce xóchitl*, decían que sería buena labradora, pero era menester para gozar de esta habilidad que fuese muy devota a su signo e hiciese penitencia todos los días que reinaban; y si esto no hacía, su signo era contrario y viviría en pobreza y en desecho de todos, y también sería viciosa de su cuerpo y venderíase públicamente.¹²⁵

Al parecer Huehuecoyotl representa cierta variedad lúdica de erotismo que se proclama liviana en comparación al peso funesto que denotaban las diosas Cihuateteo. Sin embargo, no dejaba de expresar un estilo de vida licencioso permitido sólo a los hombres, puesto que, de acuerdo al dato anterior, las mujeres que nacían en el tiempo regido por el dios “coyote viejo” serían destinadas a ser buenas labradoras y artesanas, ya que, de no serlo, terminarían siendo viciosas de su cuerpo e inclinándose por la prostitución.

Ahora bien, su función como dios regente del signo *cuetzpalin* enfatiza su carácter sexual: “Este día está gobernado por el ancestral Viejo Coyote (Huehucóyotl), divinidad de la danza y del deseo sexual”.¹²⁶ Al parecer, existe un vínculo entre este signo y un concepto muy peculiar en algunas imágenes en donde los signos de los días están relacionados con las diferentes partes del cuerpo humano; por ejemplo, están los casos de Tezcatlipoca o Xochipilli en el que el signo *cuetzpalin* corresponde o aparece directamente ligado al pene (*Códice Borgia* láms 17, 53 y72) (Figs. 9a-9c).

¹²⁵ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 223-224.

¹²⁶ Laurette Sejourne, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, (trad. Josefina Oliva de Coll), México, Siglo XXI, 3ª ed., 1987, (Col. América Nuestra, América Indígena n°35), p. 19.



Figs. 9a-9c. *Correspondencia simbólica entre la lagartija y el órgano sexual masculino. Códice Borgia, láms. 17, 53 y 72, respectivamente.*



De igual forma, la lámina 37 del *Códice Laud* muestra una imagen en que aparecen Xochipilli y Xochiquetzal, en la cual “la diosa del amor” está escoltada por un ave, mientras que el “dios de las flores” aparece acompañado por una lagartija (Fig. 10). Todos estos ejemplos sugieren el significado por demás sexual de este signo: “Ello insinúa que este signo servía para representar el instinto sexual y el comercio carnal [...]. No cabe duda de que tenemos que suponer como significado original del signo *cuetzpalin* la lujuria o el estímulo de la lujuria, el instinto sexual, y que de este significado original se derivó la otra significación, la idea de fuerza fecundante atribuida a este signo”¹²⁷; en el próximo capítulo abordaré con mayor profundidad su posible simbolismo fálico.

¹²⁷ Seler, *op. cit.*, t.1, p. 77-78.



Fig. 10. *Xochipilli (lado izquierdo) acompañado por una lagartija que parece denotar su esencia erótico-sexual. Códice Laud, lám. 37.*

Una de las representaciones más conocidas de Huehucóyotl está plasmada en la lámina 10 del *Códice Borgia*. En ella, el dios “coyote viejo” se muestra relacionado con una lagartija y un ave, al mismo tiempo que ofrece con una pata un sartal de cuentas de *chalchihuitl* y con la otra presenta a un hombre que yace en el suelo, o bien, que cayó del cielo. La imagen del hombre que cae al suelo se ha asociado con “la caída del primer hombre”, es decir, con el mito de Tamoanchan en que los hijos de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl fueron expulsados —por haber cortado una flor— y enviados a la Tierra. Por su parte, una serpiente de sangre que asoma de la boca del dios lo une directamente con la figura de un ave, lazo que sugiere la asociación de Huehucóyotl con la generación y con la incitación sexual: “Pues en forma exactamente idéntica vemos en la lámina 61 del Códice Borgia, junto a Tonacatecuhtli, Señor de la procreación, a la primera pareja humana —representada sin duda en el acto de la cópula— unida por una cinta de sangre que pasa de una boca a la otra”¹²⁸; en tal perspectiva, el ave frente al dios correspondería a la parte femenina del acto procreativo, en lo que se contempla como una identificación francamente nebulosa. Por otro lado, en la lámina 88 del *Códice Vaticano B* el sartal de cuentas de *chalchihuitl* que sostiene el dios queda sustituido por un elemento que parece mostrar su relación con lo sexual y hasta lo “pecaminoso”:

Un báculo cuya punta en forma de animal muerde el suelo y que está rodeado de franjas amarillas las que podemos interpretar como fuego o, si queremos, como *cuítlatl*, “excrementos, inmundicias”, símbolo del pecado. Y el ave, pintada aquí de negro y dibujada a manera de pavo, que tiene la piel calva del cráneo provista de ojos —lo que siempre permite

¹²⁸ *Ibid.*, p. 79.

la conclusión de que se trata de un ser nocturno, un demonio de las tinieblas— está expeliendo un ancho chorro de líquido. Está representada, pues, como un ser que vive en la inmundicia, en los excrementos, es decir, está representada como pecador. No hay ninguna duda de que en este dibujo el comercio carnal se interpreta como un pecado.¹²⁹

Como se ha visto, iconográficamente Huehuecoyotl denota un simbolismo muy estrecho con la sexualidad ya fuera incitándola, o bien, como medio que interviene en la procreación. Asimismo, etimológicamente el coyote se relaciona, principalmente, con la transgresión, la discordia y la cópula: “Así, el verbo náhuatl *coyoquetza*, literalmente ‘erguirse como coyote’, significa según Fray Alonso de Molina ‘tomarse como brutos animales’, lo que Rémi Simeón explicita como “tener relaciones con una mujer imitando a los animales”.¹³⁰ Además, al parecer su especie está estrechamente ligada a un comportamiento sexual desenfrenado que manifiesta la razón por la cual el dios “coyote viejo” preside el día *cuetzpalin*:

El *Canis latrans*, animal sumamente excitado durante el celo y en el que el instinto sexual está muy desarrollado, como en todas las variedades de su especie, es un representante idóneo del signo *cuetzpalin*, cuyo verdadero significado [...] hay que verlo en el efecto, atribuido a la lagartija, sobre el instinto de procreación. El hecho de que el Coyote Viejo aparezca en la serie de los guardianes de las secciones del Tonalámatl como dios de la danza y la música, se explica quizá con la extensión ulterior de la idea del placer sexual a la del placer en general. Al fin y al cabo, hay que suponer que en las grandes fiestas de danza se tomaba pulque y se celebraban orgías.¹³¹

En el dato anterior Huehuecoyotl aparece como dios que ejerce su influencia en sus dos principales campos de actividad: la danza y la sexualidad. Como mencioné anteriormente, en la trecena de *xochitl* nacían individuos con cierta inclinación hacia la vida licenciosa; durante

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Olivier, “Huehuecáyotl...”, *op. cit.*, p. 118. Para los vocabularios véase Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, (ed. de Miguel León-Portilla), México, Porrúa, 1977; Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, (trad. de Josefina Oliva de Coll), México, Siglo XXI, 16ª ed., 2002, (Colección América Nuestra, América Antigua n°1).

¹³¹ Seler, *op. cit.*, t.1, p. 79.

la fiesta de esta trecena se acostumbraba realizar una danza fuera de los palacios: “También decían que los señores bailaban en este signo por su devoción, los días que les parecía; [...] y el cantar que habían de decir mandaba el señor que dijese el que se llama *cuextecáyotl*, o *tlauanca cuextecáyotl*, o *uexotzincáyotl*, o el que se llama *anahuacáyotl*”.¹³² Tanto la realización como el contenido de los bailes y los cantos parecen tener un sentido erótico que, naturalmente, bajo este contexto rebasaban una simple danza ceremonial e insinúan la incitación a las relaciones sexuales y todo el campo que comprenden.¹³³

Así pues, ya fuera como señor de la danza, músico lúbrico, guerrero sembrador de discordia, deidad relacionada con el fuego, incitador sexual, etc., Huehuecoyotl se concibe como un personaje singular y enigmático al mismo tiempo. Desafortunadamente no se cuentan con datos numerosos acerca de este dios; empero, con base en lo hasta ahora estudiado, es posible reconocerlo como el numen que antepone su esencia sexual de forma más explícita que cualquier otra deidad, denotando, al mismo tiempo, un simbolismo eminentemente erótico, licencioso, sexual y genésico.

Por último, no de menor importancia pero quizá con menos referencias, algunas deidades mayas mantuvieron cierta asociación con la esfera sexual. Ixchel es, posiblemente, la diosa que mayormente expone tal relación en algunas de sus representaciones pictóricas; así, la diosa de la Luna, la medicina, el tejido, los partos y la fertilidad aparece dibujada en posiciones que bien pueden interpretarse como propias del acto sexual. Escenas contenidas en la parte inferior de la lámina 21 del *Códice Dresde* muestran a la diosa lunar sentada frente a otros personajes, peculiaridad que Thompson interpreta como “la influencia que ejercen sobre la humanidad, quizás con referencia especial al matrimonio, las conjunciones celestes de la luna con deidades que personifican a las constelaciones, representadas como dioses diversos que tienen intercambio sexual con la diosa”.¹³⁴ En el mismo manuscrito y de forma más explícita, la escena central de la parte inferior de la lámina 68 representa a Ixchel abrazando a un Chac en lo que perfectamente puede observarse como una postura de

¹³² Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 224.

¹³³ Johansson sugiere que el *cuecuechcuicatl*, o “canto travieso”, era representado —con todos sus elementos— en un contexto coreográfico que simulaba una cópula con sus etapas de seducción y cortejo, erección, lubricidad del clítoris, penetración, eyaculación y relajación. Véase Patrick Johansson, “El *cuecuechcuicatl*: canto travieso de los aztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXI, 1991.

¹³⁴ *Códice Dresde*, ed. facsimilar con comentario de J. Eric S. Thompson, (trad. de Jorge Ferreiro Santana), México, FCE, 2t., 1988, t. 1, p. 147.

cópula; al parecer, en su conjunto las escenas manifiestan diversas facetas o actividades de la diosa: “[...]; en su papel erótico probablemente como patrona del matrimonio; y como custodio de los niños o, quizás, del alumbramiento; pero la unión con personas o animales puede denotar conjunciones lunares con algunas constelaciones”¹³⁵, actitud que presupone la unión hierogámica de diferentes conceptos (Figs. 11a y 11b).



Figs. 11a y 11b. Representaciones de la diosa Ixchel en posiciones que sugieren su identificación como propias de la unión sexual. Códice Dresde, láms. 21 y 68, respectivamente.

Por su parte, otra de las deidades asociadas con el plano sexual es Itzam Cab-Aim, contraparte femenina de Itzam Na, dios supremo y creador. De acuerdo a un relato contenido en el *Chilam Balam de Chumayel*, después de la reordenación del mundo, descendió Uuc-cheknal de la séptima capa del cielo y pisó las espaldas a Itzam Cab-Aim, acción que puede interpretarse como una fecundación, pues a continuación se menciona que en ese momento despertó la Tierra¹³⁶; igualmente, “en varias plegarias del *Ritual de los Bacabes* se invoca a Itzam Cab en un contexto erótico en el que se destaca la unión sexual del cielo con la tierra”.¹³⁷

¹³⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁶ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, (trad. de Antonio Mediz Bolio, ed. de Mercedes de la Garza), México, Cien de México/SEP, 1985, p. 89.

¹³⁷ Laura Elena Sotelo Santos, “Los Dioses: energías en el espacio y el tiempo”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. II: Religión Maya*, (Mercedes de la Garza y Martha Ilija Nájera C. eds.), Madrid, Trotta, 2005, p. 87.

Para concluir, hemos visto la forma en que dentro del panteón religioso mesoamericano se incluía un número significativo de deidades con un dominio, mayor o menor, sobre la sexualidad y la forma en que fue practicada; al mismo tiempo, observamos la manera en que las sociedades mesoamericanas reconocían y veneraban la existencia de “deidades de la carnalidad”. Asimismo, estas deidades ejercían su influencia sobre el mundo terrenal de manera frecuente, cada uno en determinadas trecenas, bajo ciertos signos y días específicos. De esta forma, debe reconocerse que la sexualidad y el erotismo tuvieron un papel preponderante dentro del imaginario indígena y su consecuente representación religiosa en las sociedades prehispánicas. Sirva este apartado para completar, en su conjunto, una concepción social y religiosa que las sociedades mesoamericanas tuvieron en torno a la sexualidad.

4. Religión y culto fálico

El culto fálico, entendido como la adoración del órgano sexual masculino, puede comprenderse como un culto a la fecundidad masculina contraparte de la fertilidad femenina interpretado en términos animales, vegetales y/o humanos, ya que, como se estudiará más adelante, éste se inmiscuía en un plano de regeneración y creación de vida por igual; de ahí que existieran figuras o elementos con rasgos fálicos en ambientes o espacios mortuorios. Considero que para una comprensión plena de esta idea es indispensable realizar un breve estudio sobre la fertilidad, sus númenes y su culto.

4.1 Un acercamiento al culto a la fertilidad

Como sabemos, desde tiempos primitivos los grupos humanos han tenido la ocupación inmediata e imprescindible de satisfacer necesidades de vitalidad primaria: la obtención de alimentos y la reproducción de la especie. Por ello se comprende que, en un pensamiento mágico-religioso, se originara el culto a una fuerza generadora y fecundadora que, ejerciendo su poder, asegurara la obtención de medios de subsistencia y otorgara su influencia en una temporalidad cíclica.

Así, las primeras manifestaciones de culto a fuerzas naturales y sobrenaturales, sobre la reproducción de la especie, aparecieron mediante la veneración de la fertilidad de la tierra y el sexo femenino, materializándose en ritos dedicados a la maternidad, las deidades creadoras y de los mantenimientos, tal y como lo atestiguan numerosos ejemplos en la historia de la humanidad; es preciso señalar que algunos ejemplos referentes a este culto son mencionados en el primer capítulo de esta investigación. Naturalmente, “la fecundidad en general y los ritos de fertilidad en especial, tenían y tienen gran importancia, bien sea relacionados con la agricultura o con el ciclo de vida de los individuos o de los animales, y aunque estas prácticas son universales, sus características cambian en las diversas culturas”.¹

En el espacio mesoamericano la fertilidad se revistió de vital importancia y fue objeto de una adoración muy significativa desde el Preclásico, basta recordar como ejemplo las

¹ Lorenzo Ochoa, “El culto fálico y la fertilidad en Tlatilco, México”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. X, 1973, p. 124.

figurillas femeninas alusivas a la fertilidad en Tlatilco y Chalcatzingo. Al respecto, si bien éstas no representaban a una deidad específica, sí se revestían de un poder mágico que las vinculaba con rituales alusivos a la fertilidad agraria, pues se pensaba que emanaban energías generativas ya para los cultivos, ya para los seres humanos; así, “su valor sagrado dependía, en primera instancia, de su carácter simbólico ligado al código numinoso Tierra (mujer) – Madre-(fertilidad)”.²

Este carácter simbólico de las representaciones femeninas parece denotar un culto a la fertilidad propiamente estructurado, pues, como reflexiona López Austin: “la abundancia de figurillas femeninas de barro ha sido interpretada como el culto propiciatorio de la fertilidad de la tierra, virtud equiparada a la capacidad reproductiva de la mujer de caderas anchas”³; tal culto estaba comprendido desde la significación simbólica de la serie Tierra-Mujer-Madre-Fertilidad a partir de la cual se produjo la identificación humano=vegetal.

Así pues, a lo largo de este periodo se observa una explosión de figurillas femeninas referentes a la fertilidad —con aspectos de eugenesia, embarazo o maternidad—, que extiende dicho concepto, acompañado de deidades creadoras, hacia los siguientes periodos, sólo que para las subsecuentes etapas “la dualidad masculino-femenina de las deidades adquirió también el significado de creación-destrucción”⁴; dicha dualidad reflejaría un simbolismo determinante en el concepto fertilidad-fecundidad mediante opuestos complementarios tales como: madre/padre, hembra/macho, inframundo/cielo, muerte/vida, pedernal/flor, frío/calor, etc.⁵

Como sabemos, en la religión mesoamericana el pensamiento que dotaba de vida a todos los seres que habitaban la Tierra posee un papel determinante en el devenir de las cosas, tanto así que su concepción estaba implícita en la propia existencia humana. Bajo este concepto, a la par de los perfiles antropomorfos de las deidades prehispánicas, los entes naturales como montañas, rocas, árboles, agua y la tierra misma son dotadas de vida mediante expresiones simbólicas de carácter animista. Así, desde los olmecas existen

² Félix Báez-Jorge, *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*, (presentación de Eduardo Matos Moctezuma, epílogo de Jaques Galinier), México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2008, p. 100.

³ López Austin, “La religión,...”, *op. cit.*, p. 239.

⁴ Jorge Angulo Villaseñor, “De madres progenitoras a deidades de los mantenimientos”, en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana VII...*, *op. cit.*, p. 58.

⁵ Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Era, 2008, p. 36.

representaciones de una especie de saurio que simboliza la Tierra, llegando hasta los mayas tardíos entre los cuales estas expresiones están presentes en relieves como el juego de pelota de Chichén Itzá, etc. Naturalmente, las representaciones cambian de acuerdo a las evoluciones artístico-ideológicas de cada nuevo periodo, empero, el concepto y simbolismo de “Madre tierra” permanecen a lo largo de, prácticamente, toda la historia mesoamericana, prueba de ello es un mito nahua relativo a la creación de la tierra, narrado en la “Histoire du Mechique”:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútlī, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra”. Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dos dioses quedaron muy corridos. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.⁶

Para los mexicas, Tlaltecútlī desempeñaba el papel de deidad de la Tierra —que compartía con otras Diosas Madres: Cihuacoatl y Coatlicue—. En el relato anterior se muestra la forma en que dos dioses principales —Tezcatlipuca y Quetzalcoatl simbólicamente transfigurados en serpientes— escinden a la “voraz” diosa telúrica quien, en compensación, sería convertida en la matriz generadora de todos los mantenimientos necesarios para la existencia humana.

⁶ “Histoire du Mechique”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, (ed. de Ángel M^a Garibay K.), México, Porrúa, 5^a ed., 1996, (Sepan Cuantos n°37), p. 108.

Así, se manifiesta la perfecta identificación de la Diosa Tierra Madre como matriz generadora de vida —en este caso vegetal—; debe apuntarse que en este contexto, dicha deidad habita en el plano inferior, el inframundo, aspecto que una vez más enfatiza la dualidad vida/muerte: “en el pensamiento religioso de los pueblos cultivadores la sexualidad y la muerte se conciben como aspectos de la fertilidad, en tanto entidad numinosa”⁷, es decir, a fin de cuentas, la vida misma es un camino hacia la muerte, suceso que implica, dialécticamente, la continuidad vital.

Una de las principales deidades vinculadas directamente con la fertilidad fue Tlaloc — con su semejante maya Chaac, zapoteco Cocijo, totonaco Tajín, etc. — en su papel como dios del agua que mandaba la lluvia a la tierra para posibilitar el crecimiento del cultivo y suscitar así la cosecha. Como hemos visto, en las sociedades agrícolas la preocupación principal gira en torno a la lluvia y la fertilidad de la tierra para asegurar los sustentos básicos de su existencia. Geográficamente, ciertas regiones gozan de un clima más noble que permite regular, relativamente, las condiciones mediante las cuales se cultiva y cosecha respectivamente; empero, en el Altiplano Central durante la estación de sequía existía una constante escasez de agua, mientras que en temporada de lluvias, éstas podían llegar a ser contraproducentes si aparecían con exceso de fuerza y continuidad, por ello el control de las lluvias se convirtió en una obsesión entre estos grupos culturales.

Así, quizá esta preocupación fue determinante en la celebración de cultos, recurrentes a lo largo del calendario ritual, en honor a deidades del agua, lluvias y fertilidad: “Estos fenómenos naturales —las lluvias que hacen crecer las plantas y son la condición necesaria de la agricultura, pero que presentan al mismo tiempo los aspectos amenazantes de la tormenta, las heladas y las inundaciones—, llegaron a ser personificados en el culto de Tláloc”.⁸

Johanna Broda, con base en sus numerosos estudios, distingue tres grupos —a su vez incluidos dentro de dos ciclos principales: de regadío y de temporal— de fiestas mexicas celebradas en honor a los dioses de la lluvia y que a su vez, se vinculaban con el ciclo del

⁷ Báez-Jorge, *El lugar...*, *op. cit.*, p. 176.

⁸ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Astronomía, 1991, (Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología n°4), p. 465.

crecimiento del maíz: 1) el ciclo de la estación seca ubicado en el mes de Atlcahualo consistente, principalmente, en el sacrificio de niños llevados a cabo en el cerro de Tlaloc; 2) la fiesta de la siembra efectuada en Huey Tozoztli que marcaba la transición entre la estación seca y de lluvias seguida —40 días más tarde— de la fiesta del maíz tierno y de la celebración de las aguas pluviales conmemorada en Etzalcualiztli y por la fiesta del agua de mar en Tecuilhuitontli, estas dos últimas celebradas en plena estación de lluvias. Posteriormente en Ochpaniztli se celebraba la maduración del elote; y 3) la cosecha y el inicio de la temporada seca eran celebradas en Tepeilhuitl mediante el culto a los cerros y a los dioses del pulque; dos meses más tarde se repetía el culto a imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos y se daba inicio a los sacrificios de niños en petición de lluvias en el mes de Atemoztli.⁹

El ciclo de regadío tenía lugar entre las veintenas de Izcalli, Atlcahualo, Huey Tozoztli y culminaba en Etzalcualiztli con sus cultos correspondientes a la escasez de agua en esta época del año, a la realización de ritos mágicos para atraer la lluvia y al crecimiento gradual del maíz; por su parte, el ciclo de temporal se iniciaba ritualmente en Huey Tozoztli y en Ochpaniztli, donde se atestiguaba la plena maduración del maíz celebrando el casamiento ritual de la madre de la tierra con el dios solar y el nacimiento de Cinteotl, dios del maíz. De estos ritos sobresalen el culto a los cerros y los sacrificios de niños, cada uno con su respectivo simbolismo ideológico-religioso.

De acuerdo a la cosmovisión mesoamericana, “los cerros contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Este espacio era el Tlalocan —paraíso del dios de la lluvia— y de él salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar”¹⁰; además, “se suponía que el maíz, las demás plantas comestibles y las riquezas en general eran guardados en cuevas dentro de los cerros”.¹¹ En tal perspectiva, se pensaba que el Tlalocan mismo albergaba todo género de materias sustanciales para la existencia

⁹ Johanna Broda, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, (pról. de Félix Báez-Jorge), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/INAH/CONACULTA, 2004, (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios Monográficos), p. 43.

¹⁰ Johanna Broda, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/INAH/ENAH/CONACULTA, 2007, p. 296-297. Además, los cerros también fueron concebidos como generadores de vida en el interior de la tierra y se le identificaba con el culto de los muertos que regresaban al seno de la tierra, y de los ancestros progenitores de los pueblos.

¹¹ Broda, “Cosmovisión...”, *op. cit.*, p. 471.

humana, como aguas, vientos, plantas, etc. que esperaban su periódica liberación; así, este cerro o montaña arquetípica era un espacio acuático y fecundo, semejante al vientre de una mujer.

Asimismo, se pensaba que durante la temporada seca los cerros almacenaban el agua en su interior para liberarla de nuevo en la estación húmeda. Por ello, cuando empezaba la estación seca, el culto a los cerros connotaba que éstos retenían el agua para posteriormente soltarla cuando comenzaban, nuevamente, los sacrificios de niños. La inmolación ritual de infantes representaba una especie de contrato entre las deidades de la lluvia y los hombres por medio del cual se obtenían las lluvias necesarias para el crecimiento del cultivo; en este orden de ideas, los niños eran seres pequeños que, simbólicamente, se asemejaban a los *tlaloque* o servidores del dios de la lluvia, quienes a su vez eran considerados los dueños originales del maíz y demás alimentos.

De acuerdo a los informantes de Sahagún, los mexicas realizaban sacrificios de niños en siete lugares sagrados —cerros— de la cuenca de México en el mes de Atlcahualo:

En este mes mataban muchos niños; sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias. A los niños que mataban componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar, y llévanlos en unas literas sobre los hombros, y las literas iban adornadas con plumajes y con flores; iban tañendo, cantando y bailando delante de ellos. Cuando llevaban a los niños a matar si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas este año.¹²

De igual forma, los sacrificios de niños continuaban hasta el mes de Huey Tozotli cuando se celebraba la fiesta de la siembra que precedía la llegada de las primeras lluvias de la estación. Los rituales celebrados en la conmemoración de esta fiesta son referidos en la página 25 del *Códice Borbónico*, que muestra una escena de procesión que se dirige hacia el templo de Tlaloc situado sobre el cerro. En dicha escena el cerro aparece acostado

¹² Sahagún, *Historia general...*, op. cit., p. 75.

advirtiendo que la procesión se dirige directamente hacia las fauces abiertas del mismo, símbolo de su camino hacia el interior de la tierra (Fig. 1).

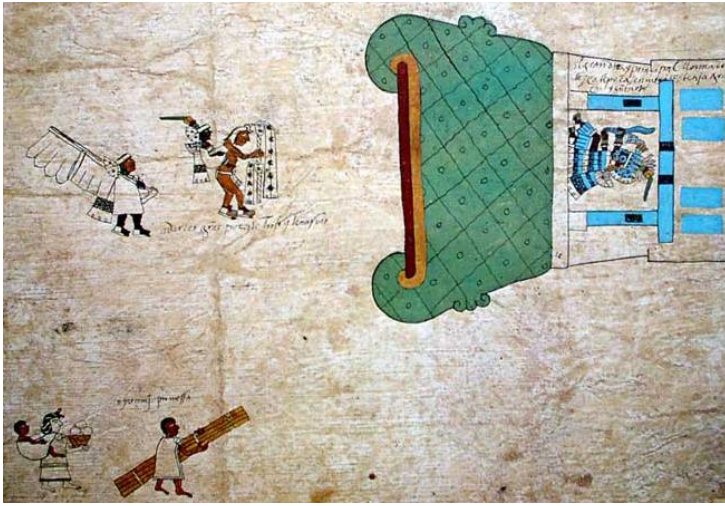


Fig. 1. *Personajes que se dirigen hacia las “fauces de la tierra” materializada en el cerro de Tlaloc. Códice Borbónico, p. 25.*

En esta idea, los niños al ser sacrificados se incorporaban al “paraíso de Tlaloc” ubicado en el interior de la tierra, lugar en donde el maíz germinaba durante la estación de lluvias. Así:

Los infantes sacrificados se identificaban no sólo con los *tlaoque* sino también con el maíz. *Los niños, en cierta manera, eran el maíz.* Los niños muertos jugaban un papel activo en el proceso de maduración de las mazorcas y, desde los cerros (es decir, el Tlalocan), regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, al término de la estación de lluvias, cuando el maíz ya estaba maduro.¹³

Así pues, hemos visto la forma en que entidades como agua y tierra se combinan para formar un perfecto concepto ideológico que enfatiza la participación masculina y femenina en la creación de vida, dando como resultado un simbolismo absoluto de fecundidad-fertilidad complementándose mutuamente. Esta fusión simbólica —agua-tierra— está representada en un relieve localizado en el centro de las escaleras del Templo Mayor, en el que se observa una escena en donde Tlazolteotl-Chalchiuhtlicue descansa sobre una figura reconocida como Tlaloc-Tlaltecuhтли en un acto que se ha interpretado como fecundar la tierra y reproducir al

¹³ Broda, “Ritos mexicas...”, *op. cit.*, p. 299.

ser humano.¹⁴ El que estas asociaciones iconográficas —Broda agrega a Coyolxauhqui— se encuentren reunidas en un mismo espacio tiene una significación muy importante, ya que enmarcan la forma en que los conceptos particulares se unen para enmarcar el simbolismo absoluto antes mencionado:

Esta serie de imágenes comparten rasgos, que no parecen constituir sino diferentes aspectos míticos de la deidad de la tierra: Tlaltecuhltli-Cihuacóatl. En el simbolismo de las grandes esculturas y las ofrendas del Templo Mayor se dio una íntima vinculación entre el culto del agua (lluvia y mar), de los cerros y la tierra. Prueba importante al respecto es el hecho de que Cihuacóatl [...] pertenecía ella misma a las deidades de los cerros. En su templo oscuro, el Tlillan, que era la imitación de una cueva —y su entrada representaba, quizá las fauces del monstruo de la tierra—, que se encontraban los idolillos de los cerros que eran tan importantes en el ritual mexica.¹⁵

Por otro lado, algunos espacios hacían perfecta alusión a la fertilidad, ya que reunían rasgos específicos que los enmarcaban dentro de este plano y que, dentro del pensamiento religioso indígena, simbolizaban ambientes propicios para la procreación de vida. Para explicar este concepto analizaré los casos del temazcal y las cuevas.

En cuanto al primero, se sabe que era una especie de casa o edificio en donde las personas se bañaban con vapor ya fuera con fines rituales, medicinales, o simplemente higiénicos. Sin embargo, es el simbolismo del edificio, y su estancia en él, lo que encierra otro posible significado: “el *temazcal* representa simbólicamente el útero de la tierra, de donde nacen los niños, y la sala de partos, es también la vagina, lugar de la procreación [...] por lo tanto, tiene un valor sexual indudable”¹⁶; quizá por esta razón, dicho espacio fue condenado por los misioneros españoles, quienes pensaban que se trataba de un lugar de perversión sexual. Por ejemplo, datos provenientes del *Códice Tudela* y del *Códice Magliabechiano* manifiestan el pensamiento de transgresiones o pecados cometidos dentro del temazcal. Dice así en el primero:

¹⁴ Angulo Villaseñor, “De madres progenitoras...”, *op. cit.*, p. 64-65.

¹⁵ Broda, “Cosmovisión...”, *op. cit.*, p. 488.

¹⁶ Alcina, *op. cit.*, p. 60.

Y acontecía meterse en este baño muchos onbres e mujeres, y allá dentro, con el calor, onbres con mujeres e mujeres con onbres e onbres con onbres ylicitamente husavan; y en México avía onbres vestidos en ábitos de mujeres y éstos eran sométicos y hazían los oficios de mujeres, como es texer y hilar, y algunos señores tenían uno y dos para sus vicios.¹⁷

Por su parte, en el *Códice Magliabechiano* se afirma que:

Usavan en estos vaños otras bellaquerías nefandas, hazian ques banarse muchos yndios o yndias desnudos en cueros y cometían dentro gran fealdad y pecado en este baño.¹⁸

De acuerdo a las descripciones anteriores, en los temazcales no sólo se tenían relaciones sexuales, sino que también éstas podían llegar a ser homosexuales, idea que al parecer se generalizó en torno al uso indistinto de estos baños rituales.

Por el contrario, sobre el temazcal, Sahagún nos dice lo siguiente:

Usan en esta tierra de los baños para muchas cosas, y para que aproveche a los enfermos hase de calentar muy bien el baño, que los llaman *temazcalli*, y hase de calentar con buena leña que no haga humo; aprovecha primeramente a los convalecientes de algunas enfermedades, para que más presto acaben de sanar; aprovechan también a las preñadas que están cerca del parto, porque allí las parteras las hacen ciertos beneficios para que mejor paran.¹⁹

Como vemos, es notable el concepto ambivalente que se tuvo acerca del temazcal, pues en los primeros juicios, se afirma que en estos “baños” se cometían actos reprobables y

¹⁷ *Códice Tudela*, ed. facsimilar con prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno y reproducción autorizada de Ferdinand Anders y S. Jeffrey K. Wilkerson, Madrid, Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 2t., 1980, f. 62r.

¹⁸ *Códice Magliabechiano*, f. 76v.

¹⁹ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 665.

pecaminosos, mientras que en el dato proporcionado por Sahagún no se encuentra elemento alguno que enfatice lo pecaminoso o cierta perversión, empero, se advierte el poder fértil del lugar al afirmar que, en ocasiones, las mujeres embarazadas acudían al temazcal para tener un mejor parto. Es Durán quien parece dar una explicación más apropiada de este concepto, al considerarlo como un lugar con aspectos duales:

Es de saber que había un dios de los baños, al cual dios, en queriendo edificar un baño, después de haberle consultado y sacrificado, ofrecídale muchas ofrendas todos los de aquel barrio donde se había el baño de edificar, tomaban el idolillo, que era de piedra y pequeño, y enterrábanlo en el mismo sitio donde edificaban el temazcal, y allí encima le edificaban, quedando el ídolo debajo, al cual con ordinario cuidado le sacrificaban y ofrecían ofrendas e inciensos, en particular cuando se querían entrar a bañar. Sobre lo cual había una diabólica superstición y agüero, y era que, cuando se entraban a bañar las mujeres, si entre ellas no entraba un hombre o dos, no osaban entrar, teniéndolo por agüero. Lo mismo agora van los hombres, que si con ellos no entraban algunas mujeres, no osaban entrar. Lo mismo había para los enfermos: si era varón y había de entrarse en el temazcal, traían una india sopladora para que soprase las carnes de aquel enfermo, y si era india, traían un soplador para que la soprase [...] Ya creo que todo esto está muy olvidado, pero para encarecer la fe que estos naturales tenían en aquel agüero de bañarse indios e indias todos juntos, quiero contar lo que me aconteció en cierto pueblo, donde había esta usanza y mala costumbre, que instando y porfiando en la predicación y fuera de ella, en que los indios se bañasen por sí y ellas por sí, y poniendo rigor en ello y prometiendo castigo, usaron de un disimulo muy donoso y fue que ellas, cuando se bañaban, por no quebrantar su agüero y superstición, metían un niño, o dos consigo, de sus hijuelos, y ellos, una niña, o dos, de sus hijuelas, por disimulo, para que, si los apremiasen, responder que eran sus hijos y que los metían consigo, como en realidad de verdad lo respondieron, y no era que se acordasen de aquella abusión antigua.²⁰

En el relato anterior, el concepto de dualidad es evidente. Ya fuera por costumbre, superstición o simplemente como parte de un acto ritual, la presencia de ambos sexos en el temazcal resultaba indispensable para efectuar, apropiadamente, el fin perseguido por los participantes. Si se interpreta el concepto de fertilidad materializado en el temazcal, es

²⁰ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 175-176.

congruente que se solicitara la presencia de la mujer, por un lado, para acentuar, mayormente, el poder fértil de este espacio al cual se sumaba el poder fecundador del hombre; ello no significa que este espacio fuera utilizado única y exclusivamente para tener relaciones sexuales, y si éstas ocurrían, siempre serían en un plano de procreación y no de libertinaje sexual²¹, tal y como parece afirmarlo un relato nahua traducido por Librado Silva:

También se dice que cuando hombres y mujeres se van ahí a “hacer algo” secretamente, quienes después se bañan “sobre ellos se hace la obscuridad” (se desmayan), se quedan dormidos, y cuando despiertan, les duele la cabeza. Esto demuestra que allá fueron antes, algunos, a hacer “su porquería”, que allá fueron a darse placer.²²

Al ser un espacio de eminente fertilidad, se pensaba que el temazcal simbolizaba el regreso del enfermo al seno de la tierra y su subsecuente renacimiento. Es evidente que también se trataba de un lugar idóneo para la concepción; por ello resulta comprensible que ocurrieran relaciones sexuales dentro de los mismos y además que, quizá, se procurara su uso con este fin.²³

El simbolismo del temazcal, como lugar de procreación, queda manifiesto en la equivalencia que éste compartía con la cueva y el concepto que de ella se tenía. De acuerdo al pensamiento nahua, la cueva representaba la matriz de la tierra, que al igual que el útero materno, tenía la función de recibir la simiente para procrear vida y posteriormente otorgarla: “Y como recibe, también da: da la vida. En el México Antiguo la Diosa Madre era la patrona del *temazcalli*, el baño de vapor donde entraban las mujeres que estaban a punto de dar a

²¹ Por ejemplo, Ichon afirma que entre los totonacos, igualmente, existió la costumbre de bañarse hombres y mujeres juntos, mas esto no necesariamente suscitaría las relaciones sexuales, pues por el contrario, la presencia en el temazcal de ambos sexos siempre debía advertirse; tal costumbre manifiesta lo que parece ser una conducta mas pudorosa: “uno de los tabúes de la moral totonaca [...] consiste en la interdicción al hombre acercarse a las mujeres en el lavadero, sin prevenirlas. Debe avisar su llegada por alguna demostración luminosa para evitar a las mujeres el riesgo de ser sorprendidas en vías de bañarse”, en Ichon, Alain, *La religión de los Totonacos de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 72.

²² Librado Silva Galeana, “El Temascal”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XVII, 1984, p. 231.

²³ Esta idea la corrobora Alcina al afirmar que: “la presencia de ambos sexos en el *temazcal* alude si no al hecho de la sexualidad como actividad placentera, sí a la sexualidad como procreación, lo que, en algún momento, lleva a los practicantes a utilizar el *temazcal* como lugar sagrado idóneo para la procreación”, en Alcina, *op. cit.*, p. 63.

luz y donde se curaban después de que naciera la criatura. Como vemos, el *temazcal* también es —simbólicamente— el lugar de nacimiento. En su forma de pequeña casa, imita el vientre materno, es una cueva artificial”.²⁴

Así, en el pensamiento mesoamericano, las cuevas tuvieron usos y simbolismos diversos. En cuanto a lo primero, destacan como espacios naturales recurrentes para ejercer alguna actividad, ya fueran refugios, sitios habitacionales, recintos funerarios, lugares de ceremonias rituales, observatorios astronómicos, canteras, etc.; en cuanto a su simbolismo, principalmente representaban la boca o el vientre de la tierra, la entrada o el inframundo en sí, morada de deidades acuáticas y de la muerte, etc.

Simbólicamente, “la cueva es la entrada al inframundo (y, por lo tanto, una cámara funeraria), pero también es acceso al vientre de la tierra o la boca del monstruo terrestre. Por extensión, es sitio donde la fertilidad puede ser propiciada”.²⁵ La reflexión anterior enfatiza la dualidad vida/muerte en donde la muerte se interpretaba como regeneración de vida; basta recordar que, de acuerdo a un mito, es precisamente del inframundo de donde Quetzalcoatl toma los huesos preciosos para crear al hombre.²⁶

Como símbolos materializados del inframundo, las cuevas fungieron como recintos rituales y funerarios; ambos aspectos van entrelazados mostrando una significación dualista que, nuevamente, expone y legitima su poder regenerativo. En cuanto a espacios mortuorios: “Los ritos funerarios fueron comunes particularmente en la Mixteca, pues en ellas se enterraba a los señores [...], zapotecos, tzetzales y otomíes compartían esta idea, y algunos enterraban a sus nobles en cuevas”²⁷, singularidad que, al parecer, también se hizo presente en tierras mayas: “los mayas parecen haber utilizado las cuevas principalmente para ritos religiosos, como depósitos de “agua virgen” empleadas en las ceremonias, y para desprenderse de los muertos”.²⁸

²⁴ Doris Heyden, “Los ritos de paso en las cuevas”, en *Boletín del INAH*, México, INAH, 2ª época, n°19, 1976, p. 19.

²⁵ Linda Manzanilla, “Las cuevas en el mundo mesoamericano”, en *Ciencias*, México, UNAM-Facultad de Ciencias, v. XXXVI, 1994, p. 59-60.

²⁶ “Leyenda de los Soles”, en Rafael Tena, (ed., paleografía y traducción), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA/Cien de México, 2002, p. 177-180.

²⁷ Manzanilla, *op. cit.*, p. 60-61.

²⁸ Juan Luis Bonor Villarejo y Carolina Martínez Klemm, ‘Traducción y comentarios al artículo de J. Eric S. Thompson: The role of caves in Maya Culture’, en *Boletín Americanista*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1993, p. 396. Asimismo, Brady y Stone plantean la posibilidad de que algunas cuevas —como Naj Tunich,

Con respecto a su ritualidad: “El uso de cuevas para ritos, era bastante común en tiempos de la conquista española. Hay testimonios dados por las investigaciones franciscanas del descubrimiento de 100 ‘ídolos’ de cerámica en una cueva, algunos de dos palmos, y otros con varios cráneos. Los indios dijeron que adoraban a los ídolos para conseguir lluvia, buena cosecha y buena caza”²⁹; asimismo, los llamados “ritos de paso” — concebidos como rituales de iniciación o transición del estado de un individuo— ocurrían dentro de cuevas³⁰; más aún, se tiene noticia de que éstas servían para rendir culto al “Dios Jaguar” desde tiempos de apogeo de la civilización Olmeca hasta el Clásico Maya³¹, así como de Tlaloc, deidades de la lluvia y del agua, entre los pueblos nahuas.³²

Como mencioné un par de párrafos arriba, las cuevas representaban la entrada al inframundo, o bien, el inframundo en sí mismo. En este sentido, vale la pena remitirnos a viajes míticos de personajes al mundo de los muertos, cuya entrada y salida a éste debe interpretarse como un episodio de vida-muerte-vida en el cual se desarrollan las historias fantásticas de cada uno de ellos. Así, entre los mayas, Hunahpú e Xbalanqué —hijos de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú— viajan al Xibalbá y derrotan a los señores del inframundo; en los mitos mixtecos, Ocho-Venado hace lo propio viajando a la morada de 1-Muerte; y Quetzalcoatl por su parte viaja al Mictlan, reino de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, para tomar los huesos que darán vida a los hombres del quinto sol.

Numerosos son los casos que exponen el concepto de cueva como símbolo de entrada al inframundo. Por citar un par de ejemplos, entre los totonacos, la entrada al mundo infrahumano es a través de una cueva; en la zona mixteca Francisco de Burgoa afirma que las cuevas no sólo eran depositarios de cámaras funerarias, sino que éstas, a su vez, fungían como puertas al inframundo; por último, en la pintura mural de Tepantitla,

Guatemala— pudieron haber fungido como sitios de enterramiento para miembros de la nobleza maya; véase James Brady y Andrea Stone, “Naj Tunich: Entrance to the maya underworld”, en *Archaeology*, New York, v. XXXIX, n°6, 1986.

²⁹ *Ibid.*, p. 398. Asimismo ceremonias para la lluvia se celebraban en cuevas de Yucatán, Chiapas y el altiplano guatemalteco, *Ibid.*, p. 403.

³⁰ Doris Heyden, “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda, *et. al.* (eds.), *Arqueoastronomía...*, *op. cit.*, p. 508-509.

³¹ Acerca de la presencia de este culto, véase Schele, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings: Dynasty and ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986.

³² Linda Manzanilla señala, basada en hallazgos de restos óseos y materiales en cuevas teotihuacanas, la posibilidad de usos rituales de cuevas en el Centro de México vinculados con el agua, la lluvia y la propiciación de fertilidad en el vientre de la tierra; en Manzanilla, *op. cit.*, p. 65.

Teotihuacan, se distingue que la entrada al paraíso terrenal es por medio de una cueva, que conforma la parte inferior de la deidad representada.³³

De igual forma, las cuevas estuvieron presentes y ligadas a la mitología mesoamericana. Algunos mitos refieren que la creación del Sol y la Luna acaecieron, ambos, en una cueva³⁴, surgiendo así ambos géneros de las entrañas de la tierra; en otros, ciertas deidades emergen y habitan en el centro de la tierra³⁵, interpretada como una cueva, por ejemplo Huehuetotl-Xiuhtecuhtli quien residía en medio del agua azul en el centro de la tierra. Este concepto de deidades nacidas del centro telúrico parece materializarse en la existencia de cuevas por debajo de los principales templos en las urbes mesoamericanas, por ejemplo, en Teotihuacan, Heyden propone que la cueva hallada debajo de la Pirámide del Sol “fuera una especie de Génesis, que por su carácter sagrado desde tiempos muy antiguos y por su localización, probablemente haya señalado el sitio para la construcción de la pirámide. Si tal hipótesis es correcta, esta gruta constituye un lugar de nacimiento de los dioses”.³⁶

De acuerdo a la perspectiva anterior, el que ciertas cuevas estén ubicadas debajo de los recintos principales parece obedecer a un concepto en el que se enmarcan y conectan los tres niveles del cosmos: “La pirámide principal representa la montaña sagrada y el *axis mundi*, el lugar donde es posible la conexión entre los tres niveles verticales del universo: el cielo, la tierra y el inframundo”³⁷; así, la pirámide o estructura principal debe estar ubicada,

³³ Para el dato correspondiente a los totonacos véase Isabel Kelly, “World View of a Highland-Totonac Pueblo”, en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Wietlaner*, México, INAH, 1966; para el caso mixteco véase Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de América*, México, Porrúa, 2t., 1989; para el estudio del mural de Tepantitla véase Esther Pasztory, “The Gods of Teotihuacan: a synthetic approach in Teotihuacan Iconography”, en *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Roma-Génova, 1972.

³⁴ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991-1999; Mendieta, *op. cit.*; Pané, Fray Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, (estudio de José Juan Arrom), México, Siglo XXI, 9ª ed., 1998. Incluso el cielo mismo fue creado en una cueva de acuerdo al relato de la “Histoire du Mechique”: “Había una diosa llamada Tlalteutl, que es la misma tierra [...] Por la boca de la cual entró un dios Tezcatlipuca y en su compañero llamado Ehécatl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo”, en “Histoire du Mechique”, *op. cit.*, p. 55.

³⁵ Un par de ejemplos se encuentran en los siguientes documentos en la lámina 1 del *Códice Boturini*, mejor conocido como *Tira de la Peregrinación*, Huitzilopochtli aparece dentro de una cueva que a su vez está dentro de un monte denominado Colhuacan; entre los mayas de Zinacantán, Chiapas, la morada del Dios de la Tierra es una caverna; entre los tzetzales, los ancestros de los hombres salieron de una cueva llamada Muk’Na.

³⁶ Heyden, “Los ritos...”, *op. cit.*, p. 18. Acerca de la propuesta véase Doris Heyden, “¿Un Chicomóztoc en Teotihuacán? La cueva bajo la pirámide del Sol”, en *Boletín del INAH*, México, INAH, 2ª época, n°6, 1973.

³⁷ Manzanilla, *op. cit.*, p. 62.

idealmente, encima de la cueva, concebida como el lugar más sagrado por representar el espacio de vida y muerte. Algunos ejemplos de la relación de cuevas con estructuras principales en Teotihuacan, Tenochtitlan, Xochicalco, Malinalco, Chichén Itzá y Dos Pilas hacen pensar que: “un sitio sin una cueva tal vez sea la excepción a la regla, más que la regla misma”.³⁸

Al igual que ciertas deidades, algunos grupos humanos nacieron de las cavidades de la tierra, —por ejemplo las siete tribus de Chicomoztoc— e incluso, los alimentos fueron extraídos del mundo subterráneo —por ejemplo el episodio en que Quetzalcoatl, transfigurado en hormiga, roba el maíz—, lo cual advierte el ambiente fértil de estos espacios. Con respecto a lo primero, dice Durán: “Salieron, pues, siete tribus de gentes de aquellas siete cuevas donde habitaban, para venir a buscar esta tierra, a las cuales llamaban Chicomóztoc. De donde vienen a fingir que sus padres nacieron de unas cuevas, no teniendo noticia de lo de atrás”³⁹; así, de acuerdo a relatos mitológicos, Chicomoztoc se muestra como el lugar de origen de los últimos grupos nahuas llegados al Altiplano, es decir, el lugar de donde emergieron, o bien, de donde nacieron.

Por señalar un ejemplo, con respecto al origen mítico de los mexicas algunas fuentes refieren que son la última tribu que sale de Chicomoztoc⁴⁰, tantas otras sostienen que su lugar de origen se remite a Aztlan⁴¹, mientras que otras afirman la simultaneidad de ambos nombres: “El lugar de su morada tiene por nombre Aztlan, y por eso se les nombra aztecas; y tiene por segundo nombre el de Chicomóztoc”⁴²; más aún, también se habla de Colhuacan, Teoculhuacan, Hueiculhuacan, Quinehuayan, etc. como lugar de procedencia de los últimos grupos nahuas. Empero, ideológicamente, tendría un mayor peso simbólico que su lugar de origen fuera, precisamente, Chicomoztoc por, traducirse, etimológicamente, como “lugar de las siete cuevas”, lugar de donde nacen los hombres⁴³; además, es preciso mencionar que

³⁸ James Brady y Juan Bonor Villarejo, “Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas”, en M^a Josefa Iglesias Ponce de León y Francesc Ligorred Perramon (eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, n°2, 1993, p. 84.

³⁹ Durán, *op. cit.*, t.2, p. 19.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Tira de la peregrinación o Códice Boturini*, ed. facsimilar con estudio de Patrick Johansson, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, 2007, (Serie Ediciones Especiales n°26), lámina 1.

⁴² Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, (trad. de Adrián León), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 3^a ed., 1998, (Primera Serie Prehispánica n°3), p. 36.

⁴³ Cabe señalar que la idea de una cueva como lugar de procedencia de grupos humanos no es exclusiva de los mexicas. Por ejemplo, en el *Popol-Vuh* se mencionan Tulan-Zuiva “la cueva de Tulan” y Vucub-Pec “Siete cuevas” como punto de origen de los pueblos; asimismo, aparece pictóricamente representada como “la gran

en la cosmovisión mesoamericana “existe un plano celeste en el que hay sitios míticos que vienen a ser modelos arquetipos que tienen su repetición en el mundo natural, en el plano terrestre, por lo que sus nombres son dados a varios sitios específicos en la realidad”.⁴⁴

En lo particular, me inclino por reconocer que ambos lugares se entrelazan y forman una misma idea de origen expresada en dos planos diferentes; es decir, de acuerdo al contenido de la lámina 1 de la *Tira de la Peregrinación* en donde Aztlan es el lugar de procedencia de los todavía llamados aztecas, puede advertirse que su rumbo se dirige hacia el cerro de Colhuacan en cuyo interior se ubica una cueva que —aunque en este contexto es identificada como Quinehuayan— bien podría ser considerada como Chicomoztoc (**Fig. 2**). En realidad, lo significativo del pasaje es el haber entrado y salido de una cueva para emprender, propiamente, la peregrinación, acto que puede interpretarse como una ceremonia ritual de renacimiento grupal e individual mediante un rito de paso; así, Aztlan sería el lugar mítico y Chicomoztoc el lugar simbólico de origen mexicana.⁴⁵



Fig. 2. Salida de los aztecas de Aztlan y entrada a Chicomoztoc. Tira de la Peregrinación, lám. 1.

Finalmente, en este breve apartado hemos visto la forma en que la fertilidad se revistió de una importancia primordial en la religión mesoamericana mediante fiestas, deidades y mitos que enfatizaron su relevancia y la preocupación del hombre por reverenciarla. Asimismo, se

boca de la tierra” en la lám. 4 del *Códice Selden* de la región de Oaxaca, y en el f. 16v. de la *Historia Tolteca-Chichimeca* de la zona de Puebla-Tlaxcala.

⁴⁴ Silvia Limón Olvera, *Las cuevas como origen de los pueblos inca y mexicana*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1985, p. 95-96.

⁴⁵ Concuero con Limón Olvera en su reflexión acerca del acto simbólico de entrada y salida de Chicomóztoc: “Los mexicas salieron primero de Aztlán y tuvieron que ir luego a Chicomóztoc para poder partir de allí hacia otro lugar, es decir iniciar la migración. El tener que ir a Chicomóztoc, tomando a este como paridero, para luego ir a poblar otro lugar, parece responder a un ceremonial ritual de origen. Por lo tanto, el salir de estas cuevas representa un parto, un volver a nacer de ese grupo, puesto que salen renovados del gran vientre de la tierra”, *Ibid.*, p. 101-102.

han estudiado los espacios alusivos o asociados a ella, siendo el inframundo, y sus arquetipos simbólicos, el lugar donde mayormente se generaba vida —con todas sus manifestaciones—, o bien, el espacio receptor de la semilla que propiciaba la existencia de seres vivos. Es precisamente esta contraparte fecundadora la que me lleva a señalar la necesaria presencia de ambas entidades —masculino-femenina— para crear vida adquiriendo un papel equitativo; como ejemplos para enmarcar esta necesidad presencial y/o simbólica, mostraré en primer lugar las singularidades ocurridas en la fiesta de Ochpaniztli que revelan su identificación con la fertilidad y la fecundidad, y en segundo, el relato mítico de la creación del hombre descrita en la “Leyenda de los Soles”.

Como se sabe, en Ochpaniztli se celebraba, en sí misma, la fiesta de la siembra y la cosecha, el sacrificio ritual de imágenes vivas de Toci, Teteo Innan, Chalchiuhtlicue, Atlatonan, etc., y la reactualización del nacimiento de Cinteotl. Así, más allá de la evidente presencia fálica mostrada por los sacerdotes huastecos partícipes en dicha fiesta nahua, numerosos episodios de ésta denotan íntima relación entre la fertilidad y la fecundidad al ser las principales deidades celebradas representantes de la tierra, el maíz, la germinación y el agua. A continuación analizaré aquellos que enfatizan mayormente esta asociación.

Así pues, como fue patrón en la mayor parte de las fiestas nahuas, se elegía un ser humano que habría de ser o personificar la imagen viviente del dios o dioses celebrados. Al parecer, en la llamada “fiesta del barrido” Toci o Teteo Innan se revestía de mayor importancia con respecto al resto de las deidades celebradas —salvo quizá Cinteotl— por tratarse de la madre de los dioses. Antes de ser sacrificada, su imagen viviente debía estar alegre y despreocupada, por ello se le reconfortaba y alegraba; de acuerdo a Sahagún⁴⁶, ésta no debía saber su destino pues “se requería que la hierogamia fuera alegre y fecunda”⁴⁷, después de lo cual era sacrificada y desollada.

En seguida, el sacerdote más fuerte se revestía con la piel extraída de la “diosa”. Una vez ataviado, el “nuevo Toci” tomaba a Cinteotl, también personificado, y emprendía una persecución, acompañado de cuatro personajes, a guerreros elegidos que encontraba como destino el templo de Huitzilopochtli en donde: “Llegando al pie del *cu* de *Huitzilopochtli*, aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de

⁴⁶ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁷ Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, CNCA/INAH, 1999, p. 112.

Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces”.⁴⁸ El contenido simbólico y la posición adoptada por Toci llevan a interpretar este episodio como la fecundación de Toci por Huitzilopochtli provocando el eventual nacimiento de Cinteotl.

Esta interpretación encuentra su materialización ideológica en un dato proporcionado por Sahagún quien describe que: “Hecho esto volvíase adonde estaba la estatua de *Cintéotl*, hijo de aquella diosa llamada *Toci*. A quién éste representaba, este *Cintéotl*, era, mancebo el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que habían muerto, y juntábase con su madre [...] Iba junto con su madre, ambos a la par muy despacio; iban al *cu* de la madre *Toci*”.⁴⁹ Una vez ubicados allí, los principales señores se presentaban y ofrecían ricos materiales como vestidos de telas finas; este ofrendamiento bien puede observarse como parte de la celebración del nacimiento del maíz transfigurado en Cinteotl.

Después de las ofrendas hechas a la diosa, le presentaban cautivos en espera de ser sacrificados, de los cuales —de acuerdo a Sahagún— sacrificaba cuatro sacándoles el corazón y dejando el resto para los sacerdotes.⁵⁰ Asimismo, después de esto, según Durán: “Acabado el sacrificio, sacaban en un lebrillo la sangre de los sacrificados [...] y poníanselo delante a la madre de los dioses [...], bajábase el indio que representaba la diosa y mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente”⁵¹; en este episodio, nuevamente, se enfatiza la idea de fecundación que encierra la fiesta de Ochpaniztli, ya que, por un lado la diosa es fecundada por la sangre y por el otro, los gemidos no son otra cosa que la exclamación de los esfuerzos de una mujer en parto.

Más aún, en las postrimerías de la fiesta, mientras Toci se dirigía hacia el Atempan, los presentes le escupían o le lanzaban flores, singularidad que Graulich interpreta como una forma de fecundar la tierra: “El escupitajo es la semilla; la flor el sexo femenino y la sangre menstrual. Es posible que las personas que escupían a Toci o que le lanzaban flores representaran a los difuntos que fecundaban la tierra, los guerreros muertos cuya descendencia se celebraba en el transcurso de Xócotl Huetzi, la veintena precedente”.⁵² Así,

⁴⁸ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 129-130.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 131

⁵¹ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 147.

⁵² Graulich, *Ritos aztecas...*, *op. cit.*, p. 115.

se completaba la finalidad de Ochpaniztli enmarcada en la celebración ritual de actos de fecundación, nacimiento, renovación y purificación.

Por otro lado, de acuerdo a la “Leyenda de los Soles” la creación de los hombres del quinto sol sobrevino de la siguiente forma:

Entonces se convocaron los dioses, dijeron: “¿Quién vivirá?, pues ya se alzó el cielo, ya está firme la tierra. ¿Quién vivirá, oh dioses?” Están preocupados [los dioses] Citlalinicue, Citlallatónac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlolinqui, Quetzalcóhuatl y Titlacahuan. Entonces fue Quetzalcóhuatl a Mictlan, llegó a donde estaban Mictlanteuctli y Mictlancíhuatl; le dijo [a Mictlanteuctli]: “He venido por los huesos preciosos que guardas, he venido a tomarlos”. Él le respondió: “¿Qué vas a hacer, Quetzalcóhuatl?”. Le habló nuevamente: “Los dioses están preocupados: ¿quién vivirá en la tierra?”. Le respondió Mictlanteuctli: “Está bien. Haz sonar mi caracol, y rodea cuatro veces mi círculo de chalchihuites”. Pero su caracol no estaba perforado; entonces llamó a los gusanos, que le hicieron hoyos. Por ahí entraron los jicotes y las avispas; entonces lo sopla [Quetzalcóhuatl], y Mictlanteuctli lo oye. Éste le dijo: “Está bien; tómalos”. Pero Mictlanteuctli dijo a sus mensajeros mictecas: “¡Dioses, id a decirle que los deje!”. Respondió Quetzalcóhuatl: “No; me los llevo de una vez”. Le pidió a su nahual: “Diles que los voy a dejar”. [El nahual] gritó: “¡Ya los vengo a dejar!”. [Quetzalcóhuatl] subió, y tomó los huesos preciosos; de un lado estaban los huesos de varón, y de otros estaban los huesos de mujer. Después de tomarlos, Quetzalcóhuatl los envolvió, y ya se los llevaba. Nuevamente dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: “¡Dioses, de veras se lleva Quetzalcóhuatl los huesos preciosos! ¡Dioses, id a cavar un hoyo!”. Enseguida fueron a cavar [el hoyo] para que allí se tropezara y cayera, y también espantaron a las codornices; [Quetzalcóhuatl] cayó [como] muerto, y tiró por tierra los huesos preciosos, los cuales fueron picoteados y roídos por las codornices. Cuando Quetzalcóhuatl se recuperó, se echó a llorar, y dijo a su nahual: “Nahual mío, ¿cómo ha de ser esto?”. Éste le respondió: “¿Que cómo ha de ser? Pues ya se arruinó; ¡que así se vaya!”. Luego [Quetzalcóhuatl] juntó [los huesos], los recogió, los envolvió y los llevó Tamoanchan; cuando llegó allá, los molió Quilaztli, que es Cihuacóatl, y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces Quetzalcóhuatl se sangró el pene sobre [el lebrillo]; e hicieron

penitencia todos los dioses arriba nombrados [...] Después [por eso] decían: “Por los dioses nacieron los hombres, porque ellos hicieron penitencia por nosotros”.⁵³

En este relato, nuevamente el inframundo funge como una matriz fecunda que posibilita la existencia de los huesos y el eventual nacimiento del hombre. Como se ve, para que pueda haber creación o nacimiento es necesaria la presencia de los entes generadores, en este caso simbolizados por el cielo masculino —lugar de donde desciende Quetzalcoatl— y la tierra femenina —representada por el Mictlan—. Patrick Johansson realizó un estudio minucioso de este relato y de las implicaciones simbólicas de cada uno de los sucesos en éste acontecidos; en él, destacan los episodios en los que se alude a la unión sexual o penetración como medio de procreación:

Este descenso al mundo de los muertos constituye por sí solo una hierogamia entre las fuerzas uráneas y telúricas del mundo [...] La penetración de la luz celestial en las entrañas del matriarcales se confirma cuando *Quetzalcóatl* sopla en el caracol. El soplo creador [...] con carácter masculino penetra en una entidad con valor femenino y matriarcal [...] “Entran” entonces los abejorros (*xicotin*) y las abejas (*pipiolme*). La entrada (*calaqui*) de estos adyuvantes animales “celestiales” constituye también una modalidad de penetración [...] En términos generales “la penetración” o “perforación” revela un elemento mítico importante rumbo a la *manifestación*.⁵⁴

Aún y cuando el inframundo —comprendido como matriz de la tierra— es un espacio eminentemente fértil, necesita de la presencia masculina —materializada en diversas formas— para crear vida. Naturalmente, el episodio que más enmarca el acto de fecundación es el sacrificio ritual que Quetzalcoatl y otros dioses efectúan al sangrarse el pene para “dar vida” a los huesos molidos; en sentido más amplio, esta acción alude a la expulsión de simiente humana necesaria para la concepción: “Quizás podamos ver en la mezcla de huesos molidos y de la sangre-jade del miembro viril de *Quetzalcóatl*, la formación del

⁵³ “Leyenda de los Soles”, en Rafael Tena, *op. cit.*, p. 179-181.

⁵⁴ Patrick Johansson, “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVII, 1997, p. 74.

semen. En náhuatl esperma se dice *Xinachtli* (“semilla”), pero también, *omicetl* literalmente, ‘hueso-frío’ término que entraña inconfundiblemente el hueso”.⁵⁵

Como hemos visto, aún en ámbitos por demás fértiles, la presencia masculina siempre resultó necesaria, complementaria y equitativa con respecto a su contraparte femenina. Precisamente es esta presencia indispensable lo que me lleva a contemplar la irremediable trascendencia que las sociedades mesoamericanas dieron a la fecundidad y a las entidades que enmarcaban tal aspecto. Es aquí donde se erigen el falo, su simbolismo, sus símbolos y la posible existencia del culto girado en torno a él. Culto que, de haber existido propiamente, propongo sea comprendido como el complemento de la fertilidad femenina y que, a su vez, sea identificado como el culto a la fecundidad masculina.

4.2 Símbolos fálicos

Una vez que en el punto anterior se explicó, por un lado, la necesaria presencia de entidades fértiles y fecundantes para procrear cualquier forma de vida, y por otro se estudiaron, brevemente, los espacios, númenes y cultos que giraron en torno a la fertilidad, en este punto se estudiarán los símbolos que ideológicamente denotan cierta asociación fálica.

Dentro del entramado simbólico que se teje en torno a todas las representaciones mesoamericanas, la inclusión de elementos que sugieren la adoración a los órganos sexuales, tanto femeninos como masculinos, no debe sorprender si se comprende que en esta súper-área “la representación de los órganos genitales de uno u otro sexo han jugado un papel importante, ya como fuerzas creadoras, ya simplemente como símbolos de poder”⁵⁶; más aún: “Numerosas son las culturas mesoamericanas cuyas manifestaciones artísticas revelan un verdadero culto a distintas partes erógenas del cuerpo”.⁵⁷

Como hemos visto, las diferentes sociedades humanas han establecido sistemas de conducta en el comportamiento sexual de sus miembros. Así, los factores culturales determinan las diferencias, conceptuales y de prácticas, que giran en torno al plano sexual propio de cada una de ellas en determinados contextos espacio-temporales. Tales factores

⁵⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁶ Ochoa, “El culto fálico...”, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁷ Patrick Johansson, “Erotismo y sexualidad entre los huastecos”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n° 79, 2006, p. 58.

deben tener una racionalidad analítica que permitan comprender las construcciones simbólicas que vinculan tanto a la vagina como al pene con objetos o animales específicos, pues, irremediablemente, “estas ideaciones mantienen significación correlativa en el plano de la cosmovisión, la dimensión intra-psíquica y la regulación de la vida sexual”.⁵⁸

Lo anterior sale a relucir porque quizá, en sentido más amplio, en aquellas civilizaciones que ejercían su sexualidad con mayor pudor las representaciones fálicas no están presentes como tales; empero, en ejercicio iconográfico y de acuerdo a su contexto ideológico, ciertos elementos y objetos pueden llegar a ser considerados fálicos.

No obstante, debo aclarar que no pretendo caer en el equívoco de considerar cualquier objeto representado de forma alargada, vertical o inclinada como fálico, pues por el contrario, sólo su contexto ideológico-ritual determinará si dichos objetos pueden identificarse como tales e incluirse dentro de este simbolismo. Así, analizaré los elementos que, en mi parecer, denotan un simbolismo fálico mayormente identificado.⁵⁹

Signos calendáricos

Como signo calendárico mesoamericano el *tecpatl* o pedernal corresponde al decimoctavo día y es, al mismo tiempo, el instrumento cortante utilizado para realizar los sacrificios. Sin embargo, es el poder fecundante o procreativo que se le adjudica al pedernal lo que sugiere su identificación fálica. Así, su presencia en algunos mitos de creación revela su esencia genésica; al respecto Mendieta relata lo siguiente:

En el cielo había un dios llamado Citlalatonac y una diosa llamada Citlalicue; y que la diosa parió un navajón pedernal que en su lengua llaman *técpatl*, de lo cual admirados y espantados los otros hijos, acordaron de echar del cielo al dicho navajón, y así lo pusieron por obra. Y que

⁵⁸ Báez-Jorge, *El lugar...*, *op. cit.*, p. 272.

⁵⁹ En los albores del s. XX elementos en documentos pictóricos como el símbolo portador de los años, el quince o motivos decorativos fueron identificados como fálicos. Aún y cuando los avances interpretativos, iconográficos e históricos han rebasado estas interpretaciones, las obras mencionadas deben ser reconocidas por ser acercamientos tempranos al estudio del tema. Véase, Mena, *op. cit.* y Margain, *op. cit.*

cayó en cierta parte de la tierra, donde decían Chicomóztoc, que quiere decir siete cuevas. Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses.⁶⁰

De acuerdo al dato anterior, es el *tecpatl* quien se encarga de fecundar Chicomoztoc y dar vida así a los dioses. Cabe mencionar que la intrínseca relación masculino-femenina se expone al asentar que primeramente la diosa pare al pedernal para que posteriormente éste fecunde la tierra —en este relato representada por cuevas—; además, se señala al cielo como lugar de nacimiento del *tecpatl* que, en este plano dual, corresponde a lo masculino, es decir, a lo fecundante.

En tal perspectiva, en relación con otra advocación de Diosa Madre, Sahagún dice lo siguiente acerca de Cihuacoatl al hablar de los atavíos de esta diosa:

[...] dicen también que traía una cuna auestas, como quien trae a su hijo en ella, y poníase en el *tianquiz* entre las otras mujeres, y desapareciendo dejaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella y hallaban un pedernal como hierro de lanzón, con que ellos mataban a los que sacrificaban; en esto entendían que fue *Cihuacóatl* la que lo dejó allí.⁶¹

Por su parte, Durán refiere que este acto de Cihuacoatl se repetía en la postrimería de la celebración de su fiesta:

Para tener ocasión de matar más hombres y comer carne humana usaban los endemoniados sacerdotes de este templo de un ardid satánico, y era que, si veían que se pasaban los ocho días que no sacrificaban ninguno, buscaban una cuna de niño y echaban en ella el cuchillo de pedernal con que sacrificaban, al cual llamaban “el hijo de Cihuacóatl”. Echado allí, cubríanlo con una manta y dábanlo a una india que llevase aquella cuna, auestas al mercado e industriábanla en que, llegando, se fuese a la más principal joyera que allí hubiese. La india

⁶⁰ Mendieta, *op. cit.*, t. 3, p. 181.

⁶¹ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 31.

tomaba su cuna y entraba en el mercado y llegábase a la más principal mercadera que allí había, y entregábale la cuna, rogándole le guardase aquella cuna con aquel niño, hasta que volviese. La joyera se encargaba del niño, y la otra se iba y no volvía más por la cuna. Estotra como veía que se tardaba y que ya era hora de irse, y que no volvía por su niño y que no había mamado todo el día, no lloraba ni chistaba, desenvolvía la cuna y hallaba en ella el cuchillo del sacrificio, hijo de Cihuacóatl. En viéndolo, echaba fama que la diosa había venido y aparecido en el tianguiz y traído a su hijo, para mostrar el hambre que tenía y para reprender el descuido que había en los señores de darle de comer. Y los sacerdotes, mostrando lágrimas y sentimiento, decían que echaban de menos el cuchillo, e iban por él y traíanlo con gran reverencia al templo.⁶²

Así, en los relatos mostrados puede reconocerse la correspondencia del *tecpatl* en torno a dos clases de ideas. En primer lugar como símbolo fecundador que penetra Chicomoztoc provocando así el nacimiento de los primeros dioses⁶³, y en segundo figura como hijo de la Diosa Madre en la figuras de Citlaltonac y Cihuacoatl. El acto en que ésta depositaba un pedernal en una cuna puede interpretarse como la forma que empleaba la diosa para “mostrar el hambre que tenía” y demandar así ser alimentada; es decir, simbólicamente, la Diosa Madre entregaba a su hijo con el afán de que mediante él fuera saciada en un acto que alude, claramente, al sacrificio, de ahí la gran reverencia que mostraban los sacerdotes en recuperar el pedernal y llevarlo al templo.

Por otro lado, iconográficamente —en sentido estricto de esta investigación— el *tecpatl* ha sido representado en contextos que enmarcan su relación con la fecundidad. Así, el f. 13v del *Códice Vaticano A* representa al dios Tonacatecuhtli acompañado por la primera pareja humana en una escena de cópula sexual expresada en la posición adoptada por ambos personajes que entrelazan sus piernas y aparecen cubiertos por una especie de manta o cobija (Fig. 3).

⁶² Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 130-131.

⁶³ En este sentido y por citar un ejemplo, vale la pena recordar que en el extremo superior derecho de la lámina 47 del *Códice Borgia* se muestra el surgimiento de los Ahuiateteo a partir, precisamente, de un *tecpatl* asumiendo su papel como símbolo procreativo.



Fig. 3. Tonacatecuhtli y la primera pareja humana; esta última aparece en el acto sexual mostrando al pedernal, entre ellos, como símbolo genésico. Códice Vaticano A, fol. 13v.

Como vemos, en medio de la pareja aparece el *tecpatl* revelando su esencia fecundadora al estar inmerso en este contexto:

Este hombre y mujer son los dos primeros que existieron en el mundo y les llamaban *ueue* [ancianos, antiguos]. Tienen en medio de ellos un cuchillo o navaja y flechas sobre cada uno, figurando la muerte que en ellos ha tenido principio.⁶⁴

Con respecto a esta escena, Seler interpreta tales elementos como parte de un mismo concepto: “Es probable que las dos cañas de flecha (*ome ácatl*) signifiquen un palo sacador de fuego, que el pedernal simbolice el fuego que se saca con él y que el conjunto sea una representación simbólica de la unión sexual”.⁶⁵ Me inclino por interpretar el simbolismo de la escena tal como está expuesto, ya que, si recordamos la dualidad vida-muerte que contempla a esta última como regeneración o camino a la vida resulta entendible que el autor del manuscrito señale al pedernal y a las flechas como símbolos de muerte. Más adelante ahondaré en el simbolismo fálico de éstas.

De igual forma, el papel fecundador del *tecpatl* parece manifestarse en la figura de Tlaltecuhli. En este contexto, el pedernal, simbólicamente, representaría el pene generador que penetra las fauces de la deidad de la tierra, a su vez identificada con el concepto de

⁶⁴ Códice Vaticano A. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, ed. facsimilar y estudio de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Austria/México, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt/FCE, 1996, f. 13v.

⁶⁵ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 67.

vagina dentada. Tal concepto alude a un código que nos remite a una idea expuesta anteriormente: la correspondencia e identificación simbólica de la mujer y la tierra contempladas como receptáculos de energía; es decir: “su morfología simbólica implica, por tanto, hierofanías múltiples de carácter fisiológico, selénico, agrario, etc.”.⁶⁶

Así, diversas representaciones de Tlaltecuhltli denotan su identificación como vagina dentada. Al respecto, Matos Moctezuma en su estudio de la deidad de la tierra reconoce cuatro grupos diferentes de representaciones alusivas a ésta y su relación con conceptos de vida-muerte y fecundidad-fertilidad principalmente: a) figuras antropomorfas, b) figuras antropomorfas masculinas, c) figuras zoomorfas femeninas y d) figuras con rostro de Tlaloc.⁶⁷ Expondré brevemente las principales características de los grupos que revelan, mayormente, su papel como vagina dentada.

Con base en el carácter masculino del primer grupo y la peculiaridad de que se encuentre representado boca abajo, es decir, recostado sobre la tierra, puede interpretarse que “se trata de una asociación con Tláloc (agua) y el Sol (rayo) que van a fecundar a la tierra”⁶⁸, reflexiona el autor, advirtiendo líneas abajo que: “Los otros dos grupos (B y C) son personajes femeninos que están boca arriba, en posición de parto, pero también en posición de ser fecundadas”.⁶⁹ En cuanto al primer grupo, diversas representaciones en códices muestran al “Señor de la tierra” engullendo al Sol— en figura de Tlalchitonatiuh— en cada atardecer para nuevamente regurgitarlo al amanecer, y es así que se nos muestra en el f. 20r del *Códice Telleriano-Remensis* (Fig. 4). En cuanto al segundo grupo cabe mencionar que, a la par de la postura adoptada por Tlaltecuhltli, el *tecpatl* emerge de su boca, lo cual parece evidenciar su predisposición a ser fecundada o que, quizá, ya lo fue.⁷⁰

⁶⁶ Félix Báez-Jorge, “Mitología y simbolismo de la vagina dentada”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010, p. 55.

⁶⁷ Eduardo Matos Moctezuma, “Tlaltecuhltli. Señor de la tierra”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVII, 1997.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Vale la pena recordar que en la Piedra del Sol también el pedernal emerge de la boca de Tonatiuh, similitud que llevó a sugerir su identificación con Tlaltecuhltli. Véase Carlos Navarrete y Doris Heyden, “La cara central de la Piedra del Sol. Una propuesta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XI, 1974.



Fig. 4. Tlaltecuhctli engullendo al Sol en la figura de Tlalchitonatiuh. Códice Telleriano-Remensis, f. 20r.

Como señalé anteriormente, la figura dual de Tlaltecuhctli denota su interrelación con la vida y la muerte. En este sentido, Matos apunta que: “Hay otra función fundamental de las figuras de los grupos B y C: van a devorar los cadáveres, por lo que se convierten en la *vagina dentada* que va a trasladar al vientre materno al individuo muerto para volverlo a parir a su nueva vida o nuevo estado”.⁷¹ Esta idea se corrobora iconográficamente en ciertas representaciones en donde el “Señor de la tierra” se observa presto a devorar bultos mortuorios o cuerpos sin vida; por señalar algunos ejemplos están las láminas 3, 13 y 60 del *Códice Borgia*, 21, 31 y 44 del *Códice Laud* y 17 y 40 del *Códice Fejérvary-Mayer* (Figs. 5a-5h).



⁷¹ Matos, *op. cit.*, p. 31.



Figs. 5a-5h. Representaciones de Tlaltecuhltli devorando bultos mortuorios o cuerpos sin vida. Códice Borgia, láms. 3, 13 y 60; Códice Laud láms. 21, 31 y 44; Códice Fejérvary-Mayer láms. 17 y 40 respectivamente.

Así, la estrecha relación vida-muerte y nacimiento-muerte encuentra su materialización ideológica en el regreso que debían hacer los individuos muertos al vientre de la tierra para posteriormente, mediante un rito de paso, renacer bajo su nueva condición o estado que, en primer término, sería determinado de acuerdo a la forma de su muerte. Conforme a este

pensamiento, Matos sugiere la identificación simbólica Mujer—Luna—Parto al considerar que en esta correspondencia el ciclo menstrual es igual al ciclo lunar:

Para llegar a los diferentes destinos que se les depara a los individuos según la manera en que mueren, entre ellos el Mictlan o más profundo de los inframundos, el cuerpo debe ser primeramente devorado por Tlaltecuhltli, la tierra, quien los ingiere dentro de su nuevo vientre o matriz para volver a renacer y pasarlos a su nuevo estado, descarnados, para que su *teyollia* continúe su camino al Mictlan. Los pasos por los que debe atravesar son otros tantos peligros y acechanzas que corresponden a la detención de las nueve menstruaciones que ocurrieron para que el individuo naciera con los peligros que conlleva el embarazo y el parto [...] Es importante recordar lo que nos dice Sahagún que se hacía con el individuo destinado al Mictlan: se le colocaba en posición fetal y se le cubría de mantas y papel para formar el bulto mortuorio. Una vez hecho lo anterior, se le echaba agua (medio en el cual había estado en el vientre materno) y se le preparaba para que emprendiera el viaje.⁷²

Así pues, se observa la doble función de Tlaltecuhltli que en su carácter masculino-femenino adoptaba el papel de destructor-creador, ya que a la vez que devoraba los cuerpos humanos, paría las esencias de los individuos para su nuevo destino.

El papel procreativo del *tecpatl* queda nuevamente manifestado iconográficamente en la lámina 32 del *Códice Borgia* perteneciente a la serie que, de acuerdo a Seler, describe el viaje de Venus por el inframundo. En ella, se representa el Itzcalli —casa de los cuchillos de piedra— espacio posiblemente relacionado con el corte, el despedazamiento o bien, la decapitación; en el centro de la imagen aparece una figura rayada de colores rojo y blanco que emerge de una especie de vasija. De acuerdo a la interpretación de Seler, “su postura y las garras de águila en que terminan sus brazos y piernas la caracterizan como una diosa de la tierra o de la muerte”.⁷³ De la figura destaca la falta de cabeza, a su vez remplazada por un par de pedernales, de donde, curiosamente, emerge una figura identificada como Tezcatlipoca de color negro; asimismo otras cuatro figuras de Tezcatlipoca —blanca,

⁷² *Ibid.*

⁷³ Seler, *op. cit.*, t. 2, p. 15.

amarilla, azul y roja— salen de las fauces de los pedernales que la decapitada deidad porta en brazos y piernas (Fig. 6).



Fig. 6. Representación del Itzcalli según el Códice Borgia, lám. 32.

Los personajes que emergen de los pedernales en brazos, piernas y cabeza de la deidad corresponden a los puntos cardinales siendo Este (blanco), Norte (amarillo), Oeste (azul), Sur (rojo) y Centro (negro). Igualmente, la diosa lleva un *tecpatl* en el pecho de donde nace una figura humana de color rojo identificada como Quetzalcoatl en su advocación de lucero del alba: “el dios sale [...] entre dos pedernales, por una amplia brecha en el vientre de la diosa de la tierra [...], para subir [...], al Cielo vespertino”.⁷⁴ Es posible que, en este contexto, pueda interpretarse que la deidad de la tierra pare a las figuras mencionadas a partir de un pedernal, idea que recuerda el relato de Citlaltonac visto páginas atrás.

Finalmente —y para dar paso al siguiente símbolo— otro elemento cortante —un punzón de hueso— ejerce el papel del pedernal en la escena de fecundación representada en la lámina 53 del *Códice Borgia*. En ella, el árbol de la quinta región del mundo se yergue sobre el cuerpo de la diosa de la tierra y ésta es fecundada por la sangre derramada del pene de Macuilxochitl y Quetzalcoatl en acto de autosacrificio; cabe mencionar que dicho ejercicio simbólico-ritual trae como resultado el nacimiento de mazorcas de maíz (Fig. 7).

⁷⁴ *Ibid.*, t. 2, p. 20.



Fig. 7. *Macuilxochitl y Quetzalcoatl en escena de autosacrificio del miembro viril que trae como resultado el nacimiento de plantas de maíz. Códice Borgia, lám. 53.*

Por otro lado, en el capítulo destinado al estudio de dioses y sexualidad de esta investigación mencioné el vínculo que existía entre el signo *cuetzpalin* y la esfera sexual en deidades como Xochipilli, Tezcatlipoca o Huehuecoyotl. Como vimos, este signo simbolizaba la fuerza procreadora y el comercio sexual ya que “alude en un sentido lato a la fecundidad y la procreación en general”.⁷⁵

Su carácter fecundador se expone en un relato de Quetzalcoatl narrado en el *Códice Vaticano A*; en él, se habla de que en Tollan sobrevino una gran sequía provocada por la ausencia de culto a los dioses y la preferencia de los hombres por deleitarse con placeres y diversiones mundanas. Así, con el afán de que existiera nuevamente abundancia en la tierra, Quetzalcoatl aplacó la ira de los dioses con ejercicios de penitencia y autosacrificio, después de lo cual:

[...] al final de largo tiempo que había hecho dicha penitencia, apareció sobre la tierra una lagartija, raspando, dándole a entender que ya cesaba el castigo del cielo y que la tierra

⁷⁵ *Ibid.*, t. 1, p. 30.

fructificaría con alegría, que estaba pronto a venir. Y así dicen que luego vino en tanta abundancia que la tierra, que había estado tantos años estéril, ha producido muchos frutos.⁷⁶

De acuerdo al relato anterior, el regreso de la abundancia en la tierra fue provocada, en primera instancia, por la penitencia y el autosacrificio de Quetzalcoatl traducidos como la importancia que dio a la figura y culto de los dioses. No obstante, posiblemente en su aparición la lagartija no se limita a ser la encargada de informar que el castigo divino había concluido, sino que por el contrario, quizá, en estricto sentido simbólico, al rasgar la tierra, la hizo fértil provocando así, su fecundación. Esta interpretación parece encontrar su validez si observamos la correspondencia simbólica que tuvieron, para los mesoamericanos, los signos calendáricos con las diferentes partes del cuerpo humano.

Así, como ya vimos en el apartado anterior, en el *Códice Borgia* el signo *cuetzpalin* está notablemente ligado al pene de ciertos personajes: por ejemplo en la lámina 17 la lagartija se vincula con el miembro viril de Yayauhqui Tezcatlipoca, la lámina 53 muestra la correspondencia del mismo signo con el pene de Xochipilli y finalmente en la lámina 72 se aprecia la relación de la lagartija con el falo de Macuilxochitl en su papel de “Dios de la voluptuosidad”. Por el contrario, cabe mencionar que el autor del *Códice Vaticano A* relaciona al signo *cuetzpalin* con la matriz femenina, pero de igual forma denota el papel procreativo de este signo.⁷⁷

En tal perspectiva de correspondencia simbólica⁷⁸ otros signos calendáricos aparecen ligados a los órganos sexuales. Así, el f. 124v del *Códice Tudela* muestra al signo *xochitl* vinculado con los órganos genitales, idea que parece encontrar su fundamento en la información que ofrece Sahagún con respecto a los nacidos en este día, de quienes dice el hombre sería alegre e inclinado a los placeres y la mujer estaba destinada a ser una buena labradora, pues de lo contrario “sería viciosa de su cuerpo y venderíase públicamente”⁷⁹; por su parte, el *Códice Fejérvary-Mayer* encuentra relación entre el pene y el signo *acatl*,

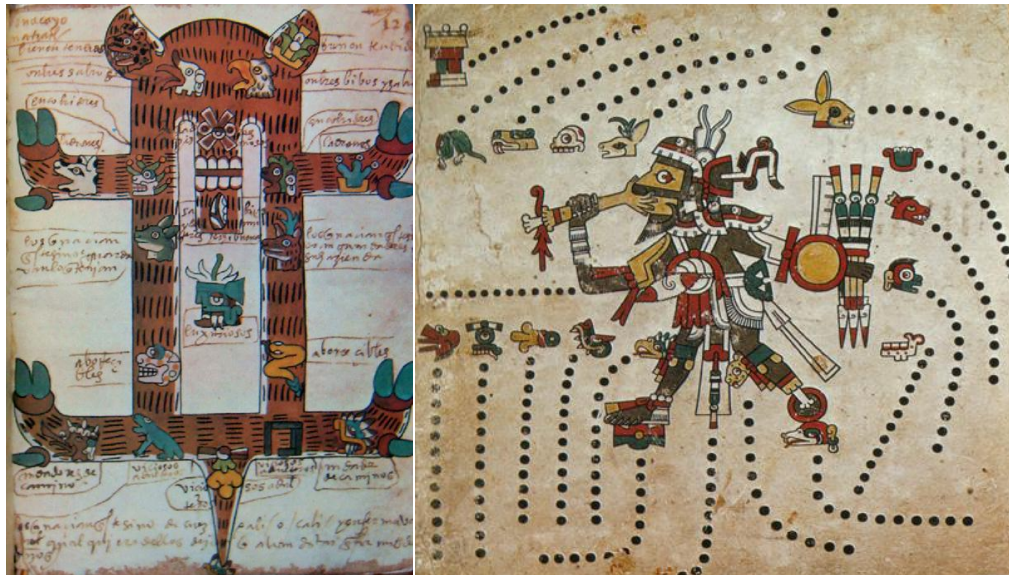
⁷⁶ *Códice Vaticano A*, f. 7v.

⁷⁷ *Ibid.*, f. 54r.

⁷⁸ Para mayor detalle véase el estudio de Carlos Viesca T., Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos, “El cuerpo y los signos calendáricos del *Tonalámatl* entre los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVIII, 1998.

⁷⁹ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 224.

asociación de la cual no localicé dato alguno que explique y profundice sobre esta correspondencia.⁸⁰ (Figs. 8a y 8b)



Figs. 8a y 8b. Correspondencias simbólicas entre partes del cuerpo y signos calendáricos. *Códice Tudela*, f. 124v y *Códice Fejérvary-Mayer*, lám. 44, respectivamente.

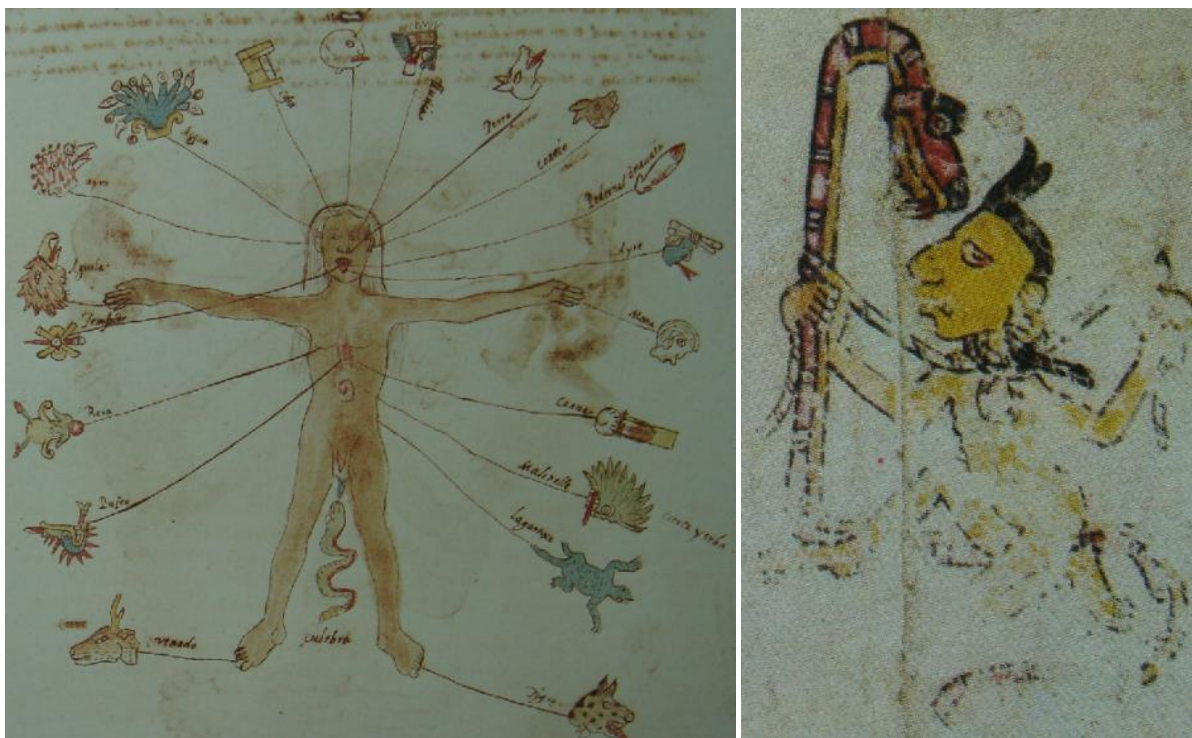
Por su parte, en el *Códice Vaticano A* se muestra la relación entre el pene y el signo *coatl* apuntando lo siguiente: “Culebra, en el miembro viril del hombre, como cosa de la cual ha venido el origen de su mal”.⁸¹ Más allá de que universalmente la serpiente ha sido identificada como un símbolo que alude a lo masculino, lo sexual, lo procreativo, el pecado, etc. en mi parecer este juicio obedece, notablemente, a una ideología religiosa occidental. En este sentido, considero que en las representaciones de los adúlteros penitentes o estrangulados, las serpientes, que los acompañan, denotan una idea de transgresión más que un símbolo de procreación o fecundación⁸² (Figs. 9a y 9b). No así el que Chalchiuhtlicue aparezca como deidad regente del signo *coatl* en la lámina 11 del *Códice Borgia* (Fig. 10), lo cual parece enfatizar el poder fecundante del agua: “el signo *cóatl*, ‘serpiente’, y la diosa del agua del quinto signo de los días aluden a la virtud fecundante que, como sabemos, posee el agua, y con toda probabilidad, aluden también, a la fecundidad en general, es decir, al acto

⁸⁰ *Códice Fejérvary-Mayer*, lám. 44.

⁸¹ *Códice Vaticano A*, f. 54r.

⁸² Por citar algunos ejemplos están las representaciones contenidas en las láminas 2, 3 y 4 del *Códice Borgia*.

sexual”.⁸³ En mismo sentido, una práctica ritual quiché presenciada por Franz Termer⁸⁴ en la que un joven manipula una serpiente viva por el cuello, da vueltas y finalmente la mete por debajo de su camisa resbalando hasta caer al suelo, —al tiempo que otros sujetos danzan y aclaman el acto—, lleva a Mercedes de la Garza a considerar la serpiente, en este contexto, como un elemento con un inequívoco carácter fálico.⁸⁵



Figs. 9a y 9b. Asociación de la serpiente y el pene, vistos como símbolos transgresores. Códice Vaticano A, f. 54r y Códice Borgia, lám. 3, respectivamente.

⁸³ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 81.

⁸⁴ Franz Termer, “Los bailes de culebra entre los indios quichés de Guatemala”, en *Tradiciones de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria/Universidad de San Carlos de Guatemala/Centro de Estudios Folklóricos, n°5, 1976.

⁸⁵ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Multidisciplinarios, 2003.



Fig. 10. *Chalchiuhtlicue como deidad regente del signo coatl. Códice Borgia, lám. 11.*

Retomando el estudio del signo *cuetzpalin*, vale la pena recordar que una escena representada en la lámina 33 del *Códice Vaticano B* muestra a Xochipilli y Xochiquetzal en una actitud sugerente que se ha interpretado como la seducción entre ambas deidades. En ella, Xochipilli aparece acompañado, curiosamente, por una lagartija que descansa en sus brazos mientras que Xochiquetzal sostiene un ave (Fig. 11); bien vale la pena recordar que esta escena encuentra el mismo contenido simbólico en la lámina 37 del *Códice Laud*, vista en el apartado anterior. Más aún, no es coincidencia que en la representación de la serie de los veinte signos de los días y sus deidades, Huehuecoyotl aparezca como dios regente del día *cuetzpalin*⁸⁶, ya que, como vimos en el capítulo anterior, el “Dios Coyote Viejo” posee una esencia erótica y mantiene íntima relación con la procreación y la actividad sexual.



Fig. 11. *Xochipilli, al lado de Xochiquetzal, cargando en los brazos una lagartija como elemento transgresor. Códice Vaticano B, lám. 33.*

De igual forma, existen ciertos datos y prácticas que contemplan la decapitación como símbolo de castración. Ésta estuvo presente en diversos planos como el sacrificio, juego de pelota, rituales de fertilidad y también como castigo ante una transgresión sexual o de

⁸⁶ *Códice Borgia, lám. 10.*

género. Asimismo, existe un vínculo entre la decapitación y la sexualidad que deriva de la correspondencia entre la primera y ritos de fertilidad agrícola; de acuerdo a ello, la cabeza sería un equivalente ideológico del miembro viril. Este simbolismo parece corroborarse en un relato expuesto en el *Popol Vuh* en donde la cabeza decapitada de Hun Hunahpú —colgada en un árbol— fecunda a Ixquic. Dice así la narración del suceso:

“¿Deseas de veras [tener estos frutos]?” le preguntó. La doncella contestó: “Los deseo”. “Está bien, extiende tu brazo derecho para ver la mano”, le dijo la calavera. “¡Está bien!” dijo la doncella, y extendió su mano derecha delante de la calavera. Entonces la calavera le dejó caer saliva en la mano de la doncella [...] A causa de la saliva concibió seres vivos en su vientre; así se concibieron Hunahpú e Xbalanqué.⁸⁷

De acuerdo a este relato, la saliva expulsada de la cabeza de Hun Hunahpú fecunda a Ixquic sugiriendo una correspondencia ideológica entre cabeza=pene y saliva=semen⁸⁸, que se agregan a sangre=semen. Así, se manifiestan los atributos de fecundidad propios del pene y el semen que no sólo fecundan a la mujer sino que, como se ha visto, sus funciones reproductoras se asemejan y extienden hacia la fecundación de la tierra. De esta forma: “La decapitación ejecutada como un ritual de fertilidad se puede concebir como una ‘castración positiva’, pues se busca que el órgano fecundador, asimilado con la cabeza, fertilice a la tierra, depositando su líquido vital en ella”.⁸⁹

Iconográficamente las escenas de decapitación son numerosas y no necesariamente aluden a la correspondencia simbólica arriba expuesta; por mostrar un par de ejemplos que enfatizan esta asociación ideológica, la lámina 24 del *Códice Laud* representa a un personaje desnudo decapitado sosteniendo su propia cabeza al mismo tiempo que muestra el pene visiblemente marcado; esta manera de exhibir su cabeza y su miembro viril sugiere una

⁸⁷ *Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, (ed. de Albertina Saravia E.), México, Porrúa, 25ª ed., 2011, (Sepan Cuantos n°36), p. 43-45.

⁸⁸ En torno a este simbolismo análogo, Michael Closs establece una relación simbólica pene=cabeza a partir de su interpretación de los glifos T703, T226 y T227 mayas; véase Michael P. Closs, “The Penis-Headed Manikin Glyph”, en *American Antiquity*, Washington D.C., Society for American Archaeology, n°4, v. LIII, 1988.

⁸⁹ Jaime Echeverría García y Miriam López Hernández; “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas —y otros grupos mesoamericanos— y sus connotaciones genéricas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XLI, 2010, p. 139.

asimilación entre ambos órganos⁹⁰, asociación que también puede observarse en una escena expuesta en la lámina 18 del *Códice Borgia* (Figs. 12a y 12b).



Figs. 12a y 12b. Escenas de decapitación que posiblemente se asocien, simbólicamente, a la castración. *Códice Laud*, lám. 24 y *Códice Borgia*, lám. 18, respectivamente.

Asimismo, el murciélago es un ser divinizado en el espacio mesoamericano que mantiene estrecha relación con la decapitación. En la lámina 41 del *Códice Fejérvary-Mayer* el “Dios Murciélago” sostiene con una mano un corazón y con la otra toma de la cabellera la cabeza, sangrante y parcialmente desprendida, de un hombre desnudo; además, una serpiente se inmiscuye en esta escena sugiriendo su vínculo con la fertilidad y el equivalente simbólico entre cabeza y serpiente. También la lámina 24 del *Códice Vaticano B* representa una escena semejante salvo que en ésta el murciélago es un ser humano —de las garras del animal asoman unas manos— que sostiene con una de ellas una cabeza decapitada y con la otra muestra, propiamente, el acto de decapitación (Figs. 13a y 13b).



Figs. 13a y 13b. El “Dios Murciélago” en su papel de decapitador. *Códice Fejérvary-Mayer*, lám. 41 y *Códice Vaticano B*, lám. 24, respectivamente.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 143.

La relación entre el “Dios Murciélago” con la decapitación y la fertilidad parece revelarse si recordamos el origen mítico de este animal de acuerdo al *Códice Magliabechiano*: “[...] que este quezalcoal estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril hecho de sí la simiente. Y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago”⁹¹; en seguida, los dioses envían a éste a que corte de un bocado lo que Xochiquetzal “tiene dentro del miembro femenino”.⁹² Después de lo cual, el murciélago lleva el pedazo ante los dioses donde fue lavado y de la misma agua que derramaron, nacieron rosas de mal olor, luego el murciélago llevó esas rosas al Mictlan y las lavó nuevamente de cuya agua salieron rosas olorosas. Este relato es interpretado por Baquedano y Graulich como un mito del origen de la menstruación y lo asemejan con la decapitación ritual, ya que, el murciélago arranca una parte de la vulva de Xochiquetzal y, simbólicamente, tanto el cuello como la vulva sangrante son aberturas corporales que connotan fertilidad y que encuentran en el murciélago su autor mítico común.⁹³

Siembra-cópula

Por otro lado, la importancia de la siembra y la cosecha para las sociedades mesoamericanas fue determinante y vital en el día a día de su existencia, a su vez revestida por un calendario ritual eminentemente agrícola. De acuerdo al concepto ideológico que concebía a la tierra como la matriz del mundo —fuente de donde nacían todos los seres y sustancias que habitaban el espacio terrestre—, la ritualidad con que se efectuaban la siembra y la cosecha se conformaba por un complejo ejercicio simbólico.

Así, para estas sociedades ciertas concepciones simbólicas identificaban la cópula sexual con la siembra. Desde esta perspectiva, el momento de siembra era interpretado como alimentar a la tierra y en un sentido procreativo era contemplado como la relación sexual entre el hombre y la tierra, o bien, la unión de lo masculino y lo femenino: “La acción del campesino desgarrando la tierra con su bastón plantador para depositar la semilla tiene sus similitudes en la penetración del cuerpo femenino por el pene que la insemina, en la

⁹¹ *Códice Magliabechiano*, f. 61v.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Elizabeth Baquedano y Michel Graulich, “Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXIII, 1993.

apertura de una zanja para inhumar los restos de un ser querido y en el corte del vientre de la víctima con un cuchillo de pedernal para hacer brotar la sangre preciosa y extraer su corazón”.⁹⁴ De acuerdo a esta idea, nuevamente la tierra adquiere su papel de vagina telúrica o dentada que busca ser alimentada; por ello, el instrumento con que se desgarró la tierra es interpretado como el elemento que la penetra, la rompe, la rasga, etc.

Así pues, ciertos objetos utilizados para sembrar parecen denotar un simbolismo fálico. Veamos en primer lugar el caso de la coa o bastón plantador. Al igual que el pedernal, en un relato mítico la coa penetra y fecunda la tierra provocando el nacimiento de grupos humanos, tal como refiere la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”: “Y al siguiente año [...], el mismo Camaxtle, —o por otro nombre Mixcóatl—, tomó un bastón y dio con él en una peña, y salieron de ella cuatrocientos chichimecas, a que decimos *otomíes*”.⁹⁵ Con respecto a la siembra y la coa Jacinto de la Serna nos dice:

[...] después de conjurado el mais, la espuerta, y palo, ó coa, ó el arado, bueyes y reja, como al fin instrumento para su fin dizen el conjuro siguiente: *Yo en persona, el Sacerdote, espiritado encantador: atiende a mi hermana semilla (aquí cogiéndola en la mano sale sembrándola, y diciendo), que eres sustento; atiende Princesa tierra, que ya te encomiendo en tus manos á mi hermana la que nos da nuestro mantenimiento [...], que é de ver otra vez a mi hermana nuestro sustento luego muy presto salir sobre la tierra, y quiero venir con gusto, y darle la enhorabuena de su nacimiento á mi hermano nuestro sustento.* Todo está claro, sin tener, que glossar, porque todo es hablar con la tierra, é imperarla con la autoridad del conjuro, y asegurar, que saldrá el mais, como se lo manda.⁹⁶

Como se ve, la coa es quién “atiende a la tierra”; empero, si bien ésta funge como el instrumento que penetra la tierra para así depositar las semillas, que fructificarán en la siguiente temporada, quienes se encargarán de fecundar la tierra y germinar la simiente serán las gotas de lluvia. De tal forma, simbólicamente la tierra es al mismo tiempo la vagina

⁹⁴ Leonardo López Luján, *Tlaltecuhltli*, México, CONACULTA/INAH, 2010, p. 109.

⁹⁵ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía...*, *op. cit.*, p. 36.

⁹⁶ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, (notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso), 2 t., México, Ediciones Fuente Cultural, 2ª ed., 1953, t. 1, p. 307.

penetrada por el palo plantador identificado como pene generador de la tierra, misma que recibe por igual a la coa, la semilla y la lluvia.

Me inclino por identificar estos elementos —coa y lluvia— como partes imprescindibles, tanto el uno como el otro, del concepto de fecundidad en términos agrícolas, y su correlación queda enmarcada en sus respectivos papeles intransmutables, pues mientras que una rompe y penetra, la otra fecunda. Esta idea parece corroborarse en ciertas creencias de los grupos huastecos actuales: “el huasteco piensa que para sembrar debe romper la piel de la Madre con el ‘bastón plantador’, *cujub*, y esperar a que ‘la lluvia’, *yab*, fecunde la semilla”⁹⁷, reminiscencia ideológica que posiblemente encuentra su origen en las sociedades prehispánicas.

Más aún, un par de datos revelan la íntima relación existente entre la coa y la tierra; en primer lugar se tiene noticia de que: “En el valle de Toluca luego envían a los niños a un cerro, si es varón lleva a ofrecer una coa y si es hembra un huso y algodón”⁹⁸, este acto parece obedecer mayormente a que los niños nacidos ofrendan su vida a la tierra, pues los instrumentos ofrendados son aquellos con que hombres y mujeres trabajarán en su vida adulta; en segundo, se acostumbraba pedir permiso a la tierra antes de ser labrada: “Al tiempo y cuando han de barbechar sus tierras primero hacen su oración a la tierra diciéndole que es su madre y que la quieren abrir y ponerle el arado, o coa a sus espaldas”⁹⁹, el poner la coa en sus espaldas bien podría interpretarse, simbólicamente, como una penetración. Asimismo, la tierra penetrada por el bastón plantador está iconográficamente representada y denota, claramente, su papel como matriz del mundo; por citar un par de ejemplos que exponen tal concepto están la lámina 12 del *Códice Vaticano B* y la lámina 29 del *Códice Fejérvary-Mayer*, en esta última la tierra se muestra como generadora de plantas y animales (Figs. 14a y 14b).

⁹⁷ Lorenzo Ochoa y Gerardo Gutiérrez, “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los Huastecos”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXXIII, 2000, p. 101.

⁹⁸ Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, (intr. de Pilar Máynez), México, CONACULTA/Cien de México, 2008, p. 30.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.



Figs. 14a y 14b. Representaciones de Tlaltecuhltli “penetrada” por la coa. Códice Vaticano B, lám. 12 y Códice Fejérvary-Mayer, lám. 29, respectivamente.

En semejante plano ideológico, existen representaciones escultóricas que denotan la penetración de la tierra. Se tratan de figuras de ancianos encorvados que apoyan sus manos sobre un bastón que penetra la superficie sobre la cual descansan, estos bastones en ocasiones son sustituidos por serpientes o imágenes de niños; sobre el posible significado de estas figuras Ochoa reflexiona lo siguiente: “Es probable que en la Huasteca, por sus atributos y los datos etnográficos, las representaciones de ancianos estuvieran relacionadas con la tierra, la lluvia, el sol, el fuego, la fertilidad en general, toda vez que el bastón en determinados casos simbolizaba el agua preciosa”.¹⁰⁰ Así, el bastón al ser identificado con el agua cumple con las características simbólicas de un elemento con valor fálico, pues a la vez que penetra, fecunda.

Sin embargo, así como estas esculturas pueden estar inmersas en estrecha relación con la fertilidad, también pueden aludir a conceptos astrales como representaciones de caminantes celestes¹⁰¹ que, posiblemente, sólo utilizan el bastón para acompañar su andar:

La dificultad para determinar cuándo se trata de uno u otro, estriba en poder precisar si el apoyo que portan es realmente un bastón plantador o un báculo de caminante. En la primera

¹⁰⁰ Lorenzo Ochoa, “Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXVIII, 1991, p. 221.

¹⁰¹ Ejemplos de representaciones de estos personajes se encuentran en las láminas 24, 55 y 60 del *Códice Borgia*.

personificación, sobre todo cuando el apoyo tiene forma de serpiente, estaríamos ante un dios agrario, el cual bien puede identificarse con el nombre de *Mam*. En cambio, de ser una deidad celeste, podría tratarse del dios supremo de los mantenimientos en su advocación de dios viejo cazador, caminante del cielo nocturno, deidad de la noche que al oscurecer brilla en el cielo como los cuatrocientos *mixcoas*, la serpiente de nubes: *Mixcóatl*.¹⁰²

A la par del análisis iconográfico, quizá el estudio del contexto en que se utilizaban o en el que fueron hallados proporcione más datos que auxilien en la plena identificación de estos personajes. De ser representaciones eminentemente agrícolas, el objeto que sostienen los *Mam* debe ser identificado como un objeto fecundante que penetra y germina la tierra (Fig. 15).



Fig. 15. Escultura que representa a un Mam, deidad agraria que en su momento fue denominada “viejo libidinoso” por el objeto que sostiene con sus manos. Museo Nacional de Antropología, (fotografía propia).

También como instrumento que servía para labrar la tierra, el palo de sonajas o *chicahuaztli* “tiene un claro simbolismo fálico, ya que se asemeja al bastón planchador que coloca la semilla en la tierra”.¹⁰³ El *chicahuaztli* era utilizado en ceremonias de petición de lluvias y en ritos asociados con la siembra y la fertilidad de la tierra; iconográficamente aparece como atavío de ciertas deidades relacionadas con las montañas, la lluvia, el maíz y la vegetación, de ahí que aparezca, ocasionalmente, en representaciones de Xipe-Totec, Xilonen, Chalchiuhtlicue, Tzapotlatena, Yauhqueme, etc.

¹⁰² Ochoa y Gutiérrez, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰³ Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2ª ed., 1985, (Serie Antropológica n°44), p. 105.

De acuerdo a Seler, el significado literal de *chicahuaztli* se interpreta como “aquello con que algo cobra fuerza”¹⁰⁴. Denotando esta acepción, al igual que el *tecpatl*, el *chicahuaztli* aparece representado en medio de la primera pareja humana, lo cual enfatiza su esencia procreativa pues “simboliza la unión sexual o la fecundidad”¹⁰⁵; las láminas 28 del *Códice Vaticano B* y 9 del *Códice Borgia* muestran este concepto simbólico (Figs. 16a y 16b).



Figs. 16a y 16b. Representaciones del *chicahuaztli*, en medio de parejas humanas, como símbolo genésico. *Códice Vaticano B*, lám. 28 y *Códice Borgia*, lám. 9, respectivamente.

El palo de sonajas es un atavío característico de Xipe-Totec, dios de la fertilidad y la renovación de la vegetación.¹⁰⁶ En su honor se celebraba la fiesta de Tlacaxipehualiztli en que ocurrían el desollamiento de hombres y el sacrificio gladiatorio; empero, la relación entre esta fiesta y Xipe-Totec se manifiesta en una idea que va más allá del desollamiento de hombres y los sacrificios humanos: “El nexo entre Xipe-Totec, dios del sacrificio gladiatorio, y los conceptos de la procreación, de la fecundación, se expresa asimismo en el instrumento que lleva [...], el *chicahuaztli*, el palo de sonajas”.¹⁰⁷ En efecto, una imagen viva de la deidad presenciaba los sacrificios al lado del *temalacatl* —piedra sacrificial— portando un *chicahuaztli*.¹⁰⁸

Así pues, la inclusión del palo de sonajas en un ambiente sacrificial obedece a un simbolismo que identifica a este instrumento como la coa utilizada para abrir la tierra y depositar las semillas de cultivo. Es decir, en base al concepto ideológico en el que los hombres están hechos de maíz y en la identificación del acto sexual con la siembra, el

¹⁰⁴ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 30.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, ed. facsimilar, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993, f. 263v.

¹⁰⁷ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 131.

¹⁰⁸ Sahagún, *Primeros...*, *op. cit.*, f. 268v.

sacrificio debe interpretarse como la forma en que la tierra es fecundada y la sangre obtenida de éste es, en efecto, el líquido que la fecunda:

[...] la sangre es un líquido muy peculiar, que representa, por así decirlo, la fuerza vital y la vida; y que los mexicanos, en su deseo de fortalecer a la tierra para el nuevo periodo de vegetación, recurrían a la sangre y la dejaban gotear sobre el suelo [...], la sangre del prisionero sacrificado en la fiesta de Tlacaxipehualiztli estaba definitivamente destinada a gotear sobre la tierra, es decir, a fecundar la tierra [...], la sangre gotea sobre un anillo azul que encierra una como rueda de cuatro rayos, con un agujero en el centro y que no puede ser sino el *anáhuatl*, el anillo rodeado de agua, es decir, la tierra, la tierra entera.¹⁰⁹

Además, la sangre se revestía de mayor poder fecundador al ser obtenida por medio del corte de un pedernal o de flechas, objetos que adquirirían, en estos contextos, connotaciones fálicas. Cabe mencionar que en las postrimerías de la festividad continuaban una serie de ceremonias rituales entre las que se encuentra una que observa la presencia del *chicahuaztli* como símbolo procreativo: “En esta fiesta los vecinos de aquel barrio estaban cantando sentados y tenían sonajas todo un día, en el dicho templo —*lopico*—, y ofrecían flores en el mismo templo”¹¹⁰; así, todos los elementos simbólicos presentes en la fiesta llevan a Seler a considerar a Tlacaxipehualiztli como “una imitación del cultivo de los campos y del acto sexual que fecunda la tierra”.¹¹¹

Para finalizar con el estudio del palo de sonajas, mostraré la presencia de éste en las estrofas del canto ritual dedicado a Cihuacoatl, relacionado con el cultivo del campo:

[...] Ramas de abeto de nuestro sustento.
Mazorcas de maíz en el campo divino.
Con bastones cascabel ella es sostenida.
Esto significa, cuando el maíz era plantado, se hacía en el

¹⁰⁹ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 132.

¹¹⁰ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 101.

¹¹¹ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 132.

campo divino. Con bastones de cascabel ellos cultivaban;
así ellos sembraban.

La espina, la espina yace en mi mano.

La espina, la espina yace en mi mano.

Con bastones cascabel en el campo divino.

Ella es sostenida.

Vitztla significa, en mi mano yacen mis bastones cascabel
con los que siembro, con los que cavo.

La escoba yace en mi mano.

Con bastones cascabel en el campo divino.

Ella es sostenida.

Malinalla victli significa, con el bastón de cultivar ella barre;
es decir, con él ella trabaja en el campo divino y con su
bastón cascabel ella ha cultivado, ella ha plantado.¹¹²

El himno anterior explica, por sí mismo, la relación entre el palo de sonajas y la siembra, siendo éste el objeto que la penetra para, posteriormente, depositar las semillas. Igualmente, en la representación de las cuatro columnas de la Tierra expuesta en el *Códice Borgia* todas las deidades —salvo una— portan un *chichahuaztli* mostrando el vínculo entre estos dioses y la tierra; tales dioses son: Xipe-Totec, Miclantecuhtli, Xochipilli y Cinteotl.¹¹³

Por otro lado, párrafos arriba mencioné la presencia de flechas en un contexto procreativo identificadas como símbolos de vida y muerte. En este sentido, el valor fecundante de las flechas queda revelado, nuevamente, por un relato mítico: “Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado *Tezcalco*, que ahora es un pueblo. Del hoyo formado por tal flecha salió un hombre y una mujer”¹¹⁴; de acuerdo a este mito tezcocano de creación, la flecha —como entidad masculino-celeste— penetra, fecunda y ocasiona el nacimiento de la primera pareja humana.

Así pues, de acuerdo al relato anterior las flechas guardan una estrecha relación con la procreación. Como se sabe, uno de los tipos de muertes rituales era el sacrificio por

¹¹² Sigo la traducción inglés-español —de la versión de Thelma D. Sullivan— de los *Primeros memoriales* realizada por miembros del Seminario Permanente “Crónicas y fuentes de origen indígena del siglo XVI novohispano”; el canto a Cihuacoatl aparece en la f. 278v del manuscrito.

¹¹³ Parte superior izquierda de las láminas 49-52.

¹¹⁴ “Histoire du Mechique”, en *Teogonía...*, *op. cit.*, p. 91.

flechamiento; según se narra en los “Anales de Cuauhtitlan” desde su origen el flechamiento estuvo vinculado con la fecundidad:

2 técpatl – 3 calli – 4 tochtli – 5 ácatl – 6 técpatl – 7 calli – 8 tochtli. En este año estuvo habiendo muchos agüeros en Tollan. También en este año llegaron ahí las diablasas que se decían Ixcuinanme [uno de los nombres de *Tlazoltéotl*]. Así es la plática de los viejos. Cuentan que salieron y vinieron de Cuextlan; y donde se dice cuextecatlichocayan (lugar en que lloró el cuexteca), hablaron con sus cautivos que apresaron en Cuextlan, y les certificaron esto que les dijeron: “ya vamos a Tollan; seguramente llegaremos a la tierra y haremos fiesta; hasta ahora nunca ha habido flechamiento y nosotras vamos a iniciarlo; nosotras os flecharemos”. Después que lo oyeron sus cautivos, se afligieron y echaron a llorar [cuextecatlichocayan]. Ahí empezó este flechamiento, con que se celebraba la fiesta de las Ixcuinanme, cuando se decía (el mes) Izcalli. 9 ácatl. En este año llegaron a Tollan las Ixcuinanme; con sus prisioneros vinieron a fecundar la tierra, y flecharon a dos. Los demonios eran diablasas; sus maridos eran cautivos cuextecas. Ahí por primera vez comenzó el flechamiento.¹¹⁵

Como mencioné anteriormente, entre los nahuas la fiesta de Tlacaxipehualiztli estaba dedicada, principalmente, en honor a Xipe-Totec “Nuestro señor desollado”, en la cual acontecía el sacrificio gladiatorio, extracción de corazón y desollamiento de hombres. Precisamente el sacrificio o lucha gladiatoria era conocido como *tlahuahuanaliztli*, del cual Durán señala lo siguiente:

Este combate duraba hasta que los presos se acababan de sacrificar. Los cuales todos habían de pasar por aquella cerimonia, a la cual cerimonia llamaban *tlaauuanaliztli* que quiere decir “señalar o rasguñar” señalando con espada. Y hablando a nuestro modo, es dar toque, esgrimiendo con espadas blancas. Y así, el que salía al combate, en dando toque que saliese sangre, en pie, o en mano, o en cabeza, o en cualquiera parte del cuerpo, luego se hacía afuera, y tocaban los instrumentos y sacrificaban al herido.¹¹⁶

¹¹⁵ “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, (trad. de Primo Feliciano Velázquez), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2ª ed., 1975, p. 13.

¹¹⁶ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 99.

Así, en el *tlahuahuanaliztli* el prisionero atado al *temalacatl* debía defenderse con palos contra enemigos que lo atacaban con armas cortantes, intentando así prolongar su inevitable destino. Seler señala la existencia de una fase posterior consistente en el sacrificio por flechamiento: “En la segunda fase [...], se ataba al prisionero, derribado en la primera parte de la fiesta y ya sin arma alguna, a una estructura de madera y se le daba muerte a flechazos. Esta segunda fase se llamaba en náhuatl *tlacacaliliztli*, el ‘luchar con el hombre’ [...]. El nombre [...], demuestra que este sacrificio era la inmediata consecuencia y el complemento necesario del *tlahuahuanaliztli*”.¹¹⁷ Más aún, basado en la semejanza ideológica entre este acto ritual y el origen del flechamiento narrado en los “Anales de Cuauhtitlan”, el autor identifica al *tlacacaliliztli* como un acto de fecundación, pues: “la postura del prisionero amarrado —con brazos y piernas abiertas— [...], puede interpretarse como imitación de la postura de coito de la mujer; el arrojar dardos, en cambio, como eyaculación, como acto sexual del hombre”.¹¹⁸

El vínculo entre el flechamiento y la fecundación se hace más evidente en una reflexión de Mercedes de la Garza en torno a esta variante sacrificial:

En el sacrificio por flechamiento herían a la víctima en el falo y después le flechaban el corazón, señalando el sitio con una marca blanca; con la sangre de ambas partes untaban el rostro de la imagen. Asimismo, en el autosacrificio se extraían sangre del falo y de otras partes del cuerpo para ungir a los ídolos. O sea, que se trataba de ofrecer sangre, pero principalmente sangre de los órganos que más radicalmente significaban principio de vida: el corazón y el falo, lo cual nos confirma que la vida de los dioses depende del mismo principio vital de los seres creados, a la vez que la vida de los hombres proviene del principio vital de los dioses, como expresa el mito en el cual los hombres son creados con la sangre del falo de Quetzalcóatl.¹¹⁹

¹¹⁷ Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 130.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 130-131. La idea apuntada por Seler encuentra su materialización iconográfica en ciertas representaciones pictóricas; por ejemplo las láminas 10 del *Códice Becker* y 84 del *Códice Nuttal*.

¹¹⁹ De la Garza, *El hombre en el pensamiento...*, *op. cit.*, p. 62.

Así pues, el ejercicio de herir al prisionero en el falo para, posteriormente, ungir los rostros de las deidades con la sangre obtenida, debe entenderse como un acto de fecundación efectuado con el líquido precioso tan demandado por los dioses, a quienes, al mismo tiempo, se les retribuye el autosacrificio que efectuaron para originar la vida humana, tal como lo expone el mito de Quetzalcoatl y la creación del hombre.

De igual forma, otra ceremonia ritual enfatiza la relación entre las flechas y la fecundidad. En el apartado referente a los bailes indígenas Durán hace la descripción del que considera el más solemne de los bailes:

El baile de que ellos más gustaban era el que con aderezos de rosas se hacía, con las cuales se coronaban y cercaban. Para el cual baile en el *momoztli* principal del templo de su gran dios Huitzilopochtli hacían una casa de rosas y hacían unos árboles a mano, muy llenos de flores olorosas, a donde hacían sentar a la diosa Xochiquetzal. Mientras bailaban, descendían unos muchachos, vestidos todos como pájaros, y otros, como mariposas, muy bien aderezados de plumas ricas, verdes y azules y coloradas y amarillas. Subíanse por estos árboles y andaban de rama en rama chupando el rocío de aquellas rosas. Luego salían los dioses vestido cada uno con sus aderezos, como en los altares estaban, vistiendo indios a la misma manera y, con sus cerbatanas en las manos, andaban a tirar a los pajaritos fingidos que andaban por los árboles. De donde salía la diosa de las rosas, que era Xochiquetzal, a recibirlos, y los tomaba de las manos y los hacía sentar junto a sí, haciéndoles mucha honra y acatamiento, como a tales dioses merecían. Allí les daba rosas y humazos y hacía venir sus representantes y hacía dar solaz.¹²⁰

Para Graulich este baile corresponde a una de las partes celebradas en la fiesta de Atamalqualiztli y agrega que, tanto los personajes como los actos que realizan encuentran un

¹²⁰ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 193. Por su parte, en su descripción de esta fiesta contenida en los *Primeros memoriales* Sahagún advierte la presencia de otros animales como abejas, búhos, serpientes y ranas. Asimismo, señala el ejercicio de otro acto ritual en el que un estanque colocado frente a una imagen de Tlaloc se llenaba con ranas y serpientes; posteriormente mazatecas trataban de capturar estos animales utilizando únicamente su boca y aquellos que consiguieran tragar una serpiente entera eran recompensados. Para mayor detalle véase Sullivan, Thelma D., *Primeros memoriales. Paleography of náhuatl text and english translation*, (ed. completada, revisada y con adiciones de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet), Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997, p. 67-69, f. 253v del manuscrito.

paralelismo mítico y giran en torno a un concepto ideológico, perfectamente estructurado, que finalmente culmina con el nacimiento de Cinteotl:

La casa de las flores, los árboles y los pájaros libando representan a Tamoanchan, lugar de donde fueron expulsados los dioses después de que Xochiquetzal “cortara la flor”. Los pájaros y las mariposas son los guerreros muertos del paraíso vespertino. Los Tlaloques [...], son los dueños del lugar. Tezcatlipoca, quien se dirige a Xochiquetzal es Piltzintéotl-Luna, el seductor. Todo está listo para la falta y el nacimiento de Cinteotl.¹²¹

En tal perspectiva, es posible identificar los sucesos ocurridos en el baile como partes de un arquetipo simbólico alusivo a la relación fertilidad-fecundidad, ya que “en esta fiesta de fertilidad se representa el acto sexual bajo el símbolo delicado de los colibríes y de las mariposas penetrando las flores”.¹²²

Dando paso al último símbolo por analizar en este apartado, el árbol utilizado en la llamada “Danza del Volador” también ha sido interpretado como un elemento alusivo a la fecundidad, ya que, como se sabe, penetra en la tierra y es acompañado por ofrendas a la Diosa Madre.

Entre los nahuas la fiesta de Xocotl Huetzi estaba dedicada a Xiuhtecuhtli o Ixcozauqui, deidades del fuego, en la cual sacrificaban prisioneros echándolos al fuego y extrayéndoles el corazón antes de que murieran quemados. Asimismo, durante su celebración se efectuaba una danza ritual en torno a un tronco de árbol, ricamente adornado, en cuya punta se erigía una imagen del dios del fuego. La sacralidad del palo se manifiesta en las ceremonias diarias que le dedicaban al ser preparado para la fiesta; igualmente, al final de ésta “derribaban el palo en el suelo y arremetía tanta gente sobre él, que en menos de hora, no quedaba cosa de él, de tal suerte que el que poco o mucho no llevaba de aquel palo, por pequeña que la rajita fuese, se tenía por muy desdichado [...], que alcanzando algo

¹²¹ Michel Graulich, “Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cinteotl-Venus”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXII, 2001, p. 363.

¹²² Quezada, *op. cit.*, p. 41. Mostrando una semejanza ideológica, cabe mencionar que Quetzalcoatl, ataviado como colibrí, penetra con un *tecpatl* la boca de Tonatiuh ubicado en el centro anímico de Yohualtecuhtli identificado como dios solar del inframundo; véase *Códice Borgia*, lám. 40.

de ello se tenían por dichosos y lo reverenciaban tanto como nosotros reverenciamos las reliquias”.¹²³

En cuanto al significado simbólico de la “Danza del Volador”, ésta gozó de numerosas interpretaciones que la vinculaban ya con diversión y juegos, ya con nociones calendáricas. Al respecto, Durán lo concibe sólo como una danza peculiar practicada por los indígenas:

También usaban bailar alrededor de un volador alto, vistiéndose como pájaros y, otras veces, como monas. Volaban de lo alto de él, dejándose venir por unas cuerdas que en la punta de este palo estaban arrolladas, desliándose poco a poco por un bastidor que tiene arriba, quedándose algunos sentados en el bastidor, y otros, en la punta, sentados en un mortero grande de palo que anda a la redonda, donde están las cuatro sogas asidas al bastidor, el cual anda a la redonda, mientras los cuatro vienen bajando, sin desvanecerseles la cabeza y muchas veces tocando una trompeta.¹²⁴

Por su parte, Clavijero la interpreta, en primer término, como una clase de juego entre los antiguos mexicanos:

Menos útil, pero más célebre entre sus juegos públicos, era el de los voladores [...] Éstos disfrazados de águilas, garzas y otras aves, subían con suma agilidad al bastidor por las lazadas de una sogas que enredaban desde el pie a lo alto del árbol. Desde el bastidor subían a danzar de uno en uno con maravillosa destreza sobre el madero cilíndrico, y después de haber divertido por un rato a la inmensa multitud que concurría a verlos, se ataban los cuatro voladores y, arrojándose con violencia, comenzaban su vuelo con las alas tendidas [...] Entre tanto que estos cuatro volaban, uno danzaba en lo alto del cilindro tocando un pequeño tambor o tremolando una banderilla, sin mostrar pavor del inminente riesgo de precipitarse de tan grande altura. Los otros (pues solían ser diez o doce los que subían al bastidor), en viendo

¹²³ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 123.

¹²⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 194.

a los voladores en sus últimos giros, se precipitaban por las mismas sogas para llegar juntamente con ellos al suelo, a lo cual seguían las aclamaciones del pueblo.¹²⁵

Como vemos, en primera instancia esta danza era concebida como un espectáculo público inclinado a despertar la aclamación y gusto de los presentes; empero, más adelante agrega el autor: “Lo principal de este juego consistía en proporcionar de tal suerte el árbol y las cuerdas, que con trece giros llegasen los voladores a la tierra para representar en ellos su siglo de 52 años”.¹²⁶ En este último dato concuerda con Torquemada¹²⁷ al aseverar que las trece vueltas dadas por los cuatro voladores, antes de caer, sumarían 52 vueltas totales y evocarían, así el número de años del *xiuhmolpilli*; no obstante, esta idea parece complicada ante la dificultad de encontrar un mecanismo preciso para obtener un número fijo de vueltas.

En una perspectiva distinta, Gonzalo Fernández de Oviedo contempla esta danza como una práctica ritual celebrada en honor a ciertas deidades. Así, describe las singularidades de este acto entre los nicaraos durante la celebración de la cosecha del cacao señalando que en la cúspide del palo se colocaba la imagen de Cacaguat, deidad del cacao. Sobre el palo había una especie de cuadro al cual le amarraban una cuerda de cuyos cabos se ataban dos jóvenes, uno con un arco en una mano y un manojo de flechas en la otra, mientras que el otro llevaba un abanico de plumas y un espejo. Agrega el autor que antes de su descenso acontecía un baile formado por un buen número de personas; acto seguido, los jóvenes iniciaban su descenso girando alrededor del palo moviendo brazos y piernas como si volaran. Una vez que llegaban a la tierra había gran regocijo y cesaban las danzas y los cantos.¹²⁸

Como vemos, esta versión de la danza está acompañada de un mayor simbolismo inmerso en la dedicación de ésta a la deidad del cacao y en los voladores ataviados. De acuerdo a su contexto ideológico bien podría interpretarse “como el ascenso de la deidad del cacao del inframundo hacia el cielo, mientras que los voladores descienden al espacio infra terrestre para que surja; uno de ellos [...], flecha al cacao para conquistarlo como planta

¹²⁵ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, (pról. y ed. de Mariano Cuevas), México, Porrúa, 10ª ed., 2003, (Sepan Cuantos n°29), p. 345-346.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Torquemada, *op. cit.*, t. 2, p. 434-435.

¹²⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 5t., 1959, t. 4, p. 227.

terrestre y el otro, dado que se trata de la semilla para la bebida de los señores, porta el abanico como uno de sus elementos distintivos; a su vez el espejo es como el agua que fertilizará a la semilla”.¹²⁹ De acuerdo lo anterior, el palo fungiría como el *axis mundi*, lugar de conexión entre los tres planos cósmicos y elemento por donde transitan dioses y esencias.

Por su parte, en semejante plano ideológico, Krickeberg concibe la danza como un rito perteneciente al culto de la tierra.¹³⁰ Éste tendría por objetivo propiciar la fertilidad del suelo mediante la representación de ciertos mitos, según los cuales las víctimas destinadas al sacrificio cayeron del cielo; de acuerdo a tal concepto, los voladores simbolizarían las estrellas que deben ser inmoladas con los rayos luminosos del sol naciente. Aunque esta explicación se acerca al significado simbólico que encierra la danza, no resulta del todo convincente que esta práctica haya existido en función de los sacrificios humanos.

No así el nexo que la vincula con la fertilidad de la tierra. Como hemos visto repetidamente, el concepto dual masculino-femenino contrapone al cielo y a la tierra de cuya unión depende la procreación de vida. De acuerdo a este concepto dual, Stresser-Péan reflexiona acerca del simbolismo del rito del “Volador” y se inclina por considerar a los voladores “como mensajeros del dios en cuestión, encargados de llevar a la tierra parte de ese principio macho de fecundidad”¹³¹; esta idea parece explicar la asociación entre el rito, los sacrificios humanos y la colocación de imágenes de dioses en la punta del palo —por ejemplo la de Xiuhtecuhtli en la fiesta de Xocotl-Huetzi—.

Desde una perspectiva etnográfica es posible acercarnos a conceptos, formas e ideas en torno a prácticas rituales que persisten en las comunidades indígenas contemporáneas; ideologías que, posiblemente, encuentran el origen de algunos aspectos en las sociedades prehispánicas. Así, por mostrar un caso, entre los otomíes la fiesta del carnaval se erigió como la celebración más importante del ciclo ritual agrícola, que es al mismo tiempo la festividad donde se encuentra la mayor expresión subversiva de su pensamiento; como parte

¹²⁹ Martha Iliá Nájera Coronado, “El rito del palo volador: encuentro de significados”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, v. XXXVII, n°1, 2008, p. 57.

¹³⁰ Walter Krickeberg, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, México, Publicaciones del Museo Nacional/SEP, 1933, p. 48.

¹³¹ Guy Stresser-Péan, “Los orígenes de los ritos del Volador y del Comelagatoazte”, en *XXVIII Congrès International des Americanistes*, (trad. Haydée Silva), París, 1948. Consulté el artículo en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, (pról. de Miguel León-Portilla), México, FCE/CEMCA, 2008, p. 88-89.

de dicha fiesta aparece la “Danza del Volador” que denota numerosos simbolismos de la cosmovisión otomí. Sobre esta Galinier señala que:

Las glosas indígenas sobre el simbolismo del Palo Volador son muy abundantes. La denominación usual de éste es *t'okxiöni*, término cuyo sentido morfémico es “palo de las plumas de aves”. Un segundo nombre, más esotérico —*t'öhö*— que designa de hecho el bastón decorado con dibujo helicoidal del *hmüyantö*, evoca los bejucos fijados alrededor del Palo Volador. No es necesario despejar más aún las asociaciones metafóricas, para descubrir en el *t'okxiöni* un gigantesco falo. Así lo atestiguan la danza del sombrero-glande en la punta del bastón del “Viejo”, o la forma cónica del tocado de *nenza*.¹³²

Así, en la lógica de Galinier el “Palo Volador” simboliza un falo gigantesco contemplado como el *axis mundi* que une los tres espacios cósmicos y que denomina “falo universal”. Con base en ello, ubica al palo en un centro que idealiza la lucha de oposición entre fuerzas masculinas y femeninas; de este modo, en su conjunto, el acto ritual es, en estricto sentido, una metáfora de la fecundación del cielo a la tierra. El mismo Galinier explica mayormente esta idea en la descripción que hace de las singularidades de la fiesta del carnaval:

El carnaval otomí es la “vía real” para entender el funcionamiento del dualismo asimétrico, las ideas sobre la reproducción, la relación de los ancestros y esta curiosa filosofía de la falta [...] En realidad, la ideología del carnaval no hace más que confirmar de manera espectacular la realidad de este axioma: la vida procede de los ancestros. Son los guardianes de la sustancia vital, el esperma, que se encuentra en la médula de sus huesos, conforme a una concepción prehispánica compartida con los mexicas [...] Todo esfuerzo de los vivos consiste en capturar esta sustancia. Por lo mismo, siempre aparece en el ritual la figura del Viejo, Dueño del Mundo [...] Es la figura dominante del carnaval. Su canto expresa su deseo de fertilizar al mundo, a pesar de todos sus defectos y mutilaciones [...] Es preciso notar la presencia, al pie del palo, del Viejo como Dueño del Mundo y, más directamente, del inframundo. Es decir que la ideología del Volador hace resaltar su conexión con los ancestros, de tal manera, que

¹³² Jaques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990, p. 396.

podríamos hablar de un verdadero “ritual mortuorio”, a través de la “regeneración fálica” del Dueño con Cabeza de Viejo, *hmuyântç*, ubicado al pie del palo. La ecuación “palo = pene en erección”, y su asimilación al falo del Dueño del Mundo nos enseña cómo un ritual revela al mismo tiempo la omnipotencia de un ser “podrido” y su infinita capacidad de reactivación [...] Todo el ritual demuestra cómo el Volador es una celebración de la vida pasando por la muerte, la del Viejo, que viene cada año a recobrar su fuerza, *nzahki*, término derivado de *nza*, “palo”. Esos indicios nos llevan a la conclusión que el “vuelo” hace las veces de metáfora del acto sexual, porque los Voladores no son más que “huehues”, cuyo lenguaje escatológico, obsceno, indica su papel como vectores de la fertilidad, cargados de sangre, *khi*, es decir de esperma.¹³³

En mi parecer, más que fungir como un “falo universal” el “Palo Volador” cumple su función de *axis mundi* al ser parte de ese simbolismo fundamental que poseen los árboles en la cosmovisión mesoamericana. Naturalmente, al ser un eje de conexión cósmica permite el flujo de fuerzas y esencias que, dependiendo de su contexto ritual, pueden vincularse y ejercer su dominio en términos de fecundidad; es decir, lo particular no puede aplicarse a lo universal y con base en esta premisa, sólo el entorno simbólico en que se efectúa determinará si, en efecto, el acto ritual alude a esta idea.

A manera de conclusión, es apropiado precisar un par de puntos en torno al simbolismo de los elementos y objetos fálicos analizados en este apartado:

1. Los símbolos y objetos analizados no denotaban un papel fálico ante la mirada indígena por su mero existir; es decir, éstos no eran concebidos como equivalentes al pene en todo momento, y por el contrario, el contexto de su inclusión los revestía de tal esencia atribuyéndoles dicho carácter en determinados episodios míticos y rituales.
2. En la mayor parte de los casos, los símbolos y objetos fálicos se revestían de este carácter en función genésica o de procreación, aminorando su identificación como elementos sexuales de transgresión.

¹³³ Jaques Galinier, “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, p. 460-363.

3. Los símbolos analizados no fueron objeto de culto en su papel fálico; si bien ciertos elementos, como el pedernal por ejemplo, se revestían de un valor ritual determinante, es inapropiado asentar que un culto dirigido a este objeto debe observarse como una clara manifestación de la presencia del culto fálico.

Así pues, hemos estudiado los símbolos que mayormente enfatizan una correspondencia fálica con base en los entornos ideológicos en que se inmiscuyen. El estudio de éstos facilitó la comprensión del pensamiento mesoamericano en torno a la sexualidad, fertilidad, fecundidad y sus respectivas ritualidades; asimismo, el análisis de estos símbolos ha permitido corroborar el papel fundamental con que se revistió al pene entre las sociedades mesoamericanas al grado de transfigurarlos, principalmente, en los elementos expuestos, o bien, como veremos en el siguiente apartado, de representarlo propiamente y, posiblemente, venerarlo.

5. Representaciones fálicas en el arte escultórico y pictórico mesoamericano durante el Posclásico

Después de haber estudiado las características religiosas generales de las sociedades mesoamericanas y la forma en que estos conceptos las motivaron a otorgarle una singular importancia a la fertilidad y rendirle culto, resta interpretar el papel que, de existir, pudo haber desempeñado la adoración fálica como contraparte dual de la fertilidad femenina. Ya en capítulos anteriores expuse la necesaria presencia de ambas entidades —masculina y femenina— para la creación de vida, humana y vegetal principalmente, que a su vez sugiere una importancia simbólica equitativa para dichas entidades; importancia que sin duda las llevó a ser objeto de cultos religiosos. Asimismo, apunté la posible transfiguración del falo en ciertos elementos que en determinados contextos rituales, míticos e ideológicos, adquirirían un simbolismo fálico notable.

Ahora bien, al abordar el tema del culto fálico surgen interrogantes en torno a su significado y papel que desempeñó; por ello, de haber existido, vale la pena preguntarse: 1) ¿a qué obedeció la adoración fálica?, 2) al rendirle culto al falo, ¿se veneraba a éste y a su cualidad procreativa?, o bien ¿a éste como símbolo de poder masculino?, o simplemente ¿aludía a las peculiaridades procreativas de determinadas deidades?, o si por el contrario ¿se le rendía culto a la acción y efecto de fecundar tomando al miembro viril como símbolo de este acto?, y por último, 3) ¿qué características tuvo el culto fálico?

En mi parecer todos estos elementos se reúnen en un mismo objeto de adoración: la fecundidad masculina. Así, me inclino por interpretar que el culto fálico expresa la adoración a la cualidad masculina de fecundar valiéndose, para exponer este simbolismo, de esculturas fálicas monumentales, figurillas y esculturas humanas y antropomorfas, pinturas, etc. con rasgos fálicos que denotan la trascendencia que pudo haber tenido dicho culto aún en tiempos más tardíos; es decir, no se rinde culto simplemente al objeto, sino a la idea que éste denota, idea que al mismo tiempo puede tener un determinado número de matices y peculiaridades. Paradójicamente, es necesario señalar que, en mi perspectiva, una representación fálica no debe interpretarse, inmediatamente, como una clara alusión al culto fálico por su mero existir; en este sentido, sólo el contexto de su inclusión, a la par de datos iconográficos, históricos o etnológicos que complementen los materiales arqueológicos, y los

rasgos presentes en éstas, determinarán si en efecto, su presencia obedeció al culto fálico, o si bien denotan algún otro tipo de simbolismo.

Con base en las observaciones anteriores y para una mejor exposición del tema, mostraré las representaciones que, en mi parecer y de acuerdo a sus características y contextos, denotan un simbolismo fálico notable; para ello, dividiré este capítulo en las diferentes áreas mesoamericanas advirtiendo, oportunamente, algunas características religiosas y culturales de éstas, de la siguiente forma: Costa del Golfo, zona Maya, zona de Occidente y un mismo apartado para la zona de Oaxaca y el Altiplano Central. Asimismo, para obtener una explicación más adecuada del tema, en el estudio de ciertas zonas incluiré representaciones fálicas pertenecientes a periodos más tempranos, para identificar la continuidad o evolución que pudo haber tenido el simbolismo fálico hasta el periodo Posclásico.

5.1 Costa del Golfo

Desde el Epiclásico y durante el Posclásico la zona del Golfo estuvo ocupada por grupos huastecos, totonacos, tepehuas, nahuas y otomíes asentados desde las costas y llanuras costeras hasta las sierras elevadas, con las variantes climáticas propias de cada región.¹ Naturalmente dichos grupos compartieron elementos sociales, culturales, religiosos, etc. a lo largo de su estancia en esta área, lo cual para efecto de esta investigación permite la identificación de ciertos elementos comunes y la presencia de variantes regionales en tales grupos, pero que al mismo tiempo no se alejan del núcleo duro mesoamericano.

Uno de los grupos más representativos de la costa del Golfo fueron los huastecos a quienes se les ha ligado, en mayor grado, con la práctica del culto fálico, debido quizá a ciertos conceptos que se tenían de ellos; por ejemplo, Sahagún refiere, contradictoriamente, que los huastecos andaban bien vestidos con ropas muy bien presentadas, y al mismo tiempo afirma que uno de sus defectos es “que los hombres no traen *maxtles* con que cubrir sus vergüenzas, aunque entre ellos hay gran cantidad de ropa”.² Por su parte, Díaz del

¹ Lorenzo Ochoa, “La zona del Golfo en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, México, INAH/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2ª ed., 2001, p. 17.

² Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 590.

Castillo sostiene que: “hallamos en la provincia de Pánuco; que se embudaban por el sieso con unos cañutos, y se henchían los vientres de vino de lo que entre ellos se hacía, como cuando entre nosotros se echa una medicina, torpedad jamás oída”³; además, afirma que los pueblos de la costa eran quienes mayormente se inclinaban a la práctica de la sodomía.⁴

Sin embargo, quizá tanto la desnudez, la embriaguez y la aparente sodomía fueron confundidas con prácticas rituales que exigían su representación o la celebración de ciertas ceremonias en tales condiciones; así, “la desnudez y la embriaguez quizá eran una remembranza ritual de la borrachera mítica llevada a cabo por el caudillo Cuextécatl en un lugar muy importante”.⁵ Si bien la desnudez no es un símbolo de degradación o depravación, ésta bien puede aludir a una práctica ritual, o bien, al ejercicio de una sexualidad más abierta; tal idea parece manifestarse en las numerosas piezas escultóricas de personajes desnudos que se analizarán más adelante.

Al parecer, todas estas nociones contribuyeron a la identificación de los huastecos como un grupo inclinado a las prácticas sexuales, especialmente al culto fálico, y a situar el origen de éste entre los grupos habitantes del Pacífico.⁶ Así, “en su decadencia, los cuexteca habían descendido tanto que sin duda llegaron a ser los mejores exponentes del culto fálico”⁷; es de notar la forma en que el culto fálico era contemplado como un acto decadente mediante el cual se ritualizaba al miembro viril como símbolo de depravación y no como elemento genésico. En mi parecer los conceptos en torno a los huastecos aluden a una ideología mediante la cual se exaltaba la sexualidad desde una perspectiva simbólica, ritual o mítica, y desestima su identificación como un grupo inclinado a prácticas que únicamente reflejarían exceso o depravación sexual.

Así pues, la representación fálica quizá más conocida del área mesoamericana procede de la región huasteca, lugar de asentamiento de este grupo cultural desde los años 750-800 d.C. cobrando mayor auge hacia el Epiclásico y el Posclásico.⁸ La pieza monumental es un falo esculpido en piedra de aproximadamente 1m. 54cm. de altura

³ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 579.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ochoa, *Historia prehispánica, op. cit.*, p. 137.

⁶ Mena, *op. cit.*, p. 3.

⁷ Joaquín Meade, *La Huasteca. Época Antigua*, México, Cossío/Publicaciones Históricas, 1942, p. 121.

⁸ Lorenzo Ochoa (coord.), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural.*, México, CONACULTA, 1989, p. 30.

procedente del pueblo de Yahualica, Hidalgo que actualmente se exhibe en el Museo Nacional de Antropología y al cual, aparentemente, aún se le rendía culto hacia finales del siglo XIX⁹ (Figs. 1 y 2). El hallazgo de esta escultura, hacia 1890, despertó el interés de los estudiosos del mundo prehispánico por acercarse al tema, siendo Nicolás León el primero en intentar dar uniformidad al estudio del mismo conjuntando al falo de Yahualica con otras representaciones fálicas provenientes de la zonas de Occidente y Maya.¹⁰



Fig. 1. *Falo de piedra. Yahualica, Hidalgo.* Museo Nacional de Antropología (fotografía propia).



Fig. 2. *Falo de Yahualica. Al parecer aún formaba parte de ceremonias rituales hasta el s. XIX.* Tomada de Mena (1926), foto 1.

Así, la presencia de este falo en la región huasteca corrobora testimonios existentes acerca de la adoración fálica en la región del Golfo:

En otras provincias particularmente en la de Pánuco, adoraban el miembro viril y lo tenían en sus mezquitas, y asimismo en las plazas juntamente con imágenes en relieve representando los diversos métodos de placer que puedan existir entre hombres y mujeres, así como figuras humanas con las piernas levantadas en diversos modos.¹¹

⁹ León, *op cit*, p. 278-280.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ El Conquistador Anónimo, *Noticias sobre los indios guastecos de la provincia de Pánuco y su religión*, México, América, 1941, p. 37.

De acuerdo al dato anterior, el culto fálico denotaba la adoración a la cualidad genésica del miembro viril pero enfocado desde una perspectiva erótica; si se toma en cuenta la mentalidad religiosa del s. XVI puede entenderse que en el relato se conciba al falo como un símbolo libidinoso más que como un órgano procreativo; empero, en mi parecer, esta última conceptualización se acerca más al simbolismo que enfatizaban las representaciones fálicas y acaso su ritualidad entre las sociedades mesoamericanas.

Un caso similar aparece en la ciudad de Tamtok, San Luis Potosí con el hallazgo de un falo de menor proporción que el de Yahualica, pero que igualmente denotaba el simbolismo que en la región huasteca se otorgó al miembro viril (**Fig. 3**).



Fig. 3. *Falo de piedra del sitio de Tamtok, San Luis Potosí. Museo Nacional de Antropología, fotografía propia.*

Stresser-Péan informa al respecto que:

En la Plaza ceremonial de Tamtok se encontraron varias estatuas pequeñas, todas muy toscas y casi todas relacionadas con el tipo que se puede llamar el “viejo jorobado”, apoyado, o no, en un bastón. No hubo ninguna estatua femenina. Pero dos interesantes esculturas atestiguaron la presencia en Tamtok de los ritos de fecundidad, atribuidos a los antiguos huastecos por el texto del Conquistador Anónimo. Una era un falo de piedra, otra una laja, con la representación grabada de un sexo femenino.¹²

¹² Guy Stresser-Péan, “Nuevos datos sobre el Posclásico Tardío de la Huasteca Potosina”, en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca...*, *op. cit.*, p. 212-213. Véase un estudio completo del sitio arqueológico que incluye el análisis de estos y otros hallazgos en: Claude y Guy Stresser-Péan, *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco*, México, CONACULTA/INAH/CEMCA, 2t., 2005.

Es en este caso en donde se manifiesta, quizá con mayor precisión, la correspondencia simbólica de la dualidad masculino-femenina al estar representados ambos órganos sexuales en un mismo espacio ritual otorgándoles una importancia ideológica equitativa en estricto sentido de procreación. En efecto, este hallazgo corrobora el dato del Conquistador Anónimo acerca de la representación de los órganos sexuales y su ritualidad en centros ceremoniales; sin embargo, lamentablemente no da mayor detalle acerca de las características rituales en la práctica del culto fálico. Precisamente, en torno a esta inquietud, Stresser-Péan aporta el siguiente dato:

No pudimos ver el falo gigante de más de 1.50 metros de alto, que se conservaba antiguamente en Yahualica y que era famoso entre los indios. A finales del siglo XIX, el doctor Nicolás León, quien estaba muy interesado en el culto fálico, logró organizar una pequeña expedición cuyo objetivo era traer este falo a la ciudad de México y que ahora representa una de las piezas más interesantes del Museo Nacional de Antropología e Historia. Así que, cuando más de medio siglo después llegamos a aquel lugar, este falo todavía estaba muy presente en la memoria de los indios que verdaderamente lamentaban su desaparición. Nos dijeron, y esto es un recuerdo importante, que cuando todavía estaba ahí, le rendían un culto representado sobre todo por la “Danza de las *Xochitini*”, durante la cual algunos “danzantes flores” bailaban alrededor del falo. Cada uno tenía en la mano una pequeña vara con plumas rojas. Bailaban en el piso en dos filas; a la cabeza iba el jefe de la danza seguido por la Malinche que llevaba una falda roja. El jefe de la danza blandía un machete y se llamaba muy extrañamente en náhuatl *Cuahtliltic*, “El Negro”, pero no era especialmente negro. Se trataba de la danza más extendida en esta región nahua de Huejutla, la “Danza del Señor de las Flores”, el sucesor del Xochipilli azteca. Por lo tanto, el personaje de este falo estaba vinculado con el culto a Xochipilli, el príncipe de las flores.¹³

En el dato anterior, una de las principales figuras que participan en la danza ritual es identificada por Stresser-Péan como una advocación de Xochipilli, del cual en capítulos anteriores expuse su esencia procreativa y sexual, por lo cual no debe extrañar que esta

¹³ Olivier, “Pláticas con Guy Stresser-Péan”, en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje...*, *op. cit.*, p. 52.

identificación sea posible. Más aún, si el culto fálico corresponde a la veneración del papel masculino en términos de fecundidad, al ser Xochipilli una deidad con esencia solar es posible que sus rasgos fueran, en este contexto, adoptados por el falo; esta interpretación se expresa de manera semejante en representaciones fálicas del mismo dios tales como las de El Caracol, San Luis Potosí (Figs. 4a y 4b), San José Acateno, Puebla y Castillo de Teayo, Veracruz.



Figs. 4a y 4b. *Posible representación fálica de Xochipilli.* Museo Nacional de Antropología, fotografía propia.

Por su parte, en la zona arqueológica de El Cuajilote en la región de Filo-Bobos, Veracruz, sitio de tradición totonaca, también se erigió al falo en el centro de un espacio ceremonial, peculiaridad que sugiere su contemplación como símbolo fundamental en el culto a la fertilidad:

Hacia el centro de la macropiazza de 400 m x 85 m, se ubican tres importantes adoratorios menores para la realización de rituales y ofrendas relacionadas con el culto a la fertilidad, representado por una figurilla con atributo fálico, derivado posiblemente de la Huasteca; y destaca la presencia de la máxima representación de tal culto por una espiga monolítica de más de dos metros de largo, que se erguía al centro del adoratorio central, el cual funcionó como eje primordial y relacionado con eventos astronómicos trascendentes, en los que simbólicamente se fertilizaría la tierra para asegurar la sobrevivencia a través de la muerte que cobra presencia en la cancha del juego de pelota.¹⁴

¹⁴ Jaime Cortés Hernández, *Filo-Bobos*, México, INAH/SALVAT, 1994, p. 40.

Como vemos, nuevamente queda expuesta la identificación del falo como un símbolo de procreación y regeneración, que al ubicarse en un adoratorio cercano a un juego de pelota cumple con aquel simbolismo en que la muerte ritual de los jugadores permite la permanencia del orden cósmico mediante la regeneración de ciclos vitales.

Por otro lado, uno de los elementos más característicos de la escultura huasteca es, sin duda, el naturalismo de sus representaciones en el sentido de que son comunes las manifestaciones tanto humanas como antropomorfas de personajes desnudos. En efecto, a primera vista estas esculturas obedecen a un patrón de representación que intenta expresar la naturalidad de las obras mediante la desnudez; sin embargo, en el caso que nos ocupa, las representaciones masculinas en las que el órgano sexual está claramente figurado, bien podrían aludir a un concepto ideológico que denotaba la esencia e importancia del papel fecundador del hombre.

Así, existen esculturas y figurillas masculinas menores en las que la representación del órgano sexual está claramente definida o bien, advertida; empero, desafortunadamente, en muchas de éstas el pene se muestra mutilado, lo cual lleva a pensar, por un lado, que posiblemente la evangelización misma se encargó de lacerar todas estas representaciones que ante la ideología europea evocaban transgresión y hasta “vicio”, y por otro, que quizá este tipo de manifestaciones eran más numerosas y tenían, quizá, todavía mayor presencia en toda el área.

Al parecer, la mutilación del órgano sexual en ciertas figuras también pudo obedecer a su uso en otra práctica ritual: “Estas pequeñas esculturas debieron ser objeto de un culto fálico. Algunas figuras se muestran con las manos alrededor del miembro, ahora mutilado y, en otros casos, éste era un elemento intercambiable, lo que sugiere todo un rito tal vez orgiástico creado alrededor de ellas”.¹⁵ En mi parecer, el que en algunas figuras los órganos sexuales fueran intercambiables no necesariamente obedece a ritos orgiásticos en sentido de excesos sexuales; por el contrario, considero que la movilidad de las piezas fállicas se debe a un concepto ideológico-ritual en el que tales piezas podían ser insertadas en la tierra

¹⁵ Silvia Trejo, *Escultura huasteca de Río Tamuín*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989, (Cuadernos de Historia del Arte n°46), p. 64.

y así propiciar, en contextos agrícolas, una buena cosecha, o bien, en contextos mortuorios, la regeneración de vida.

De las numerosas esculturas huastecas existentes con el órgano sexual representado¹⁶, llama la atención que un buen número de éstas descansan sobre una especie de base alargada, la cual al parecer fungía como elemento mediante el cual las piezas eran introducidas en la tierra y cumplían así con el concepto simbólico de fertilizarla, ya que, al estar en cercanía con ésta, la posición y el espacio resultaban más propicios para fecundarla¹⁷(Figs. 5a-5e).



Figs. 5a-5e. *Esculturas masculinas que al parecer se insertaban en la tierra para, simbólicamente, fecundarla.* Tomadas de Beatriz de la Fuente y Nelly Gutiérrez Solana (1980), p. 54, 56, 58, 63, 64, 65 y 74 respectivamente.

Una de las piezas escultóricas que enfatiza mayormente el posible empleo de esta práctica es la representación de un hombre arrodillado que con las manos sostiene su pene en lo que sugiere una escena de masturbación ritual con la finalidad de fecundar la tierra. Así, la figura materializa el concepto simbólico mediante el cual el falo sobrepasa sus características anatómico-biológicas de reproducción humana para extenderlas hacia la fecundación de la tierra y la subsecuente germinación de las plantas (Fig. 6).

¹⁶ Beatriz de la Fuente y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura huasteca en piedra. Catálogo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1980, (Cuadernos de Historia del Arte n°9), p. 135-209.

¹⁷ Carlos Navarrete Cáceres, "Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010, p. 47; Johansson, "Erotismo y sexualidad...", *op. cit.*, p. 59.



Fig. 6. *Escultura masculina arrodillada que parece corresponder a una escena de masturbación.* Museo Regional de San Luis Potosí. Tomada de Navarrete (2010), p. 48.

En tal perspectiva de funcionalidad simbólica, Silvia Trejo reflexiona en torno a las características estilísticas de este tipo de esculturas advirtiendo lo siguiente: “muchas de ellas son sólo representaciones de una cabeza unida a una espiga lo que podría considerarse como el primer intento de transformar un objeto sagrado, el falo, en una divinidad antropomorfa”¹⁸; en efecto, la forma alargada y sobria de las figuras, así como la representación del órgano sexual en ellas, sugieren, por un lado, la existencia de un estilo que aparentemente deriva de esculturas fálicas monumentales, y, por el otro, la transfiguración del falo en estas representaciones. No obstante, es preciso señalar que esta hipótesis sólo puede aplicarse con aquellas esculturas que se consideran como fálicas por presentar tales elementos (Figs. 7 y 8a-8d).

¹⁸ Trejo, *Escultura...*, *op. cit.*, p. 64.



Fig. 7. *Figura masculina que posiblemente deriva de un estilo escultórico fálico.* American Museum of Natural History. Tomada de Johansson (2006), p. 58.



Figs. 8a-8d. *Esculturas masculinas que por su sencillez y rasgos escultóricos bien podrían derivar de esculturas fálicas monumentales.* Tomadas de Beatriz de la Fuente y Nelly Gutiérrez Solana (1980), p. 6, 10 y 54 respectivamente.

Del mismo modo, casos similares de piezas que, posiblemente, buscaron la representación de ciertas deidades asociadas con la fertilidad, mediante la “antropomorfización” de la figura fálica, se presentan en la región de Chicontepec, Veracruz. Ahí, “en varias comunidades

existen efigies de falos y uno muy interesante se encuentra en Ixcacuatitla, se trata de la imagen de un falo, cuyo glante es un rostro infantil que emerge de su boca el símbolo del habla”.¹⁹

Por otro lado, en el capítulo pasado al hablar de los símbolos fálicos mencioné la presencia de ciertas representaciones escultóricas de ancianos apoyados en un bastón conocidas como *Mam* que han sido vinculadas con cultos a la fertilidad y que bien podrían ser identificadas como deidades agrícolas: “Se habla de un viejo dios del océano, de la fertilidad y de la embriaguez que manda los pequeños dioses, o sean los rayos. Este dios es llamado Mam, palabra que en huasteco significa viejo o anciano, y además de ser de la embriaguez también lo es de la fertilidad porque envejece y rejuvenece cada año”.²⁰

Así, es preciso mencionar que tales esculturas, en estudios tempranos, fueron relacionadas con el culto fálico cuando éste aun se contemplaba como un símbolo de degradación que aludía la práctica de los excesos sexuales; muestra de ello es la denominación que se les otorgó al considerarlas como representaciones de “viejos libidinosos”.²¹ Como mencioné anteriormente, los *Mam* poseen un significado ambivalente ya que, de acuerdo al contexto en que fueron utilizadas o halladas, pueden ser interpretados como representaciones de “caminantes celestes”, o bien como personajes relacionados con ceremonias rituales de fertilidad de la tierra; por ello, quizá la difusión de estas figuras a lo largo de un vasto espacio geográfico²² bien podría identificarlas como representaciones de deidades agrícolas y así reconocerlas como parte de cultos a la fertilidad que, posiblemente, incluían la participación de personajes u objetos con rasgos fálicos.

Como hemos visto, difícilmente es posible aseverar con certeza si la figura y trascendencia simbólica del falo fueron asimiladas por alguna deidad; además, el estado de erosión de la mayoría de las piezas escultóricas dificulta una plena identificación de éstas, o bien el reconocimiento de algún atributo o elemento representado mediante el cual podría vincularse con deidades o ceremonias específicas. Sin embargo, con respecto a la deificación del falo, se tiene noticia de la adoración de éste al parecer transfigurado en otro

¹⁹ Arturo Gómez Martínez, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas de Chicontepepec*, Tesis de Licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana-Facultad de Antropología, 1999, p. 46.

²⁰ José García Payón, *Guión de la Cultura Huasteca*, México, INAH/SEP/CAPFCE, 1962, p. 39.

²¹ Alfonso Medellín Zenil, *Exploraciones en la región de Chicontepepec o Huasteca Meridional. Temporada I*, Veracruz, Xalapa-Enríquez, 1955; Mena, *op. cit.*

²² De la Fuente y Gutiérrez, *op. cit.*, p. 228-259.

numen; así, durante su estancia en Tampamolón, Veracruz, en las primeras décadas del s. XVIII Carlos Tapia Zenteno presencié una ceremonia indígena relacionada con la fertilidad, sobre la cual narra lo siguiente:

Tenían una figura *El Paya* semejante a un falo que aderezaban con flores hechas de plumas teñidas y con trajes de mujer con cabellos postizos y muy crecidos, la cargaban en la espalda danzando en círculo y teniendo por centro un “teponaxtle” que tocaba el maestro de la danza quien con muchas supersticiones y un incensario de barro era el primero que “thurficaba” esos instrumentos persuadiendo luego a los presentes a hacer cosa igual, amenazándolos que de no hacerlo había de sobrevenirles algún mal o bien morirían en breve plazo.²³

Asimismo, el Conquistador Anónimo da noticia acerca del uso ritual de esta figura:

Los indios guastecos en toda la provincia de Pánuco, tuvieron un cantarillo hecho de diversas plumas de colores de cuya boca salen flores de lo mismo; y cargándole los indios más ligeros, bailan al son de un instrumento de palo que llaman en mexicano teponastle, y un tambor a usanza, llevando sonajas de madera en las manos y una cabellera larga en la cabeza. Este baile dura hasta hoy en general por toda la provincia, en unos pueblos con la superstición y rito de gentilidad que antes, celebrando al tal *Paya* con ramos y junta de los indios macegales a comer y beber lo que se ofrenda al dicho cantarillo, y a otros pecados y abominaciones en que ni aun se perdona el nefando, y en otros pueblos sólo se baila para alegrarse a los naturales; pero al fin, todos los más piden al tal cantarillo, en sus enfermedades, la salud, y le ofrendan para ello.²⁴

Ambos relatos comparten ciertas semejanzas en torno a la práctica ritual y la ornamentación del *Paya*, lo cual sugiere la posible proliferación de esta danza por algunas otras regiones y el uso de esta figura en ellas. Con respecto a la identificación del *Paya*, Ochoa se inclina por

²³ Carlos Tapia Zenteno, citado en Meade, Joaquín, *La Huasteca Veracruzana*, México, Citlaltépetl, 1962, p. 159.

²⁴ El Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 22.

atribuirle un papel femenino al reconocerla como una representación de la Luna, aunque no deja de vincular tal ceremonia ritual como parte del culto a la fertilidad.²⁵ La forma en que Tapia Zenteno describe al *Paya* como una figura similar a un falo hace pensar en su identificación como elemento masculino, además, es posible que aquellas figuras alargadas con el pene representado sean en efecto “*Payas*”; empero, el estado de erosión de éstas y la falta de mayores datos en torno a ellas dificultan su plena identificación y con ello la solidez de tal hipótesis. De ser así, la posible transfiguración del falo en el *Paya* encerraría un simbolismo que evoca a las deidades supremas de la creación y los mantenimientos. Es decir, vale la pena recordar que, al igual que otros grupos mesoamericanos, entre los huastecos se consideraban al Sol y a la tierra como padre y madre de todos los seres; además, adoraban a Tlazolteotl, Xilonen, Xochiquetzal, Teteo Innan, Quetzalcoatl, Ehecatl y Mayahuel como sus deidades principales.²⁶

Por otro lado, como hemos visto, en los cultos relacionados con la fertilidad, la figura humana fue tomada como modelo para representar este concepto ya fuera como dioses “humanizados”, como sacerdotes con atributos propios de determinada deidad, o bien, en algunos casos, como animales con cierta esencia divina; así, con base en el empleo de esta práctica se han identificado algunas figurillas fálicas como presuntas representaciones de Ehecatl-Quetzalcoatl.²⁷ Tal identificación estuvo motivada en primer término por la presencia en las figuras de una máscara bucal en forma de pico que parece identificarlas con esa deidad, y en segundo por tratarse de una de las deidades con mayor importancia en el imaginario religioso de los grupos habitantes de la Costa del Golfo, que a su vez se asocia con el culto a la fertilidad; por ello, la existencia de estas figurillas parecen corresponder a la práctica de “un culto fálico relacionado con el primero de estos dioses”.²⁸ Si en efecto nos inclinamos por considerarlas como manifestaciones del numen del viento, debemos reconocerlas como piezas francamente arcaicas que no asientan contundentemente la pertinencia de su identificación; por el contrario, me inclino por interpretarlas como

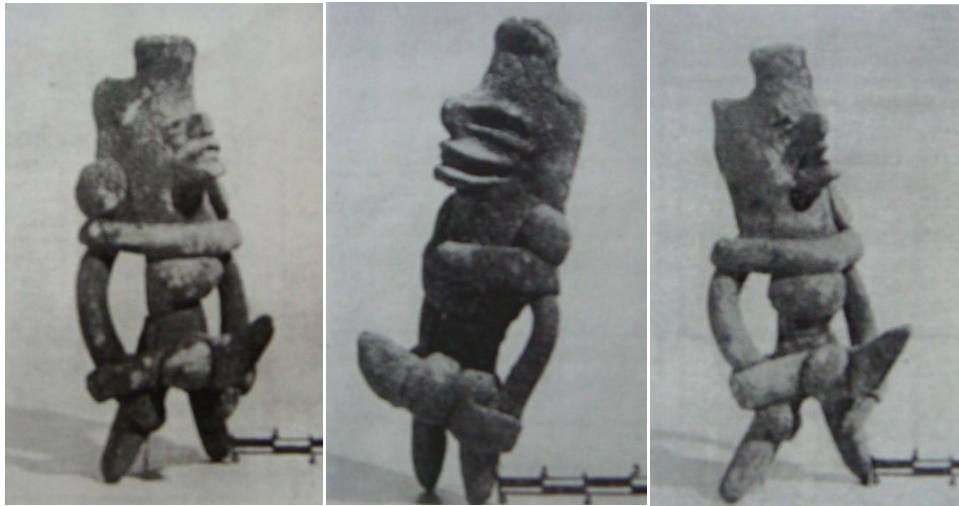
²⁵ Ochoa, *Historia...*, *op. cit.*, p. 138.

²⁶ Román Piña Chan, *Museo de la Cultura Huasteca: Ciudad Madero, Tamaulipas. Guía oficial*, México, INAH, 1959, p. 35; Ochoa, *Historia prehispánica...*, *op. cit.*, p. 140.

²⁷ José Luis Franco, “Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl”, en *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. I, n°12, 1962, p. 5-8.

²⁸ Lorenzo Ochoa, “Representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl en el Centro de Veracruz”, en *Anales del INAH*, México, INAH, 7ª época, v. II, 1971, p. 174.

representaciones de sacerdotes parecidos a aquéllos que participaban en la fiesta de Ochpaniztli, idea que esclareceré más adelante (Figs. 9a-9c).



Figs. 9a-9c. *Figurillas fáticas que parecen representar a Ehecatl-Quetzalcoatl*. Tomadas de Ochoa (1971), p. 176 y 177.

Con respecto al origen de las esculturas, estas proceden de la región de Misantla y del Totonacapan, específicamente de los sitios de El Pital y de Río Cazones, Veracruz (Figs. 10a-10f). Cabe mencionar que un buen número de estas representaciones fueron halladas en cercanías de entierros funerarios y en el interior de algunas cuevas, de cuyo marcado simbolismo vinculado al culto a la fertilidad hablé en capítulos anteriores. Así, la presencia de estas representaciones en dichos espacios parece corresponder a ritos de paso, en el caso de las cuevas, y que finalmente aluden al concepto de regeneración de vida en ambos casos.





Figs. 10a-10f. *Figurillas fálicas asociadas a "ritos de paso" en cuevas y a cultos a la fertilidad. Museo Nacional de Antropología (fotografías propias).*

Al hablar sobre las figurillas y su identificación con Ehecatl-Quetzalcoatl, Ochoa considera que mediante el análisis de éstas es posible aseverar que “estamos ante el caso de la deificación de Quetzalcóatl, en su advocación de dios del viento o Ehécatl-Quetzalcóatl, de gran importancia en la Costa del Golfo como dios de la fertilidad por su estrecha relación con las lluvias en esta región”²⁹; de ser así, posiblemente debe atribuirse a las figuras una significación, además de las anteriormente mencionadas, ligada a ceremonias rituales de petición de lluvia tomando en cuenta el notable valor simbólico que las gotas de agua tenían para efecto de fecundar la tierra. Finalmente, “la acentuación puesta en el miembro viril nos conduce a pensar en un fuerte culto fálico entre los grupos de esta zona, relacionado con Ehécatl”³⁰, culto que bien podría deberse a la influencia de grupos huastecos en esta zona.

Ahora bien, en el mismo grupo de figurillas existen algunas que no presentan máscara bucal por lo cual no se les puede asociar por completo con la figura de Ehecatl-Quetzalcoatl. En este sentido, al momento de analizar tales figurillas me surgió la idea de que posiblemente sean representaciones de aquellos sacerdotes huastecos que participaban en la fiesta nahua de Ochpaniztli; es decir, se aprecia en su figura una especie de cinturón alrededor de la cintura que parece sujetar al falo, así como un tocado puntiagudo en algunas de ellas, elementos que encuentran similitud con dichos personajes portadores de falos postizos que acompañaban a Teteo Innan y que simbólicamente la fecundaban; de ser así, es posible la presencia de ceremonias rituales agrícolas con rasgos similares a Ochpaniztli entre los pueblos del Golfo.

Por otro lado, la importancia que las sociedades mesoamericanas otorgaron al concepto de fecundidad queda igualmente plasmada en algunos relieves de la zona

²⁹ *Ibid.*, p. 178.

³⁰ *Ibid.*, p. 175.

arqueológica de Tajín. Semejante al caso de las esculturas huastecas, algunas representaciones muestran personajes masculinos desnudos, pero que, a diferencia de las primeras, de acuerdo al contexto en que se encuentran, han sido identificados como cautivos de guerra que muestran su desnudez como símbolo de derrota, vergüenza, inferioridad y subyugación³¹ (Fig. 11).

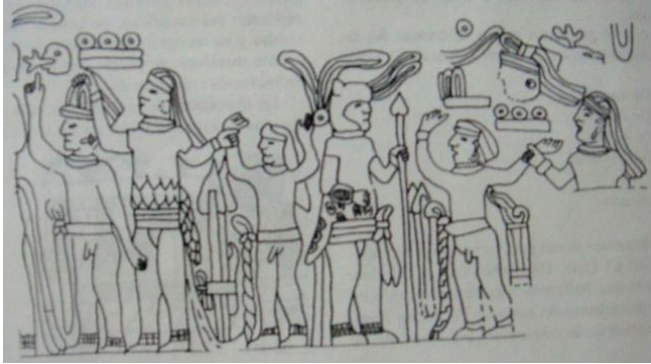


Fig. 11. *Detalle en la Columna de Trece Conejo que representa cautivos de guerra. Tajín, Veracruz. Tomado de Ladrón de Guevara (1999), p. 122.*

No obstante, en cuanto ocupa a esta investigación, también existen representaciones de hombres en ejercicio de autosacrificio del miembro viril; así, escenas plasmadas en ciertos tableros de los juegos de pelota hacen clara alusión al papel que jugó la fertilidad y las prácticas llevadas a cabo para rendirle culto. En torno al contexto de dichas manifestaciones, vale la pena recordar el simbolismo del juego de pelota contemplado como una práctica ritual en la cual, mediante el ofrendamiento de la vida de los sacrificados, se aseguraba la continuidad de ciclos vitales. Si bien en la práctica del autosacrificio no era necesaria la muerte, el derramamiento de sangre del penitente suponía la ofrenda del líquido máspreciado por los dioses que, a su vez, traía consigo la regeneración y permanencia de tales ciclos y del orden cósmico.

Así, una escena en el Tablero Central Sur del Juego de Pelota Sur muestra a un personaje, en cuclillas, que con un punzón se sangra el pene al mismo tiempo que la sangre vertida de la herida es recibida por otro personaje, ataviado con un casco en forma de pez, que se encuentra sumergido en un espacio de agua; asimismo, la escena cuenta con la presencia de cuerpos celestes como el Sol, la Luna y Venus (Figs. 12a y 12b).

³¹ Sara Ladrón de Guevara, *Hombres y dioses de El Tajín*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006, p. 60.



Figs. 12a y 12b. *Detalles del Tablero Central Sur del Juego de Pelota Sur que muestra a un personaje en actitud de autosacrificio del miembro viril. Tajín, Veracruz. Tomadas de Ladrón de Guevara (2010), p. 136.*

Con respecto al significado simbólico de esta escena, Ladrón de Guevara enlista los distintos motivos simbólicos y reflexiona en torno a la alusión que en ella se hace de la importancia de los líquidos vitales, apuntando lo siguiente:

- el agua, contenida en la estructura arquitectónica de donde surge el personaje con casco de pez;
- el pulque, bebida ritual de gran importancia en Mesoamérica, evocado mediante las plantas de maguey que se encuentra en el extremo izquierdo;
- la saliva del personaje con casco de pez que saca la lengua y chupa;
- la sangre que brota del personaje que se hiere y que es ofrendada como líquido precioso;
- acaso también, el hecho de que este líquido ofrendado surja precisamente del miembro viril del personaje aluda al líquido seminal, reproductor de la vida, el más alto don.³²

Así, en este contexto se hace perfecta alusión a la correspondencia ideológica entre la sangre y el semen que fecundan y dan vida por igual. Más aún, en semejante sentido simbólico, existe la representación de un hombre de cuyo miembro viril fluye un líquido que, a su vez, cae en la tierra y hace brotar una planta. Esta escena de germinación de plantas encuentra un paralelismo ideológico en la manifestación de un hombre sacrificado de cuyo

³² *Ibid.*, p. 49.

vientre nace un árbol; así, ambas imágenes enfatizan aquel concepto en que el surgimiento de vida es posible a partir de la muerte por un lado, y por otro del de la ofrenda retribuida a través del autosacrificio (Figs. 13a y 13b).



Escena F



Escena K

Figs. 13a y 13b. Escenas F y K de las columnas en el Edificio de las Columnas. La primera representa a un hombre sacrificado de cuyo vientre surge un árbol; la segunda muestra un personaje de cuyo pene fluye un líquido que germina la tierra. Tajín, Veracruz. Tomadas de Ladrón de Guevara (1999), p. 158 y 160 respectivamente.

Ambos casos de fluidos provenientes del miembro viril enfatizan la cualidad de éstos para alimentar ritualmente a las deidades y el hecho de que permitían la germinación de la tierra y el subsecuente florecer de plantas, de la misma forma en que dichos fluidos fecundantes permiten la procreación animal, en ciertas especies, y humana; así, “esta sociedad insistía con claro énfasis en la capacidad fértil de lo masculino en lugar de, como sucede en muchas otras sociedades agrícolas, el simbolismo fructífero de su contraparte femenina”.³³ Vale la pena mencionar que en el caso de los animales, algunos de éstos aparecen representados con el miembro viril erecto en actitud de súplica hacia los hombres, pero que igualmente aluden a esta idea de predominio masculino sobre el femenino que no por ello debe desestimar su complementariedad.

Asimismo, a lo largo de las esquinas de la estructura del Juego de Pelota Sur se han hallado un buen número de pequeñas figurillas de prominentes falos y narices. El número de estas figuras y la dimensión de sus falos sugieren su colocación oculta como una ofrenda a la tierra, al mismo tiempo que enfatiza el carácter viril de los jugadores de pelota y alude al simbolismo del juego mismo.³⁴ Esta práctica ritual de enterrar figurillas fálicas también puede encontrarse en los adoratorios centrales del sitio arqueológico de El Cuajilote e implican “el

³³ *Ibid.*, p. 61.

³⁴ Sara Ladrón de Guevara, *El Tajín. La urbe que representa al orbe*, (coords. Alicia Hernández Chávez y Eduardo Matos Moctezuma), México, FCE/El Colegio de México, 2010, (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ciudades), p. 99.

culto a la fertilidad y a la muerte, como manifestación del ciclo de renovación constante, que culmina con el triunfo del Sol sobre las tinieblas del inframundo”.³⁵

De igual forma, la importancia de la virilidad se manifiesta en una estela proveniente de Zacamaxitla, municipio de Tantoco, Veracruz en la cual se representa a un personaje identificado como deidad de la muerte con el pene claramente definido y sosteniendo una sonaja en la mano.³⁶ La representación del miembro viril erecto podría aludir a dos conceptos distintos: a primera vista, el hecho de que el personaje muestre el pene erecto simplemente podría obedecer a esta idea de mostrar la supremacía del papel masculino sobre el femenino mediante la expresión del mayor símbolo de virilidad; no obstante, en sentido más profundo la presencia de una sonaja bien podría identificarse con el uso ritual del *chichahuaztli*, y con ello reconocer que estamos ante la presencia de una deidad agraria que se dispone, mediante el uso del palo de sonajas y de su pene erecto, a fecundar la tierra (Fig. 14).



Fig. 14. *Estela de Zacamaxitla. Representación de la deidad de la muerte con el pene claramente definido. Tantoco, Veracruz. Tomada de Ochoa y Gutiérrez (1991), p. 125.*

En conjunto, todas estas representaciones fálicas obedecen a un concepto en el que se reconoce el papel fecundador del hombre como contraparte necesaria del papel fértil de la mujer: “en cuanto a la concepción de la figura humana, en el *corpus* escultórico y pictórico se da una recurrencia de las representaciones masculinas y una insistencia en sus órganos y

³⁵ Cortés Hernández, *op. cit.*, p. 48.

³⁶ Ochoa y Gutiérrez, *op. cit.*, p. 124-125.

capacidades viriles”³⁷; es decir, con base en el estudio de todas las representaciones antes analizadas es posible establecer la existencia y uso de éstas como una forma de expresar el concepto vital de fecundidad que corresponde a dioses, hombres, plantas y animales por igual, y que de acuerdo a sus características y a los diferentes contextos en que se hallaron, puede inferirse que fungieron como elementos rituales utilizados en ceremonias religiosas debidamente estructuradas.

5.2 Zona Maya

Al igual que en la Costa del Golfo, en el área maya la presencia de representaciones fálicas fue identificada, por algunos autores, como símbolo o reflejo del nivel de decadencia a que habían llegado los grupos mayas de fines del Clásico y que a su vez, en el plano artístico, contrastaba con la sobriedad y moderación que habían mostrado durante la época de esplendor de tal periodo.³⁸

Ante tal afirmación es importante señalar que, en efecto, la mayor cantidad de representaciones de esta índole aparecen hacia los periodos Clásico Tardío y Posclásico extendiéndose, principalmente, por toda la zona Puuc. Así, se enlistan numerosos sitios de esta y otras regiones en que se han hallado esculturas fálicas monumentales —llamadas *xceptunich* en maya yucateco— y representaciones humanas en las que se enfatizan rasgos fálicos: Chacmultún, Loltún, Sayil, Labná, Telantunich, X’Burrotunich, Pustunich, Nohcahcab, San Pedro, Uxmal, Oxkintok, Xkichmook, Xkobén Haltún, Acanmul, Almuchil, Xkonchén, Xul, Mayapán, Chichén Itzá, Tulum, Xel-Ha, Xcaret, Cozumel, Hampopol, Nizucté, Naj Tunich, Huntichmul I, Kom, K’uxub, San Diego Buenavista, San Pablo Becanchén, Yaxhom y Santa Rita Corozal, entre otros³⁹; es preciso señalar que muchas de las piezas monumentales fueron encontradas fuera de su ubicación original, lo cual dificulta una plena interpretación sobre su presencia y posible funcionalidad (Figs. 1a-1f).

³⁷ Sara Ladrón de Guevara, *Imagen y pensamiento en el Tajín*, México, INAH/Universidad Veracruzana, 1999, p. 120.

³⁸ J. Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, (trad. de Lauro J. Zavala), México, FCE, 2ª ed., 1984, p. 139; Karl H. Mayer, “A stone phallus at Chichen Itza, Yucatan”, en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. XX, n°4, 1998, p. 66.

³⁹ Thompson, *Historia...*, *op. cit.*, p. 384-385.



Fig. 1a. *Falos monumentales en El Mirador, Labná, Yucatán.* Tomada de Houston y Taube (2010), p. 41.



Fig. 1b. *Falos monumentales en Uxmal, Yucatán.* Tomada de Mena (1926), p. 37.



Fig. 1c. *Falo monumental en Loltún, Yucatán.* Tomada de Houston y Taube (2010), p. 41.



Fig. 1d. *Falo monumental en Acanmul, Yucatán.* Tomada de Joyce (2000), p. 270.



Fig. 1e. *Falo monumental en Chichén Itzá, Yucatán*. Tomada de Amrhein (2001), p. 6.



Fig. 1f. *Figura fálica de Oxkintok, Yucatán*. Tomada de Amrhein (2001), p. 9.

Si bien la proliferación de representaciones fálicas coincide con el declive de las grandes ciudades mayas, la presencia de éstas se ha atribuido a la influencia de grupos extranjeros en la zona. Así, al parecer el grupo que introdujo el ejercicio de prácticas sexuales, entre las que se ubica al culto fálico, fueron los itzaes quienes aparecen hacia el 900 d.C. asentándose principalmente en Yucatán, Tabasco y Campeche.⁴⁰ Este grupo cultural era identificado como uno que se inclinaba por prácticas eróticas y excesos sexuales: “cuando los itzaes conquistaron el área trajeron más sodomía, más erotismo y ceremonias sexuales extensas”.⁴¹

En torno a esta idea, el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Chilam Balam de Tizimín* informan sobre las costumbres sexuales de tal grupo; el primero de ellos refiere que los itzaes: “perdieron su inocencia en el pecado carnal; ellos perdieron su inocencia en el pecado carnal de Nacxit Xuchit (Quetzalcóatl-Kukulkán), en el pecado carnal de sus compañeros, [...] ellos son reincidentes frecuentes, los principales que difunden (el pecado), Nacxit Xuchit en los pecados carnales de sus compañeros, los gobernantes de dos días”.⁴² Por su parte el

⁴⁰ Román Piña Chán, *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*, México, FCE, 1980, p. 112.

⁴¹ Pete Sigal, *From Moon Goddesses to Virgins. The colonization of yucatecan maya sexual desire*, Austin, University of Texas Press, 2000, p. 213. El texto original se lee: “Then when the Itzá conquered the area, they brought more sodomy, more eroticism, and extensive sexual ceremonies”.

⁴² Ralph L. Roys, *Literary sources for the History of Mayapán*, Washington, Publications of the Carnegie Institute of Washington, n°619, 1962, p. 83 y 169, citado en W. J. Folan, “Kukulkán y un culto fálico en Chichén Itzá,

de Tizimín menciona que bajo mandato de los itzaes: “en aquel tiempo había sodomitas; en aquel tiempo había pederastas”.⁴³

Ahora bien, se tienen referencias históricas ambivalentes acerca de la práctica de la sodomía al menos en Yucatán: Landa⁴⁴ y las Casas⁴⁵ niegan la presencia de este “vicio” en tierras mayas, aunque al mismo tiempo señalan los castigos efectuados para tal transgresión; por su parte Díaz del Castillo sostiene que en su paso por la península yucateca: “un poco más adelante donde nos dieron aquella refriega estaba una placeta y tres casas de cal y canto, que eran *cues* y adoratorios donde tenían muchos ídolos de barro, unos como caras de demonios, y otros como de mujeres, y otros de otras malas figuras, de manera que al parecer estaban haciendo sodomías los unos indios con los otros”⁴⁶, mientras que López de Gómara desestima la recurrencia de aquella práctica⁴⁷; asimismo, el informante maya Antonio Gaspar Chi acepta que la práctica de la sodomía existió en tierras mayas, pero que ésta había sido erradicada por Tutul Xiu, un gobernante de Mayapán.⁴⁸

Como vemos, los informes son diversos con respecto a la sodomía y las prácticas sexuales en general. Si en efecto los itzaes introdujeron tales costumbres, me inclino en distinguir por un lado todas aquellas manifestaciones eróticas que denotan conductas y prácticas sexuales, y por otro la presencia de símbolos y representaciones con rasgos fálicos que, como se ha visto, aluden a términos de fecundidad principalmente. Preciso tal idea porque al ser el órgano sexual masculino el más claro exponente de la adoración fálica, podrían malinterpretarse su presencia y representaciones como símbolos de degradación alusivos a excesos sexuales.

Así pues, Uxmal es uno de los sitios que, al parecer, expone la presencia del culto fálico al reunir diversos tipos de representaciones de esta índole. Tal apreciación se corrobora con la existencia de una estructura, de carácter ritual, denominada Templo de los

Yucatán, México”, (trad. de Amalia Cardós de Méndez), en *Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Centro de Estudios Mayas, v. VIII, 1972, p. 79.

⁴³ Munro Edmonson, *The Ancient Future of the Itzá: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982, p. 84. El texto original se lee: “in that time there were anus buggers; in that time there were anus pederasts”.

⁴⁴ Landa, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁵ Las Casas, *Los indios...*, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁷ Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias y Conquista de México*, Barcelona, Orbis, 2t., 1985 (Biblioteca de Historia n°12 y 13), t. 1, p. 90.

⁴⁸ *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, (ed. de Mercedes de la Garza, *et. al.*) México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2t., 1983, t. 1, p. 165.

Falos en donde las gárgolas⁴⁹ tienen esta forma, adquiriendo un simbolismo mediante el cual, en tiempo de lluvias, permitía que “el líquidopreciado por la población se vertiera en la tierra, materializando la metáfora del ciclo fertilizante del universo”⁵⁰; empleos similares de gárgolas en forma de falo se encuentran también en Chichén Itzá y Chacmultún (Fig. 2).



Fig. 2. *Figura fálica posiblemente utilizada como desagüe. Templo de los Falos, Uxmal, Yucatán.* Tomada de Amrhein (2001), p. 10.

Asimismo, se han hallado falos monumentales ubicados en diferentes partes de la misma zona; por ejemplo, en el camino entre el Complejo de la Mujer Vieja y el Templo de los Falos, o en un depósito de relleno en las escaleras de acceso a la Casa de las Tortugas, que en conjunto suman al menos doce esculturas en todo el sitio.⁵¹ Cabe mencionar que en algunas de estas esculturas monumentales se aprecia una perforación circular, en su parte posterior, por donde bien podrían pasarse cuerdas o varillas, haciendo así clara alusión al autosacrificio del miembro viril, cuyo simbolismo será analizado más adelante. Más aún, la importancia ritual que significó el autosacrificio del pene también está plasmada en la representación de personajes con el falo señalado, mutilado o en alusión a tal práctica, en fachadas de edificios como el Cuadrángulo de las Monjas y la pirámide del Adivino⁵² (Figs. 3, 4a y 4b).

⁴⁹ Especie de caños o canales por donde se vierte el agua de los tejados o fuentes y que cumple, ocasionalmente, una función ornamental.

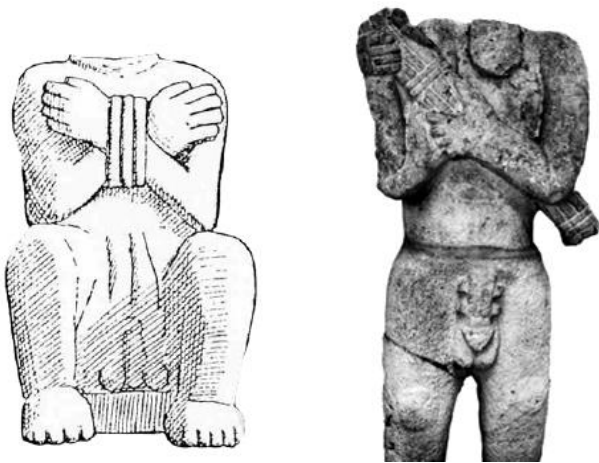
⁵⁰ Felipe Solís Olguín, “La figura humana y su carácter sexual en el imaginario mesoamericano”, en *Cuerpo y Cosmos. Arte escultórico del México Precolombino*, Barcelona, Fundació Caixa Catalunya/CONACULTA/INAH, 2004, p. 24.

⁵¹ Laura M. Amrhein, “Un análisis iconográfico e histórico de imágenes fálicas mayas del Clásico Terminal”, (trad. de Silvia Sullivan), Richmond, Virginia Commonwealth University/FAMSI, 2001, p. 8.

⁵² Claude-François Baudez, “Sacrificio y culto fálico en Yucatán”, en *Mayab*, Madrid, SEEM/Universidad Complutense de Madrid, n° 19, 2007, p. 82.



Fig. 3. *Falos perforados asociados al autosacrificio. Uxmal, Yucatán. Tomada de Baudez (2007), p. 82.*



Figs. 4a y 4b. *Representaciones de cautivos que parecen estar dispuestos al autosacrificio del miembro viril. Cuadrángulo de las Monjas, Uxmal, Yucatán. Tomadas de Baudez (2007), p. 74 y 75 respectivamente.*

No obstante lo anterior, en mi parecer Chichén Itzá es el sitio que mayormente enmarca la práctica y trascendencia del culto fálico, ya que se han identificado numerosas representaciones de diversas características y en diferentes contextos, pero que igualmente parecen estar asociadas a este culto; uno de los espacios que se ha vinculado con la adoración fálica es el llamado Complejo de los Falos compuesto por el Palacio de los Falos, la Casa de los Caracoles y la Casa de las Columnas Atlantes.

El Palacio de los Falos recibe su nombre por la presencia escultórica de representaciones fálicas empotradas en los muros laterales de las habitaciones principales: “contiene ocho falos de caliza tridimensionales que se destacan del medio de la superficie de la pared; siete de estos se extienden sobre plataformas de piedra elevadas”.⁵³ Resulta complicado definir concretamente el significado de estas esculturas, ya que, su colocación

⁵³ Amrhein, *op. cit.*, p. 11.

adosada a los muros contrasta con las representaciones fálicas conocidas en el resto de las zonas mesoamericanas (Fig. 5); empero, quizá su presencia en tales condiciones corresponda a tres intrínsecas perspectivas: 1) la práctica de rituales de autosacrificio llevados a cabo en aquel espacio, 2) como elementos utilizados a manera de desagües asociados a ceremonias de fertilidad, o 3) como símbolos de virilidad que se bañaban con la sangre obtenida del autosacrificio genital: “La Casa de los Falos, y otros edificios similares, son lugares en los que se expone la sexualidad masculina, especialmente con figuras ataviadas como guerreros”.⁵⁴ Más aún, un entierro en un “chultún” cercano al Palacio de los Falos fue el sitio de hallazgo de un amuleto fálico que, al parecer, se depositó como ofrenda a alguna deidad o personaje distinguido⁵⁵ (Fig. 6).



Fig. 5. *Falo de piedra adosado a un muro en el Palacio de los Falos, Chichén Itzá, Yucatán.* Tomada de Amrhein (2001), p. 11.



Fig. 6. *Amuleto fálico hallado en la cercanía del Palacio de los Falos en Chichén Itzá, Yucatán.* Tomada de Coggins y Shane III (1989), p. 39.

De igual forma, contigua al Palacio de los Falos se ubica una estructura conocida como Templo de los Jaguares Danzantes cuya fachada superior está totalmente decorada por 16 paneles que representan ceremonias de autosacrificio entre *pawuahtunes*.⁵⁶ Lo interesante de estas escenas es que los personajes sugieren el sacrificio del miembro viril; es decir, si bien sus penes no están representados, el instrumento que portan en las manos sugiere,

⁵⁴ Rosemary A. Joyce, “A Precolumbian gaze: male sexuality among the ancient Maya”, en Robert A. Schmidt y Barbara L. Voss (eds.), *Archaeologies of sexuality*, London/New York, Routledge, 2000, p. 268. El texto original se lee: “The House of the Phalli, and other buildings like it, are sites of the display of masculine sexuality, especially by figures adorned as warriors”.

⁵⁵ Clemency Chase Coggins y Orrin C. Shane III, *El Cenote de los Sacrificios. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*, (trad. de Jorge Ferreiro), México, FCE, 1989, p. 39.

⁵⁶ Deidad celeste considerada uno y cuatro a la vez; se creía que cada uno sostenía una de las esquinas del cosmos.

efectivamente, una actitud de autosacrificio que por su posición hacen pensar se trata del órgano sexual; además, la presencia de vasijas en las que se recogía la sangre extraída corrobora tal idea (Figs. 7a y 7b). Así pues, al conjuntar las esculturas fálicas del Palacio de los Falos y las escenas arriba expuestas, quizá sea posible reconocer que estos edificios eran espacios en donde se llevaban a cabo autosacrificios genitales en los que, al parecer, participaban principalmente miembros de la clase gobernante.⁵⁷ De igual forma, en este sitio se localizó una escultura fálica monumental colocada en el interior de un edificio, lo cual podría reconocerse, prematuramente, como el objeto de culto en dicho espacio: “Dentro del espacio amurallado, y colocado en el suelo, se encuentra un falo de piedra muy deteriorado de 35 cm. de altura”.⁵⁸



Figs. 7a y 7b. Representaciones de pawuhtunes sacrificándose el pene. Detalles de los paneles del Templo de los Jaguares Danzantes, Chichén Itzá, Yucatán. Tomadas de Osorio (2004), p. 1004.

Con respecto a los datos anteriores, vale la pena mencionar la práctica del autosacrificio del miembro viril descrita en la obra de Landa: “juntándose en el templo los que lo hacían y puestos en regla se hacían sendos agujeros en los miembros viriles, al soslayo, por el lado, y hechos pasaban toda la mayor cantidad de hilo que podían, quedando así todos ensartados”⁵⁹; esta ceremonia encuentra su representación pictórica en la página 19 del *Códice Madrid* en donde se muestra a cinco dioses unidos por una cuerda que atraviesa sus

⁵⁷ José F. Osorio, “El Conjunto de los Falos en Chichén Itzá: El reflejo de una vida palaciega”, en J. P. Laporte, et. al. (eds.), *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2004, p. 1006.

⁵⁸ Karl Ruppert, *Chichen Itza: Architectural Notes and Plans*, Washington, Carnegie Institute of Washington, n°595, 1952, p. 143. El texto original se lee: “Within walls and set in the floor is a calcined and much weathered stone phallus, 35 cm. high”. Alfred M. Tozzer corrobora la presencia de esta escultura y la ubica en el centro del edificio que denomina estructura 6E6; véase Tozzer, Alfred M., *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: A comparative study of contemporaneous Maya and Toltec*, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology/Harvard University, 1957, p. 111.

⁵⁹ Landa, *op. cit.*, p. 49.

penes, y la página 82, del mismo manuscrito, en donde se observa a los dioses viejos A y B que hacen pasar una cuerda a través de su miembro viril (Figs. 8 y 9).



Fig. 8. Representación de cinco deidades unidas por una cuerda que atraviesa sus penes. Códice Madrid, p. 19.



Fig. 9. Dioses A y B traspasándose una cuerda por el pene. Códice Madrid, p. 82.

Como vemos, el ofrecimiento de sangre obtenida del pene encierra un simbolismo en el que ésta se concibe como poseedora de una mayor energía fertilizante por extraerse, precisamente, del órgano reproductor. Así, el ejemplo mostrado por los dioses debía ser recreado en las ceremonias rituales destinadas a propiciar la fertilidad, ya que, “debido a que la sangre que fluía del falo era ofrendada a las deidades, podemos suponer que se consideraba como la poseedora de la fertilidad masculina por excelencia; [...] y por lo tanto, sería el fluido vital más idóneo para alimentar a los dioses”.⁶⁰ Este concepto de ofrendar sangre para propiciar la fertilidad nuevamente aparece representado en la página 95 del *Códice Madrid* en donde se muestra unos personajes (¿campesinos?) que derraman sangre, extraída de sus orejas, sobre la tierra —granos de maíz— para fertilizar sus cosechas (Fig. 10).

⁶⁰ Martha Iliá Nájera Coronado, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1987, p. 65.



Fig. 10. Representación de personajes que derraman sangre, extraída de sus orejas, sobre granos de maíz. Códice Madrid, p. 95.

En semejante sentido ideológico, en los bajorrelieves de la bóveda norte del Templo Norte del Gran Juego de Pelota se observa a un personaje ataviado con tocado y capa pero desnudo de la cintura hacia abajo; éste toca con una mano su oreja y con la otra su pene señalando así las dos partes elegidas para el sacrificio. A la izquierda del personaje está representado un falo monumental que exhibe dos elementos que atraviesan su cuerpo y que descansa sobre una especie de líneas onduladas que bien podrían representar un líquido en forma de olas; tomando en cuenta que la sangre obtenida de los sacrificios era vertida o untada en las imágenes de dioses, es posible señalar que la sangre de los autosacrificios fuera destinada a este falo monumental mostrando así, una clara manifestación de haber sido objeto de culto⁶¹ (Fig. 11).

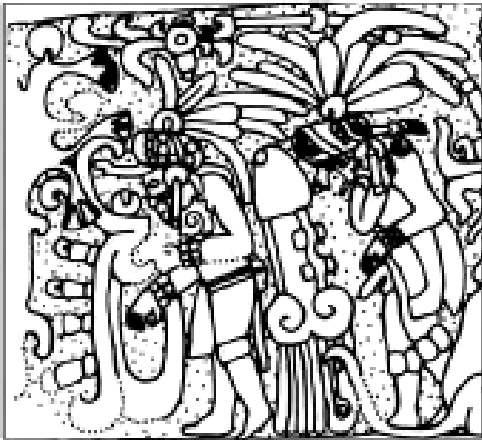


Fig. 11. Imagen que muestra a un penitente acompañado de lo que parece ser una escultura fálica monumental. Detalle del bajorrelieve en la bóveda norte del Gran Juego de Pelota, Chichén Itzá, Yucatán. Tomada de Baudez (2007), p. 82.

Asimismo, en la jamba oeste de la puerta de acceso al patio del mercado está esculpido un guerrero entre dos sacerdotes, cada uno de los cuales aparece debidamente ataviado: “Los tres personajes llevan tocados y ornamentos (pectorales, brazaletes, sandalias, etc.), pero exhiben sus muslos, vientre y órganos sexuales, anunciando de ese modo su sacrificio o

⁶¹ Baudez, “Sacrificio...”, *op. cit.*, p. 78.

autosacrificio. El nexo entre desnudez y autosacrificio es aquí inequívoco, y los personajes que interpretamos como sacerdotes, ciertamente no son prisioneros”⁶² (Fig. 12). De igual forma, los dos atlantes en el interior del Templo de las Cabezas Pequeñas llevan sus *maxtles* de lado dejando al descubierto sus penes, en lo que se percibe como una manifestación del autosacrificio genital.

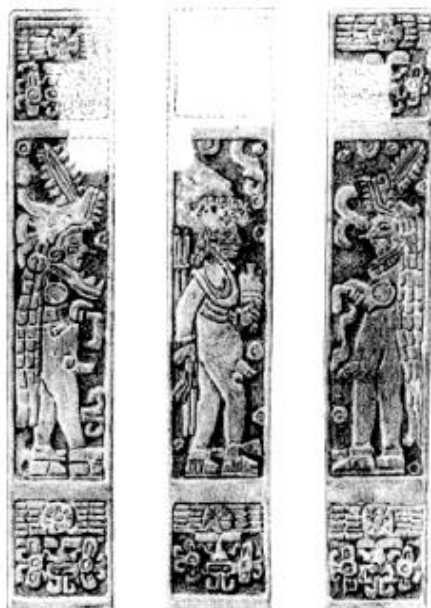


Fig. 12. *Personajes que muestran sus penes en alusión al autosacrificio. Jamba oeste de la puerta de acceso al patio del Mercado, Chichén Itzá, Yucatán.* Tomada de Baudez (2007), p. 79.

Por otro lado, en el edificio conocido como Chichán Chob se encontró la escultura fálica de un hombre en cuclillas que sostiene su miembro viril entre las manos; en torno a su simbolismo, Folan señala la relación de esta figura con los Tres Hermanos, Kukulcán y los itzaes que, respectivamente, gobernaron Chichén Itzá.⁶³ El vínculo entre éstos no es del todo claro, y acaso parece corresponderse en las prácticas eróticas por las que, al menos los Tres Hermanos y los itzaes, eran identificados, y en el caso de Kukulcán quizá su relación es posible en función de su identificación con Quetzalcoatl y la existencia de representaciones fálicas de tal dios (Fig. 13).

No obstante, sea o no factible la relación, me inclino por interpretar que la presencia de la figura fálica obedece a cultos, quizá con rasgos eróticos, que, finalmente, perseguían propiciar la fertilidad. Es decir, no desestimo ni descarto el ejercicio de prácticas sexuales entre grupos humanos que, posiblemente, sólo buscaban la satisfacción del placer sexual y que, en el caso masculino, encuentra su máximo exponente en el pene; sin embargo, en el

⁶² *Ibid.*, p. 79.

⁶³ Folan, “Kukulcán...”, *op. cit.*, p. 77-78.

espacio mesoamericano, las representaciones fálicas —hasta ahora estudiadas— enmarcan un simbolismo que sobrepasa el deleite sexual y al mismo tiempo expone su asociación a conceptos de virilidad y ceremonias de fertilidad.

En este sentido, vale la pena apuntar que la presencia de un tipo de poste al centro de la estructura 3C8 —ubicada al sur del Chichán Chob— hace factible la práctica de ritos de fertilidad en su entorno, ya que, “este poste puede describirse como los restos de un falo de piedra que pudo haber sido la versión yucateca del palo largo usado en la fiesta del Volador”⁶⁴; ya en capítulos anteriores hablé acerca del simbolismo de la danza del Volador y la forma en que, en este contexto, el poste utilizado podía adquirir carácter fálico.

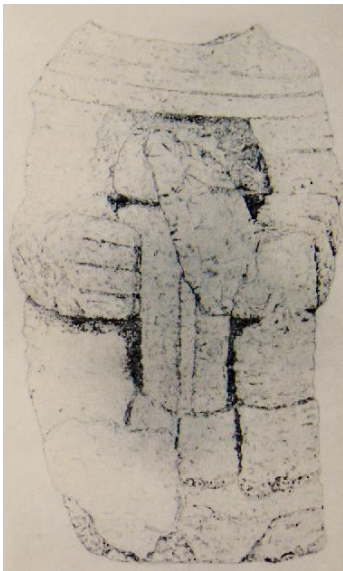


Fig. 13. *Escultura fálica hallada en el Chichán Chob, Chichén Itzá, Yucatán.* Tomada de Folan (1972), p. 81.

Por su parte, en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá también se han hallado figuras fálicas cuya presencia en este espacio parece obedecer a ritos de paso, o bien, a ofrendas; es preciso señalar que los cenotes eran considerados espacios sagrados que podían fungir como lugares de comunicación con deidades del agua y como sitios idóneos para rendirles culto mediante el sacrificio y el ofrendamiento de objetos rituales. Así, entre los objetos existentes destacan dos falos de madera, uno de los cuales tiene un testículo tallado en forma de ave; la singularidad de la pieza encierra un simbolismo nebuloso que quizá pueda explicarse en que *he*, la palabra para testículo, también corresponde a la palabra huevo⁶⁵;

⁶⁴ William J. Folan, “El Chichán Chob y la Casa del Venado, Chichén Itzá, Yucatán”, en *Anales del INAH*, México, INAH, 6ª época, v. XIX, 1966, p. 55.

⁶⁵ Coggins y Shane III, *op. cit.*, p. 141.

asimismo, se han extraído pendientes en forma de figurillas, tanto masculinas como femeninas, desnudas que, al parecer, formaron parte de ofrendas dedicadas a determinadas deidades, o bien, a ceremonias rituales celebradas en conmemoración de ocasiones importantes para, principalmente, miembros de la nobleza (Figs. 14a y 14b).



Fig. 14a. Falo de madera hallado en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, Yucatán. Tomada de Coggins y Shane III (1989), p. 141.



Fig. 14b. Pendientes en forma de hombre hallados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, Yucatán. Tomada de *Cuerpo y Cosmos...* (2004), p. 174.

Ahora bien, el autosacrificio del miembro viril no sólo estuvo asociado a ritos de fertilidad, sino que también se llevaba a cabo entre miembros de la clase gobernante para conmemorar algún evento trascendente: “Para los gobernantes, cada etapa de su vida, cada evento de importancia política o religiosa, cada significativo fin de periodo, requería consagrarse a través del derramamiento de sangre”.⁶⁶ Así, estos ofrecimientos de sangre producían un cambio de condición en los individuos y eran considerados como el medio para acceder a una posición social, política o religiosa más elevada; es decir, la presencia de esta clase de autosacrificio estaba en función de la celebración de ritos de paso y rituales del ciclo de vida.⁶⁷

De igual forma, la ceremonia de autosacrificio y la sangre obtenida del pene del gobernante denotaban un simbolismo mediante el cual se expresaba tanto la legitimidad de su posición, así como su ascendencia y descendencia en una perspectiva en que “quizá la sangre del pene simbolizaba la genealogía misma”.⁶⁸ Con base en este simbolismo, sería

⁶⁶ Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Forth Worth, Kimbell Art Museum, 1986, p. 175-176. El texto original se lee: “For kings, every stage in life, every event of political or religious importance, every significant period ending required sanctification through bloodletting”.

⁶⁷ Martha Iliá Nájera Coronado, “Rituales y hombres religiosos”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Volumen II: Religión Maya*, (Mercedes de la Garza C. y Martha Iliá Nájera C. eds.), Madrid, Trotta, 2002, p.128-129.

⁶⁸ Sigal, *op. cit.*, p. 166. El texto original se lee: “Perhaps the blood from the penis signified the bloodline itself”.

comprensible que tal autosacrificio fuera efectuado en ceremonias de entronización, ascenso, conquista, etc.; así: “El derramamiento ritual de sangre extraída del pene era un evento central comunitario en el que se imponía la autoridad del gobernante, del líder del linaje, del oficial de la comunidad, y/o del jefe de familia”.⁶⁹ Por citar un ejemplo en torno a este concepto, el Dintel 2 de La Pasadita en el Petén, Guatemala representa al gobernante Pájaro Jaguar de Yaxchilán en actitud de autosacrificio; si bien el pene del personaje está cubierto por un elemento simbólico —representación invertida del Dios Perforador— es posible identificar el material que derrama como sangre y su pene como el lugar de donde la extrae⁷⁰ (Fig. 15).



Fig. 15. Dintel 2 de La Pasadita, El Petén, Guatemala que representa al gobernante Pájaro Jaguar, de Yaxchilán, en actitud de autosacrificio del miembro viril. Tomada de Nájera (1987), p. 158.

Como mencioné anteriormente, los hombres debían venerar y recrear, oportunamente, el sacrificio hecho por los dioses en las ceremonias rituales que así lo exigieran; en este sentido, escenas en las páginas 19 y 82 del *Códice Madrid*, antes mostradas, representan a la deidad suprema Itzam Na traspasándose el pene con una cuerda “para infundir la potencia generadora al mundo [...] En estas imágenes se destaca su poder genésico que se transmite a todo el universo mediante la cuerda ensangrentada, o directamente con su sangre”.⁷¹ Asimismo, en la página 37 del *Códice Dresde* se aprecia un Chac de cuyo pene brota un cuello de ave, identificada como garza, que culmina en su cabeza (Fig. 16). Acerca del simbolismo de la imagen, Thompson reflexiona lo siguiente:

⁶⁹ *Ibid.*, p. 162. El texto original se lee: “The ritual shedding of blood from the penis was a central community event which asserted the power of the king, the lineage leader, the community official, and/or the household head”.

⁷⁰ Schele y Miller, *op. cit.*, p. 196.

⁷¹ Sotelo Santos, “Los Dioses...”, *op. cit.*, p. 91.

Garza blanca en yucateco es *bac ha*, término que también significa verter agua [...] A veces, al agua-lluvia se le representa como una corriente azul verdosa que sale de entre las piernas de un Chac. Más aún, a los Chaques también se les conocía como los *Ah Hoyabilob*, los rociadores, los orinadores. Es muy probable que la garza surja del pene del Chac para expresar al estilo rebus la acción del Chac al verter agua sobre la tierra, es decir, *bac ha*.⁷²

De igual forma, el *Códice Madrid* en su página 8 muestra a Yum Kimil —deidad de la muerte— derramando un líquido proveniente de su pene que puede ser identificado como sangre o semen, aludiendo así, en ambos casos, a la sustancia procreativa que remite al concepto de fecundidad por tratarse de la potencia genésica del dios (Fig. 17); vale la pena recordar que, en contextos de sacrificio y fertilidad, la sangre y el semen adquirirían equivalencia simbólica notable.



Fig. 16. Representación pictórica de un Chac de cuyo pene fluye un líquido que adquiere forma de cuello de ave. *Códice Dresde*, p. 37.



Fig. 17. Representación de dios de la muerte, Yum Kimil, en que se aprecia una sustancia que brota de su pene. *Códice Madrid*, p. 8.

⁷² *Códice Dresde*, op. cit., t. 2, p. 241.

Naturalmente, el falo es el máximo exponente de conceptos de masculinidad y virilidad, expresándose, en este sentido, en espacios y rituales que aluden a este simbolismo y que no necesariamente están asociados únicamente a la fertilidad; por ejemplo, edificios como el Palacio de los Falos en Chichén Itzá —antes expuesto— también son sitios en los que se enfatiza la práctica de actividades masculinas entre las que se pueden incluir la guerra y el juego de pelota, siendo posible su identificación como lugares simbólicos de masculinidad.⁷³

Así, “el ritual de perforarse el pene fue un elemento central en la vida religiosa maya. Permitía pruebas de masculinidad para los guerreros a punto de entrar en batalla”.⁷⁴ En tal perspectiva, dice Landa al describir el autosacrificio del miembro viril: “y el que más hacía era tenido por más valiente”⁷⁵; idea que encuentra un paralelismo ideológico entre los pipiles de Guatemala, ya que, “conocíanse los valientes en que el que más agujeros se hacía en su miembro, aquél era más valiente”.⁷⁶ Más aún, contemplado como un rito en que se expresa la masculinidad, el autosacrificio genital también pudo estar asociado a ceremonias iniciáticas de la vida sexual, pues éste bien pudo ser “el preámbulo a las relaciones sexuales, ya que algunas sociedades creían que herirse el órgano masculino, aumentaba la potencia sexual, y con ello lograban acrecentar su fertilidad”⁷⁷; una representación de lo que parece ser un rito iniciático sexual está pictóricamente plasmada en la cueva de Naj Tunich, de la cual hablaré más adelante.

Ahora bien, en la escritura maya un glifo identificado como *xib* representa la vista de perfil de un cuerpo humano cuya cabeza está sustituida por un pene. Al parecer, tal representación expresa conceptos de virilidad si tomamos en cuenta que el término *xib* se traduce como “pene o macho”.⁷⁸ Además, la presencia de este glifo —T703— y sus variantes acompañando títulos de nobleza corroboran esta idea; así, la manifestación de dicho

⁷³ Joyce, *op. cit.*, p. 269.

⁷⁴ Sigal, *op. cit.*, p. 167. El texto original se lee: “The penis-piercing ritual itself was a central element in Maya religious life. It allowed for tests of masculinity for warriors about to engage in battle”.

⁷⁵ Landa, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁶ Diego García de Palacio, *Carta-Relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la Provincia de Guatemala, 8 de Marzo de 1576. Relación y forma que el licenciado Palacio, Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, hizo para los que hubieran de visitar, contar, tasar y repartir en las provincias de este distrito*, (ed. preparada por Carmen León C., Martha Iliá Nájera C. y Tolita Figueroa), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1983, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya n°2), p. 85.

⁷⁷ Nájera, *El don...*, *op. cit.*, p. 70.

⁷⁸ Victoria R. Bricker, “A Reading for the “Penis-Manikin” glyph and its variants” (“Una interpretación del glifo “maniquí-pene y sus variantes”), en *Research reports on Ancient Maya writing/Informes sobre investigaciones de la antigua escritura maya*, Washington/México, Center for Maya Research/INAH, 1992, p. 5-6.

concepto aparece desde el Preclásico Tardío hasta el Clásico Tardío en sitios como Palenque, Yaxchilán, Lamanai, Bonampak y Copán, entre otros (Figs. 18a-18c). En este sentido, el simbolismo del glifo asociado a títulos de nobleza parece ser una expresión del *status* social masculino que, a su vez, legitima su posición y manifiesta su superioridad: “La aparente colocación discursiva de títulos, incluyendo éste, en textos mayas del Clásico es parte de los alegatos, personalizados, hechos por los gobernantes para legitimar su autoridad política”.⁷⁹

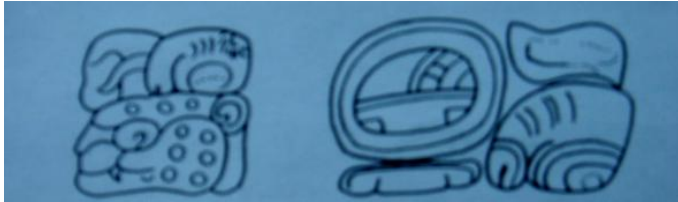


Fig. 18a. Glifos fálicos en el Dintel A2 de Yaxchilán, Yucatán y en la Estela 9 de Lamanai, Belice. Tomadas de Closs (1988), p. 806.



Fig. 18b. Variantes del glifo T703 extraídos del Tablero de las Inscripciones, Palenque, Chiapas y el Códice Dresde. Tomadas de Bricker (1992), p. 1.



Fig. 18c. Glifo fálico, ubicado en el extremo derecho, que acompaña el título de un gobernante maya en Copán, Honduras. Tomada de Joyce (2000), p. 276.

Si en efecto el falo representa el poder y legitimidad del gobernante, no debe extrañar que en representaciones de cautivos éstos exhiban sus penes como símbolo de degradación o pérdida de su virilidad. Numerosos son los ejemplos que expresan esta idea manifestándose desde periodos tempranos, extendiéndose hasta más tardíos; por mostrar algunos de estos casos, están 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 otros⁸⁰ (Figs. 19a-19g).

⁷⁹ Joyce, *op. cit.*, p. 273-274. El texto original se lee: “The apparent discursive place of titles, including this one, in Classic Maya texts is a part of the recounting of personalized claims to legitimate political authority by males rulers”.

⁸⁰ Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones. Body, being, and experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 202-226.

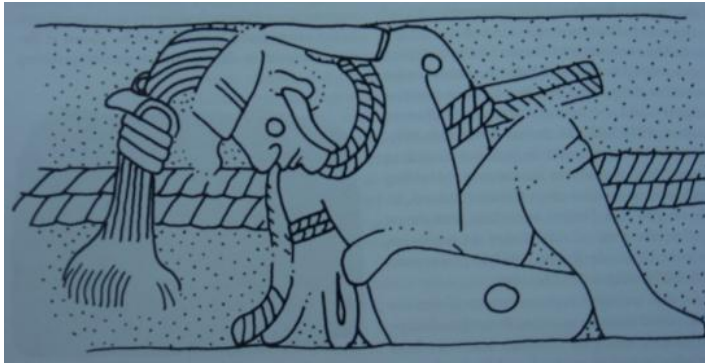


Fig. 19a. Representación de un cautivo con el pene claramente señalado. Altar 10 en Tikal, Guatemala. Tomada de Houston, Stuart y Taube (2006), p. 204.



Fig. 19b. Detalle del Monumento 65 de Kaminaljuyú, Guatemala en donde se muestra a un cautivo con el pene señalado. Tomada de Houston, Stuart y Taube (2006), p. 216.

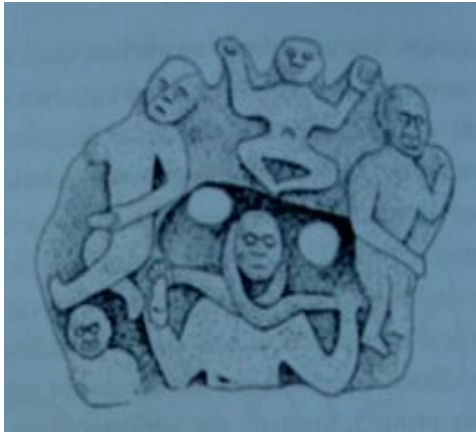


Fig. 19c. Monumento 3 de Telantunich, Quintana Roo. En ella se muestra un personaje, identificado como cautivo, que sostiene su pene y que posiblemente está ligado con el autosacrificio. Tomada de Houston, Stuart y Taube (2006), p. 210.



Fig. 19d. Representación de cautivos, en actitud de sumisión, con el pene señalado; procedente de Calakmul, Campeche. Tomada de Houston, Stuart y Taube (2006), p. 226.

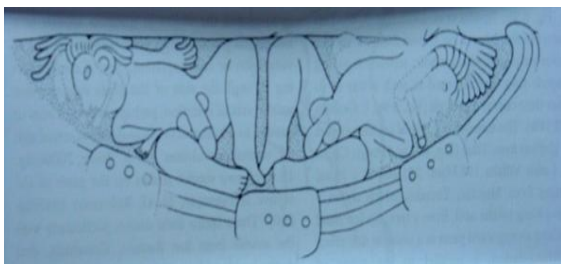


Fig. 19e. Estela 14 de Uxmal, Yucatán en donde se aprecia a dos personajes en posición descompuesta y con el pene representado. Tomada de Houston, Stuart y Taube (2006), p. 214.



Fig. 19f. Estela 1 de Dos Caobas, Chiapas con la representación de un cautivo con el órgano sexual, notablemente, exagerado. Tomada de Houston, Stuart y Taube (2006), p. 214.



Fig. 19g. Escultura de un cautivo con el pene mutilado. Vale la pena señalar la exageración puesta en sus testículos, rasgo que, posiblemente, también se presentaba en el pene. Cumpich, Campeche. Museo Nacional de Antropología (fotografía propia).

Un rasgo peculiar en algunas de estas imágenes es la exageración puesta en la representación del pene de los personajes. En torno a esta peculiaridad, quizá el énfasis puesto en el órgano sexual se debe a un concepto que se enmarca la supremacía del vencedor, y al mismo tiempo exhibe la pérdida de masculinidad del prisionero; más aún: “los cautivos se muestran con el pene erecto pero es poco probable que expresen un significado sexual específico. La desnudez en los cautivos parece estar asociada con el despojo de la dignidad que representa la vestimenta”.⁸¹ Así, de los ejemplos antes mencionados, la estela 1 de Dos Caoba, estela 14 de Uxmal, monumento 65 de Kaminaljuyú, el altar 10 de Tikal y la imagen de Calakmul, parecen denotar mayormente esta idea.

Asimismo, la relación entre el cautivo y el énfasis en su pene puede encontrar un simbolismo propio del autosacrificio. En este sentido, en algunas representaciones los

⁸¹ Andrea J. Stone, “Commentary”, en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. IX, n°2, 1987, p. 37. El texto original se lee: “Captives are shown with erect phalli, and its seems unlikely that a specific sexual connotation is intended for them. Nudity for captives seems to be connected to the stripping away of all dignifying elements of dress”.

cautivos sostienen objetos, como manojos de varillas, sugiriendo así, el ejercicio de tal práctica. Baudez opta por interpretar las imágenes de cautivos como manifestaciones que expresan el autosacrificio; en torno a estas representaciones en Palenque y Uxmal apunta: “la desnudez de cintura para abajo mostrando unos órganos sexuales a menudo desmesurados, es otro método para indicar que los prisioneros se van a infligir un sacrificio a ellos mismos o que van a ser torturados”.⁸² No obstante, aun y cuando la reflexión se corrobora materialmente, parece poco probable que a los cautivos se les exigiera el derramamiento de sangre genital antes de ser sacrificados; además, para cualquier efecto ritual en que el derramamiento de líquido vital fuera demandado, la sangre extraída de un cautivo no tendría la misma carga simbólica, a menos de que se tratara de un personaje distinguido, que aquella ofrendada por el vencedor, por ello, en este contexto, me inclino por identificar su desnudez y el énfasis puesto en sus falos como un símbolo de degradación y derrota.

Sin embargo, existen otras representaciones masculinas en que también se acentúa el falo del personaje, pero éste no está identificado como cautivo o penitente. Así, Mena indica la existencia de una estela procedente de Jonuta, Tabasco en la que se representa a un individuo, frente a un templo, que denomina Sacerdote del falo que “representa una cesta con ofrenda floral y fragmentos de falo humano, tal vez postizos, ante el árbol de los mantenimientos [...] En el pecho del sacerdote, falos erectos y decorados sirven de fíbulas. Otros adornan la cabeza y se encuentran en aspa [...], además, eyaculan flores”.⁸³ Asimismo, en el sitio de Sayil, Yucatán se encontró la estela de un personaje con un falo prominente identificado como Yum Keep “Dios del falo o la fertilidad”; es preciso señalar que no localicé algún dato referente a esta deidad, empero, quizá en base a su relación con la fertilidad, es posible otorgarle cierta correspondencia con Yum Kax, señor del maíz y de la agricultura⁸⁴; así, la práctica de ceremonias de fecundidad parece revelarse mediante la presencia de esta pieza y esculturas fálicas monumentales en el sitio⁸⁵ (Fig. 20).

⁸² Baudez, “Sacrificio...”, *op. cit.*, p.76.

⁸³ Mena, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁴ Alberto Ruz Lhuillier, *La civilización de los antiguos mayas*, México, FCE, 1991, p. 49.

⁸⁵ Karl H. Mayer, “A megalithic phallus from Sayil, Yucatan”, en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. XXV, n°5, 2003, p. 118.

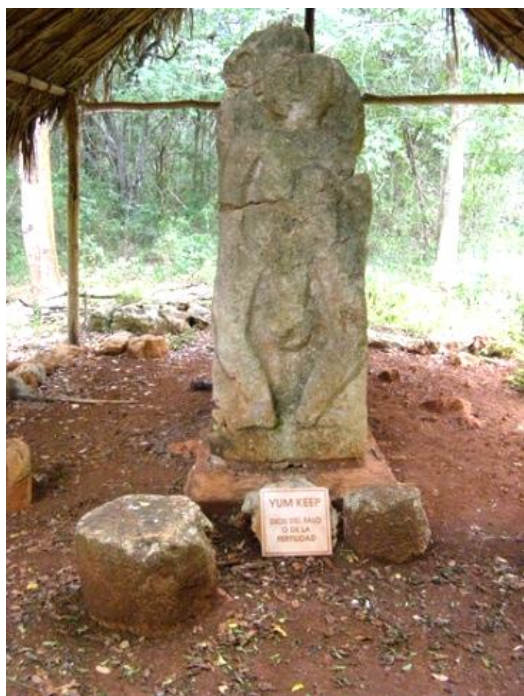


Fig. 20. *Escultura incompleta identificada como la representación de Yum Keep, dios del falo o la fecundidad; procedente de Sayil, Yucatán.*

Por último, la presencia de representaciones pictóricas, con rasgos fálicos, en cuevas es un reflejo de las ceremonias rituales practicadas en este espacio. En tal perspectiva, es preciso recordar el simbolismo de las cuevas como lugares sagrados: “esta idea está relacionada con las marcadas asociaciones de fertilidad que los mayas tenían con las cuevas, particularmente contempladas como fuentes de agua y como la morada de los ancestros, es decir, como fuentes de vida”.⁸⁶

Así pues, por citar algunos ejemplos, en la cueva de Loltún, Oxkutzcab en Yucatán se han identificado pinturas de figuras antropomorfas con el pene claramente señalado que, en ocasiones, son acompañados por un elemento en forma de U invertida, con un punto o línea vertical al centro, que ha sido interpretado como símbolo de fertilidad⁸⁷; así, la asociación de ambas representaciones bien puede aludir al uso ritual de cuevas para efectuar ceremonias que, posiblemente, buscaban propiciar la fertilidad. También en Oxkutzcab, en la cueva de Petroglifos se observa la representación de un esqueleto grabado en una roca “con una depresión profunda en el pecho debajo de una cara borrosa y una ranura que corre hacia

⁸⁶ Stone, “Commentary”, *op. cit.*, p. 37. El texto original se lee: “It seems to me that this idea is related to the strong fertility associations the Maya made with caves, particularly as sources of water and as the home of the ancestors, that is, as source of life”.

⁸⁷ Matthias Strecker, “Pinturas rupestres de la cueva de Loltún, Oxkutzcab, Yucatán”, en *Anales del INAH*, México, INAH, 2ª época, v. XVIII, 1976, p. 7.

abajo a otra depresión en la pelvis y termina en el piso en un hueco, representando así un falo”.⁸⁸ Cabe mencionar que el deterioro de esta representación impide corroborar, por completo, los rasgos de la misma, empero, de ser acertada su identificación, la imagen podría interpretarse como una manifestación de la dualidad vida-muerte que, en contextos de fertilidad, determina los ciclos de regeneración (Fig. 21).



Fig. 21. *En la cueva de Loltún, Oxkutzcab, Yucatán se han identificado pinturas asociadas a ceremonias de fertilidad. Detalle de un personaje con el pene señalado.* Tomada de Strecker (1976), p. 34.

Por su parte, en la cueva de Actun Ch'on está pintada una escena con tres personajes en lo que se contempla como una representación por demás peculiar; en ella, dos personajes aparecen arrodillados frente al tercero, sedente, que, al parecer, es un miembro de la nobleza. La vista del espectador es atraída, inmediatamente, hacia el personaje central por estar desnudo, mostrar el pene erecto y tener los brazos atados, adoptando, al parecer, una actitud de sumisión. Es posible que la escena represente el ofrecimiento de un cautivo que hace un miembro de la nobleza a otro de clase semejante o de mayor rango. El énfasis puesto en el miembro erecto del prisionero no es del todo claro; quizá éste muestre su desnudez como símbolo de inferioridad y advierte, mediante el falo erecto, estar dispuesto al autosacrificio de su miembro viril; esta idea puede ser más factible al apreciar que la mano del personaje sedente parece dirigirse hacia el pene del cautivo (Fig. 22).

⁸⁸ Matthias Strecker, "Representaciones sexuales en el arte rupestre de la región maya", en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. IX, n°2, 1987, p. 34.



Fig. 22. Pintura que, al parecer, representa el ofrecimiento de un cautivo que muestra su pene erecto en una escena que, quizá, esté asociada con el autosacrificio. Cueva de Actun Ch'on, Yucatán. Tomada de Stone (1995), p. 63.

Por otro lado, quizá el espacio en donde mayormente se exprese el concepto de fecundidad, mediante representaciones fálicas, es la cueva de Naj Tunich, Guatemala, ya que, en al menos cinco escenas se expone la práctica de ceremonias de fertilidad mediante el autosacrificio genital, masturbación ritual y ritos de iniciación sexual. Así pues, el dibujo 17 representa a un hombre de pie en una posición un tanto descompuesta, ya que, su cuerpo está en dirección izquierda, pero éste voltea la cabeza hacia la derecha⁸⁹; además, sus manos bajan hasta su ingle sujetando un objeto alargado a la altura del pene. El deterioro de la pintura dificulta la plena identificación del objeto como un falo y, al contrastar con rasgos presentes en otras representaciones fálicas, parece no obedecer a tal interpretación; empero, el objeto bien podría tratarse de un falo postizo utilizado ritualmente, haciendo posible que esta figura “esté asociada a un rito de extracción de sangre del pene o que (el personaje) esté eyaculando”⁹⁰ (Fig. 23). Un caso similar está plasmado en el dibujo 76 en el que aparece un individuo de pie que lleva su mano derecha hacia la ingle; aunque no se puede apreciar al pene, la posición sugiere una escena de autosacrificio del miembro viril que parece corroborarse con la expresión facial del personaje⁹¹ (Fig. 24).

⁸⁹ Al parecer, las posiciones descompuestas o anormales expresaban dolor, deshonra, placer y embriaguez; véase Stone, Andrea J., *Images from the Underworld. Naj Tunich and the tradition of Maya cave painting*, Austin, University of Texas Press, 1995, p. 137.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 195. El texto original se lee: “Two likely possibilities are that this enigmatic figure is engaged in a rite of drawing blood from the penis or is ejaculating”.

⁹¹ *Ibid.*, p. 225.



Fig. 23. Dibujo 17 en la cueva de Naj Tunich, Guatemala. Imagen que parece estar asociada con el autosacrificio o la masturbación ritual. Tomada de Stone (1995), p. 137.



Fig. 24. Imagen similar que, posiblemente, revela la práctica de ceremonias de fertilidad en cuevas. Naj Tunich, Guatemala. Tomada de Stone (1995), p. 140.

Como vemos, debido a su estado deteriorado, en ninguna de las dos imágenes se puede concluir, indiscutiblemente, que son, en efecto, escenas de masturbación. No obstante, tal concepto parece encontrar su plena identificación en el dibujo 20 en donde se muestra la imagen de un personaje, en cuclillas, que sostiene su pene con ambas manos; podría sugerirse que la representación también esté asociada con el autosacrificio, aunque la ausencia de algún instrumento para llevarlo a cabo dificulta tal apreciación (Fig. 25).



Fig. 25. Representación de un personaje, en cuclillas, que toma su pene entre las manos en una posible escena de masturbación ritual. Dibujo 20 en Naj Tunich, Guatemala. Tomada de Stone (1995), p. 139.

Otros ejemplos de escenas que, en forma semejante, parecen denotar la masturbación se hacen presentes desde el Preclásico, como en el altar de Sivalnajib, Chiapas en donde se aprecia un hombre recostado que sujeta su pene con la mano izquierda; cabe mencionar que el personaje se encuentra al centro de una moldura escalonada, dentro de una especie de estanque, que presenta una flor en cada ángulo. Carlos Navarrete sugiere la interpretación de la pieza como la representación de una cueva “en cuyo interior agua y fecundidad se conjuntan, propiciando que el líquido fluya al exterior señalado por las flores inscritas a cada lado”.⁹² Nuevamente es posible señalar la permanencia de este concepto ritual en una escultura hallada hacia la costa sur de Guatemala, perteneciente al Posclásico Tardío, que representa a un individuo que con la mano izquierda sujeta su pene (Figs. 26a y 26b).



Fig. 26a. Altar de Sivalnajib, Altos de Chiapas que muestra a un personaje recostado, dentro de una cueva, que sujeta su pene con la mano izquierda. Tomada de Navarrete (2010), p. 49.



Fig. 26b. Escultura de un personaje que toma su pene con la mano, posiblemente, para masturbarse. Costa Sur de Guatemala. Tomada de Navarrete (2010). p. 46.

Así pues, las escenas revelan su relación simbólica con ceremonias rituales de fertilidad humana y vegetal. En este sentido, las Casas aporta un dato referente a un acto acostumbrado entre los habitantes de la Verapaz, Guatemala efectuado cuando una pareja era estéril; después de ofrendar sangre, abstenerse de algunos alimentos, “confesar sus faltas” y someterse a prácticas purificadoras, el esposo debía dormir sobre la tierra para así, “por medio de un proceso de magia, adquirir la energía fecundante que le brindara la gran madre telúrica y obtener, por estos medios, la fertilidad requerida”.⁹³

⁹² Navarrete, *op. cit.*, p. 50.

⁹³ Nájera, *El don...*, *op. cit.*, p. 72; véase el dato de Fray Bartolomé en Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, t. 2, p. 229.

Finalmente, en el dibujo 18 está representada una pareja, abrazándose, en lo que parece ser una manifestación de la unión sexual (Fig. 27). Ambos personajes están de pie y el hombre muestra el pene erecto presionándolo contra la parte genital de su consorte; al parecer, la pareja refleja una idea, bastante reproducida en el arte maya, de un anciano — Dios N— y una joven mujer en actitud sexual⁹⁴ (Figs. 28a y 28b). No obstante, es preciso señalar que la identificación del personaje femenino ha sido discutida debido a su pecho plano y otros rasgos masculinos presentes en ella; en torno a esta inquietud y otro aspecto en la figura apunta Andrea Stone: “la larga trenza, un signo convencional de mujeres en el arte Maya, indica que esta figura representa a una mujer [...] Es tradicional en la cultura Maya hasta hoy en día, que todos los papeles, aun los de mujeres, sean actuados por hombres”.⁹⁵ Así, la escena puede entenderse como la reinterpretación de algún episodio mítico sexual, con el papel femenino actuado por un hombre, como un rito de paso o de iniciación sexual, o bien, como una práctica de regeneración en que la unión sexual se ajusta, simbólicamente, a ciertos actos realizados en ceremonias de fertilidad.



Fig. 27. Dibujo 18 en la cueva de Naj Tunich, Guatemala. La escena sugiere el acto sexual entre dos personajes cuya identificación ha sido fuertemente discutida. Tomada de Stone (1995), p. 143.

⁹⁴ Por ejemplo las páginas 21 y 68 del *Códice Dresde*, una figurilla procedente de Jaina, Campeche y un vaso pintado, de procedencia desconocida, en el que el Dios N parece seducir a una joven.

⁹⁵ Andrea J. Stone, “Las pinturas y petroglifos de Naj Tunich, Petén: Investigaciones recientes”, en J. P. Laporte, et. al. (eds.), *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1989, p. 195.



Fig. 28a. *Figurilla de Jaina, Campeche que representa a un dios viejo seduciendo a una mujer joven. Tomada de Stone (1995), p. 143.*



Fig. 28b. *Pintura en un vaso que muestra a un personaje viejo —dios N— tomando el pecho de una mujer joven en actitud de seducción. Tomada de Stone (1995), p. 143.*

Como una breve conclusión de este apartado, citaré una reflexión de Baudez acerca de las representaciones fálicas: “Estas esculturas, que a menudo llevan señales de mutilaciones, no son los testimonios del llamado culto fálico, sino de monumentos directamente asociados al sacrificio del sexo”.⁹⁶ No comparto esta idea en que un concepto desestima al otro y, por el contrario, considero que la asociación entre ambos se ha demostrado en este capítulo. Naturalmente, una práctica como el autosacrificio no puede vincularse, directamente, con el culto fálico, pero al tratarse del sacrificio del miembro viril se revela la importancia que éste tuvo como elemento procreativo. Es decir, si el falo fungió como un símbolo que expresaba ambos conceptos —fecundidad y virilidad— no puede negarse su asociación a prácticas rituales en que se expresa el primordial concepto de fertilidad. Como mencioné en el apartado anterior, quizá esta idea quede más clara si reconocemos que en el culto fálico no sólo se rendía culto a éste como objeto o elemento por sí solo, sino que, por el contrario, se veneraba la cualidad genésica que posee; cualidad que también se enfatiza en el autosacrificio genital y en la masturbación ritual.

⁹⁶ Baudez, “Sacrificio...”, *op. cit.*, p. 83.

5.3 Occidente de México

La dificultad que representa estudiar, plenamente, algún tema específico referente al occidente y norte de México se extiende, y quizá se acentúa, al tema de esta investigación no sólo por las características ideológicas y culturales propias de tales zonas, que en ocasiones parecen alejarse de los patrones reconocidos en el resto del territorio mesoamericano, sino por la inseguridad de que un buen número de sus expresiones artísticas sean auténticas; asimismo, otras situaciones tales como los saqueos o la pertenencia de obras escultóricas, cerámicas, etc. a colecciones privadas, plantean una seria problemática en la identificación e interpretación de éstas en su contexto original.

En este sentido, Felipe Solís señala que la existencia de un buen número de representaciones eróticas, en esta área, se debió al afán de los coleccionistas por mostrar el rostro exótico del cuerpo escultórico mesoamericano: “Los coleccionistas entonces quisieron poseer objetos de gran rareza y exotismo, surgiendo entonces las imágenes eróticas, no sólo aquéllas donde los varones lucen prominentes falos en erección, sino también las increíbles escenas donde las parejas se colocan en diversas posiciones sexuales”.⁹⁷ Naturalmente, la singularidad de las piezas que representan parejas humanas en posiciones sexuales impulsó el imaginario de los estudiosos en torno a la sexualidad mesoamericana; empero, finalmente mediante el análisis químico de materiales y el contraste con rasgos escultóricos presentes en el resto de representaciones eróticas conocidas en Mesoamérica, se resolvió por cuestionar su autenticidad. Así pues, a lo largo de esta investigación he recalcado los elementos propios que enmarcan la diferencia ideológica entre manifestaciones eróticas y representaciones fálicas; en esta perspectiva, y contemplando las circunstancias anteriores, señalaré aquellas piezas que sólo reflejen ese concepto de fecundidad expresado en figurillas y esculturas fálicas propias del Occidente y Noroccidente de México.

Antes de abordar directamente las obras artísticas, es preciso señalar algunas singularidades propias de tales regiones. La conceptualización de algunos puntos equívocos acerca de la zona de Occidente, y su influencia, derivó en la existencia de cierta polémica en torno a ésta, ocasionada por sus particularidades regionales que, en ciertas temporalidades, parecen alejarse del centralismo mesoamericano, razón por la cual, incluso, llegó a cuestionarse su pertenencia a esta súper-área cultural; entre esos puntos, destaca la

⁹⁷ Solís, “La figura humana...”, *op. cit.*, p. 23.

creencia de que todo el Occidente es tarasco o que al menos estuvo bajo su influencia, aún y cuando la presencia de este grupo es, esencialmente, tardía y cuyo influjo tuvo una difusión territorial limitada⁹⁸ desestimando así, la presencia de otros grupos culturales tales como otomíes, nahuas, pames, caxcanes, tepehuanes, guamares, guachichiles, tecuexes, entre otros. Del mismo modo, se ha señalado que en el Occidente de México no suelen representarse, o identificarse, deidades; quizá esta idea se debe a los rasgos estilísticos regionales que distan, frecuentemente, de los convencionalismos artísticos del resto de Mesoamérica, aunque es posible, en algunos casos, identificar representaciones de estos seres.⁹⁹ Por último, la delimitación territorial de esta zona ha significado un problema ya que algunos de sus elementos culturales traspasan territorio mesoamericano y también pueden observarse en el suroeste de Estados Unidos; en este sentido, a grandes rasgos la zona comprende los estados de Nayarit, Jalisco, Colima y la región de Michoacán; también las zonas del Bajío y de Zacatecas, que incluye parte de Durango, y la región costera de Sinaloa.

Así pues, un rasgo característico de las piezas artísticas en la zona de Occidente es que estas forman parte de un arte, eminentemente, funerario a pesar de que, una gran parte, expresa escenas de la vida cotidiana, escenas rituales, fauna y seres antropomorfos por igual; es decir, los espacios en que se encontraron la mayoría de estas piezas son contextos mortuorios concibiéndose su presencia en éstos como ofrendas a los muertos. En torno a esta peculiaridad, Beatriz de la Fuente señala que las obras parecen manifestar un profundo respeto hacia los muertos y una negación del influjo de la muerte en los seres vivos, y agrega que las piezas “no son objeto de culto, ni ornamentos destinados a las casas de los vivos; son objetos queridos y familiares a quienes han dejado la vida terrenal, y estaban destinados a crear en la casa de los muertos un apacible ambiente de vida”.¹⁰⁰

El reflejo de vida cotidiana que manifiestan las piezas corroboran la importancia que estas sociedades atribuyeron a actividades diarias y ciclos vitales; así lo atestiguan escenas

⁹⁸ Otto Schöndube B., “Algunas consideraciones sobre la arqueología del Occidente de México”, en Betty Bell (ed.), *The Archaeology of West Mexico*, Ajijic, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México A.C./West Mexican Society for Advanced Study, 1974, p. 2.

⁹⁹ Para un ejemplo del estudio acerca de representaciones de deidades en el área de Occidente véase Otto Schöndube B., “Deidades prehispánicas en el área de Tamazula-Tuxpan-Zapotlan en el estado de Jalisco”, en Betty Bell (ed.), *op. cit.*, p. 168-181.

¹⁰⁰ Beatriz de la Fuente, *Arte prehispánico funerario. El Occidente de México*, México, UNAM-Dirección General de Publicaciones, 1974, p. 22, (Colección de Arte n°27).

y representaciones de mujeres embarazadas, maternidades, figuras juveniles en desempeños cotidianos, rituales y guerreros, etc. De igual forma, la sencillez que presentan, en su mayoría, sugiere que su elaboración fue hecha por la sociedad misma y no por un grupo especializado dedicado a su manufactura: “Son todas éstas, obras de arte hechas por el pueblo para su propio consumo, portadoras de un lenguaje artístico comprensible para un tipo de comunidad no complicada, todavía, por elaboradas instituciones religiosas y sociales”¹⁰¹; así, tal rasgo parece manifestar el empleo e inclusión de estas obras en rituales domésticos.

La variedad de objetos colocados, como ofrendas, en espacios mortuorios pueden dividirse en tres clases principales: 1) objetos de uso cotidiano, tales como vajillas, piezas cerámicas, adornos corporales, armas, artefactos multifuncionales como metates, malacates, hachas, punzones, etc.; 2) objetos que simbolizan actividades cotidianas entre los que se enumeran vajillas funerarias, maquetas, figurillas y pequeñas esculturas antropomorfas y zoomorfas; y 3) objetos simbólico-religiosos como representaciones de deidades y restos óseos animales y humanos.¹⁰² La colocación de ofrendas, conformadas por tales objetos, y restos óseos encierra un simbolismo que enfatiza el concepto de regeneración de vida a partir de la ritualidad ejercida en ámbitos funerarios; asimismo, la tumba expone su asociación con la fertilidad al fungir como el vientre de la tierra a donde deben regresar todos los hombres al morir:

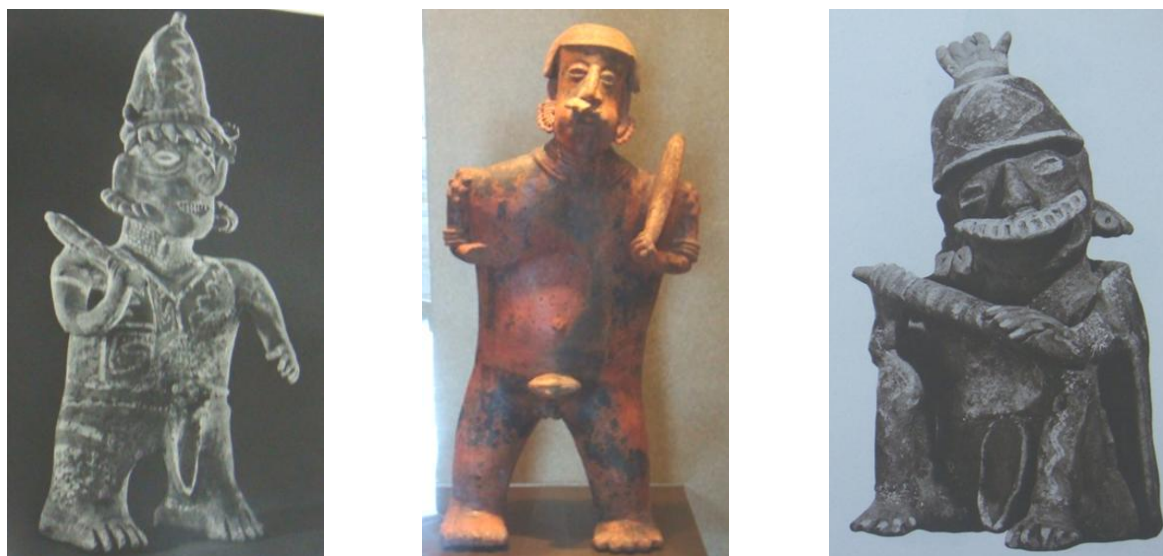
En un claustro profundo, un sepulcro que imita en sus disposiciones el sistema generador de una matriz, se introducen los despojos de un ser humano, y junto con esos despojos se deposita la simbólica representación de la vida [...] De este modo, se hace penetrar el principio móvil de la vida en la pasiva inmovilidad de la muerte para que se mezcle con ella, la enriquezca y la transforme. Una vez que se ha hecho esa especie de siembra y se ha dispuesto el ámbito de la misteriosa fecundación, los sembradores dividen las cámaras inferiores de las tumbas, clausuran sus entradas superficiales, procuran olvidarlas. Después, dentro del oscuro secreto de la tierra, el tiempo captado en el espacio de las imágenes de

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰² Ma Teresa Cabrero García, *La muerte en el Occidente del México prehispánico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, p. 125-126.

barro fertiliza de vida el espacio con que la muerte se recoge y espera, y prepara un parto cuyo fruto ha de ver la luz en un mundo ajeno al mundo humano.¹⁰³

La relación entre contextos mortuorios y la presencia en ellos de representaciones fálicas se manifiesta en sentido de la fecundidad masculina como parte de la regeneración de vida. Así, un ejemplo temprano en Chupícuaro representa un grupo de figurillas femeninas alrededor de una masculina que porta un caracol como estuche protector de su miembro viril¹⁰⁴; aquí, la correspondencia simbólica del caracol como símbolo de fertilidad es inequívoco y en este sentido vale la pena señalar que en el 80% de los entierros se han encontrado conchas marinas, poseedoras de un simbolismo similar.¹⁰⁵ Ejemplos más tardíos que muestran esta peculiaridad son frecuentes en Colima y Nayarit donde imágenes de guerreros son representados con una especie de protector, en ocasiones con forma de caracol, cubriendo su pene; es posible que en estas piezas el reemplazo del falo obedezca, simbólicamente, a la muestra de virilidad de los personajes en su papel militar (Figs. 1a-1c).



Figs. 1a-1c. *Esculturas de guerreros que portan una especie de protector, quizá en forma de caracol, para cubrir su pene; procedentes de Nayarit.* Fig. 1a Tomada de Alsberg y Petschek (1968), p. 98; Fig. 1b Museo Nacional de Antropología (fotografía propia); Fig. 1c Tomada de De la Fuente (1974), p. 76, respectivamente.

¹⁰³ De la Fuente, *op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁴ Román Piña Chan y Elma Estrada Balmori, "Complejo funerario en Chupícuaro, Guanajuato", en *El Occidente de México*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, p. 44.

¹⁰⁵ Cabrero García, *op. cit.*, p. 144.

Por otro lado, en el sitio de La Campana, Colima se han encontrado materiales arqueológicos en tumbas que, igualmente, exponen el concepto de fertilidad y procreación pero que, a diferencia de las anteriores, establece tal concepto a partir de, lo que parece ser, la recreación de un mito nahua de la creación del hombre; de esta forma, la tumba 9 reúne una serie de elementos que identifican su presencia como partes simbólicas no sólo de la historia mítica, sino también de conceptos ideológico-religiosos. Así, de acuerdo a los reportes de Ana M^a Jarquín y Enrique Martínez —investigadores en esta zona arqueológica—, la tumba se identificó gracias al hallazgo de una ofrenda formada por diecisiete sapos que rodeaban una piedra central blanca cubierta con pigmento azul y otras cuatro de color blanco; el vínculo de este anfibio con el culto al agua, y por consiguiente con Tlaloc, posiblemente revela su presencia como un símbolo de la fertilidad que provee este líquido vital, aunque sería aventurado señalar ésta como su única asociación.

Debajo de la ofrenda se hallaron los escalones que conducían hacia la entrada de la tumba, que a su vez se localizó en el centro del asentamiento orientada hacia el oeste, rumbo por donde el Sol penetra al Mictlan. La escalinata, por su parte, bien podría representar simbólicamente el descenso al inframundo, morada de Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl en la tradición nahua; sobre el último escalón se localizaron fragmentos de figurillas antropomorfas entre las que se encuentran cabezas, torsos, brazos y piernas. Asimismo, destaca la representación de una perra en estado de preñez que alude a la dualidad propia del inframundo como “lugar de final y reinicio, muerte y vida, y por consiguiente, de fertilidad y de origen de la vida”.¹⁰⁶

De igual forma, de acuerdo a los resultados arrojados por los estudios antropológico-forenses, los restos óseos hallados no corresponden a personas inhumadas completamente, sino que, por el contrario, se tratan de huesos aislados que pertenecieron a varias personas. Esta singularidad parece sugerir que “el lugar constituía un osario donde fueron depositados partes de diferentes personas trasladadas de otros puntos del asentamiento y de otros lugares, probablemente en relación al culto de los ancestros”¹⁰⁷; con respecto a los restos óseos, cabe señalar que también se recuperaron varios *chalchihuitl*, cuya presencia ahí quizá

¹⁰⁶ Ana M^a Jarquín P. y Enrique Martínez V., “Ritos y mitos prehispánicos nahuas en dos tumbas de La Campana, Colima”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXV, 2004, p. 79.

¹⁰⁷ *Ibid.*

puede interpretarse como una alusión a los huesos preciosos recuperados por Quetzalcoatl en su viaje al Mictlan.

Sin embargo, en perspectiva del simbolismo fálico, la pieza que mayormente revela el elemento fecundante, en este ámbito, es un incensario antropomorfo que representa a un personaje en actitud de fertilizar una figurilla femenina: “La imagen presenta como característica el miembro masculino erecto y como asa el cuerpo de una serpiente con dos cabezas, además del cuerpo emplumado. La cabeza de la figura es hueca para ser utilizada como brasero, en donde se quemaba sobre brasas la resina aromática del copal”¹⁰⁸ (Fig. 2). Es posible que, de forma indirecta y en función de la recreación mítica, esta pieza se relacione con el mito de creación si recordamos que en éste, al regresar a Tamoanchan —y después de que Quilaztli moliera los huesos rotos— Quetzalcoatl y los demás dioses sangran sus penes sobre los huesos molidos extraídos del Mictlan para, mediante este acto ritual, formar a los hombres con la mezcla de su sangre fecundante y los huesos preciosos; si bien el personaje de la pieza ritual no sangra su pene, al mostrar el miembro erecto parece adoptar una actitud fertilizante que busca la creación de vida. Más aún, el vínculo entre los braseros antropomorfos con rasgos fálicos y la fertilidad se extiende hacia el ámbito agrícola exponiéndose en “la obvia asociación del sol y el fuego en la mente indígena, el primero siempre relacionado con el principio generativo de la creación, no solamente con la luz y calor necesarios para la germinación de las plantas [...], en el universo conceptual de la Mesoamérica antigua las deidades del fuego y de la lluvia —principios opuestos y contradictorios para la mente occidental moderna— poseen atributos en común, que pueden fusionarse para formar una misma idea compleja”¹⁰⁹ (Figs. 3a y 3b).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁹ Eduardo Williams, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 71.



Fig. 2. *Incensario antropomorfo con rasgos fálicos hallado en la tumba 9 de La Campana, Colima. Tomada de Jarquín y Martínez (2004), fig. 7.*



Fig. 3a. *Incensario antropomorfo asociado a conceptos de fertilidad; tradición Tumbas de Tiro, Nayarit. Museo Nacional de Antropología (fotografía propia).*



Fig. 3b. *Incensario antropomorfo con el falo representado en forma de cabeza; procedente de Colima. Tomada de Cuerpo y cosmos... (2004), p. 137.*

Asimismo, en Colima se han hallado figuras masculinas que ostentan un miembro viril de tamaño gigantesco y que fueron identificadas por Furst como personajes chamánicos que resguardaban la muerte. Es de notar que, en un buen número de estas figuras, los personajes son seres enanos o jorobados, condición que les brindaba un sentido religioso con cierta importancia, pues se les consideraba como seres “tocados” por la divinidad; de

acuerdo al autor: “el falo gigante, cuyo relativo tamaño, obviamente, excluye la práctica de relaciones sexuales normales, puede contemplarse como un símbolo de los poderes súper-generativos, al igual que la autonomía sexual, de este ser en particular”¹¹⁰ (Figs. 4a y 4b).



Fig. 4a. *Personaje con el falo, notablemente, exagerado identificado como guardián de las tumbas; procede de Colima. Tomada de Cuerpo y cosmos... (2004), p. 136.*



Fig. 4b. *Escultura de un personaje, con visibles rasgos olmecoides, con el pene acentuado posiblemente asociado con la muerte y la fecundidad. Tomada del Archivo Miguel Covarrubias.*

En este sentido, por mostrar un par de ejemplos similares, en Nayarit se halló la representación de un personaje en posición sedente con el pene visiblemente exagerado¹¹¹ (Fig. 5). Por su parte, en Jalisco la escultura de un individuo que con la mano izquierda sostiene su falo, y parece dirigir la derecha hacia el ano, sugiere, en primer término, una escena de masturbación ritual; empero, de acuerdo a Baudez el personaje es un cautivo que, mediante esta posición, alude al sacrificio del miembro viril: “se le identifica como tal por llevar una cuerda alrededor del brazo izquierdo y tener el brazo derecho en la espalda, gesto simbólico de cautividad”¹¹²; no comparto la firme postura del autor porque se contempla difícil que sólo una mano aparezca atada y la otra sostenga el pene; además parece poco probable que se exigiera previamente derramar sangre genital a cautivos destinados al sacrificio. A fin

¹¹⁰ Peter T. Furst, “Ethnographic analogy in the interpretation of West Mexican Art”, en Betty Bell (ed.), *op. cit.*, p. 137. El texto original se lee: “In any case, the gigantic phallus, whose relative size obviously precludes normal sexual intercourse, could be seen as symbolizing the supergenerative powers as well as the sexual autonomy of this particular being [...]”.

¹¹¹ John L. Alsberg y Rodolfo Petschek, *The evolution of artistic form. The Ancient Sculpture of Western Mexico*, Berkeley, Nicole Gallery, 1968, p. 53.

¹¹² Baudez, “Sacrificio...”, *op. cit.*, p. 80.

de cuentas, ya como masturbación, ya como autosacrificio, ambos actos rituales están asociados con la fertilidad al extraerse líquido vital —sangre y/o semen— del miembro genésico¹¹³ (Fig. 6).



Fig. 5. *Personaje con el pene exagerado; procedente de Colima.* Tomada de Alsberg y Petschek (1968), p. 57.



Fig. 6. *Escultura antropomorfa que representa a un individuo en una escena posiblemente alusiva a la masturbación ritual o al autosacrificio fálico; procedente de Jalisco.* Tomada de *Cuerpo y cosmos...* (2004), p. 134.

De rasgos simbólicos similares, en el Valle de Banderas, Nayarit se hallaron una serie de esculturas que parecen revelar su uso en ritos de fertilidad. Son esculturas antropomorfas que, posiblemente, eran insertadas en la tierra en rituales agrícolas; su estilo escultórico recuerda aquellas figuras en la Costa del Golfo que se enterraban en los campos de cultivo para que, simbólicamente, fecundaran la tierra. Así, se reconocieron dieciséis esculturas antropomorfas de las cuales diez son masculinas y seis femeninas, aunque algunas de ellas muestran órganos sexuales de ambos géneros, que descansan sobre una especie de base alargada (Figs. 7a y 7b).

¹¹³ Es preciso señalar que el derramamiento de sangre también se efectuaba en los momentos posteriores a la muerte de algún ancestro familiar importante; el ejercicio de esta práctica ritual debía ser puntual, ya que, tras la muerte del personaje, la herencia de poder y el status social de la familia estaban en juego, por ello el derramamiento se volvía parte esencial del proceso luctuoso. Véase Richard F. Townsend, "Before Gods, Before Kings", en Richard F. Townsend (ed.), *Ancient West Mexico: Art and Archaeology of the Unknown Past*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 1998, p. 107-136.



Figs. 7a y 7b. Figuras antropomorfas que, posiblemente, se insertaban en la tierra para, simbólicamente, fecundarla; proceden del Valle de Banderas, Nayarit. Tomadas de Mountjoy y Beltrán (2005), p. 157 y 159 respectivamente.

Con respecto a las figuras masculinas, su identificación como piezas fálicas, al igual que las esculturas huastecas, sólo es posible si reúnen elementos tales como la representación del pene y que la forma de éstas sugiera su derivación de un estilo escultórico fálico:

De cualquier forma, algunas características de las esculturas antropomorfas, del estilo San Vicente, sugieren una asociación general con la fertilidad, [...] Una de estas características son los claros rasgos sexuales de estas esculturas —y en algunos casos, un tanto hermafroditas— al igual que la forma fálica de algunas de las bases espigadas y, quizá, también la representaciones cilíndricas y de cresta en la cabeza. Algunas de estas esculturas pudieron haber sido colocadas, verticalmente, en la tierra como símbolos de fertilidad, reminiscencia de los instrumentos, de madera, falo-formes utilizados para excavar en el área de Xochimilco, del Valle de México, por los Mexicas contemporáneos, o gente relacionada, para “fecundar” la tierra con semillas en temporadas de cultivo.¹¹⁴

¹¹⁴ Joseph B. Mountjoy y José C. Beltrán, “Anthropomorphic peg-based sculptures from the Banderas Valley of Coastal West Mexico”, en *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, Cambridge University Press, v. XVI, n°2, 2005, p. 163-164. El texto original se lee: “However, some of the characteristics of the San Vicente-style

Por otro lado, anteriormente mencioné que el arte de la zona de Occidente es un arte doméstico que se distingue por reflejar, principalmente, escenas de la vida cotidiana. No obstante, también es posible identificar algunas de estas escenas como partes de prácticas rituales que no necesariamente son cotidianas, y que por el contrario se ejercían en tiempos rituales específicos. Tal es el caso de unas figurillas en el área de Jalisco y Colima que parecen representar danzantes fálicos, ya que portan una especie de cinturón que, a su vez, sujeta un falo postizo (Figs. 8a y 8b). Naturalmente, la peculiaridad de estas piezas nos remite, de inmediato, a aquellos sacerdotes huastecos que participaban en la fiesta nahua de Ochpaniztli cuyas representaciones también pueden encontrarse en figurillas del centro de Veracruz.



Figs. 8a y 8b. *Esculturas de danzantes — ¿o jugadores de pelota?— que portan un falo postizo atado a un cinturón; procedentes de la región de Colima-Jalisco. Tomadas de Holsbeke y Arnaut (1998), p. 118 y 119 respectivamente.*

En el caso de Colima, vale la pena mencionar que algunos de estos danzantes pertenecen a una escena que reúne un grupo mayor de personajes entre los que se incluyen músicos, guerreros, animales y hasta un individuo sedente, quizá de alto rango, sobre lo que parece ser una especie de trono que contempla la ceremonia; en la escena, llama la atención que uno de los personajes con cinturón fálico sea un adolescente que hace sonar un caracol

anthropomorphic sculptures suggest a general association with fertility, [...] One of these characteristics is the clear sexual —and in some cases, somewhat hermaphroditic— characteristics of the sculptures, as well as the phallic form of one or more of the peg bases, and perhaps even the cylindrical and crest representations on the top of the head. Some of the sculptures may have been stuck upright into the ground as fertility symbols, reminiscent of the use of phallic-shaped wooden digging implements in the Xochimilco area of the Valley of Mexico by the contemporary Mexica or Mexica-related people who used the implements to “impregnate” the earth with seeds at planting time”.

(Figs. 9a y 9b). El simbolismo de esta escena, en su conjunto, no parece aludir a un ritual de fertilidad en primer término; empero, quizá ésta exprese el rito de iniciación del adolescente hacia una vida ritual que conlleve la práctica de ceremonias de fertilidad reveladas por la presencia de los falos postizos.¹¹⁵



Figs. 9a y 9b. *Danzantes con un falo postizo que participan en una escena ritual ligada, posiblemente, a una ceremonia de iniciación; procedentes de Colima.* Tomadas de Kan, Meighan y Nicholson (1970), p. 91.

La presencia de una fiesta similar quizá se desarrolló en Pichátaro, —ubicado al poniente de la laguna de Pátzcuaro— Michoacán, lugar dónde se rendía culto a Tirípeme-Xungápeti. La asociación entre fertilidad y tal deidad se manifiesta en que el sacerdote de ésta se llamaba *Pihchuani* que se traduce como “acercamiento carnal” y Pichátaro significa “donde se toma el cuerpo por los muslos”; más aún: “Tan ligado está el concepto de fertilidad de la tierra con la fertilidad humana, que al bastón para sembrar los tarascos le llamaban ‘tarecua’ que equivale al miembro viril, con el cual la tierra quedaba preñada”.¹¹⁶ Así, lingüísticamente se expone el concepto de fecundación por lo cual puede señalarse que tal deidad preside la fertilidad; de esta forma, no debe sorprender la existencia de ceremonias rituales, dedicadas en su honor, que presenten episodios alusivos a tal concepto, e incluso la participación en ellas de personajes con rasgos fálicos.

De igual forma, en Loma Alta, Michoacán se han encontrado figuras fálicas, algunas antropomorfas, entre las que se ha identificado la representación de un mecapalero, o cargador, con su órgano sexual visiblemente marcado; estos personajes han sido asociados

¹¹⁵ Véase Michael Kan, Clement Meighan y H. B. Nicholson (eds.), *Sculpture of Ancient West Mexico: Nayarit, Jalisco, Colima. The Proctor Stafford Collection*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1970, p. 91; Meirelle Holsbeke y Karel Arnaut (eds.), *Offerings for a new life. Funerary images from pre-Columbian West Mexico*, Antwerp, Antwerp Ethnographic Museum, 1998, p. 117-119.

¹¹⁶ José Corona Núñez, *Mitología Tarasca*, México, FCE, 1957, p.36.

al transporte y al comercio, pero también, tal como se aprecia en esta figura, es posible que estén ligados con la fertilidad¹¹⁷ (Fig. 10). Asimismo, de Ihuatzio, Michoacán es una escultura zoomorfa que representa a un coyote de pie con el sexo claramente señalado (Fig. 11); más allá de que el nombre del sitio se traduce como “lugar de coyotes”, la pieza denota aquella esencia sexual y lúdica de este animal, que aparece plenamente expuesta en las manifestaciones fálicas de Huehucóyotl analizadas en el capítulo dedicado a dioses y sexualidad en esta investigación. Por su parte, Robert Chadwick reporta, sin dar más detalle, la presencia de representaciones fálicas en la región de Huetamo —sureste de Michoacán— que a su parecer muestran influencia estilística de Xochicalco.¹¹⁸



Fig. 10. Escultura antropomorfa hallada en Loma Alta, Zacapu, Michoacán que representa a un mescalero con rasgos fálicos. Tomada de Carot (2008), p. 246.



Fig. 11. Escultura zoomorfa de un coyote con el pene señalado; procedente de Ihuatzio, Michoacán. Museo Nacional de Antropología (fotografía propia).

Precisamente en torno a las influencias, quizá ocasionadas por movimientos migratorios, es posible reconocer aspectos ideológicos, expresados en el arte, de la zona occidental presentes en otras áreas culturales: “es así que apareció en la cerámica Chalchihuites (y Hohokam) del siglo VI varios elementos del antiguo repertorio iconográfico de Loma Alta y

¹¹⁷ Patricia Carot, “Arqueología de Michoacán: nuevas aportaciones a la historia purhépecha”, en Beatriz Braniff Cornejo (coord.), *Introducción a la Arqueología del Occidente de México*, México, Universidad de Colima/CONACULTA/INAH, 2004, p. 454.

¹¹⁸ Robert Chadwick, “Archaeological synthesis of Michoacan and adjacent regions”, en *Handbook of Middle American Indians. Vol. XI: Archaeology of Northern Mesoamerica*, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), Austin, University of Texas Press, 2t., 1971, t. 2, 678.

que se evidenció también en estas latitudes el mismo culto para las imágenes en piedra, como lo comprueban las numerosas esculturas fálicas y las piedras deformes inusuales encontradas a todo lo largo y ancho de la cultura Chalchihuites”.¹¹⁹

La cultura Chalchihuites se desarrolló, principalmente, en el territorio noroeste del Altiplano Central mexicano abarcando el occidente de Zacatecas y Durango, y el extremo norte de Jalisco.¹²⁰ Al parecer, esta área se pobló, en gran medida, por el flujo de grupos migrantes que se asentaron en la zona provenientes del Occidente y Centro de México: “la cultura Chalchihuites nació de un gran movimiento de población mesoamericana hacia un territorio ocupado por pueblos quizás tan diversos como los ‘chichimecas’ del siglo XVI, que no habían abandonado las múltiples ventajas de una vida nómada, razón por la cual son tan escasos sus vestigios arqueológicos”¹²¹; naturalmente, los movimientos migratorios conllevan la influencia de elementos culturales que, en sentido de esta investigación, es posible reconocer mediante la presencia de figuras fálicas en espacio chalchihuiteño.

Así pues, la notable abundancia de representaciones fálicas en esta área incluye sitios como Mesa de la Cruz, Coscomate, Guadiana, Presidios y Molino en Durango. Estas piezas presentan una peculiaridad contextual que contrasta con el resto de representaciones fálicas halladas en el área mesoamericana: la mayor parte de ellas fueron encontradas en espacios habitacionales, lo cual sugiere su empleo en rituales domésticos. Más aún, en algunos casos las esculturas fálicas se ven acompañadas por grabados de vulvas, pozos y canales que evocan el correr del agua y que muestran esa correspondencia simbólica dual —masculino-femenina— tan indispensable en la fertilidad. Así, “la amplia distribución en el territorio chalchihuites del motivo de la vulva y la presencia reiterada en el espacio cotidiano de los chalchihuiteños de Durango de esculturas fálicas indica que su uso probablemente no estuvo

¹¹⁹ Patricia Carot, “Cuando se abandonaron las imágenes sagradas: Un ritual de clausura purépecha del siglo VI en Loma Alta, Zacapu (Michoacán)”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, (Serie Culturas Mesoamericanas n°5), p. 249.

¹²⁰ Marie-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989, (Cuadernos de Historia del Arte n°35), p. 19.

¹²¹ *Ibid.*, p. 46.

ligado a funciones sociales especializadas. La participación de dichas figuras podría haberse integrado a un culto doméstico que acaso despertara una acción mágica apotropaica”.¹²²

En torno a las representaciones sexuales es preciso mencionar que al igual que las vulvas están asociadas con el agua, los falos parecen estar ligados al fuego. Tal concepto se evidencia por la existencia de una depresión excavada, a manera de cazuela, en la cabeza de varias esculturas fálicas en donde se han encontrado huellas de fuego, peculiaridad que bien puede manifestar la asociación de la virilidad con éste (Fig. 12); en este sentido, es posible que algunos grupos locales atribuyeran un simbolismo cultural a esta oposición al vincular tales elementos con los órganos sexuales.

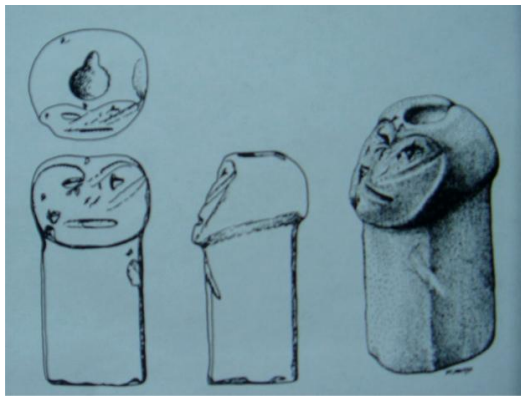


Fig. 12. *Escultura fálica con un rostro representado y una cavidad en la cabeza donde se hallaron rastros de fuego; procedente de Hervideros, Durango.* Tomada de Hers (2001), p. 322.

Como mencioné anteriormente, tanto las piezas fálicas como los grabados de vulvas están insertos en espacios de la vida cotidiana y no aparecen en templos o espacios específicos para su ritualidad. Por ejemplo, en Coscomate se encontró, entre otros fragmentos escultóricos dispersos, una escultura fálica al fondo de una pileta dentro de un edificio habitacional; de acuerdo al informe de Hers, motivado por los testimonios jesuitas, “los tepehuanes llevaban a cabo ritos agrarios en los cuales intervenían esculturas cilíndricas que bien podrían ser esas fálicas”¹²³; si tal lectura es acertada, es posible señalar que “las piezas se manipulaban en los ritos familiares que se desarrollaban en los altares de los patios y en las casas”.¹²⁴

¹²² Ángel Aedo, “Imágenes de la sexualidad y potencias de la naturaleza. El caso de las esculturas fálicas chalchihuiteñas de Molino, Durango”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, v. XXV, n°82, 2003, p. 53.

¹²³ Marie-Areti Hers, “La música amorosa de Kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos”, en *XXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte. Amor y desamor en las artes*, Arnulfo Herrera (ed.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001, p. 321.

¹²⁴ *Ibid.*

Asimismo, entre los grabados presentes en Mesa de la Cruz se aprecia la representación de un personaje que toca una larga flauta, carga un bulto sobre la espalda y exhibe, marcadamente, su miembro viril. La figura se ha identificado como Kokopelli, personaje mítico entre las sociedades del Suroeste de Estados Unidos¹²⁵ (Fig. 13). Como rasgos personales, este afamado flautista “enamora a las doncellas con las promesas que carga en su bulto o en su joroba, bien sean nubes, niños, canciones, cobijas o semillas, [...] crea el calor con su música y derrite la nieve, el multifacético personaje mítico, sacerdote de la lluvia y de la fertilidad, un mago cazador, un trovador errante, o mercader, pero siempre notable por sus hazañas sexuales”¹²⁶; de tal forma la influencia del personaje se circunscribe, principalmente, en conceptos de erotismo, transgresión, música y fertilidad. Esta diversidad de acciones está plasmada en las numerosas representaciones de Kokopelli en territorio chalchihuiteño, ya que es posible apreciarlo cargando, en su papel de mecapalero, un bulto, en ocasiones representado por una joroba; también puede aparecer con o sin flauta, se le suele representar como una figura antropomorfa, e incluso se muestra sosteniendo relaciones sexuales con una mujer (Figs. 14a y 14b).



Fig. 13. Representaciones pictóricas de Kokopelli en Mesa de la Cruz, Durango. Tomada de Hers (2001), p. 306.

¹²⁵ Dennis Slifer y James Duffield, *Kokopelli: Flutepayer Images in Rock Art*, Santa Fe, Ancient City Press, 1994. Aún en tiempos relativamente recientes, la figura simbólica de Kokopelli participa en actos rituales entre hopis y zuñis, lo cual habla de la trascendencia y permanencia de su esencia que también aparece plasmada en conjuntos rupestres chalchihuiteños.

¹²⁶ Hers, “La música...”, *op. cit.*, p. 306-307.



Fig. 14a y 14b. Representaciones chalchihuiteñas de Las Figuras, Durango que muestran a Kokopelli en diferentes actitudes alusivas a su esencia erótica-sexual. Tomadas de Hers (2001), p. 311 y 312 respectivamente.

Por último, en el sitio de Molino se han encontrado esculturas fálicas (Figs. 15a y 15b), una de ellas antropomorfa —con el rostro ahora arrancado— sobre la cual aún se reconocen ciertos rasgos específicos:

A simple vista se asemeja a una figura antropomorfa con joroba, sin pies ni brazos; empero, una observación más cuidadosa revela en la figura la presencia de restos de una pintura ocre sobre el pecho, así como una incisión que recorre la frente y que termina en una especie de bulto que carga entre la nuca y la espalda; sobre dicho abultamiento corre un pequeño surco que lo atraviesa por la mitad. Dada la multiplicación de genitales humanos grabados y esculpidos en las piedras, no resulta absurdo reconocer, en el objeto que el falo carga, la representación en relieve de una vulva, impresión esta última que se refuerza con el contexto de objetos asociados a esta escultura.¹²⁷

Si tal interpretación es acertada, estaríamos ante la presencia de un ambiente que reúne los tres motivos, quizá, más relevantes de las expresiones artísticas en la cultura chalchihuites: las esculturas fálicas, los grabados de vulvas y las figuras de personajes que cargan sobre la espalda un bulto o una joroba; en tal perspectiva: “De la conjunción de los elementos surge el semblante del Flautista. Personaje inscrito en la plástica chalchihuiteña como un legado de

¹²⁷ Aedo, *op. cit.*, p. 55-57.

las culturas del Suroeste, alude a una sexualidad desenfadada debido a sus atributos fálicos y al motivo vulvar que en algunas ocasiones lo acompaña”¹²⁸, conjugándose así, el erotismo y la fertilidad.



Figs. 15a y 15b. *Esculturas fálicas halladas en Molino, Durango.*
Tomadas de Aedo (2003), p. 56 y 57 respectivamente.

No obstante la asociación manifiesta entre sexualidad, erotismo y fertilidad en el caso de las representaciones fálicas chalchihuiteñas, Hers se inclina por reconocer tales manifestaciones como simbolismo propios del erotismo y desestima su alusión a la fertilidad apuntando lo siguiente:

Las fuerzas contradictorias que se intuyen detrás del erotismo suelen ser disimuladas por una sexualidad enfocada hacia la fertilidad. Así, ese tipo de imágenes suelen relacionarse casi automáticamente a ritos de “fertilidad”. Ese tipo de interpretación satisface a menor costo pero en realidad no tiene mejor mérito que liberarnos de ciertas inquietudes [...] Sin prueba alguna, suponemos muy comúnmente que los pueblos de antaño, tan alejados de nosotros, sí vivían en la angustia de procrear y, asimismo, fincaban sus esperanzas de buenas cosechas o buena cacería, más en prácticas de magia que en técnicas de subsistencia comprobada. Así, la palabra mágica de “rito a la fertilidad” nos salva de abordar el tema del erotismo irremediabilmente cercano a nosotros mismos y nos quedamos con la sexualidad confinada y

¹²⁸ *Ibid.*, p. 57.

encadenada a la procreación [...] Sin embargo, como vimos, hace ya millones de años que nuestra especie superó la sexualidad procreativa para entrar en el erotismo y sus reglas, base de toda vida social. Finalmente, si tal fuera el caso y los antiguos mesoamericanos de esos confines hubieran sido efectivamente obsesionados por la fertilidad, sería de esperar ver en complemento a esas imágenes, las de niños y retoños [...] Más que de fertilidad, sería pues pertinente hablar de erotismo como lugar de encuentro de la vida y de la muerte, de la continuidad y la discontinuidad en los tres niveles del erotismo de los cuerpos, de los corazones y de lo sagrado.¹²⁹

No concuerdo con esta reflexión porque considero que el erotismo se adscribe a la sexualidad en un sentido de placer que no necesariamente busca la procreación. Así, aún y cuando se tuviera la certeza de obtenerla, ésta siguió siendo objeto de culto, incluso en aquellas civilizaciones más desarrolladas, extendiendo, frecuentemente, los papeles genésicos de ambos órganos sexuales hacia la fertilidad de la tierra, desarrollándose así una ritualidad en torno a ella. Quizá en el caso de Kokopelli el concepto de erotismo puede corroborarse por su participación en episodios míticos que aluden a su esencia erótico-sexual; empero, tal idea no puede ajustarse al caso de las esculturas fálicas y los grabados de vulvas, ya que éstas, en conjunto, manifiestan su correspondencia al concepto de fecundidad al mostrar elementos como el agua y el fuego en relación directa con ellos; ya he expuesto su simbolismo en términos de fertilidad y sobraría ahondar sobre él en este apartado.

A manera de breve conclusión, es posible que la limitada presencia de esculturas fálicas monumentales desestime la existencia del culto fálico en las regiones del Occidente de México. Como se ha visto, los grupos de esta zona preservaron elementos culturales manifestándolos, artísticamente, con modelos antropomorfos en los que se identifican simbolismos relacionados con ambos géneros humanos; esta peculiaridad, quizá, se prolongó más tiempo en el área de Occidente que en el resto del territorio mesoamericano. Es aquí donde los numerosos casos de representaciones fálicas revelan la correspondencia que jugó el papel masculino en términos de fertilidad que, en esta región, se expresa, mayormente, en ámbitos cotidianos y funerarios. Es precisamente mediante esta dualidad

¹²⁹ Hers, "La música...", *op. cit.*, p. 327-328.

vida-muerte que se manifiesta el concepto de regeneración de vida ya que, posiblemente, existió una idea generalizada de que al morir los seres humanos regresan al vientre materno para iniciar una vida distinta; así, la inclusión de piezas fálicas en espacios mortuorios encierra un simbolismo en el que éstas parecen cumplir con su papel fecundador de la matriz telúrica.

5.4 Altiplano central y zona de Oaxaca

La razón de incluir dos zonas culturales dentro de un mismo punto obedece a la notable escasez de representaciones eminentemente fálicas en ellas. Curiosamente, esta casi nula presencia de manifestaciones contrasta con la extensa temporalidad ocupacional que mantuvieron ambas regiones a lo largo de la tradición mesoamericana, y despierta ciertas inquietudes sobre el porqué de esta peculiaridad.

Si bien esta investigación se centra en estudiar aquellas representaciones propias del Posclásico, bien vale la pena señalar los antecedentes que éstas pudieron tener. Así pues, uno de los casos más tempranos de posibles representaciones fálicas en el centro de México aparece en Tlatilco, con el hallazgo de pequeñas piezas, en entierros y ofrendas, que parecen derivar de un “estilo escultórico fálico” similar al observado en algunas esculturas pertenecientes a la zona del Golfo; desde luego, debido al contexto temporal de estas piezas sería inadecuado aseverar que derivan o exponen un estilo escultórico propiamente establecido y por el contrario, sus rasgos parecen corresponder a las características físicas de los materiales con que fueron hechas.

En primera instancia, me parece que las piezas buscan representar la figura humana, naturalmente de formas burdas y austeras propias de un periodo temprano; no obstante, quizá de acuerdo a su aspecto general es posible que se traten de representaciones fálicas si nos inclinamos por identificar una intención por antropomorfizar al falo (**Fig. 1**); así, según palabras de Ochoa: “las piernas bulbosas pasan a representar los testículos, el cuerpo de las figurillas corresponde, evidentemente, al del miembro masculino, el agujero en la cabeza

corresponde al meato urinario y las representaciones de pelo (¿?) podrían corresponder a ciertas prácticas de mortificación del miembro viril”.¹³⁰



Fig. 1. Posibles figurillas fálicas de Tlatilco, México. Tomada de Ochoa (1973), p. 135.

Es posible que esta interpretación advierta cierta paradoja y muestre argumentos forzados con el afán de reconocer piezas o motivos fálicos en temporalidades tempranas. Sin embargo, de ser acertada tal identificación, ésta estaría determinada por los rasgos de las piezas y por el lugar de su hallazgo, ya que al haber sido depositadas en ofrendas y entierros, quizá cumplían con una función mágica que aludía a la fertilidad simbolizando una fuerza generadora asociada con principios vitales equiparables a las semillas de las plantas, que deben ser enterradas para dar vida, ajustándose al papel fecundante del órgano sexual masculino.

La presencia de estas piezas y la factibilidad de su identificación plantean la posibilidad de reconocer el pensamiento mágico-religioso de grupos humanos que se preocuparon por solventar necesidades básicas de subsistencia, quizá mediante prácticas que giraron en torno a la fertilidad pero que no necesariamente incluyeron o derivaron en cultos fálicos; empero, un punto determinante que debe admitirse es la inserción de la figura fálica en prácticas rituales de fertilidad exponiendo la complementariedad de los papeles femenino y masculino desde épocas tempranas. Mediante este concepto dual de opuestos complementarios no sólo se da importancia al sexo femenino por el papel que desempeña

¹³⁰ Ochoa, “El culto fálico...”, *op. cit.*, p. 130-131.

como matriz fecunda, sino que al mismo tiempo se observa que el género masculino, y las entidades que lo exponen, también recibió su respectiva atención por su carácter de medio fertilizador.

Algunos casos similares de figurillas tecpanecas, francamente arcaicas, que posiblemente enfatizan conceptos de fertilidad, y su ritualidad, fueron reportados por Mena y Niven en sitios como San Juanico, Amantla, Ahuizoctla y Tlilhuaca, describiendo que las piezas halladas en este último llevan los órganos sexuales al descubierto e inmediatamente las relacionan con la práctica de cultos fálicos.¹³¹ La propuesta presentada por los autores se apoya en los rasgos propios de las figurillas y en motivos simbólicos que, en su parecer, denotan un sentido ideológico con carácter fálico y connotan el concepto de fecundidad: “buena parte de las figuras humanas de tocado cónico, tienen al descubierto el pene, en erección, y hasta la figura femenina que también lleva tocado cónico, hace ostentación de sus partes pudendas; pero hay más: la pieza está como desprendiéndose de un objeto, que para la percepción vulgar, es una sonaja, pero que parece ser una gota o escurrimiento seminal”.¹³² Es preciso señalar que la pobre calidad de las imágenes de las piezas descritas dificulta corroborar la interpretación de los autores, quienes posiblemente pudieron observarlas en mejor estado motivando así una perspectiva que en nuestros días se vislumbra complicado sustentar; asimismo, debo mencionar que la identificación fálica de los tocados cónicos, presentes en éstas y otras figuras, parece estar influenciada por el deseo de observar en ellos un precepto simbólico, existente en otras culturas, que expone la unión sexual entre ambos géneros humanos¹³³ (Fig. 2).

¹³¹ Ramón Mena y William Niven, *Un gran descubrimiento arqueológico: los tecpaneca en el valle de México*, México, Imprenta Nacional, 1920, p. 11.

¹³² *Ibid.*, p. 12.

¹³³ Al respecto, en su estudio sobre el culto fálico en Mesoamérica, Mena interpreta los tocados cónicos como elementos fálicos “estilizados” que aluden al miembro viril y que recuerdan al *lingam* presente en algunas representaciones sexuales artísticas de la cultura india. Desde luego, la descontextualización de su lectura, propia de su tiempo, choca con las identificaciones iconográficas contemporáneas de elementos de esta naturaleza y contrapone una buena parte de la perspectiva que expone en su investigación. Véase, Mena, *op. cit.*



Fig. 2. *Figurillas tecpanecas con aparentes rasgos fálicos*. Tomada de Mena y Niven (1920), p. 25.

No obstante la problemática interpretativa surgida a raíz de los elementos y contextos de las piezas arriba estudiadas, al parecer este pensamiento de fertilidad, expresada en ambos sexos, permaneció inmutable a lo largo de la tradición mesoamericana aunque desafortunadamente no siempre puede observarse de forma explícita: “no se sabe, a la fecha, hacia dónde o hacia qué evolucionó este pensamiento, pero es seguro que no apareció y desapareció en corto tiempo. Se sabe, por las fuentes escritas, que este culto existía en los últimos periodos del México prehispánico, y podemos suponer que su importancia era de primer orden en todas las épocas anteriores”.¹³⁴

En efecto, no es sino hasta en sitios con auge en el Clásico Tardío y el Epiclásico en donde es posible apreciar la presencia de representaciones fálicas en el centro de México. Así, en el sitio de Xochitécatl, Tlaxcala se halló en la estructura denominada “Pirámide de las Flores” una serie de figurillas femeninas, como partes de ofrendas, que representan distintos estados en el ciclo de vida femenina: el nacimiento, la maternidad, la vejez, la muerte y quizá la expresión de posiciones sociales de gobernantes ocupadas por este género. Es preciso señalar que en este sitio existe un notable predominio de representaciones femeninas que sugiere, hasta cierto punto, la presencia de un poder femenino o matriarcado.¹³⁵

Empero, si bien es posible observar en el sitio un predominio de manifestaciones femeninas, la correspondencia simbólica de ambos sexos se revela en la presencia, dentro de la misma estructura arquitectónica, de una escultura que representa a un hombre masturbándose (**Fig. 3**). Ofreciendo una descripción de la pieza, Serra Puche nos dice:

¹³⁴ Ochoa, “El culto fálico...”, *op. cit.*, p. 136.

¹³⁵ Mari Carmen Serra Puche, “Evidencias e indicadores arqueológicos de la presencia femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXXIII, 2000, p. 234.

Se trata de un individuo sentado con las piernas flexionadas, el brazo cruzado sobre el pecho y la mano encima del hombro; con su otro brazo se toma el pene en posición de masturbación, seguramente aludiendo al semen como potencia fertilizadora de la tierra. La escultura está fragmentada en la cabeza. Otra de las esculturas localizadas al pie de la escalera representa una figura femenina en relieve, acostada, con los brazos extendidos hacia la cabeza y las piernas abiertas mostrando el sexo femenino; en el pecho tiene las costillas marcadas y presenta un agujero en el vientre, similar al de las figurillas de mujeres.¹³⁶

La interpretación de la figura masculina dentro de un espacio con predominio de representaciones femeninas expone esa equivalencia entre ambos papeles en términos de fertilidad: una entidad fecunda y otra fertilizadora. Más aún, la presencia de una escultura femenina con el sexo expuesto valida la pertinencia de tal pensamiento principalmente por tratarse de manifestaciones extraordinarias en el *corpus* de representaciones femeninas. Del espacio en que se encuentran estas piezas, y a falta de más datos etnohistóricos al respecto, es posible inferir el ejercicio de prácticas rituales que giraban en torno a la fertilidad no sólo de la tierra, sino también de la reproducción humana.

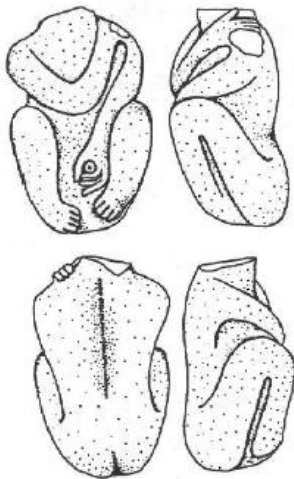


Fig. 3. *Escultura que representa a un hombre masturbándose. Xochitécatl, Tlaxcala. Tomada de Serra Puche (2000), p. 226.*

Por otro lado, el sitio de Cantona, Puebla parece ser el único en donde puede apreciarse la existencia de esculturas fálicas monumentales en el centro de México. Ahí, en la pirámide

¹³⁶ *Ibid.*, p. 226.

principal de la llamada “Plaza central o de la fertilización de la tierra” se hallaron nueve falos, siete de los cuales estaban asentados en posición horizontal y dos en forma invertida¹³⁷ (Figs. 4a-4c).

La peculiaridad de su ubicación sugiere que fueron removidas de su posición original, ya que se encontraron reposando en la parte superior de la escalinata de dicho edificio acompañadas de un cúmulo de huesos y dos cráneos humanos colocados sobre una especie de altar. Su inclusión en un espacio que sugiere el ejercicio de prácticas de sacrificio humano parece exponer la asociación entre éste y la fertilidad mediante la asimilación simbólica de la sangre y el semen como líquidos vitales; no obstante, es arriesgado señalar que estas piezas fálicas fueron objeto de veneración por su mero existir y quizá es más acertado identificarlas como partes de ceremonias rituales relacionadas con tal concepto, siendo imposible ofrecer una descripción mayor de los rasgos propios de éstas. Así, desafortunadamente ahondar en la interpretación de este caso se complica al no tener datos etnohistóricos que complementen la información arrojada por los trabajos arqueológicos; en este sentido, de los habitantes de este sitio se dice que bien pudieron ser de tradición tolteca o grupos de olmecas-xicalanca, pertenencia que se dificulta al no existir referencias que indiquen la celebración de ceremonias rituales que incluyan elementos de carácter fálico entre estos grupos culturales.



Figs. 4a-4c. Esculturas fálicas monumentales del sitio de Cantona, Puebla.
Tomadas de *Cuerpo y cosmos* (2004), p. 132.

¹³⁷ Ángel García Cook, *Cantona. Guía oficial*, México, INAH/CONACULTA/SALVAT, 1994, p. 66.

Un caso inusual de representación fálica aparece en Xochicalco, Morelos mediante una escultura que parece representar alguna deidad asociada con la fertilidad. El personaje, arrodillado y sentado sobre una especie de base, está envuelto por cuatro lianas que a su vez cargan hojas y frutos de cacao; dos de ellas nacen en la entrepierna como dos penes que recorren las ingles, suben por la espalda hasta el hombro y se anudan entre ellos en el pecho, una de las puntas se apoya en el muslo izquierdo y la otra en el brazo derecho; de las otras dos lianas, una sale de la base en que descansa el personaje y la otra es llevada por éste en la mano derecha (Fig. 5).

Otros elementos presentes en esta escultura, denominada “El Creador”, contribuyen a su identificación como una deidad sustentadora. El personaje lleva dos pulseras de bandas, en las muñecas, con dos semillas y porta un tocado rematado por un triángulo trapecio que recuerda al símbolo del año, interpretado como el tiempo, y que es muy común en las representaciones de Xochicalco; asimismo, el símbolo “está relacionado con el dios Tláloc, que para esta época no era dios del agua sino que hacía honor a su nombre *tlalli*, que significa tierra, y que era el dios proveedor de la vida, es decir del agua, de la vegetación y de los animales”.¹³⁸



Fig. 5. Escultura denominada “El Creador” que presenta un pene bifurcado del que nacen plantas de maíz y cacao. Procedente de Xochicalco, Morelos, hoy ubicada en el Museo Nacional de Antropología e Historia; fotografía propia.

Sin embargo, para reconocer su plena identificación como Tlaloc faltarían otros de sus rasgos iconográficos, como las anteojeras o los colmillos, que tradicionalmente lo identifican

¹³⁸ Silvia Garza Tarazona, “Esculturas de cerámica de Xochicalco, Morelos”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°103, 2010, p. 21.

y de los cuales carece esta pieza. En este sentido, no por ello debe desestimarse el concepto que expone y que posiblemente lo reconocen como una deidad sustentadora y fecunda, cualidad que enfatiza al presentar dos penes que se muestran intrínsecamente ligados con frutos y plantas y que ciclo tras ciclo daba vida a los seres humanos, ya como fuerza genésica, ya como proveedora de alimentos.

Por otra parte, la sobriedad y refinamiento del *corpus* escultórico mexicana excluyen, en general, representaciones eminentemente fálicas o que al menos presenten rasgos que aludan a tal simbolismo. En torno al reducido número de este tipo de manifestaciones, Felipe Solís señala contundentemente: “En el estudio que realizamos acerca de este tema específico donde censamos las piezas de esta época, resguardadas en colecciones públicas y privadas de México y el extranjero, descubrimos que sólo el 0.8% corresponde a figuras masculinas con el sexo erecto y al descubierto, que indica la poca proclividad hacia el tema”.¹³⁹ En este sentido, dos ejemplos de esculturas masculinas mexicanas —una procedente de Texcoco y otra de Puebla— muestran claramente el pene del personaje, más no conllevan un simbolismo fálico y por el contrario, pienso que sólo reflejan la naturalidad del cuerpo humano (Figs. 6a y 6b).



Figs. 6a y 6b. *Esculturas mexicanas con el pene expuesto*. La primera procede de Texcoco (fotografía propia); la segunda, de Puebla, tomada de Pasztory (1998), p. 230.

Al parecer, además de mostrar el cuerpo humano de forma natural, las piezas arriba mencionadas también fungían como “maniqués” que se vestían y ornamentaban, en

¹³⁹ Solís, “La figura humana...”, *op. cit.*, p. 24. El propio Solís da noticia de una escultura, con rasgos fálicos, depositada en las colecciones del Museo Nacional de Antropología que guarda cierto paralelismo con la de la colección Genin aunque no da mayores datos sobre sus características. Asimismo, informa sobre la existencia de una escultura antropomorfa sedente con el pene erecto aunque no ofrece alguna identificación sobre su simbolismo; véase Solís, Felipe, *Catálogo de la escultura mexicana del museo de Santa Cecilia Acatitlan, México*, México, INAH, 1976.

ocasiones rituales específicas, y que raramente mostraban su desnudez al observador.¹⁴⁰ Acerca del rasgo fálico presente en estas esculturas, Solís les adjudica una asociación con el culto a Tezcatlipoca y un simbolismo que encierra el ideal de masculinidad expuesto por esta omnipresente deidad.¹⁴¹ Esta interpretación parece manifestarse de forma más clara en representaciones de ciertas advocaciones del “dios del espejo humeante”; por citar un par de ejemplos, es así que se nos muestra con el pene erecto en la escultura de un coyote emplumado (Fig. 7) que expone su asociación con la lubricidad y que nos remite de inmediato a la figura de Huehuecoyotl y a la forma en que éste también aparece representado con el sexo erecto en algunas láminas del *Códice Borgia* estudiadas en capítulos anteriores. Vale la pena mencionar la existencia de esculturas masculinas que representan sacerdotes de la muerte y que, como rasgo peculiar, llevan sobre el pene un rosetón de papel plegado. No hay mayores informes sobre las piezas y este elemento iconográfico inusual; quizá éstas expresen la dicotomía vida-muerte “exponiendo” al miembro genésico como un medio necesario para llevarla a cabo, aunque reconozco que la factibilidad de esta interpretación se contempla, francamente, nebulosa (Fig. 8).



Fig. 7. *Escultura de un coyote emplumado que exhibe su órgano sexual.* Museo Nacional de Antropología, fotografía propia.



Fig. 8. *Escultura que representa a un sacerdote, asociado con la muerte, que reemplaza su pene con un rosetón.* Museo Nacional de Antropología, fotografía propia.

¹⁴⁰ Esther Pasztory, *Aztec art*, Oklahoma, University of Oklahoma Press/Norman, 1998, p. 228.

¹⁴¹ Solís, “La figura humana...”, *op. cit.*, p. 24.

Como hemos visto, el escaso número de piezas fállicas mexicas parece manifestar una mentalidad más pudorosa e introvertida plasmada en el arte de este grupo cultural; no obstante, esta peculiaridad no excluyó la presencia y participación del falo como elemento fecundador en episodios míticos y rituales, revelándose a sí mismo como un ente que, en términos de fertilidad, complementa al aspecto femenino. Así pues, posiblemente el relato mítico que mayormente expone la potencia fertilizadora del miembro viril, es aquel que nos narra el viaje de Quetzalcoatl al inframundo para robar los huesos preciosos y con estos crear al hombre que habría de sustentar a las deidades; como ya hemos visto, después de una serie de sucesos que comprometen el cumplimiento de la tarea, en su huída del inframundo el héroe mítico resbala provocando el rompimiento de los huesos; a su regreso, Quetzalcoatl entrega los pedazos a su madre, Quilaztli, quien los muele y a continuación, el dios sangra su pene derramando el líquido vital sobre los huesos molidos creando así, finalmente, al hombre.

Una ofrenda hallada en las excavaciones de un templo en Texcoco sugiere la materialización plástica de esta historia fantástica en lo que puede contemplarse como la recreación del mito de creación ubicada en un recinto ceremonial. En el edificio dedicado a Ehecatl-Quetzalcoatl se hallaron reunidos, en una ofrenda ritual, una serie de elementos que aluden al viaje de Quetzalcoatl por el inframundo y las principales peripecias ocurridas en él:

En la Ofrenda 1 observamos una disposición de cráneos en espiral, elemento típico de Ehécatl por tratarse de una representación del viento, que es capaz de llevar las nubes y la lluvia para sustento de los hombres. Se trata de once cráneos que asemejan un espiral; [...] el onceavo cráneo está colocado con la parte frontal colocada hacia el suelo, lo cual se interpreta como la llegada ante Mictlantecuhtli el señor del inframundo [...] En la excavación, al ser retirados los cráneos pudo observarse una cama de huesos largos (fémures, tibias, radios, cúbitos, húmeros) que pudieron ser dispuestos como un atado. En ese mismo contexto, la forma cóncava de la fosa se interpreta como análoga al agujero mandado a hacer por Mictlantecuhtli donde cae Quetzalcóatl y se esparcen los restos óseos [...] Recordemos que al centro del atado de huesos del primer nivel yacía en posición dorsal una imagen sedente de Quetzalcóatl, lo cual podría representar la parte del mito alusiva al momento en que el dios resucita para recoger los huesos del hombre y la mujer que yacían esparcidos, hacer un nuevo atado para después llevarlos a Tamoanchan [...] Al llegar a su destino entrega los

huesos a la diosa Cihuacóhuatl-Quilachtli, quien muele los restos y los echa en una vasija preciosa. En la ofrenda fue encontrado un objeto similar a un tejolote o mano de mortero, el cual puede interpretarse como el objeto usado por la diosa para moler los huesos y sobre los cuales Quetzalcóatl vertió su sangre, acción acompañada por la penitencia divina de todos los dioses.¹⁴²

De acuerdo a lo anterior, los elementos reunidos en la ofrenda pueden observarse como alusivos o referentes al relato mítico y corresponden a una recreación ideológica del mito de la creación del hombre, mediante la cual es posible apreciar la integración de figuras, modelos, símbolos, etc. que se contemplan de manera complementaria y jamás excluyente.

Por otro lado, como ya hemos visto, los episodios presentes en la mayor parte de las ceremonias rituales se comprenden como una reactualización de historias, momentos y hechos realizados por las deidades. Curiosamente, en este sentido, y contemplando el autosacrificio realizado por Quetzalcoatl, no existen grandes referencias en las fuentes del ejercicio ritual de sangrarse el pene; de los pocos datos referentes al tema, Durán nos dice que en la fiesta de Atemoztli practicaban “sacrificios de sí mismos, sacándose la sangre de sus lenguas y orejas, y de sus miembros viriles, de brazos, de pantorrillas y de pechos. Sacaban algunos por aquellas heridas que en los molledos o pantorrillas se daban, muchas brazas de cordel delgado por ellas, y algunos por los miembros viriles, haciendo en sí mismos una abominable carnicería”.¹⁴³

La peculiaridad que presupone el acto ritual de sangrarse el pene en esta fiesta, puede estribar en la intencionalidad que se perseguía en las ceremonias realizadas en ella y en las deidades a quienes estaba dedicada. Al respecto, el mismo Durán apunta que ésta se conmemoraba en honor del advenimiento de Huitzilopochtli y la concibe como una ceremonia dirigida a la petición de agua que habría de llegar para la primavera¹⁴⁴; por su parte, aunque en su descripción detallada de la fiesta no hace mención alguna de actos rituales de autosacrificio, Sahagún refiere que ésta estaba dedicada a los Tlaloques porque en este mes

¹⁴² David López Monroy, “Análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, procedente del centro ceremonial de Texcoco”, en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, año 15, n°42, 2008, p. 46-48.

¹⁴³ Durán, *op. cit.*, t. 1, p. 287.

¹⁴⁴ *Ibid.*

se decía que comenzaban a ocurrir fenómenos naturales que advertían la llegada de lluvias¹⁴⁵ y coincide con Durán en llamarla la festividad del “descendimiento de agua”.

En este sentido, es posible que la asociación de la fiesta con deidades pluviales sea más acertada porque en ella se busca que los señores del agua viertan la lluvia sobre la tierra y se continúe así con los ciclos temporales agrícolas. De igual forma, vale la pena destacar que la principal festividad celebrada en honor de Tlaloc ocurría en la veintena de Etzalcualiztli, cuya descripción y representación pictórica contenida en el fol. 45r del *Códice Vaticano A* incluyen la imagen del dios de la lluvia, rodeado por gotas de agua, que porta en las manos una vasija con alimentos y una planta de maíz, identificándose todos estos elementos como símbolos de la abundancia que de él depende y, mediante una adecuada veneración, otorga (Fig. 9).



Fig. 9. *Representación de Tlaloc como dios de la lluvia; al parecer, las gotas de agua se asemejan a “pequeños falos” que caen sobre la tierra. Códice Vaticano A, fol. 45r.*

La forma en que las gotas de agua están dibujadas nos recuerdan, por su similitud, a un relieve, bastante temprano, de Chalcatzingo, Morelos que, a grandes rasgos, representa a un personaje de alto rango ubicado dentro de lo que parece ser la boca del monstruo de la tierra de la que se desprenden corrientes de aire; en la parte superior del relieve pueden apreciarse tres cuerpos, identificados como nubes, de los que descienden gotas de agua y chalchihuites¹⁴⁶ (Fig. 10). El paralelismo pictórico de las gotas pluviales y la interpretación de

¹⁴⁵ Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 143-144.

¹⁴⁶ Jorge Angulo Villaseñor, “The Chalcatzingo reliefs: an iconographic analysis”, en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, p. 135-137. Esta asociación se ve enriquecida por la existencia de otro relieve, en el mismo sitio, que parece representar una ceremonia ritual en la que se incluye un cautivo con el pene en erección; aún y cuando la pieza está incompleta y no es posible observar

éstas como representaciones arcaicas de falos, permiten asentar la asimilación ideológica que el agua y el semen adquirieran desde temporalidades tempranas, y que posiblemente perdurara hasta tiempos tardíos, al menos en el imaginario mágico-religioso de determinados contextos rituales.

En una perspectiva semejante, las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia* representan al señor de la lluvia en sus diferentes papeles, ya como deidad sustentadora, ya como deidad que ocasiona sequías e inundaciones. Lo interesante de estas escenas se observa en que de la figura de Tlaloc se desprenden chorros de agua de sus manos y por debajo de su *maxtle*; en una interpretación aventurada, es posible que los chorros que salen por debajo de la vestimenta que cubre su miembro viril manifiesten esa correspondencia simbólica que adquieren agua y semen que fecundan entidades femeninas, la tierra y la mujer, y que permiten la continuidad de ciclos de fertilidad en términos agrícolas y humanos respectivamente. Más aún, en las cinco escenas de la lámina 28 los chorros de agua que salen por debajo del *maxtle* de Tlaloc bañan a un personaje femenino, acto que bien podría interpretarse como una fecundación simbólica: “Las cinco figuras femeninas en cada una de las manifestaciones de los años, están semiarrodilladas con los brazos extendidos y la cabeza vuelta hacia arriba, en una actitud de ruego al señor de la lluvia; ellas son las deidades que simbolizan el concepto de reproducción de la vida y la fertilidad de la tierra”¹⁴⁷; de acuerdo a la reflexión anterior, ¿es posible que la postura adoptada por los personajes femeninos además de súplica también expresen cópula sexual? (Figs. 11a y 11b).

hacia qué o quién se dirige la escena ritual, la inclusión del personaje fálico revela su relación, desde épocas tempranas, con ceremonias de fertilidad.

¹⁴⁷ M^a Teresa Sepúlveda y H., “Vida y muerte en el *Tonalámatl*”, en Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Iconografía mexicana V: vida, muerte y transfiguración*, México, INAH/CONACULTA, 2004, (Colección Científica n°460), p. 157. Para un análisis detallado de las escenas y sus componentes iconográficos véase Seler, *op. cit.*, t. 1, p. 257-265.

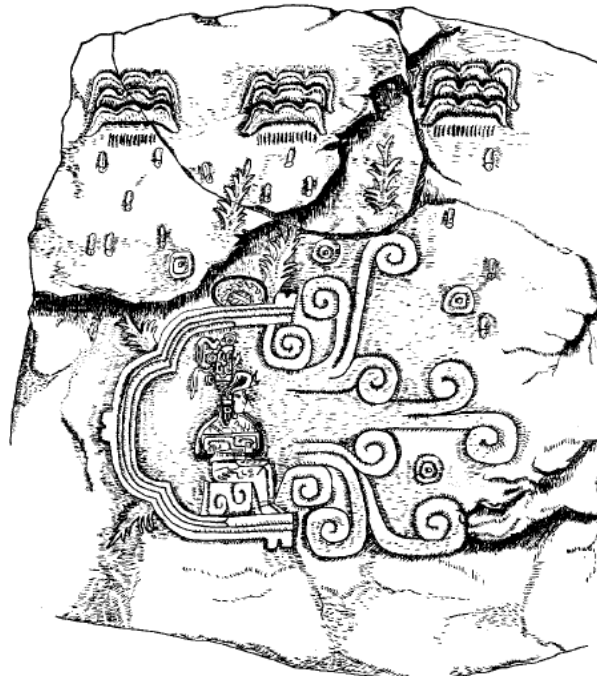
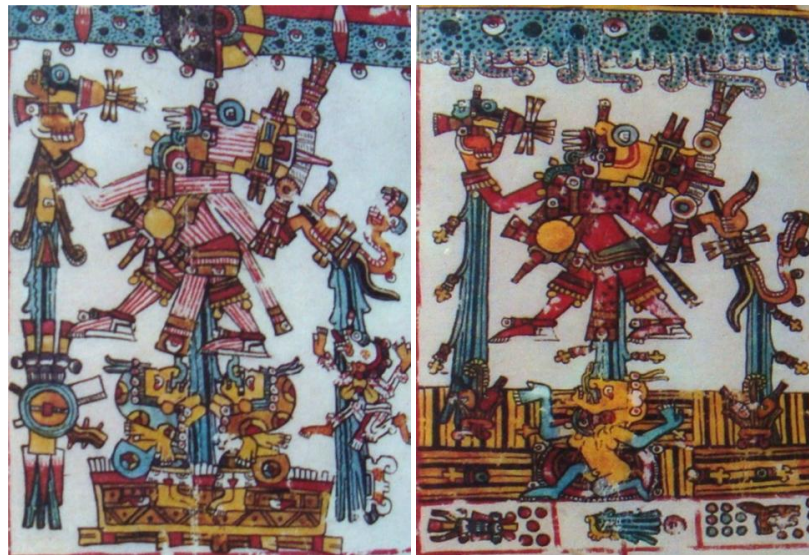


Fig. 10. *Relieve de Chalcatzingo, Morelos en el que se aprecian gotas, con aparente forma fálica, que caen de las nubes.* Tomada de Ochoa (1973), p. 126.



Figs. 11a y 11b. *Representaciones de Tlaloc como sustentador del agua, ya que se desprenden de su cuerpo chorros de este líquido.* Códice Borgia, láms. 27 y 28 respectivamente.

Esta inquietud se manifiesta, de igual forma, en episodios presentes en una de las principales fiestas rituales mexicas: Ochpaniztli. Como hemos visto, a grandes rasgos, la llamada “fiesta del barrido” estaba dedicada principalmente a Toci conmemorándose la plena maduración del maíz y la unión, sexual y ritual, de la madre tierra con el dios solar y el eventual nacimiento de Cinteotl. Ciertos acontecimientos presentes en la fiesta aluden al aspecto sexual que se extiende, simbólicamente, a la fertilidad de la tierra y que expone la necesidad de que ambos entes —masculino y femenino— participen en estos ciclos de generación y regeneración humana y vegetal.

Así pues, sin duda la intervención más notable del elemento masculino se manifiesta en los falos postizos portados por ocho sacerdotes huastecos que, durante el desarrollo de la fiesta, acompañan a Toci antes y después de su inmolación ritual. En la representación de la fiesta contenida en la página 30 del *Códice Borbónico* (Fig. 12) es posible observar una procesión de estos sacerdotes que se dirigen hacia la diosa con el fin de fecundarla simbólicamente; cabe mencionar que en su exposición del código, Francisco del Paso y Troncoso interpreta su participación como partes de un rito con tintes obscenos llamado *montepulizo* que traduce como el sacrificio del miembro viril.¹⁴⁸



Fig. 12. Detalle de la fiesta de Ochpaniztli en donde se aprecia la intervención de personajes con falos postizos. *Códice Borbónico*, p. 30.

¹⁴⁸ Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, ed. facsimilar, México, Siglo XXI, 1979, p. 159, (América Nuestra n°21b).

Más aún, el autor refuerza su interpretación al señalar que los personajes huastecos sostienen el falo postizo con una mano y en la otra llevan haces de cañas o pajas que sirvieron en el autosacrificio o que están destinadas para realizarlo; en cuanto el sentido que conlleva este acto de penitencia, sostiene que otra razón motivaba su participación en esta ceremonia: “la de prevenir las enfermedades que mandaban por castigo los dioses, ó la de atenuar sus efectos con penitencias: ese voto lo cumplirían á lo vivo, enseguida, el simulacro de los padecimientos cuyo alivio solicitaba de los númenes, pues varios de la veintena, y otros más, representados aquí por sus libreas, producían enfermedades y *Toçi*, la deidad principal, era patrona de los que curaban”.¹⁴⁹ No concuerdo con la interpretación del célebre estudioso que contempla los falos postizos como alusivos a peticiones de alivio de enfermedades de las partes pudendas, y por el contrario me inclino a observarlos como una clara manifestación del significado ritual denotado por la fiesta que en ellos encuentra el máximo exponente del carácter fertilizador del sexo masculino. Así, simbólicamente los rayos del sol se transforman en penes fertilizadores que fecundan la tierra dando lugar, al depositar su simiente, al crecimiento de las plantas.

En una perspectiva asociada a la fertilidad, Seler identifica a los sacerdotes huastecos como elementos que con sus enormes falos representan el amor sexual, el acto carnal y la fecundidad, y agrega que “los *icuexuan* portadores de falos, que son los esposos de Teteo Innan y a la vez sus cautivos, sus hijos, simbolizan, pues, la naturaleza de esta diosa, la fecundidad —celebrada en esta fiesta de la cosecha— para lograr que también en los años venideros ésta no deje de reinar entre los hombres y en los campos”.¹⁵⁰ Cabe mencionar que en el desarrollo de la fiesta los falos —descritos por Durán como espadas— eran reemplazados por escobas con las cuales se realizaban otros actos rituales, después de lo cual, en las postrimerías de la ceremonia las colocaban sobre unos postes, dejándolos ahí a manera de trofeos, posiblemente concebidos como objetos sagrados.¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 161-162. Notablemente influenciado por su formación religiosa, Paso y Troncoso concibe este acto ritual como “un grotesco y obscuro alarde que tanto pugna con nuestros sentimientos”, aunque finalmente reconoce que los órganos genésicos representan el atributo de la generación de los seres vivos.

¹⁵⁰ Seler, *op. cit.*, t.1, p. 122.

¹⁵¹ Durán, *op. cit.*, t.1, p. 149. También como un ejemplo del uso de objetos que adquieren cierto aspecto sagrado, Sahagún apunta que en la fiesta de Huey Tecuilhuitl: “llegando al *cu* del dios que se llama *Cintéotl*, donde había de morir esta mujer; poníase delante de ella el sátrapa que llevaba la tabla de sonajas, que se llamaba *chicauaztli*, y poníanla enhiesta delante de ella y comenzaba a hacer ruido, con las sonajas, meneándole a una parte y a otra”, en Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 122. Como puede verse, en este contexto el *chicahuaztli* adquiriría carácter fálico y puede contemplarse como el objeto encargado de fecundar a

Otro episodio presente en Ochpaniztli ocurría después de que la imagen viva de Toci era sacrificada y un sacerdote se vestía con su piel desollada. En él, la “nueva” Toci llegando al templo de Huitzilopochtli “alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de *Huitzilopochtli*, y esto hacía cuatro veces”¹⁵²; esta postura adoptada por el sacerdote ha sido interpretada como una posición alusiva a la cópula sexual que expresa la forma en que la diosa debe ser fecundada por el numen solar para dar a luz a Cinteotl quien, curiosamente, ahí ya la espera: “el *maana moteteuana mamazoa* es al mismo tiempo postura de coito y postura de parto. Pues si sólo se tratara del parto, no se comprendería muy bien por qué la diosa tenía que ir al templo de Huitzilopochtli y colocarse precisamente frente al dios”.¹⁵³ En resumen, la celebración de la fiesta se concebía como aquella en que se expresaba la concepción, nacimiento y madurez del maíz mediante episodios, personajes y elementos asociados al plano sexual que, a su vez, denotaban el carácter fértil presente en esta festividad.

Por su parte, si bien hemos podido atestiguar la notable escasez de representaciones fálicas en el centro de México —en comparación directa con las otras regiones antes estudiadas—, este rasgo se acentúa todavía más en la zona de Oaxaca. A lo largo de su temporalidad, esta región se vio ocupada, principalmente, por dos grupos culturales preponderantes —zapotecos y mixtecos—, cada uno con mayor presencia en determinados períodos pero que lograron desarrollar y mantener cierta convivencia que permitía su coexistencia.¹⁵⁴ No obstante, ya para el Posclásico se vivía un ambiente militarista en el que los grupos de poder luchaban por crear una hegemonía a través de la conformación de unidades políticas y sociales más estables y perdurables que aseguraran la permanencia en el poder.¹⁵⁵

En efecto, tanto las manifestaciones artísticas como las estructuras arquitectónicas expresan un notable contexto militarista que sugiere la existencia de luchas constantes en la zona y que posiblemente dejan de lado aspectos rituales sin que éstos desaparezcan del

la diosa Xilonen; acerca de la identificación del *chicahuaztli* como símbolo fálico, véase el apartado destinado a su estudio en esta investigación.

¹⁵² Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁵³ Seler, *op. cit.*, t.1, p. 120.

¹⁵⁴ Ernesto González Licón y Lourdes Márquez Morfín, “La zona oaxaqueña en el Posclásico”, en Manzanilla y López Luján (coords.), *Historia antigua de México. Volumen III...*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵⁵ Ernesto González Licón, *Los zapotecos y mixtecos. Tres mil años de civilización precolombina*, México, CONACULTA/Jaca Book/H. Ayuntamiento Constitucional de la Cd. de Oaxaca, 1990, p. 195.

imaginario religioso de estos grupos culturales. Así pues, en el estricto sentido de esta investigación, son pocos los casos de figuras con rasgos fálicos identificables aún en periodos tempranos. Algunos ejemplos aparecen en Monte Albán en el llamado “Edificio de los Danzantes” ubicado en la Gran Plaza de este sitio arqueológico; en él, se observan relieves tallados que contienen figuras de hombres desnudos en diversas posiciones con los genitales expuestos o amputados (Fig. 13). Existen varias interpretaciones acerca del simbolismo de estos personajes: “se dice que se trata de personas enfermas, deformes, para otros son muestras de danzas rituales, o bien esclavos o prisioneros de guerra; otra considera que algunas de las figuras son representaciones de los 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”.¹⁵⁶ De acuerdo a las perspectivas anteriores, la exposición de los genitales se concibe en términos que, a primera vista, se alejan del concepto de fertilidad y que sugieren su pertenencia a nociones alusivas a enfermedades, guerra y hasta degradación; empero, aunque las representaciones de cautivos de guerra con el pene expuesto no son extrañas en territorio mesoamericano, me inclino por interpretar en ellas un significado que posiblemente conllevó implicaciones políticas.



Fig. 13. *Relieve de Monte Albán que representa a un hombre (¿muerto?) con el pene expuesto.* Tomada de Licón (1990), p. 81.

En este sentido, es preciso señalar que una gran parte de las representaciones masculinas poseen un rasgo muy peculiar: en ellas se pueden apreciar símbolos específicos —como caracoles o flores— que ocupan el lugar del pene y que posiblemente representan la castración del personaje y la pérdida de su descendencia (Fig. 14). Así:

El rasgo más sobresaliente es que de las más de 300 figuras, sólo tres presentan el órgano sexual; las demás se representan castradas, y en el espacio correspondiente al miembro se

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 81.

observa una perforación y una especie de flor representada por volutas. En nuestra opinión, más que representar la castración del individuo y puesto que su muerte se muestra en los ojos, el rictus de la boca y a veces la colocación de las manos, representarlos castrados significaría que se pierde su continuidad de descendencia y parentesco, como expresión del linaje representativo y señorial. Este aspecto lo consideramos muy significativo, en la medida en que es importante establecer, ante los espectadores y lectores de esas estelas, el hecho de que se detuvo o se cortó la descendencia de esos señores, lo cual de alguna manera justificaba la política expansionista del Estado en relación con la ampliación y control del territorio que lo sustentaba y definía.¹⁵⁷

Identificado como el miembro que permite la reproducción de la especie, la ausencia del pene en estos personajes, y que éste sea reemplazado por símbolos asociados a la fertilidad, corrobora la intención de representar la pérdida o interrupción de su descendencia y poder.¹⁵⁸



Fig. 14. *Relieve zapoteco que muestra un personaje castrado con un símbolo, asociado a la fertilidad, ocupando el lugar del miembro viril.* Tomada de *Cuerpo y cosmos* (2004), p. 61.

Por último, de las pocas representaciones con aspecto fálico sobresalen dos por su inclusión en esferas que no necesariamente aluden al plano político. La primera es un brasero antropomorfo que representa al dios murciélago y que en su tapa muestra un hombre ataviado únicamente con una capa: “este es uno de los raros ejemplos, en piezas

¹⁵⁷ Eduardo Corona Sánchez, “El linaje del jaguar”, en Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH/CONACULTA, 2000, (Colección Científica n°404), p. 88.

¹⁵⁸ Aunque existen ejemplos más tempranos, Paso y Troncoso apunta que el origen del autosacrificio fálico se atribuye a una provincia de la Mixteca en donde los sacerdotes pasaban cuerdas por su miembro viril con el propósito de hacerse impotentes y mostrar su templanza sexual. Véase Paso y Troncoso, *op. cit.*, p. 165.

oaxaqueñas, en donde los genitales aparecen expuestos”¹⁵⁹ (Fig.15). Acerca de su interpretación, se sabe que el murciélago estaba asociado con el inframundo, el maíz, la decapitación y la fertilidad, pues basta recordar que, de acuerdo a un relato mítico, éste nace del semen y sangre derramada por Quetzalcoatl en uno de sus autosacrificios.¹⁶⁰



Fig. 15. *Brasero antropomorfo con la imagen del “dios murciélago” en cuya tapa aparece la figura de un personaje con el miembro viril expuesto.* Tomada de Boos (1966), p. 331.

La otra pieza es una urna con la figura de una deidad, con máscara bucal en forma de serpiente, que lleva un ostentoso tocado y un cinturón del que sobresale un objeto de piedra con forma de cabeza de serpiente (Fig. 16). Aunque no existen mayores datos acerca de su identificación, es posible sugerir su asociación con ceremonias rituales de fertilidad en las que la serpiente adquiriría una equivalencia simbólica con el órgano sexual masculino, cualidad que es posible advertir en el papel fertilizador de ambas entidades.

¹⁵⁹ Frank H. Boos, *The ceramic sculptures of Ancient Oaxaca*, New York, South Brunswick, 1966, p. 331. El texto original se lee: “This is one of the rare instances where exposed genitalia appear on Oaxacan pieces”.

¹⁶⁰ *Códice Magliabechiano*, lám. 61.



Fig. 16. *Urna que representa a una deidad con máscara bucal en forma de serpiente y que porta un cinturón rematado por la cabeza del mismo reptil. Tomada de Boos (1966), p. 214.*

A manera de breve conclusión de este apartado, la limitada existencia de representaciones fálicas en las regiones aquí estudiadas contrasta con los numerosos casos expuestos en otras zonas del territorio mesoamericano. Como mencioné anteriormente, una razón que posiblemente motivó esta particularidad fue la presencia de una mentalidad introvertida, refinada y pudorosa propia de los grupos culturales que se desarrollaron en el centro de México y en la región de Oaxaca; asimismo, quizá la concepción y práctica de una moral punitiva y recatada no les permitía exhibir explícitamente la figura fálica aún en contextos rituales, provocando así la transfiguración de su carácter en otros númenes, símbolos y objetos que no necesitaban mostrar su miembro viril, pero que simbólicamente se revestían con su esencia fecundadora.

Si en efecto el falo se transfiguró en otros elementos que exponen el aspecto masculino del cosmos, éstos no se alejaron del esquema que expresa la necesidad de su poderosa presencia fertilizadora para completar ciclos vitales de primer orden. De igual forma, su papel no se aparta de conceptos de fecundidad, masculinidad y poder, y siempre se contempla como un indispensable complemento para su contraparte femenina, manifestando su cualidad genésica no sólo en términos de reproducción humana, sino también extendiéndose hacia la fertilidad de la tierra.

Conclusiones

La existencia de representaciones fálicas en Mesoamérica motivó el interés por estudiar las razones de su presencia, sus rasgos y conocer si fueron objeto de adoración en ceremonias rituales debidamente estructuradas con peculiaridades específicas. Naturalmente, al tratarse de cultos dirigidos al órgano sexual masculino, con el firme propósito de contextualizar este modelo de veneración, los primeros capítulos de esta investigación se ocuparon en mostrar los conceptos culturales que aquellas civilizaciones, en las que se ha comprobado la práctica de cultos fálicos, tuvieron sobre su sexualidad. Es decir, acercarnos a su pensamiento permitió dilucidar si estos ejercicios rituales estaban determinados en función de un aspecto sexual y genésico, erótico, apotropaico o de poder.

Para ello, el análisis del culto fálico en diferentes civilizaciones del mundo fue fundamental para determinar si aquellos modelos podían ajustarse a los casos interpretados como partes de dicho culto en territorio mesoamericano; en otras palabras, contribuyó para establecer la pertinencia de identificar la práctica del culto fálico en esta área cultural de acuerdo a los rasgos observados en las sociedades estudiadas. En este sentido, fue posible reconocer las siguientes formas en que se concebía y ritualizaba al falo: 1) con aspecto genésico como un símbolo de la fuerza fecundadora de la naturaleza, 2) como entidad que brindaba protección contra fuerzas malignas, 3) como elemento erótico fundamental para alcanzar el placer sexual, y 4) como una fuerza re-vivificadora. Como mencioné anteriormente, el análisis realizado permitió por un lado identificar las distintas formas en que el falo fue venerado, y por otro comenzar a establecer si tales rasgos, simbolismos y modelos pueden observarse en las sociedades mesoamericanas del Posclásico.

Los siguientes capítulos nos ubicaron en espacio mesoamericano y se ocuparon en estudiar los elementos fundamentales de la religión, y en analizar los aspectos permitidos y condenados que los pueblos indígenas tenían en el ejercicio de su sexualidad. Asimismo, para efectos de esta investigación, estudiamos los casos de deidades que mantenían mayor asociación con la esfera sexual, de las cuales sobresalieron Xochipilli y Huehuecoyotl por sus notables representaciones fálicas. Es preciso señalar que aunque algunas escenas los muestran con el órgano sexual expuesto, ninguno de estos dioses puede observarse como fálico, pues no reúnen los elementos que los identifiquen con seres de tal naturaleza, como por ejemplo aquellos advertidos en el Príapo romano.

Antes de adentrarnos en el análisis de las representaciones escultóricas y pictóricas fálicas, el cuarto capítulo de la investigación se ocupó en acercarnos al pensamiento que las sociedades mesoamericanas tuvieron sobre la fertilidad humana y de la tierra, y la forma en que ésta era ritualizada. Al mismo tiempo, observamos la existencia de símbolos fálicos que se revestían con poder genésico en contextos rituales o mitológicos específicos y concluimos que no obstante su plena identificación fálica, cultos dirigidos a estos objetos y elementos no pueden interpretarse como claras manifestaciones de la presencia de ceremonias fálicas debidamente estructuradas en Mesoamérica. Sin embargo, pudimos constatar la necesaria presencia de entidades femeninas y masculinas, en términos de fecundidad, y que un culto específico de uno de estos géneros forma parte de una misma idea compleja que permite la procreación de vida humana y que se extiende hacia la fertilidad de la tierra.

Ahora bien, el objetivo primordial de este estudio fue identificar el simbolismo de las representaciones fálicas del Posclásico para señalar si éstas son muestras, corresponden y pertenecen al llamado culto fálico, y al mismo tiempo reconocer su práctica en el espacio mesoamericano. Para tal efecto, los análisis históricos e iconográficos permitieron establecer cuatro distintos tipos de simbolismos manifiestos en las representaciones escultóricas y pictóricas analizadas, aunque es preciso mencionar que algunos mantienen cierta relación entre ellos, y a su vez, conforman una misma idea compleja. Así pues, estos grupos están determinados por los conceptos que, en mi perspectiva, expresan las diferentes manifestaciones, siendo éstos: 1) fecundidad, 2) regeneración, 3) poder y 4) erotismo. Con el propósito de indicar las diferencias y afinidades simbólicas de las representaciones fálicas, a manera de conclusión de esta investigación definiré los cuatro grupos arriba mencionados y señalaré cuáles piezas pertenecen a cada uno de ellos, para, finalmente, reconocer la factibilidad de identificar la práctica del culto fálico en Mesoamérica.

El primer grupo alude al concepto de fertilidad exponiendo, naturalmente, el papel masculino que es parte de este precepto y que, con su esencia fecundadora, complementa el aspecto femenino del cosmos. Ahora bien, la fertilidad no sólo se limita a la procreación humana y animal, sino que se extiende a la obtención de una buena siembra y la subsecuente geminación de frutos y plantas; en esta perspectiva, debemos reconocer que los grupos mesoamericanos siempre tuvieron conocimiento y plena consciencia de que sus facultades genésicas les permitían tales efectos, asimilando este pensamiento para

extenderlo hacia la fertilidad de la tierra, y reconociendo una correspondencia ideológica entre cópula y siembra.

Para exponer este concepto, las sociedades mesoamericanas se valieron de una notable diversidad de manifestaciones artísticas que, posiblemente, fueron parte de ceremonias rituales estructuradas. En primer lugar están las esculturas fálicas monumentales, expresiones máximas de la parte masculina del cosmos y de su aspecto fecundante, cuya participación debe contemplarse equitativa con respecto al papel femenino, el cual parece haber atraído la mayor atención de las investigaciones orientadas al estudio de la fertilidad, soslayando el análisis de su indispensable contraparte. Así, estas piezas se extienden por prácticamente toda el área mesoamericana en sitios como Yahualica, Tamtok, Filo-Bobos y Chicontepec en la Costa del Golfo; Chacmultún, Loltún, Sayil, Labná, Uxmal, Chichén Itzá, Santa Rita Corozal y Telantunich, entre otros, en la zona Maya; Hervideros, Mesa de la Cruz y Molino en la región de Occidente, y Cantona en el Altiplano Central.

La peculiaridad de que algunas de estas piezas fueron halladas en espacios rituales sugiere su inclusión en ritos específicamente asociados a la fecundidad. En este sentido, es preciso mencionar que posiblemente este tipo de esculturas son las únicas que pueden observarse como claras manifestaciones del culto fálico; no obstante, análisis contextuales de su presencia cuestionan su pertenencia o la ritualidad que pudo haber girado en torno a ellas, más no desestiman, en su totalidad, la factibilidad de tal aseveración dejando abierta esta premisa a la luz de nuevos hallazgos e interpretaciones. Así, en mi perspectiva, estas piezas no deben tomarse, inequívocamente, como claras alusiones de la adoración fálica por su mero existir.

De este grupo de piezas se desprenden dos subconjuntos de esculturas que expresan un pensamiento, muy particular, que algunos grupos mesoamericanos tuvieron en torno a la fertilidad. El primero de ellos incluye esculturas fálicas monumentales que, a diferencia de las arriba expuestas, fungieron como gárgolas en los techos de los edificios, o bien, están adosadas a los muros. Como vimos, en sitios mayas como Uxmal, Chichén Itzá y Chacmultún este tipo de figuras sobresalen de los tejados para dejar caer agua sobre la tierra, cumpliendo así con su tarea de fecundarla. Desde luego, en este caso la simple caída de agua, combinada con la luz solar, permite la germinación de plantas, advirtiéndose estas piezas como objetos funcionales más que simbólicos; empero, el que las esculturas posean

formas fálicas corrobora ese pensamiento mágico en que la siembra equivale a la cópula y, de acuerdo a ello, el agua al semen. Con respecto a los falos empotrados en los muros, en el “Palacio de los Falos”, Chichén Itzá, es posible observar ocho esculturas que sobresalen de la superficie de la pared; quizá esta peculiaridad presupone su uso como desagües o bien como piezas que eran untadas con la sangre obtenida de los autosacrificios realizados en este espacio ritual.

El segundo subconjunto está conformado por esculturas humanas que descansan sobre una base alargada y que muestran claramente el pene, en algunas ocasiones, erecto. Al parecer, estas piezas se depositaban en la tierra y cumplían la función simbólica de fecundarla al estar en franca cercanía con ésta; con respecto a su ubicación, este tipo de figuras son frecuentes por toda la región huasteca y en algunos sitios de Nayarit, en el Occidente de México. Lo que sobresale de este grupo es que su forma alargada y austera sugiere su derivación de un estilo escultórico eminentemente fálico, singularidad que puede comprenderse como un intento por antropomorfizar el pene y transfigurarlo en estas piezas escultóricas; naturalmente, al igual que las hasta ahora expuestas, cumplían su función simbólica de fertilizar los campos de cultivo.

Por su parte, también es posible observar la inclusión del falo en ceremonias o contextos rituales sin que éste aparezca en forma escultórica, sino como objetos utilitarios que no se alejan de su papel fecundador. Es así que aparece ceñido a cinturones portados por personajes que, al parecer, son parte de ritos asociados a la fertilidad; figurillas en El Pital y Río Cazonas en la Costa del Golfo, sitios de Jalisco y Colima en la región de Occidente, y aquellos sacerdotes huastecos que participaban en la fiesta de Ochpaniztli, enfatizan tal idea y corroboran la indispensable presencia del elemento genésico masculino en estos contextos.

Ahora bien, como mencioné en su momento, la fecundidad también se alcanzaba y expresaba mediante el autosacrificio genital y la masturbación ritual. En cuanto al primero, la sangre obtenida del pene poseía, de acuerdo a este pensamiento, mayor energía fertilizante por extraerse del miembro que permite la reproducción de la especie. Así, podemos suponer que se le consideraba como poseedora de la máxima expresión de la esencia fecundante masculina, y es posible que se tratara del fluido vital preferido o más idóneo para “alimentar” a los dioses; al respecto, es necesario señalar que, paradójicamente, el autosacrificio genital

no sólo se contemplaba en función de la fertilidad, sino que éste también podía estar asociado, de acuerdo a su contexto, a conceptos de poder y legitimidad.

Así pues, son numerosas las representaciones que manifiestan tal precepto, extendiéndose por una buena parte del territorio mesoamericano. Así las encontramos en relieves de Tajín en la costa del Golfo, y Chichén Itzá, Uxmal y Naj Tunich en área Maya; del mismo modo, es posible observar manifestaciones que exponen este ejercicio ritual en representaciones pictóricas de algunos códices, tales como el *Códice Madrid* y el *Códice Borgia*. Un caso peculiar aparece en Uxmal, en donde las esculturas fállicas monumentales presentan una perforación circular, en su parte posterior, por la que, al parecer, pasaban cuerdas o varillas. De acuerdo al autor que se encargó de analizar estas piezas, sus rasgos desestiman la práctica del culto fálico, siendo sólo claras manifestaciones del autosacrificio genital.¹ En mi perspectiva, es posible que, en efecto, estas piezas no correspondan a la adoración fálica y expresen el autosacrificio de forma explícita; no obstante, sería inadecuado asentar tal identificación para todas las esculturas fállicas monumentales y todavía más, desligarlas del concepto de fertilidad que, como hemos visto, también se obtiene mediante el autosacrificio. Bajo esta premisa, una escena contenida en uno de los dinteles del “Templo Norte” del “Gran Juego de Pelota” en Chichén Itzá, representa a un sacerdote que señala su pene y su oreja, siendo estos los órganos de donde extraerá su sangre, y que está colocado junto a una escultura fálica monumental advirtiendo que el líquido vital servirá como ofrenda para la pieza escultórica, haciendo inequívoca su interpretación como una clara alusión del culto fálico.

Por su parte, también existen manifestaciones artísticas escultóricas y pictóricas que muestran a personajes que con sus manos sostienen su pene erecto, y que deben reconocerse como escenas de masturbación que, de acuerdo a sus contextos, puede inferirse tenían una finalidad mágica-ritual. Al igual que el conjunto anterior, las representaciones de masturbación son bastante frecuentes en Mesoamérica con la presencia de figurillas en la región huasteca, pinturas y grabados en la cueva de Naj Tunich en las Tierras Altas Mayas, y esculturas antropomorfas en el Occidente de México y en el Altiplano Central. De estas dos últimas regiones sobresalen dos piezas por los rasgos que presentan y por el contexto en que aparecen. Así, la escultura de un hombre —procedente de Jalisco—

¹ Baudez, “Sacrificio...”, *op. cit.*

que con una mano sostiene su pene y parece dirigir la otra hacia su ano, sugiere, en primera instancia, un caso de masturbación; sin embargo, se le ha identificado como un cautivo por mostrar una cuerda alrededor del brazo izquierdo y tener el brazo derecho hacia la espalda, y con ello, se le interpreta como un personaje que se apresta al autosacrificio genital. Tal y como apunté al momento de analizar la pieza, resulta difícil señalar que a los cautivos se les impusiera realizar este tipo de autosacrificios antes de su inmolación; además, tanto la masturbación como el autosacrificio genital están íntimamente asociados con la fecundidad al extraerse líquido vital —ya fuera sangre o semen— del miembro genésico y ninguno de los simbolismos de la pieza se aleja de este precepto.

La otra pieza —proveniente de Xochitécatl, Tlaxcala— representa a un hombre sedente masturbándose cuya peculiaridad estriba en el contexto en que fue hallada; al respecto, es preciso mencionar que en el sitio existe un notable predominio de representaciones femeninas insertas en espacios rituales. Así, la escultura que nos ocupa se encontró en la denominada “Pirámide de las Flores” al lado de una serie de figurillas femeninas, a manera de ofrendas, que muestran diversos estados del ciclo de vida, tales como el nacimiento, maternidad, vejez y muerte; la inclusión de ésta en un contexto con preponderancia de piezas femeninas exhibe aquella equivalencia entre ambos aspectos genésicos en términos de fertilidad: una entidad fecunda y otra fertilizadora.

Finalmente, del mismo modo en que ocurrió con el culto fálico y la marcada presteza por señalar su práctica en el área mesoamericana, también se intentó identificar deidades fálicas tratando de ajustarlas a un modelo propio del priapismo. A este respecto, la escultura denominada “El Creador” proveniente de Xochicalco, representa a un individuo arrodillado envuelto por cuatro lianas, dos de las cuales nacen en su entrepierna como dos penes que recorren su cuerpo; la asociación de este personaje con la fertilidad es inequívoca al portar, en las lianas y en su indumentaria, hojas, semillas y frutos que lo reconocen como una deidad sustentadora y fecunda, sin que por ello sea, obligatoriamente, fálica. Por su parte, en el sitio de Sayil, Yucatán aparece la estela de un personaje con un falo de enorme dimensión identificado como Yum Keep “Dios del falo o la fertilidad”; aunque no fue posible localizar datos específicos sobre esta deidad, es posible advertir su cualidad genésica no sólo por su prominente falo, sino también por formar parte de un *corpus* escultórico —en el mismo sitio—

que incluye esculturas fálicas monumentales, cuya presencia, como hemos visto, revela la práctica de ceremonias de fertilidad.

El segundo tipo de simbolismo está estrechamente asociado con el primero, pero a diferencia de éste, las piezas que lo conforman fueron halladas en ámbitos mortuorios enfatizando su determinante papel en esa dualidad cíclica vida-muerte. En este sentido, la inserción de figurillas fálicas en entierros sugiere su colocación oculta como ofrendas a la tierra, reconociéndolas como partes de cultos a la fertilidad y la muerte, y como manifestaciones del ciclo de regeneración constante, pues, de acuerdo a este pensamiento mágico, la muerte es un paso hacia la vida o un nuevo tipo de existencia; es posible observar ejemplos de esta práctica ritual en sitios como Tajín y El Cuajilote en la Costa del Golfo.

Por su parte, cumpliendo con una funcionalidad simbólica similar, son frecuentes los hallazgos de incensarios antropomorfos, con rasgos fálicos, en cuevas o tumbas por toda el área de Occidente. Como vimos, el arte de esta región refleja una constante preocupación social por la muerte y por asegurar la regeneración que se obtiene mediante ella; en este sentido, debemos reconocer que estamos ante un pensamiento que infiere que al morir los individuos regresan al vientre materno para “resurgir” como un nuevo tipo de existencia. Asimismo, algunas esculturas masculinas parecen resguardar tumbas y poseen semejante significado o funcionalidad simbólica. Estas piezas ostentan penes de tamaño gigantesco advirtiéndose en ellas algún poder apotropaico al identificárseles como seres chamánicos encargados de resguardar la muerte; sin embargo, en mi parecer su inclusión en espacios mortuorios connota un simbolismo en el que se contemplan como los medios fecundadores que cumplen con su papel de fertilizar la matriz telúrica.

También concebidas como materializaciones de la matriz de la tierra, las cuevas poseen un carácter propio de la dualidad vida-muerte manifestado en las ceremonias rituales efectuadas en ellas que, igualmente, incluyen elementos fálicos. Así lo atestiguan pinturas rupestres en las cuevas de Loltún, Petroglifos y Naj Tunich del área Maya que muestran personajes con el sexo expuesto y que, en ocasiones, van acompañados de motivos asociados a la fertilidad, como el símbolo en forma de U invertida, con un punto vertical al centro, presente en las representaciones pictóricas de la cueva de Loltún. De esta forma y de acuerdo a los rasgos de las manifestaciones y los contextos en que aparecen, es pertinente interpretarlas como manifestaciones de la correspondencia vida-muerte que, en este tipo de

simbolismo, determina los ciclos de regeneración a través de la fecundación simbólica del seno materno terrestre.

El tercer simbolismo se aleja de conceptos de fertilidad y conlleva implicaciones políticas de poder, masculinidad, legitimidad y supremacía. Es en este grupo donde se encuentran la mayor parte de representaciones de cautivos que muestran su desnudez como símbolo de degradación, tal como observamos en algunos relieves de Tajín en la costa del Golfo y esculturas de cautivos con penes de gran dimensión presentes en la zona Maya en sitios como Tikal, Cumpich, Telantunich, Calakmul, Uxmal, Dos Caobas y Mulchic. En torno a esta peculiaridad, es posible que la exageración puesta en el órgano sexual enfatice la supremacía del vencedor y al mismo tiempo exhiba la pérdida de masculinidad del prisionero.

Al mismo tiempo, el énfasis puesto en el pene puede conllevar cierta asociación implícita con el autosacrificio genital, aunque, como mencioné anteriormente, esta hipótesis se contempla nebulosa. Como vimos, tal interpretación se materializa en una pintura de Actun Ch'on, también en zona Maya, que representa una escena, por demás peculiar, que incluye tres individuos y que parece corresponder al ofrecimiento de un cautivo. Como mencioné oportunamente en la descripción de la pintura, la atracción se concentra, de inmediato, en el personaje central por estar desnudo, tener los brazos atados y mostrar el pene erecto; el contenido de la escena y la atención puesta al cautivo parecen manifestar que éste se apresta al autosacrificio genital y lo demuestra mediante la erección de su pene.

Asimismo, este simbolismo alusivo al poder también incluye conceptos como legitimidad, masculinidad y pérdida de descendencia. En cuanto a los dos primero, el glifo *xib* presente en la escritura maya muestra un cuerpo humano cuya cabeza está sustituida por un pene y acompaña, en algunos casos, títulos de nobleza en inscripciones que se extienden desde el Preclásico hasta el Clásico Tardío en sitios como Yaxchilán, Palenque, Bonampak y Copán; de esta forma, el glifo que acompaña nombres de gobernantes expresa la legitimidad de su posición y manifiesta el *status* social masculino y su superioridad. En tal perspectiva, no es de extrañar que personajes de alto rango portaran objetos que revelaran la supremacía de su persona con relación al resto de la comunidad, tal y como parece exponerlo un amuleto fálico —a manera de colguije— hallado en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá.

Por último, con respecto a la pérdida de descendencia, en la zona de Oaxaca existe una proliferación de representaciones de hombres castrados desde las primeras etapas constructivas de Monte Albán. Las interpretaciones sobre su significado son diversas, identificándolos como personas enfermas, deformes, cautivos de guerra o gobernantes sometidos que muestran su castración como símbolo de su derrota. En este sentido, en un buen número de estas piezas los penes están sustituidos por motivos asociados a la fertilidad —flores y caracoles—, peculiaridad que corrobora el propósito de exhibir la pérdida de descendencia y poder del individuo al separarlo de su miembro genésico.

Finalmente, el cuarto tipo de simbolismo expone conceptos de lubricidad, transgresión y erotismo en manifestaciones fálicas de diversa índole. En cuanto a piezas escultóricas, figuras de madera —que al parecer representan a Xochipilli— se extienden por gran parte de la Costa del Golfo en sitios como El Caracol, San José Acateno y Castillo de Teayo; de acuerdo a la esencia erótico-sexual y solar del “dios de las flores”, no es de extrañar que muestre el pene erecto enfatizando todas estas cualidades que no parecen estar asociadas, en primer término, a la fertilidad. Significados similares reflejan las representaciones pictóricas de Huehuecoyotl contenidas en algunas láminas del *Códice Borgia* expuestas, oportunamente, en el tercer y cuarto capítulo de esta investigación; en ellas, el dios otomí de la lubricidad, la transgresión, la música y el erotismo, muestra su pene erecto como símbolo de su esencia sexual. Intrínsecamente asociadas a la figura del “Dios Coyote”, tenemos dos esculturas de coyotes con el sexo erecto, una proveniente de Ihuatzio en la región de Occidente y la otra del centro de México.

Por último, algunos grabados rupestres de la cultura Chalchihuites de la región noroccidental del territorio mesoamericano, representan un personaje identificado como Kokopelli. Este multifacético personaje mítico posee rasgos que lo reconocen como un ser que circunscribe su influencia en conceptos de erotismo, transgresión, música y fertilidad, exponiéndolos en las diversas actitudes en que podemos observarlo y que encuentran en el pene erecto su común denominador; es así que lo observamos cargando bultos, tocando su flauta o sosteniendo relaciones sexuales con mujeres.

Así pues, todas estas manifestaciones artísticas revelan la plena conciencia que los grupos mesoamericanos tuvieron de su sexualidad y los preceptos que juegan en torno a ella, tales como la fertilidad y el erotismo que, en algunas ocasiones, parecen reunirse en un

mismo contexto ideológico. No obstante, es necesario aceptar que reconocían las diferencias entre uno y otro concepto y que separaban, puntualmente, aquellos objetos sagrados, ritos y episodios que denotaban significados y contenidos correspondientes a la fertilidad humana y vegetal, de aquellos inherentes al ser humano que no buscaban, en primer término, la reproducción de la especie, cuyo ejercicio se adscribía, principalmente, a la obtención de placer, tal como lo manifiestan las prácticas eróticas.

De esta forma, al igual que ellos, me inclino por separar estas ideas, sin desestimar a ninguna, e interpretar la posible existencia del culto fálico como la máxima expresión del papel y la cualidad genésica del hombre que complementaba la ritualidad girada en torno a la fertilidad femenina. Para cerrar esta hipótesis, y con ello la investigación, resta establecer la pertinencia de identificar la presencia del culto fálico en Mesoamérica y cuáles de las representaciones fálicas pueden reconocerse como claras expresiones de éste por haber sido objetos de culto.

¿Culto fálico en Mesoamérica?

De acuerdo al análisis de las representaciones fálicas mostradas, a la identificación de los diferentes tipos de simbolismos que exponen y a la ubicación contextual de éstas en cada uno de ellos, me es posible dar una interpretación que plantea asentar un acercamiento al pensamiento mesoamericano sobre la ritualidad ejercida en torno al miembro viril. Como he mencionado insistentemente, sólo podemos reconocer la presencia de la adoración fálica si logramos identificar que fue el falo, por sí mismo, el único elemento al que se le rindió algún tipo de culto, pues de forma distinta, incluir su figura en otra función o bajo otros factores, sólo lo hace parte imprescindible de algún otro tipo de rito que demanda su presencia.

A este respecto, en mi parecer el culto fálico, en esta súper-área cultural, sólo se practicó en función de la fecundidad contemplándose como el aspecto genésico que complementa la parte femenina, cada uno de los cuales ocuparon y gozaron de lugares y trascendencias equitativas que se correspondían. Es decir, aunque parece paradójico, cada una de estas entidades recibió, por separado, ritualidad específica con momentos y contextos determinados por los rasgos propios de ambos aspectos, conformando una idea compleja absoluta con influencia en ciclos de primer orden.

Bajo esta premisa, si bien existe un grupo de representaciones fálicas que se contemplan en función de la fertilidad, no debemos reconocerlas de inmediato como claras manifestaciones del culto fálico. De ser así, tendríamos que considerarlo, erróneamente, como un culto compartido por los diferentes grupos mesoamericanos, que se extendió por todo este espacio cultural desde temporalidades tempranas. No comparto esta idea y, por el contrario, considero que, de acuerdo a los análisis contextuales, sólo estuvo presente, en sitios del Clásico Tardío y el Posclásico, en algunas regiones de la Costa del Golfo y la zona Maya por las razones que a continuación se referirán. Asimismo, es preciso señalar que la existencia de esculturas fálicas monumentales en estas zonas culturales, no las concibe, necesariamente, como manifestaciones propias del culto fálico, dejando que el contexto en que aparecen dilucide la factibilidad de esta interpretación.

En la Costa del Golfo podemos reconocer algunos casos explícitos de esculturas fálicas monumentales que fueron objeto de culto. En primer lugar está el falo de Yahualica, Hidalgo, que, de acuerdo a los informes recogidos, era objeto de algún tipo de ritualidad en las últimas décadas del s. XIX y que, podemos asumir, encontraba su origen en la época prehispánica. Conforme a lo referido en un relato testimonial, los habitantes de esa comunidad le rendían una especie de culto que incluía una danza realizada alrededor de la escultura; en ella, danzantes ataviados con flores bailaban en dos filas encabezados por un hombre y una mujer.² A saber, la escultura estaba colocada en un centro ceremonial y la danza ritual efectuada en su honor era la más extendida en la región nahua de Huejutla, por lo cual, presumiblemente, existieron otras piezas fálicas monumentales, en esta zona, que fueron objeto de alguna clase de veneración pero que, desafortunadamente, desconocemos.

De contenidos rituales similares, en el pueblo de Tampamolón, Veracruz, durante las primeras décadas del s. XVIII, una figura denominada *Paya*, con aspecto semejante al de un falo, era aderezado con flores y cabellos postizos de mujer, y era cargado en la espalda a lo largo de una danza circular que giraba alrededor de un *teponaxtle*. Al parecer, se persuadía a los espectadores a bailar de forma similar, pues de lo contrario les sobrevendría algún mal y quizá hasta la muerte.³

² Stresser-Péan, citado en Olivier (coord.), *Viaje...*, *op. cit.*, p. 52.

³ Tapia Zenteno, citado en Meade, *La Huasteca...*, *op. cit.*, p. 159.

Existen otros casos en que las esculturas fálicas aparecen en espacios rituales por lo cual puede contemplárseles como objetos de culto. Así, en la plaza ceremonial del sitio de Tamtok, San Luis Potosí, se halló un falo de piedra acompañado de una laja grabada con la representación de un sexo femenino. En este caso se manifiesta, notablemente, la correspondencia simbólica de la dualidad masculino-femenina que otorga la misma importancia, presencial o simbólica, de ambos géneros al insertarlos en un mismo espacio ritual, reconociéndolos como entidades genésicas igualmente indispensables. Por su parte, en el centro ceremonial —conformado por tres adoratorios menores— del sitio de El Cuajilote, Veracruz, se observa una figurilla con rasgos fálicos que parece revelar la realización de ritos y ofrendas asociadas con la fecundidad que, paralelamente, encuentran su máximo exponente en una pieza monolítica fálica que se erige al centro del adoratorio central; la cercanía de los adoratorios con estructuras dedicadas al juego de pelota, otorga implicaciones astronómicas a la escultura al relacionarla con la regeneración de ciclos cósmicos vitales de primer orden, en el que ésta se ocupa en fertilizar, simbólicamente, a la tierra.

Así pues, los casos expuestos corroboran el relato ofrecido por el Conquistador Anónimo que afirma la adoración del miembro viril, en por lo menos algunas provincias del Pánuco, al ubicarlo en templos y plazas ceremoniales.⁴ Si bien no ofrece mayores referencias acerca de las peculiaridades que observó en la adoración fálica, gracias a los datos etnohistóricos anteriores es posible reconstruir, relativamente, las singularidades presentes en las ceremonias, las cuales inferimos incluían danzas rituales y diversos tipos de ofrendas dedicadas al falo.

Por su parte, el área Maya es la zona cultural que reúne la mayor cantidad de representaciones fálicas monumentales, extendiéndose, principalmente, por toda la región Puuc durante el Clásico Terminal y el Epiclásico. Así, la visible abundancia de estas piezas en ésta y otras regiones se manifiesta en sitios como Labná, Sayil, Loltún, Uxmal, Acanmul, Oxkintok, Chichén Itzá, Telantunich, Pustunich, Nohcahcab y Santa Rita, entre otros. Desafortunadamente, un buen número de estos monolitos fueron hallados en condiciones ajenas a los espacios en que se erigieron, dificultando, mediante esta descontextualización, la plena interpretación de su existencia.

⁴ Conquistador Anónimo, *op. cit.*, p. 37.

De todos los sitios anteriores se desprende Uxmal por contar con un buen número de representaciones fálicas, y porque es posible observarlas en espacios rituales asociados a la fertilidad. Así pues, estructuras como el “Templo de los Falos”, la “Casa de las Tortugas” y en el camino entre el “Complejo de la Mujer Vieja” y el “Templo de los Falos” exhiben diferentes tipos de piezas que en conjunto suman al menos doce esculturas en todo el sitio. Como mencioné anteriormente, algunos de estos falos monumentales tienen una perforación circular en su parte posterior, sugiriendo su identificación como manifestaciones plásticas del autosacrificio genital. Ya en su momento apunté la dificultad que suponía demandar a individuos el derramamiento de sangre antes de ser sacrificados; asimismo, establecí mi postura de contemplarlas como piezas que bien pudieron haber sido objetos de algún tipo de culto en el que se les ofrendaba la sangre extraída, precisamente, del pene.

Al igual que Uxmal, Chichén Itzá cuenta con una buena cantidad de representaciones fálicas, de diversas características y en diferentes contextos, siendo las esculturas monumentales aquellas que fueron objeto de culto. En el edificio denominado “Palacio de los Falos” podemos observar piezas fálicas empotradas en los muros interiores de las habitaciones principales que se extienden sobre plataformas de piedra elevadas; la singularidad de las esculturas presupone que posiblemente fungieron como objetos sagrados en ceremonias rituales de autosacrificio efectuadas en este espacio, o bien como símbolos asociados a la fecundidad masculina. De igual forma, en la estructura “6E6” se encuentra un falo de piedra en el centro de la habitación principal, aunque, lamentablemente, no existen mayores datos acerca de sus rasgos o los del edificio.

La representación que mayormente enfatiza la práctica del culto fálico está presente en un bajorrelieve de la bóveda norte del “Templo Norte” del “Gran Juego de Pelota”. En él se aprecia un personaje semidesnudo que con la mano izquierda señala su pene y con la derecha toca su oreja; a la izquierda del personaje se erige un falo monumental que descansa sobre una base con rasgos acuosos. Mi interpretación de la escena identifica la actitud del personaje alusiva al autosacrificio que con sus manos parece indicar los lugares de donde extraerá la sangre que ofrecerá a la escultura fálica a su lado, cumpliendo así con el acto ritual de ofrendarla. Al mismo tiempo, considero que es este el testimonio inequívoco que expone la práctica del culto fálico en, por lo menos, este sitio y que separa, a la vez que asocia, el autosacrificio genital de la ritualidad girada en torno al miembro viril.

Como vemos, son éstas las dos regiones en donde puede señalarse la presencia del culto fálico por complementar, en la medida de lo posible, los vestigios arqueológicos con datos iconográficos y etnohistóricos que corroboran mi hipótesis. En este sentido, la presencia de esculturas fálicas monumentales en las regiones de Occidente de México y el Altiplano Central plantea la posibilidad de reconocer su pertenencia al culto fálico; empero, la falta de datos que corroboren esta idea, no permite señalarlas, contundentemente, como objetos de algún tipo de culto aún apareciendo en espacios rituales, aunque la posibilidad de contemplarlas como partes de tal adoración es factible.

No existe certeza acerca de las razones que motivaron a ciertos grupos culturales a practicar y representar, explícitamente, la adoración fálica y a otros no. Quizá esta inquietud encuentre cierta respuesta en admitir las diferencias conceptuales presentes en las diferentes regiones reveladas en la asimilación y el ejercicio de una sexualidad más abierta en zonas costeras, y una más pudorosa y punitiva en zonas centrales. Desde luego, es inadecuado señalar las condiciones geográficas como las únicas razones de la existencia del culto fálico en algunas regiones; en cambio, tal factor pudo intervenir en la notable abundancia de piezas fálicas en estas regiones que parecen enfatizar la concepción y presencia de una sexualidad más explícita que en el resto del territorio mesoamericano.

Con respecto a las representaciones fálicas que no pertenecen, exponen, derivaron o evolucionaron en cultos fálicos, éstas siempre enfatizan la importante presencia del aspecto masculino del cosmos. Posiblemente estas cumplían con una funcionalidad simbólica que, a su vez, refleja un pensamiento fenomenológico que debe comprenderse siempre en función de la fertilidad. Así, las figurillas fálicas que se insertaban en los campos de cultivo, tumbas, entierros, ofrendas, etc., ejercían su papel simbólico de fecundar la tierra mediante una especie de “magia simpatética” en que causas iguales producen efectos iguales.

Por último, es preciso señalar que si bien no todas las representaciones fálicas corresponden al culto fálico, su existencia permite asentar la importancia equitativa que las sociedades mesoamericanas otorgaron al miembro viril en contextos de fertilidad, ubicándolo como el elemento que exponía, mayormente, el papel fecundante masculino. Asimismo, debemos reconocer la plena conciencia que tuvo el hombre prehispánico de su ser, y de su cualidad reproductiva, y que extendió hacia otras esferas. La ritualidad girada en torno a este precepto universal admite la existencia de simbolismos fálicos que, por tratarse de la

fertilidad, se limitó a observarse desde el aspecto femenino, y soslayó la correspondencia ideológica que los mesoamericanos reconocieron en ambas partes genésicas. Idea que se corrobora en la notable abundancia de piezas fálicas, episodios míticos e históricos en que interviene el miembro genésico y que expresa esa relevancia complementaria entre ambas entidades, tan necesaria la una como la otra.

Bibliografía consultada

- Aedo, Ángel, "Imágenes de la sexualidad y potencias de la naturaleza. El caso de las esculturas fálicas chalchihuiteñas de Molino, Durango", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, v. XXV, n° 82, 2003.
- Aguilera, Carmen, "Xochipilli, dios solar", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXV, 2004.
- Agustín, San, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2t., 2000.
- Alcalá, Fray Jerónimo de, *La relación de Michoacán*, (ed. de Francisco Miranda), México, SEP/Cien de México, 1988.
- Alcina Franch, José, "Procreación, amor y sexo entre los mexica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXI, 1991.
- Alsberg, John L. y Rodolfo Petschek, *The evolution of artistic form. The Ancient Sculpture of Western Mexico*, Berkeley, Nicole Gallery, 1968.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, (trad. de Adrián León), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 3ª ed., 1998, (Primera Serie Prehispánica n°3).
- Amrhein, Laura M., "Un análisis iconográfico e histórico de imágenes fálicas mayas del Clásico Terminal", (trad. de Silvia Sullivan), Richmond, Virginia Commonwealth University/FAMSI, 2001.
- "Anales de Cuauhtitlán", en *Códice Chimalpopoca*, (trad. de Primo Feliciano Velázquez), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2ª ed., 1975.
- Angulo Villaseñor, Jorge, "De madres progenitoras a deidades de los mantenimientos", en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana VII: Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la maestra Noemí Castillo Tejero*, México, INAH/CONACULTA, 2007, (Col. Científica, Serie Antropológica n°511).
- , "The Chalcatzingo reliefs: an iconographic analysis", en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987.

- Anónimo, *Adorando el sexo masculino. Culto fálico*, Barcelona, Humanitas, 2009.
- Ayala Falcón, Maricela, “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Vol. IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH/CONACULTA/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2001.
- Báez-Jorge, Félix, *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*, (presentación de Eduardo Matos Moctezuma, epílogo de Jacques Galinier), México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.
- , “Mitología y simbolismo de la vagina dentada”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010.
- Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich, “Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVIII, 1993.
- Barbosa Sánchez, Araceli, *Sexo y conquista*, México, UNAM-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994.
- Baudez, Claude-François, “Sacrificio y culto fálico en Yucatán”, en *Mayab*, Madrid, SEEM/Universidad Complutense de Madrid, n°19, 2007.
- , *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, (trad. de Haydée Silva), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/CEMCA/Centre Culturel Et De Coopération Pour L'Amérique Centrale, 2004.
- Benavente o Motolinía, Fray Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- Bernal Romero, Guillermo, “Cuevas y pinturas rupestres mayas. *Ti'ik' Way-Nal*, en el lugar del abismo negro”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°93, 2008.
- Biblia, La*, (ed. Pastoral), Madrid, Artes Gráficas Carasa, 33ª ed., 1989

- Blázquez, José M^a, “El *coitus a dietro* en la iconografía del mundo clásico”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Bonor Villarejo, Juan Luis y Carolina Martínez Klemm, ‘Traducción y comentarios al artículo de J. Eric S, Thompson: “The role of caves in Maya Culture’’, en *Boletín Americanista*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1993.
- Boos, Frank H., *The ceramic sculptures of Ancient Oaxaca*, New York, South Brunswick, 1966.
- Brady, James y Juan Luis Bonor Villarejo, “Las cavernas en la geografía sagrada de los Mayas”, en M^a Josefa Iglesias Ponce de León y Francesc Ligorred Perramon (eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo Maya*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, n°2, 1993.
- Brady, James y Andrea J. Stone, “Naj Tunich: Entrance to the maya underworld”, en *Archaeology*, New York, v. XXXIX, n°6, 1986.
- Bricker, Victoria R., “A reading for the “Penis-Manikin” glyph and its variants” (“Una interpretación del glifo “maniquí-pene” y sus variantes”, en *Research reports on Ancient Maya writing/Informes sobre investigaciones de la antigua escritura Maya*, Washington/México, Center for Maya Research/INAH, 1992.
- Broda, Johanna, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, (pról. de Félix Báez-Jorge), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/INAH/CONACULTA, 2004, (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios Monográficos).
- , “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Astronomía, 1991, (Serie Historia de la Ciencia y Tecnología n°4).

- , "Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas/INAH/CONACULTA, 2007.
- Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo Ártico de América*, México, Porrúa, 2t., 1989.
- Cabada Izquierdo, Juan José, "Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca", en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, n°22, 1922.
- Cabrero García, M^a Teresa, *La muerte en el Occidente del México prehispánico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.
- Cándano, Graciela, "Los móviles de los engaños femeninos en algunos *exempla*", en Concepción Company, Aurelio González y Lillian Von der Walde (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas/El Colegio de México, 1999.
- Carot, Patricia, "Arqueología de Michoacán: nuevas aportaciones a la historia purhépecha", en Beatriz Braniff Cornejo (coord.), *Introducción a la Arqueología del Occidente de México*, México, Universidad de Colima/CONACULTA/INAH, 2004.
- , "Cuando se abandonaron las imágenes sagradas: Un ritual de clausura purhépecha del siglo VI en Loma Alta, Zacapu (Michoacán), en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, (Serie Culturas Mesoamericanas n°5).
- Casas, Fray Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria*, (ed. de Edmundo O' Gorman), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2t., 3^a ed., 1967.
- , *Los indios de México y Nueva España*, (ed., pról., apéndices y notas de Edmundo O' Gorman), México, Porrúa, 6^a ed., 1987, (Sepan Cuantos n°57).
- Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953.

- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 2t., 1971.
- Chadwick, Robert, "Archaeological synthesis of Michoacan and adjacent regions", en *Handbook of Middle American Indians. Vol. XI: Archaeology of Northern Mesoamerica*, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), 2 t., Austin, University of Texas Press, 1971.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, (pról. y ed. de Mariano Cuevas), México, Porrúa, 10ª ed., 2003, (Sepan Cuantos n°29).
- Closs, Michael P., "The Penis-Headed Manikin Glyph", en *American Antiquity*, Washington D.C., Society for American Archaeology, v. LIII, n°4, 1988.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a pictorial Aztec manuscript*, (ed. facsimilar con estudio de Eloise Quiñones Keber, introducción de Emmanuel Le Roy Ladurie e ilustraciones de Michel Besson), Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Borbónico*, ed. facsimilar y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI, 2t., 1979, (América Nuestra n°21a y 21b).
- Códice Borgia*, ed. facsimilar y comentarios de Eduard Seler, (trad. de Mariana Frenk), México, FCE. 3t., 1963.
- Códice Dresde*, ed. facsimilar y comentario de J. Eric S. Thompson, (trad. de Jorge Ferreiro Santana), México, FCE, 2t, 1988.
- Códice Fejérvary-Mayer. El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo*, ed. facsimilar y estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, México/Austria, FCE/Akademische Druck—Und Verlagsanstalt, 1994, (Serie Códices Mexicanos n°7).
- Códice Laud. La pintura de la muerte y de los destinos*, ed. facsimilar y estudio de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz, México/Austria, FCE/Akademische Druck—Und Verlagsanstalt, 1994, (Serie Códices Mexicanos n°6).

- Códice Madrid*, ed. facsimilar y estudio de Miguel Rivera Dorado, Madrid, Ministerio de Cultura/Quinto Centenario/Testimonio/Compañía Editorial, 1992.
- Códice Magliabechiano, Libro de la vida que los yndios antiguamente hazían y supersticiones y malos ritos que tenían y guardavan*, ed. facsimilar, Graz-Austria, Akademische Druck—Und Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Tudela*, ed. facsimilar con prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno y reproducción autorizada de Ferdinand Anders y S. Jeffrey K. Wilkerson, Madrid, Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 2t., 1980.
- Códice Vaticano A. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, ed. facsimilar y estudio de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, México/Austria, FCE/Akademische Druck—Und Verlagsanstalt, 1996, (Serie Códices Mexicanos n°12).
- Códice Vaticano B. Manual del adivino*, ed. facsimilar y estudio de Ferdinand Anders y Maarten Jansen, México/Austria, FCE/Akademische Druck—Und Verlagsanstalt, 1994, (Serie Códices Mexicanos n°4).
- Coggins, Clemency Chase y Orrin C. Shane III, *El Cenote de los Sacrificios. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*, (trad. de Jorge Ferreiro), México, FCE, 1989.
- Conquistador Anónimo, El, *Noticias sobre los indios guastecos de la Provincia de Pánuco y su religión*, México, América, 1941.
- Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, México, FCE, 1957.
- Corona Sánchez, Eduardo, “El linaje del jaguar”, en Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH/CONACULTA, 2000, (Colección Científica n°404).
- , “Xilonen, Tlazoltéotl y Xochiquetzal. Iconografía de tres deidades de la formación social teotihuacana”, en Beatriz Barba Ahuatzin y Alicia Blanco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana VII: Atributos de las deidades femeninas. Homenaje a la*

- maestra Noemí Castillo Tejero*, México, INAH/CONACULTA, 2007, (Col. Científica, Serie Antropológica n°511).
- Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, (ed. de Mario Hernández Sánchez-Barba), México, Porrúa, 1963.
- Cortés Hernández, Jaime, *Filo-Bobos*, INAH/Salvat, 1994.
- Culianu, Ioan P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 2ª ed., 2007.
- Cunchillos, Jesús-Luis, “La sexualidad en la cultura semítica noroccidental: Ugarit”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Daniélou, Alain, *The Phallus. Sacred symbol of male creative power*, (trad. de Jon Graham), Vermont, Inner Traditions, 1995.
- Dávalos López, Enrique, “Templanza y carnalidad en el México prehispánico”, en *Documentos de trabajo n°10. Sexualidad, salud y reproducción*, México, El Colegio de México, 2002, (Publicación del Programa Salud Reproductiva y Sociedad 2002).
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, New York, Oxford University Press, 1976.
- De la Fuente, Beatriz, *Arte prehispánico funerario. El Occidente de México*, México, UNAM-Dirección General de Publicaciones, 1974, (Colección de Arte n°27).
- De la Fuente, Beatriz y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura huasteca en piedra. Catálogo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1980, (Cuadernos de Historia del Arte n°9).
- De la Fuente, Beatriz, Silvia Trejo y Nelly Gutiérrez Solana, *Escultura en piedra de Tula. Catálogo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, (Cuadernos de Historia del Arte n°50).
- De la Garza, Mercedes, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1978, (Serie Cuadernos n°14).

- , *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Multidisciplinarios, 2003.
- De la Serna, Jacinto, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, (notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso), México, Ediciones Fuente Cultural, 2t., 2ª ed., 1953.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, (intr. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas), México, Porrúa, 24ª ed., 2009, (Sepan Cuantos n°5).
- Dresden, Samuel, *Humanismo y Renacimiento*, (trad. de Agustín Gil LaSierra), Madrid, Guadarrama, 1968.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, (ed. de Ángel Mª Garibay K.), México, Porrúa, 2t., 2ª ed., 1984, (Biblioteca Porrúa n° 36 y 37).
- Echeverría García, Jaime y Miriam López Hernández, “La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas —y otros grupos mesoamericanos— y sus connotaciones genéricas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XLI, 2010.
- Edmonson, Munro, *The Ancient Future of the Itzá: The Book of Chilam Balam of Tizimín*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, (versión de Carmen Castro), Madrid, Taurus, 3ª ed., 1979.
- , *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era, 1979.
- Escacena Carrasco, José Luis y Daniel García Rivero, “Sexualidad y reproducción en la Prehistoria reciente de Iberia”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Escalante Gonzalbo, Pablo, “La cortesía, los afectos y la sexualidad”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. Vol. I: Mesoamérica y los*

ámbitos indígenas de la Nueva España, (coord. Pablo Escalante Gonzalbo), México, El Colegio de México/FCE, 2004.

Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la historia del derecho en México*, México, Porrúa, 2t., 2ª ed., 1984.

Famini, Stanilas Marie Cesar, *Museo de Nápoles. Gabinete secreto: pinturas, bronce y estatuas eróticas con su aplicación*, (ed. de Joaquín Barbadillo y Miguel Romero Martínez), Madrid, Akal, 1977.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 5t., 1959.

Folan, William J., “El Chichán Chob y la Casa del Venado, Chichén Itzá, Yucatán”, en *Anales del INAH*, México, INAH, 6ª época, v. XIX, 1966.

———, “Kukulcán y un culto fálico en Chichén Itzá, Yucatán”, (trad. de Amalia Cardós de Méndez), en *Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Centro de Estudios Mayas, v. III, 1972.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 3t., 1987.

Franco, José Luis, “Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl”, en *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. I, n°12, 1962.

Frazer, James George, *La Rama Dorada. Magia y religión*, (ed., intr. y notas de Robert Fraser, trad. de Óscar Figueroa Castro), México, FCE, 3ª ed., 2011.

Friedman, David M., *Una historia cultural del pene*, (trad. de Daniel Rey), México, Océano, 2010.

Furst, Peter T., “Ethnographic analogy in the interpretation of West Mexican Art”, en Betty Bell (ed.), *The Archaeology of West Mexico*, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México A.C./West Mexican Society for Advanced Study, 1974.

Gagnon, John H., *Sexualidad y Cultura*, México, Pax-México, 1980.

- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- , “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001.
- Gamero Esparza, Carlos, “La sexualidad en el Perú pre-colombino. *Kamasutra indiano*”, en *Vivat Academia*, Alcalá, Universidad de Alcalá, año VII, n°65, 2005.
- García Cook, Ángel, *Cantona. Guía Oficial*, México, INAH/CONACULTA/SALVAT, 1994.
- García de Palacio, Diego, *Carta-Relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la Provincia de Guatemala, 8 de Marzo de 1576. Relación y forma que el licenciado Palacio, Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, hizo para los que hubieran de visitar, contar, tasar y repartir en las provincias de este distrito*, (ed. de Carmen León C., Martha Iliá Nájera C. y Tolita Figueroa), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1983, (Fuentes para el estudio de la cultura Maya n°2).
- García Payón, José, *Guión de la Cultura Huasteca*, México, INAH/SEP/CAPFCE, 1962.
- García Quintana, M^a José, “La confesión auricular. Dos textos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXVI, 2005.
- Garza Tarazona, Silvia, “Esculturas cerámicas de Xochicalco, Morelos”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°103, 2010.
- Giasson, Patrice, “Tlazoltéotl, deidad del abono, una propuesta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVII, 2001.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas de Chicontepec*, Tesis de Licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana-Facultad de Antropología, 1999.
- González Licón, Ernesto, *Los zapotecas y mixtecos. Tres mil años de civilización precolombina*, México, CONACULTA/Jaca Book/H. Ayuntamiento Constitucional de la Cd. de Oaxaca, 1990.

- González Licón, Ernesto y Lourdes Márquez Morfín, “La zona oaxaqueña en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, México, INAH/CONACULTA/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2ª ed., 2001.
- González Morales, Manuel R., “La imagen del sexo en el Paleolítico”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- González Torres, Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 1991.
- , *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE/INAH, 1985.
- Graulich, Michel, “Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXII, 2001.
- , *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, CNCA/INAH, 1999.
- Gutiérrez Solana Rickards, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1983, (Estudios y fuentes del arte en México n°44).
- Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991-1999.
- Hers, Marie-Areti, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989, (Cuadernos de Historia del Arte n°35).
- , “La música amorosa de Kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos”, en *XXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte. Amor y desamor en las artes*, (ed. de Arnulfo Herrera), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001.
- Heyden, Doris, “La matriz de la tierra”, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México,

UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Astronomía, 1991, (Serie Historia de la Ciencia y Tecnología n°4).

-----, “Los ritos de paso en las cuevas”, en *Boletín del INAH*, México, INAH, 2ª época, n°19, 1976.

-----, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2ª ed., 1985, (Serie Antropológica n°44).

-----, “¿Un Chicomóztoc en Teotihuacán? La cueva bajo la pirámide del Sol”, en *Boletín del INAH*, México, INAH, 2ª época, n°6, 1973.

“Histoire du Mechique”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, (ed. de Ángel Mª Garibay K.), México, Porrúa, 5ª ed., 1996, (Sepan Cuántos n°37).

“Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, (ed. de Ángel Mª Garibay K.), México, Porrúa, 5ª ed., 1996, (Sepan Cuántos n°37).

Holsbeke, Meirelle y Karel Arnaut (eds.), *Offerings for a new life. Funerary images from pre-Columbian West Mexico*, Antwerp, Antwerp Ethnographic Museum, 1998.

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones. Body, being and experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

Houston, Stephen y Karl Taube, “La sexualidad entre los antiguos mayas”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010.

Ibarra García, Laura, *La moral en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología de la normatividad*, México, Porrúa, 2008.

-----, *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico. Una contribución a la sociología del amor y del poder*, México, Porrúa, 1998.

Ichon, Alain, *La religión de los Totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

- Imbasciati, Antonio, *Eros y Logos*, Barcelona, Herder, 1981.
- Jarquín P., Ana M^a y Enrique Martínez V., “Ritos y mitos prehispánicos nahuas en dos tumbas de La Campana, Colima”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXV, 2004.
- Johansson, Patrick, “El *cuecuechcuícatl*: canto travieso de los aztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXI, 1991.
- , “Erotismo y sexualidad entre los huastecos”, en *Arqueología Mexicana*, n°79, México, Raíces, 2006.
- , “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVII, 1997.
- , “Mocihuaquetzqueh ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXXVII, 2006.
- Joyce, Rosemary A., “A Precolumbian gaze: male sexuality among the Ancient Maya”, en Robert A. Schmidt y Barbara L. Voss (eds.), *Archaeologies of sexuality*, London/New York, Routledge, 2000.
- Kan, Michael, Clement Meighan y H. B. Nicholson (eds.), *Sculpture of Ancient West Mexico: Nayarit, Jalisco, Colima. The Proctor Stafford Collection*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 1970.
- Katchadourian, Herent A. y Donald T. Lunde, *Las bases de la sexualidad humana*, México, Continental, 1975.
- Kelly, Isabel, “World View of a Highland-Totonac Pueblo”, en *Summa Anthropologica. Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- Knight, Richard Payne, “A discourse on the worship of Priapus and its connection with the mystic theology of the ancients”, en Richard Payne Knight y Thomas Wright, *Sexual Symbolism. A history of phallic worship*, New York, Dover Publications, 2006.

- Krickeberg, Walter, *Los totonacas. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, México, Publicaciones del Museo Nacional/SEP, 1933.
- Ladrón de Guevara, Sara, *El Tajín. La urbe que representa al orbe*, (coords. Alicia Hernández Chávez y Eduardo Matos Moctezuma), México, FCE/El Colegio de México, 2010, (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ciudades).
- , *Hombres y dioses de El Tajín*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006.
- , *Imagen y pensamiento en el Tajín*, México, INAH/Universidad Veracruzana, 1999.
- Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, (intr. de Ángel M^a Garibay K.), México, Porrúa, 13^a ed., 1986, (Biblioteca Porrúa n°13).
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/UNAM, 1996.
- León, Nicolás, "El culto al falo en el México Precolombino", en *Anales del Museo Nacional de México*, México, INAH, 2^a época, t.1, 1903.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, (pról. de Ángel M^a Garibay K.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 10^a ed., 2006, (Serie Cultura Náhuatl, Monografías n°10).
- , *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1980.
- "Leyenda de los Soles", en Tena, Rafael (paleografía y traducciones), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA/Cien de México, 2^a ed., 2011.
- Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas como origen de los pueblos inca y mexica*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1985.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, (trad. de Antonio Mediz Bolio, ed. de Mercedes de la Garza), México, Cien de México/SEP, 1985.
- López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, (Col. Textos, Serie de Antropología e Historia Antigua n°2).

- , "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío", en *Enciclopedia Iberoamericana de las Religiones. Vol. VII: La religión de los pueblos nahuas*, (ed. de Silvia Limón Olvera), Madrid, Trotta, 2008.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2t., 3ª ed., 1989, (Serie Antropológica n°39).
- , "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Vol. IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México, INAH/CONACULTA/UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2001.
- , "La sexualidad en la tradición mesoamericana", en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010.
- , "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (comp.), *Historia de la familia*, México, UAM/Instituto Mora, 1993.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá*, México, FCE/El Colegio de México, 1999, (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos).
- López Austin, Alfredo y Luis Millones, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, ERA, 2008.
- López Hernández, Miriam, *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, Tesis de Maestría en Antropología, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García, "Transgresiones sexuales en el México antiguo", en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010.
- López Hernández, Miriam y M^a J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México Antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.

- López Luján, Leonardo, *The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*, (trad. de Bernardo Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano), Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.
- , *Tlaltecuhli*, México, CONACULTA/INAH, 2010.
- López Monroy, David, “Análisis e interpretación de la ofrenda 1 de Ehécatl-Quetzalcóatl, procedente del centro ceremonial de Texcoco”, en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, año 15, n°42, 2008.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, (notas de Emiliano M. Aguilera), Barcelona, Orbis, 2t., 1985.
- Manzanilla, Linda, “Las cuevas en el mundo mesoamericano”, en *Ciencias*, México, UNAM-Facultad de Ciencias, v. XXXVI, 1994.
- Margain, Carlos, *El culto fálico en México*, México, INAH, 1939.
- Martínez Parédez, Domingo, *Desconocido Códice Maya*, México, Porrúa, 1978.
- Masters, William H. y Virginia E. Johnson, *La sexualidad humana*, Barcelona, Grijalbo, 1995.
- Matos Moctezuma, Eduardo, “Tlaltecuhli. Señor de la tierra”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVII, 1997.
- Mayer, Karl H., “A megalithic phallus from Sayil, Yucatán”, en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. XXV, n°5, 2003.
- , “A stone phallus at Chichen Itza, Yucatan”, en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. XX, n°4, 1998.
- Meade, Joaquín, *La Huasteca Veracruzana*, México, Citlaltépetl, 1962.
- Medellín Zenil, Alfonso, *Exploraciones en la región de Chicontepec o Huasteca Meridional. Temporada I*, Veracruz, Xalapa-Enríquez, 1955.
- Medina Hernández, Andrés, “La cosmovisión nahua actual”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. VII: La religión de los pueblos nahuas*, (ed. de Silvia Limón Olvera), Madrid, Trotta, 2008.

- Mena, Ramón, *Catálogo del Salón Secreto. Culto al falo*, México, Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía/Departamento de Arqueología, 2ª ed., 1926.
- Mena, Ramón y William Niven, *Un gran descubrimiento arqueológico: los tecpaneca en el valle de México*, México, Imprenta Nacional, 1920.
- Mendieta, Fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, (estudio de Antonio Rubial García), México, CONACULTA/Cien de México, 2t., 1997.
- Miaja de la Peña, Mª Teresa, “Donosas y plazerteras. Las mujeres en el *Libro del Buen Amor*”, en Concepción Company, Aurelio González y Lillian Von der Walde (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas/El Colegio de México, 1999.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana-mexicana y mexicana-castellana*, (estudio de Miguel León-Portilla), México, Porrúa, 6ª ed., 2008, (Biblioteca Porrúa n°44).
- Mountjoy, Joseph B. y José C. Beltrán, “Anthropomorphic peg-based sculptures from the Banderas Valley of Coastal West Mexico”, en *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, Cambridge University Press, v. XVI, n°2, 2005.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1987.
- , “El rito del palo volador: encuentro de significados”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, v. XXXVIII, n°1, 2008.
- , “Rituales y hombres religiosos”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. II: Religión Maya* (Mercedes de la Garza C. y Martha Iliá Nájera C. eds.), Madrid, Trotta, 2002.
- Navarrete Cáceres, Carlos, “Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010.

- Navarrete Cáceres, Carlos y Doris Heyden, “La cara central de la Piedra del Sol. Una propuesta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XVI, 1974.
- Navarrete, Federico, “Chichimecas y toltecas en el valle de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XLII, 2011.
- Ochoa, Lorenzo, “El culto fálico y la fertilidad en Tlatilco, México”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. X, 1973.
- , *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Serie Antropológica n°26).
- , “La zona del Golfo en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Vol. III: El horizonte Posclásico*, México, INAH/CONACULTA/UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2ª ed., 2001.
- , “Representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl en el Centro de Veracruz”, en *Anales del INAH*, México, INAH, 7ª época, v. II, 1971.
- , “Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXVIII, 1991.
- Ochoa, Lorenzo (coord.), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, CONACULTA, 1989.
- Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez, “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los Huastecos”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXVIII, 1991.
- Olivier, Guilhem, “Entre el pecado nefando y la integración. La homosexualidad en el México Antiguo”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°104, 2010.
- , “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. Vol. I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, (coord. Pablo Escalante Gonzalbo), México, El Colegio de México/FCE, 2004.

- , "Huehucóyotl, "Coyote Viejo", el músico transgresor ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXX, 1999.
- , "Pláticas con Guy Stresser-Péan", en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, (pról. de Miguel León-Portilla), México, FCE/CEMCA, 2008.
- Olivier, Guilhem (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, (pról. de Miguel León-Portilla), México, FCE/CEMCA, 2008.
- Osorio, José F., "El Conjunto de los Falos en Chichén Itzá: El reflejo de una vida palaciega", en J. P. Laporte, *et. al.* (eds.), *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2004.
- Padró, Josep, "La sexualidad en Egipto", en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Pané, Fray Ramón, *Relación de las Antigüedades de los indios*, (ed. de José Juan Arrom), México, Siglo XXI, 8ª ed., 1988.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico; véase Códice Borbónico*.
- Pasztory, Esther, *Aztec art*, Oklahoma, University of Oklahoma Press/Norman, 1998.
- , "The Gods of Teotihuacan: a synthetic approach in Teotihuacan Iconography", en *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Roma-Génova, 1972.
- Piña Chan, Román, *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*, México, FCE, 1980.
- , *Museo de la Cultura Huasteca: Ciudad Madero, Tamaulipas. Guía oficial*, México, INAH, 1959.
- , *Quetzalcóatl. Serpiente emplumada*, México, FCE, 1977.
- Piña Chan, Román y Elma Estrada Balmori, "Complejo funerario en Chupícuaro, Guanajuato", en *El Occidente de México*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948.

- Plácido, Domingo, “El sexo en la sociedad griega: la *paideía*, los rituales y los mitos”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Ponce, Pedro, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, (intr. de Pilar Máynez), México, CONACULTA/Cien de México, 2008.
- Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, (ed. de Albertina Saravia E.), México, Porrúa, 25ª ed., 2011, (Sepan Cuantos n°36).
- Prados Torreira, Lourdes, “Muerte y regeneración en el mundo ibérico”, en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Puente, Gonzalo, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, México, Siglo XXI, 2ª ed., 1976.
- Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 3ª ed., 1989, (Serie Antropológica n°17).
- , “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XIV, 1977.
- , “Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XII, 1975.
- , *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés, 1996.
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2t., 1984, (Serie Antropológica n°57 y 58).
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 3t., 1986, (Serie Antropológica n°63, 65 y 66).
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, (Serie Antropológica n°74).

- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, (Serie Antropológica n°65).
- Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, (ed. de René Acuña), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2t., 1984-1985, (Serie Antropológica n°53 y 59).
- Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, (ed. de Mercedes de la Garza, et. al.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2t., 1983.
- Reyes García, Luis y Lina Odena Güemes, “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México. Vol. III: El horizonte Posclásico*, México, INAH/CONACULTA/UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, 2001.
- Rodríguez-Shadow, M^a de Jesús, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.
- Roys, Ralph L., *Literary sources for the History of Mayapán*, Washington, Publications of the Carnegie Institute of Washington, n° 619, 1962.
- Ruppert, Karl, *Chichen Itza: Architectural Notes and Plans*, Washington, Carnegie Institute of Washington, n°595, 1952.
- Ruz, Mario Humberto, “De cuerpos floridos y envolturas de pecado”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°65, 2004.
- Ruz Lhuillier, Alberto, *La civilización de los antiguos mayas*, México, FCE, 1991.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, (ed. de Ángel M^a Garibay K., México, Porrúa, 11^a ed., 2006, (Sepan Cuantos n°300).
- , *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, (ed. y trad. de Alfredo López Austin), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.
- , *Primeros Memoriales*, (ed. facsimilar), Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

- Salcedo Garcés, Fabiola, "Sexo y poder en la iconografía romana", en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Sánchez, Carmen, "La imagen del sexo en la Grecia antigua", en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).
- Scott, George Ryley, *Phallic Worship. A history of sex & sexual rites*, London, Senate, 1996.
- Schaff, Adam, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and ritual in Maya Art*, Forth Worth, Kimbell Art Museum, 1986.
- Schöndube, Otto, "Algunas consideraciones sobre la arqueología del Occidente de México", en Betty Bell (ed.), *The Archaeology of West Mexico*, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México A.C./West Mexican Society for Advanced Study, 1974.
- , "Deidades prehispánicas en el área de Tamazula-Tuxpan-Zapotlan en el estado de Jalisco", en Betty Bell (ed.), *The Archaeology of West Mexico*, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México A.C./West Mexican Society for Advanced Study, 1974.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia; véase Códice Borgia*.
- Sejourné, Laurette, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, (trad. de Josefina Oliva de Coll), México, Siglo XXI, 3ª ed., 1987, (Col. América Nuestra, América Indígena n°35).
- , *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, (trad. de A. Orfila Reynal), México, FCE, 1957.
- Sepúlveda y H., Mª Teresa, "Vida y muerte en el *Tonalámatl*", en Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Iconografía mexicana V: vida, muerte y transfiguración*, México, INAH/CONACULTA, 2004, (Colección Científica n°460).

- Serra Puche, Mari Carmen, “Evidencias arqueológicas de la presencia femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XXXIII, 2000.
- Sigal, Pete, *From Moon Goddesses to Virgins. The colonization of yucatecan Maya sexual desire*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- Silva Galeana, Librado, “El Temascal”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XVII, 1984.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, (trad. de Josefina Oliva Coll), México, Siglo XXI, 16ª ed., 2002, (Colección América Nuestra, América Antigua n°1).
- Slifer, Dennis y James Duffield, *Kokopelli: Flute player Images in Rock Art*, Santa Fe, Ancient City Press, 1994.
- Solís Olguín, Felipe, *Catálogo de la escultura mexicana del museo de Santa Cecilia Acatitlan, México*, México, INAH, 1976.
- , “La figura humana y su carácter sexual en el imaginario mesoamericano”, en *Cuerpo y Cosmos. Arte escultórico del México Precolombino*, Barcelona, Fundació Caixa Catalunya/CONACULTA/INAH, 2004.
- , “El imaginario mexicano en torno a la sexualidad en el México Prehispánico. El mítico Salón Secreto del viejo Museo Nacional”, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, n°65, 2004.
- Sotelo Santos, Laura Elena, “Los Dioses: energías en el espacio y el tiempo”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. II: Religión Maya* (Mercedes de la Garza C. y Martha Iliá Nájera C. eds.), Madrid, Trotta, 2002.
- , *Los Dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002.
- Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, (trad. de María Martínez Peñaloza), México, FCE, 1973.

- Stone, Andrea J., "Commentary", en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. IX, n°2, 1987.
- , *Images from the Underworld. Naj Tunich and the tradition of Maya cave painting*, Austin, University of Texas Press, 1995.
- , "Las pinturas y petroglifos de Naj Tunich, Petén: Investigaciones recientes", en J. P. Laporte, *et. al.* (eds.), *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1989.
- Strecker, Matthias, "Pinturas rupestres de la cueva de Loltún, Oxkutzcab, Yucatán", en *Anales del INAH*, México, INAH, 2ª época, v. XVIII, 1976.
- , "Representaciones sexuales en el arte rupestre de la región maya", en *Mexicon*, Berlín, Verlag Anton Saurwein, v. IX, n° 2, 1987.
- Stresser-Péan, Guy, "Los orígenes de los ritos del Volador y del Comelagatoazte", en *XXVIII Congrès International des Americanistes*, (trad. Haydée Silva), París, 1948.
- , "Nuevos datos sobre el Posclásico Tardío de la Huasteca Potosina", en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, (pról. de Miguel León-Portilla), México, FCE/CEMCA, 2008.
- Stresser-Péan, Guy y Claude Stresser-Péan, *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco*, México, CONACULTA/INAH/CEMCA, 2t., 2005-
- Sullivan, Thelma D., *Primeros Memoriales. Paleography of náhuatl text and english translation*, (ed. completada, revisada y con adiciones de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet), Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1997.
- , "Tlazoltéotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The art and iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, 1977.
- Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, (ed. de Ángel Mª Garibay K.), México, Porrúa, 5ª ed., 1996, (Sepan Cuántos n°37).

Termer, Franz, "Los bailes de culebra entre los indios quichés de Guatemala", en *Tradiciones de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria/Universidad de San Carlos de Guatemala/Centro de Estudios Folklóricos, n°5, 1976.

Thompson, J. Eric S., *Grandeza y decadencia de los mayas*, (trad. de Lauro J. Zavala), México, FCE, 2ª ed., 1984.

-----, *Historia y Religión de los Mayas*, (trad. de Félix Blanco), México, Siglo XXI, 15ª ed., 2008, (Colección América Nuestra n°7).

Tira de la Peregrinación o Códice Boturini, ed. facsimilar con estudio de Patrick Johansson, en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, 2001, (Serie Ediciones Especiales n° 26).

Tomás de Aquino, Santo, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 16t., 1962.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, (intr. de Miguel León-Portilla), México, Porrúa, 2t., 6ª ed., 1986, (Biblioteca Porrúa n°42).

Townsend, Richard F., "Before Gods, Before Kings", en Richard F. Townsend (ed.), *Ancient West Mexico: Art and Archaeology of the Unknown Past*, Chicago, The Art Institute of Chicago, 1998.

Tozzer, Alfred M., *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: A comparative study of contemporaneous Maya and Toltec*, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology/Harvard University, 1957.

Trejo, Silvia, *Dioses, mitos y ritos del México Antiguo*, México, Porrúa, 2ª ed., 2004.

-----, *Escultura huasteca de Río Tamuín*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989, (Cuadernos de Historia del Arte n°46).

Varone, Antonio, "Las imágenes del sexo en Roma a través de Pompeya", en Sebastián Celestino Pérez (ed.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, Tusquets, 2007, (Serie Los Cinco Sentidos n°43).

Viesca, Carlos T., Andrés Aranda C. y Mariblanca Ramos, "El cuerpo y los signos calendáricos del *Tonalámatl* entre los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, v. XXVIII, 1998.

Williams, Eduardo, *Las piedras sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.

Fuentes electrónicas

<http://www.sacred-texts.com/hin/vp/vp017.htm>

<http://catarina.udlap.mx/xmLibris/projects/covarrubias/expedientes.html>