

LA DECAPITACIÓN COMO SÍMBOLO DE CASTRACIÓN
ENTRE LOS MEXICAS —Y OTROS GRUPOS
MESOAMERICANOS— Y SUS CONNOTACIONES GENÉRICAS

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA
MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ

Introducción

Los ámbitos de la decapitación entre los nahuas y otros grupos mesoamericanos fueron diversos, y su importancia se hace de inmediato evidente en los códices, vasijas, bajorrelieves y restos óseos, entre otros materiales prehispánicos, así como en las descripciones, historias y representaciones gráficas posteriores a la Conquista. La decapitación estuvo presente en varios relatos míticos, las fiestas de las veintenas, en rituales llevados a cabo en juegos de pelota; de igual manera, varias divinidades se asocian con la decapitación, ya sea como decapitadoras o como decapitadas. El murciélago, ser antropomorfizado y deificado, es el claro ejemplo del personaje decapitador, mientras que Coyolxauhqui es fácilmente identificable en el registro arqueológico por representarse decapitada, entre otros aspectos.

A partir de estos ejemplos se pueden inferir las relaciones que mantuvo la decapitación con el sacrificio, el juego de pelota y los ritos de fertilidad; pero también se encuentra presente, en el espacio mítico, como un castigo proferido ante una transgresión sexual o de género. Aquí sólo nos estamos refiriendo a la acción de la decapitación, y no al destino de las cabezas cercenadas, las cuales recibieron un tratamiento especial: al sacrificado se le extraía el corazón —dirigido al sol— y se le cortaba la cabeza —en honor a la tierra—,¹ la cual era destinada a ser espetada en el *tzompantli*,² tal como lo demuestra el hallazgo de uno

¹ Michel Graulich, "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual", *History of Religions*, Chicago, The University of Chicago, 1988, v. 27, n. 4, p. 393; Elizabeth Baquedano y Michel Graulich, "Decapitation among the aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, v. 23, p. 165.

² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quin-

de éstos en Tlatelolco,³ donde se encontraron 170 calaveras en perfecto orden con una gran perforación en los temporales y parietales. Los cráneos han sido considerados como trofeos;⁴ también se practicó el encogimiento de cabezas y su utilización como parte del atavío.⁵

Un aspecto sobre el que no se ha hecho mucho énfasis es el de la íntima relación que existe entre el tema de la decapitación y la sexualidad; sin embargo, esta relación ha sido señalada indirectamente por varios autores al establecer el vínculo de aquélla con la fertilidad y la agricultura.⁶ No obstante, otros estudiosos han puesto el dedo en la llaga. A partir del relato del *Popol Vuh* donde Hun Hunahpu es decapitado y su cabeza colgada de un árbol, el cual florece al instante, así como el escupitajo que sale de la misma y que fecunda a Ixquic,⁷ Michael Closs establece una relación metafórica entre cabeza y pene y escupitajo y esperma, misma que lo lleva a explicar la sustitución de la cabeza por pene del glifo T703 y sus equivalentes T226 y T227, pues estos glifos se identifican con Hun Hunahpu, deidad venusina.⁸

Con respecto a la práctica huasteca de decapitar a sus prisioneros,⁹ sin negar que esta acción pudiera haber significado la obtención de un trofeo, Patrick Johansson¹⁰ señala que es más probable que el ritual de decapitación haya constituido una práctica religiosa-sexual¹¹ destinada

tana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, t. II, lib. II, cap. V, p. 143-144 y cap. XXIX, p. 225.

³ Francisco González Rul, "Un *tzompanlli* en Tlatelolco", *Boletín INAH*, México, Departamento de publicaciones del INAH, 1963, septiembre, v. 0, n. 13, p. 5.

⁴ *Idem.* Christopher L. Moser, *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1973, n. 11, p. 26.

⁵ Fray Toribio de Benavente Motolinia, *Memoriales*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, 1996, cap. XX, p. 207; Howard Leigh, "Head Shrinking in Ancient Mexico", *Science of Man*, California, 1961, December, v. 2, n. 1. Moser, *op. cit.*, p. 5 y 23.

⁶ Lothar Knauth, "El juego de pelota y el rito de la decapitación", *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, v. 1, p. 196. Moser, *op. cit.*, p. 38. Michel Graulich, 1988, p. 401-402; Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 165.

⁷ *Popol Vuh*, traducido del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, segunda parte, cap. II, p. 57-59.

⁸ Michael P. Closs, "The Penis-Headed Manikin Glyph", *American Antiquity*, USA, Society for American Archaeology, 1988, v. 53, n. 4, p. 810.

⁹ Sahagún, *op. cit.*, t. II, lib. X, cap. XXIX, p. 968; Luis Obregón, *Relación de Zempoala y su partido, 1580, Tlalocan*, México, La casa de Tlaloc, 1949, v. 3, n. 1, p. 37.

¹⁰ Patrick Johansson, "Erotismo y sexualidad entre los huastecos", *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, mayo-junio, v. XIV, n. 79, p. 60-61.

¹¹ *Códice Laud, Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. III, lám. I (XXIV), p. 318.

a propiciar la fertilidad.¹² Ya entrando al tema que nos atañe, con base en el mito donde Yappan es decapitado y convertido en alacrán (*colotl*),¹³ en la información proporcionada por Closs anteriormente y ciertos datos etnográficos, Alfonso Torres indica que podría existir una “cierta relación metafórica entre el acto ritual de decapitación y la castración”, por lo menos para el caso del alacrán, que es identificado con Venus.¹⁴

La decapitación como sustituto simbólico de la castración puede ser concebida a partir de una serie de ecuaciones simbólicas, algunas de las cuales ya han sido expresadas por Closs: cabeza=pene, saliva=semen, pero también podemos mencionar sangre=semen, serpiente=pene, cabeza=pene=serpiente. En estas asociaciones, que se explicarán más adelante, claramente se manifiestan los atributos de fertilidad con que dotan a la sangre y al pene, órgano que no sólo fertiliza a la mujer, sino también a la tierra, pues ambas son asimilables a partir de sus funciones reproductoras.¹⁵ De esta manera, 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 la tierra, depositando su líquido vital en ella. Por lo menos esto sería válido para el caso del ritual de decapitación llevado a cabo en el juego de pelota.

Al estar presente la decapitación en diferentes contextos, ésta va a revestir significados disímiles, pero su relación con la sexualidad siempre estará manifiesta. Si en el caso anterior se hablaba de la decapitación como una castración positiva, pues sus fines están relacionados con la fertilidad, otros ejemplos de decapitación nos hablan de una “castración negativa”, pues refiere a aquella decapitación proferida como castigo ante un comportamiento transgresor. El hecho de que esta

¹² *Códice Borgia*, comentarios de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, lám. 50.

¹³ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*; Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alama encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 221.

¹⁴ Alfonso Torres Rodríguez, “El escorpión celeste: un marcador del inicio y fin de la época de lluvias en Mesoamérica”, en Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Iconografía mexicana III. Las representaciones de los astros*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, 2002, p. 148 y 151.

¹⁵ Félix Báez-Jorge, “La vida sexual entre los zoque-popolucos de Sotapan, Veracruz”, *Anuario Antropológico*, Xalapa, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, 1970, 1, p. 57; Alessandro Lupo, “The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico)”, en Baidyanath Saraswati y Yólotl González Torres (eds.), *The vision of the Cosmos of Different Peoples of the World*, New Delhi, Decent Books, 1999, p. 116.

decapitación sólo suceda en el mito, nos está hablando de ciertos contenidos culturales profundos (miedos y deseos), que están en resonancia con el inconsciente cultural. Asimismo, en tales mitos se establece una diferencia entre la decapitación-castración masculina y la femenina.

Al hombre se le castra por transgresor sexual, y se le ejecuta simbólicamente por la parte del cuerpo que cometió la falta: el pene;¹⁶ a diferencia de éste, la transgresión de la mujer no es sexual, sino de género. La mujer se ve envuelta en una lógica fálica¹⁷ que estructura el universo social y que se proyecta en las relaciones entre los géneros y en las diferentes construcciones culturales, como el mito. El punto de partida de esta lógica es el cuerpo, que es marcado por la oposición presencia/ausencia de pene, y que en términos simbólicos se traduce en poseer el falo=la ley (masculino)/desposeer el falo=sumisión al orden masculino (femenino). El concepto de falo está inscrito en oposiciones que se integran en cadenas de evidencias ideológicas: masculino-fuerte-intrusivo-activo-cielo, frente a femenino-débil-receptivo-pasivo-tierra. A éstas también se integran oposiciones del orden de lo social: masculino-público/femenino-privado.¹⁸ Aquella mujer que quiera poseer las prerrogativas del hombre será castrada, esto es, se le recordará su condición de desposeída.

Señala Jean Laplanche¹⁹ que la castración aparece fundamentalmente como un acontecimiento mítico; y como todo mito es un acontecimiento ordenador de cierta estructura, de cierta ley de las relaciones humanas. Asimismo, Jacques Galinier²⁰ comenta que el imaginario de la castración juega un rol en la organización de las representaciones del hombre y del mundo; sirve para comprender a la vez la relación hombre-mujer y el funcionamiento oculto del cosmos.

Si bien la decapitación es uno de los desplazamientos simbólicos de la castración, en los mitos nahuas nos encontramos con varios de sus sustitutos. Igualmente el cercenamiento o la afectación de una parte del cuerpo pueden sustituir al pene amputado; es así que, además de la pérdida de la cabeza, la ceguera, el corte del pie y del brazo —también de la nariz— y el ser devorado, refieren a castraciones subrogadas. Estos desplazamientos simbólicos se pueden entender como mecanismos

¹⁶ Jean Laplanche, *Castración. Simbolizaciones Problemáticas II*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1988, p. 23-24.

¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹⁸ José Carlos Aguado Vázquez, “‘La envidia del pene’. Una reinterpretación a la luz de la antropología del cuerpo”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005, v. 39-I, p. 168.

¹⁹ Laplanche, *op. cit.*, p. 25.

²⁰ Jacques Galinier, “L’Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique”, *L’Homme*, France, 1984, v. 24, n. 2, p. 41 y 50.

de defensa ante la amenaza de castración que impone su misma ley. En lugar de enunciar directamente el cercenamiento del pene,²¹ se prefiere utilizar sustitutos simbólicos fálicos²² para aminorar el miedo a este acto.²³

En íntima relación con lo mencionado se encuentra la definición de simbolización proporcionada por Jean Laplanche:²⁴ es “el remplazo de una representación inconsciente por otra representación, conciente, con lo cual el afecto es traspuesto, desplazado, de una de estas representaciones a la otra”. Con base en esta definición, la castración corresponde a la representación inconsciente, mientras que la decapitación a la representación conciente. El miedo (afecto) a la castración (representación) es reducido a través de su desplazamiento en otra representación.

Para poder sustentar nuestra hipótesis nos hemos apoyado en materiales históricos mexicas y quichés, en datos arqueológicos pertenecientes también a los mexicas, al centro de Veracruz y la cultura totonaca del Clásico y Posclásico respectivamente, y a la cultura maya del Posclásico; así como en materiales etnográficos de otros grupos étnicos como otomíes, tzotziles y huaves. Con esto apelamos a la unidad ideológica mesoamericana y su continuidad —sin dejar de considerar las transformaciones que ha sufrido y que continúan sufriendo— en las comunidades indígenas.

Cabeza-pene-serpiente

Anteriormente se comentó que varias asociaciones simbólicas son una de las pruebas que fundamentan la relación metafórica entre decapitación y castración. Ahora presentamos las evidencias, pero no sin antes mencionar algunas consideraciones sobre la lógica del símbolo: 1) los lazos entre el símbolo y lo simbolizado nunca presentan una correspon-

²¹ Pene puede entrar en una serie indefinida de órganos: vagina, pecho, testículo, mano, ano, etc. Fallo, por el contrario, no entra en una serie indefinida, no es un término entre otros. Puede entrar en series simbólicas, en el sentido de que puede resultar sustituido por otros órganos como equivalentes simbólicos (Laplanche, *op. cit.*, p. 65.).

²² Sigmund Freud, “La cabeza de Medusa (1940 [1922])”, *Obras completas. Volumen XVIII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001a, p. 270.

²³ En palabras de Jean Laplanche, *op. cit.*, p. 74: “Esta amenaza es raramente formulada (y cada vez más raramente) en su forma mayor —te cortarán el pene—; en cambio suele ser percibida a través de mandamientos más o menos atenuados, más o menos desplazados (te cortarán la mano); también, puede estar desplazada por toda una serie de equivalentes simbólicos: si continúas, vas a caer enfermo, te vas a volver loco, etc.”.

²⁴ *Ibidem*, p. 275.

dencia biunívoca, sino que una red de cadenas asociativas remite a uno y a otro; 2) los símbolos pueden enlazarse por su contrario;²⁵ 3) todo símbolo, desde el punto de vista sexual, tendrá un sentido ambivalente;²⁶ 4) aunque el símbolo puede poseer un significado determinado por el contexto, posee un “significado subyacente que es independiente del sistema social, la cultura o las instituciones fundamentales y que se funda en la naturaleza del proceso primario. Existe lo que podemos llamar un simbolismo potencialmente universal”.²⁷

La relación más evidente entre la cabeza y el pene está dada por las fuentes mayas. Como ya se había adelantado, el glifo T703 del catálogo de Thompson (1962) representa un personaje con cabeza de pene retratado en una posición sentada con sus brazos descansando sobre sus rodillas levantadas.²⁸ Los equivalentes de este glifo son el T226 y el T227 (Figura 1). Closs concluye que estos glifos son el nombre o título de Venus, que corresponde a la deidad yucateca Hun Ahaw y su símil quiché Hun Hunahpú. Éste forma parte de una de las sagas narradas en el *Popol Vuh*,²⁹ donde él y su hermano, Vucub Hunahpú, son citados por los señores del inframundo para que jueguen a la pelota con ellos. Los gemelos son derrotados, sacrificados y enterrados, pero antes de enterrarlos, le cortan la cabeza a Hun Hunahpú. Se ordena que sea puesta en un árbol, el cual fructificó al momento en que lo hicieron, convirtiéndose la cabeza en uno de sus frutos. Los señores del Xibalbá también ordenaron que nadie comiera del fruto de ese árbol. Posteriormente, la joven noble Ixquic desobedeció el mandato. Se dirigió al árbol y se puso a dialogar con la cabeza, y al expresarle su deseo de comer uno de los frutos, la cabeza le indicó que extendiera su mano derecha, Ixquic la levantó y la dirigió hacia aquélla, y en ese instante la cabeza lanzó un chisguete de saliva que cayó en la palma de la mano de la joven. Con este acto quedó embarazada de Hun-Hunahpú. Y de ella nacieron los gemelos Hunhahpú e Ixbalanqué.

²⁵ Al analizar algunos mitos griegos, cuyo contenido es meramente simbólico, Sigmund Freud, “Sobre la conquista del fuego (1932 [1931])”, en *Obras completas. Volumen XXII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001b, p. 174. Véase Fernando Díaz Infante, *Quetzalcóatl (ensayo psicoanalítico del mito nahua)*, Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963, p. 25) descubre que en ellos operan los mismos principios que en el sueño: “la mudanza en lo contrario, la inversión de los nexos”; esto es, en los mitos se intercambian elementos opuestos y sus relaciones se invierten.

²⁶ Laplanche, *op. cit.*, p. 104, 184 y 238.

²⁷ Geza Roheim, *Psicoanálisis y antropología*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973, p. 127 y 129.

²⁸ Closs, *op. cit.*, p. 804, 806 y 808.

²⁹ *Popol Vuh*, *op. cit.*, segunda parte, cap. I, p. 50-51 y 57-59.

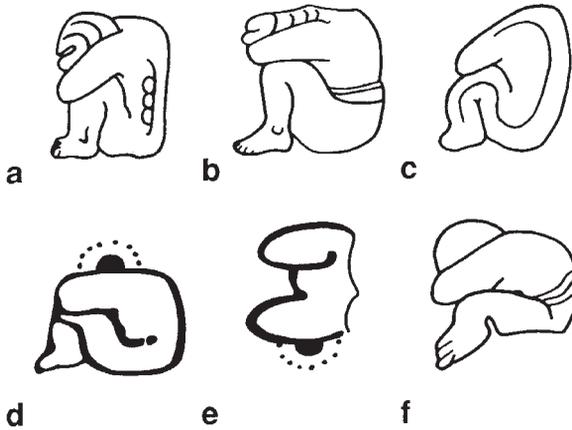


Figura 1. Closs, *op. cit.*, p. 805

La propiedad fructífera de la cabeza de Hun Hunahpú se infiere fácilmente a partir de que es colgada en el árbol, pues ésta provocó que dicho árbol estéril diera frutos; así como del escupitajo que expulsa la cabeza el cual fecunda a la joven noble. Estas dos acciones fecundadoras permiten asimilar la cabeza de la deidad con el pene, que por sí mismo tiene propiedades de fertilidad, y la saliva con el semen. A partir de estas asociaciones se infiere que al decapitar a Hun Hunahpú se le castró.

De acuerdo con Alfonso Torres, un pasaje en la parte superior de la página 34 del *Códice Dresden* parece apoyar tales analogías: la cabeza cortada del dios del maíz descansa sobre el glifo de tierra, *caván*, al centro de una ceremonia en la cual uno de los participantes es un personaje masculino en cuclillas con la figura de un pene por cabeza, representación iconográfica del glifo T703 relacionado con Venus como la estrella vespertina.³⁰

Yéndonos ahora a la tradición mixteca-puebla, la lámina I del *Códice Laud*³¹ (Figura 2) escenifica a un personaje desnudo que se ha decapitado con un hacha y que sostiene su propia cabeza. La manera en que el personaje exhibe su cabeza así como su pene hace pensar en una asimilación entre ambos órganos. De igual manera, Johansson afirma que en esta lámina se expresa una “relación iconográfica clara

³⁰ Torres, *op. cit.*, p. 148.

³¹ *Códice Laud, op. cit.*, lám. I (XXIV), p. 318.

entre decapitación y sexualidad”.³² También se podría pensar en dicha asociación a partir de la lámina 18 (Figura 3) del *Códice Borgia* (1980),³³ en cuya parte superior se encuentra una figura masculina de cabeza con la típica pintura corporal del sacrificado —líneas rojas verticales sobre fondo blanco—, quien acaba de decapitarse con un pedernal mientras que en la otra mano sostiene su cabeza. La composición de esta figura es muy parecida a la anterior, y seguramente también mantiene relaciones con el ámbito de la fecundación.

Entre los otomíes, el pene es descrito bajo los rasgos de un hombre que tiene un tronco, un cuello (el surco del glande), una cabeza (el glande mismo), y una boca (el orificio de la uretra). De esta manera, la metáfora otomí del “hombre sin cabeza” se dilucida como una figura de castración.³⁴ En el lenguaje inconsciente, la cabeza funciona como sustituto del pene.³⁵

Pasando ahora con la serpiente, ésta tiene dos simbolismos básicos: se identifica con la tierra y con la mujer;³⁶ en ocasiones también simula la sangre menstrual.³⁷ Y en su aspecto masculino, se vincula con el pene.³⁸ Con respecto a un baile que observó Franz Termer entre los quichés, en Guatemala, en el cual un muchacho manipula a una serpiente viva por el cuello con la mano derecha, da unas vueltas y por último la mete dentro de su camisa, donde resbala sobre su piel hasta caer al suelo, mientras que sus compañeros bailan y aclaman desde sus lugares,³⁹ Mercedes de la Garza comenta que en este rito la serpiente tiene un “manifiesto sentido fálico”.⁴⁰ Así, la serpiente representa tanto el poder fecundante, engendrador, del cielo, como la virtud generadora de la tierra, dualidad que está ligada al símbolo serpentino a nivel

³² Johansson, *op. cit.*, p. 60.

³³ *Códice Borgia, op. cit.*, lám. 18.

³⁴ Galinier, 1984, p. 44.

³⁵ Sigmund Freud, “17a. conferencia. El sentido de los síntomas”, *Obras completas. Volumen XVI*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000c, p. 245.

³⁶ Báez-Jorge, 1970, p. 57.

³⁷ Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 169.

³⁸ *Códice Vaticano Latino 3738, Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. III, lám. LXXIII, p. 166.

³⁹ Franz Termer, “Los bailes de culebra entre los indios quichés en Guatemala”, *Tradiciones de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria/Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, 1976, n. 5, p. 305.

⁴⁰ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Multidisciplinarios, 2003, p. 270.

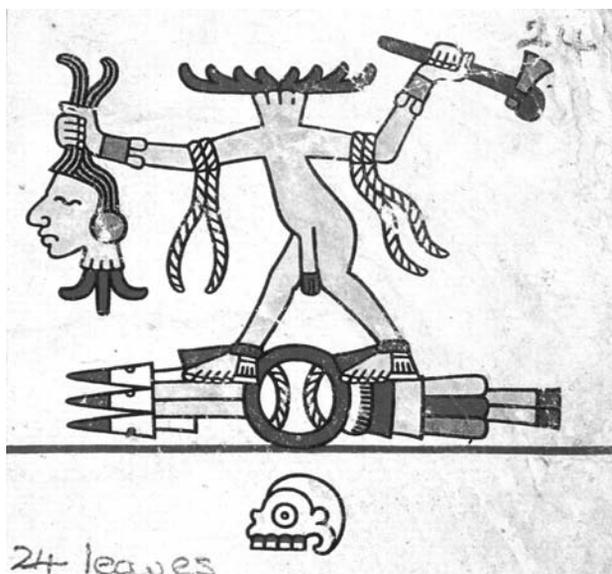


Figura 2. *Códice Laud*, lám. I



Figura 3. *Códice Borgia*, lám. 18

universal.⁴¹ Por su parte, Freud señala que el símbolo más significativo del miembro masculino es la serpiente.⁴²

Por último, las serpientes son sustitutos simbólicos de la cabeza decapitada en varias representaciones materiales asociadas a juegos de pelota. Se han registrado ejemplares en Aparicio, Veracruz; Chichen Itzá, y Escuintla, en Guatemala. Al mismo tiempo, estas serpientes están representando chorros de sangre que brotan del cuello cortado del decapitado. Estas imágenes se analizarán a continuación.

Decapitación ritual asociada al juego de pelota

La primera evidencia que se tiene de la relación entre la decapitación y el juego de pelota es proporcionada por la estela de Aparicio (Figura 4), en Veracruz, la cual corresponde al Clásico tardío. En ésta se representa a un jugador de pelota sentado con diseño en palma, de cuyo cuello decapitado brotan siete serpientes entrelazadas.^{43, 44} En Escuintla (Figura 5), Guatemala, una vasija cilíndrica trípode estilo teotihuacano ilustra una escena muy similar a la anterior. Consta de tres secciones: un decapitador, que sostiene un cuchillo de piedra en una mano y la cabeza sangrante en la otra; un cuerpo humano sin cabeza con seis serpientes emergiendo de su cuello; y un glifo que consta de una cabeza del cual salen volutas.⁴⁵ Nicholas Hellmuth⁴⁶ sugiere que, por los yugos que portan las figuras y las serpientes que surgen del cuello de la víctima, se está celebrando un ritual posterior al juego de pelota, similar al que se presenta en el juego de pelota de Chichen Itzá.

⁴¹ *Ibidem*, p. 197.

⁴² Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños (segunda parte)*, *Obras completas. Volumen V*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000a, p. 363.

⁴³ Baquedano y Graulich (*op. cit.*, p. 168.) sugieren que quizás las siete serpientes refieren a un siete serpiente prototípico, la diosa mexicana de la germinación y el maíz: Chicomecóatl.

⁴⁴ Alfred M. Tozzer, *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice*, Cambridge, Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Peabody Museum, 1957, v. XII: reference material and illustrations, fig. 475; Moser, *op. cit.*, p. 16 y 46; *Arqueología Mexicana*, edición especial Museo de Antropología de Xalapa, textos de Sara Ladrón de Guevara, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, n. 22, p. 47.

⁴⁵ Nicholas Hellmuth, "Teotihuacan Art in the Escuintla, Guatemala Region", Esther Pasztor (ed.), *Middle Classic Mesoamerica: a.d. 400-700*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 79 y fig. 11; George Kubler, *The Art and Architecture of Ancient America. The Mexican, Mayan and Andean Peoples*, Baltimore, The Pelican History of Art/Penguin Books, 1990, p. 329, fig. 276.

⁴⁶ Hellmuth, *idem*.



Figura 4. Estela de Aparicio, Veracruz, diseño en palma, Garcí Payón, 1948-1949, fig. 1, en Tozzer, *op. cit.*, fig. 475

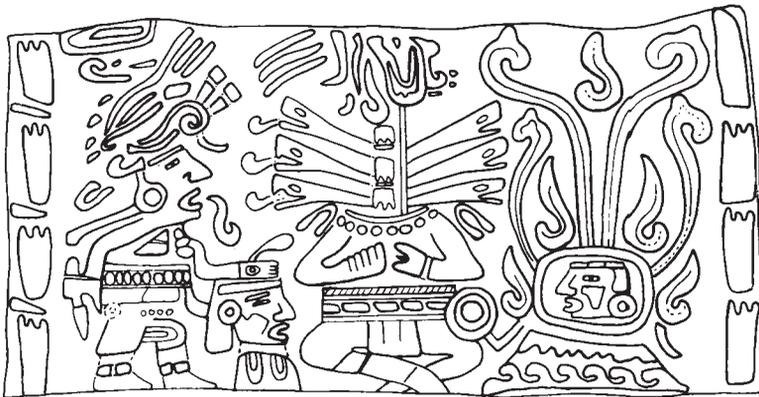


Figura 5. Vasija trípode cilíndrica, Escuintla, Guatemala. Hellmuth, *op. cit.*, fig. 11

El último ejemplo, similar a los otros dos, es precisamente el que se muestra (Figura 6) en los bajorrelieves de la banqueta del Gran Juego de Pelota de Chichen Itzá. La complejidad de la escena es atestiguada por la gran cantidad de elementos que la componen. La parte central, que es la que domina, está representada por dos jugadores de pelota: uno de ellos sostiene la cabeza decapitada de su oponente de la que emana sangre, y con la otra mano un cuchillo; el otro personaje es el decapitado, que se encuentra hincado en una sola pierna y de cuyo cuello brotan seis serpientes,⁴⁷ mientras que del espacio central del cuello, en lugar de una serpiente sale una exuberante planta.⁴⁸ El tema de las serpientes que brotan de un cuello cortado también se encuentra en el Posclásico tardío. En la lámina 15 del *Tonalamatl Aubin*, dos serpientes remplazan la cabeza de un hombre decapitado.



Figura 6. Chichen Itza, Estructura 2D1 (Gran Juego de Pelota) lado oeste, panel central, Marquina, 1951, pl. 266, en Tozzer, *op. cit.*, fig. 474

⁴⁷ Tozzer, *op. cit.*, fig. 474; Marvin Cohodas, "Diverse Architectural Styles and the Ball Game Cult: the Late Middle Classic period in Yucatan", en Esther Pasztory (ed.), *Middle Classic Mesoamerica: a.d. 400-700*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 89, Kubler, *op. cit.*, p. 310-311, fig. 254.

⁴⁸ Con base en los estilos del vestido de los jugadores, algunos han argumentado que este panel conmemora la derrota de las tierras bajas mayas por los invasores toltecas, pero Moser (*op. cit.*, p. 22.) encuentra tal hipótesis insostenible.

Varios autores han señalado que el acto ritual de decapitación celebrado en los juegos de pelota tiene connotaciones de fertilidad.⁴⁹ Baquedano y Graulich⁵⁰ se remiten al simbolismo de fertilidad de la serpiente y la sustitución de la sangre que brota del cuello del decapitado por serpientes para afirmarlo. Los autores⁵¹ explican que los nahuas pensaban que la decapitación generaba corrientes de sangre que bañaban la Tierra, tal como lo había demandado Tlaltecuhltli como condición necesaria para dar frutos.⁵² Es así que el derramamiento de sangre tenía una propiedad fertilizante y alimenticia sobre la tierra.

Si el simbolismo de la serpiente en relación con la fertilidad y las propiedades generativas de la sangre son datos importantes para corroborar la función fecundante de la decapitación, la lámina 37 (Figura 7) del *Códice Vindobonensis*⁵³ es contundente para establecer el vínculo entre la decapitación, el juego de pelota, la agricultura y la fertilidad. Ahí se observa que el *Árbol de Nuestro Sustento* crece de una cabeza cortada. De la hendidura del mismo sale un pequeño Xochipilli, dios de la vegetación, mientras que en la tierra se ven dos pelotas de hule en llamas, las cuales sirven como ofrenda para ayudar al continuo crecimiento del árbol.⁵⁴

Nos encontramos otra vez con las propiedades de fecundación atribuidas a la cabeza, lo que nos habilita a establecer nuevamente el vínculo entre ésta y el pene. Asimismo, las serpientes que salen del cuello de los decapitados están sustituyendo la cabeza, por lo que la equivalencia entre cabeza y serpiente también se confirma. Pero también las serpientes están emulando chorros de sangre. Afirman Baquedano y Graulich⁵⁵ que en el contexto de la decapitación, las serpientes representan principalmente sangre, aquélla que riega la tierra y la hace dar fruto.

Si recordamos, como se dijo anteriormente, que los lazos entre el símbolo y lo simbolizado nunca presentan una correspondencia biunívoca, sino que una red de cadenas asociativas remite del uno al

⁴⁹ Knauth, *op. cit.*, p. 195. Seler; 1939, en Moser, *op. cit.*, p. 33; Graulich, 1988, p. 402; Krickeberg, 1948, en Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁰ Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 167 y 169.

⁵¹ Graulich, 1988, p. 401 y p. 165.

⁵² *Hystoyre du Mechique, Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, cap. VII, p. 153.

⁵³ *Códice Vindobonensis*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (comisión investigadora), Austria, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1992, lám. 37.

⁵⁴ Knauth, *op. cit.*, p. 195. Moser, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁵ Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 169.

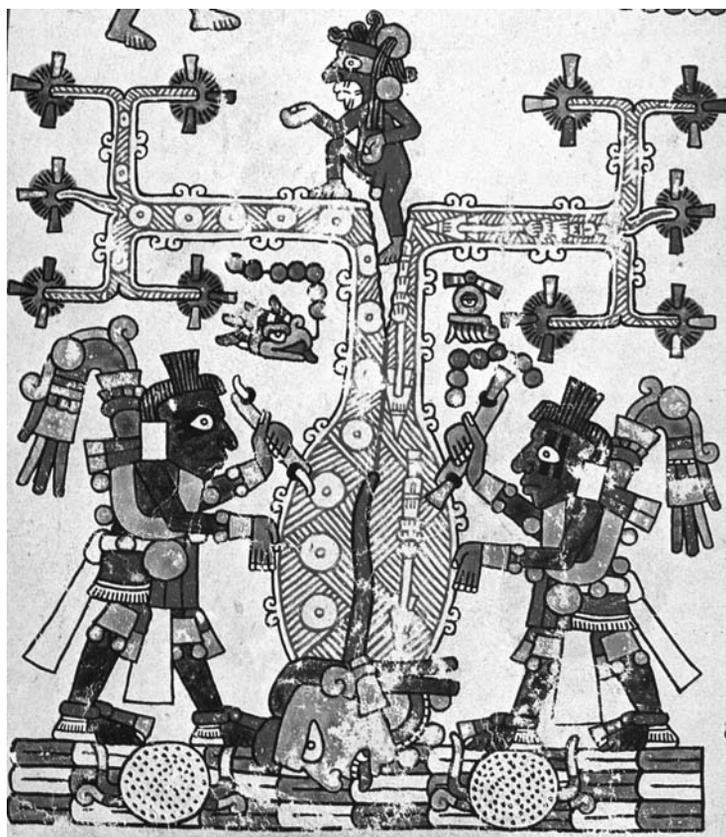


Figura 7. *Códice Vindobonensis*, lám. 37

otro,⁵⁶ podemos afirmar con los estudiosos arriba mencionados que las serpientes simbolizan sangre en el contexto de decapitación, pero que también simbolizan el pene. Las características fértiles del pene se equiparan con las de la cabeza, así como la sangre que escurre de la misma y que brota del cuello con el semen;⁵⁷ ambos son líquidos preciosos que hacen fructificar a la tierra y dar vida a los seres humanos: Quetzalcóatl se sangró el pene sobre los huesos recogidos del Mictlan con este fin.⁵⁸ Otro dato que evidencia la potencia fecundadora simbólica del pene se halla en una de las escenas en bajo relieve del

⁵⁶ Laplanche, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁷ Los otomíes identifican la sangre con el semen (Galiniér, 1984, p. 46.).

⁵⁸ *Leyenda de los Soles, Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 179.

edificio de Las Columnas de El Tajín, donde un personaje está orinando sobre una planta que ha florecido al ser regada por tal fluido.⁵⁹ Con esto se revela que los dos líquidos emanados del miembro viril eran considerados preciosos y fructíferos.⁶⁰

Con base en estas asociaciones simbólicas volvemos a retomar nuestra hipótesis inicial: por lo menos en el contexto del juego de pelota, al ser decapitado, el hombre es castrado simbólicamente con el fin de que la tierra se apropie de las propiedades fecundadoras de la cabeza-pene, así como de su sangre-semen que brota del cuello decapitado. Otro dato que llama la atención y que puede enfatizar aún más el acto castrador es que la cabeza es sustituida por múltiples serpientes, esto es, por múltiples símbolos fálicos. Este hecho recuerda la interpretación que hiciera Sigmund Freud sobre la cabeza de Medusa, cuyos cabellos son serpientes, y “la multiplicación de los símbolos del pene significa castración”;⁶¹ además de que la cabeza de Medusa fue decapitada (por Perseo). Esta aseveración, por cierto sugerente a nuestro estudio, corrobora algunos principios de los símbolos: se enlazan por su contrario y, desde el ámbito sexual, tienen un sentido ambivalente.⁶²

Aunque los contextos de la decapitación de Medusa, entre los griegos, y la decapitación ritual asociada al juego de pelota, entre los mesoamericanos, son diferentes, ciertas imágenes simbólicas pueden trascender la especificidad cultural y ubicarse en el terreno de lo universal, pues refieren a contenidos profundos inconscientes, y no a la expresión cultural manifiesta. Esta proposición freudiana hay que tomarla como un dato adicional a las pruebas antes enunciadas sobre la asimilación entre decapitación y castración, y no como su sustento principal.

La decapitación como castración⁶³ subrogada está en concordancia con la idea de fertilidad, por lo que se puede considerar como una “castración positiva”, pues a través del sacrificio (muerte) se pretende generar la vida. De igual manera, el tema de la castración forzosamente refiere al de la vagina dentada. A partir del puente simbólico que se establece entre la mujer y la tierra,⁶⁴ se observa una visión devora-

⁵⁹ Sara Ladrón de Guevara, *Hombres y dioses de El Tajín*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2006, p. 61.

⁶⁰ Véase *idem*.

⁶¹ Freud, 2001a, p. 270. También Freud 2000a, p. 363. Sigmund Freud, “Lo ominoso (1919)”, *Obras completas. Volumen XVII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003b, p. 235.

⁶² Laplanche, *op. cit.*, p. 184 y 238.

⁶³ Equivalencia que también fue propuesta hace tiempo por Freud [1922] 2001a, p. 270.

⁶⁴ Báez-Jorge, *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, México, editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008, p. 35.

dora similar en ambas: las dos engullen mediante su vagina, dentada y telúrica, a los hombres propiciando el acto creador.

La castración debe situarse en el registro general del sacrificio.⁶⁵ La Tierra, monstruo devorador que con sus fauces abiertas⁶⁶ simula una vagina dentada, está ávida por la sangre-esperma del hombre que mana a través de un sustituto del pene, la cabeza, y por la abertura que produce la decapitación: el cuello ensangrentado; pero incluso la cabeza misma es deseada por representar el pene. De la muerte del hombre castrado se produce la vida al momento de fecundar la tierra. Señala David Carrasco⁶⁷ que el episodio de devoramiento, entre otros, era percibido como un estado necesario en la “*recomposición* del mundo y la recreación del cosmos”.

Así como la cabeza es sustituto del pene, también lo es el pie,⁶⁸ y ambos órganos son deseados por el monstruo de la tierra, Cipactli, tal como se observa en un dintel totonaca de Xicochimalco perteneciente al Posclásico, el cual represente a dos Cipactli devorando a un hombre: uno le muerde la cabeza mientras que el otro el pie.⁶⁹ A través de la muerte del hombre, la tierra es fecundada por medio de sustitutos fálicos.

La decapitación-castración como castigo de la transgresión sexual y de género

Un registro diferente de la decapitación se presenta en los mitos, único ámbito en el que tal práctica se observa como un castigo ante una falta sexual, real o simbólica, pues en el ámbito terrestre la decapitación no fungió como pena capital ante las faltas al orden judicial en materia

⁶⁵ Galinier, 1984, p. 50.

⁶⁶ El aspecto siniestro de la Tierra-Tlaltecuhli, misma que es la proveedora de los mantenimientos, se revela en la descripción que hace de ella la *Hystoyre du Mechiue* (*op. cit.*, p. 151-152.): “estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje”; y “lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres”. Esta apariencia física es precisa al compararla con algunos bajorelieves de Tlaltecuhli, quien en sus articulaciones tiene ojos y colmillos (véase una imagen de la diosa en Guilhem Olivier, “Los “2000 dioses” de los mexicas. Politeísmo, iconografía y cosmovisión”, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, mayo-junio, v. XVI, n. 91, p. 45).

⁶⁷ David Carrasco, “Cosmic Jaws. We Eat Gods and the Gods Eat Us”, *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999, p. 178.

⁶⁸ Véase la nota 76.

⁶⁹ *Arqueología Mexicana*, edición especial Museo de Antropología de Xalapa, *op. cit.*, p. 64-65.

de sexualidad,⁷⁰ estando sólo presente en contextos rituales.⁷¹ Esto es significativo. Al manifestarse la decapitación-castración simbólica como un acontecimiento mítico se nos está hablando de un cierto orden y estructura del cosmos que se proyecta en las relaciones cotidianas de los mortales, pero el proceso ocurre primeramente a la inversa: la castración simbólica, que se vive como un drama humano, es proyectada en sus construcciones míticas y seres divinos.

De acuerdo con la teoría psicoanalítica freudiana, la amenaza de castración es uno de los detonantes en la resolución del triángulo edípico, en el cual se desarrolla el amor libidinal que el hijo siente por su madre, y el odio que profesa a su padre por ser un obstáculo en la realización de su deseo. Al ser la madre un objeto de deseo prohibido, que sólo le corresponde al padre, pesa sobre el hijo la amenaza de castración. Tal amenaza tiene su correlato en la realidad y su refuerzo al darse cuenta el niño que las niñas, así como su madre, no tienen pene.⁷²

Por medio de la amenaza de castración se trata de evitar un deseo sexual prohibido; o también se hace presente en la niñez para delinear un modelo de comportamiento. Los tojolabales promueven el control de esfínteres a partir del año y medio, lo cual se estimula, además de la recompensa, por medio del regaño, la burla, el castigo físico y, de manera más esporádica, mediante la amenaza de castración.⁷³ Entre los otomíes, por ejemplo, no es raro escuchar a una madre amenazar

⁷⁰ A diferencia de los nahuas, los yopis castigaban el adulterio arrancándoles la nariz a los dos transgresores con los dientes, y quien realizaba el castigo era el esposo ofendido (*Costumbres, fiestas y enterramientos...*, Tlalocan, publicado por Federico Gómez de Orozco, México, 1945-48, v. 2, p. 60-61. *Códice Tudela*, José Tudela (comp.), Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2002, lám. 75.). La nariz es un símbolo fálico (Galinier, 1984, p. 44; Ladrón de Guevara, 2006, p. 61.); por tal motivo, en el castigo yopí estamos frente a un cercenamiento simbólico del pene, y la falta cometida precisamente es de orden sexual. De igual manera, entre los mayas yucatecos arrancar los ojos era "castigo antiguo para los amancebados" (Pérez, 1866-1877, en Thomas S. Barthel, "Demonios murciélago mesoamericanos", *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1968, t. II, p. 95, nota 54.). La ceguera también funge como una castración simbólica (Sigmund Freud, *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])*, *Obras completas. Volumen XIII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000b, p. 132.).

⁷¹ La decapitación fue la forma típica de sacrificar a las mujeres, quienes personificaban a deidades telúricas durante las fiestas mexicas de las veintenas, como en Huey Tecuilhuitl, Ochpanitzli y Quechollí, práctica que tuvo claras connotaciones de fertilidad (Graulich, 1988, p. 401; Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 171.).

⁷² Véase Sigmund Freud, "El sepultamiento del complejo de Edipo (1924)", *Obras completas. Volumen XIX*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003c, p. 182-184.

⁷³ Mario Humberto Ruz Sosa, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centros de Estudios Mayas, México, v. II, 1982, p. 139.

a su hijo de ser castrado si le habla a un extranjero o si se aleja de la habitación.⁷⁴ Con respecto a quien formula la amenaza, apunta Freud⁷⁵ que “La mayoría de las veces, la amenaza de castración proviene de mujeres [como en el caso otomí]; [pero,] a menudo, ellas buscan reforzar su autoridad invocando al padre o al doctor, quienes, según lo aseguran, consumarán el acto”. En los ejemplos míticos que a continuación veremos, quien ejecuta el castigo es la misma figura masculina: Tezcatlipoca.

Tal parece que desde la infancia, la amenaza de castración fue estructurando una parte del inconsciente colectivo nahua, cuya proyección cultural consciente se manifestó en el mito mediante su sustitución simbólica en forma de decapitación. Una manera de reducir el miedo ante dicha amenaza y su propia ejecución es sustituir el órgano viril por otras partes del cuerpo: la cabeza es una de ellas, así como dañar algún otro órgano específico.⁷⁶ En una sociedad agrícola y fálica como la mexica —entre otras sociedades mesoamericanas—, el pene se convirtió en un órgano hartamente apreciado, de ahí que la pérdida del mismo causara horror. Es así que este tipo de castración, que podemos considerar “negativa”, se diferencia de la estudiada en el apartado anterior por no ser deseada, pues es el resultado de un castigo.

Pasemos ahora a revisar los ejemplos míticos. Al narrar un conjuro nahua contra la picadura de alacrán, Hernando Ruiz de Alarcón⁷⁷ consigna un mito referente a Yappan. Éste se apartó para hacer peni-

⁷⁴ Galinier, 1984, p. 43.

⁷⁵ Freud, 2003c, p. 182.

⁷⁶ En los mitos de tradición nahua, varias figuras divinas son castradas simbólicamente. La más ejemplar es la de Tezcatlipoca, donde el pie o la pierna del dios es arrancado por el monstruo de la tierra (Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, presentada por el Marqués de la Fuensanta del Valle y D. José Sancho Rayon, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1875, t. 5, Apéndice, cap. CXXII, p. 449), representación de la mutilación de su órgano sexual. Este cercenamiento es el signo de la transgresión sexual (Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004a, p. 423, 470 y 471.). Otra deidad transgresora es Iztlacoliuhqui, cuya falta igualmente se presenta como una marca en el cuerpo, pero reflejada en su ceguera (*Códice Telleriano Remensis, Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, v. I, lám. 10v. (XVIII), p. 212-213; *Códice Vaticano Latino 3738, op. cit.*, v. III, lám. 24v. (XXXVII), p. 91.). En Tamoanchan, Tezcatlipoca sedujo a Xochiquétzal, Tlazoltéotl, Cihuacóatl o Itzapálotl, siendo el fruto de esta unión Cintéotl-Itztlacoliuhqui (Guilhem Olivier, “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui”, en Constanza Vega Sosa (ed.), *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 340.). En este caso, es el hijo el que carga con la falta sexual del padre. De forma análoga, la ceguera de Edipo fue provocada por la relación incestuosa que sostuvo con su madre, Yocasta (Sófocles, *Edipo, Rey, Tragedias*, prólogo de Luis Alberto de Cuenca, España, EDAF, 1999, p. 204.).

⁷⁷ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, tratado VI, cap. XXXII, p. 221.

tencia y mantenerse en castidad para así mejorar su transformación en alacrán y agradarle a los dioses. Yáotl (Tezcatlipoca) fue el encargado de supervisarlos. Yappan fue tentado varias veces por mujeres para que desistiera en su transformación, pues de ser así, al convertirse en alacrán, a todo aquel que picara moriría, pero éste no fue vencido. Posteriormente, Citlalcueye y Chalchicueye determinaron que Xochiquetzal bajara a tentar a Yappan. Y “Cubriéndolo Xochiquetzal con su huipil, Yappan faltó a su propósito”. Debido a su falta, Yáotl “le derribó la cabeza de los hombros⁷⁸ y se la echó a cuestras”, convirtiéndolo en alacrán (*colotl*). Y por la transgresión cometida, Citlalcueye determinó que los que fueran picados por el alacrán no morirían.

Este mito tiene un paralelo con una versión tzotzil contemporánea, donde el alacrán, en lugar de perder la cabeza, le es devorado el pene por su enemigo el rayo (*chauk*).⁷⁹ Aunque no hay transgresión sexual en este relato, si lo comparamos con la narración de Yappan podemos dilucidar nuevamente asociaciones ya corroboradas: la relación entre decapitación y sexualidad; y la equivalencia entre la cabeza y el pene, lo que da por resultado la sustitución simbólica de la castración por medio de la decapitación.

A través de una lectura psicoanalítica, Alma Elizabeth del Río⁸⁰ ve en el mito nahua anterior la violación del tabú del incesto, en el cual se despliega el triángulo edípico de la siguiente manera: Yappan es el hijo que transgrede el incesto; Xochiquetzal es la madre que seduce a su hijo; y Yáotl es la “entidad punitiva o SuperYo”. La falta de Yappan fue pagada con su masculinidad. En palabras de Río, “el temor al incesto con la madre trae aparejada una ansiedad intensa de castración, puesto que la cabeza cercenada tiene un valor simbólico de genital masculino”. Tal equivalencia simbólica es la que venimos sosteniendo a lo largo del texto.

Expondremos ahora un mito donde el contenido de la falta también es sexual, pero de carácter simbólico. Antes de que comenzara el diluvio, Titlacahuan les habló a Tata y Nene. Les dijo que ahuecaran un ahuehuete y que ahí entraran cuando comenzaran las aguas, y al taparlos, les dio una mazorca de alimento a cada uno. Cuando acabó

⁷⁸ El verbo náhuatl para decapitar es *quechcotona* (Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, México, 2004, sección náhuatl-español, fol. 88r.), que literalmente significa “cortar el cuello” (*colona*=cortar, *quechlli*=cuello).

⁷⁹ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 134.

⁸⁰ Alma Elizabeth del Río, *Bases psicodinámicas de la cultura azteca*, México, B. Costa-Amic, 1973, p. 109.

el diluvio, encallaron en la arena y entonces el tronco se abrió. Luego vieron unos peces, encendieron fuego —por medio de los palos para producir fuego: *tlequahuítl*— y los asaron. Vinieron a ver Citlalinicue y Citlallatonac y dijeron: “Dioses, ¿quién está haciendo fuego?, ¿quién está ahumando el cielo?” Después bajó Titlacahuan y los riñó.⁸¹ Posteriormente les cortó el cuello y les puso las cabezas en las nalgas, y así se convirtieron en perros.⁸²

La transgresión que cometieron Tata y Nene fue haber unido los palos de fuego, *tlequahuítl*, pues la perforación del palo horizontal con un taladro simbolizó para los mesoamericanos la relación sexual. El resultado es la creación del fuego doméstico que produce lo cocido, la comida cultural; un acto de procreación ilícita que provoca una ruptura entre el cielo y la tierra,⁸³ la vida y la muerte.⁸⁴

Aquí la decapitación también se ejecuta para castigar una relación sexual ilícita, un acto de procreación que es usurpado a los dioses creadores. Sin embargo, ese mismo acto transgresor, que provoca una ruptura entre el plano superior y el inferior, es lo que genera la vida humana, la vida cultural. Aunque en este relato el simbolismo de la decapitación como castración es oscuro, la temática sexual sigue estando presente con aquel acto ejecutor. Asimismo, la transformación de los sobrevivientes del diluvio en perros también puede tener un contenido sexual. A los jóvenes nahuas se les pedía que manejaran con moderación su sexualidad, no dándose a ella como perros.⁸⁵ Los quichés piensan que el que “nace en un día ‘perro’ está predispuesto a cometer excesos sexuales que difícilmente podrá refrenar [...]”.⁸⁶ El perro, así como el

⁸¹ *Leyenda de los Soles, Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 177.

⁸² Otras dos versiones del mismo mito señalan que Chantico o Cuaxólotl fue el primero que ofreció sacrificios después de comer un pescado asado; y debido al humo que subió al cielo, que fue ofrecido a Tonacatecutli, él se enojó y le mandó una maldición: que se volviese perro (*Códice Telleriano-Remensis, op. cit.*, lám. XI, 17, 6, p. 172; *Códice Vaticano Latino 3738, op. cit.*, lám. XLIX, p. 114).

⁸³ Michel Graulich, “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, v. 24, n. 5, p. 580 y 581.

⁸⁴ En su estudio sobre los mitos del paraíso perdido —en el cual está incluido el de Tata y Nene—, Michel Graulich (*ibidem*, p. 581.) observa que todos ellos “hablan de una falta original que causa un divorcio entre los creadores y las creaturas, entre el cielo, donde los creadores habitan, y la tierra. Esta falta toma varias formas: el desgarramiento-violación del monstruo ctónico, el deseo de procrear sin autorización, el arrancamiento de una flor o un fruto de un árbol prohibido —una metáfora de la primera relación sexual—, el “matrimonio” de los palos de fuego, y, finalmente, la expulsión de un pedernal del cielo. Cualquiera que sea su forma, esta falta es el resultado de un acto de creación o, para ser más preciso, de procreación ilícita”.

⁸⁵ Sahagún, *op. cit.*, t. II, lib. VI, cap. XXI, p. 574.

⁸⁶ Schultze Jena, 1946, en Olivier, 2004, p. 208, nota 74.

buitre, están asociados a la sexualidad entre los otomíes. El viaje del cánido al más allá se presenta como una metáfora de la acción del sexo masculino sobre el cuerpo de la mujer.⁸⁷

Por último, nos referiremos al mito del enfrentamiento entre Coyolxauhqui y Huitzilopochtli, donde la transgresión sexual deja su lugar a la transgresión de género, pero el castigo dispuesto es el mismo que en los otros dos mitos: la decapitación. Al ser la transgresión de otro orden, el sentido de la decapitación cambia. No significa lo mismo castrar a un hombre que a una mujer.⁸⁸

El mito cuenta que en el cerro Coatepec vivía Coatlicue, quien era madre de los *centzonhuitznahua*, los cuales tenían por hermana a Coyolxauhqui. Un día, mientras Coatlicue estaba barriendo, descendió un plumón que fue guardado por ésta junto a su vientre debajo de su falda; y a través de éste quedó embarazada de Huitzilopochtli. Al ver los *centzonhuitznahua* que su madre estaba en cinta, se enojaron gravemente por la infamia y vergüenza de tal hecho; así es que Coyolxauhqui incitó a sus hermanos a que la mataran.⁸⁹

Una vez que decidieron matar a Coatlicue, estos iban armados hacia donde ella estaba, siendo dirigidos por Coyolxauhqui. Al momento que llegaron hasta donde estaba su madre, luego nació Huitzilopochtli, todo ataviado y armado, y con su *xiuhcoatl*, serpiente de fuego, decapitó a Coyolxauhqui y el cuerpo cayó al pie del cerro, hecho pedazos.⁹⁰

En la versión de Alvarado Tezozomoc,⁹¹ Huitzilopochtli se encolerizó con sus tíos, los *centzonhuitznahua*, debido a que éstos querían pasar por encima de la voluntad de su dios al querer establecerse en Coatepec. Por tal motivo, Huitzilopochtli se armó para la guerra para destruir a sus tíos, a quienes les comió el corazón en Teotlachco, así como a su madre, que en esta versión es Coyolxauhcihuatl, pero igualmente es quien movió a la guerra. Por tal motivo, Huitzilopochtli la degolló y le comió el corazón.

El mito expuesto arriba tiene su correlato material. El lado sur del Templo Mayor, que corresponde a Huitzilopochtli, recuerda el mito

⁸⁷ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990, p. 229.

⁸⁸ Aunque en los primeros dos mitos también se decapita al personaje femenino que incurre en la falta junto con su compañero, la pena más bien está dirigida hacia el ser masculino, y se prolonga al ser femenino.

⁸⁹ Sahagún, *op. cit.*, t. I, lib. III, cap. I, p. 300.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 301-302.

⁹¹ Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 33-35.

del nacimiento del dios de la guerra y la subsecuente lucha con su hermana en la cima del Coatepec, que es representado por el propio Templo.⁹² En la plataforma y la base del mismo, al pie del “cerro” piramidal, se encontró la enorme escultura en bajo relieve de Coyolxauhqui en su estado decapitado y desmembrado.⁹³

Las imágenes de Coyolxauhqui aparecen en varias etapas constructivas del Templo Mayor, sugiriendo una continuidad de este simbolismo a través del tiempo. La monumental escultura de esta diosa fue encontrada en la Etapa IVb; otra escultura en relieve similar fue localizada debajo de ésta, en la plataforma de la Etapa IV, por ejemplo. Cráneos femeninos decapitados también fueron encontrados en ofrendas asociadas con la escultura de Coyolxauhqui de la Etapa IVb. Tales rituales de decapitación pueden haber estado relacionados con la reactualización del mito de la victoria de Huitzilopochtli sobre Coyolxauhqui.⁹⁴

La derrota de lo femenino era reactualizada periódicamente, así como la victoria de lo masculino. La presencia desordenada de Coyolxauhqui quería imponerse sobre el numen solar guerrero, incitando a sus hermanos a que se rebelaran contra su madre y su producto; es en ese momento que la diosa lunar escenifica a la mujer fálica.⁹⁵ Pero al ser decapitada se recuerda el estado de sujeción de la figura femenina, su ser castrado, pues no posee las prerrogativas que proporciona el falo, lo propiamente masculino.⁹⁶ Desde una lógica falocéntrica, la mujer es un ser castrado, y la doble castración que sufre al ser decapitada sirve de recordatorio a las mujeres sobre su sometimiento al orden masculino. La oposición fálico/castrado, o si se quiere decir falo/sin falo, se proyecta y sirve de base a la oposición esencial masculino/femenino, la cual estructura el cosmos y la sociedad.

El planteamiento que elabora Hélèn Cixous⁹⁷ sobre la decapitación de la mujer va en el mismo sentido: “Si el hombre opera bajo la amenaza de castración, si la masculinidad es culturalmente ordenada por el complejo de castración [lógica falocéntrica], podría ser dicho que la reacción, la vuelta sobre la mujer de esta ansiedad de castración es su desplazamiento como decapitación [...], como pérdida de su cabeza”.

⁹² Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, German Democratic Republic, Thames and Hudson, 1988, p. 135.

⁹³ *Ibidem*, p. 136.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ Véase Balutet, en prensa.

⁹⁶ “No se puede cercenar el pene sin, al mismo tiempo, crear la feminidad, puesto que la feminidad no sería otra cosa que el cercenamiento del falo” (Laplanche, *op. cit.*, p. 203).

⁹⁷ Hélène Cixous, “Castration or Decapitation?”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Chicago, The University of Chicago, 1981, v. 7, n. 1, p. 43.

El murciélago, ser decapitador-castrador

En varias láminas de códices, narraciones y materiales arqueológicos, el murciélago, ser antropomorfizado y divinizado, se vincula íntimamente con la decapitación,⁹⁸ pues él es el decapitador por excelencia. En la lámina 41 del *Códice Fejérvary-Mayer*⁹⁹ (Figura 8), el dios Murciélago tiene en una mano un corazón y con la otra toma de la cabellera la cabeza, ya desprendida y sangrante, de un ser humano desnudo. Enmarcando la escena aparece el cuerpo de una serpiente, cuya cabeza asciende hasta lo que se asemeja una voluta de nubes con “ojos”, símbolo de la noche. Otra característica que puede indicar la actividad cercenadora del murciélago son la serie de colmillos que bordean sus alas membranosas. Es de notar que la cabeza de la serpiente se encuentra en una posición muy cercana a la cabeza humana desprendida, lo que podría indicar la equivalencia entre cabeza y serpiente ya expuesta.

Otra imagen, muy similar a la anterior, es proporcionada por la lámina 24 (Figura 9) del *Códice Vaticano B 3773*.¹⁰⁰ En ésta, el personaje que representa al murciélago es un ser humano, pues de las manos del animal se asoman unas manos humanas; las dos portan cabezas humanas ensangrentadas por los cabellos, pero en una se observa el propio acto de decapitación. A diferencia de la lámina anterior, son garras en vez de colmillos los que bordean sus alas, indicando posiblemente también su acción desgarradora. En el *Popol Vuh*¹⁰¹ el murciélago ejecuta su principal atributo. Estando en Xibalbá los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, por un descuido del primero le fue cortada la cabeza por Camazotz, la cual fue enseguida colgada sobre el juego de pelota.

De acuerdo con el *Códice Magliabechiano*,¹⁰² Quetzalcóatl tocó su pene y el semen que salió se transformó en un murciélago, al cual enviaron los dioses a que “le cortase [a Xochiquetzal] de un bocado

⁹⁸ María Teresa Muñoz Espinosa, “El culto al dios Murciélago en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, v. XIV, n. 80, julio-agosto, p. 19.

⁹⁹ *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérvary-Mayer)*, facsímil con estudio de Miguel León-Portilla, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Edición especial Códices, 18, 2005, p. 100.

¹⁰⁰ *Códice Vaticano B 3773, Codex vaticanus b Biblioteca Apostolica Vaticana*, Einleitung summary und resumen Ferdinand Anders, Austria, Akademische Druck, Graz, 1972, lám. 24.

¹⁰¹ *Popol Vuh, op. cit.*, segunda parte, cap. X, p. 89.

¹⁰² *Codex Magliabechiano*, CL.XIII.3 (B.R.232), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Faksimile, Codices Selecti v. XXIII, Austria, Akademische Druck-und, Verlagsanstalt, Graz, 1970, fol. 61v.

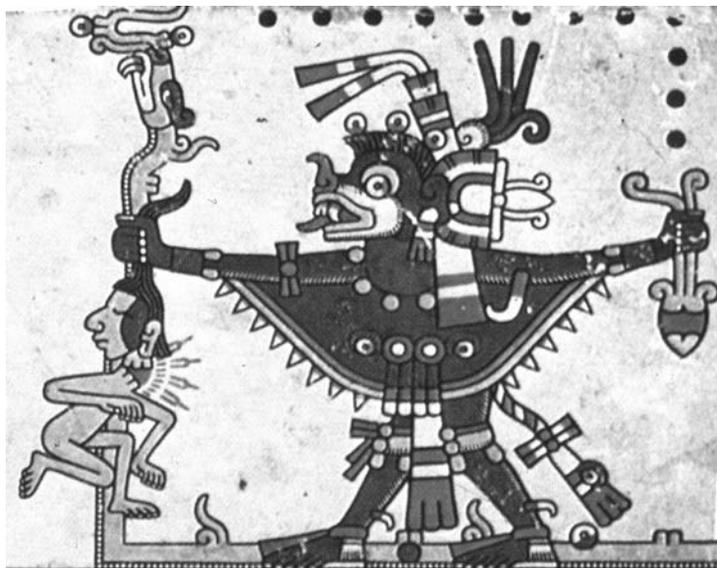


Figura 8. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 41



Figura 9. *Códice Vaticano B 3773*, lám. 24

lo que tiene dentro del miembro femenino”. Hecho así mientras ella dormía, trajo el pedazo ante los dioses, lo lavaron, y de la misma agua que derramaron nacieron rosas que no olían bien. Luego, el murciélago llevó estas rosas al Mictlan y las lavó otra vez, y de esta agua salieron rosas olorosas.

Graulich¹⁰³ y Baquedano y Graulich¹⁰⁴ interpretan este relato como un mito de los orígenes de la menstruación, pues el murciélago arranca una parte de la vulva de Xochiquétzal; y basándose en Alain Ichon (1969) comparan el menstruado con las flores. Señalan que el cuello sangrante y la vulva sangrante, en el lado opuesto, fueron aberturas corporales simétricas que connotaron fertilidad y tuvieron un autor mítico común: el murciélago.¹⁰⁵ “De manera general, [...] los mitos asocian sobre todo [al murciélago] [...] a la sangre y a los orificios corporales”.¹⁰⁶

Refiriéndose al mismo mito, Thomas Barthel¹⁰⁷ hace un comentario intrigante y a la vez muy sugestivo: “en el corte de un pedazo del genital femenino debe pensarse más bien en un motivo de “vagina dentata” que en una verdadera clitoridectomía”. Esto estaría en concordancia con lo que dice el comentarista del *Magliabechiano*:¹⁰⁸ “q le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino”. La vulva está compuesta por los genitales externos, así que lo que cortó el murciélago de la vagina de Xochiquétzal era algo al interior de la misma, pudiera ser que sus dientes. Y otra cuestión: la flor también puede simbolizar la virginidad, por lo que la acción del murciélago puede corresponder a la desvirginización de la mujer, su “desfloración”. Sin descartar las afirmaciones de Graulich y Baquedano y Graulich, vale la pena dedicar unos párrafos a explorar un poco más la hipótesis de Barthel.

Xochiquétzal podría considerarse como la imagen de la mujer joven virgen¹⁰⁹ prototípica, que representaría a todas las mujeres nahuas.

¹⁰³ Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, España, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990, p. 205.

¹⁰⁴ Baquedano y Graulich, *op. cit.*, p. 169-170.

¹⁰⁵ En un mito de la tribu adnjamatana, en Australia del Sur, se describe al originador de la circuncisión como un pájaro semihumano, Jurijurilja, uno de los antepasados totémicos. Este pájaro arrojó una vez un bumerang, el cual, al regresar, circuncidó al pájaro y penetró en las vulvas de sus esposas, cortándolas internamente y haciendo que sangraran. Esto causó sus periodos menstruales (Ashley-Montagu, en Bruno Bettelheim, *Heridas simbólicas. Los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Barral editores, 1974, p. 124). Este pájaro semihumano se asemeja en su rol al murciélago del *Telleriano*.

¹⁰⁶ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 318.

¹⁰⁷ Barthel, *op. cit.*, p. 84, nota 15.

¹⁰⁸ *Códice Magliabechiano, op. cit.*, fol. 61v.

¹⁰⁹ *Códice Telleriano-Remensis, op. cit.*, lám. XI, 17, 6, p. 172.

En tal condición, encarnaría los peligros de la mujer que no ha tenido relaciones sexuales, y que teme el hombre,¹¹⁰ pues existe la amenaza de que lo pueda dañar al momento de penetrarla, incluso matarlo. Es un miedo al órgano genital femenino que puede mutilar el pene. Aquí entra en escena el tabú de la virginidad, que radica en que hombres de una condición especial, como sacerdotes, ancianos o personajes divinos,¹¹¹ sorteando los peligros femeninos, desfloran a las mujeres, ya sea por medio de la penetración o sólo rompiendo el himen con los dedos, para así permitir a los recién casados un ejercicio de la sexualidad sin riesgos.¹¹² En el caso nahua, el murciélago sería precisamente aquel personaje divinizado que, al servicio de los hombres, se encargaría de romper los dientes de la vagina de la mujer. Pero este hecho se instauró sólo en el mito, más no en la vida cotidiana nahua.

Una práctica sexual totonaca asentada por fray Gerónimo de Mendieta¹¹³ es excepcional con respecto a los informes que existen sobre la sexualidad de los pueblos prehispánicos. Señala el fraile que a los 28 o 29 días de que había nacido el niño, se les llevaba al templo donde el sumo sacerdote y el segundo en dignidad le practicaban la circuncisión con un cuchillo de pedernal.¹¹⁴ Mientras que a las niñas, “los dichos sacerdotes con sus propios dedos las corrompían, mandando a las madres que llegando la niña a los seis años renovasen con los dedos el mismo corrompimiento que ellos habían comenzado”. Claramente estamos frente a una práctica promovida por el tabú de la virginidad.

Un tabú se erige porque se teme un peligro, en el caso de la virginidad, se le teme a la mujer; pero en el mismo también nos encontramos frente a una ambivalencia de sentimientos, pues el miedo va de la mano con el deseo. Con respecto al peligro que siente el hombre por la mujer, comenta Freud¹¹⁵ que “Acaso se funde en que ella es diferente del varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena y

¹¹⁰ Sigmund Freud, “El tabú de la virginidad (contribuciones a la psicología del amor, III) (1918 [1917])”, *Obras completas. Volumen XI*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003a, p. 196.

¹¹¹ Según Freud (*ibidem*, p. 199.), un sustituto del padre es la persona ideal para efectuar el rompimiento del himen, pues él es el que posee a primer título el amor de la esposa, siendo el marido a lo sumo el segundo.

¹¹² Véanse los ejemplos citados por Freud (2003a) en su texto “El tabú de la virginidad”.

¹¹³ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, 2002, t. I, libro segundo, cap. XIX, p. 223-224.

¹¹⁴ Los yopis también practicaban la circuncisión (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, *op. cit.*, p. 60.).

¹¹⁵ Freud, 2003a, p. 194.

por eso hostil. El varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad [...]”. Estamos de acuerdo con Nicolas Balutet¹¹⁶ en que el miedo a la mujer “deriva principalmente de las características anatómicas del sexo femenino, escondido y poco visible, repleto de secretos y misterios y, por lo tanto, angustioso; al contrario del sexo masculino, visible y penetrante.

En su *Historia general de las indias*, López de Gómara también ofrece algunos ejemplos del tabú mencionado. En Cumaná tenían por “honrosa costumbre” dar las novias a los sacerdotes (*piaches*) para que las desvirgaran. Las razones para hacerlo eran que “Los reverendos padres toman aquel trabajo por no perder su preminencia y devoción, y los novios se quitan de sospecha, queja y pena”.¹¹⁷ Para el caso de Nicaragua, “Muchos las daban [a las mujeres] a los caciques que las rompiesen, por honrarse más o por quitarse de sospechas y afán”.¹¹⁸

En los relatos etnográficos, los temas tratados siguen estando presentes, por lo menos en la oralidad. A partir de la inclusión del tema de la “vagina dentada” en el repertorio folklórico huave, se sugiere que antiguamente era norma “hacer desflorar a la esposa por ancianos expertos, protegidos mágicamente, en grado de evitar los peligros de la trampa presentada por la “dentadura”.¹¹⁹

Una historia huave narra sobre un anciano llamado para desflorar a una jovencita, a fin de que el esposo, joven e inexperto, no fuera herido por los dientes de la vagina. Atraído por la atractiva mujer, el anciano se aprovechó de la situación prolongando por un mes entero los acoplamientos necesarios para volver el acto inofensivo. Cada noche se unía a la joven en presencia del marido y fingía dolores y esfuerzos lancinantes que tenía que sufrir y soportar en beneficio del futuro placer del esposo.¹²⁰

Los temas de la castración, la vagina dentada y del tabú de la virginidad entre los antiguos nahuas se encuentran velados. Ningún relato sobre estos temas se expresa directamente, quizá por el pudor de los frailes y otros peninsulares al registrar sus costumbres, o quizá por el propio pudor nahua que hizo que estos temas fueran presentados sólo de forma simbólica y encubierta, desplazando la temática sexual a figuras despojadas de contenido sexual evidente. Recuérdese

¹¹⁶ Balutet, en prensa.

¹¹⁷ López de Gómara, *Historia general de las indias*, Madrid, Calpe, 1992, t. I, cap. LXXIX, p. 189-90.

¹¹⁸ *Ibidem*, t. II, cap. CCV, p. 217.

¹¹⁹ Carla M. Rita, “Concepción y nacimiento”, Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar, Oax.*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, p. 265-266.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 266.

que los antiguos nahuas, especialmente los mexicas, se autodefinían como un pueblo que cultivaba la moderación en todos los aspectos, incluidos los sexuales, aspecto que contrastaba diametralmente con las representaciones que fabricaron de los otomíes y los cuextecas —estos últimos de filiación cultural muy cercana a los totonacas—, quienes eran vistos como unos pueblos que practicaban una sexualidad excesiva, lo que chocaba con el sistema moral nahua.¹²¹ Sin embargo, una fracción de las representaciones de estos grupos estuvo sustentada en hechos reales. Por ejemplo, las prácticas sexuales de los totonacos prehispánicos, o la temática actual de la castración otomí,¹²² si se considera que tiene sus antecedentes en los otomíes prehispánicos.

La cultural material mexica tampoco da indicios de haber representado temas sexuales explícitos, como sí sucedió entre los mayas y los huastecos, quienes plasmaron en piedra y cerámica relaciones sexuales manifiestas, y no sólo heterosexuales.¹²³ También elaboraron falos de grandes proporciones en piedra.¹²⁴ Estos datos contrastan con una escultura mexica que muestra dos figuras simiescas abrazadas, sentadas en una banca, la cual se ha sugerido como la escenificación del acto sexual.¹²⁵ Felipe Solís¹²⁶ comenta respecto a ésta que

La manifestación del acto sexual no era un motivo popular de representación artística; cuando se plasma, siempre tiene por objeto asociarlo con la idea de fecundidad, tanto de la tierra como de los individuos; esta puede ser la razón por la cual las figuras lucen rasgos faciales de simios, deshumanizando en cierta medida la representación y dando a la pareja el carácter lúbrico que caracteriza a estos animales, evitando que dicho acto presentado al público fuera contemplado como motivo de regocijo.

¹²¹ Véase Jaime Echeverría García, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009, específicamente el capítulo 3.

¹²² Galinier, 1984.

¹²³ Véase Rosemary A. Joyce, “A Precolumbian Gaze: Male Sexuality among the Ancient Maya”, *Archaeologies of Sexuality*, Robert A. Schmidt y Barbara L. Voss (eds.), USA, Routledge, 2000, p. 274. Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, *Historia de la vida cotidiana en México*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, tomo I *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 2004b, p. 306.

¹²⁴ Johansson, *op. cit.*, p. 59, fig. 2.

¹²⁵ Mena, 1926, en Felipe Solís Olguín, “Arte, Estado y sociedad. La escultura antropomorfa de México-Tenochtitlan”, Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (comp.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 426.

¹²⁶ *Idem.*

En un intento por presentar bases suficientes para sustentar nuestra interpretación, hemos utilizado ejemplos de diferentes regiones y temporalidades mesoamericanas. Y con el apoyo de todos los recursos posibles, hemos determinado una unidad de significados y simbolismos, que incluso puede tener tintes universalistas tanto en los conceptos conscientes como en los inconscientes. Pero también se han identificado diferencias culturales en la manifestación e intensidad de los contenidos de carácter sexual entre varios grupos mesoamericanos, determinados por una visión del mundo diferente.

