

LA MUERTE DE MOQUÍHUIX.
LOS MITOS COSMOGÓNICOS MESOAMERICANOS
Y LA HISTORIA AZTECA*

OSWALDO CHINCHILLA MAZARIEGOS

Según la *Crónica mexicáyotl*, uno de los factores que condujeron a la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco fue el hedor de los dientes de Chalchiuhnenetzin, esposa del rey tlatelolca Moquíhuix, y hermana mayor de Axayácatl, rey de Tenochtitlan. Su marido la despreciaba y prefería a sus concubinas, a la vez que empezó a tramar un ataque contra la ciudad vecina. Chalchiuhnenetzin se quejó ante su hermano y le hizo saber los planes del tlatelolca. La guerra que siguió culminó con la derrota de Moquíhuix, que murió al caer despeñado desde lo alto del Templo Mayor de su ciudad. Se decía entonces que “por el concubinage se perdió Tlatelolco.”¹

La muerte de Moquíhuix, en 1473, fue un suceso trascendental en la historia azteca. El episodio fue rememorado repetidas veces por los escritores indígenas y españoles del siglo XVI, y se conservan no menos de cinco representaciones pictóricas de su fatal caída, símbolo incontrovertible de la derrota y sumisión de Tlatelolco (figuras 1 y 2).² Pero ¿fue el hedor dental de Chalchiuhnenetzin un factor importante en el conflicto? Y si no lo fue, ¿por qué ocupa un lugar en la crónica? ¿Se trata acaso de un detalle superfluo, un comentario irrelevante del escritor, o refleja quizás un entendimiento de la naturaleza del

* Esta investigación se realizó gracias al apoyo institucional del Museo Popol Vuh de la Universidad Francisco Marroquín. Deseo expresar mi agradecimiento a Valentina Glockner Fagetti, que generosamente me permitió citar su trabajo etnográfico inédito, y a Félix Báez-Jorge, que compartió conmigo sus valiosos trabajos sobre los mitos de la vagina dentada. Asimismo, a Alfredo López Austin y Guilhem Olivier, que enriquecieron este trabajo con sus comentarios. Las ideas vertidas en este trabajo son responsabilidad del autor.

¹ Anderson y Schroeder, *Codex Chimalpahin*, v. 1, p. 136-137; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 117.

² Las representaciones se encuentran en el *Códice Mendoza*, el *Códice Cozcatzin*, el *Códice Azcatitlan*, el *Codex mexicanus* y el *Codex en cruz*, reproducidos en Barlow, *Tlatelolco, fuentes e historia*, p. 90-94; Boone, *Stories in Red and Black*, p. 228-231.

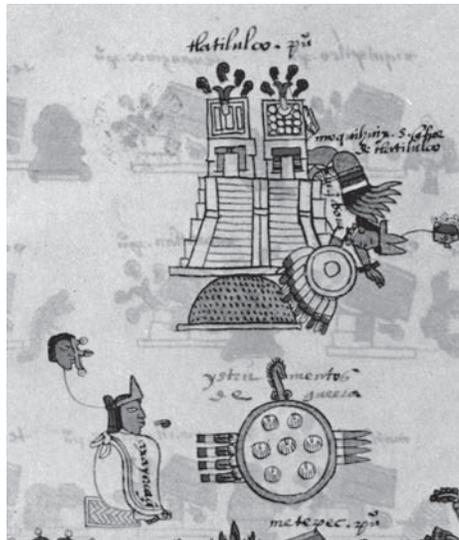


Figura 1. Moquihuix cayendo desde lo alto del Templo Mayor de Tlatelolco. *Códice Mendoza*, folio 10r



Figura 2. Vestido como águila, Moquihuix sube los escalones del Templo Mayor de Tlatelolco. Al lado derecho, yace al pie del templo, su cuerpo partido en dos. Axayácatl se alza triunfante en lo alto del templo. La mujer que aparece en el techo de uno de los templos gemelos puede estar relacionada con las mujeres que participaron, de un modo u otro, en la guerra. *Códice Cozcatzin*, folios 12v y 13r

enfrentamiento entre las dos ramas del pueblo mexicana, en términos que escapan al registro de los hechos?

El tufo de Chalchiuhnenetzin no es el único detalle que se escapa a nuestra lógica. Los relatos de la guerra de 1473 abundan en incidentes que parecen revestidos de contenido simbólico y pueden remitir a modelos míticos. Cecelia Klein, Michel Graulich y Emily Umberger han analizado las connotaciones mitológicas que se perciben, tanto en las narraciones como en las ilustraciones de la derrota de Tlatelolco y la muerte de Moquíhuix.³ En los textos e imágenes que han llegado hasta el presente —producidos después de la conquista española— los mitos se entrelazan inextricablemente con la recapitulación de los sucesos, de modo que no es posible distinguir unos de otros en forma objetiva. Tal situación no es extraña. En el pensamiento mesoamericano no se concebía una separación radical entre los hechos humanos y los de los dioses, cuya sempiterna repetición en los mitos provee modelos, especialmente para los actos de los reyes. La historia azteca es rica en ejemplos y la muerte de Moquíhuix no es excepción.⁴

Umberger y Graulich se enfocan en el mito de Coatepec, como modelo para las narraciones e imágenes de la conquista de Tlatelolco. Ambos relacionan la muerte de Moquíhuix con la de Coyolxauhqui, que, según la versión del Códice Florentino, cayó desde lo alto de la montaña de Coatepec, vencida por su medio hermano Huitzilopochtli. Por su parte, Graulich enfatiza el simbolismo solar del mito y observa que, en los textos aztecas, el contraste simbólico entre Tlatelolco y Tenochtitlán es análogo al de la luna con respecto al sol. Al igual que Selser, interpreta la victoria de Huitzilopochtli sobre Coyolxauhqui y sus cuatrocientos hermanos —análoga a la de Axayácatl sobre Moquíhuix— como el triunfo del sol naciente sobre la luna y las estrellas.⁵

La correspondencia de la muerte de Moquíhuix con la de Coyolxauhqui es patente. Barlow demostró que, como el Templo Mayor de Tenochtitlan, el de Tlatelolco estaba dedicado a Huitzilopochtli y Tlaloc, lo que permite suponer que ambos templos se concebían como

³ Klein, "Fighting with femininity"; Michel Graulich, "Más sobre la Coyolxauhqui"; Emily Umberger, "The metaphorical underpinnings".

⁴ López Austin, *Hombre-dios; Los mitos del tlacuache*, p. 404-415; Duverger, *L'origine des aztèques*; Gillespie, *The aztec kings*; Navarrete Linares, "Las fuentes indígenas"; Umberger, "The metaphorical underpinnings". Recientemente, Clementina Battock ha analizado el simbolismo mitológico presente en los relatos de la muerte de Maxtla, rey de Azcapotzalco, que, como la de Moquíhuix, fue determinante en la historia azteca. Battock, "Aspectos simbólicos...".

⁵ Graulich, "Más sobre la Coyolxauhqui", p. 81-82; Selser, "Myths and Religion of the Ancient Mexicans", p. 96-97.

representaciones de la montaña sagrada de Coatepec.⁶ Con todo, esta interpretación no excluye la posibilidad de buscar paralelos más amplios, que se pueden encontrar en los relatos sobre el origen del sol y la luna, a todo lo largo de Mesoamérica. En las páginas siguientes, propongo que los asuntos míticos de los relatos sobre la muerte de Moquíhuix se derivan de un episodio mitológico, conocido a través de numerosas versiones antiguas y modernas, en el cual, los héroes que llegarían a convertirse en esos astros vencieron a un gran pájaro, o a un ser monstruoso esencialmente análogo, que ocultaba los rayos del sol o pretendía ser el sol. Acto seguido, los héroes castigaron o mataron a una mujer que, según algunos relatos, poseía una vagina dentada. Estas victorias fueron indispensables para el nacimiento del verdadero sol, que habría de iluminar a los seres humanos. No todas las versiones incluyen ambos episodios; algunas conceden mayor importancia a uno u otro, mientras que, en ocasiones, ambos se funden en uno solo.

Los paralelos entre estas narraciones y los relatos de la derrota de Moquíhuix son múltiples; entre ellos destacan las alusiones sexuales y las oposiciones de género, que han sido objeto de especial atención en el trabajo de Klein. Mi interpretación de estos temas, en términos de las creencias en seres dotados con vagina dentada, va de la mano con un trabajo anterior, en el que he identificado representaciones de tales seres en el arte maya, y explorado su relación con los mitos solares.⁷ El lector puede referirse a este artículo, así como al libro reciente de Félix Báez-Jorge, *El lugar de la captura*, que analiza extensamente las creencias y mitos sobre la vagina dentada en Mesoamérica. Es importante destacar la antigüedad de estos mitos, cuyas manifestaciones iconográficas se remontan hasta el periodo Preclásico.

El repertorio mitológico que sirve como base para este trabajo se extiende más allá de las fuentes aztecas, para abarcar todo el ámbito mesoamericano. A criterio de Alfredo López Austin, los mitos forman parte del “núcleo duro” de la religión mesoamericana, y se cuentan entre sus elementos más conservadores. Los mitos relacionados con el origen del sol y la luna son parte esencial de este sistema de creencias, y debieron serlo desde tiempos muy antiguos. Las versiones aztecas deben entenderse como variantes derivadas de un tronco común a todos los pueblos mesoamericanos. Con el agregado de un segundo tronco —el del cristianismo—, este sustrato de creencias ha alimentado la vida religiosa de numerosas comunidades hasta el presente.⁸ Este

⁶ Barlow, *Tlatelolco: fuentes e historia*, p. 89-107; Broda, Carrasco y Matos Moctezuma, *The great temple*; López Austin y López Luján, *Monte sagrado, templo mayor*.

⁷ Chinchilla Mazariegos, “La vagina dentada...”.

⁸ López Austin, *Los mitos del tlacuache*; “Indigenous mythology...”.

marco de referencia permite entender las relaciones históricas de los mitos aztecas con los registrados en otras regiones, desde el siglo XVI hasta el presente. Como lo propone López Austin, la herramienta básica del investigador es la comparación de los mitos recogidos en diversos lugares y épocas, que permite trascender el nivel de los incidentes, que forman la trama de los relatos, y penetrar en los “asuntos nodales”, que forman el eje central del mito y que tienden a permanecer estables, más allá de las innumerables variaciones que resultan de las circunstancias históricas, los contextos sociales y las preferencias personales de cada narrador.⁹ Más allá de las incidencias, los relatos de la derrota y muerte de Moquíhuix comparten asuntos nodales con los episodios míticos que narran la derrota del falso sol.

La hora

Los textos que describen la derrota de Tlatelolco conceden especial atención a la hora de la muerte de Moquíhuix. Según el Códice Cozcatzin, el primer ataque de los tlatelolcas ocurrió “cuando iba a amanecer”.¹⁰ Axayácatl amonestó a sus guerreros, indicándoles la hora precisa en la que deberían contraatacar: “les encarezco que aún no se enfrenten con él, nada más déjenlo, esperen la salida del sol. Cuando salga la aurora, precisamente entonces es su trabajo, cuando tantito viene a amanecer, a clarear, cuando haya pasado toda la noche [...]”.¹¹

Sigue el recuento de la batalla: “Ya amanece. Entonces allá va Axayacatzin sobre el gran camino al encuentro de Moquíhuix, está mirando hacia donde sale el sol.”¹² Ante la arremetida, los tlatelolcas huyeron y Moquíhuix subió hasta lo alto de su templo, desde donde cayó, desparramando sus sesos. El código concluye: “Y Axayácatl en seguida ve el sol. Sólo hasta entonces salió el sol, cuando ya había conquistado a los tlatelolcas [...]”¹³

Moquíhuix murió al amanecer, y sólo entonces salió el sol. Otros textos son menos detallados en este aspecto, pero coinciden en resaltar las horas en que sucedieron los hechos. Según los *Anales de Tlatelolco*, “la batalla comenzó al declinar el sol [...] Mas cuando se puso el sol [algunos] principales dieron la orden de queda para que se

⁹ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 319-331.

¹⁰ Barlow, *Tlatelolco: fuentes e historia*, p. 82.

¹¹ *Ibid.*, p. 84.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 87.

dejara [de combatir] [...]”¹⁴ Por su parte, Chimalpáhin reitera que el ataque de Axayácatl contra los tlatelolcas ocurrió al amanecer. “[Al] aparecer el sol, los persiguió a Copolco, a Taciticatian [...]”¹⁵ A juzgar por los textos de Durán y Tezozómoc, basados en la desaparecida *Crónica X*, ésta debió compartir con el *Códice Cozcatzin* el pasaje en el que los tenochcas aguardaron hasta la hora apropiada para el ataque. Pero según estas fuentes, fue Tlacaélel quien amonestó a los guerreros para que esperaran hasta cerca del amanecer. Durán no indica la hora, pero aclara que Tlacaélel encargó a Axayácatl que esperara a que él alzara una rodela en alto, “que aquese es el tiempo de acometer.”¹⁶ Según Tezozómoc, los tlatelolcas dieron muerte al embajador de Axayácatl y arrojaron su cuerpo en Copolco —lugar situado en el límite entre las dos ciudades—, dando gritos en señal de ataque. “Y esto sería al cuarto del alba”. Luego, Tlacaélel arengó a los tenochcas. “Y esto sería como después de medianoche”.¹⁷ Los dos pasajes no siguen una secuencia cronológica ordenada en el texto de Tezozómoc, pero de cualquier modo, implican que el ataque final, y la muerte de Moquíhuix, ocurrieron al alba.

¿Por qué semejante atención a la hora? El triunfo de Axayácatl al amanecer tiene claras connotaciones relacionadas con el curso solar, como lo han señalado Graulich y Umberger. La observación cuidadosa de la hora es uno de los motivos que las narraciones sobre la muerte de Moquíhuix comparten con un amplio conjunto de mitos, recopilados en diversas regiones de Mesoamérica, desde el siglo XVI hasta el presente. Considérese la historia de Ši Gù, el “hombre animal” u “hombre nacido del monte” de los mitos popolocas del sur de Puebla. Según el resumen de Jäcklein: “Con un tiro de flecha, Ši Gù mata, temprano en la mañana, al águila que está sentada delante del sol y oscurece la tierra. El águila y la flecha caen sobre la tierra, así como los huevos del nido. Aclara en la Tierra”.¹⁸

La muerte de un gran pájaro que ocultaba los rayos del sol también es parte de los mitos nahuas y teenek de San Luis Potosí. Según un relato teenek, había un gran gavián que comía seres humanos. Para matarlo, el héroe del maíz esperó hasta medio día, la hora en la que el pájaro bajaba para devorar a sus víctimas, tapando los rayos del sol con

¹⁴ Tena, *Anales de Tlatelolco*, p. 27.

¹⁵ Anderson y Schroeder, *Codex Chimalpahin*, v. 2, p. 49.

¹⁶ Durán, *Historia de las Indias*, p. 262.

¹⁷ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 206.

¹⁸ Jäcklein, *Un pueblo popoloca*, p. 276.

sus grandes alas.¹⁹ La hora no es la misma, pero las connotaciones del mito son similares: el pájaro debe morir para que el sol pueda alumbrar, y su muerte ocurre en un momento clave del ciclo diario del sol.

Numerosos relatos recopilados en Oaxaca y Guerrero contienen pasajes paralelos, en los que un pájaro monstruoso, una serpiente, o un monstruo esencialmente análogo, fueron derrotados y muertos por los héroes que habrían de convertirse en el sol y la luna. Las versiones chinantecas, recopiladas por Roberto Weitlaner, hacen eco de los mitos teenek, pues afirman que el monstruo murió al medio día. Se trataba de un águila con dos cabezas, que comía gente. El águila se posaba en unas peñas muy altas, “las más altas que hay en el mundo”, y desde allí bajaba para atrapar sus presas. Para matarla, los niños que habrían de convertirse en el sol y la luna aguardaron hasta las doce del día, la hora en que el monstruo dormía. Entonces lo estrangularon con una reata, hasta que se le salieron los ojos. Después de varios lances, a la luna le quedó el ojo izquierdo, mientras que el sol se quedó con el derecho, “que brillaba como el oro”.²⁰

La caída

La gran altura del risco o cerro donde se posaba el águila es motivo de atención reiterada. Según un relato mazateca, el águila murió al caer del cerro, estrellándose contra las piedras. El monstruo no se identifica explícitamente como un ave en las versiones mixes que, sin embargo, reiteran que se llevaba a sus víctimas hasta un cerro. Desde allí cayó desplomado al ser flechado por el héroe solar, según una versión recopilada por Walter Miller.²¹ La caída del monstruo desde un lugar elevado es un detalle significativo, que recuerda la caída de Moquíhuix en el Templo Mayor de Tlatelolco, así como la muerte de Coyolxauhqui en Coatepec. El paralelo es especialmente marcado en el *Códice Cozcatzin*, que representa a Moquíhuix vestido completamente como un ave, primero subiendo hacia lo alto del templo y luego, en la escena final, caído en tierra, como un ave partida en dos (figura 2). Según Barlow, el traje del rey tlatelolca corresponde al de un guerrero águila.²²

¹⁹ Ochoa Peralta, “Las aventuras de Dhipaak”; cf. Castellón Huerta, “Mitos cosmogónicos”, p. 191.

²⁰ Carrasco y Weitlaner, “El sol y la luna”; Weitlaner y Castro, *Usila...*, p. 199-200.

²¹ Portal, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, p. 52; Miller, *Cuentos mixes*, p. 83 y 93.

²² Barlow, *Tlatelolco: fuentes e historia*, p. 95. El *Códice Cozcatzin* afirma que la divisa de Moquíhuix era el *quetzaluexolotl* (*Ibid.*, p. 84). Según Chimalpáhin, era el *quetzalpatzacilli*, que

El monstruo vencido no siempre es un ave. En los relatos triques, chatinos, y nahuas del centro de Veracruz, suele tratarse de una serpiente; las versiones mixes y tlapanecas lo describen simplemente como un animal o un monstruo.²³ Sin embargo, su asociación con el sol es constante. Algunas versiones explican que estos monstruos iluminaban el mundo antes de la salida del sol. Según una narración recopilada en la sierra de Zongolica, el monstruo era una “inmensa culebra luminosa que apenas alumbraba aquella oscuridad sin fin”.²⁴ Casi siempre se describen sus ojos, que brillaban como el oro, y se explica que los héroes los extrajeron y los llevaron consigo. El héroe solar logró quedarse con el ojo más brillante, mientras que a la luna le correspondió el otro.

El asunto nodal en estas narraciones es la derrota de un ser monstruoso que ocultaba el brillo del sol, o que alumbraba con una tenue luz antes del nacimiento del sol. En otros trabajos he argumentado que este conjunto de mitos comparte el mismo asunto nodal con la historia de Siete Guacamayo en el *Popol Vuh*.²⁵ La versión k'iche' del siglo XVI narra cómo los héroes, que al final de sus aventuras se convirtieron en el sol y la luna, dieron muerte a un ser con figura de ave, que pretendía ser el sol pero cuya luz era insuficiente, pues el mundo se encontraba aún en la oscuridad. Como los monstruos de los relatos contemporáneos, Siete Guacamayo tenía los ojos brillantes como el oro. Cuando por fin lo vencieron, los héroes completaron su castigo sacándole los ojos, con lo que murió.

Reaparece en el mito k'iche' otro detalle significativo: cuando recibió el disparo de la cerbatana de Hunahpu, Siete Guacamayo estaba posado en lo alto de un árbol, desde donde cayó hasta dar en tierra.²⁶ No murió inmediatamente, pero su caída es análoga a la de otros seres monstruosos que, vencidos por los héroes, cayeron desde un lugar elevado. Según uno de los cuentos mixes publicados por Miller, el animal dormía, posado en un árbol, cuando recibió el flechazo del héroe, y se desplomó hasta llegar al pie del cerro.²⁷ Tanto en el *Popol Vuh* como en las narraciones contemporáneas, la muerte de este mons-

Axayácatl le había dado cuando, juntos, vencieron a Metztilan. Anderson y Schroeder traducen el término como “quetzal-feather crestlike device”; *Codex Chimalpahin*, v. 2, p. 49.

²³ Hollenbach, “El origen del sol y de la luna”, p. 142-143; De Cicco y Horcasitas, “Los cuates...”; Bartolomé, *Narrativa y etnicidad*; Bartolomé y Barabas, *Tierra de la palabra*, p. 199; Van der Loo, “Ritual and myth...”, p. 76; Oropeza Escobar, “Mitos cosmogónicos...”, p. 221; Hoogshagen, “La creación del sol y de la luna”; Miller, *Cuentos mixes*, p. 83-84.

²⁴ Oropeza Escobar, “Mitos cosmogónicos...”, p. 220.

²⁵ Chinchilla Mazariegos, “La vagina dentada...”, e “Imágenes de la mitología maya”.

²⁶ Christenson *Popol Vuh*, p. 91-100; Colop, *Popol Vuh*, p. 43-50.

²⁷ Miller, *Cuentos mixes*, p. 93.

truo primigenio fue un paso necesario para el advenimiento del verdadero sol, que habría de iluminar a los seres humanos.

En las narraciones aztecas, la caída de Moquíhuix desde lo alto del templo fue revestida con elementos simbólicos que la convierten en una versión más del triunfo del sol, no necesariamente sobre la luna, sino sobre un falso sol, un ser que pretendía serlo, pero que sólo proveía una tenue luz antes de la salida del verdadero sol. Los mitos antiguos y modernos que narran el triunfo de los héroes solares sobre estos monstruos comparten con la historia de Moquíhuix otro elemento crucial: el interés por la sexualidad.

La vulva parlante y las mujeres desnudas

La *Crónica mexicáyotl* no es la única fuente que asocia la pérdida de Tlatelolco con los problemas conyugales de Moquíhuix. De hecho, los relatos están llenos de referencias, más o menos explícitas, a la vida sexual del rey tlatelolca. El autor de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* registró escuetamente que “Moquihuitzin [...] fue casado con la hermana de Axayacatzin. Y sobre ella fue la guerra entre entrambos, porque dijo que decía su marido que él era valiente hombre [...]”²⁸ Otras fuentes aseveran que estaba casado con la hija de Axayácatl. De un modo u otro, ella jugó un papel en los eventos que condujeron a la guerra.

Según Chimalpáhin, la enemistad se inició cuando Moquíhuix repudió a la hija de Axayácatl para tomar por esposa a otra mujer, cuyo padre, Tecónal, lo instigó a la guerra contra los tenochcas.²⁹ Tezozómoc no menciona a la hija o hermana de Axayácatl, pero coincide en identificar a la mujer de Moquíhuix como hija de Tecónal, y añade el relato de un augurio extraordinario. Poco antes de la guerra, la esposa de Moquíhuix se bañaba en una alberca, cuando “dizen [que] habló la natura de la muger; dixo: ‘Madre mía, querría estar acostada quando este pueblo desbaratado y rrompido Tlatelulco. Oydme, madre mía’”.³⁰ Al escucharla, Moquíhuix cayó presa del pánico, sabiendo que sería derrotado, y recriminó a su mujer diciéndole que el hablar su “natura mugeril” significaba que por ella y su padre había llegado el mal a Tlatelolco. Durán ofrece otra versión, según la cual fue la hija

²⁸ Tena, *Mitos e historia...*, p. 87

²⁹ Anderson y Schroeder, *Codex Chimalpahin*, v. 2, p. 43.

³⁰ Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 199.

de Axayácatl quien soñó que sus órganos genitales proferían el funesto augurio.³¹

Más explícitos, los *Anales de Cuauhtitlán* presentan a Moquíhuix casado con la hija de Axayácatl, que le transmitía a su padre los planes guerreros de su esposo. El texto reitera los escándalos conyugales del rey tlatelolca, que, según la traducción de Bierhorst, hacía engordar a sus mujeres hasta hacerlas enormes. Tenía a sus concubinas viviendo en el palacio y, para procurarse placer las bañaba, las untaba con aceite y cohabitaba con ellas. “Y en cuanto a la dama que era hija de Axayacatzin, metía su brazo dentro de su vulva y tocaba dentro de su cuerpo.” Entonces, su vulva habló: “¿Por qué te lamentas, Moquíhuix? ¿Por qué has abandonado la ciudad? No puede haber futuro, no puede haber amanecer.”³²

Durán y Tezozómoc registraron otro lance que pone de relieve el papel de la sexualidad femenina durante la contienda. Cuando los vencedores se aproximaban a Tlatelolco, salió a su encuentro un grupo de mujeres desnudas (figura 3). Según Tezozómoc eran dos o tres mujeres “con las bergüenças de fuera y las tetas, y enplumadas, con los labios colorados de grana, motexando a los mexicanos de cobardía grande. Benían estas mugeres con rodelas y macanas para pelear con los mexicanos, y tras de estas mugeres siete u ocho muchachos desnudos, con armas [...]”³³ No hay indicación de que las mujeres hayan empleado las armas que llevaban para combatir; en vez de eso, su agresión tomó un aspecto explícitamente sexual:

las mugeres desnudas, desbergonçadas, començaron a golpearse sus bergüenças dándoles de palmadas, y los muchachos arrojaron sus varas tostadas. Y comiençan a boluer las espaldas y subir ençima del templo de Huitzilopochtli y desde allá alçan otras mugeres las [na]guas mostrando las nalgas a los mexicanos y otras començaron arrojar de lo alto del cu escobas y texederas y urdideras (*otlall, tzotzopaztli, tzatzaztli*) y esprimiendo la leche de los pechos, arrojándola a los mexicanos [...]³⁴

Los autores de los *Anales de Tlatelolco* reiteran la participación de las mujeres en la batalla, pero su versión es muy diferente; no mencionan la desnudez y afirman repetidamente que ellas “tomaron cau-

³¹ Duran, *Historia de las Indias...*, p. 256.

³² Bierhorst, *History and mythology...*, p. 113. Traducción al español por el autor. Compárese con la traducción de Velásquez, *Códice Chimalpopoca*, p. 55, que se aparta en detalles significativos.

³³ Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 208.

³⁴ *Ibid.*



Figura 3. Las mujeres desnudas de Tlatelolco se presentan en la batalla, exprimiendo leche de sus pechos. En lo alto de uno de los templos gemelos, otras mujeres se exprimen leche y arrojan objetos contra los atacantes. Axayácatl aparece, primero en batalla, luego subiendo la escalera del templo, y finalmente, en el techo, aparentemente dispuesto a arrojar a Moquíhuix desde lo alto. Duran, *Historia*, capítulo 34

tivos en todos los sitios que alcanzamos”.³⁵ ¿Debemos considerar esta versión como más cercana a los hechos, o como un intento de los autores tlatelolcas por reivindicar a sus mujeres, denigradas por los vencedores? Sea como fuere, el énfasis en la participación de las mujeres es común a todos estos textos.

Hasta el presente, la carga de las tlatelolcas sigue siendo objeto de controversia. En un análisis muy penetrante, Klein lo explicó como expresión de un discurso ambivalente hacia la mujer en las fuentes aztecas. Las mujeres desnudas de Tlatelolco, que se arman como guerreros y exhiben una sexualidad agresiva, son análogas a las mujeres combativas que aparecen repetidas veces en las narraciones sobre el origen de los aztecas —Coyolxauhqui entre ellas— que se oponen a los designios de Huitzilopochtli y que invariablemente, pierden la batalla. Por otro lado, las tlatelolcas exprimen leche de sus pechos y utilizan como armas las escobas y los implementos del tejido, actos

³⁵ Tena, *Anales de Tlatelolco*, p. 29.

que Klein interpreta como alusiones al ideal de feminidad en la sociedad azteca: la mujer dedicada a las labores domésticas, la reproducción y la crianza de los niños.³⁶

Graulich criticó las explicaciones de Klein, e interpretó el avance de las mujeres tlatelolcas como una mera provocación hacia los atacantes o como un intento de estimular su compasión. Según él, la oposición entre Tenochtitlan y Tlatelolco es análoga a la del sol con respecto a la luna en la mitología mesoamericana. En los relatos de su derrota, Tlatelolco juega el papel de los pueblos sedentarios —asociados con la feminidad, la humedad, la tierra y la luna— que caen frente al empuje de los emigrantes, recién llegados, que poseen el vigor del sol naciente y están destinados a triunfar. Acertadamente, Graulich observó que la afición de Moquihuix por las mujeres y su vida sexual desordenada, lo aproximan a la personalidad de los héroes lunares de la mitología mesoamericana.³⁷ Menos convincente es su interpretación de las mujeres desnudas, cuyo papel no pasaría de ser una muestra más del carácter femenino, lunar, de Tlatelolco.

Torquemada registró una versión, según la cual, las mujeres no participaron directamente en la batalla, sino que se presentaron durante la víspera:

Ya a estas horas se iba poniendo el sol y al mismo punto salieron cuatro mujeres hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llamaban *cihuatehuil*, con unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados y iban bailando con ellas. Estas pajas todas habían pasado por la lengua estas mujeres y sacádose sangre con ellas a manera de penitencia que habían hecho en el templo de su dios Huitzilopuchtlí y en el de Tlillan, y pasando por las puertas de los mexicanos quemaron sus escobas, como significando en esto que así habían de ser quemados otro día. Salieron con éstas otras cuatro mujeres (de las que solía haber de amores), y iban dando voces y diciendo: mexicanos, ahora no ha de quedar cosa de vosotros, porque nuestro rey Moquihuix os ha de asolar y acabar a todos, y esto ha de ser antes que comamos, y a pura navaja y pedernal os hemos de cortar los cuerpos en muy menudas tajadas.³⁸

Las dos clases de mujeres son igualmente amenazantes para sus enemigos. Representan fuerzas nocturnas, que ejercen sus poderes a la caída del sol. Cabe suponer que las hechiceras y brujas son mujeres

³⁶ Klein, "Fighting with femininity..."

³⁷ Graulich, "Más sobre la Coyoixauhqui".

³⁸ Torquemada, *Monarquía indiana*, t. I, p. 246.

maduras, quizás ancianas.³⁹ Sus escobas no son armas ofensivas, sino implementos mágicos, cuyo poder se ha acentuado por medio del sacrificio. Como lo señaló Klein, éste es el papel de las armas —tejederas, urdideras, escobas y la leche de sus pechos— que las mujeres tlatelolcas emplearon contra sus atacantes, según las versiones de Durán y Tezozómoc. En los mitos mesoamericanos, los implementos de tejer y el algodón mismo —íntimamente asociados con la sexualidad femenina y la reproducción— cumplen la función de utensilios mágicos que protegen a sus portadoras. Al perderlos, ellas quedan indefensas ante los ataques de sus enemigos o los avances de sus pretendientes.⁴⁰

Por su parte, las mujeres “de amores” —seguramente jóvenes y sexualmente activas— son las que amenazan descuartizar y comerse a los mexicanos. Sus amenazas no son simples burlas o provocaciones; de acuerdo con la interpretación que se plantea en este trabajo, remiten al modelo mítico de las mujeres con vagina dentada, que atraen a los hombres sólo para acabar devorándolos. La riqueza de alusiones sexuales contenidas en los textos sobre la derrota de Tlatelolco puede encontrar explicación en los mitos que narran la derrota de estos monstruos, que a su vez, forman parte de los mitos mesoamericanos sobre el origen del sol y la luna.

La vagina dentada

En Mesoamérica, al igual que en otras partes del Nuevo Mundo, son ubicuos los relatos acerca de mujeres con vagina dentada.⁴¹ Los mitos hablan de seres primigenios, muchas veces asociados con la tierra, cuya sexualidad destructiva debe ser controlada. Con frecuencia los héroes remueven los dientes vaginales de estas mujeres monstruosas, utilizando un instrumento duro: un pene de piedra, un cuerno de venado, un objeto de madera dura. Como consecuencia, ellas mueren o quedan abiertas para las relaciones sexuales y la reproducción.

³⁹ Según Patrick Johansson, su nombre corresponde al de las *cihuateteo*, las mujeres muertas en el parto, consideradas como seres nocturnos, de carácter siniestro; “Mocihuahuetzqueh...”, p. 227. Sin embargo, López Austin (comunicación personal, 2010) señala que *tehuil* no se puede relacionar con *teotl*. En la segunda edición de la *Monarquía indiana* (Madrid 1723) el nombre de estas mujeres aparece como *cihuatetehuil*. López Austin lo asocia con las banderas rituales manchadas con pintura, *tehuil* o *amatetehuil*, y metafóricamente, con las víctimas rituales femeninas.

⁴⁰ Cf. Furst, “The thread of life...”; Sullivan, “Tlazolteotl-Ixcuina...”; Klein, “Fighting with femininity...”; Chinchilla Mazariegos, “Of birds and insects...”.

⁴¹ Berezkin, “Amerindian mythology...”.

Báez-Jorge ha analizado extensamente el simbolismo de la vagina dentada, particularmente su asociación con la tierra y con los seres mitológicos de naturaleza telúrica.⁴² Los testimonios etnográficos recopilados entre los huicholes, otomíes, mazahuas, mixtecas, huaves y zoques contemporáneos dan idea de la extensión geográfica de tales creencias.⁴³ Su antigüedad también es patente; en el área maya, las representaciones de seres dotados con vagina dentada se remontan a los periodos Preclásico Tardío y Clásico Temprano, respectivamente, en los sitios de Izapa y Copán.⁴⁴

Varios autores han señalado la presencia, más o menos velada, de la vagina dentada en los mitos aztecas. En particular, este atributo se asocia con las diosas que Nicholson agrupa en el complejo Teteo Innan, “la versión del centro de México del concepto ampliamente difundido de la tierra-madre”.⁴⁵ Pat Carr y Willard Gingerich identificaron alusiones a la vagina dentada en los cantos, mitos y rituales relacionados con Teteo Innan, Cihuacóatl Quilaztli, Itz'papálotl, y otras diosas relacionadas con la tierra, la luna, la sexualidad, la reproducción y el tejido. Matos Moctezuma encuentra connotaciones semejantes en las representaciones de Tlaltecuhltli, el monstruo terrestre, estrechamente ligado con las diosas telúricas.⁴⁶

Como las mujeres que, según Torquemada, salieron en la víspera de la batalla por Tlatelolco, las diosas madre pueden manifestarse como mujeres jóvenes, sexualmente activas, o como mujeres viejas, que han pasado la edad reproductiva. En los mitos, las diosas jóvenes se presentan, agresivas, ante los héroes que buscan dominarlas o poseerlas. Por su parte, las viejas dirigen su furia, no contra sus pretendientes, sino contra los héroes niños, que pueden ser sus propios nietos o los huérfanos que han recogido y criado. En ambos casos, deben ser sometidas, y algunos relatos son explícitos en cuanto a la necesidad de remover sus dientes vaginales.

Ejemplos de las primeras se encuentran en la *Leyenda de los soles*. Los cazadores Xiúhnel y Mímich persiguieron a dos venados de dos

⁴² Báez-Jorge, *El lugar de la captura*.

⁴³ Zingg, *Los huicholes*, v. 1, p. 512, v. 2, p. 188; Neurath, “El doble personaje del planeta Venus”; Galinier, “L'homme sans pied...”, “El depredador celeste...”, y *La mitad del mundo...*, p. 655-662; Monaghan, *The covenants with earth and rain...*, p. 145; Lupo, “El vientre que nutre y devora...”; Millán, *El cuerpo de la nube...*, p. 161-162; Báez-Jorge, “La cosmovisión de los zoques de Chiapas...”; “Las seductoras macabras...”; “Kauymáli y las vaginas dentadas...”.

⁴⁴ Chinchilla Mazariegos, “La vagina dentada...”.

⁴⁵ Nicholson, “*Religion in pre-Hispanic Central Mexico*”, p. 420.

⁴⁶ Carr y Gingerich, “The vagina dentata motif in nahuatl...”; Gingerich, “Three Nahuatl hymns...”; Matos Moctezuma, “Tlaltecuhltli, señor de la tierra”; Báez-Jorge, *El lugar de la captura*, p. 237-244.

cabezas, que habían bajado del cielo. Por la noche, los venados se convirtieron en mujeres que invitaron a sus perseguidores a comer y beber. Xiúhnel consintió, comió y se acostó con una de ellas, que luego se arrojó sobre él y lo devoró. Mímich resistió, encendió una hoguera y entró en ella, tratando de huir. La historia continúa:

También la mujer se metió al fuego para perseguirlo, y lo estuvo persiguiendo toda la noche y hasta el mediodía [siguiente]; entonces allá en medio cayó una biznaga, y sobre ella fue a dar la mujer, que cayó como en un sitio pegajoso. Cuando [Mímich] vio que la *tzitzimill* yacía tendida, la flechó varias veces [...]⁴⁷

Carr y Gingerich analizaron las connotaciones de este relato que, sin referirse explícitamente a la vagina dentada, expresa la creencia mítica en mujeres voraces, capaces de destruir a los héroes con su sexualidad.⁴⁸ Por su parte, Xiúhnel y Mímich manifiestan algunas características de los héroes solares y lunares mesoamericanos, que han sido descritas extensamente por Graulich.⁴⁹ Xiúhnel sucumbió a la atracción femenina, en lo cual se aproxima a la personalidad de los héroes lunares. Como Moquíhuix, fue incapaz de resistirse a las mujeres, y ésta fue la causa de su muerte. Por su parte, Mímich permaneció incólume, como corresponde a los héroes solares y, como éstos, se arrojó en una hoguera encendida. Finalmente, Mímich logró flechar a la *tzitzimill* solamente al medio día. En esto, su victoria se asemeja a la de los héroes que derrotaron al monstruo que pretendía ser el sol, cuya muerte suele ocurrir en un momento crítico del curso solar, al amanecer o al medio día.

Al caracterizarla como *tzitzimill*, la Leyenda de los Soles coloca a la perseguidora de Mímich en la categoría de estos seres celestiales, generalmente malévolos, de quienes se creía que, en determinadas circunstancias, podrían descender para devorar a los seres humanos. Con frecuencia se les asociaba con las *cihuateteo*, las mujeres muertas durante el parto, que morían como guerreras en batalla y se transformaban en mujeres águilas, émulas de Cihuacóatl Quilaztli.⁵⁰

Una lámina del *Códice magliabechiano* representa a una *tzitzimill* de piernas abiertas, con una serpiente cascabel bajo la falda (figura 4).

⁴⁷ Tena, *Mitos e historia...*, p. 189.

⁴⁸ Carr y Gingerich, "The vagina dentata motif..."; Gingerich, "Three Nahuatl hymns...".

⁴⁹ Graulich, "Los mitos mexicanos..."; *Myths of ancient Mexico*: "Los reyes de Tollan".

⁵⁰ Boone, "The 'Coatlicues' at the *Templo Mayor*"; Klein, "The devil and the skirt..."; Johansson, "Mocihuacquetzqueh...".

Este detalle es revelador, pues recuerda las creencias en mujeres con una serpiente en los genitales —a manera de vagina dentada— documentadas entre los mixtecos y los zoques. Báez-Jorge recogió una descripción de la Nawayomo, una serpiente monstruosa que se transforma en mujer para seducir a los hombres: “es mujer pero su cosa [órgano genital] es la boca de una culebra; los muchachos no saben y la siguen. Por eso se mueren de hemorragia, porque los muerde cuando la usan [copulan]; salen en las noches”.⁵¹ Elizabeth Boone ha señalado que también hay serpientes bajo la falda de la gran estatua de Coatlicue, figura que ella interpreta como representación de una *tzitzimiltl*.⁵²

Según la *Leyenda de los soles*, la *tzitzimiltl* muerta por Mímich era Itzpapálotl, y después de su muerte, el héroe reaparece bajo el nombre de Mixcóatl. Itzpapálotl es una advocación de la diosa madre, y su figura se traslapa con la de Cihuacóatl Quilaztli.⁵³ Ambas pueden adoptar la figura de un águila, en lo cual se asemejan a los pájaros monstruosos —en ocasiones, águilas— que fueron derrotados por los héroes que habrían de convertirse en el sol y la luna (figura 5).

En el curso de sus aventuras, Mixcóatl debió enfrentarse una vez más a la seducción de una mujer, cuyas acciones ofrecen un modelo cercano para el comportamiento de las mujeres desnudas de Tlatelolco. Según la *Leyenda de los soles*, Chimalman salió al encuentro de Mixcóatl, desnuda “sin falda y sin huipil”. Mixcóatl le disparó cuatro flechas; la primera pasó encima de ella, la segunda en un costado, la tercera la agarró con la mano, y la cuarta pasó entre sus piernas, tras lo cual, ella se escondió en una cueva o barranca.⁵⁴ En su segundo encuentro, Chimalman de nuevo se mostró desnuda y desafiante, con las piernas abiertas, mostrando sus genitales.⁵⁵ Nuevamente, Mixcóatl le lanzó cuatro flechas que siguieron la misma trayectoria que la primera vez. Al cabo, el héroe consiguió tomarla y se acostó con ella.

La manera en que Chimalman exhibe sus órganos genitales ante Mixcóatl —como las tlatelolcas ante sus atacantes— corresponde con

⁵¹ Báez-Jorge, “Las seductoras macabras...”, p. 10; cf. Monaghan, “The covenants...”, p. 145.

⁵² Boone, “The ‘Coatlicues’ at the Templo Mayor”.

⁵³ Nicholson, “Religion in pre-Hispanic Mexico”; Heyden, “La diosa madre...”; Aguilar, “Cihuacóatl...”; Gingerich, “Three Nahuatl hymns...”.

⁵⁴ Según Tena, “se fue a la cueva de Tlatlauhcan”. Bierhorst traduce: “And the woman ran and hid in a cave, she went into a gorge”. Tena, *Mitos e historias...*, p. 153. Bierhorst, *History and Mythology...*, p. 153.

⁵⁵ En este pasaje, sigo la versión de Bierhorst, que traduce *maxauhlicac* como “exposing her crotch”, derivada de *māxahui*, “to spread one’s legs”, “to expose one’s crotch”. Parece menos apropiada la traducción de Tena, que lee la palabra *maxauhlicac*, “se estaba afeitando”. Bierhorst, *History and Mythology...*, p. 153; *Codex Chimalpopoca*, p. 143, y *A Nahuatl-English Dictionary*, p. 207. Tena, *Mitos e historias...*, p. 191.



Figura 4. Tzitzímitl, representada como una figura esquelética, con manos y corazones en la cabeza y el collar. El pelo revuelto está adornado con banderines. Posee múltiples bocas con dientes afilados en las coyunturas, y sus garras son de ave, posiblemente de águila. Bajo su falda cuelga una serpiente cascabel, claramente asociada con los órganos genitales. *Códice magliabechiano*, folio 76r



Figura 5. Itzpápálotl, con figura de águila, representada como patrona de la trecena de 1 Casa. *Códice borbónico*, página 15

el comportamiento de las ogresas que utilizan su sexualidad para destruir a los héroes. A diferencia de Itzpapálotl, las flechas no mataron a Chimalman, ni siquiera la hirieron, pero aun así, parecen haber surtido efecto, pues el héroe consiguió subyugarla. En particular, la cuarta flecha, que pasó entre sus piernas, sugiere un ataque a sus órganos genitales. Mixcóatl debió dominar la sexualidad agresiva de Chimalman, y sólo entonces consiguió preñarla.

Como producto de esta unión nació Ce Ácatl, pero su madre murió durante el parto, y el niño fue criado por Quilaztli, *cihuacoatl*. La *Leyenda de los soles* no ofrece más detalles sobre la relación de Ce Ácatl con su madre adoptiva, pero se puede colegir que, en esta versión, corresponde a esta diosa el papel de la vieja que, en numerosos mitos mesoamericanos, recogió y crió al héroe o héroes huérfanos, pero más tarde quiso devorarlos.⁵⁶ La abuela voraz juega un papel importante en los mitos sobre la derrota del falso sol.

La violación de la vieja

En algunos relatos sobre el origen del sol y la luna, la caída del falso sol va estrechamente ligada con otro lance, en el que los héroes deben vencer a una mujer dotada con dientes en la vagina. Esta mujer es otra manifestación de la diosa madre y, en algunas versiones, resulta ser la propia abuela de los héroes, o la anciana que los ha recogido y criado. Su derrota es crucial para el nacimiento del sol y la luna.

Un ejemplo explícito se encuentra en una narración mixteca, recopilada por Valentina Glockner Fagetti en Atzompa, Guerrero.⁵⁷ Los dos hermanos que habrían de convertirse en astros mataron a una serpiente de siete bocas, que salía por las mañanas y devoraba víctimas humanas. Como en otros relatos, le quitaron los ojos y, al final, el sol se quedó con el más brillante. Antes de subir al cielo, se enfrentaron con una mujer rica y poderosa, que tenía dientes en la vagina. Le dieron a comer chirimoyas, con lo que cayó dormida. Entonces, el héroe lunar le arrancó los dientes vaginales con un *mellapil* (mano de moler) y copuló con ella. Cuando despertó y advirtió lo sucedido, la mujer le arrojó un zapato al agresor, con lo que se formaron las Pléyades. Había perdido mucha sangre, y desde entonces, las mujeres sangran una vez al mes porque la luna vuelve a visitarlas.

⁵⁶ Véase Graulich, "Los reyes de Tollan...", cuadro I; *Myths of ancient Mexico*, p. 175.

⁵⁷ Valentina Glockner Fagetti, Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, comunicación personal, 2010. Cf. Villela Flores, "De gemelos, culebras y tesmósforos..."

Los mitos tlapanecas, triques, chatinos y zapotecas reiteran este episodio. Las versiones publicadas no afirman explícitamente que la mujer tuviera dientes en la vagina, pero hay detalles que lo sugieren. Según una versión tlapaneca, el héroe lunar utilizó dos piedras para rasurar el vello púbico de una vieja que pretendía convertirse en el sol o la luna. Al despertar, la vieja le arrojó sus vellos cortados, formando así las Pléyades.⁵⁸ En forma inequívoca, los vellos púbicos sustituyen a los dientes vaginales y, como ellos, deben ser removidos utilizando piedras.

Un relato chatino solamente afirma que los héroes encontraron una muchacha dormida y la violaron. El hermano menor —que habría de ser la luna— le sacó sangre y comentó: “Con esto va a haber una criatura después”.⁵⁹ Las connotaciones son claras: la violación de la muchacha explica el origen de la menstruación, las relaciones sexuales y la reproducción.

En todas estas versiones, el incidente ocurre inmediatamente después de la muerte del monstruo de los ojos brillantes. Pero ¿cuál es la relación de este monstruo con la mujer de la vagina dentada? Las explicaciones varían. Según un relato mixteco, los héroes mataron a la serpiente y le sacaron los ojos, pero luego debieron enfrentarse con la dueña del monstruo. A ella la durmieron y le quitaron los dientes vaginales con una tenaza. En una narración zapoteca —que no incluye el episodio de la violación— el monstruo se identifica como hermano de la vieja que había criado a los héroes huérfanos, pero que luego buscaba destruirlos. Esta versión se relaciona con los relatos teenek, donde la propia abuela del héroe adquiere el aspecto de un águila que se comía a la gente.⁶⁰

Otros relatos reiteran la relación cercana del falso sol con la abuela. Los nahuas de la Sierra de Zongolica cuentan que los héroes mataron a la culebra luminosa que apenas alumbraba, justo en el mismo momento en que encerraron a su abuela en un temascal, donde murió sofocada.⁶¹ En los relatos triques recopilados por Elena E. de Hollenbach, ambos personajes se reúnen en uno mismo. La abuela Ca’aj —que había recogido y criado a los héroes huérfanos— cumple las funciones que otras narraciones asignan al monstruo de ojos brillantes: “Solamente la abuela Ca’aj vivía en tiempos pasados. Andaba en el cielo con una lumbre de ocote [...] Ella no hizo que se viera bien cuando

⁵⁸ Van der Loo, “Ritual and myth in Tlapanec life...”, p. 77.

⁵⁹ De Cicco y Horcasitas, “Los cuates...”, p. 78.

⁶⁰ Villela Flores, “De gemelos, culebras y tesmósforos...”; Parsons, *Milla...*, p. 324-327; Alcorn, “Thipaak...”, p. 601.

⁶¹ Oropeza Escobar, “Mitos cosmogónicos...”, p. 221.

andaba cargando la lumbre de ocote.”⁶² La abuela se comporta como el falso sol, pero, a la vez, sufre la suerte de las ogresas provistas con vagina dentada, a pesar de que el relato no afirma que la tuviera. Los héroes le dieron a comer chirimoyas y, una vez dormida, se pusieron piedras en el pene para violarla. Según un narrador, cuando despertó les arrojó a los muchachos los cinco palos del telar, que formaron la constelación de Tauro, y sus huaraches, que se convirtieron en las Pléyades.⁶³

La derrota de las ogresas con vagina dentada está ligada con la derrota del falso sol, a tal punto, que ambos episodios parecen ser aspectos complementarios de una misma victoria. El paralelo con la retórica de los relatos de la guerra de 1473 es patente. El triunfo de Axayácatl sobre Moquíhuix —la derrota y muerte del falso sol— corre parejas con el sometimiento de las mujeres de Tlatelolco, que se presentaron desnudas, golpeando sus genitales y sus nalgas ante los atacantes. Estas mujeres juegan el papel de las ogresas míticas que utilizan su sexualidad para atraer y devorar a los héroes —la amenaza que proferían las mujeres “de amores”, según Torquemada—. El avance de las mujeres desnudas de Tlatelolco no puede tomarse con ligereza. Desde el punto de vista mitológico, representa la agresión de una tropa de seres terribles, como los que dominaban el mundo antes del nacimiento del sol.

El brazo de Moquíhuix

En los *Anales de Cuauhtitlan*, la descripción de Moquíhuix metiendo el brazo dentro de la vagina de su mujer se presenta, a primera vista, como uno de los abusos que el rey tlatelolca cometía contra ella, que a la postre lo condujeron a la guerra. Sin embargo, el pasaje puede tener un significado más profundo. Hay bases para considerar la posibilidad de que, en este encuentro sexual, Moquíhuix no fuera el agresor, sino la víctima, o al menos, un contendiente que se enfrentaba a una adversaria formidable. Este pasaje parece aludir al mito del héroe que perdió un brazo luchando contra un ser monstruoso, poseedor de una vagina dentada.

A pesar de la distancia en el espacio y el tiempo, el brazo de Moquíhuix, metido como un falo dentro de la vagina de su mujer, encuentra un paralelo en los brazos que aparecen dentro de las fauces

⁶² Hollenbach, “El origen del sol y de la luna...”, p. 140.

⁶³ *Ibid.*, p. 131.

vaginales de las aves monstruosas de Izapa y Copán (figuras 6 y 7). El paralelo no es casual; de acuerdo con mi trabajo anterior, estos pájaros son las manifestaciones más antiguas que se conocen del monstruo que pretendía ser el sol y la luna al principio de la creación.⁶⁴ Más cerca del valle de México, los estudios etnográficos de Jacques Galinier entre los otomíes y mazahuas han revelado todo un complejo de ideas asociadas con los miembros cercenados —brazos, piernas o incluso, cabezas— que sirven como metáforas de la castración. Klein y Olivier coinciden en extender esta metáfora a otros personajes mutilados en el arte y la religión mesoamericana.⁶⁵

Con anterioridad, varios autores han interpretado las aves de Izapa y Copán como representaciones del monstruo mítico que, muchos siglos después, apareció en la páginas del *Popol Vuh*, bajo el nombre de Siete Guacamayo, el gran pájaro de ojos brillantes que pretendía alumbrar como el sol y la luna al principio de la creación.⁶⁶ Los héroes lo derribaron de lo alto del árbol en que se posaba, pero, cuando Hunahpu intentó atraparlo, el pájaro monstruoso le cercenó el brazo. Cuando finalmente lograron vencerlo, los héroes le sacaron los ojos y los dientes, que eran su principal orgullo. Cuando murió, también murió su mujer, que se llamaba Chimalmat.

Las aves de Izapa y Copán permiten entender que, en las versiones antiguas del mito, el monstruo poseía una vagina dentada, de aspecto serpentina, y fue ésta la que arrancó el brazo del héroe.⁶⁷ En estas representaciones, al igual que en el mito del *Popol Vuh*, el gran pájaro es un ser dual, que combina atributos masculinos, celestiales y solares, con aspectos femeninos, nocturnos y terrestres. En el *Popol Vuh*, la derrota de Siete Guacamayo lleva implícita la de su contraparte femenina, Chimalmat. El texto no ofrece mayores detalles sobre ella, pero su nombre sugiere un paralelo con la madre de Ce Ácatl en la *Leyenda de los soles*. La muerte de Chimalmat —que ocurre al mismo tiempo que la de su esposo, sin que se explique por qué— es análoga a la de las mujeres violadas y, en ocasiones, muertas por los héroes que, casi al mismo tiempo, acabaron con los monstruos de ojos brillantes.

La mujer de Moquíhuix se presenta generalmente como su antagonista, fiel a Axayácatl, su hermano o su padre. Sin embargo, los textos dejan entrever que también se le concebía, desde el punto de

⁶⁴ Chinchilla Mazariegos, “La vagina dentada...”.

⁶⁵ Galinier, “L’homme sans pied...”; “La mitad del mundo...”, p. 627-633; Klein, “None of the above...”, p. 211, 234-235; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 418-424, 466-471.

⁶⁶ Lowe, “Izapa religion...”, p. 297; Fash y Fash, “Building a world-view...”; Guernsey, *Ritual and power...*, p. 111-112.

⁶⁷ Chinchilla Mazariegos, “La vagina dentada...”.



Figura 6. Estela 25 de Izapa. En el ala del gran pájaro nacen múltiples cabecitas de pájaros pequeños. La vagina dentada está representada por las fauces de aspecto serpentino, que aparecen en su vientre, sujetando el brazo cercenado del héroe. Dibujo del autor, basado en una fotografía por Hernando Gómez Rueda

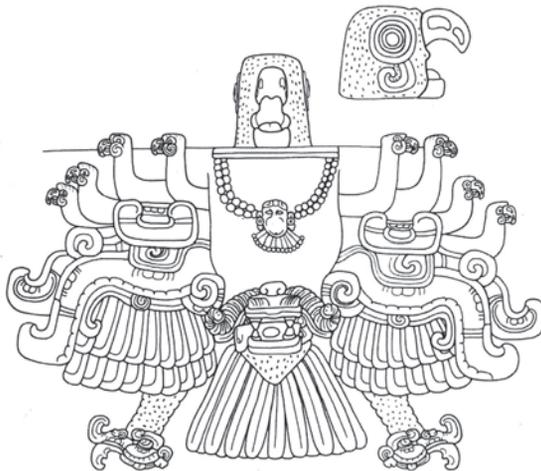


Figura 7. Guacamaya de estuco del primer juego de pelota de Copán. En cada ala le nacen cuatro cabecitas de guacamaya. La vagina dentada, con figura de serpiente emplumada, sujeta un brazo cercenado. Dibujo: Bárbara Fash, Proyecto de los Mosaicos de Copán, Instituto Hondureño de Antropología e Historia

vista mitológico, como un aspecto femenino de su esposo, y como una mujer destructiva, quizá dotada de una vagina dentada. La atención que conceden los relatos de la guerra a los órganos genitales de esta mujer es sugestiva. Cual otra boca, tenían la facultad de hablar, y sus palabras fueron nefastas para el rey tlatelolca. Según la Leyenda de los Soles, eran capaces de recibir el brazo de Moquíhuix, como las vaginas dentadas representadas, muchos siglos atrás, en el vientre de los grandes pájaros de Izapa y Copán.

Puede ser significativo el hecho de que, en la *Crónica mexicáyotl*, se le identifique como hermana mayor de Axayácatl. En los textos aztecas, la hermana mayor de Huitzilopochtli es, invariablemente, su principal enemiga, que debe ser vencida por el héroe en una forma u otra. También puede ser significativo el nombre de esta mujer, que, según la *Crónica mexicáyotl*, era Chalchiuhnenetzin, “vientre precioso” o “matriz preciosa”. Este nombre reaparece en otra hija de Axayácatl, que, según Alva Ixtlilxóchitl, fue enviada a Texcoco para ser mujer del rey Nezahualpilli. La princesa tuvo numerosos amantes, a los que luego hacía matar.⁶⁸ ¿Tenía Axayácatl dos hijas con el mismo nombre, o es este un nombre que se asocia con mujeres terribles, que, como las ogresas primigenias, destruyen a quienes caen en sus brazos?

Desde un punto de vista histórico, es posible que los problemas conyugales de Moquíhuix no fuesen más que un pretexto para la anexión de Tlatelolco. Sin embargo, los relatos que han llegado a nosotros, modelados sobre la base de los mitos mesoamericanos de la derrota del falso sol, les otorgan un papel crucial. En los relatos de la guerra de 1473, la esposa de Moquíhuix es, a la vez, su contraparte femenina y la causa de su destrucción.

El tufo de Chalchiuhnenetzin

Al final de este recorrido, vuelvo a la pregunta inicial: El mal olor de los dientes de Chalchiuhnenetzin, que según la *Crónica mexicáyotl*, fue un factor en el conflicto, ¿tiene algún significado, más allá de haber suscitado el rechazo de su marido? Nuevamente, la comparación con los mitos de otras regiones mesoamericanas puede ser reveladora.

En el *Popol Vuh*, Siete Guacamayo adolece de un fuerte dolor de muelas. Este detalle parece no ser más que el resultado del cerbatanazo

⁶⁸ Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. II, p. 164-165; Barlow, *Los mexicas y la triple alianza...*, p. 181; Evans, “Sexual politics...”. Sobre la repetición de nombres de mujeres en los textos aztecas, véase Gillespie, “The Aztec Kings...”, p. 45, 50-52.

de Hunahpu, pero un examen minucioso permite entenderlo mejor. La historia de Siete Guacamayo concluye con un doble castigo. Los héroes le sacaron los ojos, como a los monstruos que pretendían alumbrar antes de la salida del sol. Y, como a las ogresas con vagina dentada, le sacaron los dientes.

En Mesoamérica, el dolor dental suele atribuirse a la acción de un gusano que corroee los dientes. Sin embargo, una encuesta sobre la etiología del dolor de muelas entre los q'eqchi's reveló que esta dolencia también puede considerarse resultado de transgresiones sexuales. La misma creencia se refleja en los mitos, donde el dolor de muelas suele asociarse con la actividad sexual.⁶⁹ Sirva como ejemplo un mito chatino, según el cual, los niños que se convertirían en el sol y la luna iban huyendo del Mal Aire. Para salvarlos, se escondieron bajo las aguas de un río, pero cuando éste se empezó a secar, le pidieron ayuda a una anciana que llegó a buscar agua.

Entonces la viejita los escondió adentro de su boca, puso a cada uno dentro de una de sus mejillas y la cabeza de la anciana quedó redonda como una pelota. Caminando se fue a su casa cuando la encontró el Mal Aire y le preguntó qué le pasaba, por qué tenía la cara tan redonda. La viejita le contestó que tenía dolor de muelas y que por eso se le había hinchado la cara [...] ⁷⁰

La hinchazón de la viejita es una suerte de preñez, localizada no en su vientre, sino en su boca. Su dolor de muelas —real o fingido— se relaciona con su estado grávido. La permutación entre lo genital y lo oral es característica de esta y otras narraciones relacionadas con la vagina dentada.

En los mitos ch'orti's, la vieja que crió al héroe —que algunos narradores caracterizan como Sisimite, del náhuatl *tzitzimill*— también sufrió un fuerte dolor de muelas, tras morder la mano de moler que éste colocó en su cama, a sabiendas de que ella se aprestaba a comerse. Las narraciones conocidas no afirman que la vieja haya mordido la mano de moler con la vagina, pero varias versiones incluyen un pasaje que lo sugiere: temeroso de lo que le iba a suceder, el héroe envió un cutete (especie de lagartija) para averiguar qué estaba haciendo la vieja en el río. Según uno de los textos más detallados, cuando la encontró “estaba la mujer desnuda, abierta dentro del agua y tenía una piedra larga y se estaba afilando los dientes [...] era cosa

⁶⁹ Ávila, “El Xul-E'...”. La evidencia se discute con mayor detalle en Chinchilla Mazariegos, “La vagina dentada...”.

⁷⁰ Bartolomé, *Narrativa y etnicidad...*, p. 23-25.

para comer al niño...”⁷¹ No por casualidad, la mano de moler —un objeto de piedra de forma fálica— fue el mismo instrumento que utilizó el héroe lunar para despojar de sus dientes vaginales a la mujer, en el mito mixteco de Atzompa.⁷²

Tampoco es casual que a la mujer de Moquíhuix le apestaran los dientes.⁷³ Los problemas dentales son característicos de los seres dotados con vaginas dentadas. El hedor dental de Chachihuenetzin no es diferente del dolor de Siete Guacamayo; ambos se relacionan con las creencias en tales seres, que forman parte de los mitos solares mesoamericanos, y que se manifiestan con fuerza en los relatos de la derrota y muerte de Moquíhuix.

Observaciones finales

Más allá de la historia y el mito de la muerte de Moquíhuix, este trabajo resalta la importancia del análisis comparativo de los mitos mesoamericanos, como un procedimiento esencial para entender su relación con el discurso histórico. Los incidentes relacionados con la muerte de Moquíhuix encuentran paralelo en el mito de Coatepec y la muerte de Coyolxauhqui. Este trabajo no pretende contradecir las interpretaciones anteriores, basadas primordialmente en este mito, sino más bien, situarlas en el contexto más amplio de la mitología mesoamericana. Sin entrar en un análisis detallado del mito de Coatepec, que ha sido objeto de numerosos estudios, sugiero que puede entenderse como una versión azteca del mito de la derrota del falso sol. Esta versión pasa por alto la derrota del monstruo de ojos brillantes, y privilegia la de su aspecto femenino, la mujer que pretendía impedir el nacimiento del verdadero sol.

En este sentido, cabe citar los trabajos de Carmen Aguilera, que destacan la relación de Coyolxauhqui con las *cihuateteo*, y específicamente con Cihuacóatl, a la que considera como “el prototipo o modelo en que se inspiraron los mexicas para caracterizar a su diosa Coyolxauhqui”.⁷⁴ A la luz de sus investigaciones, Cihuacóatl se presenta como un ser dual, celestial y telúrico.⁷⁵ En esto, se asemeja a los monstruos primigenios que fueron derrotados por los héroes que habrían

⁷¹ López García, “Restricciones culturales...”, v. 2, p. 17.

⁷² Valentina Glockner Fagetti, comunicación personal, 2010.

⁷³ Olivier observa que el hedor también se asocia con las transgresiones y con la muerte;

Tezcatlipoca..., p. 283-285.

⁷⁴ Aguilera, *Coyolxauhqui...*, p. 155.

⁷⁵ Aguilera, “Cihuacóatl...”.

de convertirse en el sol y la luna, según el *Popol Vuh* y numerosos mitos contemporáneos. El mito azteca de Coatepec, el triunfo de Huitzilopochtli y la muerte de Coyolxauhqui eran modelos, sin duda, más cercanos y más relevantes para la historia azteca, pero aún así, los relatos sobre la guerra de 1473 se explican mejor al compararlos con los mitos, antiguos y modernos, sobre la derrota del falso sol, a nivel mesoamericano. Todos son expresión de creencias que formaban parte del núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana —utilizando la expresión acuñada por López Austin— cuyos orígenes se remontan a épocas muy antiguas.

La muerte de Moquíhuix y la derrota de Tlatelolco fueron cruciales para el devenir histórico de los aztecas. En la retórica de los textos del siglo XVI, adquirieron las dimensiones cósmicas de los eventos que precedieron al nacimiento del sol: la derrota del falso sol y de su contraparte femenina, la diosa telúrica, a la que algunos relatos atribuyen una vagina dentada. Sin estas victorias, el sol no habría nacido, y se habrían cumplido las fatídicas palabras que, según los *Anales de Cuauhtitlan*, profirió la vagina de la mujer de Moquíhuix: “No puede haber futuro, no puede haber amanecer.”

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, Carmen, *Coyolxauhqui. Ensayo iconográfico*, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 1978 (Cuadernos de la Biblioteca, Serie Investigación, 2).
- , “Cihuacoatl: Celestial or terrestrial”, *Latin American Indian Literatures Journal*, 2003, v. 19, núm. 1, p. 92-108.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, 2 t., edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- ALCORN, Janis B., Barbara Edmonson y Cándido Hernández Vidales, “Thipaak and the origins of maize in northern Mesoamerica”, en John Staller, Robert Tykot y Bruce Benz (eds.), *Histories of Maize: Multidisciplinary approaches to the prehistory, linguistics, biogeography, domestication and evolution of maize*, New York, Academic Press, 2006, p. 599-609.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin S. L. 2001.
- ANDERSON, Arthur J. O. y Susan Schroeder (eds.), *Codex Chimalpahin*, 2 v., Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

- ÁVILA, César Augusto, “El Xul-E’. Creencias populares sobre la etiología de la caries y del dolor dental en grupos de indígenas kekchies”, *Guatemala Indígena*, 1977, v. 12, núm. 1-2, p. 4-51.
- BÁEZ-JORGE, Félix, “La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y presente)”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee, Jr. (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Brigham Young University, p. 383-412, 1983.
- , “Las seductoras macabras (imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)”, *La Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana*, 1990, núm. 73, p. 5-28.
- , “Kauymáli y las vaginas dentadas (aproximación a la mitología huichola desde la perspectiva de un héroe civilizatorio), *La Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana*, 1996, núm. 100, p. 101-119.
- , *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.
- BARLOW, Robert H., *Tlatelolco, rival de Tenochtitlan*, en *Obras de Robert H. Barlow*, v. 1, editado por Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas, México, 1987.
- , *Tlatelolco, fuentes e historia*, en *Obras de Robert H. Barlow*, v. 2, editado por Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas, 1989.
- , *Los mexicas y la triple alianza*, en *Obras de Robert H. Barlow*, v. 3, editado por Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas, 1990.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Narrativa y etnicidad entre los chatinos de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Barabas, *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, Instituto Oaxaqueño de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- BATTOCK, Clementina, “Aspectos simbólicos, representaciones y significaciones de las diferentes muertes de Maxtla: una propuesta de análisis”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, v. 40, p. 215-234.

- BEREZKIN, Yuri E., "Amerindian mythology with parallels in the Old World", en http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/eng/031_8.htm, consultado el 5 de marzo de 2009.
- BIERHORST, John, *A Nahuatl-English dictionary and concordance to the Cantares mexicanos*, Stanford, California, Stanford University Press, 1985.
- (ed.), *Codex Chimalpopoca: The text in Nahuatl with a glossary and grammatical notes*, Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1992.
- , *History and mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, 1998.
- BOONE, Elizabeth Hill, "The "Coatlicues" at the Templo Mayor", *Ancient Mesoamerica*, 1999, v. 10, p. 189-206.
- , *Stories in red and black: Pictorial histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- BRODA, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The great temple of Tenochtitlan: Center and periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- CARR, Pat y Willard Gingerich, "The *vagina dentata* motif in Nahuatl and Pueblo mythic narratives: A comparative study", en Brian Swann (ed.), *Smoothing the ground: Essays on Native American oral literature*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 187-203.
- CARRASCO, Pedro, y Roberto J. Weitlaner, "El sol y la luna", *Tlalocan*, 1952, num. 3, p. 169-173.
- CASTELLÓN HUERTA, Blas Román, "Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos", en Jesús Monjarás Ruiz (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo, "La vagina dentada: una interpretación de la estela 25 de Izapa y las guacamayas del juego de pelota de Copán", *Estudios de Cultura Maya*, 2010, v. 36, p. 117-144.
- , "Of birds and insects: The hummingbird myth in ancient Mesoamerica", *Ancient Mesoamerica*, 2010, núm. 21, p. 45-61.
- , *Imágenes de la mitología maya*, Guatemala, Museo Popol Vuh/Universidad Francisco Marroquín, 2010.
- CHRISTENSON, Allen J. (ed.), *Popol Vuh: The sacred book of the Maya*, Winchester, Inglaterra, O Books, 2003.
- COLOP, Sam (ed.), *Popol Wuj*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 2008.

- CICCO, Gabriel de y Fernando Horcasitas, “Los cuates: un mito Chatino”, *Tlalocan*, 1962, v. 4, núm. 1, p. 74-79.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, t. II, edición de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1984.
- DUVERGER, Christian, *L'Origine des aztèques*, París, Editions du Seuil, 2003.
- EVANS, Susan Toby, “Sexual politics in the Aztec palace: public, private, and profane”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 1998, v. 33, p. 166-183.
- FASH, William y Barbara Fash, “Building a World-View: Visual Communication in Classic Maya Architecture”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 1996, v. 29/30, p. 127-147.
- FURST, Peter T., “The thread of life: Some parallels in the symbolism of Aztec, Huichol, and Pueblo earth mother goddesses”, en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del norte de México. XIII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 235-245.
- GALINIER, Jacques, L'homme sans pied: métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique, *L'Homme*, 1984, v. 24, núm. 2, p. 41-58.
- , “El depredador celeste: notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, 1990, v. 27, p. 251-267.
- , *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- GILLESPIE, Susan D., *The Aztec kings: the construction of rulership in Mexica history*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989.
- GINGERICH, Willard, “Three Nahuatl hymns on the mother archetype: An interpretive commentary”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 1988, v. 4, núm. 2, p. 191-244.
- GRAULICH, Michel, “Los mitos mexicanos y maya-quichés de la creación del sol”, *Anales de Antropología*, 1987, v. 24, p. 289-325.
- , *Myths of ancient Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2000, núm. 31, p. 77-94.
- , “Los reyes de Tollan”, *Revista Española de Antropología Americana*, 2002, núm. 32, p. 87-114.

- GUERNSEY, Julia, *Ritual and power in stone: The performance of rulership in Mesoamerican Izapan style art*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- HEYDEN, Doris, “La diosa madre: Itz'papálotl”, *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, segunda época, 1974, núm. 11, p. 3-14.
- HOLLENBACH, Elena E. de, “El origen del sol y de la luna: cuatro versiones en el trique de Copala”, *Tlalocan*, 1977, v. 7, p. 123-170.
- HOOOSHAGEN, Searle, “La creación del sol y de la luna según los mixes de Coatlán, Oaxaca”, *Tlalocan*, 1971, v. VI, núm. 4, p. 337-346.
- JÄCKLEIN, Klaus, *Un pueblo popoloca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- JOHANSSON K., Patrick, “Mocihuaquetzqueh ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2006, núm. 37, p. 193-230.
- KLEIN, Cecelia F., “Fighting with femininity: Gender and war in Aztec Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1994, v. 24, p. 219-253.
- , “The devil and the skirt: An iconographic inquiry into the pre-Hispanic nature of the tzitzimime”, *Ancient Mesoamerica*, 2000, v. 11, p. 1-26.
- , “None of the above: Gender ambiguity in Nahua ideology”, en Cecelia F. Klein (ed.), *Gender in pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, 2001, p. 183-253.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- , *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, tercera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- , “Indigenous mythology from present-day Mexico”, en Lawrence E. Sullivan (ed.), *Native religions and cultures of Central and South America: Anthropology of the sacred*, Nueva York, Continuum International Publishing Group, 2002, p. 33-66.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado, templo mayor*, México, Instituto de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián, “Restricciones culturales en la alimentación de los mayas-chortis y ladinos del oriente de Guatemala”, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2002, www.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/0/AH0021201.pdf, consultada el 3 de enero de 2009.
- LOWE, Gareth W., “Izapa Religion, Cosmology, and Ritual”, en Gareth W. Lowe, Thomas A. Lee y Eduardo Martínez Espinosa (eds.), *Izapa: An*

- Introduction to the Ruins and Monuments*, Provo, Utah, Brigham Young University, 1982, p. 269-306.
- LUPU, Alessandro, “El vientre que nutre y devora: representaciones de la tierra en la cosmología de los huaves del istmo de Tehuantepec”, *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centro América*, 2000, www.articlearchives.com/1076495-1.html, consultado el 5 de marzo de 2009.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “Tlaltecuhli, señor de la tierra”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1997, núm. 27, p. 15-40.
- MILLÁN, Saúl, *El Cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.
- MILLER, Walter S., *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956.
- Monaghan, John, *The covenants with earth and rain: Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec society*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- NAVARRETE LINARES, Federico, “Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1999, núm. 33, p. 231-256.
- NEURATH, Johannes, “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2004, v. 90, núm. 1, p. 93-118.
- NICHOLSON, Henry B., “Religion in pre-Hispanic Mexico”, en *Handbook of Middle American Indians*, v. 10: The archaeology of northern Mesoamerica, part I, editado por Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, p. 395-446, Austin, University of Texas Press, 1971.
- OCHOA PERALTA, María Ángela, “Las aventuras de Dhipaak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos)”, *Dimensión antropológica*, 2000, núm. 20. www.dimensionantropologica.inah.gob.mx, consultado el 26 de marzo de 2007.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- OROPEZA ESCOBAR, Minerva, “Mitos cosmogónicos de las culturas indígenas de Veracruz”, en Blas Román Castellón Huerta (ed.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo: selección de mitos y estudios*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 163-259.
- PARSONS, Elsie Clews, *Milla, town of the souls, and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.

- PORTAL, María Ana, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.
- SELER, Eduard, “Myths and religion of the ancient Mexicans”, en Frank Comparato (ed.), *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, Lancaster, California, Labyrinthos, 1996 v. 5, p. 1-99.
- SULLIVAN, Thelma, “Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver”, en Elizabeth P. Benson y Elizabeth Hill Boone (eds.), *The art and iconography of Late Postclassic Central Mexico*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 1982, p. 7-35.
- TENA, Rafael (editor), *Mitos e historia de los antiguos nahuas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002.
- , *Anales de Tlatelolco*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2004.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen de las guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, editado por Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, tomo I.
- UMBERGER, Emily, “The metaphorical underpinnings of Aztec history: The case of the 1473 civil war”, *Ancient Mesoamerica*, 2007, v. 18, p. 11-29.
- VAN DER LOO, Peter L., “Ritual and myth in Tlapanec life”, en Lawrence E. Sullivan (ed.), *Native Religions and Cultures of Central and South America*, Nueva York p. 67-92. The Continuum International Publishing Group, Inc., 2002.
- VELÁSQUEZ, Primo Feliciano (ed.), *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- VILLELA Flores, Samuel, “De gemelos, culebras y tsmósforos: mitología en Guerrero”, *Oxtotitlán, Itinerancias Antropológicas*, 2008, núm. 2, p. 5-11, antropologia.uaguerrero.net/archivos/oxtotitlan-febrero-2008.pdf, consultado el 30 de octubre de 2009.
- WEITLANER, Roberto J. y Carlo Antonio Castro, *Usila, morada de colibríes*, México, Museo Nacional de Antropología, México, 1973 (Papeles de la Chinantla, 11).
- ZINGG, Robert M., *Los huicholes, una tribu de artistas*, México, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.