

## Tlaltecuhтли como vagina dentada en la concepción nahua prehispánica

Miriam López Hernández

Jaime Echeverría García

**U**n mito en el *Códice Magliabechiano* (1970:lám.61v) relata lo siguiente:

... Quetzalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman Suchiquetzal que quiere decir rosa y le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y que estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecuhtli y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió, salieron rosas olorosas que ellos llaman suchiles, por derivación de esta diosa que ellos llaman Suchiquetzal...

De acuerdo con la narración anterior, el semen -producto de la masturbación de Quetzalcoatl- se transformó en un murciélago, el cual fue el encargado de cortar un pedazo del interior de la vagina de la diosa Xochiquetzal. Los dioses lavaron esta porción y de ella nacieron las flores apesposas. Luego, el animal llevó estas flores al *Mictlan* y las lavó otra vez y de esta agua salieron flores olorosas.<sup>1</sup>

Barthel (1968:84, nota 15) señala que este mito bien podría contener una imagen de la vagina dentada en la concepción nahua. La idea de dientes vaginales es una creencia extendida en distintas culturas, dicha dentadura podría mutilar al pene en el momento del coito. De ahí que exista miedo y riesgo al realizar el acto. En este caso, el murciélago -al servicio de los hombres- arranca dicha amenaza para poder llevar a cabo la relación sexual.

Esta representación simbólica de la castración de la sexualidad femenina (negada y castigada) es parte del imaginario indígena (antiguo y contemporáneo) en torno a este ámbito de las mujeres.<sup>2</sup>

Distintos autores (Héritier, 1996; Delumeau, 2005:471-531; Cortés, 1997:41-92) han indicado que el miedo masculino a la sexualidad de las mujeres surge a partir de la anatomía diferente del cuerpo de ellas. Como considera Balutet (2009) los órganos sexuales femeninos al estar escondidos, ser poco visibles, son

portadores de secretos y misterios, por lo tanto, provocan angustia; al contrario del sexo masculino que es visible y penetrante.

Sin embargo, más allá de la diferenciación anatómica, las construcciones asignadas a ellas son las que interesan pues la carga de amenaza dada a la vagina y sexualidad femenina es sinécdoque de las concepciones ambivalentes respecto a las mujeres en las culturas prehispánicas.<sup>3</sup>

La analogía de la mujer con la Tierra será nuestro punto de partida para profundizar en nuestra comprensión de la sexualidad femenina. La Tierra es vista como dadora de vida (vegetales y humanos) y como devoradora de cuerpos. Concretamente es útero y tumba (Nicholson, 1975:422). Esta entidad divina llamada Tlaltecuhltli es depósito de energía sobrenatural que da vida pero que encierra muerte.

### **Tlaltecuhltli como “Señora de la Tierra”**

Esta divinidad nos aporta evidencia ideológica (mítica e iconográfica) del imaginario sexual en esta cultura. Tlaltecuhltli, en su aspecto femenino, es el modelo de la fertilidad, nacimiento, mantenimientos y en general se concebía como una madre. Ella tenía un doble papel: productora (fuente de alimentos) y consumidora (fuerza destructiva). Oposición crucial para el ciclo de vida tanto vegetal como humano.

La creación de Tlaltecuhltli/Madre telúrica se relata en los mitos:

...Y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá...

Después estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la Tierra, a la cual dijeron Tlaltecuhltli, y pintalo como dios de la Tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él...(*Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. I:29, 31).<sup>4</sup>

Otra narración indica:

Había una diosa llamada Tlalteutl, que es la misma Tierra [...] Por cuya boca entró el dios Tezcatlipuca, mientras que su compañero llamado Ehecatl, entró por el ombligo; y ambos se reunieron en el corazón de la diosa, que es el centro de la Tierra, y habiéndose reunido formaron el cielo muy pesado... (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. VII:147).

Un relato similar lo encontramos en el mismo texto:

Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje [...] [los dioses] se dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la Tierra"; y esto diciendo, se cambiaron ambos a dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y hierbas; de su piel la hierba muy menuda y florecillas; de los ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de su boca, ríos y cavernas grandes; de su nariz valles y montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres (*ibid.*:151, 153).

Del Río (1973:130) ha identificado al acto de los dioses de desgarrar a Tlaltecuctli como una violación. La falta de los dioses fue necesaria para que de ella nacieran los mantenimientos. Dicho acto sexual es equiparable a la narración que nos proporciona fray Bartolomé de Las Casas en donde la Tierra se muestra como un ente devorador que arranca el pie al dios Tezcatlipoca (1967, tomo I, lib. III, cap. CXXII:644).

Tanto el cuerpo de los dioses convertido en serpientes, como el pie del dios son símbolos fálicos que fecundan a la Tierra.<sup>5</sup> Una representación más de esta asociación, la encontramos en el dintel de Xicochimalco, perteneciente al Posclásico. En dicho bajorrelieve se observa al monstruo de la Tierra devorando la cabeza y el pie de un hombre.<sup>6</sup> Así, la vagina telúrica es fecundada.

A partir del puente simbólico que se establece entre la Mujer y la Tierra (Báez-Jorge, 2008:35), ambas serían seres hambrientos, que al engullir -mediante su vagina, dentada y telúrica- a los hombres propician el acto creador. La Tierra, monstruo devorador que con sus fauces abiertas simboliza una vagina dentada, está ávida de la sangre-esperma del hombre que mana a través de un sustituto del pene, su pie o su cuerpo completo.

La descripción de Tlaltecuctli en la que se destaca que "estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como bestia salvaje" es

mostrada iconográficamente en el *corpus* de representaciones que tenemos de ella como divinidad femenina antropomorfa y zoomorfa.

En los bajorrelieves, uno de sus atributos es su compleja cabellera crespa.<sup>7</sup> Su torso se presenta desnudo mostrando sus senos flácidos de madre múltipara que ha amamantado a sus hijos. Igualmente sus numerosos embarazos han dejado huella en su abdomen, el cual es atravesado por pliegues carnosos.

La rapacidad de la diosa es mostrada en las garras que tiene por manos y pies. Dichas garras se asemejan a las de las *tzitzimime* (*Códice Tudela*, 1980:lám. 46r; *Códice Magliabechiano*, 1970:lám. 76r) y pueden identificarse como de águila, ave cazadora que al atrapar su presa le hunde las garras en el cuerpo impidiéndole escapar. Igualmente es de destacar los cráneos humanos que se encuentran en las coyunturas de la diosa. Los cráneos poseen colmillos amenazantes. En las representaciones antropomorfas observamos que de su boca sale un cuchillo.<sup>8</sup> En las zoomorfas observamos que de sus fauces destacan colmillos. Ambos grupos (antropomorfas y zoomorfas femeninas) se caracterizan por su gran dentadura.

Con respecto a la postura corporal, la diosa se presenta en decúbito dorsal, es decir, tendida sobre las nalgas, espalda, hombros y cabeza y con las piernas abiertas. Posición que puede interpretarse de parto y/o de coito.<sup>9</sup> En el caso de que fuera de acto sexual, el cuerpo de la diosa recibe una penetración frontal de un pene simbólico (lluvia, rayos del sol) que la fecunda.

La arqueología confirma que las esculturas de la diosa eran colocadas boca arriba, pues de esta manera se han hallado (López Luján, 2010:96). Los textos coloniales confirman dicha colocación, de ahí que le venga la designación en los conjuros como "princesa Tierra, que estas cariarriba" (Ruiz de Alarcón, 1953:105).

Otro aspecto destacable es su papel como gran consumidora de ofrendas de sangre humana. En el segundo mito contenido en la *Hystoyre du Mechique* (2002, cap. VII: 151, 153) la describen llorando demandando sangre. Es interesante que varias de sus representaciones las encontremos en las bases de *cuauhxicalli*, vasijas sacrificiales, conocidas como recipientes para los corazones humanos. Igualmente contamos con el dato proporcionado por Diego Durán (1984, tomo I, cap. XIX:169) en donde se describe que en la fiesta a la diosa se hacían "ofrendas y sacrificios y derramamiento de sangre."

### **La sexualidad como metáfora de la fertilidad agrícola**

En el pensamiento mesoamericano se identificaba a la mujer con la Tierra. La cópula con ambas producía la fertilidad humana y vegetal. De esta concepción Félix Báez-Jorge (2008:156) deriva distintas asociaciones: 1) vagina telúrica/vagina de mujer; 2) siembra con cópula; 3) pene con coa; 4) semilla con semen y 5) cosecha con parto. Agregamos 6) sangre/semen con lluvia.

Entre los nahuas estas identificaciones son claras, pues la vida humana metafóricamente se comparaba con la vegetal. Al momento del nacimiento, al niño se le decía "Es tu salida en este mundo. Aquí brotas y aquí floreces..." (Sahagún,

2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXI:618).<sup>10</sup> De la mujer nacen los niños; de la tierra, las plantas (Báez-Jorge, 1970:50), pero a la par los niños son vistos como plantas.

Particularmente, la fiesta de Ochpaniztli<sup>11</sup> es un ejemplo representativo de la asociación de la sexualidad con la fertilidad vegetal/agrícola. De acuerdo con la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993), los huastecos –con sus enormes falos de papel- desempeñan el papel de fecundar a la diosa Toci, como Madre/Telúrica para estimular la fertilidad de las plantas (Seler, 1980 [1963], I:122).<sup>12</sup>

Por otra parte, tanto la vagina de Tlaltecuhltli como la de las mujeres se concebía como una vagina ávida de sangre/semen, lluvia; órgano devorador que carga la connotación de lubricidad que se le da al cuerpo y sexualidad femeninos.

En tanto, la semejanza entre la siembra con la cópula, vincula el trabajo agrícola con una penetración a la Tierra para plantar la semilla. De la misma manera se pensaba del cadáver, pues éste también tenía la equivalencia de semilla.

Al momento de morir el hombre copulaba con la Tierra. López Austin (1994:172) al examinar el verbo morir encuentra que en náhuatl se dice *itech naci in Tlaltecuhltli*, “yo llego a Tlaltecuhltli” (Molina, 2004, sección español-náhuatl:fol.86v; Siméon, 2002:11). Al respecto explica que los cadáveres son depositados dentro de la Madre Tierra de la misma manera que se entierran las semillas. Volver a la Tierra es el medio para regenerar la vida. Estas asociaciones son otra muestra de que en la concepción nahua distintos actos humanos se consideraban análogos a los del ciclo vegetal.

Por su parte, Alcina Franch (1995:319) a partir del texto de Jacinto de la Serna identifica a la coa (bastón plantador) con el órgano sexual masculino que “atiende a la Princesa Tierra (...) la que da nuestro mantenimiento.” Asimismo, en Ruiz de Alarcón (1953:102-5) encuentra el mismo paralelismo de la coa con el pene en su tarea fecundante, “palo plantador que penetraba la tierra para prepararla para recibir la semilla, representa el falo y fue llamado el ‘el divino uno’.”

De esta manera, se concibe que la Tierra se alimenta de cadáveres, pero también de sangre de los sacrificios, ello le asegura la fertilidad. Distintos ritos en las veintenas tenían como objetivo bañar la Tierra de sangre.

Queremos finalizar este apartado destacando el sacrificio por flechamiento, como un ejemplo de alimento para la Tierra. En este sacrificio, los cautivos eran atados a postes, levantados y perforados por flechas para que su sangre escurriera (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:13), dando de beber el líquido precioso a la Tierra.

La sangre humana fertiliza a Tlaltecuhltli, la sangre/semen del varón fertiliza a la mujer. De esta manera, la vagina dentada es percibida como una boca insaciable que deseaba estar empapada en sangre/semen.<sup>13</sup>

## La vagina dentada en la concepción nahua

La equiparación simbólica de la vagina con la boca la observamos en distintos relatos.<sup>14</sup> Dicho paralelismo nos permite ver que el tema de la vagina dentada y el miedo a la castración está presente en el imaginario colectivo de la sexualidad en esta cultura, aunque lo explícito de las figuras castradoras no esté presente como en otros grupos.

Partamos de la imagen de Tlaltecuhltli descrita anteriormente con un cuchillo de pedernal o *tecpatl* en su boca. Esta característica se ha interpretado como el pene generador. Así ella es la vagina terrestre (Alcina, 1995:318).

El *tecpatl* en otros contextos como en la lám. 61 del *Códice Borgia* (1993) simboliza el coito. El valor fálico o fecundador de la piedra es evidente en el mito del origen de los dioses en Chicomoztoc.

Ometecuhtli (Citlalatónac) y Omecihuatl (Citlalicue) tuvieron muchos hijos. Un día Omecihuatl dio a luz un *tecpatl*, pedernal. Sus hijos, admirados y espantados, acordaron arrojarlo a la Tierra; cayó el pedernal en Chicomoztoc, siete cuevas y al golpe brotaron mil seiscientos dioses (Mendieta, 2002, tomo I, cap. I:181-182; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XIX:66-68).

Abundando un poco más en la relación pedernal-fecundación, Seler (1980 [1963], I:67), al respecto de la lámina 12v del *Códice Vaticano Latino A 3738*, dice que encima de las cabezas de la primera pareja humana están los sacadores de fuego y que el pedernal<sup>15</sup> representa al fuego, por lo que el conjunto simboliza la unión sexual.

Asimismo, Graulich (1990:118), citando a Orozco y Berra, enfatiza la relación del pedernal con el fuego. La chispa venida del Omeyocan que fecunda a la mujer está simbolizada por medio del *tecpatl*, además establece que la manta encima de la pareja humana representa el apareamiento.<sup>16</sup>

Por lo anterior, considera que el pedernal que da a luz Omecihuatl es probablemente una de las chispas fecundantes que la pareja suprema crea habitualmente en el cielo para enviárselas a los hombres. De tal manera que en el relato tendríamos el descenso a la Tierra de la primera de las chispas. De acuerdo con el mismo autor, el pedernal cayó en Chicomoztoc y las "siete cuevas", son también, en lenguaje esotérico, las siete aberturas del cuerpo humano (véase Ruiz de Alarcón, 1987, tratado VI, cap. XVII: 208, cap. XXIX:218-219); en este caso, el cuerpo de la diosa Tierra. La chispa habría fecundado a Tlaltecuhltli-Teteoinnan, "madre de los dioses" y las mil seiscientas divinidades habrían nacido de ella.<sup>17</sup>

Un mito de Oaxaca presenta una lógica parecida. Entre los triquis se cuenta que unos gemelos le dieron "zapotes dormilones" a su abuela: "se los comió y durmió profundamente. Así es que uno de ellos puso una piedra de cuchillo en su pene y el otro puso piedra de cal en su pene. Así, violaron ellos dos a su abuela" (Hollenbach, 1977:144).

Otro significado del pedernal es el sacrificio. De la diosa Cihuacoatl se decía que traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella y se ponía en el

mercado entre las otras mujeres y desapareciendo dejaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella y cuando hallaban un pedernal entendían que fue Cihuacoatl la que lo dejó allí (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. VI:74).

Esto era una señal de la diosa para mostrar que estaba hambrienta y para reprender el descuido que se había tenido al darle de comer, por lo cual demandaba sacrificios (Durán, 2002, tomo II, tratado segundo, cap. XIII:137).

Cihuacoatl, al igual que Tlaltecuhltli se presenta como una divinidad deseosa de sangre, líquido que la alimenta. Ambas diosas forman parte del marco ideológico nahua que vincula a la sexualidad femenina con una fuerza devoradora, con una vagina dentada.

El acento en la descripción de fray Diego Durán (*op. cit.*, tomo II, tratado segundo, cap. XIII:131) de Cihuacoatl nos señala una vez más el paralelismo entre la vagina y la boca.<sup>18</sup> Menciona dicho autor que la diosa tenía una "boca muy grande y abierta y los dientes regañados." Características que coinciden con las representaciones de la diosa Tlaltecuhltli anteriormente comentadas.

Con respecto a la lubricidad de Cihuacoatl, se decía que unas veces tomaba la figura de serpiente y otras veces se transformaba en una joven hermosa, quien andaba por los mercados seduciendo a los jóvenes; y tras haber tenido relaciones sexuales con ellos los mataba (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. IX:200).

La vagina dentada también se presenta en el relato de Xiuhnel y Mimich, en esta narración observamos la asociación boca-vagina-castración. En una ocasión, estos personajes salieron a cazar al desierto y persiguieron toda la noche dos venados bicéfalos para flecharlos. En la tarde del día siguiente, rendidos de cansancio hicieron un escondite. Al ver a los venados, estos se convirtieron en mujeres;<sup>19</sup> ellas les comenzaron a hablar y Xiuhnel les respondió. Una de ellas le dio a beber sangre y él la aceptó, posteriormente tuvieron relaciones sexuales. Después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo.

Entre los nahuas es persistente la idea de que presencias femeninas seducen a los varones para después aniquilarlos o mutilarlos. Aquí el verbo devorar se equipara con castrar, el miedo a ser devorado escondía un temor más profundo, el de la castración.

Al respecto, uno de los pasajes de la *Relación de Michoacán* (1989, segunda parte, cap. XXXIV:186) ejemplifica a una mujer que utiliza su femineidad y sensualidad para atraer a un hombre con el fin de provocarle la muerte. Una de las hijas de Taríacuri, por órdenes de su padre, tuvo relaciones sexuales con uno de los señores de Curíngaro, para posteriormente cortarle la cabeza con una navaja cuando estuviera ya dormido.<sup>20</sup>

Queremos destacar algunos pasajes de la vida cotidiana que pueden interpretarse como acciones para impedir la agresión de la vagina dentada a los hombres en distintos grupos contemporáneos a los antiguos nahuas.

Una práctica sexual totonaca asentada por fray Gerónimo de Mendieta (2002, tomo I, cap. XIX:223-224) 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 nacido el niño, se le llevaba al templo donde el sumo sacerdote y el segundo en dignidad le practicaban la circuncisión con un cuchillo de pedernal.<sup>21</sup> 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."

En su *Historia general de las indias*, López de Gómara (1992, tomo I, cap. LXXIX:189-90) también ofrece algunos ejemplos. En Cumaná, en la actual Venezuela, 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 preeminencia y devoción, y los novios se quitan de sospecha, queja y pena." 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 (*ibid.*, tomo II, cap. CCV:217).

En el Perú, cuando las hijas se casaban, la madre de ella en presencia de algunos de su linaje, la corrompía con los dedos. De manera que se tenía por más honor entregarla al marido así que con su virginidad (Cieza de León, 1932:160).

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" (Rita, 1979:265-266).

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 (*ibid.*:266).

Entre los otomíes, Jacques Galinier (1984:44) ha indicado que el órgano genital femenino es representado bajo la forma de una boca (*nde*) cuyos labios (*sinde*) disimulan dientes. Asimismo, menciona que en la época prehispánica las mujeres de este grupo tenían probablemente los dientes limados, práctica que se puede interpretar como una asociación acentuada de la boca con la vagina. Así la dentadura es comparada con las fauces de la vagina devoradora.

El paralelismo entre la boca y la vagina, es también observable en el erotismo que encierra la primera en el imaginario nahua. En el ideal moral se prohibía a las mujeres respetables enrojecerse los dientes con cochinilla, moda identificada con las prostitutas.

La carga erótica dada a la boca se muestra también en la prohibición, a las mujeres respetables, de mascar chicle en público porque tal hábito las señalaba como disolutas sexuales.

La prostituta como el antimodelo femenino se paseaba provocativamente por la plaza, mostrando desinhibidamente sus dientes enrojecidos y mascando enérgicamente, haciéndolos sonar como castañuelas (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIV:89-90).<sup>22</sup>

## Conclusiones

Entre los nahuas prehispánicos, la mujer y en especial su sexualidad desbordada era vista como una amenaza y causal de muerte si los hombres se dejaban atraer por ella. Dicha lubricidad la confirmamos en el relato de unas ancianas reprendidas por Nezahualcoyotl quienes tuvieron una aventura sexual con unos jóvenes sacerdotes. Al ser interrogadas sobre cómo aún podían estar interesadas en el acto sexual, respondieron que los varones cesaban de viejos por haber abusado en la juventud de su potencia y haberse vaciado, pero las mujeres son una sima insaciable (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI:574-575). De esta manera, se observa que las mujeres no sufrían del agotamiento ni del deseo sexual con la edad.

Volviendo al mito inicial (*Códice Magliabechiano*, 1970:61v), la acción del murciélago al cortar probablemente los dientes de Xochiquetzal, es el primer paso para poder llevar a cabo la primera cópula. La diosa como representante de todas las mujeres nahuas que no han sido desfloradas, tendría que pasar por esta castración para eliminar el peligro que encerraba su vagina. Al romper los dientes de la diosa, las mujeres ya nunca más castrarían a los hombres al momento del coito.

De igual manera, se entiende que la boca abierta y dentada de Tlaltecuhltli la señalaría como una entidad castradora. A la par, la deglución de los cuerpos o de los miembros masculinos la vincularía con la muerte.

Por tanto, estos tres casos son representativos del imaginario sexual sobrenatural que se imputaba a la sexualidad femenina. Los símbolos estudiados - que hacían ver a las mujeres como seres peligrosos e inmorales- estructuraron distintos aspectos de las relaciones entre los géneros, que nos permiten conocer el estatus conferido a ellas en esta sociedad prehispánica.

## Notas

1. Graulich (1990:205) y Baquedano y Graulich (1993:169-170) interpretan este relato como un mito de los orígenes de la menstruación, pues el murciélago arranca una parte de la vulva de Xochiquetzal; y basándose en Alain Ichon (1973) comparan el menstruo con las flores.
2. Al respecto, véase la obra de Báez-Jorge (2008).

3. Acerca de las concepciones nahuas del cuerpo femenino véase López y Echeverría, 2011.
4. Desde los olmecas se observa esta imagen de la Tierra como un dragón (Monumento 6 de la Venta y monumento 9 de Chalcatzingo). Igualmente aparece entre los mayas, representado en los relieves del juego de pelota de Chichén-Itzá. Lo mismo se observa en Mayapán, en donde hay una figura de Tlaltecuhltli con dos serpientes que bien podrían asociarse al mito de creación de la Tierra (Matos, 1999:12).
5. Para más ejemplos de símbolos fálicos en Mesoamérica véase Echeverría y López, 2010.
6. *Arqueología Mexicana*, 2006:64-65.
7. El cabello alborotado era símbolo de lo transgresor y fue seña de homosexuales (Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XIII:108), adúlteras (*Códice Telleriano Remensis*, 1964, 214-215, XIX:lám. 17r; *Vaticano Latino A 3738*, 1964, 92-93, XXXVIII:lám.25r), prostitutas (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XV:891), vagos (*Códice Florentino*, 1979, lib. VI:fol. 35r) y extranjeros (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX, párr. sexto:961). Todos pertenecientes a grupos marginados y discriminados de la sociedad nahua. A la par, este cabello distinguía a las terribles diosas de la noche, tierra, inframundo y muerte (López Luján, 2010:77). Por otra parte, la falda que porta Tlaltecuhltli con cráneos y huesos cruzados acentúan la naturaleza terrestre de la diosa (Klein, 2000:11).
8. La *tzitzimitl* del *Códice Tudela* (1980:lám. 46r) también muestra este atributo.
9. La lámina 13 del *Códice Borbónico* (1993) y la escultura de aplita de la Colección Bliss, ambas representando a la diosa Tlazolteotl, serían evidencia para que fuera una posición de parto. Diferentes autores coinciden con esta identificación (Klein, 1975; Nicholson, 1954; Gutiérrez Solana, 1983; Matos Moctezuma, 1999). Por otra parte, Graulich (1999:95, 113) nombra la posición de acto sexual, Klein (1988) la vincula con la del enemigo derrotado, indicando que la diosa se presenta como una guerrera derrotada, subyugada, humillada. Finalmente, Henderson (2007:26) la relaciona con el cuerpo de los reptiles o los anfibios, concebidos con símbolos de fertilidad y abundancia agrícola.
10. López Austin (1994:222) observa que el verbo *xima* "interviene en la formación de las palabras que significan 'semilla' y 'semen': *xinachtli*, *xináchyotl*."

11. Para una amplia interpretación de esta fiesta véase Graulich, 1999:89-143.
12. El rito realizado entre los huastecos y Toci se llamaba *macuexyecoaya* [*mocuexyecoaya*], que Michel Graulich (1999:114) traduce como "Ella tenía relaciones carnales con los huastecos" o también se puede traducir como "ella se lo deja hacer por los huastecos" (*Yecoa* significa tener relaciones sexuales con alguien) (Siméon, 2002:178).
13. Recordemos que Quetzalcoatl con la acción fertilizante de la sangre de su miembro viril, produjo a los seres humanos a partir de la combinación de la molidura de huesos y cenizas con su sangre/semén (*Leyenda de los Soles*, 2002:179, 181). Igualmente, encontramos que esta mezcla de huesos, cenizas y sangre es necesaria para la creación de los hombres en el relato del origen de los dioses, hijos de Citlallicue en Chicomoztoc (Mendieta, 2002, tomo I, cap. I:181-182; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XIX:66-68).
14. Al respecto de esta asociación boca-vagina, Báez-Jorge (2008:173) cita el punto de vista de Kinsey *et al.* (1954:572): "los labios, la lengua y todo el interior de la boca, constituyen o pueden constituir... una zona erógena casi tan importante como los genitales. La excitación erótica comprende siempre la totalidad del sistema nervioso y parece haber alguna respuesta oral cuando existe excitación sexual. Ya hemos señalado conexiones reflejas entre las contracciones de los genitales... y la mucosa oral."
15. Recordemos que el pedernal era la piedra con la que se hacía el fuego y también era la que se utilizaba en los sacrificios (Motolinía, 1971, primera parte, cap. XVII:62; *Historia de los mexicanos...*, 2002, cap. VI:37).
16. Sobre el pedernal se decía que tenía fuego. "Cuando se le golpea, las chispas que salen de él queman, queman cosas..." [*injn tleio in movitequj, tlexochtli itech valqujça, tlatla, tlatlatia, tlatleuvia, tlatleucujtia, tleiova, tleti*], "This [Flint] has fire. When it is struck, sparks come out from it [which] burn, burn things, set things afire, cause things to ignite; [which] make ablaze, set flaming" (*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. XI:229). La obsidiana, en cambio, por ser un vidrio volcánico, procedía "del interior de la Tierra" y por lo mismo se le relacionaba con aquella esfera (*cf.* Heyden, 1974:10-11).
17. Como ya habíamos señalado el pedernal es de origen celeste, el cual remite a nociones de creación del fuego y de generación; a diferencia de la obsidiana, la cual pertenece al inframundo, es fría, nocturna y está asociada al autosacrificio, a la expiación de las faltas y a la adivinación. Igualmente,

- esta última corresponde a la personalidad de Tezcatlipoca (Olivier, 2004:202).
18. Llevando más profundamente la asociación, la boca es comparable con la matriz. En la lám. 41 del *Códice Vaticano B 3773* (1993), se muestra a la diosa de la muerte con un cordón umbilical saliendo de su boca. Igualmente, la lám. 3 de Durán muestra la emergencia de 3 hombres de la boca de Chicomoztoc.
  19. Un relato tarahumara (Hilton, 1969:82-83) habla sobre el mismo cambio de venados en mujeres: "La gente dice que los venados se cambian en mujeres. Entonces esas mujeres andan vestidas muy bonitas, con coronas muy bonitas. Entonces dicen que un hombre habló con una de esas mujeres porque quería casarse con ella. Aquel día, ya casados, volvieron a la casa del hombre. Pero cuando ya llegaban cerca a la casa, dicen que la mujer volvió a cambiarse en un venado. Entonces otra vez se fue corriendo al monte, y dicen que desapareció. Pero el hombre quedó muy triste y dijo: "¡Yo pensé que de veras era una mujer!"."
  20. En el pensamiento mesoamericano, la decapitación es equiparable con la castración (Echeverría y López, 2010).
  21. Los yopis también practicaban la circuncisión (*Costumbres, fiestas, enterramientos...*, 1945:60).
  22. Para una visión breve sobre las transgresiones sexuales entre los antiguos nahuas véase López y Echeverría, 2010; acerca de la prostitución en la cultura nahua véase López Hernández, 2009:254-276.

## Referencias

*Anales de Cuauhtitlan*, 1945, *Códice Chimalpopoca*. *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, Imprenta Universitaria, Instituto de Historia, UNAM, pp. 3-68.

*Arqueología Mexicana*, 2006, edición especial Museo de Antropología de Xalapa, textos de Sara Ladrón de Guevara, México, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, número 22.

Báez-Jorge, Félix, 1970, "La vida sexual entre los zoque-popoluca de Sotepan, Veracruz", *Anuario Antropológico*, número 1, pp. 48-64.

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

Balutet, Nicolas, 2009, "La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas", *Contribuciones desde Coatepec*, número 16, enero-junio, pp. 49-76.

Baquedaño, Elizabeth y Michel Graulich, 1993, "Decapitation among the aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting", *Estudios de Cultura Náhuatl*, volumen 23, pp. 163-178.

Barthel, Thomas, 1968, "Demonios murciélago mesoamericanos", *Traducciones mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo II, pp. 79-105.

Cieza de León, Pedro, 1932, *La crónica del Perú*, Madrid, Espasa-Calpe.

*Códice Borgia*, 1993, *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*, introducción y explicación Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, edición facsimilar, México, Austria, FCE, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz.

*Códice Borbónico*, 1993, *Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon: libro adivinatorio y ritual ilustrado*, descripción, historia y exposición del Códice Borbónico por Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario explicativo por E. T. Hamy, edición facsimilar, México, Siglo XXI editores.

*Códice Florentino*, véase Sahagún, 1979.

*Códice Magliabechiano*, 1970, *Codex Magliabechiano*, edición facsimilar, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Austria, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz.

*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, SHCP, volumen I, pp. 151-337.

*Códice Tudela*, 1980, edición facsimilar del original existente en el Museo de América de Madrid, José Tudela (compl.), Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Editorial Cultura Hispánica, 2 volúmenes.

*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, palabras preliminares de Antonio Ortiz Mena, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, SHCP, volumen III, pp. 1-314.

*Códice Vaticano B 3773*, 1993, *Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, introducción y explicación Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, edición facsimilar, México, Austria, FCE, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz.

Cortés, José Miguel G., 1997, *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, España, Anagrama, Colección Argumentos.

*Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, 1945, publicado por Federico Gómez de Orozco, *Tlalocan*, volumen II, pp. 37-63.

Delumeau, Jean, 2005, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, México, Taurus.

Durán, Diego, 1984, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 2 volúmenes.

Durán, Diego, 2002, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, CONACULTA, 2 volúmenes.

Echeverría García, Jaime y Miriam López Hernández, 2010, "La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas -y otros grupos mesoamericanos- y sus connotaciones genéricas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 41, pp. 137-165.

*Florentine Codex*, véase Sahagún, 1950-1969.

Franch, Alcina, José, 1995, "En torno a la cosmovisión mexicana: viejas ideas, nuevas hipótesis", Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (eds.), *Mille ans de civilisation mésoaméricaine des mayas aux aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 309-330.

Galinier, Jacques, 1984, "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique", *L'homme*, volumen XXIV, número 2, abril-junio, pp. 41-58.

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

Graulich, Michel, 1999, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, INI.

Gutiérrez Solana, Nelly, 1983, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, México, UNAM.

Henderson, Lucia, 2007, *Producer of the Living, Eater of the Dead: Revealing Tlaltecuhltli, the Two-Faced Aztec Earth*, Oxford, B.A.R.

Héritier, Françoise, 1996, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, España, Ariel.

Heyden, Doris, 1974, "La diosa madre Itzpapalotl", *Boletín INAH*, época II, número 11, octubre-diciembre, pp. 3-14.

Hilton, K. Simon, 1969, "Relatos tarahumaras", *Tlalocan*, volumen VI, pp. 76-88.

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2002, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, CONACULTA, Colección Cien de México, pp. 13-95.

*Hystoyre du Mechique*, 2002, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, CONACULTA, pp. 113-166.

Hollenbach, Elena E. de, 1977, "La creación del Sol y de la Luna, cuatro versiones en el trique de Copala", *Tlalocan*, volumen VII, pp. 123-170.

Ichon, Alain, 1973, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, INI, SEP.

Klein, Cecelia, 1975, "Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion", en E. P. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 69-85.

Klein, Cecelia, 1988, "Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman", Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Oxford, B.A.R., pp. 237-277.

Klein, Cecelia, 2000, "The Devil and the Skirt. An iconographic inquiry into the pre-Hispanic nature of the tzitzimime", *Ancient Mesoamerica*, número 11, pp. 1-26.

Las Casas, Bartolomé de, 1967, *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, México, IIH, UNAM, 2 tomos.

*Leyenda de los Soles*, 2002, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, CONACULTA, Colección Cien de México, pp. 167-206.

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

López de Gómara, Francisco, 1992, *Historia general de las indias*, Madrid, Calpe.

López Hernández, Miriam, 2009, *Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos*, tesis de maestría en Antropología, IIA, UNAM.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García, 2010, "Las transgresiones sexuales en el México antiguo", *Arqueología mexicana*, volumen XVIII, número 104, julio-agosto, pp. 65-69.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García, 2011, "El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos", *Cuicuilco*, volumen 18, número 50, enero-abril, pp. 159-184.

López Luján, Leonardo, 2010, *Tlaltecuhltli*, México, Fundación Conmemoraciones 2010, A. C., Sextil Editores, INAH.

Matos Moctezuma, Eduardo, 1999, "Tlaltecuhltli señor de la tierra", en Eduardo Matos Moctezuma, *Estudios mexicas*, México, El Colegio Nacional, volumen I, tomo II, pp. 3-55.

Mendieta, Gerónimo de, 2002, *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, CONACULTA, Colección Cien de México, tomo I.

Molina, Alonso de, 2004, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa.

Motolinía, Toribio de Benavente, 1971, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, IIH, UNAM, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias 2.

Nicholson, Henry B., 1975, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, volumen X, Archaeology of Northern Mesoamerica (Part one), Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), Austin, University of Texas Press, pp. 395-446.

Nicholson, Henry B., 1954, "The Birth of the Smoking Mirror", *Archaeology*, volumen VII, número 2, pp. 164-170.

Olivier, Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE.

*Relación de Michoacán*, 1989, Leoncio Cabrero (ed.), Madrid, Historia 16, Crónicas de América 52.

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

Rita, Carla M., 1979, "Concepción y nacimiento", en Italo Signorini (ed.), *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, México, INI, pp. 263-314.

Ruiz de Alarcón, Hernando, 1953, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías de los mexicanos y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural.

Ruiz de Alarcón, Hernando, 1987, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España* en *El alma encantada*, Anales del Museo Nacional de México, presentación de Fernando Benítez, México, INI, FCE, pp. 125-223.

Sahagún, Bernardino de, 1950-1969, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The University of UTAH, 12 volúmenes.

Sahagún, Bernardino de, 1979, *Códice Florentino*, México, Secretaría de Gobernación, 3 volúmenes.

Sahagún, Bernardino de, 2002, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, Colección Cien de México, 3 volúmenes.

Seler, Eduard, 1980 [1963], *Comentarios al Códice Borgia*, México, FCE, tomo I.

Siméon, Rémi, 2002, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Josefina Oliva (trad.), México, Siglo XXI editores.

Torquemada, Juan de, 1975, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, IIH, UNAM, Serie de historiadores y cronistas de Indias, número 5, tomo III.

Veytia, Mariano, 1944, *Historia antigua de México*, México, Editorial Leyenda, tomo I.