



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

BALUTET, NICOLAS

La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas

Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 49-76

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas

The production of the fear to the phallic woman during the Aztec celebrations

NICOLAS BALUTET¹

Resumen: Los hombres aztecas sufrían un miedo tenaz: el de la inversión sexual. Aunque tenían a las mujeres bajo su yugo, temían perder dicha supremacía que los hubiera relegado a un papel inferior, subalterno, débil, pasivo, y desplegaron por lo tanto un amplio aparato ritual que daba fe de su angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abren la puesta en escena de la victoria masculina sobre las mujeres. No sólo los guerreros vencen a la mujer fálica encarnada por Cihuacóatl sino que el joven dios del maíz, arquetipo de todos los hombres, que nace en ese momento, logra adquirir, al cabo de seis meses (veintena Tlacaxipehualiztli), el emblema de la potencia masculina y acceder a su estatus de hombre “verdadero” mientras que estaba amenazado por la influencia castradora de su madre.

Palabras claves: Cihuacóatl, Ochpaniztli, Tlacaxipehualiztli, inversión sexual.

Abstract: Aztec men suffered from a persistent fear to sexual inversion and despite the fact that they had women under they yoke, they feared losing the supremacy that would have pushed them into a lower subordinated, weak, passive role. Therefore, they displayed a broad ritual apparatus that testified their anxiety to exorcise it in a better way. The ceremonies celebrating the twenty years of Ochpaniztli open the staging of the masculine victory over women. Not only do warriors defeat the phallic woman personified by Cihuacóatl, but the young god of corn, archetype of all men that was born at that moment, also acquires, after six months (about twenty Tlacaxipehualiztli), the emblem of the masculine power and obtains the status of “real” man while he was threatened by the castrating influence of his mother.

Keywords: Chuacóatl, Ochpaniztli, Tlacaxipehualiztli, sexual inversion.

¹ Faculté des Langues, Université “Jean Moulin” - Lyon 3. Correo electrónico: nicolas.balutet@orange.fr.

1. La desvalorización de las mujeres

Según Sherry Ortner (1972), la desvalorización de las mujeres en múltiples sociedades provendría de la asimilación fundamental del hombre a la noción de cultura (fase avanzada de una sociedad) y de la mujer a la de naturaleza (fase primaria). Aunque se le reconoce a la mujer una importancia en ciertos procesos sociales, se la considera más próxima a la naturaleza debido a sus funciones reproductivas (duración del embarazo, lactancia, etc.) y a su papel en la primera socialización de los niños que permanecen en el ámbito materno durante algunos años. Por otra parte, el control imposible de las mujeres sobre su propio cuerpo a diferencia de los hombres —la sangre femenina corre una vez al mes sin que ellas puedan controlarlo mientras que los hombres sólo pierden sangre en determinadas ocasiones como la caza, la guerra o el autosacrificio sagrado— podría constituir otra de las causas de la dominación masculina (Héritier, 1996: 6).

Los pueblos mesoamericanos valorizaron efectivamente las facultades *naturales* de la mujer ya que todos mostraron una devoción particular a una diosa madre, creadora y fecunda. Sin embargo, eso no quiere decir que las mujeres gozaban de una consideración semejante a la de los hombres ya que, precisamente, sólo se las valorizaban en esta única función de madre procreadora. En Mesoamérica, la desvalorización del estatus y el papel de las mujeres se nota a través de la aceleración de las políticas imperialistas y la complicación de las sociedades que se traducen por la primacía otorgada a las nociones de guerra y de conquista en detrimento de las actividades relacionadas con el mundo agrícola (Soustelle, 1979: 111-112; Brumfiel, 1996; Berlo, 1993: 160; Luz Cobián, 1999: 122-130). Entre los aztecas, se desplazó y se desechó a la pareja primordial *Ometecuhli-Omecihuatl* desplazándola en el decimotercero cielo (Sahagún, 1956: 34). Se “militarizó”, asimismo, al resto de las divinidades relacionadas con la fertilidad (Graulich, 1988: 199-200; Rodríguez-Shadow, 1996: 14). Se encuentra la misma actitud en otros lugares mesoamericanos: los tarascos relegaron a un segundo plano el viejo culto a la diosa creadora, de la fertilidad y de la representación sexual a favor del culto del dios solar y de la guerra Curicaueri (Klein, 1993: 58); entre los mayas, la cantidad de figuras femeninas disminuyó mucho entre los periodos formativo y clásico (Hendon, 2003: 30); etc. Paralelamente, se observaría, por lo menos en el México central, la pérdida de protagonismo de las reinas conforme se instauraron estados estructurados e imperialistas (Bell, 1992: 144-175; Wood, 1998: 259).

Las explicaciones biológicas y naturalistas de la distinción entre los dos sexos sólo explican en parte la sujeción de las mujeres en el pensamiento azteca. Si se

considera a la mujer de manera negativa y se la relega en un segundo plano, no es sólo por sus ocupaciones juzgadas más “primitivas” o por la complicación de las sociedades sino porque parece dotada de “poderes” que escapan completamente a los hombres. La antropología mundial mostró que los hombres se sitúan en efecto en un complejo de inferioridad frente a las capacidades procreadoras de las mujeres. ¿No se parecen los hombres a meros inseminadores? “Para reproducirse de manera idéntica, el hombre debe pasar por un cuerpo de mujer” como lo subraya Françoise Héritier (2002: 23). No sólo lo esencial del proceso biológico les escapa sino que se ven confrontados además al hecho —¿misterioso? ¿injusto? ¿escandaloso?— de que las mujeres pueden reproducir su propia forma (hija) y otra forma (hijo) diferente de la suya. Para contener este sentimiento de inferioridad frente a lo que consideran como un poder enorme, los hombres van a intentar apropiarse de las actitudes y las actividades específicas de las mujeres como el parto o la “maternidad”. Estas ideas se verifican en el México antiguo a través del estudio de algunas representaciones plásticas olmecas, recién estudiadas por Caterina Magni (2003: 270-278). La etnología ofrece muchos otros ejemplos que muestran la voluntad de recobrar un papel esencial en el proceso de procreación (Monod Becquelin y Breton, 2002: 83-86).

En esta actitud masculina trasparece lo que nos parece ser la clave fundamental para comprender la jerarquización de los sexos y el consecuente sometimiento femenino: el miedo masculino a las mujeres. Según Jean Cournut (2001), las razones de este miedo universal son muy numerosas. A nuestro parecer, este miedo deriva principalmente de las características anatómicas del sexo femenino, escondido y poco visible, repleto de secretos y misterios y, por lo tanto, angustioso, al contrario del sexo masculino, visible y penetrante. Ahora bien, en una óptica freudiana, “los hombres piensan que las mujeres, cuando miran a los hombres, están convencidas de que les falta a ellas algo, es decir el pene que no tienen, que poseen los hombres y que ellas envidian hasta el punto de querer poseer uno también” (Cournut, 2001: 21). De ahí aparece la teoría masculina de la angustia de la castración, una angustia que sería más universal que la de la muerte (Cournut, 2001: 22). En este contexto parece normal que los hombres teman a las mujeres e intenten controlarlas y mantenerlas a raya tanto más cuanto que el miedo a la castración posee “un aura particular” en la medida en que “el sujeto está herido en la parte de su cuerpo que le confiere su identidad, le inscribe en una filiación como hijo y como genitor” (Cournut, 2001: 67). Para contrarrestar el poder femenino es toda la “máquina simbólica”, para retomar una expresión de Pierre Bourdieu (1998: 53), la que se va a utilizar para ratificar la dominación masculina y asegurar así una mejor protección de los hombres. Esta “máquina simbólica” se manifiesta

por un conjunto de creencias y mitos que no impide sin embargo dejar a descubierto cuanto los hombres, a pesar de su poder absoluto, quedan angustiados por el miedo a perder su potencia y volver a la situación inferior impuesta al otro sexo. Este miedo es más fuerte cuanto que “la primera cosa que llama la atención del observador distraído, es que las mujeres no son como los hombres. Son el sexo opuesto [...] Pero lo esencial, es que las mujeres se parecen a los hombres más que a cualquier otra cosa en el mundo” (Laqueur, 1992: 22). Resulta posible, por lo tanto, la inversión de los papeles...

En tal perspectiva, no queda sorprendente que, entre los aztecas por ejemplo, la imagen del ama de casa sacrificada a sus hijos y a su esposo deje paso a un ser con rasgos monstruosos. Lo vamos a ver a través del estudio de las fiestas de las veintenas Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli principalmente, unas veintenas que constituyen la espina dorsal del calendario ritual azteca, ya que corresponden respectivamente al principio de la estación de las lluvias y de la estación seca, y delimitan el periodo de las siembras y de la siega como lo demostró Michel Graulich (1981; 1982). El aparato ritual desplegado durante estos “meses” del año explicita la ideología masculina que ve en la potencia femenina la posibilidad de hacer al hombre más femenino, débil, desvirilizado, pasivo, “homosexual” en suma.

2. Ochpaniztli y la mujer fálica

1. La sombra de cihuacóatl

a) La representación de Toci

Diego Durán (1995: 148) y Bernardino de Sahagún (1881: 66-67), que constituyen dos fuentes de informaciones importantes sobre las fiestas de la veintena Ochpaniztli, explican que, en aquel momento, muchas escaramuzas oponían unos hombres a la esclava femenina que representaba a la diosa de la tierra Toci a la que se dedicaba la fiesta. Antes de que se la desollara, esta mujer se dedicaba a un combate simulado y “hacia el primer acometimiento contra el esquadron contrario” (Sahagún, 1881: 67), demostrando un carácter belicoso. Luego, el sacerdote que llevaba la piel desollada de la esclava debía enfrentar a unos nobles y guerreros. El representante de Toci se defendía contra los ataques y lograba ahuyentar a sus adversarios, ridiculizando a estos representantes de la identidad masculina incapaces de asegurar la victoria. La degradación del estatus de estos hombres se veía reforzaba además por la cobardía aparente que mostraban: “Otros principales y soldados que le estaban esperando se ponían delante para que él fuese tras ellos

persiguiéndolos, y así comenzaban a huir delante de él reciamente; ivan volviendo la cabeza y golpeando las rodellas como provocandole a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia” (Sahagún, 1831: 67). Al amanecer del día 19, como si reconocieran la fuerza y la bravura de Toci, los nobles adornaban a su representante con atuendos simbólicamente masculinos: “Unos de ellos emplumabanle con plumas de aguila [...]; otros le afeitaban el rostro con color Colorado: otros le vestían un vipil no muy largo, que tenía delante de los pechos un aguila, labrada o tejida en el mismo vipil, después sacrificaba a cuatro prisioneros de guerra” (Sahagún, 1831: 68). ¿Cómo explicar que la tierna y maternal Toci que, según las fuentes escritas, se pasaba el tiempo hilando, tejiendo y barriendo, se ponga a adoptar una actitud opuesta a la que la caracteriza normalmente? Es que detrás de la máscara bienhechora y protectora de esta diosa de la tierra, yace su doble negro, inquietante, peligroso: Cihuacóatl, la “Mujer Serpiente”.

b) El “complejo” Toci-Cihuacóatl

El panteón azteca se caracteriza por su carácter polimorfo. Quizás se trate, para las diosas, de una herencia de la fragmentación de la Gran Diosa de Teotihuacan en numerosas diosas más especializadas (Berlo, 1993: 155-158). Sea lo que sea, a las divinidades mexicas se les atribuían numerosas denominaciones y ellas compartían puntos comunes tanto más cuanto que los aztecas incorporaban en su sistema religioso a los dioses de los grupos vencidos. En Tenochtitlan, un templo, el Yopico, servía así para todas las divinidades que no habían encontrado ningún templo particular (Simoni, 1967: 504-505). Fue así como Itzpapalotl, “Mariposa de Obsidiana”, de origen chichimeca, y Tlazolteotl, de origen huasteco, integraron el panteón azteca, rivalizando a veces con unas divinidades autóctonas más antiguas. Por otra parte, era frecuente –como el caso de Toci y de Cihuacóatl– que una diosa apareciera en las fuentes escritas mientras que estaba presente muy poco en los códices. Sus atributos correspondían, entonces, a otras divinidades.

Toci y las otras diosas

La escoba es un símbolo recurrente de la diosa Toci que, en el contexto de las fiestas de la veintena Ochpaniztli – el nombre significa por lo demás “barrido de los caminos” (CT-R, 1995: 9; Durán, 1995: 148) –, aparece en las láminas 3r° del *Códice Telleriano-Remensis*, 47v° del *Códice Vaticanus A*, 39r° del *Códice Magliabechiano* y 263r° de los *Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún. Ahora bien, esta característica se relaciona con otras diosas como Coatlicue de

quien se dice que “[los hombres] *honrrauan las escobas co que la Diosa* [Coatlicue] *barría la casa de su hijo el gra vitzilopochtli*” (Kulder y Gibson, 1951: 28-29). Conocida por dar a luz a Huitzilopochtli, Coatlicue estaba barriendo el monte Coatepec cuando, de repente, una pluma bajó del cielo y la embarazó. El barrido evoca también a la diosa Chimalma a quien se atribuye la maternidad de Quetzalcóatl mientras estaba barriendo delante de su puerta: “Se dice que en este año nació Quetzalcóhuatl, que por eso fué llamado Topiltzin y sacerdote Ce Acatl Quetzalcóhuatl. Se dice que su madre tenía por nombre Chimanan; y también se dice de la madre de Quetzalcóhuatl que concibió porque se tragó un chalchihuitl” (Velázquez, 1945a: 5). Juan de Torquemada explica por su parte que Chimalma dio a luz sea a Quetzalcóatl, sea a Huitzilopochtli (Torquemada, 1976: 125) a ejemplo de la diosa Coatlicue. La relación entre ambas diosas se refuerza al leer la *Leyenda de los Soles y los Anales de Cuauhtitlán* en los que Quetzalcóatl nace de la unión entre Mixcoatl-Camaxtli y Chimalma (Graulich, 1983: 22-24) y a Diego Muñoz Camargo para quien este nacimiento es el fruto de Mixcoatl y de Coatlicue (Muñoz Camargo, 1892: 40-41).

En las láminas de las fiestas de la veintena Ochpaniztli citadas anteriormente, Toci lleva también en las manos un escudo, tiene la boca pintada de negro y presenta un tocado de algodón no hilado acompañado, en dos láminas (3r° del *Códice Telleriano-Remensis* y 47v° del *Códice Vaticanus A*), de husos. Estas características recuerdan las de Tlazolteotl, una diosa muy representada en las fuentes pictográficas. El tocado de algodón no hilado se encuentra en todas las representaciones de Tlazolteotl mientras que la boca maquillada de negro y los husos corresponden a unos atributos recurrentes de la diosa. El *Códice Telleriano-Remensis* (1899: 3r°) considera, asimismo, Ochpaniztli como una fiesta dedicada a Toci o a Tlazolteotl: “Aquí celebraban la fiesta de aquella que pecó por comer fruta de árbol, aquí la llaman la fiesta de nuestro principio o de nuestra madre Totzin o Tlazolteutli”. La asimilación entre Toci y Tlazolteotl es aún más evidente cuando se sabe que el propio nombre de esta última –que procede de tlazolli, “inmundicias, barreduras” y en sentido figurado “adulterio, infidelidad”, y de teotl, “dios” (Lalaurie, 1998: 253)– recuerda una de las características esenciales de Toci, es decir, el barrido. Esta relación se explicita en el *Códice Carolino* (1967: 36) donde, en la definición de *izquiztli*, “escoba para barrer”, se encuentra la glosa siguiente: “En este izquiztli hay una hechicería o superstición de viejas que dicen no se ponga dentro en casa, porque es Tlazolteuctli, dios de enojo”. Por otra parte, durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, Toci da a luz al dios del maíz Cinteotl. Ahora bien, Jacqueline de Durand-Forest (1988: 192-194) notó que, en el

canto recitado durante la fiesta de Atamalqualiztli que tenía lugar cada ocho años cuando concordaban los 365 días del año solar y los cinco ciclos venusianos de 584 días, después de una primera estrofa dedicada a Tlazolteotl, la siguiente concierne a Cinteotl como si existiera una relación de parentesco entre ellos. La relación entre el dios del maíz y Tlazolteotl y Toci se encuentra de nuevo a través del tocado de ambas diosas: las fibras de algodón recuerdan en efecto las garzotas del maíz (Sullivan, 1982: 28). Por otra parte, en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (1973: 33), es la diosa Xochiquetzal, “Pluma preciosa florida”, la que da a luz a Cinteotl. Estas palabras unen, pues, Xochiquetzal a Toci y a Tlazolteotl tanto más cuanto que los aztecas veían en Xochiquetzal la inventora del hilado y del tejido (Sullivan, 1982: 17). En las láminas 22v° y 31v° del *Códice Telleriano-Remensis* y del *Códice Vaticanus A* respectivamente, Xochiquetzal lleva así en la mano un instrumento para tejer mientras que la lámina 19 del *Códice Cospi* la muestra con dos husos en las manos.

Por fin, en la quinta estrofa de su canto en el *Teocuicatl*, Toci, con el nombre de Teteo Inan, se identifica con Itzpapalotl, “Mariposa de obsidiana” (Saurin, 1999: 72; Baudot, 1976: 64; León-Portilla y Leander, 1996: 28). Según el comentarista del *Códice Telleriano-Remensis* (1899: 14), esta diosa forma parte de los tzitzimime, unas figuras esqueléticas y aspectos escondidos de las cihuateteo, las mujeres muertas durante el parto que acompañan al sol durante su camino de la parte occidental del mundo. Este punto refuerza los paralelismos ya establecidos. En efecto, las cihuateteo llevan un vestido negro y dentellado en el que aparecen figuras puntiagudas idénticas a los motivos de los tocados de Tlazolteotl y de Toci (Durand-Forest, 1988: 192-193). Por otra parte, el comentarista del *Códice Vaticanus A* (Anders, 1996: 27) afirma a propósito de Itzpapalotl que “estando en un jardín de gran contentamiento cortaba algunas de esas rosas, pero que luego se rompió el árbol y salía sangre de él, y por eso les fue quitado aquel lugar de recreación y lo echaron acá al mundo porque se enojó el Tonacatecuhtli y su mujer”. Esta expulsión del “Paraíso” recuerda la de Xochiquetzal que, como lo hemos visto, tiene relaciones con Toci. Varias fuentes precisan así que transgredió las reglas al coger la flor de un árbol prohibido, metáfora de la relación sexual que entretuvo con Tezcatlipoca (Anders, 1996: 191; Muñoz Camargo, 1892: 154-155; Alcina Franch, 1993; Berlo, 1983).

Las semejanzas que acabamos de notar entre Toci y varias otras diosas no dejan de sorprender. En efecto, éstas forman parte del universo de otra divinidad del panteón azteca, Cihuacóatl, “Mujer Serpiente”, hasta tal punto que cabe preguntarse si no existe una confusión entre Toci y Cihuacóatl.

Cihuacóatl y las otras diosas

A ejemplo de Itzpapalotl que se confunde con Toci, Cihuacóatl se identifica también con un tzitzimítl. Entre los documentos pictográficos que representan a la “Mujer Serpiente”, tres láminas sacadas de los códices *Veitia*, *Magliabechiano* y *Ixtlilxochitl* recuerdan las imágenes de las tzitzimime como, por ejemplo, en la magnífica lámina 72r° del *Códice Magliabechiano*: la misma cabeza descarnada con los ojos globulosos y con la boca voraz que deja escapar una lengua maléfica o un cuchillo de sacrificio. Cihuacóatl forma parte también de las cihuateteo como lo sugieren un fragmento de las *Antigüedades de la Nueva España* del cronista Francisco Hernández (1945: 139) y un discurso que pronunciaba la partera cuando moría una mujer durante el parto (Sahagún, 1956: 142).

Los *Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún (1997: 63) y la *Crónica mexicana* de Fernando de Alvarado Tezozomoc (1975: 31) precisan que el representante de Toci durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli se llamaba Yaocihuatl, “Mujer Guerrera”. Ahora bien, se trata de otro nombre de Quilaztli, un doble de Cihuacóatl como lo confirman Juan de Torquemada (1976: 139-140) y Diego Durán (1995: 130). Cihuacóatl es una divinidad guerrera. El himno que la caracteriza lo subraya (Sahagún, 1985: 300-301) y Francisco Rivas Castro (2000: 269) ha demostrado recientemente que las mujeres guerreras de Culhuacan y de Xochimilco esculpidas en los magníficos monumentos de Moctezuma I y de Tizoc son representaciones de la “Mujer Serpiente”. Los descendientes de los aztecas seguían invocándola todavía, al principio del siglo XVII, para que trajera éxito durante la caza del ciervo, una actividad específicamente masculina (Ruiz de Alarcón, 1987: 162), mientras que los chortis de Guatemala continúan creyendo en una mujer guerrera, mitad serpiente, mitad mujer, llamada Siguanaba (Klein, 1995: 245-263).

Este carácter eminentemente belicoso de la “Mujer Serpiente” la relaciona naturalmente con divinidades que se confunden con Toci, es decir, Itzpapalotl, Chimalma, Tlazolteotl y Xochiquetzal:

- Itzpapalotl es una deidad cuyo nombre se utiliza frecuentemente como patronímico de los guerreros y cuyas garras y plumas de águila no dejan ningún lugar a dudas sobre su carácter marcial (González Torres, 1995: 49). Por otra parte, en un estudio reciente, Guilhem Olivier (2004: 111) identificó una figura del *Códice Laud* que Marteen Jansen y Ferdinand Anders titularon “*Urubu. Mujer guerrera y conquistadora*” como una representación de Itzpapalotl. No sólo lleva un adorno nasal cuadrado que sólo se encuentra en la Itzpapalotl de la lámina 29 del *Códice Vaticanus*

B sino que aparece también, encima del signo “urubu”, el signo que patrocina la diosa en los demás códices. Por fin, hace falta notar con Olivier (2004: 113) que Itzpapalotl comparte con Mixcoatl, arquetipo del guerrero y del cazador, unas relaciones iconográficas: el cuerpo pintado con rayas blancas y rojas, fajas de piel atadas a los brazos y a los pies, la faja roja que ciñe la cabeza y el collar de mosaica de turquesas. Como Cihuacóatl, Itzpapalotl aparece pues como una guerrera;

- Durante su encuentro con Mixcoatl, se describe a Chimalma con un escudo, flechas y un propulsor (Velázquez, 1945: 124), un carácter guerrero ya marcado en su propio nombre. En efecto, éste procede de *chimalli*, “escudo redondo” y de *ma*, el apócope de *mama* “cargar” (Lalaurie, 1998: 55). Este carácter guerrero de Chimalma se explica por el hecho de que descendía de las cinco mujeres creadas por el dios Tezcatlipoca-Camaxtli para que hicieran la guerra y pudieran así alimentar al Sol (García Icazbalceta, 1973: 36). Existe otro paralelismo entre Cihuacóatl y Chimalma. El texto de una lámina del *Códice Aubin* revela que, en el año “1 Tecpatl”, una mujer llamada Chimalma tuvo que guardar al dios Huitzilopochtli. Ahora bien, este papel recuerda el de Cihuacóatl que se encargó del niño Quetzalcóatl según la *Leyenda de los Soles* (Velázquez, 1945: 124);
- Se representa a veces a Tlazolteotl como una diosa guerrera que lleva escudo, flechas y propulsor y captura prisioneros. Estos atuendos simbólicamente masculinos y el hecho de que su nombre evoque al mismo tiempo un dios y una diosa (*cf.* el sufijo genérico *-teotl*) pueden explicar que Jerónimo Mendieta (1945: 87) y Motolinía (1971: 307) definen el género de Tlazolteotl como masculino mientras que Torquemada (1976: 100), de manera más ambigua, habla al mismo tiempo de un género masculino y femenino;
- Xochiquetzal fue, según la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta, 1973: 89), la primera mujer guerrera muerta en el combate. En la lámina 19 del *Códice Cospi*, Xochiquetzal lleva por lo tanto un escudo mientras que se la representa en los códices *Telleriano-Remensis*, *Borbonicus*, *Vaticanus A* y *B* y *Borgia* con un traje de plumas de águila, un símbolo marcial.

Más allá de la comparación entre las diosas que comparten puntos comunes tanto con Toci como con Cihuacóatl, la mejor prueba que se puede dar para justificar su proximidad se encuentra en el canto de Cihuacóatl del *Teocuicatl* (Baudot, 1976: 67; Saurin 1999: 129). Varios versos del principio del poema parecen tratar en efecto de las fiestas de la veintena Ochpaniztli. En la primera estrofa, se dice

que la diosa “barrió el camino de espinas/el ciprés de Chalman” (versos 4-5) y luego, en el verso 13, que una “escoba de hierba llena las manos”. ¿No se alude aquí claramente al barrido que es una de las características de la fiesta y su propio nombre? Hay que recordar en efecto que Ochpaniztli significa “barrido de los caminos”. Por otra parte, las pinturas y los atuendos de guerra de Cihuacóatl-Quilaztli (“el rostro pintado con sangre de serpiente/adornado con plumón de águila”, versos 2-3) recuerdan los que llevaba el representante de Toci después del sacrificio del esclavo que representaba a la diosa: “Unos de ellos emplumabanle con plumas de aguililla [...]; otros le afeitaban el rostro con color Colorado: otros le vestían un vipil no muy largo, que tenía delante de los pechos un águila, labrada o tejida en el mismo viril” (Sahagún, 1881: 68).

La relación Toci-Cihuacóatl

Toci y Cihuacóatl se confunden con las mismas divinidades, pero aparece claramente que, a diferencia de la “Mujer Serpiente”, el simbolismo de Toci toma cuerpo en actividades relacionadas con la fecundidad. Se la describe a menudo con parteras en el *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano* (Iguíniz, 1918: 209-210), en los escritos de Juan de Torquemada (1976: 275) o en el *Códice Tudela* (1980: 263-264) que afirma que todos los médicos conducían a Toci al gran templo de México. Toci y Cihuacóatl se descubren de hecho como las dos caras de una misma realidad que no se excluyen sino que, al contrario, se completan. A la maternidad satisfecha encarnada por Toci se oponen las figuras de Cihuacóatl y de las cihuapipiltin-cihuateteo muertas durante el parto y “masculinizadas” por su comparación con los guerreros muertos en el combate. En el contexto de las fiestas relacionadas con las siembras y la siega, parece normal que sea el aspecto fecundador del binomio Toci-Cihuacóatl el que se privilegie. Sin embargo, el simbolismo de cada una de las diosas influye en la otra. La masculinidad de la “Mujer Serpiente” influye en la percepción de Toci que, durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, encarna, al mismo tiempo que la fertilidad que se desea, el angustioso miedo que sienten los hombres: la existencia de la mujer fálica.

2. La mujer fálica

La victoria del representante de Toci sobre los guerreros y los nobles cobardes que se batían en retirada frente a los asaltos de la diosa no es sino el preludio del mundo al revés que establecen las fiestas de la veintena Ochpaniztli. Los aztecas, angustiados por la inversión de los papeles sexuales y por la identificación del

hombre con la mujer, plantean con el nuevo año, por medio de una verdadera puesta en escena catártica, el problema de la diferencia de los sexos y descubren su miedo a la mujer. Dotada del órgano masculino o reconocida simbólicamente como poseedora del poder y de la autoridad tomada a su compañero masculino —lo que ejemplifica el mito de Coyolxauhqui—, la mujer fálica, al mismo tiempo mujer y hombre, corresponde a un personaje fantasmático que adopta diversos rasgos: mujer seductora, mujer protectora y castradora, esposa dominadora, etc. (Green, 1968). El hombre azteca, angustiado por el afeminamiento y el riesgo de perder en cualquier momento el símbolo de su potencia —el pene que adquiere aquí el valor de falo—, ve en la mujer un ser potencialmente peligroso que envidiaría el emblema de su poder.

Esta puesta en escena durante Ochpaniztli adquiere mayor importancia cuando se sabe que Cihuacóatl es una de las diosas más importantes del panteón azteca, para no decir la más importante. El segundo personaje del Estado lleva su nombre y, en las láminas del *Códice Borbonicus*, se representa seis veces al representante de la “Mujer Serpiente”, numéricamente justo después de Tlaloc (Nicholson, 1988: 78). Diego Durán (1995: 131 y 138) reitera esta importancia cuando explica que “la principal diossa era la que llamauan Cihuacoatl diossa de los xochimilca y aunque era diossa particular de los xochimilca en Mexico y en Tezcoco y en toda la tierra la festexauan y tenian en gran beneracion la diossa Cihuacoatl” o que “el tenplo desta diossa estaua continuado con el de su hermano Hvitzilopochtly y tratauanlo con la misma reuerencia que al otro”. Bernardino de Sahagún (1985: 46) no dice otra cosa al explicar que Cihuacóatl “quiere decir mujer de la culebra; y también la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre”. Cihuacóatl aparece aquí como el arquetipo femenino, la primera madre. ¿No fue en efecto la primera en moler carne humana? ¿No aparece como una de las creadoras de la humanidad en la *Leyenda de los Soles* (1945: 121)? ¿No es la primera mujer, genitora de los seres humanos en el *Códice Veitia* (1986: 82)?

a) Coyolxauhqui-Malinalxochitl e Itzpapalotl

Coyolxauhqui-Malinalxochitl

Coatlicue, “Falda de Serpientes”, estaba barriendo el monte Coatepec como de costumbre, cuando vio bajar del cielo un plumón que escondió en su seno sin preocuparse de las consecuencias que tendría este acto anodino. Al querer recuperar este precioso regalo celeste, Coatlicue se dio cuenta de que ya no se encontraba donde lo había dejado sino que la pluma la había fecundado. Su hija Coyolxauhqui,

“La de los cascabeles”, exhortó entonces a sus cuatrocientos hermanos, los Centzonhuitznahua, a que mataran a su madre para limpiar la afrenta de este embarazo adulterino. Mientras se disponían a hacerlo, Huitzilopochtli, “Colibrí zurdo”, salió del seno de Coatlicue con sus adornos guerreros y mató a sus hermanastros y a su hermanastra a quien degolló y desmembró (Sahagún, 1956: 4; 1985: 191-192; García Icazbalceta, 1941: 220-221).

El mito de Coyolxauhqui no constituye un episodio insignificante en los sobresaltos de la historia mítica sino que focaliza, al contrario, las angustias del hombre frente al poder de la mujer y constituye el punto de partida de un nuevo orden con la primacía del poder masculino. Esta idea se ve explicitada en dos versiones del mito de Malinalxochitl. Esta diosa se confunde con Coyolxauhqui en los mitos de la migración de los toltecas ya que se la considera como la hermana de Huitzilopochtli que este último abandonó mientras ella estaba durmiendo (Chimalpahin Cuauhtlehuāniztīn, 1965: 65). Tezozomoc (1975: 12-15) y Diego Durán (1995: 73-75) cuentan así que Malinalxochitl dirigía una facción política opuesta a la de Huitzilopochtli. La influencia creciente de la diosa inquietaba tanto a su hermanastro que éste decidió abandonarla y, con sus partidarios, llegaron cerca de Tula, un lugar que les pareció muy agradable y donde se instalaron. Este campamento provisional se transformó rápidamente en un asentamiento duradero lo que molestó a Huitzilopochtli, para quien este lugar no era el lugar prometido a los aztecas. Una nueva división se instauró entre los que querían quedarse allí y los que estaban conscientes de “que esa comarca no era sino una pobre copia de la que él [Huitzilopochtli] había prometido” (Tezozomoc, 1975: 13). Entonces, “la furia del dios fue tal, que dijo a sus sacerdotes: ¿Quiénes son esos desgraciados que quieren contrariar mis designios y desdeñar mis órdenes? ¿Son ellos más poderosos que yo?, díganles que mi venganza les alcanzará antes de mañana, a fin de que no tengan la audacia de oponerse a mis decisiones, y que sepan todos que me deben obediencia absoluta. Los sacerdotes, contándoles el discurso, afirmaban que la figura del ídolo se había contraído en tan horrible forma, que todos experimentaron gran terror. Se cuenta que aquella noche, cuando todos dormían, se oyó en ciertas partes de la ciudad un gran estruendo, y que por la mañana, los mexicanos encontraron muertos con el pecho abierto y el corazón arrancado a todos los que habían declarado desear quedar allí” (Tezozomoc, 1975: 13-15). Por su parte, Diego Durán (1995: 77) indica que una mujer llamada Coyolxauh dirigía a los que querían quedarse en la comarca: “cuentan que a media noche, estando todos en sosiego, oyeron en el lugar que llamaban Teotlachco y por otro nombre Tzonpanco, que eran lugares sagrados dedicados a este dios, un gran ruido, en el qual lugar, venida la mañana, allaron muertos a los principales movedores de aquella

rebelion, juntamente a la señora que dijimos se llamaua Coyolxauh, y a todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones”.

Varios elementos permiten suponer una asimilación entre Coyolxauhqui-Malinalxochitl y Cihuacóatl. Se sabe que la “Mujer Serpiente” encarnaba a la principal diosa de Cozcatlan donde se veneraba mucho a los cuatrocientos huitznahua, los hermanos de Coyolxauhqui (Muñoz Camargo, 1985: 85). Por otra parte, Juan de Torquemada (1976: 431) afirma que la “Mujer Serpiente” era la hermana de “Colibrí zurdo” mientras que Diego Durán (1967: 131) relata que Cihuacóatl ocupó durante algún tiempo el ápex del panteón azteca junto a su hermano Huitzilopochtli. El magnífico disco de piedra descubierto en 1978 al pie de la pirámide que soporta el templo del Huitzilopochtli permite sugerir el mismo paralelismo entre Coyolxauhqui y Cihuacóatl. Ambas diosas llevan en efecto la misma faja facial negra, los mismos pendientes de orejas, el mismo tocado de plumas de águila y las mismas sandalias de obsidiana. Por otra parte, la posición de la palma de la mano de Coyolxauhqui sugiere que está gritando, una actitud que recuerda la de la “Mujer Serpiente” como lo veremos. En este disco del Templo Mayor, Coyolxauhqui aparece claramente decapitada y desmembrada. Ahora bien, es posible relacionar la fragmentación corpórea con las cihuateteo, de las que forma parte Cihuacóatl, ya que los guerreros y los brujos apreciaban mucho los brazos y los dedos de las cihuateteo debido a sus supuestos poderes mágicos. El color amarillo de la cabeza de Coyolxauhqui en este mismo disco recuerda también la tez cadavérica que toman las mujeres muertas en el parto (Aguilera, 2001: 14). Hay que notar, asimismo, que la práctica de la decapitación femenina no es frecuente y sólo se encuentra durante las ceremonias en honor a Cihuacóatl, es decir, durante las veintenas Ochpaniztli, Tititl y Huey Tecuilhuitl o en la magnífica estatua de Coatlicue que está en la sala dedicada a la cultura azteca en el Museo Nacional de Antropología de México (Duverger, 1979: 162-163/170).

Por su parte, a ejemplo de Cihuacóatl, Malinalxochitl forma parte de los tzitzimime como lo explicita Tezozomoc (1949: 31), al decir que la diosa “convoca todo lo que es escolopendro y araña”. Además, como lo nota Juan José Cabada Izquierdo (1992: 131), la escoba utilizada durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli se hacía con la hierba *malinalli*, el símbolo de Malinalxochitl (Peterson, 1983: 117).

Itzpapalotl

Itzpapalotl, que se confunde con Cihuacóatl, aparece en un famoso pasaje de la *Leyenda de los Soles* (Velázquez, 1945: 123-124). Mientras estaban cazando,

dos jefes toltecas, Xiuhnel y Mimich, vieron caer del cielo a dos ciervos bicéfalos a los que persiguieron con sus flechas. Los ciervos se metamorfosearon de repente en mujeres. Xiuhnel las llamó diciendo “*hermanas mayores*” lo que puede recordar la relación entre Coyolxauhqui y Huitzilipochtli. Una de las dos mujeres le invitó a beber una copa de sangre. Luego, Xiuhnel se extendió a su lado, pero la mujer le perforó el hígado y se lo comió. La otra mujer persiguió a Mimich, mas éste logró matarla con sus flechas. Si en esta versión, los ciervos no se llaman Itzpapalotl, en otro relato del mismo episodio uno de los dos ciervos tiene el nombre de la diosa: “y de Mazatepec vinieron a la provincia de Tepenenec que quiere decir en el cerro del Eco, y aquí mataron á Itzpapalotl, el cual mató Mimich a flechazos” (Muñoz Camargo, 1892: 40). Los *Anales de Cuauhtitlán* (Velázquez, 1945: 3) contienen una versión similar que tiene lugar, esta vez, durante una migración chichimeca. Después de llegar a los nueve llanos del norte, los chichimecas cayeron en las manos de una diosa guerrera llamada Itzpapalotl que les mató a todos salvo a Itzac Mixcoatl que logró escaparse. El encuentro entre los dos cazadores e Itzpapalotl se narra también en el canto de Teteo Inan del *Teocuicatl* (Saurin, 1999: 72; Sahagún, 1958: 65/68). Este mito recuerda por fin el encuentro entre Quilaztli, una metamorfosis de Cihuacóatl (Torquemada, 1976: 81), y los jefes errantes, Mixcoatl y Xiuhnel (Torquemada, 1976: 80-81). Tanto en los relatos sobre Itzpapalotl como en el sobre Quilaztli, la mujer se burla de los jefes toltecas y ejerce sobre ellos una dominación que no pueden aceptar. Itzpapalotl y Cihuacóatl-Quilaztli aparecen aquí, a ejemplo de Coyolxauhqui, como claros ejemplos de mujeres fálicas.

b) La transgresión de la identidad genérica femenina

Las actividades femeninas

Toci transgrede su identidad genérica dedicándose a actividades guerreras. Si Toci hubiera muerto durante el parto, sus características militares se justificarían, pero no es el caso aquí. La influencia de Cihuacóatl responde pues a otra preocupación. Toci transgrede su identidad genérica ya que el papel atribuido a las mujeres en la sociedad azteca era otro. En efecto, cuando una niña nacía, la partera enterraba su cordón umbilical en la casa, cerca del fuego, “en señal de que la mujer no ha de salir de su casa y que todo su trabajo ha de ser cerca del hogar haciendo de comer” (Sahagún, 1985: 383-384). La partera le decía asimismo “serás el corazón de la casa, no irás a ninguna parte, serás una persona que no va a ninguna parte. Te transformarás en fuego, en brasa, en el corazón de la casa. Es

ahí donde nuestro dios te deja, es ahí donde te entierra” (Sahagún, 1956: 172). Además se colocaba al lado de la niña que acababa de nacer un huso y otros instrumentos para tejer e hilar (Sahagún, 1956: 201; Motolinía, 1903: 40). Toda la educación femenina descansaba en la enseñanza de estas actividades domésticas. El *Códice Mendoza* (CM, 1877: 155-159) muestra así que, a partir de los cuatro años, las niñas aprendían “como habrían de tomar el uso y rueca para hilar” lo que confirman varios cronistas (Mendieta, 1945: 122; Chávez, 1986: 64; Pomar, 1986: 72). En el seno de la familia o en los calmecac, las niñas y las adolescentes recibían una educación severa destinada a prepararlas al matrimonio y hacer de ellas amas de casas cumplidas (y ¡¿desesperadas?! (Motolinía, 1971: 308). Se utilizaba incluso el contenido de las adivinanzas infantiles para “socializar al niño inculcándole las representaciones y las prácticas necesarias a su integración en el grupo social” (Saurin, 2000: 60).

Las características físicas

La elección de Toci-Cihuacóatl no es anodina en la medida en que su “complejo” ofrece la imagen positiva de la mujer en ocupaciones como el tejido y la fecundidad al mismo tiempo que se encuentra en el centro de lo que angustia a los hombres. Todos sus dobles son mujeres guerreras y caníbales cuando toman la forma de las tzitzimime. Rechazando las señas de su identidad femenina, no vacilan en tomar prerrogativas masculinas. Cihuacóatl lleva así un maxtlatl, un símbolo masculino, en las láminas 21v° del *Códice Telleriano-Remensis* y 15 del *Tonalamatl Aubin* mientras que Tlazolteotl tiene uno en las láminas 29 del *Códice Laud* y 13 del *Tonalamatl Aubin*. Por otra parte, el color y el corte de pelo de Itzpapalotl en la lámina 18v° del *Códice Telleriano-Remensis* indica que se trata de una jefa de guerra de ascendencia noble (Aguilera, 2000: 35). El carácter ambiguo está presente también en varias de estas diosas en la medida en que de su entrepierna se escapa una serpiente, un animal asociado con el pene entre los aztecas.

La práctica del desollamiento

La transgresión de la identidad genérica femenina se ve redoblada por la práctica del desollamiento que nos aparece como un travestismo ritual. Durante las fiestas de las veintenas Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli, el desollamiento constituye uno de los motores esenciales del ritual. Durante el primer “mes” del año, unos sacerdotes procedían al desollamiento de una esclava que representaba a la diosa Toci (Sahagún, 1831: 29; CV, 1986: 11v°) mientras que la veintena que marcaba el

principio de la estación seca veía el desollamiento de unos hombres capturados durante campañas militares. En el contexto de las fiestas dedicadas al maíz, la piel de los sacrificados tenía el valor de símbolo para la comunidad. Cubierta con una nueva piel, lista para las siembras, la tierra ofrecería a la vista de todos, seis meses más tarde, las espigas cuya turgescencia se descubriría después de quitar la protección de las hojas sugestivas, dejando al abandono unos campos desnudados. Pero más allá de la interpretación que se puede dar a la práctica del desollamiento en el contexto de las siembras y de la siega, cabe interrogarse sobre las particularidades de esta modalidad de sacrificio. Al contrario del corazón y de la cabeza de los sacrificados que van a ofrecerse directamente como homenaje a los dioses, la piel del/de la desollado/a no integra en sí un valor de ofrenda. Sólo adquiere su verdadera importancia a través del que la lleva. La piel desollada accede, por la acción del portador, a una segunda “vida”. Esta fusión perfecta entre la piel pegajosa del/de la desollado/a y la piel desnuda del hombre encargado de enarbolarla sugiere la idea de una apropiación, por el portador, del género de la persona sacrificada en la medida en que debe representar a la divinidad a través de la piel desollada de la víctima. Durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, el sacerdote encargado de vestir la piel de la esclava femenina que representa a la diosa Toci pasaría así del género masculino al género femenino. Sin embargo, si el portador de la piel desollada pierde su identidad para adoptar el género de la divinidad que encarna, la representación visual que ofrece a los participantes de las fiestas no puede ocultar las características físicas propias del sacerdote tanto más cuanto que en Ochpaniztli “escogían para esto [el portador] el de mayor cuerpo y de mayores fuerzas” (Sahagún, 1831: 67). En Tlacaxipehualiztli, el simbolismo podría tener una significación idéntica en la medida en que los hombres desollados (los *xipeme*) eran prisioneros de guerra y, por lo tanto, habían perdido simbólicamente su identidad masculina al provecho de una feminización de su ser.

c) La ausencia del padre genitor

Toci-Cihuacóatl y su “complejo” son unas mujeres sexualmente peligrosas y agresivas que reducen a sus parejas en un estado ridículo o los matan sin escrúpulos. Jerónimo Mendieta (1945: 98) dice así que Cihuacóatl tenía la facultad de cambiarse en una espléndida mujer a quien le gustaba seducir a los hombres y matarles luego. Los *Anales de Cuauhtitlán* (Velázquez, 1945: 13-14) cuentan, asimismo, que durante el año “9 Caña”, unas diosas huastecas llamadas *ixcuiname* y relacionadas con Tlazolteotl ejecutaron con flechas a unos prisioneros que llamaban sus esposos. Ahora bien, precisamente durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli,

se mataba con flechas en honor a Toci a unos cautivos, con los brazos y las piernas extendidas en unos caballetes de madera. Esta acción subrayaba el triunfo femenino, ya que el sacrificio con flechas se utiliza para marcar la victoria, principalmente guerrera, y la sumisión de los demás (Casa de América, 1967: 27-28). Si estas diosas matan a los hombres, quizás sea porque la existencia de éstos no es fundamentalmente necesaria. El hombre, en su función de genitor, brilla por su ausencia. Si el nacimiento por partenogénesis de dioses tan importantes como Quetzalcóatl y Huitzilopochtli no deja de “reforzar la importancia de la figura materna” (Gruzinski, 1979: 15), puede suscitar también angustias e inquietudes en el seno de una población masculina incapaz de legitimar ahora la primacía del falo y, por lo tanto, de su poder.

Durante la fiesta de la veintena Ochpaniztli, el representante de Toci imitaba la concepción del dios del maíz Cinteotl sin ninguna ayuda directa masculina. Según Diego Durán (1995: 152-153), desde cuatro mástiles altos, unos sacerdotes precipitaban a unos prisioneros que venían a aplastarse en el suelo antes de que se les degollara. Se recogía su sangre en un vaso en el cual el representante de Toci mojaba un dedo que chupaba después. Imitando unas contracciones, se inclinaba y se ponía a gemir mientras la tierra debía temblar. El representante de Toci volvía al templo de Huitzilopochtli, se daba la vuelta hacia el santuario y abría los brazos y las piernas mientras que un representante de Cinteotl venía a colocarse a su lado (Durán, 1995: 152-153; Saurin, 1999: 8). Durante este ritual de fecundidad, el genitor, personificado en los cautivos sacrificados, tenía un papel subalterno, limitándose a ofrecer su sangre que podría ser una metonimia del semen. Pero no se trata aquí de una ofrenda voluntaria ya que se sacrifica doblemente al genitor: se le defenestra y se le degüella –lo que es una modalidad de sacrificio poco corriente– como si se quisiera estar seguro de su muerte efectiva.

d) La lucha por el falo

Frente a la agresividad de la mujer fálica, los hombres van a luchar para recobrar su potencia. Bernardino de Sahagún (1831: 69-70) relata que se bajaba del templo de Huitzilopochtli la tiza y las plumas contenidas en el “vaso del águila” y se las colocaba delante de la pirámide. Los guerreros experimentados se lanzaban entonces sobre el vaso para apoderarse de ello y huían perseguidos por el representante de Toci que parecía querer proteger los adornos del poder masculino que la mujer no quería perder. Al mismo tiempo que los guerreros intentaban recuperar su bien, el representante de Toci se veía agredido por escupitajos o lanzamientos de flores impregnadas de saliva (Sahagún, 1831: 70). Este ritual

corresponde a una evidente voluntad masculina de fecundar a Toci, de recuperar su papel masculino de genitor, su fuerza y su poder. Durante la ceremonia ritual del baño que seguía la llegada al mundo de un niño, la partera se dirigía en efecto al dios de la dualidad con términos que subrayaban el carácter fecundo y vital de la saliva (Sahagún, 1956: 32-33/202; Anónimo, 1989: 36). Por otra parte, la saliva aparece como un símbolo procreador ya que es el equivalente simbólico del jade en el origen de los embarazos de Coatlicue y de Chimalma. Pero, en este nivel del ritual, los hombres no han ganado todavía. El emblema fálico sigue perteneciendo a Toci, es decir, a la Mujer, como lo ejemplifica la presencia, para no decir la protección, de unos huastecos a lo largo de las “pruebas” que atraviesa la diosa. Estos designan la posesión fálica de Toci dirigiéndole enormes penes erguidos como lo enseña la lámina 30 del *Códice Borbonicus*. Este dibujo presenta también a tres *mimixcoa*, unos guerreros muertos, que bailan disfrazados respectivamente de coyote, zarigüeya y murciélago, tres símbolos de la sexualidad desbordante y de la lubricidad (Graulich, 1981: 77).

3. La victoria de los hombres

Todo acaba, sin embargo, por volver a la normalidad de la ideología masculina. Hacia el final de las fiestas, se conducía al representante de Toci a un edificio llamado Atempan que el rey honraba con su presencia: “Estaba ordenada toda la gente de guerra, delante los capitanes y hombres valientes, en medio los soldados viejos y al cabo los bisoños, ivan todos delante del Señor así ordenados, y pasaban como haciendo alarde por delante de él, haciendole gran reverencia y acatamiento, y tenia cerca de si muchas rodela y espadas y plumages que son aderezos de la guerra, y mantas y mastles; y como ivan pasando a cada uno le mandaba dar de aquellas armas y plumages [...] y como todos se viesan aderezados con las armas que habian tomado, ordenabanse otra vez y pasaban por delante del Señor armados y aderezados y hacianle grande acatamiento, cada uno como iva pasando” (Sahagún, 1831: 69). Este magnífico fragmento muestra la voluntad de volver a dar a los hombres, en los sentidos propio y figurado, sus armas, su atuendo y su dignidad y esto en presencia de la persona –Toci representada por el sacerdote– que lo había robado todo. Ya no hay huidas cobardes ni batallas marcadas por la debilidad sino personas que “tenian entendido que habian de morir con ellas [las armas] en la guerra” (Sahagún, 1831: 69).

Como muestra final de la victoria masculina, se tendía la piel desollada de Toci en un caballete, con los brazos abiertos y la cabeza levantada, al borde de un camino a la vista de todos (Sahagún, 1831: 70) probablemente para que la población entera se diera cuenta de que los hombres habían reconquistado sus pre-

rrogativas y su potencia. Así, expuesta y rechazada, esta envoltura carnal que antes representaba la fuerza ya no era más que una mancha que visualizaba el pecado cometido por la Mujer. En efecto, las pecadoras iban de noche a las cruzadas de los caminos para hacer penitencia extrayéndose sangre antes de abandonar sus vestidos para significar que se separaban del pecado (Sahagún, 1831: 70). Los mayas compartían esta creencia en la medida en que, cuando ocurrían calamidades que los poblanos atribuían a sus propios pecados, éstos iban en busca de la mujer más vieja y más decrepita del pueblo y la llevaban a un campo situado en la cruzada de los caminos. Allí, todos la rodeaban y confesaban públicamente sus pecados antes que el sacerdote matara a la anciana con una piedra (De la Garza, 1990: 82-83).

Después de la victoria masculina, todo se volvía normal. El rito había funcionado. El año se abría con buenos auspicios. Esta idea se ve confirmada cuando se sabe que Diego Durán (1995: 276-277) considera las fiestas de la veintena siguiente, Teotleco, que significa “Llegada de los Dioses” (CT, 1980: 265; Torquemada, 1976: 278), como la celebración del advenimiento de Huitzilopochtli, el dios que derrotó a Coyolxauhqui y Malinalxochitl, unos dobles de Cihuacóatl.

III. La influencia nefasta de la madre fálica

1. La madre angustiada

Todos los problemas masculinos parecen definitivamente arreglados durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli. Pero, si los “fechorías” de la mujer fálica en contra del emblema masculino de su tiempo han desaparecido, ¿no puede esta mujer perjudicar a las generaciones venideras? La mujer puede también llegar a ser madre.

¡Cuántas creencias y supersticiones pegan a la piel de la mujer en edad de dar a luz y la reducen a una especie de monstruo por una voluntad masculina de limitar su influencia nefasta! Estas creencias explican, por ejemplo, que se encerraban a las mujeres embarazadas en graneros durante los periodos cruciales como la ligadura de los siglos ya que se temía a que se transformaran en monstruos y vinieran a devorarlo todo (Sahagún, 1985: 440). Se protegía, asimismo, a los niños de las emanaciones nocivas de las mujeres que acababan de dar a luz frotándoles las articulaciones con ceniza para evitar que se volvieran cojos o mancos (Sahagún, 1985: 281). También, durante el periodo menstrual, los hombres rechazaban lo que las mujeres habían cosechado porque pensaban que caerían enfermos (Sahagún, 1985: 281). Las ancianas, con menopausia, escapaban del rechazo azteca y hasta adquirían en la sociedad un estatus envidiable (Webster,

1952: 113). Esto hace decir a Françoise Héritier (1996: 230) que “no es el sexo sino la fecundidad lo que representa la verdadera diferencia entre lo masculino y lo femenino”. La antropóloga francesa tiene razón, pero puede añadirse que, en la sociedad azteca, la fecundidad estaba en la base de las angustias del hombre. El rechazo a las mujeres que expresan las creencias y las supersticiones va más allá que el tabú relacionado con los fluidos de las menstruas y del parto. En el valle de México, es la mujer apta para procrear, fisiológicamente madre, sexualmente deseable, la que se revela peligrosa (Galinier, 1984: 49).

Toci acaba de dar a luz a Cinteotl como lo demuestran los rituales de la veintena Ochpaniztli. Algunas representaciones de las divinidades con las que se confunde Cihuacóatl (Tlazolteotl, Coyolxauhqui, las cihuateteo) sugieren la misma idea en la medida en que se describen estas mujeres con estrías. Ahora bien, la potencia castradora de la madre pone en peligro al joven dios, arquetipo de todos los hombres (Velázquez, 1945: 7, 124). La homosexualidad lo amenaza, una abyección insoportable para los aztecas. Esta mujer y ahora madre fálica que domina a los hombres amenaza con aterrorizar a su hijo, provocando la identificación del hijo a la madre y reactivando, por lo tanto, tendencias homosexuales. Si la representación de la madre dotada de un pene se fija en el niño, éste será incapaz de renunciar al pene como objeto sexual y se convertirá necesariamente en un homosexual (Freud, 1962: 20; Leuba, 1991: 74-80; Cournut, 2001: 82), sobre todo que, en la psiquis del hijo, el padre está ausente y los hombres son débiles: el Edipo está “desarreglado”, el niño se funde en la personalidad de la que le sirve de referente: su madre. ¿Los huastecos que tendían unos falos imponentes a Toci eran de hecho sacerdotes homosexuales que, en tiempo normal, no salían de los templos, como lo anuncia explícitamente el comentario que acompaña la lámina 28 del *Códice Borbonicus* (1972: 30)? ¿La presencia excepcional de estos miembros “especiales” del clero no evoca la amenaza que pesa en el prototipo del hombre encarnado por el joven dios del maíz (Graulich, 1981: 74)? El intérprete del *Códice Vaticanus A* nombra por otra parte al joven dios del maíz Tzinteotl, palabra que deriva de *tzintli*, “ano”, y de *teotl*, “dios” (Anders, 1996: 140-141) Ahora bien, la palabra náhuatl *tzintli* se utiliza como insulto sodomita en el *Chilam Balam de Tizimin*.

2. El conflicto interior de Cinteotl

Los rituales de la veintena Ochpaniztli revelan este miedo azteca a la homosexualidad que amenazaría la potencia y la autoridad masculina. Es verdad que la esclava desollada que representaba a Toci no era una mujer joven sino, al contrario, según Diego Durán (1995: 150), una mujer de unos cuarenta años,

simbólicamente madre, que quizás ya había “hecho estragos”. Pero sólo es un detalle. Cabe interesarse más bien por la máscara de piel (*mexxayacatl*) que posee Cinteotl. Recortado en una parte del muslo de la mujer desollada, un miembro que posee un carácter erótico y matricial entre los aztecas (Johansson, 1999: 19), esta máscara demuestra el apego y la identificación del hijo a su madre ya que Cinteotl se adorna con esta esencia femenina. Pero, este fetiche, como cualquier máscara, ciega al que se dice en las fuentes que es “*la primera luz del mundo*”. El pecado sexual pesa en el joven dios. El dios Itztlacoliuhqui, que se identifica con Cinteotl, se ha vuelto así ciego por una falta sexual cometida en el Paraíso mientras que Cinteotl-Xochpilli es la encarnación del “sol afeminado” para retomar una expresión de Michel Graulich (2005: 124-125/329), es decir el reflejo del sol a partir de mediodía.

Cinteotl debe comprender que su madre onnipotente no posee ningún pene e independizarse para reivindicar el falo, asentar su dominación y liberarse de las tendencias homosexuales que pesan en su identidad. La tarea no es fácil ya que los trabajos de Money y Hampson (1957: 333-336) mostraron que el nene no hace la distinción entre su cuerpo y el de su madre y que debe luchar considerablemente para tomar conciencia de su verdadera identidad. La dificultad es más importante en cuanto a que Cinteotl, aunque a menudo presentado con género masculino—pero no exclusivamente—(Sahagún, 1831: 43), posee una naturaleza andrógina que procede de las cualidades intrínsecas del maíz que, como muchas plantas, posee los sexos masculino y femenino. La semilla de maíz se llama frecuentemente “nuestra madre maíz”. El *Chilam Balam de Chumayel* describe la espiga de maíz verde como una joven mujer, etc. (Bassie-Sweet, 2002: 171). A Cinteotl le costará percibir que su madre no posee los dos caracteres. Durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, el ritual azteca va a consistir a que el joven dios del maíz acceda a la comprensión de su verdadera naturaleza y no permanezca en un estado normalmente transitorio, un estado en el que prevalecerían la debilidad y la feminidad. Así, durante la fiesta que marca el principio del año y las siembras, el recién nacido Cinteotl se presenta primero bajo su aspecto femenino. El único vestido que poseía, con la excepción de la máscara de Toci, “*tenía un lomo como cresta de gallo en la rosca*” (Sahagún, 1831: 68). La garzota florecida y femenina de la gramínea en la primera mitad de su ciclo parece aquí representada (Looper, 2002: 181).

3. La adquisición del falo

Aquí también todo acaba por volver a la normalidad. Al final de las ceremonias, unos sacerdotes retiraban al joven que representaba a Cinteotl su máscara de piel

y llevaban luego el despojo precioso a la colina Popotltemi que se encontraba en una frontera enemiga (Sahagún, 1831: 68; CT, 1980: 21 vº; Heyden, 1997). Irritado por este depósito provocativo, el pueblo enemigo llegaba al encuentro de la escolta lo que ocasionaba una batalla. Luego, “el pellejo poníanlo colgado en una garita que estaba hecha en la misma raya de la pelea, y de allí se volvían y los enemigos también se volvían para su tierra” (Sahagún, 1831: 68). Liberado de este fetiche que cegaba su entendimiento, Cinteotl era capaz entonces de tomar el camino de la madurez y de la educación que le permitirían acceder a su estatus de hombre, a la posesión del falo que se cumpliría totalmente seis meses más tarde durante las fiestas de la veintena Tlacaxipehualiztli.

El “mes” Tlacaxipehualiztli que abre la estación seca marca el periodo de las cosechas como lo demostró Michel Graulich (1982), y en particular el del maíz. Xipe, a quien se dedica esta veintena (Sahagún, 1831: 39), se asimila a la gramínea en su himno del *Teocuicatl*. En el poema, Xipe aparece todavía bajo la forma del joven dios de maíz como lo refuerza la metáfora del jade (Sahagún, 1831: 124). Desea madurar para vestir luego el oro que podría evocar el campo de maíz maduro. El dios evoca de hecho su próxima transformación: gracias al combate guerrero, su corazón de jade femenino deja lugar a un jefe militar. Va a adquirir, al final de su maduración, la masculinidad que le hacía falta durante su nacimiento seis meses antes en las fiestas de la veintena Ochpaniztli. Dotado ahora de un pene (León-Portilla, 1988: 29), personificado por la espiga dormida, el dios del maíz accederá, tal un joven iniciado, a la potencia del falo (Sahagún, 1958: 148; Baudot, 1976: 71; León-Portilla y Leander, 1996: 30; Saurin, 1999: 148).

Los ritos desplegados durante Tlacaxipehualiztli sugieren este nuevo estado y la fuerza que emana de ella. Como lo nota Edouard Seler (1988: 131-132), se sacrifica al dios un prisionero atado en un andamio con una posición —con las piernas y los brazos extendidos— que parece representar a la mujer durante el coito, mientras que las flechas lanzadas contra el desdichado simbolizarían el pene penetrante. Además de esta interpretación, cabe notar que el gladiatorio, el rito más importante de Tlacaxipehualiztli, que pone en escena a un prisionero atado a una rueda de piedra que debía combatir contra varios hombres, pesadamente armados, se describe constantemente como una prueba que sirve para medir y exaltar la valentía de los hombres. Sólo los hombres más valientes participaban en efecto en esta ceremonia (Pomar y Zúñiga, 1975: 17-20; Muñoz Camargo, 1984: 186; Sahagún, 1979: 65-66). Si el prisionero designado para ser sacrificado y desollado estaba a la altura de lo que se esperaba de él, es decir, si demostraba valentía y audacia, lo podían liberar y adquiriría por lo tanto un estatus envidiable y enviado, el de un hombre ejemplar (CR, 1979: 161; Anónimo, 1858-1866: 125). Sin

embargo, de tan difícil como era la batalla, “la más veces, ó casi todas, mataba el suelto al atado, y desollándolo luego” (Cervantes de Salazar, 1971: 36).

Este ritual confirma la interpretación del recorrido de Cinteotl, desde su nacimiento en Ochpaniztli donde aparece feminizado y amenazado por la homosexualidad hasta estos ritos del principio de la estación seca en la que, por fin, adquiere esta masculinidad de la que carecía y que se ve exacerbada por esta constante preocupación por la valentía y el coraje. Más allá del aspecto sin duda “lúdico” del espectáculo, el gladiatorio tiene un valor eminentemente ejemplar para todos. No sólo “*concurría al espectáculo toda la ciudad*” (Durán, 1967: 9.) sino que “hallábanse á este sacrificio mucho más gente que de los demás, porque como cosa famosa de hombres valientes que en él moría, concurrían de todas partes á verle, y aún los reyes permitían que pudiesen hallarse á él libre y seguramente indios tlaxcaltecas y huexutzincas, sus enemigos, para que de su vista, como de cosa espantosa, pudiesen dar razón en sus tierras” (Pomar y Zúñiga, 1975: 20).



Los hombres aztecas experimentaron un miedo tenaz: el de la inversión sexual. Después de siglos en los que las relaciones sociales entre hombres y mujeres eran más o menos igualitarias, los hombres acabaron por imponerse. Sin embargo, esta nueva supremacía tuvo como corolario el miedo a que las mujeres pudieran recuperar algún día la potencia que habían tenido antes. Este miedo se expresó con numerosas figuras femeninas castradoras, diosas con características fálicas cuyo prototipo era Cihuacóatl, la “Mujer Serpiente”, que federó un verdadero “complejo”. Angustiados por esta posible inversión de los papeles sexuales, los hombres aztecas no dudaron en desplegar para el nuevo año un aparato ritual catártico que expresaba esta angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abrían así una puesta en escena de la victoria masculina que tenía dos cuadros. No sólo los guerreros acababan por vencer a la mujer fálica encarnada por Toci-Cihuacóatl sino que el joven dios del maíz Cinteotl, arquetipo de todos los hombres, que nacía en aquel momento, lograba también, después de un proceso de seis meses (hasta Tlacaxipehualiztli), adquirir el emblema de la potencia masculina, el falo, y acceder a su estatus de hombre “verdadero” mientras que lo amenazaba la potencia castradora de su madre. Todo volvía a la normalidad. Los hombres aztecas estaban a salvo.

Bibliografía

- Acuña, René (1985), "Relación de Cuzcatlán", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo 2.
- Aguilera, Carmen (2001), *Coyolxauhqui. The mexica Milky Way*, Lancaster, Labyrinthos.
- Alcina Franch, José (1993), "Cielo e inframundo en la cosmovisión mexica: análisis iconográfico", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 50, núm. 2, pp. 13-44.
- Anders, Ferdinand (1996), *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, Graz, Austria/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen *et al.* (1996), *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado código Magliabechiano*, Graz, Austria/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo (1989), *Popol Vuh*, Madrid, Crónicas de América.
- Anónimo (1858-1866), "Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México escrita por un compañero de Hernán Cortés", en *Colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua Librería.
- Bassie-Sweet, Karen (2002), "Corn deities and the male/female principle", *Ancient maya gender identity and relations*, Westport, Connecticut, Bergin & Garvey, pp. 169-190.
- Baudot, Georges (1976), *Les lettres précolombiennes*, Toulouse, Privat.
- Bell, Karen (1992), *Kingmakers: The Royal Women of Ancient Mexico*, Michigan, University of Michigan.
- Berlo, Janet Catherine (1993), "Icons and Ideologies at Teotihuacan: The Great Goddess Reconsidered", en *Art, ideology, and the city of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 155-158.
- (1983), "The Warrior and the Butterfly: Central Mexican Ideologies of Sacred Warfare and Teotihuacan Iconography", en *Text and image in precolumbian art*, Londres, BAR International Series, pp. 79-117.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La domination masculine*, París, Seuil.
- Brumfiel, Elizabeth (1996), "Figurines and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination", en *Gender and Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 143-166.
- Cabada Izquierdo, Juan José (1992), "Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 22, pp. 123-138.
- Casa de América (1967), *Anales de los Cakchiqueles*, La Habana, Casa de América.
- Cervantes de Salazar, Francisco (1971), *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Atlas.
- Chávez, Gabriel de (1986), "Relación de la alcaldía mayor de Meztitlán y su jurisdicción", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo 2.
- Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Francisco de San Antón Muñón (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cournut, Jean (2001), *Pourquoi les hommes ont peur des femmes*, París, PUF.
- De la Garza, Mercedes (1990), *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego (1995), *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, México, Cien de México.
- (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa.
- Durand-Forest, Jacqueline de (1988), "Tlazolteotl", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, Londres, BAR internacional Series, tomo 1.

- Duverger, Christian (1979), *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil.
- Freud, Sigmund (1962), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Folio.
- Galinier, Jacques (1984), "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique", *L'homme*, vol. 24, núm. 2, pp. 41-58.
- García Icazbalceta, Joaquín (1973), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Angel María Garibay K (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa.
- (1941), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Hayhoe.
- González Torres, Yolotl (1995), "Dioses, diosas y andróginos en la mitología mexicana", en *Antropología simbólica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 45-52.
- Graulich, Michel (2005), *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard.
- (1988), *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut voor Amerikanistiek.
- (1983), "Les mythes de la création du Soleil au Mexique ancien", *L'Ethnographie*, vol. 79, núm. 1, pp. 9-34.
- (1982), "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 12, pp. 215-254.
- (1981), "Ochpaniztli, la fête des semailles des anciens mexicains", *Anales de Antropología*, vol. 18, núm. 2, pp. 59-100.
- Green, André (1968), "Sur la mère phallique", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 32, núm. 1, pp. 1-38.
- Gruzinski, Serge (1979), "La mère dévorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les Mexicas (1500-1550)", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 20, pp. 7-36.
- Hendon, Julia (2003), "In the House: Maya Nobility and their Figurine-Whistles", *Expedition*, vol. 45, núm. 3, pp. 28-33.
- Héritier, Françoise (2002), *Masculin/féminin. II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.
- (1996), *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- Hernández, Francisco (1945), *Antigüedades de la Nueva España*, México, Robredo.
- Heyden, Doris (1997), "Un cronista habla de Huexotzinco", en *Simposium internacional de investigación de Huexotzinco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 95-107.
- Iguíniz, Juan B. (1918), "Calendario Mexicano atribuido a Fray Bernardino de Sahagún", *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, núm. 12, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 189-222.
- Johansson, Patrick (1999), "Lo lúdico y lo trágico en la fiesta nahuatl Ochpaniztli", en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, núm. 73, pp. 11-25.
- Klein, Cecilia (1995), "Wild Woman in Colonial Mexico: An encounter of European and Aztec Concepts of Other", en *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America (1450-1650)*, New Haven, Yale University Press, pp. 245-263.
- (1993), "The Shield Women: Resolution of an Aztec Gender Paradox", en *Current Topics in Aztec Studies: Essays in Honor of Dr. H.B. Nicholson*, San Diego Museum Papers, pp. 39-64.
- Lalaurie, Brigitte (1998), *Panthéon féminin aztèque*, Universidad de Toulouse-le Mirail.
- Laqueur, Thomas (1992), *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard.
- Leuba, Jean (1991), "Mère phallique et mère castratrice", *Angoisse et complexe de castration*, Paris, PUF, pp. 74-80.
- León-Portilla, Miguel (1988), "Implicaciones religiosas y mágicas en los cómputos calendáricos mesoamericanos", *Mito y ritual en América*, Madrid, Alhambra, pp. 5-41.
- León-Portilla, Miguel y Birgitta Leander (1996), *Anthologie Nahuatl. Témoignages littéraires du Mexique indigène*, Paris, L'Harmattan-Éditions Unesco.

- Looper, Matthew (2002), "Women-Men (and Men-Women): Classic Maya Rulers and the Third Gender", *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, pp. 171-202.
- Luz Cobián, Dora (1999), *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, México, Plaza y Valdés.
- Magni, Caterina (2003), *Les Olmèques. Des origines au mythe*, París, Senil.
- Mendieta, Jerónimo (1945), *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chavez Hayhoe, tomo 1.
- Money, J., Hampson, J.G. y J.L. Hampson (1957), "Imprinting and the Establishment of Gender Role", *Archives Neurologiques et Psychiatriques*, núm. 77, pp. 333-336.
- Monod Becquelin, Aurore y Alain Breton (2002), *La guerre rouge ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, París, CNRS Editions.
- Motolinía, Toribio de Benavente (1971), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1903), *Memoriales de Fray Toribio de Motolinía, manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*, México, En casa del editor.
- Muñoz Camargo, Diego (1984), "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Muñoz Camargo, Diego (1892), *Historia de Tlaxcala*, México, Alfredo Chavero, 1892.
- Nicholson, Henry (1988), "The Provenience of the Codex Borbonicus: An Hipótesis", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, Oxford, BAR International Series, tomo 1, pp. 77-87.
- Olivier, Guilhem (2004), "Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapalótl, Mariposa de Obsidiana, diosa del México antiguo", en *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, París, L'Harmattan, pp. 95-116.
- Ortner, Sherry (1972), "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Feminist Studies*, núm. 1, pp. 5-31.
- Peterson, Jeannette (1983), "Sacrificial Earth: The Iconography and Function of Malinalli Grass in Aztec Culture", en *Flora and Fauna Imagery in Precolumbian Cultures: Iconography and Function*, Oxford, BAR International Series, pp. 113-148.
- Pomar y Zúñiga, Juan Bautista (1986), "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo 3.
- (1975), *Relación de Tezcoco*, México, Biblioteca Encicloplédica del Estado de México.
- Rivas Castro, Francisco (2000), "Madre nutridora, guerrera y sacrificada: la océlotl-cihuacóatl de la vasija para pulque de la colección Bilimeck de Viena", en *Iconografía mexicana II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 259-277.
- Rodríguez-Shadow, María (1996), "Xochiquetzal, una deidad hermafrodita del panteón mexica", en *Segundo y tercer coloquios de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 11-31.
- Ruiz de Alarcón, Hernando (1987), "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sahagún, Bernardino de (1997), *Primeros Memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press.
- (1985), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- (1979), *Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Archivo General de la Nación.
- (1958), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1956), *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Utah, University of Utah Press.
- (1831), "Historia general de las cosas de Nueva España", *Antiquities of México*, tomo 7.

- Saurin, Patrick (2000), "Un exemple de discours sur le corps chez les Aztèques: les debientes", en *Mille ans de civilisation mésoaméricaine des Mayas aux Aztèques. La quête du cinquième soleil*, Paris, L'Harmattan, tomo 2, pp. 59-72.
- (1999), *Teocuitatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, Paris, Publications Scientifiques du Museum.
- Seler, Eduard (1988), *Comentarios al código Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Simoni, Mireille (1967), "La femme dans l'Amérique précolombienne", en *Histoire mondiale de la femme*, Paris, Nouvelle Librairie de France, pp. 502-558.
- Soustelle, Jacques (1979), *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.
- Sullivan, Thelma (1982), "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 7-35.
- Tezozomoc, Fernando de Alvarado (1975), *Crónica mexicana*, México, Porrúa.
- (1949), *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torquemada, Juan de (1976), *Monarquía indiana*, México, Porrúa, tomo 3.
- Kubler, George y Charles Gibson (1951), *Tovar calendar*, New Haven, Yale University Press.
- Velázquez, Primo Feliciano (introd. y tr.) (1945a), *Código Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1945b), "Leyenda de los Soles", en *Código Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Webster, Hutton (1952), *Le tabou. Etude sociologique*, Paris, Payot.
- Wood, Stéphanie (1998), "Gender and Town Guardianship in Mesoamerica: Directions for Future Research", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 84, núm. 2, pp. 243-276.

Códices consultados

- CB (Codex Borbonicus) (1972), *Codex Borbonicus*, Graz, Austria, Biblioteca Apostólica Vaticana.
- CC (Código Carolino) (1967), "Código Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina. Presentación de Angel María Garibay", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7.
- CI (Código Ixtlilxochitl) (1996), *Código Ixtlilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua*, Graz, Austria/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- CM (Código Mendozino) (1877), "Código Mendozino", *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta Poliglota de Carlos Romero, tomo 1, pp. 155-159.
- CR (Código Ramírez) (1979), *Código Ramírez. Relación de los indios que habitan en esta Nueva España*, México, Innovación.
- CT (Código Tudela) (1980), *Código Tudela*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- CT-R (Codex Telleriano-Remensis) (1995), *Codex Telleriano-Remensis*, Norman, University Press of Oklahoma Press.
- (1899), *Código Telleriano-Remensis*, Paris, Editions Facs.
- cva (Código Vaticano) (1964), "Código Vaticano A o Ríos", *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- cve (Código Veitia) (1986), *Código Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempos de la gentilidad*, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional.

Recibido: 2 de septiembre de 2008

Aceptado: 22 de abril de 2009

Nicolas Balutet es Profesor de español en la Universidad Jean Moulin (Lyon 3) y especialista en estudios acerca de la homosexualidad en Mesoamérica, sacó a la luz un libro anunciado como la primera obra que trata la homosexualidad en la cultura azteca: *Homosexualité et imaginaire sexuel chez les aztèques*.