



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Maestría en Estudios de la Mujer

EROS UNA VEZ...
COSMOVISION Y EROTISMO EN LOS SITIOS DE
TEOTIHUACAN Y CHOLULA A FINALES DEL CLÁSICO

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
M A E S T R A E N E S T U D I O S D E L A
M U J E R

PRESENTA

Arq[ilga. Jezabel Luján Pinelo

DIRECTORA DE TESIS

Dra. María de Jesús Rodríguez Shadow



CIUDAD DE MÉXICO, D.F.

NOVIEMBRE 2012

Fundada en el análisis de fuentes gráficas y textuales, este trabajo de tesis pretende contribuir al debate que hace frente a las posturas académicas convencionales que sostienen la visión de una erótica “primitiva”, “natural”, en las complejas sociedades del Altiplano Central mesoamericano en el Clásico Tardío (entre el 650 y 900 de nuestra era).

Así, dotada de las herramientas intelectivas de algunas de las vertientes feministas, la investigadora sostiene que dichas posturas son endebles, ya que los prejuicios religiosos e ideológicos de los conquistadores, reforzadas por la visión eurocéntrica de los estudios clásicos del siglo XX, sesgan y deforman una realidad histórica que nada tuvo de llana ni de simple. Al paso, aprovecha para hacer una aguda revisión de las teorías interpretativas más actuales y cuestionar varias de las conclusiones apresuradas a las que la arqueología tradicional ha llegado al respecto. Lo que permite aventurar la necesidad e importancia de profundizar en el conocimiento de las prácticas cotidianas de la sexualidad y erótica mesoamericana, a la luz de herramientas conceptuales y hallazgos novedosos.

Palabras clave: erotismo, arqueología, feminismo, género.

Grounded in the analysis of graphic and textual sources, this work contributes to the debate surrounding conventional academic perceptions of “primitive” and “natural” eroticism in the complex Mesoamerican Central Highland societies of the Late Classic Period (between 650 and 900 AD).

Drawing on various branches of feminist thought, the researcher argues that such postures are weak because the religious and ideological prejudices of the conquerors, reinforced by the Eurocentric view of classical studies of the twentieth century, bias and deform an historical reality that is anything but plain or simple. She also makes an incisive revisionist critique of the latest interpretive theories and questions several hasty conclusions made by traditional archeology. This allows her to advocate for a deeper understanding of the everyday practices of Mesoamerican sexuality and eroticism through the optics of new findings and conceptual tools.

Key words: Eroticism, archaeology, feminism, gender

A mis grandes estímulos en la vida

María, Fidel, Arián y Aleida

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mis agradecimientos a las diversas personas que me brindaron su apoyo durante el proceso que implicó la elaboración de esta tesis.

Primero que nada, a la Maestría de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma Metropolitana por permitirme desarrollar esta investigación. Con especial afecto y admiración a mis profesoras de quienes me llevo grandes aprendizajes: Dra. Ana Lau, Dra. Mónica Cejas, Dra. Guadalupe Huacuz, Dra. Mary Goldsmith, Dra. Elsa Muñiz, Dra. Ana Amuchástegui, Dra. Eli Bartra, Dra. Edith Flores y Mtra. Eva Alcántara.

A mis compañeras de generación, de quienes me nutrí en los debates siempre prolíficos, con quienes la convivencia y afectos me brindaron el soporte emocional e intelectual para la elaboración de esta investigación: María Del Mar Águila, Fernanda Briones, Sara Chávez, Maricruz Gómez, Luisa Hernández, Elisa Matos, Angélica Olivares, Alejandra Oyosa, Miriam Ramírez, Irma Romero, Nadia Salazar, Xochiquetzal Salazar, Perla Schwartz, Rosa Simón, Karina Vergara, Daniela Villegas y Mariana Adame.

También debo manifestar mi enorme agradecimiento a la Dra. María de Jesús Rodríguez por su motivación, entusiasmo y apoyo incondicional en la dirección de esta investigación.

A la Dra. Walburga María Wiesheu Forster por su gentileza, solidaridad y puntuales observaciones.

Tengo una deuda de gratitud con mis amistades y familiares con quienes compartí esta etapa de mi vida y cuyo cariño ha sido soporte indispensable: Gabriela Sánchez, Azalia Cervantes, Luis Miguel Tapia, Alejandro Delgado, Onésimo Rodríguez, Silas Gysin, Daniel García, Alma Rosa Aguilar, Bernardo Volmer, Julie Irons, Beatriz García, Clara Gutiérrez, Aleida Matadamas, Quetzalli Mendez, Roman Studer, Kilian Laclavetine, Xavier Elorriaga, Keren Martínez, José Ángel

Ruiz, Saraí Barreiro, Paola Ortiz, Tania Mendoza, Elizabeth Jiménez, Araceli Martínez, a Rodrigo Ángeles y Nicholas Goodbody quienes me apoyaron con las traducciones al inglés.

A la familia Luján Cortés, Pinelo Serret, Barroso López por su cariño y apoyo incondicional.

Finalmente, vaya mi reconocimiento a todas aquellas personas que en lo cotidiano hacen la diferencia en la lucha por eliminar las jerarquías y divisiones sociales que aquejan nuestro mundo.

Conjueros de la memoria

Gioconda Belli

No sé si un sol desmedido y burlón
me atravesará de punta a punta
cuando salten de mi pecho todos los gritos guardados
cuando se rompan las oscuridades
de mi perfecta catedral secreta
con el sostenido sonido del órgano medieval
ululando su voz de parto,
su alarido de queja y de tristeza.

Estoy como nací-desnuda-
mojada de lágrimas con el pelo chorreándome nostalgia
y un cansancio vetusto acomodado en mis huesos
y mientras me dejo ir en el humo,
viene su mano y me sostiene
y me levanta y me hace tronar de júbilo,
me zarandea las ganas de vivir,
me dice verde con ojos de monte
azul con el pelo espumoso de mar
estrella con las uñas brillantes
viento y sopla mi angustia y la desperdiga
y me hace nadar en el aire, retozar en los arroyos,
romper los relojes del tiempo,
borrar la huella de mis pequeños pecados
vueltos trascendentes por los oscuros designios
de su otro yo iracundo hermano de este duende iluminado
que me persigue en el sueño
en el que corro huyendo, siguiéndole yo a mi vez
juego de gato y ratón hasta que viene la lluvia
y la risa y volvemos a ser amantes helechos hojas atrapadas
en las correntadas de mayo y todo vuelve a empezar
cuando cruzamos lavados y nuevos
el umbral del paraíso.

Índice

Introducción	10
--------------	----

Capítulo 1

Umbral de la seducción

1.1 La mano que recorre la silueta: aproximación metodológica	20
1.1.1 Insinuadores enseres y aparejos	26
1.2 <i>Donde dejamos que los espejos nos vean: sexo, cuerpo, sexualidad</i> y erotismo	28
1.2.1 La trama que rasga la piel: la categoría género	36

Capítulo 2

Visiones y ensoñaciones en torno al erotismo en Mesoamérica

2.1 Arqueología, feminismo y género	39
2.2 Arqueología de las sexualidades	43
2.3 Polémicas en torno a las prácticas y representaciones del erotismo en Mesoamérica	47

Capítulo 3

Velos de eros, ver lo de eros

3.1 Ideología, cosmovisión y religión en Mesoamérica	59
3.2 El control del placer: prohibición y trasgresión	63
3.2.1 El trance extático	65

3.2.2 El juego	68
3.2.3 Las sustancias embriagantes	70
3.2.3.1 Los hongos	73
3.2.3.2 El pulque	75
3.3 La línea curva y su relación con la sublimación erótica	77

Capítulo 4

Eros una vez...

4.1 Breve ubicación socio-histórica del Altiplano Central en el Clásico Tardío	81
4.1.1 Teotihuacán	84
4.1.1.1 El carácter andrógino del Tláloc teotihuacano	86
4.1.1.2 ¿Xólotl motelpulizio?	91
4.1.1.3 El hombre de mármol de Xalla	93
4.1.1.4 El desnudo y la ambigüedad de género	96
4.1.2 Cholula	99
4.1.2.1 La vejez y la trasgresión de la normatividad de género	102
Consideraciones finales	106
Bibliografía	113
Ilustraciones	128
Índice de ilustraciones	144

En un cierto tiempo que ya nadie puede contar, del que ya nadie puede ahora bien acordarse, quienes vinieron a sembrar a los abuelos, a las abuelas, éstos, se dice, llegaron, vinieron, siguieron el camino, vinieron a barrerlo, vinieron a terminarlo, vinieron a gobernar aquí en esta tierra, que con un solo nombre era mencionada, como si se hubiera hecho esto un mundo pequeño.

Códice Matritense de la Real Academia

Introducción

El presente trabajo propone una lectura feminista de los estudios sobre el erotismo en las sociedades del Altiplano Central Mesoamericano en el Clásico Tardío aproximadamente entre el 650 y 900 de Nuestra Era (DNE).

Considero necesario el ejercicio desde esta perspectiva, pues si bien la arqueología mexicana ha asimilado la categoría “género” en sus análisis, la retoma sin reconocer el movimiento y teoría que le dio origen, lo que ha provocado, me parece, investigaciones escépticas, limitando la implicación política de quienes realizamos dichas pesquisas, pues no hay una conciencia del impacto que provocan los resultados de dichas indagaciones en la realidad social y política actual.

En este sentido, no pretendo con este trabajo hacer una recuperación detallada sobre la temática del erotismo prehispánico, sino incitar a hacer otras lecturas posibles haciendo uso de una perspectiva teórica y metodológica feminista, las cuales, al ser en esencia multidisciplinarias, me permitieron en esta investigación echar mano de diversos saberes con un afán holístico.

A diferencia de la economía, la religión, la guerra, la agricultura, que son nociones muy bien definidas para el análisis de las sociedades, el erotismo es un concepto del que se habla dando por sentado que se explica por sí mismo. Es ampliamente estudiado desde la filosofía, la psicología, la historia, la literatura pero en sí, no es fácil de definir.

En el caso de la “ciencia” arqueológica, aun cuando es evidente la fascinación que provoca la temática de la erótica en la gente interesada en las culturas del pasado, ha prestado insuficiente atención a la implicación que tienen los estudios con este tópico en el imaginario social actual y poco ha contribuido al debate en torno a este concepto.

Fue la antropología de las religiones y posteriormente la arqueología de las religiones quienes introdujeron la sexualidad y el erotismo en los análisis sobre la cosmovisión y las religiones mesoamericanas, ya que la religión fue uno de los grandes ejes que articuló la vida social y cotidiana de los pueblos mesoamericanos (López Austin, 2001); así, el erotismo debe ser analizado con el carácter de conductas y experiencias religiosas en el marco de ceremonias y de rituales performativos (Fournier y Wiesheu, 2005, 6).

Este concepto tiene su origen en los griegos, quienes hacían referencia a una energía creativa que consideraron el motor de la vida humana, a la cual denominaron *Eros*. Este principio o noción evolucionó a través de los años convertido en la divinidad del amor imperioso, al cual se le hermanaba con las divinidades del sueño y la muerte; consideraban que *Eros* era capaz de provocar

las actitudes humanas más extremas: risa, llanto, locura, incluso la muerte (Luján, 2007, 20). Este concepto hoy en día hace referencia a los **significados y representaciones que tienen intención de despertar interés sexual o que contienen una carga sexual** (Schmidt & Voss, 2000, 2), **el cual ha sido objeto de regulaciones dependiendo de la historicidad de cada sociedad.**

A diferencia de lo que se ha hallado en otras latitudes en referencia al erotismo antiguo, es posible percibir que en Mesoamérica no existió una producción de imágenes eróticas tan profusa y diversa en comparación con las representaciones voluptuosas, por ejemplo los relieves de la antigua ciudad de Khajuraho, en India, o la pintura y escultura greco-romana, o por lo menos cercana a la cerámica de la cultura moche, en Sudamérica (véanse ilustraciones 1, 2 y 3).

Pese a ello, como intentaré constatar más adelante, existen una serie de debates en torno a este tema que son prueba del interés y fascinación que provoca el tema del erotismo entre las/los estudiosos de las culturas prehispánicas. He de hacer notar que la mayoría de estas investigaciones han sido abordadas por lo general por la etnohistoria, la literatura y por la antropología. En el caso de la arqueología mesoamericana, los estudios que han afrontado la temática de la erótica son escasos, enmarcados, sobre todo, en culturas donde se tienen objetos que aluden visiblemente a desnudos, genitales y coitos. O en aquellas donde se cuentan con fuentes historiográficas —códices y crónicas— (Ochoa, 1973; Quezada, 1987; Zalaquet, 2002; Dávalos, 2006; Solís, 2006; Houston y Taube, 2010; por mencionar algunos).

Una de las culturas de las que más investigaciones se tienen con referencia al tema del erotismo, es la azteca. Esta cultura mantuvo una estructura social de férrea jerarquización; basó su ideología en la guerra y es vista como altamente conservadora, puesto que evitaron las representaciones de la desnudez, del acto sexual y, en general, de las prácticas sexuales que, para la ideología de este pueblo, vulneraran el principio de la sexualidad procreativa y el erotismo heterosexual (Gendrop y Díaz Balerdi, 1994; Kellogg, 1995). Algunos/as autores/as suponen que las pocas representaciones eróticas pueden ser ejemplos de lo punible que fueron aquellas prácticas por considerarlas transgresoras; dichos castigos, al parecer, eran aplicados de manera diferenciada si estos eran cometidos por hombres o mujeres, ya que en estas últimas era penado con mayor encono (Rodríguez-Shadow, 2005; Balutet, 2007).

Esto contrasta con los datos que se tienen para la misma área geográfica —el llamado Altiplano Central mesoamericano—, sobre todo de temporalidades más tempranas al apogeo azteca. Para el periodo Formativo o Preclásico (1500 ANE - 250 DNE) se considera que existió una tradición casi homogénea de un culto a la fertilidad de la tierra y de la mujer, donde floreció una representación más abierta de la desnudez, la genitalidad y el coito, lo cual se ha asociado con una “inexistencia” de antagonismos, ya sea de clases o de géneros (Ochoa, 1973; Olsen y Stother, 1999; Solares, 2007), ensalzadora del pasado prehispánico como un mundo “armónico”, sin confrontaciones bélicas. Sin embargo, me pareció pertinente preguntarme ¿realmente podemos hablar de que existieron esas dos

visiones supuestamente antagónicas? Y si es así ¿en qué momento se originaron y a qué circunstancias obedeció dicho cambio?

Partiendo del supuesto que en el Clásico (150/200-900 DNE) se caracteriza por el apogeo de grandes centros urbanos que reflejan un extenso sistema de relaciones económicas y políticas en el que participan las distintas regiones de Mesoamérica, tal es el caso de las ciudades de Teotihuacán y Cholula, sin embargo, para los siglos VII al X DNE se registran cambios, ajustes, y álgidas resistencias en todos los ámbitos sociales y culturales en estas ciudades, lo cual, en consecuencia, impactó en otros centros provinciales, en ámbitos tales como la economía, la religión, la tecnología, la organización social (Cabrera, 2002; Matos, 2002) y, sin duda, en las relaciones genéricas o en ámbitos tan íntimos como lo serían las experiencias y vivencias eróticas, las cuales también pudieron haber sido tocadas y trastocadas. En tal caso supuse que era factible dar cuenta de ello en la forma en que fueron representadas o, en dado caso, negadas a su representación dichas prácticas. Partiendo del supuesto generalizado de que el pensamiento de los pueblos mesoamericanos se basa en una ideología religiosa o cosmovisión, en el que todos los aspectos de la vida cotidiana estaban íntimamente ligados al mundo de lo sagrado y que, por ende, es donde podríamos encontrar los elementos de lo erótico, surge así una pregunta central: **¿qué lugar ocupó el erotismo en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central mesoamericano a finales del Clásico?**

Debido a la abundante cantidad de sitios y materiales provenientes de esta región, me fue necesario delimitar mi estudio a sólo dos sitios: Teotihuacán y

Cholula, los cuales entre sus características destacan: son sitios de gran influencia regional y de los cuales contamos entre sus vestigios con materiales que, desde una lógica occidental y/o moderna, podían connotar un significado erótico, esto es: el desnudo, la evidencia de genitales o la ambigüedad de género por ausencia de caracteres fisiológicos o lo que de manera común denominamos “sexo”.

En el caso de Teotihuacán elegí analizar dos tipos de figurillas que aparecen desnudas y que han sido catalogadas en la categoría de asexuadas o de género ambiguo: las figurillas “tipo articuladas” y las “tipo retrato” (véase ilustración 4), aunque algunas hipótesis consideran que el desnudo estaba relacionado con el despojo de identidad étnica (Jiménez, 2008; Fonseca, 2008), el hecho de hacer énfasis en la diferencia sexual y la presencia de un “tercer sexo”, así como el desnudo presente sólo en personajes sacrificados, me parece que tiene connotaciones que necesariamente atraviesan el género y el deseo sexual. Considero así que hay que revalorar la tesis de que la diferencia de género no fue una factor central de distinción social en Teotihuacán (Fonseca, 2008, 120) y no así otros elementos, por ejemplo los del oficio y la edad.

Otro de los elementos importantes a incluir en el análisis es la escultura del hombre de Xalla (véase la ilustración 5), que presenta a un sacrificado desnudo y con elementos que lo identifican con la ceremonia del *tlacacalitzli* o sacrificio por flechamiento (López Luján *et.al.*, 2006), práctica que en la época de los aztecas, se dice, era una “metáfora del acto homosexual” (Balutet, 2007, 216-217).

Incluyo en este análisis el mural del paraíso de *Tláloc* de Tepantitla, debido a que es uno de los más documentados y el cual arroja una valiosa información para entender la cosmovisión de los pobladores de la ciudad (véase ilustración 6); agrego al final la figura pintada sobre el piso de un edificio en el barrio de La Ventilla, pues es hasta el momento la única imagen en Teotihuacán que muestra de manera explícita el sexo (véase la ilustración 7).

Retomo en el análisis a la ciudad de Cholula, debido a su importancia religiosa durante dicha época, porque aun cuando fue una ciudad contemporánea a Teotihuacán no rivalizó con esta pero tampoco se subordinó. De esta gran urbe se cuenta con un mural que presenta una escena poco común: personajes femeninos y masculinos reflejan una ceremonia relacionada con la ingesta de pulque (véase la ilustración 8), bebida íntimamente ligada a la leche materna, el semen y el éxtasis religioso (De la Fuente, 2006; Lechuga, 1989; Ramírez, 2010).

Pienso que al rastrear a partir de los restos arqueológicos los cambios en la conceptualización del erotismo, me permite dar cuenta de las variaciones en las relaciones de poder y de género entre las culturas del Altiplano Central mesoamericano.

Considero que la ausencia u omisión de representaciones eróticas también arroja información, puesto que parto de la hipótesis de que el disfrute del placer sexual está relacionado con el respeto a la feminidad y a las mujeres, debido a que los cuerpos femeninos unifican los diversos aspectos de la sexualidad, en tanto que receptoras y productoras de placer, de vida y de muerte. Ante esto, los

hombres, a través del ejercicio de la violencia y la guerra, limitaron la sexualidad de las mujeres al ámbito reproductivo,¹ lo cual condicionó el placer sexual o el erotismo a la aceptación de la servidumbre sexual reproductiva, primero sobre el cuerpo de las mujeres y, después, imbricada a otros rasgos: la edad, la etnia, el estatus hacia otros cuerpos, por mencionar algunos (Nash, 1980; Barba de Piña Chan, 1993; Rodríguez-Shadow, 2000).

Por ello no pretendo con esta investigación dar cuenta de los trabajos sobre sexualidad en esta época (Heyden, 1976; Serra, 2001; De Lucia, 2008), puesto que si bien han abordado el tema de las mujeres y del género, la mayoría de ellos se han centrado en la fertilidad femenina, es decir, el estado de preñez, el nacimiento y la maternidad.

En el capítulo 1 desarrollo de manera sintética las implicaciones que ha desencadenado el uso de la categoría género en la arqueología desde la escuela anglosajona, la cual ha tenido una notable injerencia en la academia mesoamericana. La arqueología de género ha sido de las corrientes teóricas más desarrolladas en las últimas tres décadas, de la cual se cuenta, por cierto, con una vasta bibliografía, aunque para fines de este trabajo sólo sustraeré los aspectos más generales y sustanciales de dicha propuesta teórica.

¹ “... es común que en una sociedad coincidan la represión sexual y la represión política. Una sociedad donde se reprime la sexualidad de la mujer y se ‘distorsione la sexualidad femenina y masculina mediante la erotización de la dominación y la violencia’, tiende a tensar más la relación entre sus hombres y mujeres, además de que aumenta la disputa patriarcal entre los hombres, “agudizando el machismo y la violencia de unos hombres contra otros” (Facio, 1999 cita en Luján, 2007, 18).

Prolongo el análisis hacia una de las líneas en las que desembocó el debate en torno al estudio del sexo y el género en arqueología: la discusión sobre la sexualidad, la cual, en tanto que línea analítica en arqueología, es bastante reciente pero que, a diferencia de la arqueología de género, pone especial énfasis en el análisis de los discursos que rodean el cuerpo masculino y femenino en las épocas antiguas. Hago posteriormente un repaso de lo que han sido las investigaciones acerca del erotismo en Mesoamérica en la época prehispánica y sobre las posturas y debates en torno a la temática.

En el capítulo 2 desarrollo la construcción epistémica de mi objeto de estudio, así como la importancia de la metodología feminista en los análisis de la sexualidad en los estudios historiográficos. A continuación exploro lo que serán mis principales categorías de análisis. Aunado a esto, desarrollo en este apartado lo que fueron mis estrategias metodológicas y las posibles implicaciones de un análisis simbólico e interpretativo de las representaciones que tanto en la pintura mural, esculturas o figurillas pueden ser identificadas y calificadas de eróticas, al igual que las estrategias y herramientas que me llevarán —a partir del complejo entramado simbólico de las presencias y ausencias iconográficas—, a desentrañar lo que pudo haber significado el erotismo en otros momentos históricos y en otras tradiciones culturales de Mesoamérica.

En el capítulo 3 presento lo que fueron mis unidades de análisis, las cuales funcionaron de indicadores y soporte en la interpretación, dado que me permitieron crear un contexto para entender y definir lo que sería el erotismo en

Mesoamérica prehispánica y con ello poder entender o tratar de explicar lo que observaba en los materiales de Teotihuacán y Cholula.

En el capítulo 4 cruzo las experiencias desarrolladas en los capítulos anteriores para la lectura y análisis de los materiales contextualizando de forma breve la situación de cada uno de los sitios histórica, geográfica y sociopolíticamente, lo cual me permitió entender los procesos que pusieron en crisis a estas sociedades a finales del Clásico y con ello desarrollar mi propuesta de interpretación.

Por último presento un apartado con las reflexiones que me deja esta investigación, con propuestas de algunas líneas o ideas que podrían desarrollarse en nuevas investigaciones y también delibero lo que fueron mis logros y los nudos inconclusos.

Capítulo 1

Umbral de la seducción

Un símbolo siempre revela, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real.

Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*

1.1 La mano que recorre la silueta: aproximación metodológica

Una de las dificultades presentes en el debate epistémico de la arqueología tiene que ver con su resistencia a aceptar las propuestas de análisis e interpretación en las que se pone en tela de juicio la supuesta “objetividad” con la que se ha pretendido sustentar en su condición de ciencia, lo cual contrasta con lo que ha sucedido en otras disciplinas sociales. Tanto su resistencia a innovar como a la de “descreer” en su fondo de objetividad se debe al fuerte legado que recibió del pensamiento cartesiano, desde el cual se ha escrito y descrito la historia de manera lineal, universalista, eurocentrista, repleta de juicios valorativos, lo cual ha servido en no pocas ocasiones para justificar la dominación de unas personas sobre otras.

Esta resistencia incidió de manera personal en mi condición primero de estudiante de licenciatura y luego en mi labor profesional en esta área. Pues mientras en mi formación elemental y media superior fui sorteando mi posición como mujer en un contexto sobre todo machista y católico, no fue hasta mi formación universitaria que comenzó a aquejarme un malestar que no sabía bien cómo nombrar y que a partir de una serie de encuentros afortunados, entre ellos las charlas con compañeras que coincidían en el habitual acoso dentro de la

institución educativa, al igual que en el área de trabajo, la toma fortuita de un módulo sobre género en arqueología al que me colé por curiosidad, pues debo apuntar que en el plan de estudios de mi carrera el género y el feminismo fueron mencionados como una “moda”. Pero sin duda fue mi participación activa en el colectivo *Mujeres Lilas de Oaxaca* durante el álgido año de 2006 en ese estado es lo que me llevó a adentrarme en la lectura de discusiones teóricas que poco a poco fueron dándome elementos para nombrar e identificar lo que me provocaba incomodidad. Puedo decir que si bien el estudio de la sexualidad y el erotismo en épocas antiguas es una pasión temática personal, mis referencias desde la historia de las religiones y la historia del arte, retomados desde la arqueología, sentía que por más que buscara una ruta de acceso distinta, inevitablemente ya había un punto de llegada. Sin embargo, todos los avatares escuetamente mencionados arriba y que me llevaron de la teoría de género al feminismo me permitieron no sólo una ruta distinta, sino visualizar otro espacio de arribo.

El interés por abordar la temática del erotismo surge de una circunstancia por entero enunciativa, puesto que en mi interacción con colegas y con particular interés en la historia prehispánica —concepto de sí cuestionable por su raigambre eurocéntrica—, he tenido que lidiar con una idea bastante socorrida en torno a la posición de que los pueblos mesoamericanos, en general, se caracterizaron por vivir una sexualidad más libre y plena en comparación con la de los conquistadores españoles e, incluso, comparándola a épocas más actuales. Lógica que, desde mi punto de vista, nos regresa a la visión evolucionista y exotista que caracteriza al pensamiento tradicional positivista y colonialista.

Si me planteé desarrollar una investigación cualitativa es porque me permitió un análisis más complejo de las/os sujetas/os y sus realidades. Considero que la metodología fundamental para una investigación como la que intentaba realizar, que cumpliera con los cometidos de ser novedosa y propositiva, tenía de necesariamente que nutrirse en y desde la crítica feminista, coherente con el puntual señalamiento de Sandra Harding, de que el feminismo es de las pocas corrientes epistémicas que se pueden preciar de ser en sí interdisciplinarias y holísticas (*Cfr.* Harding, 2002).

Considerando, además, que las epistemologías establecidas son estrategias diseñadas para justificar creencias, éstas han sido tradicionalmente masculinas y excluyentes, por lo que desde el feminismo han sido desarrolladas propuestas epistemológicas alternativas que no sólo legitiman a las mujeres en su calidad de sujetos de conocimiento (Harding, 2002, 11), sino que retoma otras voces consideradas minoritarias —infantes, ancianas/os, indígenas, por mencionar algunos—, además de que integra y revaloriza otros recursos metodológicos que habían sido menospreciados por la ciencia tradicional por ser considerados empíricos: la experiencia y la reflexividad.

Los estudios de género y de la mujer [...] han hecho un aporte muy importante a la epistemología al convertir a las mujeres en sujetos y objetos del conocimiento. Y en este proceso se han constituido como una de las fuerzas más cuestionadoras de los postulados teóricos y prácticas metodológicas de la comunidad científica. Han contribuido, en particular, a la discusión en torno a la reflexibilidad, la subjetividad y la otredad. (Goldsmith, 2002, 53-54).

Otro aspecto resaltable que me permite la metodología feminista al insertar en ella mi investigación arqueológica, es la vindicación de mi propia subjetividad en el proceso de investigación, puesto que las/os sujetas/os productores de conocimiento no tenemos un punto neutral del cual partir, sino que lo hacemos a través de una serie de prótesis o generalizaciones construidas discursivamente, desde las cuales aprendemos y miramos; entre estas matrices se encuentran el cuerpo y el lenguaje (*cf.* Haraway, 1995).

El reconocer la influencia de mis propios deseos y creencias desde las cuales parto para construir mi problema de investigación, me permitió e incitó a la reflexión constante del cómo mi visión durante el análisis estaría permeada —entre otros aspectos—, por mi propia identidad sexual, contexto histórico-social, edad, identidad étnica, clase, entre otros aspectos tales que constituyen mi conocimiento situado.

Dado que la intención de mi investigación es por completo interpretativa, me valgo de los argumentos analíticos de la arqueología postprocesualista o arqueología interpretativa —la cual coincide con algunas tesis y planteamientos de los post-feminismos—, desde la cual se cuestiona la subsistencia de posturas y perspectivas conservadoras heredadas del origen colonial de la disciplina, las cuales han afectado las relaciones entre arqueología y sociedad, ya que la arqueología en tanto que constructora de la historia está inmersa en el campo político y, desde una posición de jerarquía, ha construido una forma de hacer investigación que se supone “objetiva”, tan alejada de la realidad social de quien investiga, que en no pocas ocasiones sus resultados son redactados de forma tal

que pueden ser sólo entendidos —decodificados— por otro en estatus de igualdad, es decir, otro arqueólogo(a) o especialista. Ante esta situación, dicha corriente pone sobre la mesa de discusión la noción de agencia, la cual conlleva, por su origen materialista-histórico, un compromiso político y acción crítica. “En toda investigación científica existe algún interés político e ideológico. Lo que sucede es que en la mayoría de los casos éste se halla oculto y se despliega, en cambio, la bandera blanca de la supuesta neutralidad del conocimiento” (Bartra, 2002, 151).

Esto es, la búsqueda de expandir los límites de las interpretaciones arqueológicas, constreñidos por la estrechez de la mirada científica, una búsqueda por descentralizar el conocimiento reconociendo nuestros propios sistemas cognitivos y la creación de una conciencia periférica, descolonizada.

Ello implica un compromiso firme con la construcción del conocimiento, dejando el típico miedo de las y los arqueólogos a equivocarse y postergando la conformación de marcos inferenciales, interpretativos y explicativos hasta “cuando haya suficiente información” (Gándara, 1990, 18). Mientras siguen llenándose bodegas y describiéndose la evidencia material, reduciéndose y generalizándose las relaciones y acciones de las y los individuos de las sociedades pretéritas.

Para la arqueología postprocesual las y los individuos se convierten en agentes que se conforman en *identidades* colectivas a través de hábitos. La identidad es por definición relacional, en el sentido de que implica siempre una interacción con otras/os y, situacional, en tanto que se realiza en el interior de

marcos sociales específicos, involucrando un proceso social de construcción dinámico, flexible e intersubjetivo (Pimentel, 2003, 76).

En esta diferenciación imaginaria entre el yo y el otro o la otra, es que se construyen identidades complejas, por ejemplo: la identidad sexual, de clase, étnica, religiosa, generacional, entre otras. La cultura material participa de estos procesos; al ser producida por individuos, está relacionada con dichas dinámicas de identificación y por tanto también de diferenciación. La cultura material es considerada, por ende, receptáculo y reproductor de significados, de discursos que pueden ser leídos o interpretados (*cf.* Luján, 2007).

La constitución de la sociedad descansa en los procesos simbólicos de diferentes tipos, su construcción implica la creación de los mecanismos mediante los cuales los miembros de la sociedad pueden identificar los contextos adecuados para poder crear una relación o interacción. Todos aquellos objetos, acciones y conceptos que tienen la capacidad de unir, expresar y representar los valores que los grupos humanos les confieren, con frecuencia llegan a convertirse en hechos simbólicos. (Iwaniszewski, 2007, 201)

El argumento de la arqueología interpretativa sugiere que aún en las actividades, en apariencia mundanas o empíricas, está inmersa la acción de la interpretación, pues siempre elegimos y juzgamos a partir de un criterio particular: qué cosa se mide, recolecta, dibuja, hasta dónde, por qué y para qué. No existe por tanto el significado de una cosa o símbolo, pues éste es multidimensional, la interpretación de los significados de las cosas y acciones, la sociedad se constituye a través de significados atribuidos y negociado por los agentes sociales (Hodder, 1997, 17).

Por lo tanto, la comprensión y el significado que se da a los símbolos son relacionales y contextuales.

1.1.1 Insinuadores enseres y aparejos

...la imagen puede ser el vehículo de todos los poderes y de todas las resistencias.

Serge Gruzinski, *la guerra de las imágenes*.

Retomando la teoría del lenguaje de Voloshinov y Pierce de que las ideas no tienen un carácter metafísico sino que están hechas de signos. “El signo es una cosa, un objeto material y por lo tanto ‘la realidad del signo es totalmente objetiva’ y lo más importante, y por esa razón ‘se presta a un método de estudio objetivo...’” (Voloshinov citado en De la Peza, 2012, 4). Dado que los signos tienen tantos significados como contextos e implicaciones para su uso, me pareció pertinente retomar el concepto de **traducción** puesto que me permite entender mis textos y objetos más allá del lugar y el momento de su enunciación o transcripción inmediatas que es, en esencia, el sentido de la interpretación.

El modelo esquemático de la traducción es el de un mensaje proveniente de una lengua-fuente que pasa a través de un lenguaje-receptor, luego de haber sufrido un proceso de transformación. El escollo reside en el hecho evidente de que, una lengua difiere de la otra, y para que el mensaje logre “pasar” es necesario que se dé esta transformación interpretativa que algunas veces es descrita, aunque no siempre con acierto, en términos de codificación y decodificación [...] En cualquier caso, los instrumentos de acercamiento y penetración están constituidos por una compleja combinación de conocimientos, familiaridad e intuición recreativa. Y en todos los casos existen igualmente penumbras características y márgenes de error y fracaso. Algunos elementos eludirán una comprensión o revitalización integral. (Steiner, 1980, 44-45).

Esta intuición recreativa al que Steiner hace alusión es el razonamiento que Gilbert Harman denominó “la inferencia de la mejor explicación”, la cual consiste en relacionar cuál de las posibles explicaciones presentadas para un caso determinado nos suministraría una mejor ilustración de los datos observados y de nuestras relaciones con ellos, en donde, teniendo al tanto nuestro conocimiento general sobre situaciones semejantes, y después de contrastar las evidencias, se privilegie la que explique el hecho de la manera más factible a la vez que permita entender la razón de lo observado (Racines, 2007, 74).

Las imágenes se convirtieron en “un recurso técnico para la observación, descripción, análisis, interpretación y comunicación” (Hernández, 1997, 42); fueron el instrumento mediador entre mis objetos de estudio y yo, en tanto que lectora y traductora.

Dos de las herramientas de las que eché mano para la lectura de las imágenes fueron las metáforas y los difrasismos. Las primeras suelen ser consideradas giros lingüísticos cuyo sentido es figurado y no debe ser entendido de manera recta o literal, ya que en todo caso se trata de signos cuyo significado es distinto al que habitualmente se tiene, pero entre los cuales existe una relación de semejanza o analogía. Por ejemplo, en la frase “las perlas de tu boca” se evoca a los dientes. Estas figuras retóricas las tenemos presentes en las pinturas y textos mesoamericanos.

En el caso de los difrasismos son identificados como construcciones gramaticales usualmente encontradas en las lenguas de Mesoamérica, cuya característica es que a partir de dos términos léxicos que comparten las mismas características morfológicas aglutinan sentido y construyen una tercera unidad de

significación, cuya lectura a su vez se lleva a cabo a través de dos procesos esenciales: la metonimia y la metáfora (Cfr. Montes de Oca, 1997). En el primero de estos procesos, la metonimia, ciertos rasgos son puestos en prominencia, dentro de un mismo dominio, así pueden ser apreciados por ejemplo en el difrasismo náhuatl del *altépetl*, **alt** “el agua” y **tepetl** “la montaña”, término que combina estas dos frases y que remite a un tercer concepto que en este caso significaría una comunidad o ciudad-Estado (Plunket, 2012, 44).

Finalmente, me valí del uso de la analogía, pues me permitió a partir de mis referencias y experiencias socioculturales, hacer una lectura comparativa de lo que decían las investigaciones con lo que de manera propia iba observando de las imágenes, encontrando así los puntos coincidentes o de discrepancia, siempre tratando de ubicar cada texto en su propio contexto, cuidando de no caer en anacronismos (Gándara, 2006; Castillo, 2011).

Cualquier inferencia arqueológica, desde la más directa como la de designar a un objeto punta de proyectil, hasta definiciones explicativas más complejas, como cacicazgo, conllevan la utilización de premisas contextuales o funcionales conocidas en el presente que se adjudican o imponen a situaciones pretéritas para su comprensión causal. (Navarrete, 2006, 222).

1.2 Donde dejamos que los espejos nos vean: sexualidad, sexo, cuerpo y erotismo

*Es tan frágil la trama que la
rasga una espina,
tan vulnerable que la
quema el sol, tan
susceptible que la eriza el
frío.*

*Pero también percibe mi
piel delgada la dulce gama
de las caricias,
y mi cuerpo sin ella sería
una llaga desnuda.*

Alaidé Foppá, *Elogio de mi cuerpo*

Tradicionalmente, en la historia —sobre todo de Occidente— ha prevalecido una noción que se erige como una verdad absoluta: que la diferencia sexual es el modelo desde el cual se construyen todas las diferencias sociales, puesto que se da por hecho que preexiste un cuerpo “natural” con características hormonales, fisiología y aparato reproductor que antecede a la construcción de “cultura”.

Este discurso se ha centrado en la diferencia de los cuerpos más que en sus similitudes. El conflicto surge a partir del significado atribuido al potencial y a la capacidad de reproducción del cuerpo femenino, diferencia que ha servido para justificar la dominación hacia estos cuerpos, para lo cual ha sido necesaria la creación de distintas formas de regulación y control de la re-producción humana.

Michel Foucault, en su *Histoire de la sexualité*, propone una genealogía sobre el poder y del sujeto, donde distingue dos procedimientos históricos a partir de los cuales es posible diferenciar dos economías del placer o de lo que denominó “la verdad del sexo”. En el primer caso expone que, hasta antes del siglo XVIII, era prerrogativa del rey o monarca —cuyo poder era designado por la divinidad—, decidir sobre la vida y muerte de las personas, etapa a la que nominó *ars erótica*, en contraste con las sociedades modernas donde se responsabiliza al individuo de su propio placer; en aras de una estética existencial el poder no sólo

reprime la sexualidad, sino que también la produce y la provoca, a esta etapa Foucault la denomina *scientia sexualis* (Foucault, 2009).

Es con el cambio de la monarquía al Estado que se dan modificaciones sustanciales en las regulaciones, pues se pasa de la noción de prohibición — forma jurídica centrada en el soberano—, a la noción de ley —la cual a decir del autor, tiene su origen en la burguesía—. A partir de la concepción científica de lo normal y lo anormal se da pasó de la noción de castigo al de control. Si en el pasado se regulaban comportamientos, a partir del surgimiento de la modernidad se regulan a los sujetos, ésa es la diferencia sustancial entre la sexualidad y el erotismo.

Así pues la sexualidad, en tanto actividad propiamente humana, es construida simbólica, material y discursivamente; adquiere sentido y significado en la medida que forma parte de un sistema de reglas construidas bajo una estructura social, enmarcada en un espacio-tiempo determinado. Por lo tanto, tengo bien claro que el concepto de sexualidad surge en Occidente, en la modernidad y cuya principal finalidad —siguiendo la lógica foucaultiana— es la de regular sujetos y no comportamientos, contrario a lo que posiblemente sucedió en las sociedades mesoamericanas.

Dado que los estudios que han abordado las prácticas eróticas y reproductivas de las sociedades prehispánicas lo han hecho desde la lógica que ambas categorías corresponden a la de sexualidad, asimilando a ésta como una categoría universal y ahistórica, dichas pesquisas se han centrado en el papel de

la reproducción dejando de lado el debate en torno al deseo y el erotismo, ya que desde la lógica tradicional, la heterosexualidad es la norma fundante, mientras que cualquier otra posibilidad sería vista en tanto que una excepción y en cualquier caso manipulada de tal forma que dichas “variaciones” refuercen la regla.

Esto se debe quizá a que los análisis pioneros que se arriesgaron a tocar el tema se hicieron desde la óptica de la historia del arte, a la cual la arqueología no pocas veces reniega y desacredita —pues les recuerda sus orígenes de coleccionistas, anticuarios y viajeros—.² Sin embargo, dichos estudios sobre las obras de arte permitieron reflexiones en torno al desnudo, al “movimiento lascivo del cuerpo” y al acto sexual, con una nueva interpretación religioso-simbólica de los caracteres sexuales masculinos y femeninos (*cf.* Tovar, 1975).

El erotismo, en tanto que categoría de análisis, es vaporosa en sí e intentar definirla requiere de lecturas múltiples; en mi caso, he tenido que adentrarme a los terrenos de la psicología, de la filosofía, de la literatura, de la antropología, de la historia del arte, para entender que el erotismo es una exuberancia de la actividad erótica, puesto que lo que le separa de la actividad sexual es una búsqueda independiente al final de cuentas, dado en la reproducción de la especie y al de la crianza de la descendencia. “Aunque si bien el erotismo se define por la independencia del goce erótico respecto de la reproducción considerada como fin,

² Los anticuarios eran personas de la nobleza o de cierto estatus social privilegiado que se daban a la tarea de coleccionar objetos “exóticos” y “antiguos” en tanto que los viajeros fueron considerados aventureros en busca de tesoros, catalogados como héroes, truhanes, quienes exponían siempre sus vidas a los extremos, siempre al borde del abismo. El personaje que encarna estas dos figuras que anteceden a la del clásico arqueólogo es el personaje hollywoodense Indiana Jones.

no por ello es menos cierto que el sentido fundamental de la reproducción es la clave del erotismo” (Bataille, 1997, 16).

Para la filósofa Lou Andreas-Salomé, la relación erótica es una forma intermedia entre el origen primario de la existencia general del ser, individual y el ser con su sentimiento social de comunidad (Andreas-Salomé, 2003, 51). Es una condición estricto sensu humana, en tanto que somos los únicos seres con la conciencia de continuidad y discontinuidad, de finitud e infinitud, donde toda la operación erótica tiene como principio la destrucción de la estructura del ser cerrado, “tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento”, presume su disolución (Cfr. Bataille, 1997).

El erotismo supone la dialéctica del reconocimiento de “un *uno* primitivo el cual se convierte en *dos*. A partir del momento en que hay dos, hay de nuevo discontinuidad en cada uno de los seres” (Bataille, 1997, 18). Dicho lo cual la esencia del erotismo es la paradoja “expresada por todas las fórmulas y las imágenes que caracterizan la unión de los contrarios [...] para acceder experiencialmente al estado de no-dualidad” (Eliade, 2002, 22) unificando y trascendiendo las dualidades.

El erotismo está ligado íntimamente a lo numinoso, al misterio y a la sacralidad que implica la existencia, la vida y la muerte. Es ante la muerte que la humanidad exalta lo único que le da la posibilidad de trascenderla, el cuerpo. La desnudez del cuerpo humano, en el plano erótico, se convierte en un signo enunciador común para innumerables culturas; se opone al estado cerrado pues

vaticina la trascendencia. Es por ello, y en oposición a la inmutabilidad de la muerte, que los seres humanos ya desde tiempos muy remotos han dejado representado el paso de su propia existencia al exaltar pechos, caderas, nalgas, vulvas y falos, considerados por antonomasia los órganos del placer, los órganos de la reproducción y de la vida (Luján, 2007, 35).

Es importante señalar en este punto una de las críticas que ha suscitado el análisis en torno a la existencia de un *cuerpo* pre-cultural considerado incuestionable y signo de “lo natural” (Butler, 1999), esto que se había llamado *sexo*, se ha centrado en las funciones fisiológicas que tiene la especie para su reproducción y a partir de las cuales se han construido complejos símbolos, discursos y prácticas que han variado histórica y socialmente, pero que se han pretendido erigir en universales. Desde la perspectiva de teóricas como Rosi Braidotti (2004), Judith Butler (2007) y Teresa De Lauretis (1996), el cuerpo no es contrapuesto a la cultura, es en sí un producto, ‘el producto’ cultural (Grosz, 1994 citada en Alberti, 2001, 66); se trata de un resistente anacronismo de un pasado “natural o biológicamente dado”, desde esta visión, el cuerpo determina a su vez el conjunto de efectos culturales que se van designando a partir de ahí. “El cuerpo, es pues, una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerza a través del lenguaje corporal” (M. Douglas, 1982, cita en Marcos, 2004, 253).

El análisis tradicional del racionalismo científico³ en la arqueología describe a los cuerpos en términos del sexo binario; de esta forma “se conceptualiza tomando como base la ausencia del ‘factor determinante’ masculino o por la presencia activa de ese factor”. (Butler, 2007, 140).

El concebir al cuerpo histórico, integral y diverso, ofrece una opción epistémica en el análisis de las culturas prehispánicas, puesto que desde la propia lógica del pensamiento mesoamericano, el cuerpo es concebido así, algo complejo y cambiante. “Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, ‘jugos’ y materiales” (Marcos, 2004, 254).

Hablar de corporalidad es insoslayable en el análisis de la desnudez y la genitalidad. Considero importante retomar para esta investigación la noción de ausencia o vacío, de ocultamiento y censura de la representación del cuerpo desnudo o genitalizado, pienso que existe una relación entre la negación del cuerpo y una economía restrictiva, la cual “intenta reprimir con particular atención

³ Claro ejemplo de cómo se da este pensamiento positivista es la reflexión del ingeniero David Esparza al referirse a geometría mesoamericana: “Todo tiene su principio en la Ley Suprema de la Vida y esta Ley Suprema es la Dualidad. En la existencia, la dualidad es básica: nada es posible fuera de ella, porque nada se puede concebir por uno solo; para lograr la gestación se requiere del concierto de dos, nunca de uno nada más; todas las leyes naturales tienen este mismo principio. Yo mismo dimano de esta dualidad eterna porque provengo del concierto de dos. Para quien dude de tal dualidad eterna, bastará con que se mire en un espejo: se dará cuenta de que no es factible escapar a esa ley natural, pues sería imposible negar que tiene dos ojos, dos oídos, dos orificios nasales, dos dentaduras (inferior y superior), dos brazos, dos piernas, dos sistemas nerviosos, dos hemisferios cerebrales, dos... dos, siempre dos... Aunque en el campo de la física ¿qué sería de este planeta que habitamos si no tuviera dos movimientos principales, conocidos como de rotación y traslación?... Como esta ley natural de la dualidad se manifiesta en todos los campos, no podría escaparse en el aspecto matemático, como observaremos, el cual también tiene en ella sus principios básicos”. (Esparza, 1977, 12)

las energías inútiles, la intensidad de los placeres y las conductas irregulares” (Foucault, 2009, 17).

A decir de Freud, es el trabajo la base desde la cual se construye la vida social y cultural de la humanidad, es el principio ordenador que refrena los impulsos violentos y tumultuosos, por ejemplo el deseo sexual (Freud, 1983, 35); desde este planteamiento es asequible pensar que una sociedad que privilegia el trabajo, impondría regulaciones de orden social en torno al cuerpo desnudo o genitalizado por considerarle promotor o incitador de la libido.

El trabajo limitó el reclamo de la vida sexual o impulso libidinal —el modelo de máxima dicha—, tolerándola exclusivamente como la fuente para la multiplicación de la especie. El placer se convirtió en un objetivo alcanzable a futuro y como promesa al trabajo realizado. Pero el desarrollo de la cultura, de manera paradójica, reprimió y a su vez incitó la búsqueda de la gratificación duradera, la cual provocó el refinamiento en la exploración del placer en otros planos —no sólo en los que había prevalecido la genitalidad—, dirigiéndose a la erotización de todo el organismo (Luján, 2007, 21).

Por lo tanto, es necesario observar que las limitaciones en torno a la representación del cuerpo erótico, genitalizado y desnudo, están relacionadas a las conductas o prácticas eróticas, aunque también a otros aspectos socioculturales que tendrían que ver con prácticas políticas, religiosas, ideológicas que serían igualmente motivo de sanciones y prohibiciones, por ejemplo, la ingesta de algún alimento, el uso de algún adorno u atuendo, por mencionar ciertas prácticas.

Son los espacios de liberación del deseo y placer sexual los que me interesa analizar, el lugar donde las prohibiciones impuestas por el trabajo, por el

ordenamiento de la cultura, se trasgreden. Según algunos autores, es durante el periodo de la fiesta, el juego, de la mística religiosa y del éxtasis que provocan los estados alterados de conciencia —inducidos por el uso de sustancias, estados de vigilia, trances hipnóticos, entre otros— donde se dan los sitios para la apostasía sexual (Bataille, 1997; Ospina, 1997; Ponce, 1997; Eliade, 2002).

1.2.1 La trama que rasga la piel: la categoría género

El género es un concepto que se instaura en un espacio exterior — público— mediante una reiteración estilizada de actos; el género es concebido como una producción disciplinaria mediante el juego de presencia y ausencia sobre la superficie del cuerpo, la construcción del cuerpo con género a través de una sucesión de exclusiones y negaciones. Por ejemplo, una persona saludable se da cuenta de su condición de sí mismo por oposición a quien está enfermo y viceversa, una persona rica se comprende a sí misma en referencia a una persona pobre, y así sucesivamente.

Actos, gestos y realizaciones crean el efecto de un núcleo interno o substancia ulterior que se centra en la superficie del cuerpo y que es el “sexo”, el cual se pretende instalado en un sitio pre-lingüístico, al cual no hay acceso directo. Asequible sólo en tanto que estos actos y gestos son fabricados y preservados mediante signos corpóreos y otros medios discursivos que conceptualizamos como “género”. Esta categoría es pues una identidad débilmente formada en el tiempo, ni verdadera ni falsa, que sólo crea el efecto de verdad de un discurso de identidad que le hace parecer primario y estable, cuya significación no es un acto

fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición. Una regla que nadie puede interpretar del todo, imposible de personificar (Butler, 2002) y que en el afán de ser actuadas crean jerarquías y discriminación.

En el caso de las sociedades occidentales, por mencionar un ejemplo de lo que señalo, a los hombres tradicionalmente se les ha atribuido la agresividad, la responsabilidad económica, el liderazgo, la competitividad, desenvoltura en el espacio público, dueños del patrimonio, incluido en esto no sólo los bienes materiales sino también la progenie, sus esposas, esclavos/as; a estos aspectos se han denominado características masculinas en contraparte a lo que se considera femenino o de las mujeres: el ser débiles, sumisas, dependientes, amorosas, cuidadoras, responsables de la formación integral de la descendencia, donde su capacidad reproductiva determina cuáles son las posibilidades de acción y elección en todos los aspectos de su vida (Flores, 2007). Esta distribución desigual de poder es denominada patriarcado, el cual ha mantenido históricamente su dominio a través de estructuras como la familia, el matrimonio y la religión.

Aun cuando soy consciente de que el uso de la categoría género en los estudios históricos ha devenido en una categoría “aséptica” y “políticamente correcta”, puesto que incorpora como utilidad interpretativa a las mujeres y a los hombres poniéndolos en un mismo plano, a diferencia de los análisis tradicionales antropocentristas y sexistas en los que se omitía a las mujeres por considerarlas incluidas al nombrar a los hombres o se les analizaba como categorías separadas.

Si bien es cierto que la categoría puede ser una trampa al dar por sentado que en todas las culturas se definieron bajo la dicotomía mujer-femenino/machomasculino —lo cual en principio pretendía des-naturalizar al cuestionar la categoría “sexo”—, considero que en los análisis históricos como el que pretendo, sigue siendo útil, pues algo que no se puede soslayar es la presencia histórica y sistemática de la dominación de unos seres sobre otros basados en diferencias y semejanzas, culturalmente inscritas en los cuerpos humanos, a partir de la experiencia de éstos en torno a rasgos como las capacidades fisiológicas y reproductivas, la edad y filiación cultural donde el uso de la categoría género ha permitido reconocer y significar dichas construcciones sociales y culturales.

Es necesario prestar atención a los sistemas simbólicos, esto es, a las formas en que las sociedades representan el género, pues hacen uso de éste para enunciar las normas, las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia. Sin significado no hay experiencia, sin procesos de significación no hay significado (esto no quiere decir que el lenguaje lo sea todo, sino que una teoría que no lo tiene en cuenta ignora los poderosos roles que los símbolos, metáforas y conceptos juegan en la definición de la personalidad y de la historia humana) (Scott, 1996, 279).

Me parece, por tanto, necesaria la categoría género en el caso concreto de mi investigación, pues me permite analizar la cultura material representada por esculturas, pintura mural y figurillas, a partir de los atributos simbolizados tales como ojos, boca, genitales, tocados, ornamentos, vestidos, aspectos que desempeñan un papel prominente en la generación, conservación, transmisión y reinterpretación de tradiciones culturales de las sociedades del pasado.

Capítulo 2

Visiones y ensoñaciones en torno al erotismo en Mesoamérica

*Sea cual sea el material del cual están hechas
nuestras almas, la tuya y la mía son la misma.*

Emily Jane Brontë

2.1 Arqueología, feminismo y género

El interés y apertura de la arqueología por los estudios de género surgió en la penúltima década del siglo XX; esta inserción ocurrió gracias a los debates que se dieron en otras disciplinas de las ciencias sociales, la antropología, la sociología y la psicología, en torno al género. Dicha apertura permitió el estudio de aspectos de la cultura humana que hasta ese momento se habían considerado menos tangibles y, por tanto, menos abordables desde la arqueología tradicional, por ejemplo la ideología, el simbolismo, las relaciones sociales; es aquí donde se insertan los estudios de género (Alberti, 2001, 61).

La categoría de género es retomada de la teoría feminista, la cual puso en cuestionamiento la categoría “sexo”, puesto que se había tenido la noción histórica de que ésta era una condición natural, inamovible y, por ende, ahistórica. Los debates que se han suscitado desde la teoría feminista ponen en evidencia que el sexo es en sí una categoría con género, investida por completo políticamente, naturalizada pero no natural (Butler, 1999, 143). Es decir, que desde siempre el sexo ha sido significado, nombrado y comprendido social y culturalmente; ha sido el género “el elemento constitutivo de relaciones sociales basadas en diferencias

percibidas entre los sexos, y como forma primaria de significar relaciones asimétricas de poder” (Scott, 1996, 290).

La inserción del género y la influencia del feminismo en la arqueología han traído consigo el cuestionamiento de los roles sexistas, la necesaria inclusión de las mujeres en tanto que foco de análisis en las investigaciones del pasado, el menosprecio que se tiene de las mujeres en el interior de la profesión (desde la formación académica, los planes de estudio, la liberación de recursos y permisos a proyectos de investigación, la conformación del Consejo Nacional de Arqueología, en la estructura orgánica del INAH, por mencionar algunos casos), finalmente la construcción de modelos y el desarrollo de marcos teóricos para la investigación del género en las sociedades del pasado (Conkey y Gero, 1991; Colomer *et al.*, 1999; Johnson, 2000). Al igual que el feminismo, el movimiento post procesual en arqueología constituyó la oposición crítica a la supuesta objetividad de los métodos científicos tradicionales (Alberti, 2001, 63), aspecto que no distó mucho del cuestionamiento y debates que tenían lugar en otras áreas del conocimiento.

El problema filosófico de las propuestas feministas en arqueología es el mismo al que se enfrenta la historia y la filosofía postpositivista de la ciencia, y las teóricas feministas en otros campos: el de conceptualizar la investigación científica de modo que podamos reconocer a la vez que el conocimiento es construido y lleva la impronta de quien lo propone (Wylie, 1999, 41).

Alison Wylie coincide con otras autoras que los conceptos, al igual que las interpretaciones y representaciones usadas para hablar sobre el pasado, tienen que ser revisado, ya que, entre otras cosas, se encuentran inmersas en la

dinámica de género (Brumfield, 1991; Handsman, 1991; Sorensen, 1998). Esta integración de la crítica a la asignación de papeles o roles produjo cambios tales como el remplazo del concepto mujer, al de mujeres en las investigaciones y discursos —dado que el uso en singular denota una carga simbólica que universaliza a las mujeres en los discursos del pasado—, lo cual a decir de Matthew Johnson ha permitido “ajustar” parte del sesgo androcéntrico (2000, 155). La importancia de enfocar a las mujeres del pasado haciendo visibles sus roles, sus obras y acciones, ha permitido “hallazgos bastantes notables sobre los prejuicios de género que existían en la teoría y evidencias claras de la presencia de una variabilidad relacionada con el género en las bases de datos que no habían sido tenidos en cuenta” (Wylie, 1999, 42), lo que propició nuevos logros y modelos teóricos (Alberti, 2001, 64), por ejemplo, la arqueología de las sexualidades, de la cual abundaré más adelante.

En el caso de la arqueología mesoamericana, los estudios desde la perspectiva de género se han encaminado principalmente a rastrear la presencia femenina en la cultura material (por ejemplo Flores, 2007; Hendon, 1997; Joyce, 2000; McCafferty y McCafferty, 1994; Solares, 2007; Wiesheu, 2006, por mencionar algunos). Estos estudios han permitido, a partir de la investigación de la dinámica de los roles de género, reconocer la participación diferencial en los procesos culturales, por citar: los patrones de especialización de trabajo, los procesos económicos, políticos, religiosos, entre otros; lo cual ha permitido “una revaloración de las actividades desarrolladas por las mujeres en sociedades

específicas, en particular en lo que respecta a su aportación económica en contextos domésticos” (Wiesheu, 2006, 140).

Sin embargo, muchas/os de estas/os investigadores/as concluyen que la arqueología de género no sólo debía hacer visibles a las mujeres “recuperando las voces perdidas”, sino que es necesario reconocer el trabajo femenino en actividades que en cuantiosas ocasiones han sido atribuidas al dominio masculino. “Una verdadera arqueología de género, por tanto, debe analizar las relaciones de género en tanto se entrecruzan con otras dimensiones de la identidad social” (*Ibíd.*, 141).

He de puntualizar el hecho que en la arqueología mexicana se ha llegado a aceptar al género como una categoría útil para el análisis histórico, sus detractores sin embargo consideran que se trata de una “moda” y que se limita a ciertas líneas temáticas: reproducción y trabajo, al menos es lo que en lo personal me ha tocado escuchar en el aula como estudiante, en las charlas de sobremesa con los colegas, de investigadores de renombre en congresos nacionales. Con todo, “toleran” hablar de género, no así del “feminismo en arqueología”.

La arqueología de género se deriva de la arqueología feminista (Conkey y Gero, 1991; Colomer *et al.*, 1999). La primera cumple con recopilar de manera más imparcial añadiendo datos de las actividades de las mujeres en relación a los hombres, mientras que la arqueología feminista a menudo ofrece desafíos innovadores a nuestras convencionales formas de operación, es por ello que le

consideran una “teoría radical” (McGuire y Navarrete, 1999). La arqueología feminista, a decir de María Berrocal:

[Indaga] en las implicaciones y los supuestos que funcionan a todos los niveles en la construcción de las preguntas, las hipótesis y los resultados científicos [...] observa a la historia como un proceso activo, dirigido por personas que toman decisiones conscientes para conseguir objetivos a largo plazo, o uno en el que las decisiones individuales no son consideradas un factor explicativo [...] (Berrocal, 2009, 27).

La realidad del feminismo en arqueología no dista mucho de lo que ha ocurrido en otras áreas de la vida cotidiana, por tanto, quienes apostamos al feminismo como estrategia política y epistémica debemos ser conscientes que mientras permanezca el sistema androcéntrico y jerarquizado del pensamiento, seguiremos siendo blanco de burla, descalificación y marginación.

2.2 La arqueología de las sexualidades

Como ya mencioné líneas atrás, la arqueología, de la misma manera que muchas otras disciplinas sociales, ha cuestionado el presupuesto de que el sexo es una fuerza biológica que pre-existe a la vida social y, por tanto, un fenómeno no cultural, ni variable en los aspectos histórico y cultural (Rodríguez-Shadow y López Hernández, 2009, 84). Para ello ha echado mano de teorías críticas, por ejemplo el constructivismo social y el feminismo. La discusión de dichas posturas teóricas sustenta la idea de que no existe nada fuera del orden discursivo, por tanto social. Al ser la sexualidad un rasgo social, es proclive a ser significada por medio de

prácticas, discursos, símbolos, de tan variadas y diversas maneras como las mismas sociedades de las que forma parte (Butler, 1999, 147).

Si bien la sexualidad siempre ha estado ausente en las interpretaciones arqueológicas, los estudios recientes demuestran que esto no tiene por qué ser el caso. Los datos arqueológicos pueden —y deben— ser aplicados para entender mejor las expresiones sexuales humanas a lo largo de la historia. Porque la sexualidad humana toca muchos, si no es que todos, los aspectos de la cultura, las interpretaciones arqueológicas que incluyan la sexualidad proporcionarán comprensiones más ricas y diversas sobre el pasado (Traducción propia).⁴

La arqueología —en tanto que disciplina histórica y antropológica— ha retomado muy recientemente la crítica al pensamiento occidental y colonialista sobre la sexualidad, pues aunque como ciencia ha “pretendido” neutralizar su discurso ante los aspectos políticos y morales de la sociedad actual, en realidad había tratado el tema de la sexualidad con el dicho de que es algo peligroso, destructivo, por lo cual las instituciones encargadas de la investigación y difusión de la historia restringían la difusión de las imágenes de contenido explícitamente sexual. “En este contexto se comprende que en los museos no se exhiban representaciones de actos sexuales o se considera nociva la difusión de imágenes eróticas en textos escolares, aunque se trate de actos llevados a cabo en un pasado remoto” (Campos Rodríguez y Rodríguez-Shadow, 2009, 2).

⁴ While sexuality has traditionally been absent in archaeological interpretations, the (recent) studies demonstrate that this need not be the case. Archaeological data can — and should — be applied to better understand human sexual expressions throughout history. Because human sexuality touches many, if not all, aspects of culture, archaeological interpretations which include sexuality will provide richer, more nuanced understandings of the past. (Schmidt & Voss, 2000: 1)

Una de las observaciones que se hace desde las investigaciones de la arqueología de las sexualidades al estudio de las sociedades del pasado, es que ha sido evidente la importancia que éstas le han dado al rastreo de la sexualidad heterosexual. Bien apunta Monique Wittig en su ensayo *El pensamiento heterosexual*, “cuya tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos” (Wittig, 2006, 52) es parte de su carácter opresivo. Dichas pesquisas han estado dirigidas a tratar de evidenciar la reproducción biológica —el coito entre un hombre y una mujer (Fuentes, 2008;⁵ García Moll, 1998; Ochoa, 1973;⁶ Solares, 2007⁷). Por esta razón “la evidencia arqueológica de expresiones sexuales no reproductoras y no heterosexuales, es dejada de lado, lo cual pone un velo y oscurece la diversidad de las prácticas sexuales en el pasado” (*cf.* Campos Rodríguez y Rodríguez-Shadow, 2009).

Los estudios recientes de la “arqueología de las sexualidades”, consideran que el estudio de la sexualidad no es diferente del análisis de la organización política, la investigación de las estructuras económicas o las ideas religiosas de las sociedades del pasado. Pues parte de que las formas institucionales concretas de la sexualidad en cualquier momento y lugar dados son productos de la actividad humana y que están, por tanto, imbuidas de los conflictos de interés y la

⁵ “Posiblemente la mujer no tenía un rango de poder al igual que el hombre, pero su capacidad de procreación le confiere un papel fundamental presente en la cosmovisión de toda sociedad”. (Fuentes, 2008, 48)

⁶ “...he querido demostrar que en el culto de la fertilidad en los primeros periodos en Mesoamérica, no sólo tuvo importancia el sexo femenino por su facultad generatriz, sino que también el hombre recibió especial atención por su carácter de medio fertilizador”. (Ochoa, 1973, 136)

⁷ “Las diversas advocaciones o formas simbólicas histórico-específicas de la Diosa remiten todas ellas en última instancia, a su dimensión arquetípica... como símbolo ‘metafísico’ o ‘abismo’ entre lo inteligible y lo sensible, la principal personificación del poder de *espacio*, *el tiempo*, y la *materia* fenoménica dentro de cuya matriz todos los seres se originan y mueren; sustancia de los cuerpos, configuradora de la vida y receptora en la muerte”. (Solares, 2007, 12)

maniobra política (Rubin, 1989, 2). Esta vertiente teórica resalta la importancia de la perspectiva histórica en torno a la actividad sexual, pues considera que tanto las normas como las costumbres sociales son producto del tiempo, los acontecimientos y el contexto, para lo cual la arqueología cuenta con la experiencia y los conocimientos para confirmar y consolidar a través de los objetos materiales los discursos de las sociedades que los manufacturaron.

Desde esta lógica “la sexualidad deja algunas pistas materiales en pinturas (en cuevas, casas, tumbas), figurillas de diversos materiales (cerámica, hueso, piedra), y en esculturas y relieves” (López Hernández y Rodríguez-Shadow, 2009, 83) cuya identificación se da en la contextualización del medio material, enmarcada por las interrelaciones de similitudes y diferencias de los datos:

Ya que es la arqueología la única ciencia social que integra procesos, similitudes y diferencias sociales con una amplia cobertura temporal, con base en las manifestaciones materiales de la conducta humana: su especificidad reside en que se fundamenta en datos particulares, en los materiales y los contextos arqueológicos que son por naturaleza, un reflejo social (Fournier, 1999, 75).

Aun cuando considero importante destacar los recientes estudios en torno a la sexualidad desde la arqueología, enmarco mi investigación en los estudios de la arqueología de género, pues pretendo indagar las relaciones de poder que se dieron entre los géneros en relación con el erotismo.

2.3 Polémicas en torno a las prácticas y representaciones del erotismo en Mesoamérica

En este apartado daré cuenta de las discusiones en torno a las prácticas y representaciones eróticas que se han tenido sobre las culturas que habitaron Mesoamérica antes de la conquista española. He de remarcar que la mayoría de estos estudios han sido abordados desde la etnohistoria, la literatura y la antropología, por lo que los ejemplos en su mayoría hacen referencia a las fuentes novohispanas —documentos elaborados por los frailes y cronistas españoles durante la Colonia, por tanto imbuidos de los prejuicios propios del catolicismo y del pensamiento colonialista de la época. Por contradictorio que parezca, es indudable la importancia que ha representado para el estudio del pasado contar con este tipo de documentos, pues han permitido contrastar y corroborar los datos arqueológicos, es decir, los restos materiales. Pero en el caso concreto que me atañe, considero que la arqueología aún está en deuda con el tema.

A continuación expondré los puntos de vista donde vislumbro parte de los debates actuales en relación con el tema del erotismo en las culturas que conformaron Mesoamérica, aunque dicho sea de paso, es una visión general, personal e inconclusa, ya que siguen surgiendo nuevas investigaciones que abonan a este tema.

Para comenzar, contamos con una posición bastante difundida de que “en las sociedades indígenas prehispánicas el sexo no era un tabú” (Dávalos, 2006) y que como en el resto de actividades humanas —según la ideología religiosa de

estos pueblos—, el deseo era considerado un regalo divino, el cual tenía muchas maneras de ser contenido o saciado (Dávalos, 2006; Quezada, 1987).

Esta visión que describe una sexualidad más plena, más gozosa por parte de las culturas antiguas en comparación con las sociedades europeas durante la Colonia, por ejemplo, subyace en la teoría evolucionista que propugna que los seres humanos “primitivos” vivían en promiscuidad sexual, en una época en que existía una “igualdad” entre los sexos (Engels, 2006, 17).

Desde esta perspectiva romántica, la noción de igualdad genérica está ligada al concepto de dualidad, que para las culturas mesoamericanas es distinta a la noción de dualidad concebida en Occidente (López Austin, 1980; Quezada, 1987, Marcos, 2004). Mientras que para las sociedades occidentales la dualidad es entendida en oposiciones jerárquicas, para las sociedades prehispánicas el cosmos era dividido en “pares de opuestos pero complementarios”, reflexión que me parece engañosa, pues enfatiza la noción romántica de sociedades igualitarias —basta revisar las tablas 1 y 2 que se encuentran en los anexos para corroborarlo—.

Un principio que puede ser considerado al mismo tiempo como fundamental y conspicuo en la cosmovisión de los pueblos del Altiplano Central es el de la geometría del universo [...] En esta cosmovisión destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento (López Austin, 1980, 58-59).

A decir de Noemí Quezada, la superioridad de lo masculino sobre lo femenino, a diferencia de la cultura occidental, no existió: “Dentro de esta división genérica dos

fueron las actividades otorgadas por los dioses a mujeres y hombres por igual, la producción agraria y la reproducción humana, como responsabilidad fundamental indispensable de la conjunción de lo femenino y masculino” (Quezada, 1987, 30).

Así mismo que para Silvia Marcos esta noción de “dualidad fluida” reconoce explícitamente el derecho al placer sexual por parte de las mujeres al igual que lo era para sus pares varones. “El deseo por el cuerpo del otro está contenido en el uso de la metáfora ‘Xilotos’, que se buscan los mejores y más sabrosos”. El deseo aparece también en el cuerpo de mujeres imaginado como “sima y barranca que nunca se hinche y desea más y demanda más” (Marcos, 2004, 260).

Noemí Quezada afirma igualmente que la relación sexual era equiparada a un combate entre el varón y la mujer, en el cual no había vencedor ni vencido, sino un combate entre iguales, donde “el uno y la otra ofrecen su sexo para dar placer, pero también exigiendo satisfacción” (Quezada, 1987).

López Austin considera que es la dualidad el concepto ideológico fundamental que regía las relaciones sociales concretas. El cuerpo humano, las relaciones entre los géneros, ciclos agrícolas, animales y plantas, entre otras manifestaciones más, estaban ligadas o regidas a este principio de organización cosmogónica de eterna correspondencia (véase la tabla 1). Los seres humanos, por tanto, no eran seres libres de decidir su destino, pues era su inevitable obligación perpetuar la existencia del cosmos a través de su propia reproducción.

Debía constituirse en lo que los Dioses necesitaban que fuera: el ser que los veneraba y sustentaba; y como el sustento es la energía vital que ellos mismos generaban en el mundo, sus normas de comportamiento tenían como principio mantener y propiciar la vida, combatir todo lo que atente

contra ella, y mantener un orden comunitario que permitiera el cumplimiento de los rituales. Estos principios determinaban que la vida del hombre fuera un camino difícil, disciplinado y de esfuerzo constante (Zalaquett, 2002, 169).

En esta dialéctica dualista, dado que las deidades proporcionaban alimentos y sustento a la humanidad para mantener el orden cósmico, los seres humanos tenían la obligación de retribuir a las deidades con sus vidas. Desde esa óptica, la reproducción era necesaria en tanto que se necesitaba de nuevas generaciones que pudieran ser sacrificadas; así, la sexualidad, al igual que el erotismo, era estrictamente regulado e instaurado en y desde la heterosexualidad.

Nuestro señor nos dio la risa, el sueño, el comer y el beber con que nos criamos y vivimos: diónos también el oficio de la generación con que nos multiplicamos en el mundo todas estas cosas dan algún contento á nuestra vida por poco espacio para que después nos aflijamos con continuos lloros y tristezas (Sahagún, 1829, 120).

En el caso de las sociedades mayas prehispánicas, Humberto Ruz relata que la lujuria, el amor, el placer y la sexualidad tuvieron un profundo valor; al respecto puede encontrarse huella de su interés y fascinación en su producción artística. Estos conceptos solían estar identificados con ciertas flores, como la plumería o “flor de mayo”. Comenta además que, en el caso de que las mujeres que no se sintieran satisfechas sexualmente, podían divorciarse y ser una justificación para cometer adulterio (*cfr.* Ruz, 1998).

Este autor expone que, a diferencia de los pueblos nahuas como los aztecas, tenían una sexualidad erótica menos constreñida; por ejemplo, en

algunos casos preferían las prácticas homosexuales al sexo prematrimonial, “por lo que los nobles conseguían esclavos sexuales para sus hijos” (véase ilustración 9) y aunque en algunas fiestas o rituales este tipo de relaciones era permitida (Houston y Taube, 2010, 40), la sodomía era condenada a muerte. Según lo descrito por las fuentes históricas, Ruz relata que aspectos como la rubicundez y la gordura fueron apreciados en tanto que atractivos sexuales, además de otros aspectos: el adorno, el uso de afeites, telas, la depilación de las cejas, el teñido del cabello e, incluso, la música y la palabra, junto con el consumo de afrodisíacos naturales y el papel de las alcahuetas eran considerados dispositivos de seducción y de cortejo (Ruz, 1998, 211).

Algunas otras sociedades, en este caso las de la región huasteca y otomí o ñañú, han sido etiquetadas al igual que las mayas con el prototipo de libertinaje sexual. A los pobladores de la región huasteca, por ejemplo, Fray Bernardino de Sahagún les describe en su *Historia general de las cosas de Nueva España* así: personas lujuriosas, sodomitas, que “no tapan sus vergüenzas” es decir, que andaban desnudos (*cf.* Luján, 2007). “En esta Provincia de Pánuco los hombres son grandes sodomitas, cobardes, y tan borrachos, que son casi increíbles los medios de que se valen para satisfacer este vicio” (*El conquistador anónimo* citado en Zaragoza, 2003, 9) (véase ilustración 10).

Respecto a la vida sexual de la cultura otomí se menciona que la azteca admiraba en los varones ñañú los encuentros múltiples, pues lo mismo a los hombres que a las mujeres de aquella cultura se les exigía soportar por lo menos diez coitos por noche, la falta de resistencia de alguno de los dos elementos era

suficiente para deshacer la sociedad conyugal (Luján, 2007, 96). En la *Relación de Querétaro* está descrita así la dinámica sexual otomí:

En la lujuria son muy cálidos, así mujeres como hombres, dándose las mujeres muy fácilmente. Son amiguísimas de negros y mulatos y de los de su generación, y cuando algunos de estos les pide su cuerpo responden: Tú lo sabes. Son enemigas de españoles. Es generación que multiplica mucho y benignamente... Se cree ser muy pocas o ningunas las mujeres que llegan entre ellas al tálamo porque de menos de diez años se ejercitan en este vicio. (*Relación de Querétaro* citado en Carrasco Pizana, 1986, 99)

No cabe duda que cada cultura en Mesoamérica tuvo concepciones peculiares en torno al erotismo. Sin embargo, frente a esta visión romántica que sobre la sexualidad tienen este tipo de investigaciones (Quezada, 1975; León Portilla, 1995; Ibarra, 1998; Flores Farfán y Elferink Jan, 2007), otras posturas consideran que la sexualidad era un aspecto más dentro de los sistemas de poder, sobre todo en los estados militaristas, aztecas y mayas, por ejemplo, donde debió existir una férrea regulación de estas prácticas por parte del Estado. Tales investigaciones hacen énfasis en la desigualdad que existía entre los géneros, ya que consideraban que la femineidad era demeritada al ser usada sinónimo de cobardía masculina o de debilidad, tal como se puede apreciar en la siguiente narración: “Uno de los hombres de Moctezuma II, luego de haber huido del campo de batalla, fue obligado a llevar trajes femeninos y luego exhibido en la plaza del mercado antes de ser castrado” (Balutet, 2007, 203).

Otro ejemplo de esto se aprecia en el uso de adornos, aspecto que era significado de manera por entero diferente entre hombres y mujeres aztecas, puesto que “en el caso de los hombres se consideraba un elemento identificatorio

de valor” —de virtud masculina—; entre tanto “los hombres sin adornos eran tenidos como seres afeminados”, ya que dicha ley excluía a la mujer por su naturaleza “débil” y “cobarde” (Luján, 2007, 43). “Dicha ley obligaba a la gente, sea cual fuere la clase a la que perteneciera, que se vistiera y adornara sólo con joyas que hubiese adquirido en la guerra para que se reconociesen los que eran cobardes y de poco corazón” (Rodríguez, 1997, 80).

En consecuencia, un cuerpo masculino sin adornos, sin ropas, se devaluaba; era tenido por femenino, el cuerpo desnudo era por tanto entendido por algo despreciable, ligado a lo femenino (Luján, 2007); por ello los aztecas y muchos otros pueblos de origen nahua desnudaban a los cautivos de guerra como una forma de demostrar superioridad, asignando al individuo cautivo un valor similar al de la mujer (Balutet, 2007).

En general, la presencia de genitales desnudos es escasa en el arte prehispánico, agrupada sobre todo en una larga tradición durante el periodo preclásico⁸ que produjo figurillas femeninas a las que se les ha denominado *pretty ladies*, las que, arguyen, “exaltaban la fecundidad, como aparente manifestación de un primitivo culto agrario a la fertilidad” (Gendrop y Díaz Balerdi, 1994, 123).

Las “mujeres bonitas” de Tlatilco constituyen la representación más sensual y erótica del cuerpo humano en el arte del México antiguo. Símbolos de la Tierra, sí, pero símbolos directos. Los ceramistas hacían sus figurillas femeninas de barro con el mismo amor naturalista que sus vasijas zoomórficas. Con más amor aún, puesto que en ellas estaba implícito el concepto del poder generador, de la fuerza inmanente que mantenía la dinámica ininterrumpida de la vida (Flores, 1962, 43).

⁸ Considerando aquí las primeras figurillas de Zohapilco y Tlapacoya, fechadas para 2300 ANE (Antes de Nuestra Era) (Niedeberger, 1976, 278).

Esta tradición que abarcó poco más de dos mil años, ha sido la base para el pensamiento mítico de que en épocas muy antiguas “la fertilidad femenina sobrepasaba en importancia a todas las demás características femeninas” (Ibarra, 1998, 14) así como las masculinas (Gómez, 2011) (véase ilustración 11).

Los análisis más detallados de los mitos y la transformación en la producción de figurillas desnudas que expresan algún rasgo sexuado hacia la producción artística que se hacía desde el Estado —estructura que disponía de los medios para la producción material e ideológica— permiten dar cuenta de la subordinación del que fueron objeto las mujeres y la concepción del principio creador por el de muerte (*cf.* Luján, 2007).

Las diosas en sus representaciones se muestran en papeles secundarios con respecto a los dioses, en posiciones de derrota y mostrando atributos que representan la femineidad devaluada [...] En muchas imágenes, estas diosas se muestran exaltando valores masculinos-guerreros de la sociedad [...] el carácter andrógino y/o masculino que debían adoptar estas divinidades (era necesario) para poseer cierta jerarquía en la religión mexicana (López Hernández, 2007, 259-260).

Para Miriam López la escultura monumental, al igual que los códices, era producto de la ideología oficial que proyectaba un orden social jerarquizado. Aunque la diferencia entre una y otra es que mientras una pretendía exaltar y regular los valores entre las clases populares, los códices se producían por la élite y permanecían en ella (López Hernández, 2007).

María Rodríguez-Shadow, por su parte, cuestiona el papel pasivo impuesto a las mujeres a través de modelos míticos, el de la diosa Xochiquetzal, diosa del

amor y el buen querer, por ejemplo, la cual después de ser arrebatada del lado de su esposo, fue violada y posteriormente convertida en concubina (véase ilustración 12).

En el rapto de Xochiquétzal resulta manifiesto que ella era el objeto pasivo de la agresión, no es el sujeto activo que decide su destino. No nos sorprende mucho la naturaleza pasiva y el carácter resignado que se impugnaba a Xochiquétzal, dado que la mexica, era una sociedad que se distinguió por sus fuertes rasgos belicistas y misóginos (Rodríguez-Shadow, 1997, 430).

El placer sexual no reproductivo era muy mal visto por la sociedad nahua, a tal grado prohibido y regulado que la condena a la mayoría de las trasgresiones sexuales era castigada con la muerte.

Balutet, en su trabajo sobre *La condena de los “transgresores” de la identidad masculina*, aborda la manera en que eran castigados los homosexuales entre los grupos nahuas, mayas y purépechas. De manera singular hace peculiar énfasis en el papel del pasivo, en la idea de las sociedades patriarcales, “el hombre que penetra es convencionalmente masculino”.

...aquel que es penetrado es feminizado pues el trasero es visto como sexualmente indiferenciado y, en consecuencia, potencialmente femenino. Semejante creencia define entonces las relaciones sexuales más en términos de jerarquía y de género (oposiciones entre penetrar y ser penetrado, superioridad y subordinación, masculinidad y feminidad, actividad y pasividad) que en términos de sexo y de sexualidad (Balutet, 2007, 211).

En el caso de las mujeres que no cumplían con el recato exigido, eran tenidas por prostitutas; los cronistas españoles les describen y llaman “seres despreciables y horribles”, aunque presentan a la prostitución en tanto que un hecho natural e inevitable, justificándolo, “un mal necesario”, ya que las mujeres por su “propia condición” (Flores y Elferink, 2007) —o propiciado en ocasiones por las divinidades de la sexualidad— “promovían la lujuria” (Luján, 2007).

Aunque este tipo de prácticas eran toleradas para las mujeres del pueblo, la prostitución y el adulterio entre las nobles eran castigados con severidad; el castigo a quien se le encontrara culpable de dicha práctica era apedreada hasta la muerte. En contraste, no se consideraba delito que un hombre mantuviera relaciones sexuales con una mujer soltera. O en el caso de que la novia fuera aún muy niña y no pudiera tener relaciones, no era considerado adulterio que el novio gozase con una esclava “hasta que viniera la edad para la desposada”; en estos casos no era castigada la poliginia, pues el placer sexual era el derecho de los hombres (*cfr.* Rodríguez-Shadow, 1997).

De igual forma, la masturbación fue tenida por sagrada sólo en los tiempos del rito, bien se lee así en *Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica*, del arqueólogo Carlos Navarrete. Esta práctica se remonta a épocas míticas y está relacionada con la creación de la humanidad por parte del dios Quetzalcóatl, el cual, mientras se bañaba, se tocó el miembro viril y “derramó semen en una piedra de la que nació el murciélago” (véase ilustración 13).

El animal fue a morder la vagina de Xochiquétzal mientras dormía, y de la herida rociada con agua nacieron las flores —la primavera presente—,

símbolos vegetales del sexo femenino y la menstruación. Sangre y sacrificio, eyaculación y simiente, el propósito es el mismo: regar los terrenos de la diosa, alimentarlos y hacerlos germinar (Navarrete, 2010, 50).

Noemí Quezada en su obra *Amor y magia amorosa entre los aztecas* menciona que una de las plantas más socorridas para el uso mágico-amoroso fue la rosa o flor de *Piltzintecuhtli*, símbolo de los dioses del amor. De esta planta se ingería la raíz, el tallo o la flor. Cada una de las partes de la planta personificaba místicamente al dios *Piltzintecuhtli* (el dios murciélago). A decir de Torquemada era utilizada por los indios para conseguir “su mal deseo carnal con la persona que les agrada” (Quezada, 1975, 91).

Sin embargo, la autora también consigna que se castigaba a las mujeres que por medio de “hechizos” y “bebedizos” hicieran que el hombre se secase agotando su semilla, es decir, el esperma, “por lo que a las prostitutas que se supiese que habían ofrecido esta droga se les castigaba severamente” (Sahagún, 1979 citado por Quezada, 1987) (véase ilustración 14).

Hasta aquí, he hecho referencia a los principales estudios sobre las prácticas eróticas en las culturas prehispánicas mesoamericanas que se han centrado en los datos que se tienen sobre las sociedades del Posclásico mesoamericano, sobre todo aquellas que permanecían a la llegada de los españoles, pero de cuya historia recogemos mediada con enorme vigor por la visión europea conquistadora y donde la arqueología, a partir de las evidencias materiales, no ha prestado la atención necesaria.

Avizoro, a partir de este recuento, al menos tres posiciones con claridad identificables respecto al erotismo en la época prehispánica: por un lado, una idea de gran usanza que defiende la noción de las “sociedades igualitarias-placer igualitario”; mientras que por otro se encuentra la idea de un matriarcado primigenio, una época en donde las capacidades reproductivas de las mujeres les dotaban de un “poder” absoluto, el “placer de la reproducción” y, finalmente las investigaciones que evidencian los complejos artilugios, reglas, mitos que limitaban el deseo, básicamente en las mujeres, infantes, ancianas, ancianos, esclavas y esclavos.

Capítulo 3

Velos de eros, ver lo de eros

3.1 Ideología, cosmovisión y religión en Mesoamérica

*Lo que se hacía hace mucho tiempo y ya
no se hace, otra vez se hará,
Otra vez así será, como fue en lejanos
tiempos: ellos, los que ahora viven, otra
vez vivirán, serán.*

Códice Florentino

Hablar sobre cosmovisión es hacer referencia a la relación que tenemos los seres humanos con nuestro entorno, toda la proxemia de nuestro cuerpo a partir de la cual construimos el marco referencial que nos sirve para dar sentido al mundo, a lo que llegamos a consensuar como realidad. “Es por medio del cuerpo que se da esta interacción, lo cual implica que el cuerpo es el medio de acceso al mundo, es por esto que la apreciación que se tenga del cuerpo (incluido ser hombre, ser mujer...) repercutirá en la visión del mundo y viceversa” (Flores, 2006, 71).

Es a partir de esta estructuración de la realidad que se intenta integrar a los seres humanos, dándoles un sentido de totalidad con respecto a los eventos circundantes espacial y temporalmente. Esto desemboca en una ordenación ideal de la conducta en el cosmos y por ende un ideal para el comportamiento humano ya sea individualmente o en sociedad.

La vida se presenta llena de contradicciones debido a las diferentes experiencias vitales y al mismo tiempo como un enigma, el cual se intenta comprender, y un método es la comprensión de un algo dado inconcebible por medio de otro más claro. Lo claro se convierte en medio de intelección o fundamento explicativo de lo inconcebible (Dilthey citado en Flores, 2006, 73).

Por ello, ante la diversidad de experiencias vitales, “ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la del otro [...] Tomando en cuenta las relativas y variadas dimensiones y las diversas bases de la integración de los grupos sociales, los grados de homogeneidad serán también muy variados” (López Austin, 2008, 20-21). La cosmovisión establece reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas, al ser un producto cultural colectivo, es histórica, por lo tanto variable y modificable.

La ideología se deriva de la experiencia individual y colectiva a partir de las cuales se crean una serie de consensos que intentan controlar o regular el conocimiento, opiniones y actitudes más específicas de un grupo a través de un sistema de ideas, representaciones, creencias “cuyo núcleo puede conservarse por muchos siglos y adaptarse de acuerdo a un grupo o una época dada. Esta forma de conciencia social sistematizada [e histórica] va del individuo al colectivo y viceversa, retroalimentándose cotidianamente y reforzándose con los valores de la cultura” (López Hernández, 2005, 33).

Por su parte, la religión surgió, a decir de Wilhelm Dilthey, de la limitación del ser humano de adquirir conocimiento mediante acciones físicas, que es a lo que llamamos el plano de lo sobrenatural. Es en este espacio donde surgen fuerzas que influyen sobre el mundo físico y en las acciones que en él se realizan “en el cual el ser humano se siente con la necesidad de influir sobre esa realidad que no puede dominarse por la acción física, sino mediante rezos, ofrendas y su subordinación” (Flores, 2006, 74).

La religión condensa los códigos culturales establecidos de manera general por la ideología y de manera particular por la cosmovisión. La religión es el medio por el cual se sintonizan las acciones humanas con el orden cósmico proyectándolo al plano humano de la experiencia. Se articula en dos niveles a través del mito y del rito (López Hernández, 2005, 36).

El mito provee los estatutos para su institucionalización mientras que el rito hace referencia a la expresión de la experiencia religiosa y es el elemento que permite la perpetuación de ese sistema de creencias (*Ibíd.*).

Sabemos que el pensamiento religioso mesoamericano fue antropocéntrico, es decir, que “los hombres parten de la representación de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos” (López Austin, 1996, 395). Es decir, que atribuían una íntima relación entre el cuerpo humano (lo mundano) y el resto del cosmos (lo divino). La complejidad del mundo resultaba de la diversidad divina.

A su vez, la ideología religiosa mesoamericana —al igual que toda ideología—, no fue estática, presentó resistencias e innovaciones, no mantuvo una congruencia ni correspondencia absoluta (*Ídem.*). Y es en el análisis de algunas de estas discordancias donde pretendo encaminar mi observación.

Si bien es cierto que:

El pensamiento mesoamericano no aceptaba la posibilidad de seres puros. [Que] todo lo existente, aún los dioses, era una mezcla de las esencias de lo masculino y lo femenino y era el predominio de una de ellas, lo que determinaba la clasificación y el grado de pertenencia de cada ser a uno de los dos campos taxonómicos; así lo femenino se vinculaba a la obscuridad, la tierra, lo bajo, la humedad y la sexualidad, mientras que lo masculino

estaba ligado a la luz, el cielo, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria (López Austin citado en López Hernández, 2005, 41).

Estas esencias de lo masculino y lo femenino de las que habla López Austin (véase tabla 1) no se mantuvieron estáticas, respondieron al momento histórico que la estructura social necesitaba. Tenemos, por ejemplo, que en las primeras sociedades jerarquizadas (véase tabla 2), cuya organización se basaba primordialmente en la agricultura, las re-presentaciones de deidades o más específicamente, de hombres y mujeres, prevalecía una feminización en las imágenes, sobre todo en las figurillas, es por ello que se ha dicho que para esas estructuras sociales, la feminidad y todo lo que la caracteriza era altamente valorada (Ibarra, 1998).

Esto sin embargo no quiere decir, a mi parecer, que existiera un culto a “la diosa” como pretenden algunas investigaciones (Tibón, 1967; Gendrop, y Díaz Balerdi, 1994), ya que con esto se pretende suponer la existencia de algún tipo de matriarcado o estructura matrilineal donde las capacidades reproductivas de las mujeres las dotaban de poder y prestigio en la sociedad (Solares, 2007). Por mi parte, considero que no fue la capacidad de las hembras humanas y de otras especies a las que se rindió culto a través de las figurillas y re-presentaciones escultóricas, petrograbados y demás, estamos ante expresiones que celebran las capacidades procreativas tanto de hombres y de mujeres, invocan en cada momento las fuerzas procreativas del cosmos, les incitan a la conjunción.

Si bien no vemos expresado el acto sexual tal cual, como en otras culturas humanas, sí advertimos la presencia de elementos que nos lo sugieren, cuerpos al desnudo, diferenciados sólo por la marca fisiológica de la vulva o el pene, pero tanto los cuerpos de machos y hembras, lo mismo humanos que animales, fueron expresados de manera voluptuosa, con caderas redondeadas, diminutas cinturas y pechos que engañan. Por tanto, hablar de que existió un “culto a la fertilidad” o a la “feminidad” no debe confundirse con un “culto a *la mujer*” o a la “Gran Diosa” como se ha supuesto (véase ilustración 15).

3.2 El control del placer: prohibición y trasgresión

La prohibición no está dirigida hacia un peligro que se cierne como una eventualidad, [es] la reacción lógica de una organización —la sociedad de los hombres— concebida para la dominación.

Serge Moscovichi, *Sociedad contra natura*

Una de las tesis más aceptadas sobre el surgimiento de las normas o prohibiciones, tiene que ver con la necesidad humana de “ordenar” el “caos” que implica a los humanos la naturaleza, la violencia de la muerte ineluctable, la energía generadora-destructora de la propia vida. Fue necesario establecer una serie de prohibiciones en torno a estos satisfactores o “excesos” —básicamente el deseo de matar y el deseo sexual— que se convertían, de alguna forma, en un impedimento para el tiempo de trabajo. “El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o más generalmente, en el juego” (Bataille, 1997, 45).

La cultura humana la componen entonces el mundo profano o de las prohibiciones, y el mundo sagrado, donde lo que es sacro es objeto de prohibición. Dichas prohibiciones tienen un carácter arbitrario que varía dependiendo del contexto histórico y social. Debemos tomar en cuenta que las sociedades no son nunca unidades homogéneas, que están siempre escindidas en diferentes clases con intereses igualmente diferentes y contradictorios (López Hernández, 2009, 41), por lo que las regulaciones en torno a las prohibiciones siempre permiten interpretaciones diferentes y, por ende, ocasionan resistencias, esto es, trasgresiones.

El carácter lógico de toda prohibición está en su posibilidad de ser trasgredida, pero esto no quiere decir que la niegue, más bien la supera. “La trasgresión no tiene nada que ver con la libertad primera de la vida animal; más bien abre un acceso a un más allá de los límites observados ordinariamente, pero, esos límites ella los preserva. La trasgresión excede sin destruir el mundo profano, del cual es complemento” (Bataille, 1997, 72).

El tiempo de la trasgresión es el de la fiesta, pues mientras que en el tiempo profano del trabajo, la sociedad acumula recursos cuyo consumo se reduce a la cantidad que requiere la producción, durante el tiempo de la fiesta lo que está habitualmente prohibido puede ser permitido o incluso exigido, “es el mundo de los recuerdos y de los dioses” (Girard, 1995, 128). Es un momento donde las jerarquías y normas se encuentran de modo temporal suprimidas o invertidas. Aunque “la fiesta propiamente dicha no es más que una preparación al sacrificio que señala a un tiempo su paroxismo y su conclusión” (*Ibidem*).

El sacrificio en el acto religioso recuerda la violencia que la civilización trata de contener, la violencia que incita a comerse a los muertos, la violencia que incita a la cópula, al juego, al caos desconocido y espacio propio de las divinidades. El sacrificio es una mediación entre un sacrificador y una divinidad, ya que el sacrificador intentará adentrarse en el mundo sagrado de las divinidades, introduciendo algo propio, un *sacrificio*, esperando el pago recíproco por parte de las divinidades (Luján, 2007, 62).

3.2.1 El trance extático

En las principales religiones encontramos lo que se suele llamar experiencias extáticas, místicas o trascendentes, como una base fundacional de la experiencia religiosa. La mística se refiere a conseguir de manera experiencial la unión o comunión con la o las divinidades. A decir de George Bataille, la unión sexual posee la virtud de expresar la unión de la divinidad trascendente y de la humanidad, el “deseo es divino”, ya que la actividad sexual que fundamenta al erotismo se halla en el plano de la “prohibición”, el erotismo adquiere pues un trasfondo religioso. “La fenomenología de las religiones nos enseña que la sexualidad humana es directamente significativa de lo sagrado” (Bataille, 1997, 229).

En el caso del pensamiento mesoamericano, los estados extáticos están relacionados a las salidas “voluntarias” del “ánima”, pues como ya lo mencioné en el capítulo 2, el ser humano, según la visión mesoamericana, poseía dos clases de sustancias o materias, una pesada, densa, opaca, tangible y otra ligera, invisible e intangible. La primera está fija al mundo terrenal, es perecedera; mientras que la segunda es indestructible y, por su cualidad de desprenderse de la materia pesada, puede transitar al mundo de los dioses (López Austin, 2008). Esta

sustancia ligera o entidad anímica se distribuye por todo el cuerpo, aunque algunos órganos son sus contenedores principales. Estas sustancias anímicas pueden salir de manera voluntaria e involuntaria. “Las salidas involuntarias se dan durante el sueño, en el orgasmo, por un susto o embrujamiento” (De la Garza, 2001, 90).

En la cabeza, por ejemplo, residía la entidad anímica denominada *tonalli*, la cual viaja de noche, durante el sueño. También se libera durante el coito o, en ocasiones, cuando se viven experiencias sorprendidas. Este *tonalli* móvil y viajero, es identificado con los cabellos y la cabeza, también está asentado en el límite impuesto por las costumbres peligrosas, de lo que no debe transgredirse (López Austin, 2008, 223-252).

Por otro lado, tenemos al *ihiyotl* que mora en el hígado, el cual contiene el “enojadero” (la hiel); puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. En general, a dicha entidad le atañen las pasiones, mientras que los riñones son relacionados con el goce corporal, en específico: el placer sexual. Sólo las personas con conocimientos y poderes en el manejo de lo sobrenatural podían liberar esa entidad (Marcos, 2004, 256).

Finalmente, la entidad *teyolia*, que radica en el corazón, era considerada la entidad de la memoria, del conocimiento, de la inteligencia al mismo tiempo que de las pasiones y pensamientos que estuviesen relacionadas con la conservación de la especie. Se pensaba que si esta entidad llegaba a abandonar el cuerpo, esto ocasionaba la muerte de la persona (López Austin, 2008, 252-257).

Así, expresiones de la vida cotidiana, la risa y el llanto, se convertían en augurios en los rituales, ya que eran las formas en que se hacía patente el contacto del ánimo con lo sobrenatural.

La risa posee la capacidad de crear, durante un intervalo de tiempo, realidades exclusivas, absorbernos a plenitud [...] La experiencia de la comicidad, manifestada mediante la risa, aflora en medio de la vida cotidiana, la transforma momentáneamente y luego vuelve a desaparecer [...] Lo cómico por su naturaleza es trasgresor y por tanto peligroso, pues derriba toda pretensión y orden establecido, incluso aquellas pertenecientes al ámbito de lo sagrado (Berger, 1999, 37).

La presencia o ausencia era vista en algunos rituales como buen o mal augurio, dependiendo de la circunstancia y la celebración. Tenemos así la risa alegre, considerada de buen agüero, que exorcizaba los males que aquejaban a las personas enfermas, relacionada con la buena suerte, el buen clima y la abundancia en la fertilidad de la tierra. Mientras que, por otro lado, se halla la risa provocada por la incongruencia, la risa grotesca que nos acerca a la locura, a la hilarante risa de la calavera, de la muerte (Planchart Licea, 2000).

En el caso azteca, por ejemplo, se plantea una posición moral ante el reír, como se aprecia en las advertencias y recomendaciones que los padres hacían a sus hijas desde la pubertad: “Por donde vayas hija, ve con mesura y honestidad, no apresurada ni riéndote, ni mirando de lado” (Mendieta, 1945, 131). Ya que en contraste con la mujer mesurada está la mujer pública o *ahuiani*, la “alegradora” o prostituta. Las fuentes las nombran “*ahuiani* ‘la que huele bien, la que hace feliz a la gente’”, o también se las halla mencionadas como “*monamacac* ‘la que se

vende' idea mucho más cercana a la de prostitución occidental contemporánea” (Flores y Elferink, 2007).

La risa está ligada también al consumo o ingesta ritual de psicotrópicos; esta interpretación se deriva de las figurillas de *tipo sonriente* (véase ilustración 16), de las cuales se dice “representan la risa de personajes ritualmente drogados para el sacrificio humano” (Stresser-Péan citado en Luján, 2007, 67) durante diversas festividades.

3.2.2 El juego

El ámbito del juego está en lo íntimo ligado con la actividad erótica, ya que, al igual que ésta, ofrece al ser humano estados de dicha⁹ y felicidad.¹⁰ “El juego es una acción humana encaminada a dar salida a las tensiones anímicas, provocar el olvido momentáneamente de los sinsabores de la vida, dotándonos de voluptuosidad”. Inmerso en el ámbito de los placeres, el juego “cuyo sentido radica en obedecer los dictados de la seducción, en dar respuesta a la pasión” (Bataille, 2000, 66), se opone al trabajo.

Sabemos a través de las fuentes historiográficas que en Mesoamérica existieron una variedad de juegos rituales para determinada fiesta o celebración; en algunas de éstas se realizaba la lucha gladiatoria, divertimento donde los guerreros cautivos y sus cautivadores mostraban en atavíos y danzas su nexo religioso, relacionado con el surgimiento de la vegetación y la vida a partir de la

⁹ Freud considera que la dicha es experimentar intensos sentimientos de placer. (Freud, 1983, 35)

¹⁰ Corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas con alto grado de éxtasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. (*Op. Cit.*, 36)

muerte del cautivo; la escaramuza o juego donde dos equipos se enfrentaban simulando una batalla; las carreras o el *patolli* que era un juego de tablero y a los cuales se dice eran muy aficionados los aztecas, tanto que podían llegar a apostar todas sus posesiones e incluso su propia vida.

En el Códice Florentino se halla mencionado un juego muy particular llamado *tochtecómatl* o “tazón del conejo”, en el cual se evocaba la leyenda del descubrimiento del pulque. Presidía el juego un sacerdote dedicado al culto de Patécatl, el cual organizaba el juego y personificaba al dios y participaban aquellos que tenían a su cargo los templos de los dioses del pulque.

El juego consistía en poner un tazón de pulque en medio de una explanada, cerca del que se ponían pajillas donde sólo uno estaba horadado por ambos extremos; una vez colocados los tubos, los participantes danzaban alrededor del tazón y, una vez que se terminaba la música, corrían a tomar una pajilla y trataban de succionar el contenido, el ganador bebía todo el contenido del tazón y se embriagaba (León Portilla, 1995).

Uno de los juegos rituales que más ha llamado la atención es el llamado juego de pelota u *Ollamalitzli*, el cual según la descripción de Sahagún era parte del pasatiempo de la nobleza y para “sólo hacer ejercicio”. Se jugaba en una cancha a la que se denominaba *tlachtli* y que tenía la forma de una doble T, con dos paredes altas y distantes la una de la otra, dos anillos de piedra esculpida que estaban fijados a los muros laterales; a la mitad de la cancha se encontraba la raya divisoria delimitando los campos de los dos bandos que competían. Los

jugadores portaban petos, rodilleras y coderas de cuero para golpear una pelota de hule, la cual estaba prohibido golpear con las manos o los pies. El juego consistía en arrojar la pelota tratando que ésta rebasara la pared de la cancha, que pegara en la pared contraria, que los adversarios perdieran el bote y cesara así el movimiento de la bola o que la recibiera no con el cadera, sino con otra parte del cuerpo, lo que ocasionaba un punto malo, puesto que por la consistencia de la pelota provocaba el traspie del contrincante y, en ocasiones, incluso la muerte (Uriarte, 2004, 43-47).

El juego se encuentra vinculado a la fertilidad y al sostenimiento del cosmos a través del sacrificio, es la lucha entre contrarios, entre los principios de la vida y la muerte. Es así que el juego en sí está cargado de un alto sentido erótico, pues el jugador ganador, brindaba su sangre/semen para mantener la existencia del cosmos (véase ilustración 17). Además, en el insólito caso de que uno de los jugadores lograra lanzar la pelota a través de uno de los anillos era recordado por mucho tiempo “y el jugador era visto con recelo, pues su suerte hacía sospechar que vivía en adulterio” (López, 1967, 62). Esta metáfora del enceste de la pelota también la podríamos vincular con el acto sexual, donde el jugador que lograba el enceste convertía simbólicamente a su opositor en la contraparte femenina, principio “pasivo” del universo según esta cosmovisión.

3.2.3 Las sustancias embriagantes

...yo bebo flores que embriagan
ya llegaron las flores que causan vértigo
son flores de placer que se esparcen...

Con bellas flores narcóticas
se tiñe mi corazón.
Poema náhuatl (fragmento)

Uno más de los distractores o calmantes que el ser humano utiliza para evadir de manera momentánea los sinsabores de la vida, se encuentra en el consumo de las sustancias embriagadoras, las cuales le procuran sensaciones directamente placenteras, pero que, oh paradoja, a la vez alteran de tal modo sus condiciones de vida sensitiva, que su uso excesivo lleva a atrofiar la capacidad de recibir mociones de placer. (Freud, 1983)

Los pueblos mesoamericanos consideraban sagradas a los psicotrópicos o sustancias embriagantes, ya que éstas servían de enlace entre el mundo terrenal y el mundo sobrenatural (véase ilustración 18). Eran consideradas medios para encontrar a la divinidad dentro de sí mismos, mediante los estados de trance provocados por dichas sustancias. Existe una relación entre estas plantas alucinógenas y las divinidades prehispánicas del amor, en algunas de las manipulaciones que se hacían de ellas; por ejemplo, su uso para que los seres sobrenaturales favorecieran la adivinación amorosa y también desarrollaran su calidad afrodisiaca, ya que, en efecto, “el individuo adquiriría con ellas la audacia y la seguridad que le permitían romper la barrera de la represión social o religiosa” (Quezada, 1975, 86).

El origen de las flores y de la humanidad están relacionadas con la diosa Xochiquetzal, a la cual se le atribuye el primer acto sexual y el primer parto (Quezada, 1975); junto a su esposo *Tlaloc-Piltzintecuhtli*, dio origen a la primera

humanidad, de entre esta estirpe se destaca a Cintéotl, el dios del maíz; Nanahuatzin, quien se sacrificó y se convirtió en el Quinto Sol; y Xochipilli, dios de las artes, las flores y el amor (Gómez Cano, 2011, 198).

Quetzalcoatl estando lavándose tocando con su mano 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 [a] que mordiese a una diosa que ellos llaman Xochiquetzal -que quiere decir rosa-, que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino; y 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 allí lo lavó otra vez, y del agua que de ello salió, salieron rosas olorosas, que ellos llaman suchiles (sic), por derivación de esta diosa que ellos llaman Xochiquetzal (Códice Magliabechiano citado en Solares, 2007, 321).

El miedo que se tenía al deseo femenino queda patente en este mito de creación, en mi opinión, a la diosa le es arrancado eso que desconocen los dioses, el límite de su placer, ese que no necesariamente cumple con crear o reproducir, que en este caso está expresado por la imagen de las flores que huelen bien o huelen mal, es decir que el placer crea, pero no necesariamente una nueva vida.

Otra de las deidades asociadas a la generación de las flores y patrono de las plantas alucinógenas fue el dios Xochipilli, considerado el dios de la fertilidad y de la procreación masculina; los mexicas lo asociaban sobre todo al placer, a los juegos, a las artes, a la sensualidad, a las relaciones sexuales ilícitas, aspecto que compartía con la diosa Xochiquetzal-Tlazoltéotl. Era patrono de músicos, danzantes y artesanos, regía el décimo primer día del *Tonalámatl* y su signo: el mono (Sahagún, 1981). En la escultura de Xochipilli de Tlalmanalco, se aprecian diferentes tipos de plantas y flores psicotrópicas (véase ilustración 18).

Es sabido también que el uso de las plantas alucinógenas era recurrente y atribuido a las prostitutas su conocimiento, ya que se menciona que “daban drogas o bebedizos, los cuales intensificaban la potencia sexual de los hombres”. De esta forma hacían que los encuentros sexuales duraran más, aunque no se dice el nombre de la planta que se utilizaba; el hecho es que su consumo llegaba a producir la muerte del hombre que la consumía, “pues se secaba”, “agotaba la semilla”, es decir, el esperma, por lo que a las prostitutas que se supiese que habían ofrecido alguna droga se les castigaba con severidad.

En especial de las que son malas mujeres; no comerás ni beberás lo que te dieren, porque muchas veces... dan hechizo en las comidas y en las bebidas para provocar la lujuria, y en esta manera de hechizos no sólo empece al cuerpo y al ánimo, también mata... el que lo bebe, o come, frecuentando el acto carnal hasta que muere... Nota bien, hijo, que si alguien te diere algo de comer o de beber, de quien tienes sospechas, ni lo comas, ni lo bebas hasta que primero coma o beba de ello quien te lo da (Códice Florentino citado en Flores y Elferink, 2007, 273).

3.2.3.1 Los hongos

Existe una relación muy peculiar entre la representación simbólica del aparato reproductor masculino y el hongo *Amanita muscaria*. En Occidente se encuentra asociado a las prácticas extáticas desempeñadas por los chamanes en tiempos muy remotos, ya que existía una relación entre las más antiguas representaciones del dios primitivo, el macho cabrío, el cual se representaba asociado con el hongo y el falo erecto.

En Atenas se conocía una plaza semejante al pantano sagrado de los “Pie Sombra” o pantano de Dionisio, donde se invocaba a los espíritus. En este pantano acaecía un acontecimiento anual secreto, parte de los ritos de

Eleusis. En el pantano ocurría una fiesta de matrimonio sagrado que garantizaba la nueva fundación anual de la ciudad (Villanueva, 1996, 202).

Existen diversos mitos de creación en diversas culturas donde el pie suple alguno de los órganos reproductivos. Recordemos por ejemplo que el dios griego del placer Dionisio fue gestado en la pierna de Zeus; mientras que en la mitología papúa, una mujer que jugaba en el mar fue tocada en la pierna por un pez que en realidad era un dios, pasados nueve meses su pierna se le hinchó y al rasgarla nació el dios sol Duduguera (literalmente niño-pie).¹¹

Esta relación entre el pie y la sexualidad está presente también en Mesoamérica, en una de las láminas del código Fejérváry-Mayer vemos representado el mito de la creación de la tierra, se dice que Tezcatlipoca —deidad masculina de la noche—, puso su pie como cebo para atrapar al monstruo acuático Cipactli (véase ilustración 19). El animal al arrancar el pie al dios perdió su mandíbula inferior, con lo que ya no pudo sumergirse y poco a poco su cuerpo se fue convirtiendo en la superficie terrestre (*Cfr.* Olivier, 2004).

Existe un mito similar entre los aztecas en el que Tezcatlipoca con ayuda de Quetzalcóatl crean el cielo y la tierra a partir de cortar por la mitad a esta deidad femenina Cipactli-Tlaltecuctli.

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía como 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

¹¹ <http://mitologiapolinesia.blogspot.mx>

mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia la espalda hicieron la Tierra, y la otra mitad al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho (*Hystoyre du Mechique* tomada de López Hernández, 2009, 98).

En este mito se hace referencia a la falta sexual de la violación, ya que Cipactli-Tlaltecuctli es la simbolización de la cueva, la vagina que da vida, pero que desde la lógica de estos pueblos del Posclásico, también podía castrar, simbolizado por el hecho de cortar ya sea la cabeza o el pie (véase ilustración 20).

Esta referencia hacia la violación por parte del dios se encuentra también narrada en el rapto a la diosa Xochiquetzal, El mito cuenta que Tezcatlipoca se presentó en el Teotleco o fiesta de los dioses disfrazado de un joven guerrero; al ver a la diosa Xochiquetzal, inmediatamente la deseó. Sin embargo, ella estaba casada con el viejo Tlaloc. Aun así la raptó y la volvió su amante en el inframundo, adquiriendo así la nominación de Tlazoltéotl, diosa de las “relaciones sexuales fuera del matrimonio” (*Ibíd.*)

3.2.3.2 El pulque

En el pensamiento mágico-religioso mesoamericano, existe una estrecha relación entre el pulque y el semen. El origen mítico nahua narra que la diosa Mayahuel fue tentada por el dios Quetzalcóatl, el cual la convenció para “amarse”. Se ocultaron convertidos en ramas de un árbol bifurcado, sin embargo, la abuela de la diosa que la buscaba la halló abrazada de Quetzalcoatl, a lo que sintiéndose

ofendida la despedazó. Sin embargo, la rama en que se había convertido Quetzalcóatl permaneció intacta (véase ilustración 21). Quetzalcóatl tomó los restos de la joven y los enterró. De sus restos brotó la planta del maguey, de la cual se extrae el pulque, usado en las ceremonias como bebida ritual y ofrenda para los dioses (Sierra, 2005, 135).

Mayahuel es una diosa lunar, considerada una advocación de la diosa Tlazoltéotl, diosa de los placeres carnales. Era representada con varios pechos, pues se decía que con ellos amamantaba a los cuatrocientos conejos —las estrellas— (véase ilustración 22). En el panteón azteca era la consorte del dios Patécatl, dios de la embriaguez y del juego, a su vez, advocación del dios Xochipilli.

Sahagún deja patente la relación entre la ingesta de pulque y el desborde erótico, ya que narra en una complicada mezcla de leyenda e historia, que Quetzalcoatl bebió cinco tazas de esta bebida —dado que el límite permitido eran cuatro tazas— se emborrachó y ya en estado de embriaguez se desnudó; al darse cuenta de su acción, fue tal su vergüenza que se marchó rumbo al Pánuco; sólo lo siguieron la gente que entendía su lengua (Ochoa, 1990, 148). Otra versión de la historia señala que en estado beodo cometió incesto al yacer con su hermana Quetzapétlatl (Piña Chan, 1977, 55).

Justo en la región huasteca se encontró un pectoral con una escena que hace referencia al surgimiento del pulque. En éste se aprecia a dos personajes que se ha identificado al dios Mixcoatl-Camaxtle —deidad de origen otomí—, en compañía de la diosa Tlazoltéotl-Ixcuina (Rincón, 1997), la cual porta la

característica máscara bucal de la diosa que la identifica como “la comedora de inmundicias”. Porta por yelmo un cráneo, que enfatiza su cualidad de diosa nocturna, de la muerte y la luna. En sus manos se aprecia un atado de flechas, como auxiliando a su consorte en el acto sacrificial (véase ilustración 23), lo que se relaciona a una de las cualidades con las que se describe a la misma Mayahuel, que es la de haber sido “la primera mujer que aprendió a agujerear el maguey”. Por su parte el dios coloca “una especie de tubo que atraviesa el pene, del cual brota un líquido, al que se ha interpretado como posible sangre-pulque por lo punteado de aquel, rasgo iconográfico propio del pulque en códices” (Ramírez, 2010, 343). Ambos personajes se encuentran sobre lo que parecen ser dos lagartos-serpientes también llamados *zipac* o *cipactli* (véase ilustración 24).

La relación entre el maguey, pulque y el erotismo está presente en una narración donde se aconsejaba a las y los jóvenes sobre el momento propicio para tener actividad sexual o “su edad casadera”:

Aunque tengas apetito de mujer/ resiste, resiste a tu corazón/ hasta que ya seas hombre perfecto y recio: mira que el maguey si lo abren de pequeño/ para quitarle la miel/ ni tiene substancia, ni da miel sino piérdese./ Antes de que lo abran /para sacarle la miel/ lo dejan crecer y venir a su perfección/ y entonces se saca la miel/ en sazón oportuna./ De esta manera debes hacer tú, que antes que llegues a mujer/ crezcas y embarnezcas/ y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura (Códice Florentino en Sierra, 2005, 132).

3.3 La línea curva y su relación con la sublimación erótica

No es el ángulo recto que me atrae, ni la línea recta, dura, inflexible, creada por el hombre. Lo que me atrae es la curva libre y sensual, la curva que encuentro en las montañas de mi país, en el curso sinuoso de sus ríos, en las olas del mar, en el cuerpo de la mujer preferida. De curvas es hecho todo el universo, el universo curvo de Einstein.

Óscar Niemeyer

Dentro del debate que se ha dado desde la crítica feminista del arte y la estética feminista se discute la existencia de un arte que puede ser llamado específicamente de mujeres, con características definidas en cuanto al uso de ciertos colores, técnicas, materiales o un lenguaje propiamente femenino.

Las opiniones sobre el cuerpo en el arte contemporáneo de las mujeres pueden servir para ilustrar esto. La sangre menstrual, las imágenes clitoricas, el lenguaje del cuerpo femenino y del embarazo se utilizan para hacer intervenir aspectos de la sexualidad femenina que están ausentes o incluso reprimidos en el arte masculino; sin embargo, esta iconografía del cuerpo no se despliega en el sentido de "como son las mujeres", sino que las emplean artistas que tienen conciencia política de la diferencia sexual en el arte (Ecker, 1986,13).

En el caso del llamado arte mesoamericano, se ha hecho evidente que la producción cultural se dio por una división sexual empalmada a la de clase, desde la cual se supone que ciertos materiales correspondieron a la manufactura de mujeres o de grupos familiares pertenecientes a clases tributarias, tal es el caso de los textiles, las figurillas y la alfarería. Se ha sugerido que la tradición de figurillas del Preclásico, por el énfasis que presenta en el torso, facciones y la vestimenta de éstas, puede ser evidencia de que fueron elaboradas por mujeres.

Entre tanto, la producción lítica, la escultura, la arquitectura y la pintura mural, actividades que implicaban autonomía, prestigio o autoridad, habrían sido realizadas por hombres. Esto hace evidente "la existencia de una división de trabajo por género y una separación del ámbito público y privado, donde los hombres estaban orientados a actividades externas y comunitarias, mientras que a

las mujeres se les restringía al área doméstica y la esfera familiar” (Rodríguez-Shadow, 2007, 62).

En cuanto a la cerámica, los hombres tienden a ser enterrados con un mayor número de objetos que las mujeres, pero además con un mayor porcentaje de cerámicas decoradas y ceremoniales. Las mujeres en cambio son enterradas con vasijas no decoradas, de uso exclusivamente doméstico, lo que indica un ámbito meramente privado, residencial. Lo anterior [...] permite deducir que los hombres realizaban más ceremonias, fiestas y rituales, mientras que las mujeres estaban enfocadas a sus actividades domésticas rutinarias (González Licón, 2007, 179).

En la lectura de los textos clásicos que abordan el tema del erotismo prehistórico, se hace alusión a la descripción de líneas y símbolos a los cuales se les ha denominado universales. Desde la interpretación estética clásica, las distintas líneas —horizontal, vertical, curva, helicoidal, cubo, círculo, elipse— son considerados símbolos básicos humanos a los cuales C. Jung denominó *arquetipos*.

Paul Westheim y Eduardo Matos Moctezuma, entre algunos autores, retoman de la teoría estética el concepto de “empatía” (del alemán *Einfühlung* y el francés *imagination sympathique*), para describir las obras de arte mesoamericanas. Esta teoría interpretativa les sirve para explicar a partir del plano de la contemplación de las formas lineales en la arquitectura mesoamericana, ciertas percepciones que consideran arquetípicas.

En el caso de la línea horizontal Matos la define como “la expresión de lo inmanente, de lo racional e intelectual” en tanto que la línea vertical dice: “nos remite a lo infinito, al éxtasis, a la emoción, ‘se rompe en el cielo, se desvanece en

él'. Es símbolo de lo sublime" (Matos, 2004, 457). Entre tanto, la línea curva produce una sensación de dinamismo, de movimiento, de agitación y de sensualidad. Hugues Didier considera este signo emblema de lo femenino, en su relación simbólica con el círculo y el óvalo, le vincula con la eternidad y la voluptuosidad (Didier, 2001, 41).

Para Eckner lo femenino en el arte (que no necesariamente coincide con la categoría mujeres) "es considerado como negación de lo fálico y, por tanto, como portavoz privilegiado de las visiones utópicas" (Ecker, 1986, 13). A pesar de encontrar presentes estos elementos en el arte mesoamericano, por sí mismos no dejan patente la importancia de lo femenino —mucho menos la intervención de las mujeres en la producción de dichos materiales—, a menos que se defina en relación a la forma en que es representada la masculinidad en el contexto específico.

Hay que tomar en consideración, que en los periodos de cambios estilísticos, donde los patrones tradicionales pierden su calidad estable y peculiar que les diferencia de otras formas artísticas, podrían deberse a cambios de las sociedades patriarcales, pues a decir de Herbert Marcuse, "la especificidad de las mujeres es [en sí], un 'potencial subversivo', consiste en 'realizar las cualidades que, a todo lo largo de la sociedad patriarcal han sido atribuidas a las mujeres y no a los hombres!...' (Bovenshchen, 1986, 36).

CAPÍTULO 4

Eros una vez...

4.1 Breve ubicación socio-histórica del Altiplano Central en el Clásico Tardío

El Altiplano o Mesa Central de México es un área cultural mesoamericana limitada al norte por las sierras de Zacatecas y de Guanajuato; al oeste por la Sierra Madre Occidental; al sur, por la cordillera Neovolcánica y al este por la Sierra Madre Oriental. Se caracterizó por sus zonas lacustres y fértiles valles de clima templado, compuesto sobre todo por cuatro unidades geográficas enlazadas por sus tradiciones: El Valle de Morelos al sur, el Valle Puebla-Tlaxcala al oriente, la Cuenca de México al centro y el Valle de Toluca al occidente (López Austin y López Luján, 2010: 84) (véase ilustración 25).

Fue este territorio de una gran actividad humana, según lo muestran los datos arqueológicos; por ejemplo, sabemos de la presencia de grupos cazadores-recolectores de hace por lo menos 20 000 años en Tlapacoya, Estado de México; los vestigios encontrados en el sitio de Zoapilco muestran que para el 5500 a 3500 ANE aparece en desarrollo la agricultura en la región, lo que permitió la especialización del trabajo, la aparición de la alfarería y con ello el surgimiento de asentamientos permanentes (Matos, 2009, 24-25); entre el 600 ANE y el 200 DNE conocido como Formativo —pues es la etapa de desarrollo de lo que serán las grandes civilizaciones del Clásico—. Durante este periodo se dan asentamientos como el de Chalcatzingo, Cuicuilco, Copilco son muestra de comunidades cuya

economía se basaba, en apariencia, en una distribución igualitaria. Sin embargo, es posible que de manera paulatina, debido a una distribución desigual de prestigio, poder, bienes y servicios, ocasionara el surgimiento de un nuevo grupo social, cuya importancia se ve expresada bajo la utilización de objetos suntuarios en que aparece el estilo y los símbolos del arte que predominaba en el resto de Mesoamérica (López Austin y López Luján, 2010). Otro de los aspectos que definen el Formativo fueron:

La proliferación de figurillas de cerámica que dejan entrever algunas de las concepciones religiosas de la época. Predominan las figurillas femeninas de caderas amplias, que han sido asociadas a la fertilidad de la tierra. También son comunes las representaciones de individuos de dos cabezas o de dos caras, así como de jugadores de pelota y contorsionistas (López Austin y López Luján, 2010: 87).

Entre los siglos III y IV DNE, se consolida el poderío de la ciudad de Teotihuacán, la cual si bien ya rivalizaba poblacionalmente entre el 300 y 100 ANE con Cuicuilco, para el Clásico (150/200-900 DNE) se hace con el flujo de los sistemas distributivos del Altiplano Central (Litvak, 1985).

Las manifestaciones culturales originadas en la metrópoli teotihuacana marcaron las expresiones artísticas desarrolladas durante el periodo Clásico, sobre todo en el Altiplano Central. Pero el principal logro de Teotihuacán como sistema hegemónico fue incrustar su sistema de vida en las más diversas regiones de Mesoamérica [...] (Palavicini y Garza, 2004: 205).

Si bien el crecimiento de Cholula se mantuvo a la par del de Teotihuacán, ésta no dependió ni compitió de manera directa con éste. Más bien la relación entre ellos

fue de tipo político y económico. A decir de Matos Moctezuma, Cholula a diferencia de Teotihuacán, la cual buscó ser una sociedad expansionista, parece haber apostado por ser un lugar de culto religioso. Para el Clásico se consolidó como ciudad sagrada y comercial, considerada “La Meca religiosa” pues llegaba a reunir grupos procedentes de distintas áreas, principalmente del Golfo, de la zona maya, de Oaxaca y de otras regiones del Valle Poblano-Tlaxcalteca; sabemos de ello gracias a la infinidad y variedad de fragmentos cerámicos hallados que así lo confirman (Carrizosa, 2011).

Para finales del Clásico, algunos edificios importantes de Teotihuacán comenzaron a ser abandonados; se argumenta que una posible crisis entre las élites de la ciudad fue lo que provocó el paulatino deterioro del sistema económico y hegemónico y el posterior abandono de la ciudad por las clases dirigentes entre los años 650 y 750 DNE. Finalmente quienes ostentaban el poder abandonaron la ciudad. “Este proceso marca el inicio de un nuevo periodo en la historia del Altiplano Central: el período Epiclásico” (Palavicini y Garza, 2004: 205) (véase tabla 2).

Tras el colapso del Clásico se gesta un periodo relativamente breve que ha sido denominado Epiclásico, aunque también ha recibido los nombres de Clásico Tardío, Clásico Terminal, Protoposclásico y Fase Uno del Segundo Periodo Intermedio. El Epiclásico está enmarcado por las fechas extremas de 650/800 y 900/1000 [D.N.E.] Los principales signos de este tiempo fueron la movilidad social, la reorganización de los asentamientos, el cambio de las esferas de interacción cultural, la inestabilidad política y la revisión de las doctrinas religiosas [...] creemos que en este periodo se fincan las bases del mundo Posclásico (López Austin y López Luján, 2010, 178).

Esta misma crisis se aprecia en la violenta destrucción de los íconos en la ciudad de Cholula durante los siglos XII y XIII D.N.E. con la profanación de símbolos y monumentos icónicos del llamado “Patio de los Altares” aledaña a la Gran Pirámide, que “parece coincidir con la destrucción iconoclasta que sufrieron numerosos templos y palacios en Teotihuacán, esto nos lleva a pensar en una posible correlación entre ambos episodios” (Plunket, 2012, 46)

Este decaimiento de la gran urbe teotihuacana favoreció el surgimiento de nuevos centros políticos y económicos en el Altiplano como Cantona, Cacaxtla y Xochicalco, lo cual implicó la restructuración de las rutas comerciales. Aunque la actividad agrícola siguió siendo la actividad principal para la supervivencia y el bienestar de la comunidad, la movilidad poblacional trajo consigo la modificación de dietas, la restructuración de lenguas, ideologías, cosmovisiones y, por ende, del sistema religioso. Fueron necesarias nuevas cosmogonías que explicaran y justificaran los cambios que se suscitaban; había que aprobar dentro de este medio la estructura militar creciente, donde los actores principales fueron hombres y cuyo principio cosmogónico era masculino (Rodríguez-Shadow, 2007, 57). Estos cambios debieron incluir regulaciones demográficas y, con ello, la reglamentación a las relaciones íntimas y afectivas.

4.1.1 Teotihuacán

*Allí vinieron a reunirse en Teotihuacán
Allí se dieron las órdenes.
Allí se estableció el señorío.
Los que se hicieron señores
Fueron los sabios.*

Localizada en el valle de México, la ciudad arqueológica de Teotihuacán fue el centro que ejerció más influencia sobre las sociedades mesoamericanas del Clásico entre el 200 ANE y 750 DNE. Esta ciudad fue planificada con base en los símbolos cósmicos que fueron desarrollados durante el Preclásico (1200 ANE-200 DNE), símbolos como el de la cruz y el *quincunce* o flor de cuatro pétalos, una abstracción de la idea cuatripartita del cosmos y el centro, “la suástica representa el origen del Universo, el movimiento del sol, la deidad Suprema, o las cuatro direcciones y el Centro” (Heyden, 1983, 66). Durante esta época es constante la representación de este símbolo no sólo en la plástica sino en el propio desarrollo urbano.

El enorme territorio que ocupó esta ciudad, al igual que la calidad y monumentalidad que sus vestigios proyectan, hablan de una estructura social muy bien organizada, con perfeccionamiento en las técnicas de producción artesanal. Hasta hace poco aún predominaba la idea de que Teotihuacán era una sociedad teocrática y no tanto militarista; sin embargo, es hasta inocente pensar que una ciudad tan vasta pudo sostenerse sólo con el capital simbólico-religioso. La apuesta expansionista de las élites teotihuacanas se basó en una férrea vigilancia de las rutas de comercio, el control de territorios para extraer el tributo de sus habitantes, así como el control sobre los artículos de importación de carácter suntuario (Rodríguez-Shadow, 2007, 57); para llegar a tener el control de los recursos para el mantenimiento y la reproducción del sistema sociocultural fue

necesaria la creación de una élite militar legitimada, claro está, desde la religión (Palavicini y Garza, 2004, 205).

Aun cuando se hace evidente la importancia que tuvo la élite sacerdotal en la organización de esta sociedad —pues eran éstos quienes ostentaban el monopolio del conocimiento—, poco se sabe de su organización y jerarquización al interior del grupo sacerdotal pero, es seguro que debieron existir diversos rangos al igual que en el militar (Matos, 2009).

Es posible que cada facción de esta elite representara a sectores específicos de la sociedad teotihuacana, las cuales buscaron consolidar su poder a través de su propia interpretación cosmogónica, lo cual se evidencia en las representaciones plásticas.

La relación que guardaban [los sacerdotes] con las expresiones estéticas fue muy estrecha; incluso habría que pensar que muchos artistas estaban al servicio directo de este grupo, pues la mejor manera de comunicarse con la gente, además de las ceremonias, en las que había una participación masiva y cotidiana, era mediante la arquitectura, la pintura y la escultura, elementos todos ellos con una fuerte carga religiosa. (Matos, 2009, 109-110)

4.1.1.1 El carácter andrógino del *Tláloc* teotihuacano

Una de las deidades más antiguas del panteón mesoamericano es el llamado dios del agua o *Tláloc*, según la nominación nahua. Éste numen relacionado a la fertilidad es representado con profusión en toda la ciudad de Teotihuacán, sin embargo, es en el mural del *Tlálocan* del conjunto Tepantitla donde, de manera peculiar, se complejiza la noción de fertilidad y la identidad genérica de este dios.

El conjunto de Tepantitla fue habitado por la nobleza teotihuacana durante las épocas de mayor esplendor de Teotihuacán¹² (Matos, 2009: 59); alberga uno de los murales mejor conservados y donde se observan imágenes alusivas a deidades o personajes femeninos a los que se denomina Diosas Verdes o *Tláloc* Verde (véase ilustración 26).

Los debates han tratado de dilucidar si la representación que se encuentra en el mural es el de la “gran diosa” (Uriarte, 2007) Chalchiuhtlicue¹³ o si bien, dicen otras posturas, se trata de la representación del dios *Tláloc* en su “carácter femenino-masculino”. Esther Pasztory (1974) propone para Teotihuacán la existencia de dos tradiciones ideológicas que se pueden identificar en torno al dios *Tláloc*; ella hace la distinción entre una representación temprana que denomina *Tláloc* A (véase ilustración 27a), que por sus atributos relaciona directamente con el agua —ojos rodeados por anillos y la boca caracterizada por el labio superior con las comisuras hacia arriba y la presencia de colmillos y dientes—; mientras que en el caso de la segunda imagen, el *Tláloc* B o *Tláloc* Jaguar (véase ilustración 28) asocia con los símbolos de la guerra y el sacrificio de sangre. “A los rasgos básicos de *Tláloc* en Teotihuacán se agregan otros elementos, por ejemplo el tocado con el signo del año (o rayo-trapecio), tocado que aparece asociado con lo que Von Winning denomina ‘complejo guerra-sacrificio’” (Palavicini y Garza, 2004, 205).

¹² Fase Xolalpan (450-650 DNE)

¹³ Deidad que en el panteón azteca es la consorte del dios de la lluvia, cuya esfera de acción eran las aguas terrestres.

Por su parte, Teresa Uriarte identifica tres diferentes representaciones de *Tláloc* en las pinturas del complejo Tepantitla, en el primer caso portando un tocado con tres cruces con una ninfea en la boca (véase ilustración 27a), símbolos del movimiento y alimento respectivamente y cuya lectura que propone es la de abundancia de agua y alimento. En el caso de la segunda imagen de *Tláloc* le describe como sólo una cabeza de perfil con gotas escurriendo por el cuello y con la ninfea en la boca (véase ilustración 27b); sin embargo, por los símbolos que le rodean, ella hace la distinción que esta representación está relacionada a la abundancia y fertilidad, aunada a las diversas modalidades de juego de pelota que se presenta en el mural. Por último, al igual que Pasztory, identifica al *Tláloc* con el símbolo del trapecio y rayo, el cual —opina la autora— “son símbolos que aluden al viaje del Sol y del transcurrir de los tiempos” (véase ilustración 27c), por lo que el “*Tláloc* en Teotihuacán no sólo es una deidad relacionada con la lluvia, sino también con el fuego y el Sol, específicamente en su contexto de tiempo calendárico” (Uriarte, 2007, 50-52).

En lo personal me inclino por la propuesta de Uriarte, es decir, estamos ante tres conceptos distintos, los cuales reflejan la diversidad que existía en la ciudad; potencialmente hace suponer la presencia de tres grupos dirigentes e ideológicos. Aunque también cabe la posibilidad que nos hallemos ante la abstracción temprana de un principio similar a lo que los nahuas denominaron *Tloque Nahuaque* “señor del cerca y del junto” (León Portilla, 2003, 22), lo cual puede ser leído como el/la que está cerca o de quien de todas las cosas están cerca, una forma que se refiere a la noción filosófica de unicidad-diversificación al

que en el Códice Florentino se le encuentra nombrado como *Ometéotl-Ometecuhtli/Omecihuatl*, literalmente Dios uno-señor dos/señora dos, concepto que unifica y a la vez trasciende a la dualidad.

Otro de los elementos que más se destaca en este mural es el de la multiplicidad de formas en que aparece presentado el juego de pelota. Una de las hipótesis es que se está ante una escena que muestra a “los representantes de la élite de otras regiones o ciudades, que pudieron haberse reunido en Teotihuacán con el propósito de jugar a la pelota” (Uriarte, 2007, 49). Llama la atención, sin embargo, que en Teotihuacán aún no se hayan encontrado canchas de juego de pelota. Se ha llegado a plantear que la gran Calzada de los Muertos pudo haber sido usada de cancha, lo que implicaría que podríamos estar ante la cancha más grande de toda Mesoamérica (Uriarte, 2007). Este hecho contrasta con las ciudades posclásicas de Cantona (Puebla) y El Tajín (Veracruz), donde hallamos veinticuatro y diecisiete canchas respectivamente. Como ya lo menciono en el capítulo tres, dado que existió una relación entre la guerra y el juego de pelota, es evidente la importancia que a finales del Clásico se dio a lo bélico en las sociedades mesoamericanas, por lo que resulta lógico pensar que la construcción de dichas estructuras reafirmaba el poder militar y económico de esas sociedades, pues cabe mencionar que tanto Cantona igual que Tajín se convirtieron en grandes centros políticos y económicos en el Epiclásico, y posiblemente su control regional sobre las rutas comerciales contribuyeron al desplome de Teotihuacán (López Austin y López Luján, 2010,181-193).

Lo cierto es que en la ciudad de Cantona se halló una ofrenda de nueve falos en la plaza central del sitio, mientras que en uno de los relieves de la ciudad de Tajín se encuentra tallado un personaje que vierte su semen sobre un maguey en flor (véase ilustración 21). Todos estos símbolos reafirman el papel preponderante que se dará a lo masculino en la cosmovisión de los pueblos del Posclásico (900-1521 DNE) en Mesoamérica.

Volviendo a Teotihuacán, aunque no puede saberse a ciencia cierta si los personajes del Mural de Tepantitla representan a personas provenientes de etnias distintas, sí podemos apreciar las diversas actividades en torno a la celebración del *ollama*, entre éstas el consumo de enervantes y la ejecución de danzas y cantos (véase ilustración 29). La ninfea o flor de *Tláloc* que aparece representada de manera constante en la escena, es una planta que además de poseer cualidades psicotrópicas, cierra sus pétalos y se sumerge durante la puesta del sol y emerge de nuevo al amanecer (Uriarte, 2007, 54). Una característica que se relaciona con el propio *Cipactli*, cuya presencia es evidente en el mural, representada como dos corrientes que surgen debajo de la montaña (véase ilustración 6), en tanto símbolo femenino que se retoma de las iconografías del Preclásico, lo cual evidencia la importancia que se mantuvo de lo femenino en la cosmovisión de Teotihuacán, al menos hasta el siglo VII DNE, ya que, según las evidencias arqueológicas, hubo una remoción deliberada de materiales que corresponde a la Fase Metepec (650-750 DNE), donde se dio una decadencia en algunas expresiones culturales y algunos edificios son quemados o destruidos.

Otra de las asociaciones importantes del juego de pelota presente en el mural es el de varias especies de plantas, daturas y elementos fúngicos; en el caso de estos últimos son hongos de un solo estípite o pie y una sola cabeza, caen de cabeza, cual si cayeran del cerro hacia los pequeños personajes humanos que juegan (Hernández y Loera, 2008, 58). Noemí Quezada (1975) menciona que las flores psicoactivas de la salvia eran nombradas simbólicamente como *pipiltzintzintli* o "niñitos". En el panteón azteca *Piltzintecuhtli* es una advocación de *Tláloc* como dios del maíz tierno, del alimento y el placer, que se identifica con *Xochipilli*, deidad de las plantas sagradas, el peyote y el *ololiuhqui* entre ellas. Estas tres deidades en diversos mitos nahuas son consortes e hijos de la diosa Xochiquetzal, diosa del "amor" y de las flores.

Finalmente, se halla una constante presencia de la estrella de cinco picos, la cual está relacionada con el planeta Venus y las que vemos representadas en la cenefa del mural entre las imágenes de los *Tláloc*. Para las culturas del Posclásico en el Altiplano la asociación del planeta Venus estará más ligada a Quetzalcóatl y su hermano gemelo Xólotl, deidad con rostro de perro y cuya presencia en Teotihuacán la tenemos en un piso del Barrio de La Ventilla el cual analizaré a continuación.

4.1.1.2 ¿Xólotl Motelpulizio?

Durante las excavaciones realizadas en el marco del Proyecto Especial Teotihuacán, en el sitio de La Ventilla, entre 1992-1994, fue hallado un personaje

pintado en el piso de un pequeño patio (véase ilustración 28). Lo peculiar de este hallazgo se debe a que el personaje pintado presenta el pene erecto, el cual apunta hacia un orificio que es punto de origen de un drenaje (Cabrera, 2005, 7) y que parece corresponder a la última etapa de ocupación del sitio (Aguilera, 2010, 100).

Llama la atención la exageración con la que se encuentran representados los genitales, los cuales no guardan proporción al resto del cuerpo del personaje. Para Cabrera (2005) y Aguilera (2010) estamos ante una personificación del dios Xólotl. Del cual se dice que fue uno de los dioses que se salvó del diluvio, lo que le hace una deidad muy antigua, ya que aparece representado lo mismo en el *tonalpohualli* “cuenta de los días”, que en el *xiuhpohualli* “cuenta de los años”. En una glosa del *Códice Telleriano-Remensis* (1964, vol. I, Lám. xxiv) se dice que “este señor Xólotl era señor de estos xiii días, era señor de los mellizos y de todas las cosas que nacen juntas que nosotros decimos mellizos o cuando la naturaleza obra alguna cosa monstruosa fuera de lo acostumbrado” (véase ilustración 30). También se menciona que quien nacía bajo la tutela de esta deidad sería bellaco y tendrían mal fin. “Esto indica porqué el Xólotl de Teotihuacán tiene cabeza de perro y cuerpo de hombre, lo cual indicaba para los indígenas una monstruosidad” (Aguilera, 2010, 112).

El personaje de la figura ejecuta lo que parece ser una danza, mientras entona algún canto o conjuro, sangra su prepucio con dos objetos que sostiene con una de sus manos, posiblemente navajas de obsidiana. Su sangre la vierte sobre plantas cuya interpretación aún no está clara, pues hay quien considera que

se trata de pencas de maguey (Matos, 2009), mientras que Aguilera opina que se trata de bromelias o de una planta epífita de hojas arrosetadas que crece en Oaxaca, Chiapas y Puebla, la cual pudo haber sido transportada a Teotihuacán por su importancia simbólica (Aguilera, 2010, 109-110); además de que la olla que lleva en la espalda, a decir de la autora, no se trata de una olla pulquera sino de una olla de maíz y frijol.

Este Xólotl itifálico de Teotihuacán, posiblemente efectúa el rito del *Motelpulizio* el cual se practicaba durante la fiesta del *Etzalcualiztli* en que se hacía referencia al mito de creación de la humanidad en La Leyenda de los Soles, donde Quetzalcóatl y su doble Xólotl bajan al inframundo en busca de los huesos de una humanidad precedente y los llevan a Tamoanchan a que Cihuacoatl-Quilaztli los moliera. “Enseguida Quetzalcóatl se sangra su miembro sobre ellos y nacen los hombres” (Tena, 2002, 121).

Este rito del *Motelpulizio* parece corresponder a un rito distinto al relacionado al derramamiento de semen y el culto al pulque, aunque existe relación entre los dos líquidos propiciatorios de la vida, es posible que el culto de derramamiento de semen sea más antiguo que el del *Motelpulizio*.

4.1.1.3 El hombre de mármol de Xalla

Uno de los aspectos que más ha llamado mi atención en el estudio del erotismo mesoamericano es el del cuerpo desnudo, pues al menos en Occidente, existe una relación entre el desnudo en tanto que signo anunciador del acto

sexual. A través de las fuentes historiográficas sabemos que al menos para los aztecas y los pueblos del Posclásico, el cuerpo desnudo, sin adornos, era devaluado y tenido por femenino, “era práctica común entre los aztecas desnudar a los cautivos de guerra como una forma de demostrar superioridad, asignando al individuo cautivo un valor similar al de la mujer” (Luján, 2007, 43).

[En el] estudio sobre la identidad masculina tan importante en las mentalidades mesoamericanas, parece que el castigo de aquellos que la “trasgredían” tomaba la forma de una desvaloración de las mujeres. En efecto, la feminidad simboliza la sumisión, la humillación y la burla. Se le agrega a ello la concepción de una pasividad inherente a la “naturaleza” femenina, connotada de aspectos negativos, y de la cual todo hombre que pretendiera serlo debía precaverse (Balutet, 2007, 220).

Esta visión que se tiene sobre el desnudo como una imagen negativa de la feminidad, la encuentro evidenciada en Teotihuacán en la escultura de mármol procedente del barrio de Xalla. Se trata de una figura antropomorfa, de cuerpo completo y que pese a que no tiene señalados los genitales, por sus atributos se le considera un personaje masculino.

Esta escultura representa un personaje cautivo, cuyo alto rango está presente en la diadema sobre su frente, posiblemente un militar o embajador. Von Winning sugiere que la presencia de anillos en la frente es el símbolo del grupo administrativo encargado de los asuntos exteriores como el intercambio de productos y difusión de conceptos ideológicos (Fonseca, 2008, 112). Tiene tallados en un pie y un muslo un propulsor (*átlatl*) y un dardo o flecha. “Símbolos de declaración de guerra, contienda militar, conquista, de castigo, impartición de justicia, fecundación y renacimiento” (López Luján, 2006, 183).

Al parecer se trata de una víctima del *tlacacaliztli* o “flechamiento” en el que se ataba al prisionero de guerra en un poste o estructura de vigas verticales (véase ilustración 31), que de acuerdo con Eduard Seler se trataba de un rito que evocaba el acto sexual entre quien lanzaba la flecha y el sacrificado y, “en el caso de la tierra al ser ‘penetrada’ por el palo plantador (véase ilustración 32), y fecundada por los granos de maíz” (*Ibíd.*, 184) pues las gotas de sangre que la víctima derramaba sobre el suelo cumplían la función simbólica de fortalecer a la tierra para el nuevo periodo de vegetación.

Tanto los mercaderes, militares y embajadores tendrían como nahual o emblema a la mariposa (Fonseca, 2008, 112), símbolo recurrente en el arte mesoamericano relacionado con las deidades Xochipilli, Macuitxóchitl y Xochiquetzal, las cuales del modo en que lo mencioné en el capítulo 3, son deidades que para el Posclásico tardío se asocian a la vegetación y la fertilidad.

Lo mismo la iconografía relacionada a esta escultura, que a su posterior segmentación sistemática en más de 160 fragmentos, hacen suponer que corresponde a una aniquilación simbólica de una tradición o gobierno previo. Y de nuevo se hace uso de la denostación o trasgresión del deseo sexual para enfatizar la violencia de un suceso histórico. “Si bien es cierta que la destrucción violenta de las imágenes nos habla de una ira irracional y desenfrenada, la dispersión sistemática de los fragmentos sólo puede entenderse como un acto lógico que intenta impedir por medios mágicos el resurgimiento de un poder a todas luces intolerable” (*Ibíd.*, 192).

El desnudo en Teotihuacán es un tema complejo, ya que su representación es escasa y limitada casi exclusivamente a la representación de cuerpos con movimiento, así lo veremos a continuación.

4.1.1.4 El desnudo y la ambigüedad de género

Existe en Teotihuacán un universo amplio de figurillas, donde el género de las figurillas está determinado por su atuendo. Sin embargo, las que se encuentran desnudas provocan un problema interpretativo, ya que a nivel morfológico no muestran presencia de marcas definitorias de sexo. Tal es el caso de las llamadas “tipo articuladas” y “tipo retrato”.

Estas figurillas no parecen representar a personajes concretos y es posible que los atuendos de éstas hubiesen sido confeccionadas con materias perecederas, ya sea papel, tela o con alguna harina comestible, “el sexo/género de las figurillas teotihuacanas fue intencionalmente marcado tanto en los desnudos como en las figuras vestidas” (Fonseca, 2008, 163), por lo que es posible que se les utilizara para diversos contextos rituales y se les vistiera dependiendo del significado que se les quisiese dar en el momento.

Sejourné considera que las figurillas tipo retrato por sus cabezas rasuradas, desnudez, posiciones y movimientos en los que se hallan expresados son atributos de penitencia, en este caso los considera personajes que representan penitentes que se emplearon en alguna fiesta celebrada en memoria de los muertos (Séjourné, 1994, 51).

Mientras que para Fonseca las figurillas asexuadas en Teotihuacán “podrían estar representando el rol flexible de ciertos individuos, cuyo oficio o prácticas no fueron exclusivamente femeninas o masculinas” (Fonseca, 2008, 212). Éstas se ven adoptando diferentes posiciones, erguidas parece que fuesen bailarines o que se hallaran realizando alguna labor mientras que las que se encuentran sedentes parecen estar descansando o participando de alguna reunión.

En lo personal, considero que estas figurillas están relacionadas con los personajes que se encuentran en el mural de Tepantitla. La mayoría de estos personajes no llevan vestimenta salvo el *maxtlatl* o taparrabo y se les ve realizando distintas actividades, muchas de ellas relacionadas con el juego de pelota o el consumo de plantas psicotrópicas; se les ve bailando y cantando, al igual que las figurillas tipo retrato; suele pensarse que estos personajes representaban a las poblaciones teotihuacanas (véase ilustración 33) , “con caras iguales y cuerpos que les diferenciaban entre sí por su estatus social, su origen étnico, un oficio y una identidad de género; tal como pudo haber funcionado en la ciudad: familias de diferentes linajes, etnias y oficios coexistiendo bajo un mismo sistema” (Fonseca, 2008, 213).

De las figurillas del tipo articuladas Séjourné las denomina “muñecas” de género neutro, mientras que para Von Winning se trata de figurillas asexuadas pero masculinas, pues en algunas se encuentra un taparrabo, además de presentar atuendos o escarificaciones en los brazos y piernas, aspectos que al parecer eran reservados sólo para los hombres.

Las joyas, ya fueran aretes, placas nasales, dijes o collares, eran atributos de ambos sexos. Sólo los adornos de los brazos y de las piernas y los círculos para los ojos, de nácar, como han arrojado las excavaciones, parecían estar reservados exclusivamente al hombre. Añadimos a este atuendo personal los sellos, a todas luces destinados a servir de firma (Séjourné, 1994, 52).

Fonseca considera que son femeninas, pues en algunos casos muestran lo que parece un vientre abultado, líneas incisivas a la altura de los senos, el vientre o las costillas. Lo que le hace suponer que se tratan de representaciones de mujeres embarazadas y dado que se les podrían mover fácilmente las piernas podrían haber sido usadas en una especie de ritual de nacimiento (véase las imágenes 34 y 35).

Dado que las Articuladas están asociadas con cabezas consideradas femeninas, algunas poseen vientres abultados y (sic) senos muy marcados y el único indicador de ser masculinas son las líneas que forman un taparrabo que sin embargo, no se representa así en ningún otro soporte, me inclino a pensar que se trata de representaciones femeninas (Fonseca, 2008, 164).

Para Warren Barbour las figurillas articuladas podrían estar relacionadas con el ritual del sacrificio por desmembramiento, cuya práctica, al igual que la decapitación, están asociadas con la celebración del juego de pelota (De la Fuente, 1994, 97). Éstas estuvieron presentes desde épocas muy tempranas en Teotihuacán, y su producción parece haber correspondido a la etapa de decadencia del Clásico Tardío.

En Cholula también encontramos evidencia de este tipo de figurillas, Florencia Müller reporta para el Clásico en este sitio la presencia de dos tipos de figuras articuladas, unas donde sólo las piernas son articuladas y otras donde lo son brazos y piernas, pero no hace mención de su sexo/género.

Sabemos que para el Posclásico era práctica común que los jóvenes guerreros profanaran los cuerpos de las mujeres muertas durante el parto, ya que se las consideraba guerreras elegidas por el dios solar para acompañarle durante su recorrido por el firmamento. Es así que la práctica del desmembramiento era común para hacerse de un amuleto.

En mi opinión podrían tratarse tanto de figurillas que cumplían la función lo mismo masculina que jugadores o sacrificados del juego de pelota, como femeninas en tanto que posiblemente se tratase de mujeres muertas durante el parto; una tercera posibilidad es que se tratasen de personajes, en los casos de los que muestran estrías en el cuerpo, de gente vieja. Pues el cuerpo de la gente anciana muchas veces rompe con las características tradicionalmente asignadas a hombres y mujeres, se difuminan. Para ahondar más sobre esta idea a continuación analizaré en el mural de los bebedores de Cholula esta trasgresión que se da por parte de los personajes ancianos.

4.1.2 Cholula

...era mujer la que comenzó y supo primero agujerear los magueyes, para sacar la miel de que se hace vino, y llamábase Mayauel, y el que halló primero las raíces que echan en la miel se llama

Patécatl... y hecho el vino que habían hecho convidaron los dichos a todos los principales, viejos y viejas, en el monte Chichinauhia, donde dieron a comer a todos y a beber del vino que habían hecho, y a cada uno estando en el banquete dieron cuatro tazas de vino, y a ninguno cinco para que no se emborrachasen. León-Portilla, 1995

La ciudad arqueológica de Cholula se encuentra asentada en el valle de Puebla-Tlaxcala. Tuvo sus orígenes alrededor del 800-350 ANE. Pese a que se trata de uno de los asentamientos más importantes del Altiplano, considerada incluso La Meca religiosa durante el Clásico, fue destruida de manera sistemática durante la Colonia. Quizá fue debido a su importancia ideológica en esta región, lo que es cierto es que las órdenes religiosas españolas se asentaron de manera asidua e imperiosa en este valle. Del centro ceremonial sólo se conserva la gran pirámide, la cual es considerada el mayor edificio de las ciudades mesoamericanas, sólo modificada en su cima para la construcción de un templo católico (García García, 1999, 106).

Durante el Clásico fue una ciudad densamente poblada, sólo así se explica la monumentalidad de sus edificios; sólo la Gran Pirámide nos da una idea de la mano de obra que fue necesaria para su construcción. La magnificencia de Cholula queda manifiesta en el asombro de los cronistas españoles; así lo expresó Bernal Díaz del Castillo: "Tenía aquella ciudad en aquel tiempo tantas torres muy altas, que eran cues y adoratorios donde estaban sus ídolos, especial el cu mayor, era de más alto valor que el de México, puesto que era muy suntuoso y alto el cu mexicano..." (Placa del Museo de sitio de Cholula).

Durante las exploraciones que se realizaron en 1969 por parte del Proyecto Cholula que dirigía Ignacio Marquina, fue localizada en el lado sur de la Gran Pirámide, seis niveles abajo del llamado Patio de los Altares un enorme mural de 56m de largo por 2.5m de alto. Este mural muestra a 110 personas cuya actividad central es beber (Uruñuela y Plunket, 2012, 41-42).

En este ritual de embriaguez vemos en su mayoría a hombres jóvenes, posiblemente guerreros (véase ilustración 40) y al menos tres personajes ancianos a los que se ha identificado como mujeres ancianas (véase ilustración 37). La escena la completan algunos personajes masculinos que cargan tinajas o sirven el líquido a las y los bebedores, quienes beben en parejas sentados frente a grandes vasos de tipo teotihuacano (véase ilustración 39). “El tema representado en el mural es una ceremonia en donde los personajes están en una posición aparentemente relajada, realizando diferentes acciones: beben, ofrendan, sirven, defecan y vomitan” (Rodríguez, 2003, 35) (véase ilustración 41).

Los materiales asociados a este mural son semejantes a los de Teotihuacán III, es decir, se ubican entre el 500 y 700 DNE (Marquina, 1970, 44) y corresponde a la fase cerámica *Cholula* III (véase ilustración 35) con motivos que se copian de Teotihuacán, entre ellos, símbolos geométricos, decoraciones de conchas, ganchos y el símbolo del agua (Müller, 1978, 222); aunque John Clark y Richard Hanse (2002) lo ubican en el Formativo Tardío (400 ANE-200 DNE). Llama la atención que este gran mural que sobrevive esté investido de la escena de libación del pulque, sustancia que lo desarrollé ya en el apartado 3.2.3, está relacionada con la leche materna y el semen. En el mural se aprecia también un

insecto, dos cánidos (Rodríguez, 2003) y un mono u *ozomatli* (véase ilustración 38), animal asociado a las deidades del placer sexual, *Xochipilli* y *Xochiquetzal*.

Para los nahuas del Posclásico Tardío (del siglo XIII al XVI DNE) las personas que nacían bajo el signo del mono tendrían la personalidad que caracteriza a este animal; se les describe como personas alegres, dadas al juego, bebedoras y, en el caso de las mujeres, proclives a ser deshonestas.

El undécimo signo, que esta nación señaló [...] fue *ozomatli* que quiere decir mico o mono [...] A los que nacían bajo este signo tenían por hombres alegres, truhanes, graciosos, representantes, y ganaban su vida a ello; tendrán muchos amigos, serán cabidos entre los reyes y señores, y si fuera mujer, será cantadora, regocijada, graciosa, no muy honesta ni casta, risueña y muy fácil de persuadir en cualquier cosa (Durán citado en Luján, 2007, 67).

Por su parte, los dos cánidos que aparecen en el mural están pintados de negro, uno de ellos tiene garras en las patas delanteras mientras sus extremidades inferiores hacen que parezca que el animal está descendiendo. La presencia de estos animales enfatiza la idea de estar ante una ceremonia que vincula el plano terrestre de los seres humanos y el de las deidades, puesto que a los perros, sobre todo de pelaje oscuro, se les mataba y enterraba junto a los muertos, ya que se pensaba que éstos les ayudarían a cruzar el río del inframundo.

4.1.2.1 La vejez y la trasgresión de la normatividad de género

*Nunca ha habido otro comienzo que éste de ahora,
ni más juventud ni vejez que éstas de ahora,
ni nunca habrá más perfección que la de ahora,
ni más cielo ni infierno que los de ahora.*

Walt Whitman, *Canto a mí mismo*

La escena de este mural salta a la vista no sólo en la temática, sino por la particular soltura del trazo con la que fue elaborado. Predomina el uso de los colores ocre, café, rojo y negro. La mayoría de los personajes fueron delineados en negro, y se utilizó este mismo tono para la piel de cuatro de los personajes, el resto de los personajes tienen piel color ocre aunque también los hay en rojo. Todos los personajes visten *máxtlatl* sencillo o doble. Y estos atuendos junto con la mayoría de tocados y el líquido que se vierte entre una vasija son de color blanco (Rodríguez, 2003).

Para Gabriela Uruñuela y Patricia Plunket se trata de la representación de guerreros jóvenes que conviven con ancianas, ya que estos dos sectores de la población compartían la posibilidad de encarar a la muerte de manera próxima, por lo que les era permitido sólo a estos dos sectores formar parte de esta celebración donde las normas sociales tradicionales se trasgredían (Uruñuela y Plunket, 2012). Mientras que para Dionisio Rodríguez dicha identificación se debe a la similitud que encuentra con las ancianas que aparecen en el *Códice Vindobonensis* y a la cita de Sahagún donde se narra que lo mismo ancianas que ancianos bebían hasta más de cuatro tazas de pulque y se emborrachaban (Rodríguez, 2003).

Considero que es complicado definir el género de las personas ancianas en dicho mural, pues atendiendo a las descripciones que tenemos para el Posclásico, en el caso de ancianas y ancianos la normatividad se flexibiliza. Tanto si se trata

de hombres o mujeres, lo cierto es que se hallan en un punto de su vida que los sitúa próximos a la muerte al igual que los jóvenes guerreros.

Pero si aceptamos que son ancianos las que se encuentran en la escena, el contexto de fiesta y “excesos” sexuales que comparten con los jóvenes me hace suponer que se trata de matronas, es decir, mujeres cuya vida estuvo dedicada a dar placer, posiblemente viejas *ahuiani*. Esta idea de que las ancianas compartían de ciertas festividades con jóvenes guerreros es mencionado por Sahagún, en las cuales las ancianas, comadronas y prostitutas, participaban de las danzas junto con jóvenes guerreros y, en algunos casos, después de la festividad la matrona llevaban a las jóvenes para que yacieran con los grandes señores o principales (Quezada, 1975).

Otro caso que ilustra la idea de que las relaciones intergeneracionales entre ancianas y jóvenes es el suceso que se dio durante el reinado del emperador Netzahualcóyotl, al cual llevaron a su presencia a unas ancianas que fueron llevadas a la presencia del emperador pues habían “traicionando” a sus ancianos maridos con hombres más jóvenes, a las cuales el monarca interrogó de esta manera:

¿Abuelas nuestras, es verdad que todavía tenéis deseo de deleite carnal?
¿Aún no estáis hartas? A lo que las ancianas respondieron al soberano: vosotros cesáis de viejos de querer deleitación carnal, por haber frecuentándola en la juventud porque se acaba la potencia y la simiente humana [en cambio las mujeres], nunca nos hartamos, ni nos enfadamos de esta obra, porque es nuestro cuerpo como una cima y como una barranca honda nunca se hincha, recibe todo cuanto le echan y desea más y demanda más, y si esto no hacemos, no tenemos vida (Quezada, 1987: 133-134).

La narración no muestra si hubo algún castigo hacia las ancianas, pero deja patente la idea de que el deseo femenino no cesa con la edad y en el caso del mural, es posible que estemos ante un rito también de iniciación sexual por parte de los jóvenes con estas mujeres maduras.

Una segunda posibilidad es que la escena nos presente una transformación por parte de ancianos que al beber el pulque se transformen nuevamente en jóvenes. Esta hipótesis la relaciono con una creencia que recogió Guy Stresser-Péan entre los *tenek* de la huasteca, en la cual se cuenta que el Dios Viejo o Dios del año, “a través de la embriaguez era capaz de recobrar su juventud” (Luján, 2007, 65).

Ya sean ancianas o ancianos, al igual que lo que ocurre con las figurillas del tipo articuladas, los límites de diferencia entre sexos se ve traspasada por la de edad. Cuerpos encorvados cuyas carnes flácidas cuelgan y no permiten percibir si fueron pechos de hombre o de mujer, es pues la naturaleza de la vejez una condición ambivalente, se mueven en la esfera de lo terrestre y lo sobrenatural, entre la vida —eros— y la muerte —tanatos—.

Consideraciones finales

A la pregunta central de esta investigación sobre el lugar y la importancia que tuvo el erotismo, puedo concluir que su lugar en la cosmovisión y la ideología de estos pueblos fueron de suma importancia. Al igual que muchas sociedades humanas, los ejes del placer y la muerte estuvieron íntimamente ligados. Aun cuando estilísticamente Teotihuacán influenció a la urbe cholulteca, en el plano ideológico-cosmológico, cada uno de los sitios pareció haber dado prioridad a diversos aspectos de la erótica.

Me parece que es acertado pensar que el pensamiento religioso en Teotihuacán no fue para nada homogéneo. Tan sólo el análisis del Tláloc permite una serie de consideraciones, entre ellas, es posible que al tratar de homogeneizar y sintetizar los símbolos de comunidades de orígenes tan diversos como los que aglutinó esa ciudad, implicara una saturación que definiría como barroca, en tanto que un solo personaje aglutina tantos símbolos de deidades de otras latitudes. Tal es el caso del dios Viejo del Fuego, quien para los pueblos de la Cuenca de México era representado con un brasero en la espalda y con el símbolo del rayo que, así lo hemos visto, se volvió atributo del principal dios teotihuacano. También el hecho de que esta deidad adquiriese los poderes reproductivos de las distintas diosas primitivas de la fertilidad, de los alimentos y mantenimientos, demuestra una necesidad de dar igual importancia a todos esos símbolos. Lo que en el ámbito político es posible que sucediera, las distintas élites

necesitaron verse reflejadas en un mismo estatus y al menos parece haber funcionado durante el Clásico Temprano, con directrices muy bien enmarcadas y que podemos apreciar en la planificación y organización de los barrios definidos por la especialización del trabajo y origen étnico.

Durante el Clásico Temprano parece haberse dado una etapa de **transformación social** en el sentido que no hubo una marcada diferencia genérica ni de sexo en las representaciones. Aun así, se aprecia un intento por trasladar los atributos femeninos y poco a poco los hombres adquirirían ese poder. Así lo evidencia el mural de Tepantitla, donde la imagen de los dos grandes árboles que crecen en el tocado de la Gran Diosa, me remonta al mito de Xochiquetzal y la generación de las flores de buen y mal olor que mencioné en el apartado 3.2.3. En el tallo de una de estas plantas se hallan representadas mariposas mientras que en el otro se tratan de arañas (véase ilustración 26), en un intento por distinguir las propiedades u esfera de acción de cada cual.

En el caso de uno de los árboles o arbustos se aprecian pequeños botones en el torrente o savia del arbusto, es posible que se trate de una referencia a la sustancia activa del *Lophophora williamsii* o peyote. La idea de que se trata de una planta psicotrópica se enfatiza con la emergencia de brotes de lo que podrían ser *teonanácatl*, una especie de hongos que crecen, según describe Fray Bernardino de Sahagún:

...críanse debajo del heno en los campos ó páramos: son redondos, tienen el pie altillo, delgado y redondo, comidos son de mal sabor, dañan la garganta y emborrachan: son medicinales contra las calenturas y la gota: hanse de comer dos ó tres no mas: lo que los comen ven visiones y sienten

bascas en el corazón, á los que comen muchos de ellos provocan á lujuria, y aunque sean pocos. (Sahagún, 1829, 242).

Otro aspecto que enfatiza más la asociación con la diosa Xochiquetzal es el yelmo en forma de ave y plumas verdes; además, bajo sus enaguas se aprecia la gran cueva donde se encuentran las simientes que posteriormente se distribuyen en dos corrientes de agua convertidas en animales y plantas; estas dos corrientes ven cortado su flujo y la escena que surge en la parte inferior enfatiza la participación del dios Tláloc en la creación de plantas, animales y humanos.

La diosa en esta segunda escena se ve abstraída al símbolo de la montaña de donde surgen las dos corrientes de agua y son rematadas —al menos lo que se aprecia en el extremo derecho del mural—, por una gran flor y un animal que me parece un anfibio, ya que además los anfibios tienen la capacidad de transitar entre el mundo acuático y el terrestre.

El resto de la escena parece corresponder al plano de lo terrestre, donde es constante la imagen de las mariposas, los personajes humanos parecen ser todos hombres y realizan todas las actividades, juegan, cantan, siembran, danzan y realizan sacrificios.

Lo que puedo apreciar en el caso de este mural es la evidente importancia que se le va a dar a la guerra, en tanto que eje de orden cósmico, poco a poco las diosas pierden su estatuto de ser las originadoras de la vida, se les asigna un papel pasivo mientras que a los dioses hombres se les atribuirá la creación del cosmos a través de su sangre y su placer. En lo político es posible que los grupos

que mantenían una tradición religiosa más ligada a los principios femeninos de creación, hayan opuesto resistencia ante las nuevas políticas militaristas y violentamente exterminados, así parece mostrarlo la escultura de Xalla, de similar manufactura.

En el caso de la figura pintada en La Ventilla —única en su tipo hasta el momento— podría estarnos hablando de un cambio de discurso en las normatividades del placer sexual, un discurso que promueve una práctica sexual sólo con fines reproductivos, donde el papel del placer pasa a un segundo término. Bajo dicha normatividad, el goce sexual sería visto una falta o trasgresión, el cual tendría que pagar con una penitencia de sangre, que a decir del obispo Diego de Landa “quien más sangraba sus naturas y más sangre daba era tenido por más valiente” (Landa citado en Aguilera, 2010, 112).

En el mural de Tepantitla estamos ante un pensamiento que integra los principios femeninos/masculinos de la creación en cada una de las escenas que lo conforman, mientras que en el caso del personaje de La Ventilla es evidente la intención moral de hacer hincapié en el papel del principio masculino de la fertilidad, literalmente es el hombre quien se encuentra a partir de su miembro creando la Vida, acentuando el aspecto trasgresor de las relaciones sexuales, pues la deidad pareciera expiar a partir del sacrificio de su propio placer, la misma falta que le dio origen y de éste volver a la norma.

Por tanto la falta “original” no era completamente negativa. El desorden/ la disrupción/ la alteración de la armonía eran necesarias para el cambio de era, de ciclo, de tiempo, lo cual es el detonante de un nuevo estadio. Los dos grandes conjuntos de fuerzas opuestas (húmeda/oscura y fría y

cálida/ígnea/ luminosa) entran en periodicidad gracias a dicha transgresión mítica (López Hernández, 2009, 108).

Esto me lleva a suponer que en el plano íntimo y del placer, para sus últimos periodos de ocupación, se privilegió un discurso encaminado a que el dolor y la sangre intensificarían las energías creativas del cosmos, para lo cual ya no era necesario dar prioridad al goce femenino.

En el caso de Cholula, llama la atención que este tipo de arte público como el del mural de los Bebedores, no sólo tuviera plasmada una escena que podría considerarse indecorosa en una celebración pública, sino que además se encuentra ubicada en un centro neurálgico religioso y seguramente político.

Me atrevo a sugerir que el pulque como metáfora del placer y del encuentro sexual, estaría ligado al principio cosmológico de renovación-generación. Es decir, los viejos se vuelven jóvenes, hay una comunión entre las deidades y los humanos, y que se da en el *altepetl*, en la gran cueva símbolo de la matriz femenina. Esta asociación entre lo viejo que se vuelve al mundo acuático me remonta a las esculturas de los viejitos con palo sembrador, los ancianos comúnmente están encorvados, y la columna vertebral llegan a parecerse a los bordes escamosos de los lagartos, cual si el próximo estado lógico es el volverse ajolotes o fetos.

Sin duda, la forma en que se vivió el erotismo en una y otra cultura fue única. Y tuvo que ver con los propios principios ideológicos que se desarrollaron en sus épocas específicas. Es así que la búsqueda expansiva de Teotihuacán

trajo consigo una lógica más restrictiva del placer erótico. En contrapartida, la ciudad de Cholula, cuya ideología pretendía privilegiar a lo religioso posiblemente fue más permisiva en cuanto al erotismo en los espacios destinados a los rituales y fiestas.

Me parecía importante entender el contexto que llevó a los pueblos del Posclásico en el Altiplano Central a negar de manera tan enfática la representación del cuerpo desnudo. Durante la elaboración de esta investigación me encontré con la mención de la ofrenda de nueve esculturas fálicas en la ciudad arqueológica de Cantona, de los cuales sólo se encuentra un dibujo y unas fotografías que no permiten apreciar las características de esta ofrenda localizada en la plaza central del sitio.

Este hallazgo llamó mi atención, pues se trata de representaciones escultóricas que en el Altiplano sólo se tenían registradas para el Preclásico en el sitio de Tlapacoya. Además de que el surgimiento de urbes como la de Cantona fueron, es muy probable, uno de los motivos del colapso económico, político y social de Teotihuacán. En contraparte, Cantona parece haber mantenido buena relación comercial y política con Cholula, la cual pese a sus conflictos internos logró mantener su importancia religiosa varios siglos más tras el colapso teotihuacano.

El hallazgo de las nueve esculturas basálticas en una ciudad cuya ideología fue fuertemente belicosa, enfatiza mi hipótesis de que a partir del Epiclásico estos

pueblos buscaron consolidar la importancia del falo, en tanto que principio vital, degradando y subestimando la función de la mujer en la procreación.

Aun cuando mi interés al analizar las figurillas era observar la situación del erotismo entre la gente del pueblo, me fue muy difícil de desligar del análisis de los materiales de élite. En el caso de las figurillas de tipo retrato, aun cuando no están sexuadas ni tienen evidentes marcas de género, considero que sí están relacionadas a los personajes del mural de Tepantitla, lo cual da evidencia para considerar que estos personajes son masculinos, pues las actividades que desarrollan en el mural son muy similares a las que presentan las figurillas.

Considero que el género sí fue un elemento importante en Teotihuacán, ya que esta categoría normalmente produce ideas, creencias, comportamientos en torno a la relación entre lo masculino y lo femenino. Pienso que la frecuencia de símbolos atribuidos a lo femenino o a lo masculino en un área específica, nos está hablando de relaciones genéricas.

Aún me queda la duda si en épocas más tempranas la relación con el erotismo era más plena. Si bien es cierto que en el Altiplano contamos con varias figurillas que enfatizan la exuberancia del cuerpo desnudo, no se tiene, en contraste con otras áreas —por ejemplo las Culturas de Occidente, el área maya o la Costa del Golfo— personajes copulando o masturbándose, como si una de las características propias (entre otras) de los pueblos del Altiplano es la de tener una tradición conservadora en contraste a sus contemporáneos.

Bibliografía

Aguilera, Carmen, (2010), *Ensayos sobre iconografía volumen II*, México, INAH.

Alberti, Benjamin, (2001), "De género a cuerpo: una reconceptualización y sus implicaciones para la interpretación arqueológica", en *Intersecciones en Antropología*, núm. 2. pp. 61-73 recuperado el 16 de noviembre de 2011 http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-373X2001000100005&script=sci_arttext

Alejo García, Oscar, (1999), "La construcción del sexo, cuerpo y género desde los griegos hasta Freud de Thomas Laqueur", en *Signos históricos*, vol.1, núm. 1, México, UAM/Plaza y Valdez, pp. 221-224.

Andreas-Salomé, Lou, (2003), *El erotismo*, Barcelona, Olañeta.

Baker, Mary, (2000), "Gender: Enabling Perspectives or Politically Correct Term? An Analysis of how Gender and Material Culture are Viewed by 1990's Academia", en Moira Donald y Linda Hurcombe (eds.), *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*, Londres, MacMillan Press Ltd, pp. 56-70.

Balutet, Nicolás, (2007), "La condena de los 'trasgresores' de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana", en María Rodríguez-Shadow (Coord.), *La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispánica*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 201-226.

Barba de Piña Chan, Beatriz, (1993), "Las Cihuapipiltin, sublimación de la muerte por parto", en Barbro Dahlgren (Comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM, pp. 31-55.

Bartra, Eli, (2002), "Reflexiones metodológicas" en Eli Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, PUEG-UNAM/UAM-X, pp. 141-259.

- Berger, Peter, (1999), *La risa redentora: la dimensión de la experiencia cómica*, Barcelona, Kairós.
- Bovenshchen, Silvia, (1986), "¿Existe una estética feminista?", en Griselda Ecker (Ed.), *Estética feminista*, Barcelona, Icaria, pp. 21-58.
- Braidotti, Rosi, (2004), *Feminismo, diferencia y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.
- Brumfiel, Elizabeth, (1992), "Breaking and entering the eco-system: gender, class and faction steal the show", en *American Anthropologist*, núm. 94, Washington, American Anthropological Association, pp. 551-567.
- .—(1991) "Weaving and cooking: Women's production in Aztec Mexico", en Joan M. Gero y Margaret W. Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, Blackwell, pp. 224-25.
- Butler, Judith, (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- Cabrera Castro, Rubén, (2005) "Recientes hallazgos de figuras pintadas sobre pisos en el conjunto de los glifos de La Ventilla, Teotihuacán", en *La pintura mural prehispánica*, Boletín Informativo, año XI, núm. 23, México, UNAM-IIIE.
- .—(2002), "La expresión pictórica de Atetelco, Teotihuacan. Su significado con el militarismo y el sacrificio humano", en María Elena Ruiz Gallut (Ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, México, UNAM, pp.137-164.
- Campos Rodríguez, Lilia y María de Jesús Rodríguez-Shadow, (2009), "Vislumbres sobre la sexualidad, el género y las sexualidades de las mujeres", en Florencia Peña (Coord.), *Salud y sociedad: perspectivas antropológicas*, México, Promep-SES-SEP/ENAH-INAH-Conaculta.
- Carrasco Pizana, Pedro, (1986), *Los otomíes*, Toluca, Gobierno del Estado de México.

Carrizosa, Paula, (2011) "Cholula fue una ciudad prehispánica incluyente y de culto plural, señaló Eduardo Matos", recuperado el 23 de marzo de 2012

<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2011/10/31/puebla/cul215.php>

Castillo Bernal, Stephen, (2011), "No a las 'etiquetas teóricas', la inserción de los estudios de género en la práctica arqueológica", en Miriam López Hernández y María Rodríguez-Shadow (Eds.), *Género y Sexualidad en el México Antiguo*, Puebla, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 15-34.

Clark, John E., y Richard D. Hansen, (2002), "Preclásico Tardío", en *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 11, México, Raíces, pp. 28-35.

Colomer, Laila; Paloma, González; Sandra, Montón y Marina, Picazo (Comp.), (1999), *Arqueología y Teoría Feminista: Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*, Barcelona, Icaria.

Conkey, Margaret y Joan, Gero (Eds.), (1991), *Engendering Archaeology: women and prehistory*, Oxford, Basil Blackwell.

Dávalos López, Enrique, (1998), "Templanza y carnalidad en el México prehispánico: creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores", Tesis de maestría, UNAM, recuperado el 25 de marzo de 2011 de

<http://sexualidadmexicoprehispanico.blogspot.com>

Dávalos López, Enrique, (2006), "Los antiguos dioses del placer: erotismo en Mesoamérica", *La jornada*, recuperado el 25 de marzo de 2011 de <http://www.jornada.unam.mx/2006/04/06/ls-jovenes.html>

De la Fuente, Beatriz, (2006), *La pintura mural prehispánica en México*, México, UNAM.

- De la Garza, Mercedes, (2001), "Uso ritual de las plantas psicoactivas entre los nahuas y los mayas", en Yólotl Gonzáles Tórriz (Coord.), *Animales y Plantas en la Cosmovisión Mesoamericana*, México, Conaculta/INAH/Plaza y Valdéz, pp. 89-106.
- De la Peza, María del Carmen, (2012), "Consideraciones sobre lenguaje y traducción en la investigación horizontal", en prensa.
- De Lauretis, Teresa, (1996), "La tecnología del género", en *Revista Mora*, n. 2, Madrid, Morata, pp. 6-34.
- De Lucia, Kristin, (2008), "Looking beyond gender hierarchy: rethinking gender at Teotihuacan, Mexico", en Cynthia Robin y Elizabeth Brumfiel (Eds.), *Gender, Households, and Societies: Unraveling the Threads of the Past and the Present*, Arlington, Archaeological Papers of American Anthropological Association, pp. 17–36.
- Didier, Hugues, (2001), "Acudamos a lo eterno: a lo femenino", en Manfred Tietz (Ed.), *Deseo, sexualidad y afectos en la obra de Calderón*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 41-60.
- Ecker, Griselda (Ed.), (1986), *Estética feminista*, Barcelona, Icaria,
- Engels, Friedrich, (2006), *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Esparza Hidalgo, David, (1977), *Nepohualtzintzin: computador prehispánico en vigencia*, México, Editorial Diana.
- Estrada Hernández, Elisa, (1991), *Antología del arte prehispánico*, Toluca, UAEM.
- Flores Farfán, José Antonio y Jan Elferink, (2007), "La prostitución entre los nahuas", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 38, México, UNAM-IIH, pp. 265-282.

Flores García, Irad, (2006), *Género y Cosmovisión en la escultura huasteca prehispánica*, Tesis de Maestría, México, ENAH.

.—(2007) “Un acercamiento a las relaciones de género por medio de la escultura huasteca prehispánica”, *Simposio de Arqueología de Género de la XXIX Mesa Redonda de la SMA*, Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla, s/e.

Flores Guerrero, Raúl, (1962), *Arte Mexicano: época prehispánica*, México-Buenos Aires, Hermes.

Fonseca Ibarra, Enah Monserrat, (2008), “Figurillas: Identidades reconocidas, relaciones establecidas. Estudio de identidad de género en las figurillas antropomorfas de Teopancazco, Teotihuacan”, Tesis de licenciatura, México, ENAH.

Foucault, Michel, (2009), *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

Fournier, Patricia, (1999), “La arqueología del colonialismo en Iberoamérica: balance y perspectivas”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 34, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 75-87.

Fournier, Patricia, y Walburga Wiesheu, (Coord.), (2005), “Presentación”, en *Arqueología y antropología de las religiones*, México, INAH-ENAH, pp. 4-8.

Gándara, Manuel, (2006) “La inferencia por analogía: más allá de la analogía etnográfica”, en Iván Briz Godino (Ed.), *Etnoarqueología de la prehistoria, más allá de la analogía*, Barcelona, Institució Milà i Fontanals, pp. 13-24.

.—(1990), “Algunas notas sobre el análisis del conocimiento”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 22, México, IPGH, pp. 5-19.

García García, Enrique, (1999), *La plaza oriente de Cantona, Puebla. Cultura material y cosmovisión*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

- García Moll, Roberto, (1998), *Tlatilco: de mujeres bonitas, hombres y dioses*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gendrop, Paul y Díaz Balerdi, Iñaki, (1994), *Escultura azteca: una aproximación a su estética*, México, Trillas.
- Girard, René, (1995), *La violencia y lo sagrado*, Madrid, Anagrama.
- Goldsmith, Mary, (2002), "Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas", en Eli, Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, PUEG-UNAM/UAM-X, pp. 35-61.
- Gómez Cano, Grisel, (2011) *El regreso a Coatlicue: Diosas y guerreras en el folklore mexicano*, Houston, Xlibris Corporation.
- Handsman, Russell G., (1991), "Whose art was found at Lepenski Vir?", en Joan Gero y Margaret Conkey (Eds.), *Engendering Archaeology: Women and prehistory*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 329-365.
- Haraway, Donna, (1995), "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, pp. 313-346.
- Harding, Sandra, (2002) "¿Existe un método feminista?", en Eli, Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, 2ª ed., PUEG/UNAM/UAM-X, pp. 9-34.
- Hendon, Julia, (1997), "Women's Work, Women's Space, and Women's Status Among the Classic-Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras", en Cheryl Claassen y Rosemary Joyce (Comp.) *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 34-46.
- Hernández Espejo, Octavio, (1998), "La fotografía como técnica de registro etnográfico", en *Cuicuilco*, México, ENAH, pp. 31-51.

- .—(1997), “Construcción teórico metodológica de la antropología visual”, en Ana María Salazar Peralta (Coord.), *Antropología Visual*, México, UNAM-IIA.
- Hernández Lucas, Ramsés y Margarita Loera Chávez y Peniche, (2008), *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, INAH/ENAH.
- Heyden, Doris, (1976), “Interpretación de algunas figurillas de Teotihuacan y su posible significado social” en *Las fronteras de Mesoamérica, XIV Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 1–10.
- Hodder, Ian y Michael, Shanks, (1997), “Processual, postprocessual and interpretative archaeologies”, en Ian, Hodder (Ed.), *Interpreting archaeology: finding meaning in the past*, New York, Routledge, pp. 3-29.
- Houston, Stephen y Karl, Taube, (2010), “La sexualidad entre los antiguos mayas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 104, México, Raíces, pp. 38-45.
- Ibarra García, Laura, (1998), *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico: una contribución a la sociología del amor y del poder*, México, Porrúa.
- Iwaniszewski, Stanislaw, (2007), "El sistema social simbólico: una propuesta para la investigación arqueológica", en *Antropología y Simbolismo*. P. Fournier, S. Millán, y M.E. Olavarría, (Eds.), México, INAH, pp. 201-214.
- Jiménez Gonzáles, Rocío Berenice (2008), “Buscando las identidades: un análisis comparativo e iconográfico en las figurillas del barrio de Teopancazco”, Tesis de licenciatura, México, ENAH.
- Johnson, Matthew, (2000), *Teoría arqueológica: una introducción*, Barcelona, Ariel.
- Joyce, Rosemary A., (2000), *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press.
- .—(2001), “Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society”, en *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, D.C. Dumbarton Oaks, pp.

109-141.

Kellogg, Susan, (1988) "The Woman's Room: some aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Prehispanic Period", en *Ethnohistory*, vol.42, núm. 4, pp. 563-573.

Lechuga García, María del Carmen, (1989) "La arqueología del pulque", Tesis de licenciatura, México, ENAH.

León Portilla, Miguel, (1995), *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE.

Litvak King, Jaime, (1985) "El Centro de México como una parte del sistema general de comunicaciones mesoamericano", en Jesús Monjaraz-Ruiz, Rosa Brambila y Ema Pérez Rocha (Comps.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, ENAH, pp. 179-196.

López Austin, Alfredo, (2008) *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA.

.—(2001), "La religión, la magia, la cosmovisión", en *Historia Antigua de México IV*, México, INAH-UNAM-Porrúa, pp. 227-272.

.—(1980), *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM.

.—(1967). *Juegos rituales aztecas*, México, FCE.

López Austin, Alfredo y Leonardo, López Luján, (2010), *El pasado indígena*, México, FCE-COLMEX.

López Hernández, Miriam, (2007), "Los Teotipos en la construcción de la feminidad mexicana", en *Las Mujeres en Mesoamérica prehispánica*, María Rodríguez-Shadow (Coord.), México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 243-274.

López Luján, Leonardo; Laura, Filloy Nadal; Bárbara Fash; L. William y Pilar, Hernández, (2006), "El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y

- cultos de élite en Teotihuacán”, en Leonardo López Luján, David Carrasco, y Lourdes Cué (Coord.), *Arqueología e historia del Centro de México: homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, pp. 171- 201.
- Luján Pinelo, Jezabel, (2007), “Sexualidad y poder en la época posclásica: un análisis comparativo entre el erotismo azteca y huasteco”, Tesis de licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Manzanilla, Linda, (2002), “Organización sociopolítica de Teotihuacan: lo que los materiales arqueológicos nos dicen o nos callan”, en María Elena Ruiz Gallut (Ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, México, UNAM, pp. 3-22.
- Marcos, Sylvia, (2004), “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género”, en *Religión y género*, Madrid, Trotta/Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, pp. 235-270.
- Marcus, Joyce, (1998) *Women's Ritual in Formative Oaxaca: Figurine-Making, Divination, Death and the Ancestors*, Memoirs of the Museum of Anthropology, num. 33, Ann Arbor, University of Michigan.
- Marquina, Ignacio, (1969), “México: las últimas exploraciones en Cholula”, en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. 32, México, IPGH, pp. 72-75
- Matos Moctezuma, Eduardo, (2009) *Teotihuacán*, México, FCE/Colmex.
- .—(2004) “Arquitectura: hombres y dioses. La línea oblicua en la arquitectura religiosa de Mesoamérica”, en Ma. Tereza Uriarte (Coord.) *Acercarse y Mirar: Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México, UNAM, pp. 457-472.
- .—(2002), “Teotihuacán y Tula: su presencia en Tenochtitlán”, en María Elena Ruiz Gallut, (Ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, México, UNAM, pp. 117-136.

- McCafferty, Sharisse D., y Geoffrey G. McCafferty, (1994), "The Conquered Women of Cacaxtla", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-172.
- McGuire, Randall H. y Navarrete, Rodrigo, (1999), "Entre motocicletas y fusiles: las arqueologías radicales anglosajona y latinoamericana", en *Boletín de Antropología Americana*, No. 34. México, IPGH, pp. 89-110.
- Mendieta, Jerónimo de, (1945), *Historia eclesiástica indiana*, México, Chávez Hayhoe.
- Miller, Mary Ellen, (1988), *El arte de Mesoamérica: de los olmecas a los aztecas*, México, Diana.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, (1997), *Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización*, UNAM/ENAH, recuperado el 15 de marzo de 2012 http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_22_03.htm#_ftn1
- Müller, Florencia, (1978), "Estudio iconográfico del mural de los bebedores de Cholula, Puebla", en *Religión en Mesoamérica XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 141-146.
- Navarrete Cáceres, Carlos, (2010), "Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, núm. 104, México, Raíces, pp. 46-50.
- Navarrete, Rodrigo, (2006), "Analogías poderosas: el uso de la analogía para el estudio arqueológico de la complejidad prehispánica y colonial temprana en el oriente venezolano", en *Boletín Antropológico*, mayo-agosto, año/vol. 24, núm. 67, Mérida, Universidad de los Andes, pp. 221-258.
- Nash, June, (1980) "Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony" en Etienne Mora y Eleanor Leacock (Eds.), *Women and Colonization, Anthropological Perspectives*, Nueva York, Prager, pp. 134-148.

- Nieto, José Antonio, (2003), *Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad*. Recuperado el 14 de octubre de 2010 de <http://antropologia-online.blogspot.com/2007/10/reflexiones-en-torno-al-resurgir-de-la.html>.
- Niedeberger, Christine, (1976), *Zoapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México*, México, INAH-SEP.
- Ochoa, Lorenzo, (1997), "Figurillas poco conocidas de Tlatilco, México", en *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chan*, Col. Científica, México, INAH, pp.147-155.
- .—(1990). *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural. Presentación, introducción y selección de textos por Lorenzo Ochoa*, México, CONACULTA.
- .—(1973), "El culto fálico y la fertilidad en Tlatilco", en *Anales de antropología*, Vol. X, México, UNAM, pp. 123-139.
- Olsen, Karen y Karen Stother, (1999), *Women in Ancient America*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Ortner, Sherry, (2006), "Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?", en AIBR Revista de *Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, N. 1, enero-febrero, Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red, pp. 12-21.
- Palavicini Beltrán, Beatriz y Silvia, Garza Tarazona, (2004), "El complejo *Tláloc* durante el Epiclásico" en Antonio Benavides, Linda Manzanilla y Lorena Mirambell, (Coords.), *Homenaje a Jaime Litvak*, México, INAH/IIA-UNAM, pp. 205-216.
- Pasztory, Esther, (1974), *The iconography of the Teotihuacan Tláloc*, Washington, D.C., Harvard University.
- Pimentel Guzmán, Gonzalo, (2003), "Identidades y Arqueología", en revista *Werken*, N°4, Santiago, s/e, pp. 221-234.

- Piña Chán, Román, (1977), *Quetzalcoatl: serpiente emplumada*, México, FCE.
- Planchart Licea, Eduardo, (2000), *Lo sagrado en el arte: la risa en Mesoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Plunket Patricia y Gabriela Uruñuela, (2012), “el mural de los Bebedores en Cholula. Ceremonias de la embriaguez”, en *Arqueología Mexicana*, Núm. 114, México, Raíces, pp. 40-43.
- Plunket Nagoda, Patricia, (2012), “El Patio de los Altares en la Gran Pirámide de Cholula: La violenta destrucción de los íconos”, en *Arqueología Mexicana*, Núm. 115, México, Raíces, pp. 42-47.
- Quezada, Noemí, (1975), *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- .—(1987), *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y colonial*, México, UNAM /Plaza y Valdés.
- Racines, Jairo Isaac, (2007), “Algunas consideraciones en torno al argumento realista: ‘la inferencia de la mejor explicación’”, en *Revista Légein* N° 4, Cali, Universidad del Valle, pp. 69-79.
- Ramírez Cortés, Roberto, (2010) *El pulque, una bebida ritual mesoamericana como ofrenda colectiva de la mayordomía de tlachiqueros en Tepetlaoctoc, Estado de México*, Tesis de maestría, México, ENAH-Posgrado en Historia y Etnohistoria.
- Reyna Robles, Rosa Ma., (1997), “A propósito de la necesidad de revisar la clasificación de las figurillas preclásicas de Mesoamérica”, en *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chan*, Col. Científica, México, INAH, pp. 193-210.
- Rincón Huarota, Ricardo, (1997), *Tlazoltéotl-Ixcuina. Un caso de sincretismo en la religión mexicana*, Tesis de Licenciatura inédita, México, ENAH.

- Rodríguez Cabrera, Dionisio, (2003), "El mural de los bebedores de Cholula, Puebla", en *Arqueología mexicana*, vol. x, núm. 59, México, Raíces, pp. 32-37.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús y López Hernández, Miriam, (2009), "Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales", en *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 16, México, UAEM, pp. 77-89.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús (2005), "La condición de las mujeres mesoamericanas. Notas para el inicio de un debate", en Juan Andreo y Sara Beatriz Guardia (Eds.), *Historia de las mujeres en América Latina*, tomo II, Perú, Minerva.
- .—(1997), *La mujer azteca*, Toluca, UAEM.
- .—(1997), "Xochiquetzal, una deidad hermafrodita del panteón mexicana", en *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chan*, Col. Científica, México, INAH, pp. 425-431.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, (1979), "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica", en Olivia Harris y Kate Young (Comp.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 153-181.
- Rubin, Gayle, (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Carole Vance, (Comp.), *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, pp. 113-190.
- Ruz Sosa, Mario Humberto, (1998), "La semilla del hombre. Fertilidad y sexualidad entre los mayas contemporáneos", en Susana Lerner (Ed.), *Varones, sexualidad y reproducción*, México, El Colegio de México, pp. 193-221.
- Sahagun, Fray Bernardino de, (1829), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, T. II, México, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés.

- , (1981), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, tomo III, México, Porrúa.
- Sanahuja Yll, Encarna María, (2002), *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Schmidt, Robert y Barbara Voss (Eds.), (2000), *Archaeologies of sexualities*, Londres, Routledge.
- Scott, Joan W., (2008), *Género e historia*. México, FCE.
- .—(1999), “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Lamas, Marta, (Compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG, pp. 265-302.
- Séjourné, Laurette, (1994), *Teotihuacán, capital de los toltecas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Serra Puche, Mari Carmen, (2001), “The Concept of Feminine Places in Mesoamerica: The Case of Xochitecatl, Tlaxcala”, en Cecelia F. Klein, (Ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 255-283.
- Sierra Longega, Patricia, (2005), “El maguey, el pulque y sus deidades”, Tesis de maestría, México, UNAM-FFL.
- Solares, Blanca, (2007), *Madre terrible: la Diosa en la religión del México Antiguo*, Barcelona, Anthropos.
- Solís Olguín, Felipe, (2006), “Los huastecos”, en *Arqueología mexicana*, vol. XIV, núm.79, México, Raíces, pp. 28-31.
- Tibón, Gutierre, (1967), *Mujeres y diosas de México: parviestructura prehispánica en barro*, México, INAH.
- Uriarte, Ma. Teresa, (2004) *Acercarse y Mirar: Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México, UNAM.

- .—(1994) "Teotihuacán: el legado de la ciudad de los dioses", en Beatriz de la Fuente, María Luisa Sabau García y María Olga Sáenz González, *Volumen 1 de México en el mundo de las colecciones de arte*, México, SRE/UNAM/CONACULTA, pp. 71-157.
- Von Winning, Hasso, (1987), *La iconografía de Teotihuacán*, Vol. 1, México, IIE-UNAM.
- Westheim, Paul, (1957), *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*. México, FCE.
- Wiesheu, Walburga, (2006), "Arqueología de género y patrones de especialización artesanal", en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 036, México, INAH, pp. 139-149.
- Wittig, Monique, (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte), Barcelona, Egales.
- Wylie, Alison, (1999), "La interacción entre las limitaciones de la evidencia y los intereses políticos: investigaciones recientes sobre el género", en Laila Colomer; Paloma González; Sandra Montón y Marina Picazo (Comp.) *Arqueología y Teoría Feminista: Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*, Barcelona, Icaria, pp. 311-343.
- Zalaquett, Francisca, (2002), "Erotismo y afectividad en la cultura maya", en *IX jornadas interdisciplinarias Religión y cultura: Erotismo, afectividad y religión en las culturas*, Santiago, Universidad de Chile, pp. 169-179.

ILUSTRACIONES



Ilustración 1
Detalle de una de las fachadas de
Khajuraho, India.
1000 d.C



Ilustración 2
“El hermafrodito”, copia romana del siglo II
a.C. de un original griego del siglo IV a.C.
Museo de Louvre



Ilustración 3
Huaco erótico que representa a una
pareja en acto sexual. Cultura
Mochica. Perú 100 a.C.-800 d.C.



Ilustración 4
Figurillas de tipo “retrato” y tipo “articulada”



Ilustración 5
Escultura en mármol de
posible sacrificado



Ilustración 6
Detalle de Mural de Tepantitla o "Paraíso de Tláloc"



Ilustración 7

Personaje pintado en el piso de un pequeño patio en el Barrio de La Ventilla, Teotihuacán



Ilustración 8

Detalle del mural de “los bebedores”, Cholula



Ilustración 9

Representación de un acto homosexual entre un hombre mayor y uno joven. Cultura Maya. Naj Tunich, Clásico



Ilustración 10

Escena relacionada con el uso intoxicante de enemas. Estructura 1, grupo A, San Diego, Yucatán



Ilustración 11

Figurillas antropomorfas procedentes del Altiplano Central Mesoamericano. Preclásico.



Ilustración 12

La diosa Ixnextli, expulsada de Temoanchan, porta en su mano izquierda un excremento que representa el pecado sexual. *Códice Telleriano-Remensis*, lám. 7



Ilustración 13

Figura masculina arrodillada masturbándose para fecundar la tierra. Museo regional de San Luis Potosí



Ilustración 14

Representación de una *ahuiani* o prostituta. *Códice Florentino*.



Ilustración 15

Figurillas antropomorfas que proceden de la huasteca. Costa del Golfo. 900 D.N.E. Museo Amparo



Ilustración 16

Figurilla del tipo sonriente (Silbato) Costa del Golfo, Clásico Tardío 600 - 900 D.N.E. Museo de Antropología de Xalapa.

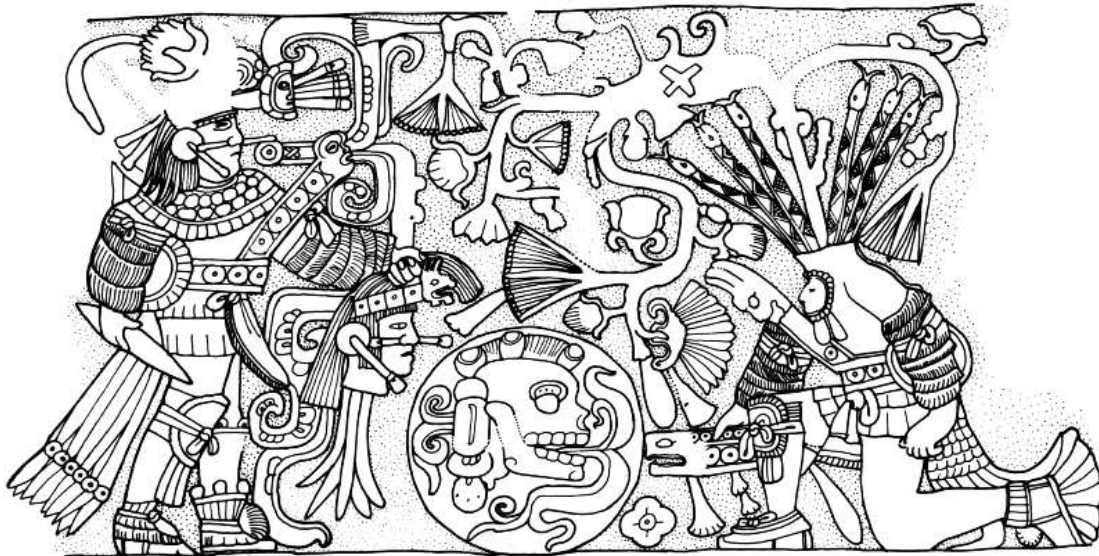


Ilustración 17

En los paneles del juego de pelota de Chichen Itzá se presenta esta escena de decapitación. Dibujo de Linda Schele



Ilustración 18

Diferentes tipos de plantas y flores psicotrópicas identificadas en la escultura de Xochipilli de Tlalmanalco por R.G. Wasson. De derecha a izquierda a) *Cacahuaxóchitl* o *poyomatli*, b y c) *ololiuhqui*, d) hongo de la especie *psilocybe aztecorum*, e y f) *Sinicuichi*, g) Tabaco, h) No identificada, i) Hongo o *teonanácatl*.



Ilustración 19

Imagen que muestra a Cipactli arrebatando su pie al dios Tezcatlipoca. *Fejérváry-Mayer*. Lámina 44.



Ilustración 20

Imagen de un sacrificado por decapitación. *Códice Laúd*



Ilustración 21

Altorrelieve que presenta a un personaje vertiendo semen sobre una planta de maguey. Templo de las Columnas, El Tajín, Veracruz.



Ilustración 22

Imagen de la diosa Mayahuel. *Códice Fejervary Mayer*, lámina 28.



Ilustración 23

Pectoral huasteco que presenta la creación del pulque por parte de las divinidades Mixcóatl y Tlazoltéotl. Posclásico temprano.

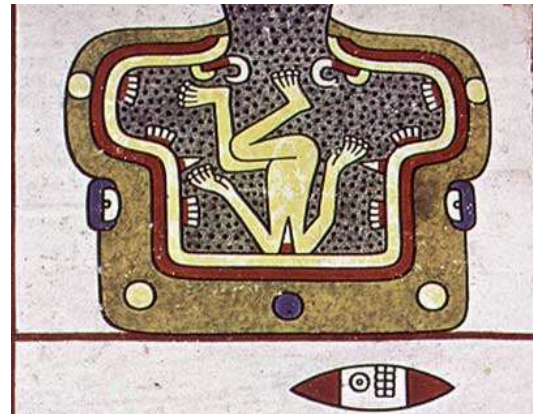


Ilustración 24

Representación de la "vagina telúrica o dentada" *Códice Laud*, p. 21



Ilustración 25
Ubicación del Altiplano Central en relación al resto de regiones mesoamericanas



Ilustración 26
Gran Diosa o ¿Tláloc femenino?, detalle del mural de Tepantitla



Ilustración 27

- a) Tláloc Frontal en la cenefa del talud en Tepantitla
- b) Perfil de Tláloc en la cenefa del mural



Ilustración 28

Tláloc B o Tláloc Jaguar con los elementos del signo del año (o rayo-trapecio).



Ilustración 29
Xólotl. Códice Telleriano-Remensis.
Lám. XXIV.



Ilustración 30
Figurillas que presentan jorobados, enanos, siameses o personajes
con alguna deformidad.



Ilustración 31

Detalles del mural de Tepantitla donde se muestran a personajes jugando a la pelota y con decapitados. En la escena central cuatro personajes ejecutan una danza y cantan mientras caen hongos

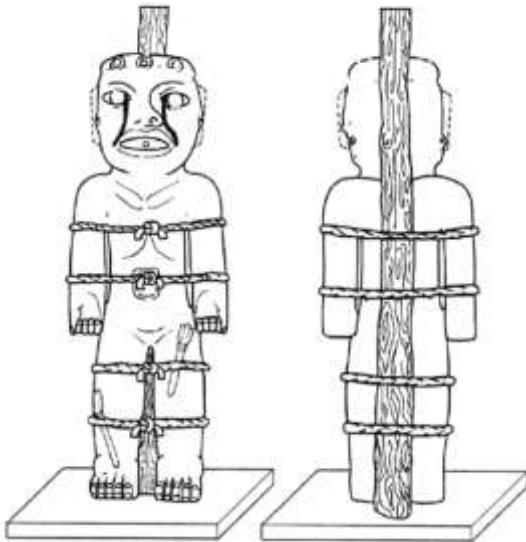


Ilustración 32

Reconstrucción hipotética de cómo pudo haberse exhibido originalmente la escultura de Xalla.

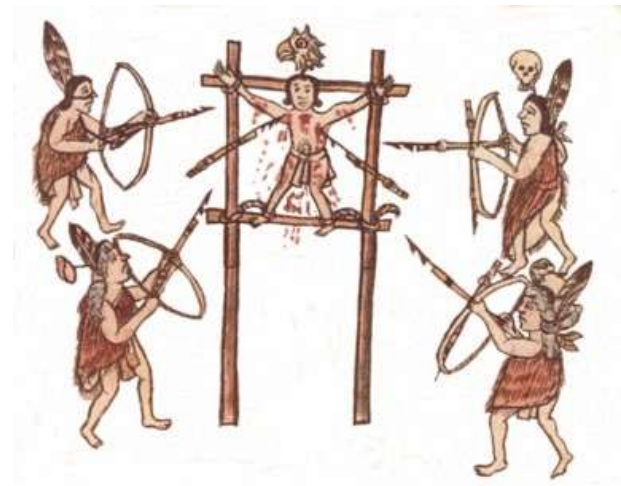


Ilustración 33

Flechamiento. *Historia Tolteca-chichimeca*, f.28r.



Ilustración 34
 Comparación entre las figurillas tipo retrato y el mural del Tlalocan



Ilustración 35
 Figurilla de tipo articulada
 Teotihuacán. Museo de sitio.

Ilustración 36
 Figurilla con vientre abultado, posiblemente una
 embarazada que es auxiliada por una anciana
 partera



Ilustración 37
Detalle del mural que presenta a una persona joven bebiendo



Ilustración 38
Detalle del mural que presenta a una 'anciana' bebiendo pulque



Ilustración 39
Detalle del mural que presenta a un mono



Ilustración 40
Detalle en el que se muestra a un personaje masculino que carga una tinaja con pulque mientras otro bebe, pareciera estar transmutando



Ilustración 41
Detalle donde se aprecia a jóvenes guerreros con yelmo bebiendo

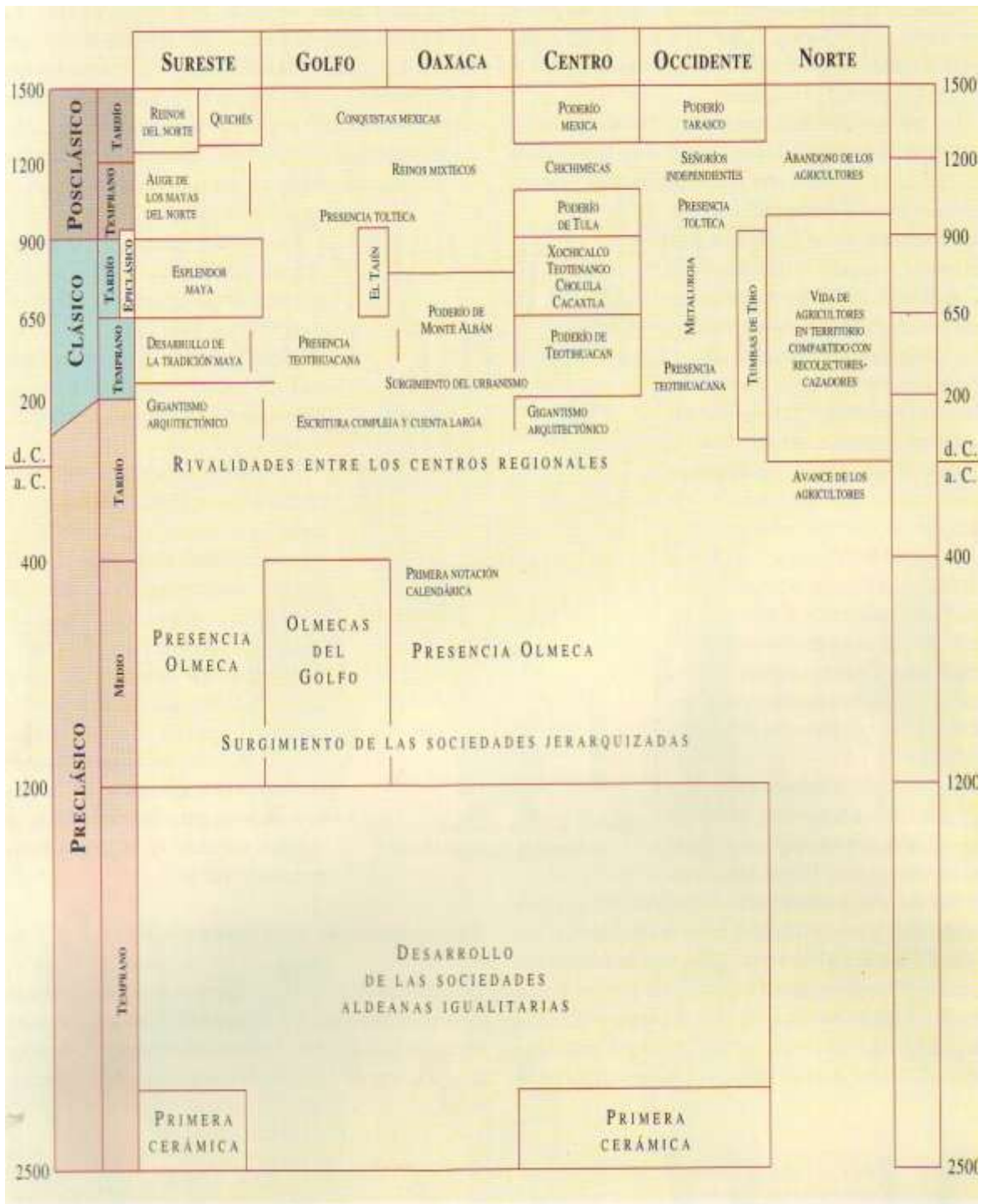


Ilustración 42
Detalle que muestra a un personaje en posición holgada

TABLA 1.- ALGUNOS PARES DE OPUESTOS “COMPLEMENTARIOS” EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA PROPUESTA POR ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Hembra	Macho
Frío	Calor
Abajo	Arriba
Jaguar	Águila
Inframundo	Cielo
Humedad	Sequedad
Oscuridad	Luz
Debilidad	Fuerza
Noche	Día
Sexualidad	Gloria
Agua	Hoguera
Muerte	Vida
Pedernal	Flor
Menor	Mayor
Fetidez	Perfume
Dolor agudo	Irritación

TABLA 2.- PERIODOS, ÁREAS Y PUEBLOS DE MESOAMÉRICA



ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. Tomada de: <http://odstatic.com/canalviajes.com/Khajuraho-los-templos-del-Kama-Sutra> Relieve de uno de los templos de la ciudad de Khajuraho, India.
2. Tomada de: <http://www.historia-del-arte-erotico.com> “El hermafrodito” Copia romana siglo II a.C. de un original griego del siglo IV a.C. Museo de Louvre.
3. Tomada de: <http://www.inmagazine.es/blog/wp-content/uploads/2012/02/huaco-erotico-maya> Huaco erótico, Cultura Mochica.
4. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Figurillas de tipo “retrato” y tipo “articulada”. Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
5. Tomada de: <http://terraeantiquae.com/group/exposiciones/forum/topics/se-inaugura-en-caixa-forum-de-> Guerrero prisionero de Xalla.
6. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Detalle del Mural de Tepantitla, Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
7. Tomado de: De la Fuente, Beatriz, (2006), *La pintura mural prehispánica en México*, México, UNAM, pág. 184 y Matos Moctezuma, Eduardo, (2009) Teotihuacán, México, FCE/COLMEX, pág. 108.
8. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Detalle del Mural de los bebedores de Cholula, Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
9. Tomada de: (2004) *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. XI-Núm. 65. pág. 61. México, Raíces. Reprografías: Marco Antonio Pacheco/Raíces. “Pareja” Cultura Maya. Naj Tunich, Guatemala.
10. Tomada de: (1998) *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. VI-Núm. 34. pág. 44. México, Raíces. Dibujo Karl A. Taube. Escena relacionada

con el uso intoxicante de enemas, Estructura 1. Grupo A. San Diego, Yucatán.

11. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
12. Foto: Tomado de <http://thecodexofthenightsky.com/page19.php>
Ixnextli, Códice Telleriano-Remensis
13. Tomada de: (2006) *Arqueología Mexicana*. Vol. XIV-Núm. 79, Pág. 59. México, Raíces. Figura masculina arrodillada masturbándose para fecundar la tierra. Museo regional de San Luis Potosí. Foto: Raíces.
14. Tomada de: León-Portilla, Miguel. (1995) *Toltecayotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE, entre pp. 400 y 401. Una *ahuiani* o prostituta. *Códice Florentino*.
15. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Cultura huasteca, Museo Amparo, Puebla.
16. Tomada de:
<http://www.uv.mx/max/coleccion/FichaTecnica.aspx?ObjetoID=1162>
Sala 3 del Museo de Antropología de Xalapa Veracruz. Procede del sitio Nopiloa. Clásico Tardío 600 - 900 D.N.E.
17. Tomada de:
http://research.famsi.org/schele_selects.php?image_number=687
18. Tomado de: www.erowid.orgentheogensexochixochi.shtml Diferentes tipos de plantas y flores psicotrópicas que según R.G. Wasson se identifican en la escultura de Xochipilli de Tlalmanalco. De derecha a izquierda a) Cacahuaxóchitl o poyomatli, b y c) ololihqui, d) hongo de la especie *Psilocybe Aztecorum*, e y f) Sinicuichi, g) Tabaco, h) No identificada, i) Hongo o teonanácatl.
19. Tomado de: <http://bibliodyssey.blogspot.mx/2009/07/codex-fejervary-mayer.html> Códice Fejérváry-Mayer. Lámina 44.
20. Tomado de: (2006) *Arqueología Mexicana*. Vol. XIV-Núm. 79, México, Raíces, pág. 60. Reprografía: Marco Antonio Pacheco. Relación iconográfica entre el sacrificio y la sexualidad. Códice Laud, lám. 1.

21. Tomado de: Ladrón de Guevara, Sara (1999), *Imagen y pensamiento en El Tajín*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pág. 78.
22. Tomada de: <http://bibliodyssey.blogspot.mx/2009/07/codex-fejervary-mayer.html> Imagen de la diosa Mayahuel. *Códice Fejervary mayer*, lámina 28.
23. Tomada de: <http://mx.globedia.com/tlazolteotl-ixcuina-flechadora-etimologia-denominacion-huasteca>. Pectoral huasteco que presenta la creación del pulque por parte de las divinidades Mixcóatl y Tlazoltéotl. Posclásico temprano.
24. Tomado de: <http://www.arqueomex.com/S2N3nVagina104.html>. Representación de la “vagina telúrica o dentada” *Códice Laud*, pág. 21.
25. Tomado de: (2000), “Atlas del México Prehispánico”, *Arqueología Mexicana*, Edición especial Núm. 3, México, Raíces, pág. 16.
26. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
27. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
28. Tomado de: Pasztory, Esther, (1974), *The iconography of the Teotihuacan Tláloc*, Washington, D.C., Harvard University.
29. Tomado de <http://art-imagery.com/book.php?id=telleriano> Xólotl. *Códice Telleriano-Remensis*. Lám. XXIV.
30. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Sala Occidente de México del Museo Nacional de Antropología e Historia.
31. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.
32. Tomado de: López Luján, Leonardo; Laura, Filloy Nadal; Bárbara Fash; L. William y Pilar, Hernández, (2006), “El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y cultos de élite en Teotihuacán”, en Leonardo López Luján, David Carrasco, y Lourdes Cué (Coord.), *Arqueología e historia del Centro de México: homenaje a Eduardo*

Matos Moctezuma, México, INAH. Dibujo de Fernando Carrizosa y Luz María Muñoz.

33. Tomado de:

<http://sites.estvideo.net/malina/c/nahuatlCACZ.html> *Historia Tolteca-chichimeca*, f.28r.

34. Foto y montaje: Jezabel Luján Pinelo.

35. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Museo de Sitio de Teotihuacan.

36. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Museo de Sitio de Teotihuacan.

37. Tomada de: Plunket Patricia y Gabriela Uruñuela, (2012), “el mural de los Bebedores en Cholula. Ceremonias de la embriaguez” en *Arqueología Mexicana*, Núm. 114, México, Raíces, pág. 41.

38. *Ibíd*, pág. 41

39. *Ibíd*, pág. 41

40. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Sala Teotihuacana del Museo Nacional de Antropología e Historia.

41. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Museo de Sitio Cholula.

42. Foto: Jezabel Luján Pinelo. Museo de Sitio Cholula.

Tabla 1.- Tomada de López Austin, Alfredo, (2008) *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA.

Tabla 2.- Tomado de: (2002), “Tiempo Mesoamericano (2500 A.C.-1521 D.C.): Periodos, regiones y culturas prehispánicas”, *Arqueología Mexicana*, Edición especial Núm. 11, México, Raíces, pág. 8.