

# De la mujer y la tierra (Las figurillas femeninas del Preclásico y el pensamiento religioso en Mesoamérica)

Félix Báez-Jorge

## 1. Aproximación a los materiales

**A**bordar la temática relativa a la integración de las arcaicas hierofanías mesoamericanas a partir de la significación de las estatuillas femeninas del Preclásico, implica transitar por senderos laberínticos. Se trata de analizar formas de conciencia social en base a deducciones e hipótesis que permiten limitadas soluciones comprobatorias o disprobatorias dadas las características de los materiales arqueológicos que se examinan, cuya antigüedad se remonta a 3 mil años a.n.e., dicho en términos generales. (Véase el cuadro 1).

Este ensayo tiene como objetivo central formular planteamientos hipotéticos respecto al simbolismo inherente a las arcaicas figurillas femeninas. Se considera que en el ámbito de creencias articulado a tales manifestaciones plásticas pueden rastrearse los cimientos terrenales de las ideologías mesoamericanas vinculadas a las prácticas agrarias. En la perspectiva conceptual y teórica que orienta mis reflexiones, se postula que los determinantes infraestructurales de las ideas religiosas no son siempre evidentes. Estas, en tanto expresiones superestructurales, una vez creadas adquieren un desarrollo singular que implica relativa independencia. Por otra

parte, como manifestación de la conciencia social, el pensamiento religioso no es solamente condicionado por la base material. En determinadas situaciones puede convertirse en condicionante de la formación social. Se plantea, entonces, la unidad dialéctica y orgánica de las superestructuras y la infraestructura, entendiéndola como proceso resultante de las diversas expresiones de la actividad humana. Las fuerzas materiales son el contenido (*la esencia*) y las ideologías la forma (*el fenómeno*), distinción meramente ilustrativa puesto que, en la dimensión histórica, la base material no sería concebible sin las ideologías, y éstas no tendrían sentido de no referirse a su contenido material. El pensamiento religioso debe estudiarse, necesariamente, como un producto históricamente determinado (Cf. Báez-Jorge 1988:26).

En el *Anti-Dühring*, Engels (1968:313) se ocupa del fundamento del primitivo pensamiento religioso. En su opinión, la religión

(...) no es más que un reflejo fantástico, en las cabezas de los hombres, de los poderes externos que dominan su existencia cotidiana: un reflejo en el cual las fuerzas terrestres cobran forma de supraterrenas. En los comienzos de la historia son las fuerzas de la naturaleza las primeras en experimentar ese reflejo, para sufrir luego, en la posterior evolución de los distintos pueblos, los más complejos y abigarrados procesos de personificación.

Esta reflexión establece el papel determinante de la naturaleza en la confirmación del arcaico pensamiento religioso, cuyas fuerzas son transformadas por los hombres en entidades superestructurales mediante procesos de falsa representación. Se integran de tal manera núcleos de creencias a partir de los cuales se norman y ejecutan prácticas sociales y se desarrollan explicaciones cosmogónicas, procesos mentales caracterizados por la espontaneidad y la analogía.

Se han designado como hierofanías a los distintos fenómenos religiosos que se analizan en este artículo. El concepto, desarrollado por Mircea Eliade (1981), denota aspectos conscientes e inconscientes conservados en mitos, símbolos y rituales. Por otra parte, el término *numinoso* -neologismo propuesto por R. Otto (1980: 14ss, 17ss)- se maneja como categoría explicativa y valorativa, aplicada a lo que se sitúa más allá de

la razón, inspirado temor y conciencia de lo sagrado. Cabe aclarar que en la utilización de este concepto no se implican las connotaciones de apriorismo religioso postuladas por el citado autor en el marco de la teología.

Para la ubicación del contexto económico-social de las ideas religiosas examinadas, conviene recordar que corresponde al de las llamadas *sociedades agrícolas igualitarias* que Matos (1982:174) caracteriza por un incipiente desarrollo de las fuerzas productivas aplicadas al cultivo, lo que determina que se continúe dependiendo de la caza y la recolección. La etapa corresponde a la presencia de las primeras aldeas permanentes y al surgimiento de deidades relacionadas con la tierra, el agua y la fertilidad, que alcanzarán gradualmente mayor complejidad con el desarrollo de la agricultura. Las relaciones sociales de producción debieron ser igualitarias en tanto no

CUADRO 1

CORRESPONDENCIA ENTRE ETAPAS Y PERIODIFICACIONES DE MESOAMERICA

MATOS MOCTEZUMA (1982)	CASO (1955)	BERNAL (1955)	PIÑA CHAN (1967)	PALERM (1954)	FECHAS APROXIMADAS
SOCIEDADES AGRICOLAS ESTATALES	HISTORICO	HISTORICO	-POSTCLASICO	FIN DEL MUNDO	1 500
	TOLTECA	CLASICO	-PROTO-POST-CLASICO	CLASICO	900
SOCIEDADES AGRICOLAS IGUALITARIAS	CLASICO	DEL CRECIMIENTO	-CLASICO-TARDIO-TEMPRANO	CLASICO FLORECIENTE	450
	FORMATIVO		-PROTO-CLASICO PRECLASICO:	FORMATIVO	200
SOCIEDADES DE CAZADORES Y RECOLECTORES	ARCAICO	CERAMICA DE LA EPOCA ARCAICO	-SUPERIOR	CLASICO INICIAL	600
			-MEDIO	ARCAICO	1 300
			-INFERIOR	-TARDIO	2 000
SOCIEDADES DE CAZADORES Y RECOLECTORES	PRIMITIVO	SALVAJISMO	PROTO-AGRICOLA	-TEMPRANO	3 000
	PREHISTORICO	PREHISTORICO	LITICO	PRE-ARCAICO	7 000
					10 000

FUENTE: Matos Moctezuma (1982: 170 y 174); Palerm (1972:34ss); Piña Chan (1967).

existieron grupos que controlaran o aprovecharan para su beneficio la fuerza de trabajo ajena.

Las investigaciones arqueológicas del Preclásico en el Valle de México tienen una ilustre genealogía. Se inician en 1911 con los trabajos de Franz Boas, a los que siguen los de Gamio (en 1917), Kroeber (en 1924) y Vaillant (entre 1928 y 1933). El término de "culturas preclásicas" empieza a usarse por los arqueólogos mexicanos en los años cincuentas, sustituyendo los de "cultura arcaica" y "culturas medias" acuñados por Kroeber y Vaillant hacia los años treinta<sup>1</sup>. Una extraordinaria cantidad de estatuillas de mujeres han sido rescatadas en diversas excavaciones, teniendo especial importancia en la subdivisión cronológica del período por los procesos de cambio que pueden observarse a partir de sus características, asociadas también a estilos regionales. Siguiendo la opinión de Noguera (1976:412-413) se ha establecido la correspondencia entre tipos de figurillas y subdivisiones de la fase, en el orden siguiente:

	<i>Superior:</i> C <sub>1</sub> , C <sub>2</sub> , C <sub>3</sub> , C <sub>4</sub> , F (tipos) (Zacatenco III, Ticomán, Cuicuilco)
<i>Preclásico</i>	<i>Medio:</i> B, F, K, D (subtipos) (Zacatenco II, Copilco, San Juanico, Tlatilco)
	<i>Inferior:</i> E, I, G, H, M, N, J (tipos) (Arbolillo, Zacatenco I, Coatepec) <sup>2</sup>

Para Vaillant (1983:35-36ss) las estatuillas del Preclásico Inferior son

regordetas y toscas. Cuerpos pequeños y gordos, narices hinchadas, ojos saltones y brazos y piernas cortas y gruesas, no son características de una forma armoniosa, de acuerdo con nuestra manera de pensar (...) sus rasgos están hechos al pastillaje.

En cuanto a la fase de transición, considera que las figurillas

en contraste con el porte de matrona de las imágenes anteriores, tiene cierta gracia juvenil. Fueron tan populares que una

<sup>1</sup>Véase Piña Chan (1967:175-176).

<sup>2</sup>Cf. Vaillant (1930).

pequeña pero constante cantidad se ha encontrado en todas las aldeas (...) la importancia de otro nuevo estilo estimuló adaptaciones locales. Esta escultura reproducía, en proporciones relativamente exactas, los contornos redondeados de la cara estilo centroamericano (Morelos y la Costa del Golfo son indicados como posibles centros de origen). Durante el preclásico superior eran recubiertas con una pintura blanca brillante, a veces retocada en rojo; (...) están llenas de vida y movimiento (...) se representaban sentadas o de pie, arreglándose su cabellera, cubriéndose los ojos, sosteniendo una vasija, o ejecutando otros actos.

Veinte años atrás Piña Chan (1967: 179, 182-183ss) estableció con detalle las características de las figurillas en cada una de las etapas del Preclásico:

*Superior:* fabricadas a mano con rasgos de "pastillaje" tipo E con cuerpos aplanados y caras triangulares: tipo I con cuerpos aplanados y pintados de rojo pulido; tipo II originario de Chupícuaro, con cuerpos planos y profusión de adornos; tipos conocidos como G, M, N, etc. orejeras de barro, ahuecadas y sólidas.

*Medio:* tradición alfarera de la cuenca y otra de origen olmeca; fusión en Tlatilco y Tlapocoya que produce nuevos tipos. Las figurillas F tienen expresiones 'como de ave'; las B tienen los ojos hundidos sobre la pasta de la cara; los tipos C<sub>5</sub> presentan caras abultadas y complicados tocados; el tipo K tiene grandes ojos fileteados, con expresiones de rana y cuerpos aplanados; tipo D o de las mujeres bonitas ("pretty ladies").

*Inferior:* técnica de "pastillaje"; evolución estilística tipos C<sub>1</sub>, C<sub>3</sub> y F antiguo. El tipo F se distingue por su mayor tosquedad, y la cara más parecida a la de una ave que a la de una persona.

Años más tarde, Reyna (1971) clasificó alrededor de 2 000 figurillas, concretando un significativo esfuerzo en la ordenación de estilos, tradiciones y distribución geográfica, en relación a un plano secuencia.

## 2. Revisión de hipótesis e interpretaciones

Antes de detallar mis planteamientos sobre el posible significado numinoso de las estatuillas,

he juzgado necesario pasar revista a las distintas hipótesis e interpretaciones elaboradas al respecto. En el plano de opiniones de corte general se ubica la de Krickeberg (1964:349-350), quien, a mediados de la década de los cincuenta, consideraba que la cerámica de Tlatilco

Se parece a la plástica paleolítica europea en que se tenía predilección por las figuras de mujeres, representadas con abundantes carnes, con los senos redondos y anchas posaderas; al lado de éstas surgió el tipo más esbelto de la 'mujer bonita' con su artístico peinado, el de la madre sentada con un niño en el regazo o con un perrito a cuestas, y el de la seductora bailarina que lleva una faldita corta (...) Sin embargo, buscaremos en vano, en la plástica de barro arcaica, *figuras de dioses o demonios*. Este arte es demasiado individualista y realista para prestarse a tales interpretaciones, y es posible que las figuras tuvieran el mismo fin que las de la antigua cultura Chimú de tiempos pre-incaicos en el Perú, que representaban a los deudos, esposas, criados y animales domésticos de un difunto, colocados junto a él en la tumba, pues (...) han sido encontradas al lado de esqueletos de adultos, o sea que no eran simples muñecos (...)

Por su parte, Bernal (1976:101) señalaría:

Mucho se ha discutido la función de estas figurillas que no parecen representar dioses y que rara vez se encuentran en los entierros. Es muy posible que se trate de un culto agrícola a la fertilidad.

En términos semejantes ha opinado Piña Chan (1967:178):

Junto a las creencias sobre el culto a los muertos, parece que hubo también un culto a la fertilidad de la tierra, vinculado con la agricultura, pues todas las figurillas de barro representan mujeres desnudas, y a veces se las enterraba en los terrenos de cultivo como ofrendas aisladas.

Según Jiménez Moreno (1976:1021) las esculturas preclásicas expresan un complejo simbolismo vigente durante milenios:

(...) se ha pensado que esas figurillas desnudas —que por entonces sólo rara vez aparecen en ofrendas funerarias— son un indicio de que existía un culto a la fertilidad. Si todas esas inferencias se consideran justificadas, quizá podría decirse, por lo que al Valle de México respecta: 'En el principio era la mujer, la madre: la madre tierra, la tierra fecunda'. En efecto, en el período Post-Tolteca, grupos de un nivel cultural bajo, como los chichimecas de Xólot, restringían su culto a la adoración del 'Sol Padre', y la 'Tierra Madre', y podemos suponer que,

al hacerlo así, era porque retenían formas que correspondían a etapas primitivas del desarrollo religioso.

El punto de vista de Cook de Leonard (1976:547-548) se orienta por rumbos psicológicos un tanto extremistas en cuanto a sus últimas consecuencias explicativas.

Al momento de nacer en las costas tropicales —afirma refiriéndose a los olmecas— esa cultura patriarcal, en el Altiplano de México, en Tlatilco, se desenvolvía otra opuesta, con un sentido de ternura maternal. Se fabricaban atractivas figurillas femeninas, pero no se produjeron grandes obras. Se aceptó la influencia olmeca, pero únicamente en cuanto a las representaciones infantiles y asexuales. En la Venta, ni tan siquiera se permitió a la mujer representar su papel de dadora de la vida, de madre. El hombre se internaba en las entrañas de la tierra, simbolizadas por las fauces del tigre —confirmando su poder— y daba la vida al niño por nacer. Según Wolff, estudios recientes en la psicología acerca del niño, que anteriormente había hablado sólo del sentido de inferioridad de la mujer, han dado ahora la sorpresa del complejo formado en el hombre por el hecho de no poder tener hijos.

Después de abundar sobre "estímulos compensatorios" desarrollados por el hombre para superar sus necesidades maternas (la *couvade* sería el ejemplo más logrado), la autora concluye en forma contundente:

Posteriores esculturas y representaciones pictográficas, nos indican una posible fusión de las dos tendencias, la de La Venta y la de Tlatilco en el Altiplano, en que la mujer adquiere mayor preponderancia en la sociedad. Posiblemente lo logre por sus poderes psíquicos, en general más desarrollados que los del hombre, de utilidad en la creciente importancia de las ceremonias adivinatorias. Igualmente su presencia inevitable como partera llegaría a desmentir el papel que se adjudicaban los hombres-tigre de La Venta.

Para Covarrubias (1943:40ss):

los Tlatilqueños tenían poco interés en representar sus conceptos religiosos y hay poco que pueda considerarse como representaciones de deidades, aunque las figurillas con dos cabezas (...) hacen pensar en el concepto de gemelos o en el principio de la dualidad, tan importantes en la filosofía religiosa mexicana<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>Años más tarde, Covarrubias (1950:160) afirmaría: "El objeto y significado de las figurillas continúa siendo un misterio".

Otros autores han analizado específicamente el tema logrando alcances explicativos más detallados. Así, Zehnder (1974:56ss, 11 y 12), basándose en la orientación teórica de Read y Huyghe, establece inicialmente que

a través de la imagen, se nos permite vislumbrar la manera superior como se estableció el saber, ya que todo conocimiento tiende, en síntesis, a ir a lo visual

Considero, además que

cualquier creación de arte visual es una forma de pensamiento, y, por tanto, tiene una equivalencia ideológica inteligible, toda imagen es un signo, a la vez que un símbolo.

Partiendo de la apreciación de Séjourné<sup>4</sup> -aunque no lo refiera bibliográficamente- establece tres grandes concepciones del mundo para Mesoamérica: "La época más remota se designa como la mágica; luego la religiosa y por último la histórica"; en su opinión, en el pensamiento mágico se origina "un sistema binario fundado en la tensión de una polaridad", es decir, el dualismo permanente de la naturaleza que se expresa en el antagonismo cósmico: día-noche, sol-luna, lluvia-sequía, vida-muerte, sístole-diástole, fuego-agua, etc. Después de referirse a la situación aleatoria del pensamiento religioso de los primeros agricultores ("su mirada bifurca: mira hacia la tierra como también hacia el cielo, buscando los poderes celestiales...") Zehnder desarrolla la tesis nodal sobre la que descansa su interpretación sobre las arcaicas figurillas femeninas:

La creencia de una estrecha asociación entre la mujer y la germinación, se puede vislumbrar desde las brumas del lejano pasado de la humanidad hasta nuestros días (...) Así podemos concluir que, en el contexto de la agricultura del viejo y el nuevo mundo, las divinidades fueron por lo común femeninas. Dentro de este marco al hombre le correspondió un papel secundario. El hecho de que las divinidades fueran en su mayoría femeninas fortalece la idea de que el cultivo de plantas básicas ha sido una de las contribuciones de las mujeres a la civilización.

<sup>4</sup>Cf. Séjourné (1970:58)

En este entramado conceptual debe ubicarse el conjunto de atributos simbólicos y características formales que establece para las estatuillas, mismo que se resume a continuación:

a) Uno de los sistemas más fascinantes lo constituyen las llamadas 'pretty ladies' o 'mujeres bonitas' (...) fueron encontradas en puntos cardinales o límites en el campo, muchas veces asociadas con entierros. En ocasiones, (...) eran completas, y en otras intencionalmente quebradas (...) se supone que la mujer representaba un factor cultural vertebrador; esto nos permite la conclusión de que, como muchas sociedades primitivas, también el Horizonte formativo estaba orientado hacia el matriarcado (p.15).

b) La *raison d'être* de estas estatuillas es su fundamental importancia como objeto de culto (...). En primer término, podemos asociarlas con las 'bonas deas' (diosas buenas) conocidas en el área del Mediterráneo (Paleolítico), estaban relacionadas con el suelo y por eso eran medio de culto a la fecundidad y fertilidad (...) A estas figurillas se les consideraba como acompañantes simbólicas para la vida del más allá (...). En cualquier caso, a estas figurillas divinizadas se les dio una significación mística y espiritual; hacemos hincapié en que todavía no representaban a determinados dioses con atributos fijos, como sucedió en períodos posteriores (p.16).

c) Detrás de estas figuras existió, sin duda, una austera comprensión del eterno ciclo vital, venerado en la imagen de la mujer (...) se encontró una especie de derivación de las 'pretty ladies'. Por su atributo muy llamativo, caderas anchas y muslos extremadamente gordos, se les denominó 'mujeres con piernas de cebolla' (...) La llamada Venus de Willendorf (Museo de Viena) o la Venus de Vestonice (Museo de Brünn), corresponden plenamente a nuestro contexto. Ellas, a su vez fueron consideradas como diosas de la fertilidad o 'Madres de la humanidad' (...) Como se percibe en la imagen de la mujer un concepto y no una persona determinada, algunos de sus atributos característicos son exagerados. Siempre se destacan los senos, las caderas y las partes nobles (...) la desnudez ofrece una provocación estimulante a la procreación y, por tanto, ha sido vinculada con los ritos de la agricultura (...) es un elemento de energía sagrada ligada a la fertilidad (p. 24-25, 26 y 28).

d) Estas mujeres surgieron, indudablemente, de una concepción mágico-religiosa o ritual. Sentadas (...) casi en una posición obscena sólo pueden manifestar una resolución específica: ser envueltos en la magia de la fecundidad, excitando a cualquier dios para el coito que se transforma después en la fecundidad del campo (p. 35).

Han transcurrido más 40 años desde que Vaillant (1983:38,39 y 41) expresara sus reflexiones relativas a las figurillas femeninas del Preclásico, lapso que no ha invalidado su importancia como guía en la gran mayoría de las posteriores interpretaciones. La aseveración se formula sin olvi-

dar evidentes contradicciones en algunos de sus planteamientos. De acuerdo con su opinión, "Estas figuras no tenían valor por sí mismas, puesto que casi siempre se encuentran rotas y tiradas en basureros", si bien en líneas anteriores considera que

podían haber representado una diosa madre, como símbolo del crecimiento y la fertilidad, concepción frecuente entre las ideas religiosas de la humanidad.

**Agregando después:**

Cuando pensamos en el cuidado con el que fueron hechas estas figuras, pese a su ingenuidad, y como las figurillas de barro se hicieron en épocas posteriores para representar a dioses determinados, tenemos que llegar a la conclusión de que aún en esta fecha tenían un significado religioso<sup>6</sup>.

**Vaillant indica que**

En el fondo de estas figurillas debe haber existido una austera realización del ritmo complejo del nacimiento, del crecimiento y de la muerte en la naturaleza, compendiados en el milagro de la mujer y del nacimiento de los hijos (...),

**subrayando que**

Un concepto común en las religiones de los pueblos agrícolas es el de un elemento femenino o fuerza creadora, ligado al conocimiento y la fecundidad. Una diosa simboliza a menudo esa creencia, ya que con frecuencia el hombre recubre los procesos de la naturaleza con sus atributos y móviles propios. Las pequeñas figuras de barro de Zacatenco y de El Arbolillo, siempre representaban mujeres, algunas de las cuales llevan niños en sus brazos (...).

Sin embargo, ante la falta de pruebas suficientes para hacer deducciones, concluye reconociendo incapacidad para interpretar las "simbologías teológicas, filosóficas y religiosas" que encierran las esculturas, indicando que este hecho "no nos permite hacer la deducción precipitada de que los pueblos del Preclásico Inferior carecían de desarrollo religioso".

<sup>6</sup>En una primera aproximación al tema Vaillant (1930:36) consideró que las estatuillas no tenían la suficiente uniformidad para ser representaciones de una diosa.



En su opinión, la única evidencia adicional de las prácticas religiosas de este período "es el tratamiento de los muertos".

En un artículo dedicado a la determinación del panteón olmeca y a reconstruir sus principales ciclos mitológicos, el etnólogo soviético Kinzhálov (1978:38-39ss) se ocupa de la significación de las estatuillas femeninas preclásicas. Considera que en tal sistema mitológico

la divinidad suprema y universal es la 'Diosa con trenzas' (el nombre es convencional). en esta imagen mitológica se funden representaciones más tempranas acerca de los espíritus de la vegetación y el mundo animal. La 'Diosa con trenzas' personifica al mismo tiempo al cielo y a la tierra, la vida y la muerte; de su pecho fluye la 'leche celeste' (lluvia); es dueña de toda la humedad; de ella depende el florecimiento de todo el mundo vegetal y animal. La diosa donó a la humanidad el maíz (...). En sistemas más tardíos esta divinidad se divide en unas diosas que cumplen funciones más estrechas, vinculadas con la humedad, la luna, la procreación, el maíz, el cacao, la agave, etc.

El autor completa su significativa aportación indicando que

al carácter polisemántico, plurifuncional de la imagen mitológica corresponde el poliformismo de la iconografía. En los monumentos del arte plástico prevalece ya la imagen de la diosa completamente antropomórfica. Sin embargo, por razones mencionadas su imagen iconográfica es muy variable. La diosa sostiene los pechos con las manos o a un niño (el símbolo está claro en los dos casos). La presentaban ora como mujer floreciente con los rasgos femeninos bien subrayados (pechos, caderas, etc.) ora como muchacha esbelta con cuatro largas trenzas que por pares caen sobre su pecho. A veces la pintaban como una vieja de pechos flácidos. Así pues, las tres etapas del desarrollo de la mujer -juventud, madurez y vejez- se asemejan a las tres temporadas de la naturaleza: e florecimiento primaveral, la fructificación y el período otoñal e invernal.

Kinzhálov se refiere también a las estatuillas bicéfalas, señalando que

sigue transmitiéndose de modo primitivo el carácter dual de la diosa: algunas de sus imágenes tienen dos cabezas. En algunas impresiones estilizadas de Guerrero, ella se presenta en una pose retorcida, típica de las parturientas (el llamado *hocker-motivo*); en su vientre está el sol,

indicando que en ocasiones esta diosa tiene representaciones no antropomórficas, siendo el pato su símbolo más común en tanto señora del agua. Además,

La 'Diosa con trenzas' tiene un hijo -'Dios gordo'- representado como niño bien cebado y carente de los indicios visibles de sexo (...) El hijo es intermediario entre su madre y los seres humanos y asegura la prosperidad de la comunidad. Probablemente personifica el maíz y el sol (...) su ligazón con la madre se subraya en una impresión en Tlatilco, donde vemos la cabeza del pato coronada con una espiral rodeada de dientes que simbolizan los rayos del sol.

En el fondo, la misma idea se expresa en monumentos más tardíos: la conocida estatuilla de Tuxtla, y el monumento 5 de Cerro de las Mesas (el itifalismo en este último subraya el tema de la fertilidad).

Concluyo esta amplia e indispensable referencia a Kinzhálov mencionando las transformaciones que en su opinión se producen a partir de las deidades primarias. Así, el "Dios gordo" se divide en el "joven dios del maíz" y el "joven dios del sol", el "dios del florecimiento primaveral de la naturaleza" semejante al *Xipe-Totec* azteca. Por

su parte, la "Diosa con trenzas" ve menguada su anterior importancia al convertirse en esposa del "dios señor de las entrañas" de la tierra, que tiene aspecto de tapir o jaguar;

de su combinación nacen dos hermanos gemelos, semi-hombres-semi-jaguars (de este modo la dualidad de la madre en este sistema pasa a los hijos). Uno de ellos representa el principio acuático, que al llorar provoca la lluvia; el otro -transformación del 'Dios gordo'- personifica el maíz."

En su opinión el tipo iconográfico olmeca con una grieta en la cabeza y las manos cruzadas sobre el vientre refleja el mitologema sobre la "joven divinidad del maíz", apoyándose en la suposición de Gay (1966:58), para quien esta desintegración "es propia de las imágenes femeninas de jaguar"<sup>6</sup>.

Séjourné (1952:49-50ss) ha dedicado especial atención a las estatuillas femeninas preclásicas, formulando una detallada explicación sobre su posible significado. Primeramente reconoce que

son de más ardua interpretación por ser representaciones tocadas ya, sin duda, por un simbolismo que, por más elemental que pueda ser, no escapa menos a nuestro entendimiento. La hipótesis que quiere que se trate de una diosa de la tierra es a veces adoptada, pero parece siempre que es sobre todo para simplificar una exposición, ya que jamás es seriamente sostenida.

En su perspectiva, la dificultad central para "comprender imágenes de tan gran simplicidad indica hasta qué punto es profundo el abismo interior que nos separa de esas épocas ancestrales", señalando que las figurillas están desprovistas de "símbolos aparentes y que parecen escapar a todo formalismo", otorgándoles una condición mágica. En seguida, establece que los únicos

<sup>6</sup>Robicsek (1983) analiza con amplitud la significación de los niños-jaguar olmecas. Por su parte, Furst (1981:157ss) se pronuncia contra la opinión convencional del simbolismo de jaguar que se ha identificado en la cara de los niños. El ve en la expresión olmeca un concepto fundamental en la estructura cosmológica Pan-Mesoamericana: la Tierra Sagrada como paradójicamente Gran Madre, concebida heteromorfológicamente como "rana-felina", algunas veces con añadidos de pájaros y animales, como asociaciones relacionadas y complementarias.



procedimientos metodológicos disponibles para acercarnos a estos materiales arqueológicos son el análisis de los datos que pueden discernirse en las figurillas mismas y el estudio de los escritos en relación con los pueblos de pensamiento arcaico. De tal manera, indica que

Los trabajos consultados en este sentido permiten hacer una primera comprobación, a saber, que aparece claramente que la tendencia psicológica más arraigada es la que identifica estrechamente el hombre con la naturaleza.

Después de referirse a creencias de los indios pueblo, de los malayos, y los mayas —como ejemplos demostrativos de que nuestra mentalidad (...) dista mucho de ser compartida por todos los pueblos contemporáneos— arriba a apreciaciones que ameritan una amplia discusión:

En efecto, el primitivo percibe las cosas directamente con una imaginación espontánea y vigorosa, sin tener que recurrir a subterfugios del pensamiento: no es filósofo, es poeta y como tal, vive en una comunión auténtica y permanente con su universo. Se puede, por otra parte, comprobar que los espíritus se representan siempre de manera concreta, generalmente bajo la forma antropomorfa y los casos de personificación de elementos naturales están en la base de casi toda mitología lo mismo de las supersticiones que corren todavía por el campo.

Situada en un contexto teórico que corresponde al evolucionismo unilineal, Séjourné establece:

Esta mentalidad mágica (...) ha dominado durante muy largos períodos (...) Desde las figurillas arcaicas, comprendiendo incluso las de Tlatilco que implican una sociedad y un pensamiento fuertemente estructurados, serán necesarios cerca de mil años antes de que se encuentren verdaderos dioses. Es muy importante tener presentes estas simples verdades, a fin de no cometer el anacronismo de interpretar algunas manifestaciones del Arcaico con un criterio que, evidentemente, los pueblos de esos tiempos estaban muy lejos de concebir. En efecto, ninguno de los signos que llevan consigo algunas elaboraciones intelectuales —tales como la Diosa Tierra, Dualidad, etc.— son visibles en ninguno de los aspectos de esta cultura. Puedo esperar, pues, que se estará de acuerdo en aceptar que, más que conceptos religiosos, las figurillas arcaicas responden a necesidades mágicas y debían ser empleadas en ciertos rituales.

Basada en los estudios de Parsons, la autora cita la creencia de los indios pueblo sobre las hijas “maíz blanco, amarillo o rojo” que representan los espíritus del maíz, consignando que son las vírgenes las que desempeñan el papel de estos personajes importantes en las ceremonias correspondientes. Refiere ideas semejantes entre los zapotecas de Mitla,<sup>7</sup> expresando que

Estos relatos no son solamente valiosos para demostrar que la costumbre de personificar los elementos naturales persiste en nuestros días, sino también para permitirnos comprender el mecanismo de las prácticas mágicas: la aparición repentina de la muchacha maíz o frijol lleva consigo tan magníficas consecuencias que el hombre no esperará pasivamente a que estas apariciones tengan a bien producirse sino que las producirá a voluntad, realizando actos que, si siguen estrictamente el ritual, serán infaliblemente imitados por la naturaleza (...).

Es a partir de las creencias y planteamientos anteriores que llega a proponer que “las imágenes femeninas en terracota, del período arcaico, deben de ser representaciones de plantas y granos”, hipótesis que “parece confirmada por las

<sup>7</sup>En una narración recogida por Parsons se dice: “Yo soy el maíz, dijo el muchacho, y ella es el frijol”. Se afirma también que el relámpago “sacó dos floreros y de ellos surgieron dos muchachas: una muchacha era descolorida (...) la otra roja y muy simpática. Dijo entonces a Pablo: ¿Cuál de estas muchachas vas a tomar? Ellas son el maíz”. Véase Séjourné (1952:54).

más seductoras figurillas (...) las de Tlatilco", es decir las "mujeres bonitas". Sin embargo, subraya enfáticamente que ninguna de estas piezas "puede (...) ser considerada como una representación de divinidad, a menos de enredar completamente el sentido de las palabras y el de las ideas".

Entrando al detalle de su planteamiento hipotético, Séjourné (1952:60-61ss) manifiesta:

Quando se miran estas figurillas de cerca, se sorprende uno al descubrir que, a pesar de la diversidad de los adornos y las expresiones son (...) de una uniformidad sorprendente (...) figuran a muchachas muy jóvenes: rostros infantiles (...) senos muy pequeños, caderas y vientres característicos de las adolescentes en formación. Todas tienen el cuerpo intensamente recubierto de pintura, amarilla la mayor parte (...) algunas veces blanca y más raramente negra o violeta oscuro. Todas tienen las extremidades y los cabellos pintados de rojo. Las diferentes características (...) parecen señalar que estas figurillas eran representaciones de jóvenes mazorcas de maíz, destinadas sin duda a desempeñar un papel en ciertas ceremonias mágicas en honor de este cereal (...). Todos los detalles físicos y ornamentales sugieren esta semejanza: el estado de virginidad, los colores que son justamente los del maíz y, en fin, los cabellos, que son largos y rojos como los de las mazorcas.

La autora encuentra elementos de apoyo a su opinión en la descripción que Sahagún realiza de los rituales celebrados en honor de *Cintéotl*, indicando que

las vírgenes que danzaban (...) tenían una gran semejanza con las figurillas en Tlatilco (...). Finalmente examina las representaciones dobles, bicéfalas: ¿Qué significan esos fascinantes rostros de dos bocas y tres ojos; esos cuerpos de dos cabezas que no dejan de inquietar?,

pregunta, para responder enseguida:

(...) no puede ser más que representaciones de mazorcas dobles de maíz. Esta deducción no está sacada solamente de los argumentos ya expuestos (...) sino que está también basada en la significación que en todas partes se da a los gemelos en general y a las espigas en particular.

Termino esta extensa pero necesaria presentación de las reflexiones de Séjourné, respecto a la significación de las estatuillas femeninas, ci-

tando a manera de conclusión su punto de vista respecto a que

(...) es necesario abandonar toda noción abstracta cuando se analizan las manifestaciones de la cultura arcaica, y no ver, por consiguiente, en las figurillas de esta época más que representaciones directas e individuales -como si fueran retratos- de una sola cosa y no objetos que guarden un conjunto complejo de creencias y de significaciones que no pueden existir más que en medio de una sociedad más elaborada.

Para fines de discusión ulterior, es necesario consignar que con posterioridad Séjourné (1970:58-59ss) reafirmó su planteamiento original, señalando -en términos que hacen recordar la ley de los tres estados de Augusto Comte- que

se pueden reducir a tres las concepciones del mundo que se entremezclan a lo largo de la historia precolombina: la mágica primero, luego la religiosa y por último la histórica.

Siguiendo esta orientación la autora considera que

el Arcaico parece representar la etapa prereligiosa, situada antes de que ningún principio haya llegado a ligar los fenómenos entre sí.

En un libro adornado con anécdotas y escrito en un ameno estilo periodístico, Tibón (1984) aborda el análisis de la significación de las estatuillas femeninas de terracota, tanto las del Preclásico como las correspondientes a fases posteriores. Si bien esta obra no tiene pretensiones estrictamente científicas, reviste interés en tanto sus consideraciones contribuyen de algún modo a la discusión sobre el simbolismo de los materiales plásticos en cuestión. La peculiar organización que el autor ha dispuesto para la obra, obliga a presentar sus principales conclusiones de la manera siguiente:

a) Creo que por vez primera he identificado las 'pretty ladies' de barro con muchachas en el momento culminante de su vida: la pubertad. Además me había dado cuenta de que la desnudez de las 'hermosas damas' era ritual, que el pelo arrancado de su cráneo era mágico que simboliza la cosecha de los sembradíos, más no había aún aceptado la razón de la exhibición del sexo

como prueba del nuevo estado de soltera (...) <sup>8</sup> He logrado atar cabos sueltos, es decir, establecer la unidad fundamental del pensamiento americano relativo a la pubertad y al papel que en ella desempeña el cabello, en su lazo mágico con las plantas alimenticias (pp. 13-14).

b) A la luz de lo expuesto se iluminan repentinamente millares de estatuillas del preclásico (...) cuya raíz mágico-religiosa se desconocía. Senos nacientes, piernas separadas, insignias sacerdotales (...) el cráneo en parte rapado con el mechón que se arrancará en la segunda menarquía. En un gran número de cabecitas reconocemos el propósito de representar el momento culminante de la fiesta de la pubertad por medio del claro en la coronilla. En otras se pone de manifiesto la preparación para la ceremonia por medio del tratamiento del cabello con achiote, en forma de visera; la enorme variedad de tocados (...) en las 'pretty ladies' (...) de las cuales ahora sabemos qué representan. Es una anticipación de los tocados análogos de las figurillas de Teotihuacán. La antiquísima costumbre se conserva hasta los días de la Conquista e incluso hoy en el majestuoso tocado serpentiforme de las mujeres de Yalalag (Oaxaca) y Cuetzalan (Puebla) (p.75).

c) La enorme mayoría de las figurillas (...) desde el preclásico hasta la época histórica (...) son femeninas; la insistente exhibición del sexo, la frecuente presencia del *metlapil-li*, instrumento confiado a los pacientes brazos femeninos, las desnudeces parciales del cuero cabelludo, son elementos que convergen y corresponden a la importancia primordial que tenían los ritos de la pubertad femenina en las sociedades precolombinas de América (...) atar a la muchacha al metate (...) puede tener dos propósitos: uno mágico, al vincularla estrechamente con la piedra simbólica en que el grano se muele (...) La segunda razón (...) sería la necesidad de que no se mueva durante la dolorosa 'cosecha simbólica' en que se le arrancaba el cabello como simulacro de la cosecha en el campo de cultivo (...) (pp. 88-93).

d) Hay una circunstancia más: la dedicación al sol de las muchachas en el rito de la pubertad: se comprueba con el *nahui ol lin*, símbolo solar por excelencia, pintado en el cráneo desnudado de las figurillas de Tlatilco (p. 115).

e) (...) he demostrado no sólo la unidad básica de la celebración de la pubertad femenina en América indígena, sino su representación plástica en barro, desde Nayarit hasta Tlatilco, desde Veracruz hasta Nicaragua, desde Ecuador hasta Marajó: siempre con una significativa unidad de estilo (p. 275).

Para fines de información complementaria, es necesario indicar que Tibón (1984:113ss) menciona –y refuta, desde su punto de vista– las opiniones de otros autores respecto a las figurillas yacientes. Así, según Lehmann y Weisman las mujeres atadas representan personas enfermas;

<sup>8</sup>Estas apreciaciones fueron expuestas con anterioridad por el autor; consúltese Tibón (1967: 25-30, 92ss).

Delgado las considera cadáveres preparados para su entierro; otros autores ven en ellas parturientas (aunque no presentan abultamiento del vientre); para Winning muestran escenas de sacrificio.

### 3. Hacia una interpretación integral en base a la lógica de los símbolos

Formulando algunas reflexiones alrededor de las opiniones de Krickeberg y Zehnder respecto a la similitud entre las estatuillas femeninas del Paleolítico Superior europeo y las figurillas de mujer del Preclásico mesoamericano, inicio la revisión de las interpretaciones e hipótesis detalladas en líneas anteriores. En cuanto a las 'bonas deas' y a las 'venus' de Willendorf y Ventonice, recordemos que se enfatiza su exhuberancia corporal y su simbolismo de fertilidad en tanto representaciones de 'madres de la humanidad'. Sin embargo, su identificación plástica y significativa con los materiales mesoamericanos que en principio es formalmente válida, recubre distintos planos sociales y simbólicos que obligan a un acercamiento comparativo de mayor profundidad.

Hangert (1978:67) considera que las pequeñas figuras de mujeres correspondientes al Paleolítico Superior (auriñaciense)

probablemente también representan la idea de las madres y dueñas de animales que en cierto modo se relacionan con la muerte.

Menghin, por su parte, establece una relación entre la luna creciente y las figurillas de este tipo que llevan un cuerno en la mano, según nos lo hace saber Eliade (1981:106). Tokarev (1975:32-40-42) –después de señalar algunos sitios donde han sido halladas estas estatuillas<sup>9</sup>– se refiere a sus aspectos morfológicos (desarrollo de caracteres sexuales, vientre hinchado, etc.) y a las diver-

<sup>9</sup>Menciona Grimaldi (Italia), Brassempovi (Francia), Gagarino, Kostenki, Malta, Buriat (URSS), etc.

sas reflexiones respecto a su significado (sacerdotisas, intérpretes de ritos familiares clánicos y madres fundadoras de la estirpe, en base a que han sido halladas en las cercanías de los hogares). El autor plantea que

es más verosímil y ajustado a los hechos (...) explicar las estatuillas auriñacienses de mujer como representaciones de dueñas del fuego (o dueñas del hogar),

fundando su apreciación en materiales mitológicos contemporáneos recogidos en Siberia y asociando este simbolismo con "una forma de culto matriarcal clánico". Traza una línea de continuidad entre estas manifestaciones plásticas y las figuras femeninas talladas en piedra encontradas en algunas sepulturas neolíticas localizadas en grutas, las cuales interpreta como

una divinidad femenina, protectora del clan o guardiana de la tumba. O tal vez la personificación de la tierra, protectora de los muertos.

En todo caso, para Tokarev

a partir del Paleolítico Superior (de 40 000 a 18 000 años atrás), los monumentos que atestiguan la existencia de ideas y ritos religiosos se hacen más convincentes.

Es verdad que Tlatilco (hacia 2 000 años a.n.e.) y Willendorf están separados en rangos milenarios tanto cronológica como espacialmente, pero también es cierto que la comparación de sus estatuillas femeninas más que una extrapolación representa un ejercicio analítico en donde las formas y los significados refieren a un cierto paralelismo cultural condicionado por un incipiente desarrollo de las fuerzas productivas. Ciertamente, la plástica preclásica remite a pueblos cultivadores, en tanto que las figurillas paleolíticas corresponden a comunidades que dependían de la caza y la recolección, pero tal planteamiento no debe esgrimirse siguiendo los dictados del determinismo económico. Si procedemos a comparar los caracteres abstractos de estas representaciones (que se asocian a hierofanías telúricas),



si interrogamos sobre su significación mística, simbólica y social, nos introducimos al terreno de las relaciones entre las primitivas manifestaciones de la ideología religiosa y la historia, incursión que si bien tiene un limitado itinerario en esta investigación, es obligada en tanto permite superar los enfoques parroquiales que han trasladado la perspectiva funcionalista de los estudios de comunidad a la arqueología.

Sin dejar de reconocer sus diferencias morfológicas, puntos de coincidencia inobjetables entre las figurillas paleolíticas y las preclásicas son su desnudez, la exageración de sus caracteres sexuales y la representación de estados de embarazo. En cuanto a la significación de estos elementos corporales, Eliade (1961:202-203ss) formula importantes planteamientos de dimensión general. Desde su óptica, la tierra antes de ser representada como madre

era sentida como un poder creador puramente cósmico, asexual o si se prefiere, sobresexual. Es la misma concepción (...) de la autoctonía mística: los niños concebidos como 'viniendo' del suelo mismo (...) que produce rocas, fuentes y hierbas, queda

siendo siempre una madre, a pesar de que los atributos femeninos de esa maternidad no sean siempre evidentes. Podríamos hablar, en este caso, de una *Ur-Mutter*, de una Madre Primordial, como un recuerdo oscuro quizá de la androginia de la *Tellus Mater* o de sus capacidades de autogénesis y de partenogénesis.

En este orden de ideas (la Tierra identificada al cuerpo de una Madre Gigante), el autor analiza la asimilación de las galerías de las minas y las embocaduras de los ríos “a la *vagina* de la Tierra-Madre (...) mismo simbolismo se aplica *a fortiori* a las grutas y a las cavernas”<sup>10</sup> Después de puntualizar que la hierogamia cósmica (el matrimonio entre el cielo y la tierra) era ignorado “en el estadio paleolítico de la cultura” indica que este hecho no significa que se ignorara a la “Gran Diosa de la Tierra y de la fertilidad universal”, apoyando su acerto en los depósitos paleolíticos de Asia y de Europa que

han proporcionado un gran número de estatuillas de hueso que representan a una diosa desnuda: muy probablemente, el prototipo de innumerables diosas de la fecundidad invocadas (...) desde el neolítico. Sabemos, por otra parte —agrega— que las Diosas-Madres no son patrimonio de las culturas agrícolas; no han hecho más que obtener una situación privilegiada después del descubrimiento de la agricultura. Las grandes diosas son conocidas igualmente por los pueblos cazadores (...).

Diversas explicaciones se han expresado en relación a la exhuberancia corporal de las estatuillas paleolíticas y preclásicas, desde las que identifican esta característica con la condición sobresexuada de la Madre-Telúrica, hasta las que se ubican en un plano alejado de todo simbolismo analógico. En esta línea de pensamiento

<sup>10</sup>Eliade (1978:40-41ss) se refiere con amplitud a estas analogías, señalando: “El papel ritualístico jugado por las cuevas atesta los tiempos prehistóricos, pudo también ser interpretado como un retorno de lo místico a la madre, lo que ayudaría también a explicar las sepulturas en las cuevas así como los ritos de iniciación practicados en estos mismos lugares”. Indica también que la formación del embrión y el nacimiento del niño repiten el hecho primitivo del nacimiento de la humanidad visto como una salida de lo más profundo de la caverna-matriz, ejemplificando esta apreciación con el mito zuñi, en el cual los humanos escalan los úteros de la tierra, hasta alcanzar la superficie. Así se asimilan antropogénia y ontogénia.

se ubica Zehnder (1974:26) cuando se refiere a las “mujeres con piernas de cebolla” (una derivación de las “pretty ladies”, como se ha dicho), representadas con anchas caderas y gruesas piernas. Como contexto a su opinión, la autora transcribe una crónica incluida en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, relativa a las predilecciones femeninas de *Huemac*, gobernante de los toltecas:

Quando era joven, Huemac ordenó que su casa fuera protegida por los *Nonohualques*. Los *Nonohualques* por consiguiente le dijeron: ‘Descansa confiado mi príncipe, lo haremos como deseas’ (...) Entonces él pidió mujeres y les dijo a los *Nonohualques*: ‘consiganme una mujer, pido que sea de cuatro palmos de ancho en las caderas’. Los *Nonohualques* replicaron: ‘buscaremos una mujer de cuatro palmos de ancho’; pero no quedó satisfecho. ‘Ella no es todavía de la talla correcta’, les dijo (...) ‘ella no es todavía tan ancha de caderas como yo la deseo. Sus caderas no son de cuatro palmos, las quiero más gruesas’.

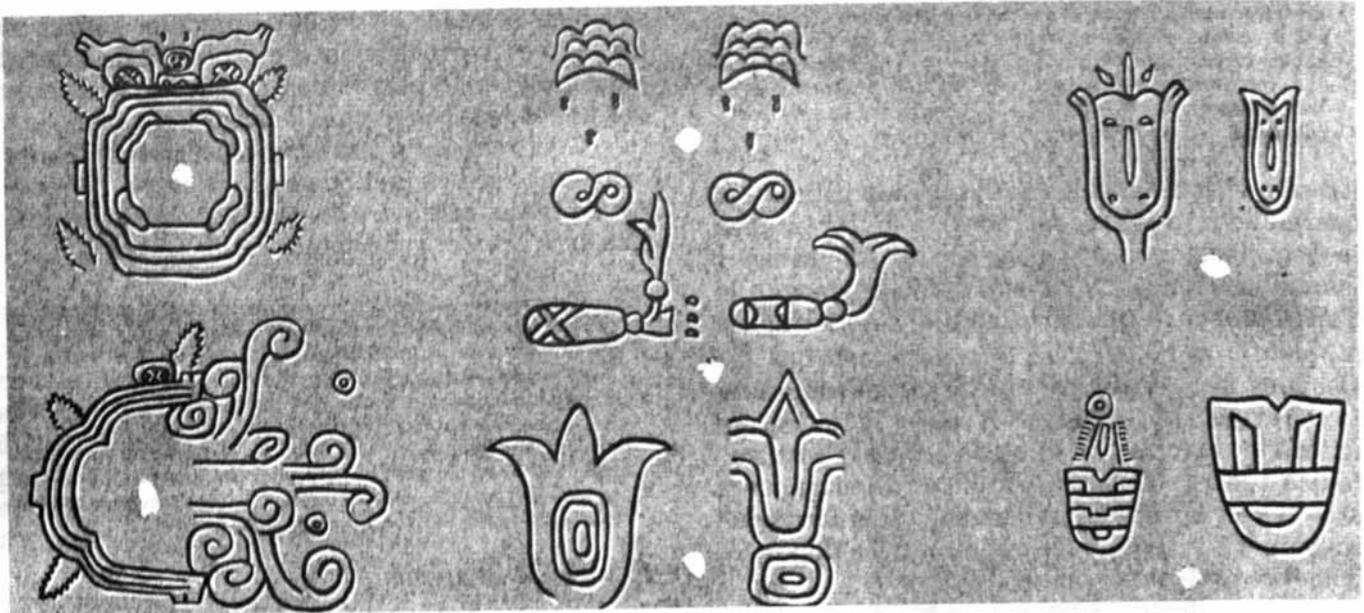
#### A juicio de Zehnder

el relato de *Huemac* indica la predilección por las mujeres con caderas excepcionales. Se supone que en aquel tiempo se dieron cuenta que las mujeres con caderas anchas, tenían, biológicamente, más facilidades a la hora del parto.<sup>11</sup>

En base a lo anterior, advierte que la concepción preclásica permaneció sin modificarse un milenio después, fenómeno que en mi opinión evidencia connotaciones simbólicas de orden telúrico, más que causales de mecánica obstétrica.

Es precisamente en su carácter telúrico (referente a la Madre-Tierra como núcleo antropogénico y ontogénico, consiguientemente asociado a la muerte) donde se ubica el punto de convergencia significativa entre las estatuillas femeninas paleolíticas y preclásicas; y en tal di-

<sup>11</sup>Con fines meramente informativos, cito el reporte de Roheim (1973:156) respecto al ideal de belleza de los habitantes de Australia Central, al cual sigue una interesante interpretación psicoanalítica del autor: “He aquí la idea que tiene *Maliki* de lo que es una mujer bella: cabellos rubios, cejas negras, pechos redondos, nariz pequeña, nalgas grandes, pantorrillas gruesas (...) un monte de *venus adiposo* (...). Parece que por lo menos para esta gente la belleza es simplemente una extensión del deseo de un pecho lleno de leche a todo el cuerpo. En una mujer todo debe estar en una *mama*”.



mención simbólica son válidas las aproximaciones. Sin embargo, para el caso de las figurillas mesoamericanas este plano no agota su ámbito de significación. En tanto producto de sociedades cultivadoras incorporan, además, contenidos religiosos que refieren a hierofanías vegetales en las cuales están presentes las analogías entre fertilidad humana y la germinación de las plantas, entre la siembra y el coito, etc., correlaciones que tienen en la identificación mujer-tierra su centro numinoso y simbólico. En ese sentido las comparaciones meramente formales (como las de Krickeberg y Zehnder) deben aceptarse solamente en sentido enunciativo.

Por encima de las diversas interpretaciones sobre la significación de las imágenes preclásicas, hay un aspecto en que coinciden los puntos de vista de algunos de los autores citados: la supuesta carencia de atributos para representar divinidades. Como hemos visto, esta posición es sostenida —con mayor o menor rigidez— por Bernal, Krickeberg, Covarrubias, Séjourné y Zehnder. Vaillant sostiene un enfoque diferente, toda vez que, reconociendo incapacidad para inter-

pretar su simbolismo, advierte la inconveniencia de formular deducciones apresuradas sobre la ausencia de prácticas religiosas en este período. Desde tal óptica, indudablemente, la postura de Séjourné es la más extrema, toda vez que reduce las manifestaciones superestructurales del Preclásico a productos de la mentalidad mágica, ubicándoles en un estadio prerreligioso. Nótese que estos planteamientos no sólo convergen en su tendencia opuesta a la presencia de ideas religiosas, tienen también en común un trasfondo ideológico de marcado signo evolucionista unilineal, incurriendo además en el error teórico de no definir los rasgos culturales que a su entender configuran la existencia de las formas religiosas. Aun en las sociedades precapitalistas consideradas como las más “primitivas” del presente, la antropología ha identificado sistemas religiosos, algunos tan complejos que han requerido de paciente y prolongada dedicación analítica.

El desarrollo del pensamiento antropológico ha dejado en el camino la tesis que establecía que el “pensamiento mágico” constituía en fase previa a la religión, postura que (asociada a los nom-

bres de Frazer, Marett y Levy-Bruhl) encubre un profundo sentido de minusvaloración de las facultades intelectuales del hombre arcaico<sup>12</sup> Jensen (1966:23) ha sintetizado magistralmente la tesis de esta posición:

- 1) El individuo se considera como un ser que persigue *objetivos exclusivamente prácticos* (...).
- 2) Se considera casi exclusivamente las *facultades intelectuales* del individuo. Una y otra vez volvemos a encontrarnos con indicios de que el hombre prehistórico persiguió con interés científico el dominio de la naturaleza. Se pasa, pues, por alto el hecho de que la idea del hombre indagador de causas, tal como se da en nuestra época en el tipo del científico que procede de modo puramente racional, no es más que una abstracción: Habría que haber examinado por lo menos la cuestión de si las manifestaciones para nosotros extrañas del espíritu primitivo no procedían en realidad de un aspecto totalmente distinto del hombre, que es en verdad mucho más complejo.
- 3) La extrañeza de los fenómenos a estudiar sólo se hace inteligible (...) al suponer en el hombre primitivo facultades intelectuales deficientes y, en consecuencia, *fulsos procesos lógicos*.
- 4) La consecuencia obligada de semejante punto de vista ha de ser la *valoración negativa* de todas las manifestaciones espirituales del hombre primitivo que no se presentan como directamente comprensibles<sup>13</sup>.

Recordemos que Séjourné argumenta la necesidad de abandonar las nociones abstractas para analizar la plástica del Preclásico en razón de manifestar, según dice, ausencia de complejas creencias y significaciones que considera sólo factibles en "una sociedad más elevada". ¿No repre-

<sup>12</sup>Una amplia discusión sobre el tema, referida a la magia en la región de los Tuxtlas Veracruz, puede leerse en Olavarrieta (1977).

<sup>13</sup>En dirección semejante se orienta el punto de vista de Lévi-Strauss (1968:388) cuando considera que: "El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se explica el conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas". Hangert (1978:77), por su parte, afirma acertadamente que "el pensamiento de cazador, recolector y pescador (...) está muy lejos de representar una mentalidad mágica en el sentido de prelógica y prerreligiosa. Su pensamiento, en cuanto que se refiere a un mundo sobrenatural, es religioso en el sentido estricto de la palabra. Respeto, subordinación, amor y temor ante los poderes sobrenaturales —que constituyen un conjunto de elementos básicos de cada religión— se encuentran junto con la adoración y el culto como factores centrales en la religión de estos pueblos".

senta este razonamiento un adecuado ejemplo de los criterios despectivos en relación a la capacidad mental de la humanidad prehistórica?. Y, de la misma manera, ¿No ejemplifica este punto de vista una retención intelectual de nociones victorianas, sustentadas en el evolucionismo unilineal? En tal contexto se explica que Séjourné divida las concepciones del mundo precolombino en mágicas → religiosas → históricas, siguiendo el ritmo supuestamente ascendente de la escalera del desarrollo intelectual<sup>14</sup>.

Por otra parte, la hipótesis que establece la vigencia en el Preclásico de un culto a la fertilidad ligado a la agricultura, que durante su fase temprana "permanece sin institucionalizarse (figurillas no vencionales)" recordando lo dicho por Palerm (1972:47-48) requiere también de un comentario crítico, en el cual las interrogantes tienen que plantearse en toda su amplitud: ¿Es posible imaginar un culto no institucionalizado?; ¿La ecuación correcta sería, entonces: homogeneidad de imágenes = culto institucionalizado? ¿Qué debe entenderse por culto y qué por institucionalización? Sin embargo, paradójicamente, Palerm considera que

las transformaciones más trascendentes del Arcaico, o quizá las mejor conocidas y conservadas, tienen lugar alrededor de la religión,

agregando que durante el Arcaico tardío,

surgiendo en apariencia del culto no institucionalizado, aparecen representaciones de dioses y un simbolismo religioso formalizado.

En tanto manifestación ceremonial, puede decirse que el funcionamiento de los cultos implica dos planos interdependientes: el ideacional, ex-

<sup>14</sup>Queda sin responder otra pregunta: Los indios pueblo y zapotecas, cuyas creencias utiliza Séjourné para explicar la significación de las "pretty ladies" ¿Viven también en un estadio prerreligioso? o, en caso contrario, si se ubican en el nivel del pensamiento religioso ¿Cómo pueden citarse sus manifestaciones superestructurales para explicar las ideaciones de hombres de mentalidad mágica?.

presado en las creencias –generalmente de origen mítico– en torno a las cuales se efectúan los rituales, y el social que refiere a las formas de organización y normas que regulan la conducta de los creyentes. Virtualmente, el culto precisa del permanente acatamiento a sus reglas preconcebidas, de manera que pueda asegurarse su continuidad e integración simbólica. En tal sentido, los cultos se efectúan en la dimensión que corresponde a un contexto institucional, articulándose al conjunto social como componentes de las expresiones ideológicas de tipo religioso. Aquí es necesario recordar que la relación mito-culto representa el núcleo fundamental del arcaico pensamiento religioso. Jensen (1966:58) al revisar el papel del culto desde distintas perspectivas (como medio de comunicación, juego y fiesta) le atribuye importantes funciones en las sociedades primitivas considerándole como el ‘lenguaje’ religioso que propicia la “íntima unidad y colectividad” por medio de acciones comunes, destacando además su “importancia decisiva” en la transmisión de los “conocimientos generales más esenciales a la nueva generación”. En esta secuencia argumental se hace evidente el obligado carácter institucional que revisten los cultos, al grado que resulte inconcebible su presencia al margen de tal determinante.

Aunque las figuras preclásicas no hayan presentado deidades específicas, expresaron un complejo simbolismo que ha sido interpretado en sentido marcadamente genérico o con orientación extremadamente parcelaria. En el primer caso, al proponerse un ámbito de significación tan general (la fertilidad es el ejemplo imprescindible) la interpretación se diluye en una abstracción, mientras que en la segunda tendencia la pretendida individualización significativa (ritos de pubertad, representaciones del maíz, etc.) fragmenta la integral comprensión simbólica explicitada en diferentes focos numinosos, condicionantes de su índole polisémica. Este es el punto donde se localiza el nudo gordiano de la

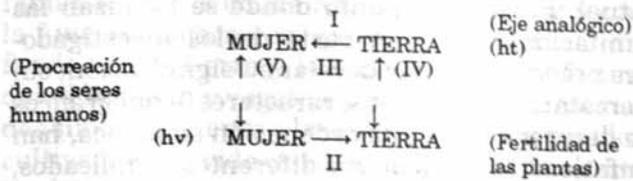
cuestión que, tergiversada en la dimensión signo-símbolo, ha llevado a plantear etapas prerreligiosas, “cultos no institucionalizados”, o interpretaciones celosamente particularistas.

Vaillant estableció –antes que nadie– la condición polisémica de las estatuillas Preclásicas, al indicar, como hemos visto, que el fondo de su significado refería al nacimiento → crecimiento → muerte en la naturaleza, actos reunidos en la mujer y su función procreativa. Por otra parte, recordemos que Kinzhálov explica claramente la concurrencia de diversas entidades numinosas en la conformación del simbolismo que expresan las figurillas, las cuales refieren a espíritus de la vegetación, al mundo animal, al cielo, la tierra, la vida, la muerte y la lluvia fundidas en la “Diosa con trenzas” que entrega el maíz a los hombres. En esta línea de interpretación debe entenderse el carácter polisémico y plurifuncional que atribuye a la imagen mitológica, así como la diversidad iconográfica. Indudablemente, son estos autores quienes, hasta el momento, han formulado las reflexiones más profundas al respecto, ubicándose en una posición alejada del simplismo genérico y de la miopía particularista. Sin embargo, aún la importante contribución de Kinzhálov requiere de diversas precisiones orientadas a obtener mayor amplitud explicativa, así como ordenación en su esquema conceptual y en lo relativo al análisis de la lógica que expresan los símbolos.

La analogía entre la tierra y la mujer debió constituir el núcleo numinoso fundamental del pensamiento religioso hacia los inicios del Preclásico. A partir de esta hierofanía telúrica se integrarían los cultos agrarios relacionados con la fertilidad de las plantas. Nuevos elementos ideológicos se agregarían a la identificación tierra-mujer, los cuales se traducirían en diversas representaciones simbólicas.

Veamos en detalle estos argumentos en el siguiente esquema:

Diagrama 1



**Dirección I:** refiere al plano de la especie humana, a la antropogenia; la tierra (madre) a través de la mujer procrea a los humanos. Este plano corresponde a las hierofanías telúricas.

**Dirección II:** indica la influencia femenina en la fertilidad de las plantas; la mujer a través de la tierra propicia (conjuntamente con la lluvia) la fecundidad vegetal.

Esta dimensión se articula en el contexto de las hierofanías vegetales.

**Eje analógico (III):** a partir de la analogía tierra-mujer se desarrolla la serie simbólica tierra-mujer-madre-fertilidad operante en las dimensiones humana y vegetal, la cual remite a la integración de las hierofanías telúricas (ht) y las vegetales (hv).

**Identificación homológica (IV):** la tierra “madre de los hombres” se identifica con la tierra “madre de las plantas”. Es decir, las hierofanías telúricas se asimilan con las hierofanías vegetales.

**Identificación homológica (V):** la mujer “madre de los seres humanos” se identifica con la “mujer propiciadora de la fertilidad de las plantas”. En este caso, la hierofanía vegetal remite a un plano humano, determinando la identificación de seres humanos=vegetales.

Al elegir el cuerpo femenino como imagen representativa, los escultores del Preclásico concretaron en sus pequeñas obras los conceptos analógicos relativos a la serie simbólica tierra-mujer-madre-fertilidad, a partir de la cual se produce la identificación humano=vegetal. Esta compleja síntesis numinosa evidentemente po-



lisemántica corresponde al multiformismo iconográfico de las figurillas.

El pensamiento religioso durante este período evidencia el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Su dependencia de los fenómenos naturales generó, sin duda, peculiares ideaciones alrededor de la fertilidad vegetal que, aleatoria e incierta, debió ser la primeramente comparada al ciclo reproductor humano susceptible de datación mediante el ménstruo, y posteriormente regulada de acuerdo con cómputos selénicos. La presencia de la sangre menstrual en asociación a las fases lunares, y éstas identificadas como determinantes de la lluvia y la fertilidad humana y vegetal, integrarían un conjunto simbólico relacionado a hierofanías vegetales, posiblemente expresado en la serie luna-lluvia-fertilidad.

Las estatuillas femeninas no fueron adoradas como tales; su valor sagrado dependía, en primera instancia, de su carácter simbólico ligado al conjunto tierra-mujer-madre-fertilidad. Hemos visto que Séjourné no les otorga ningún valor re-

ligioso en tanto no constituyen deidades específicas, limitando su función a la de simples instrumentos mágicos, pero esto refleja una equivocada posición teórica, más que las características de la ideología religiosa del Preclásico, como se ha dicho. En mi opinión, estas imágenes cubrían un campo religioso y mágico simultáneamente, en la medida que representaban núcleos numinosos y podrían ser utilizadas ritual o mágicamente para propiciar beneficios otorgados (imaginariamente) por la Tierra-Madre, en su amplia acepción telúrica o en su concreta dimensión agraria. En tal sentido, el culto no se orientaría a las imágenes *en sí*, sino al simbolismo que la mujer analógicamente expresaba, mismo que podría asociarse inclusive a funciones y estados fisiológicos propios de su condición (pubertad, lactancia, gravidez, etc.) ligados a los centros de ideación religiosa antes mencionados. Las figurillas representaban manifestaciones materiales de lo sagrado, en tanto la mujer era la personificación de la Madre-Telúrica.<sup>16</sup> Es en este contexto que puede hablarse de su posible utilización mágica en las áreas de cultivo; de su asociación funeraria o con espíritus de la naturaleza; de su identificación con el maíz; de la ostentación ritual de su sexo relacionada a ritos de pubertad; de las representaciones del corte del cabello referidas a la fertilidad vegetal; de la exhibición de estados de gravidez; de las manifestaciones bifaciales y bicéfalas, etc. La glosa anterior no refiere, desde luego, a actos o pensamientos aislados, sino a representaciones y prácticas religiosas interdependientes,

<sup>16</sup>En relación con las representaciones analógicas e ilusorias de la naturaleza y a sus acciones de orden práctico (la oración, la magia y el ritual), Godelier (1978:335) ofrece una significativa aportación, indicando que "El propio contenido de las representaciones religiosas del mundo es lo que fundamenta la práctica religiosa, lo que hace que la religión no sea solamente un sistema de representaciones, sino también una práctica que se piensa como objetiva y eficaz. Contra una determinada antropología que plantea arbitrariamente una diferencia de esencia entre magia y religión, hay que reafirmar que la religión existe espontáneamente bajo una forma teórica (representación-explicación del mundo) y bajo una forma práctica (acción mágica y ritual sobre lo real)".

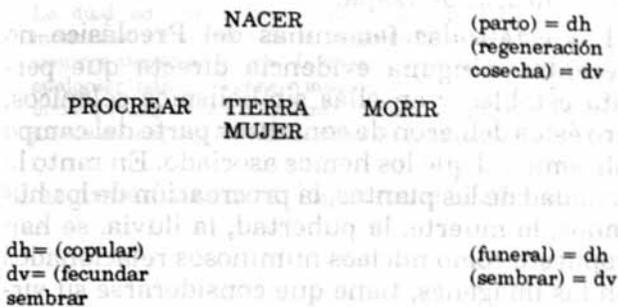
lógicamente articuladas en una trama mística y ritual. Es en este punto donde se localizan las limitaciones de gran parte de los investigadores preocupados por develar su significación; sin percatarse de que sus caracteres iconográficos se desprenden de una ordenación simbólica, han enfatizado alguno de sus diferentes significados, o han generalizado sus interpretaciones.

Un aspecto de interés especial es el relativo a la asociación de las estatuillas al culto funerario (hecho destacado por Jiménez Moreno, Piña Chan, Krickeberg y Vaillant, como se ha indicado). Al respecto debe tenerse presente que en el pensamiento religioso de los pueblos cultivadores la sexualidad y la muerte se conciben como aspectos de la fertilidad que (en tanto entidad numinosa) es resultado del círculo vida-muerte, como de la sexualidad, en forma tal que ambos circuitos se identifican. Esta idea se relaciona



implícitamente con la influencia de las hierofanías selénicas en los ritmos biocósmicos y con la función mágica y religiosa de la mujer, identificada con la tierra y la luna (núcleos de fecundidad humana y vegetal) y, por lo mismo, asociadas simbólicamente a la muerte. Para los pueblos cultivadores la vida constituye un círculo cerrado en donde morir → nacer → procrear siguen una secuencia ininterrumpida, que puede esquematizarse en la forma siguiente:

Diagrama 2



El diagrama anterior indica que cumplir cada uno de los momentos del ciclo vital –tanto en su dimensión humana (dh), como en la vegetal (dv)– implica la realización de actos de orden cultural que son análogos simbólicamente: los muertos se depositan dentro de la Madre-Tierra igual que se entierran las semillas; el parto, en forma semejante a la cosecha, es el medio para regenerar la vida por intermedio de nuevos seres humanos o vegetales; copular es la acción necesaria para depositar la simiente, y en tanto acto sexual es análogo a la siembra, que constituye el paso necesario para la fecundación, con el auxilio de la lluvia.

Dejando a un lado la orientación parcial o genérica de la mayoría de las opiniones en torno a la significación de las imágenes femeninas, adviértase que están elaboradas, precisamente,

en base a subrayar la importancia religiosa y mágica otorgada al nacimiento, la procreación, la muerte, la siembra, la cosecha, las semillas, la fertilidad, fuentes de energía sagrada que se manifiestan en su poliformismo iconográfico y en las múltiples funciones de orden ritual que las figurillas debieron cumplir. Indiscutiblemente, las prácticas y las ideologías asociadas al cultivo se entrecruzan con el acontecer humano en los planos de la vida y de la muerte, teniendo en la mujer, un eslabón simbólico. Aquí es obligado recordar las reflexiones de Vaillant en tanto enfatizan el conjunto de estas ideaciones.<sup>16</sup> De acuerdo con lo expresado, la situación social de la mujer en el Preclásico debió conjuntar aspectos singulares; no es aventurado suponer que su papel de proveedora de alimentos (maíz) y de seres humanos, asociado a prácticas mágicas (muy posiblemente ligadas al curanderismo), le conferían posiciones jerárquicas de importancia en la organización social, hipótesis que no implica necesariamente el planteamiento de un estadio matriarcal. Toda vez que la mujer proporcionaba el alimento vegetal y lácteo a los hombres (con el auxilio de su cuerpo, de la lluvia y la luna) y hacía posible la continuidad del grupo mediante el acto reproductivo, cumplía socialmente un papel análogo al desempeñado por la madre-tierra en la dimensión de la naturaleza, identificación que le presentaría ante el grupo como poseedora de poderes sobrenaturales, depositaria de secretos o misterios. El cómputo del embarazo, la práctica obstétrica, la siembra de las plantas alimenticias, el control del ciclo de fertilidad vegetal, el

<sup>16</sup>En la perspectiva de una visión ecuménica, Eliade (1981:317, 318, 320, 321) indica: "Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su regreso a la vida bajo nueva forma (...). La solidaridad de los muertos con la fertilidad y la agricultura se observa más claramente aún cuando estudiamos las fiestas a las divinidades relacionadas con uno de estos argumentos culturales (...). La fecundidad de la mujer influye en la fecundidad de los campos, pero la opulencia de la vegetación ayuda a su vez a la mujer a concebir. Los muertos colaboran tanto en lo uno como en lo otro, esperando al mismo tiempo de estas dos fuentes de fertilidad la energía y la substancia que los reintegrarán al flujo vital".

tejido y la confección de la indumentaria, serían actividades confiadas a la responsabilidad femenina a cuyo ámbito habría que agregar también la crianza y socialización de los infantes y la conservación del fuego del hogar, es decir, el depósito de la gran fuerza divina (que proporciona el calor y la cocción de los alimentos) referida a la imagen del anciano encorvado que carga un brasero, más tarde llamado *Huehuetéotl*. La relación de las antiguas deidades de la tierra y del fuego doméstico posteriormente se expresaría en la representación de la diosa del fuego (*Chantico*) y en la concepción náhuatl del viejo dios del fuego como una divinidad dual (masculina y femenina) llamada *Xihutecutli* ("el que mora en el ombligo de la tierra").

Continuando la secuencia de esta línea argumental, retomo brevemente la cuestión relativa a las hierofanías lunares, mismas que debieron ocupar un lugar de singular importancia en las ideas religiosas de este período. La luna es el astro de los ritmos biocósmicos (lluvia, mareas, menstruación, germinación, etc.); nace, crece, decrece y muere solamente para reiniciar el interminable ciclo, y en tal sentido tiene una franca asociación con la Madre-Tierra y con la mujer. Esta relación simbólica está perfectamente datada en las últimas fases del desarrollo civilizatorio mesoamericano tanto en las representaciones iconográficas como en el contexto mítico y ritual de las divinidades femeninas, evidencia que permite suponer su desenvolvimiento a partir de ideaciones míticas concebidas *in illo tempore*. Thompson (1982:301-303), comparando las creencias con las aztecas, se refiere a la identificación de la luna con el agua, recordando que "la diosa lunar moraba en el Tlalocan" *Chalchiuhtlicue*, esposa de Tláloc, era su representación), planteando además que

la creencia de que la luna era también diosa de la tierra y sus productos es antiquísima y probablemente estaba muy difundida por el horizonte del período Formativo, pero perdió terreno en muchas partes del ámbito maya en favor de los cultos ritua-

les del joven dios del maíz y de las manifestaciones divinizadas del reptil terrestre.

Soustelle (1983:116) se refiere a la "pareja primordial" el fuego (Sol) y la tierra (Luna), "la muy antigua dualidad trasladada al cielo. La Luna representaba por así decirlo, a la tierra en el mundo celeste". Piña Chan (1967:64) por su parte, considera que durante el Preclásico superior en Remojadas (800 a 200 a.n.e.) se inicia el culto a la Luna, junto a los del Sol y Venus, mientras que Lowe (1982:288ss) enfatiza el papel de la Luna en las manifestaciones calendáricas y en la simbología características de las esculturas de Izapa.<sup>17</sup>

Las estatuillas femeninas del Preclásico no presentan ninguna evidencia directa que permita establecer en ellas simbolismos selénicos, pero éstos debieron de constituir parte del campo polisémico al que los hemos asociado. En tanto la fertilidad de las plantas, la procreación de los humanos, la muerte, la pubertad, la lluvia, se han propuesto como núcleos numinosos relacionados con las imágenes, tiene que considerarse su virtual articulación con las hierofanías lunares. Siguiendo este orden de ideas, es necesario tener presente la opinión de Kinzhálov relativa a la "Diosa con trenzas", imagen que personifica el cielo y la tierra, la vida y la muerte, etc., a partir de la cual, como se ha dicho, explica la presencia posterior de diosas que tienen como campos funcionales la humedad, la luna, la procreación, el maíz, etc. Es indudable que este enfoque recupera con acierto la integración lógica y estructurada de los elementos simbólicos que se ma-

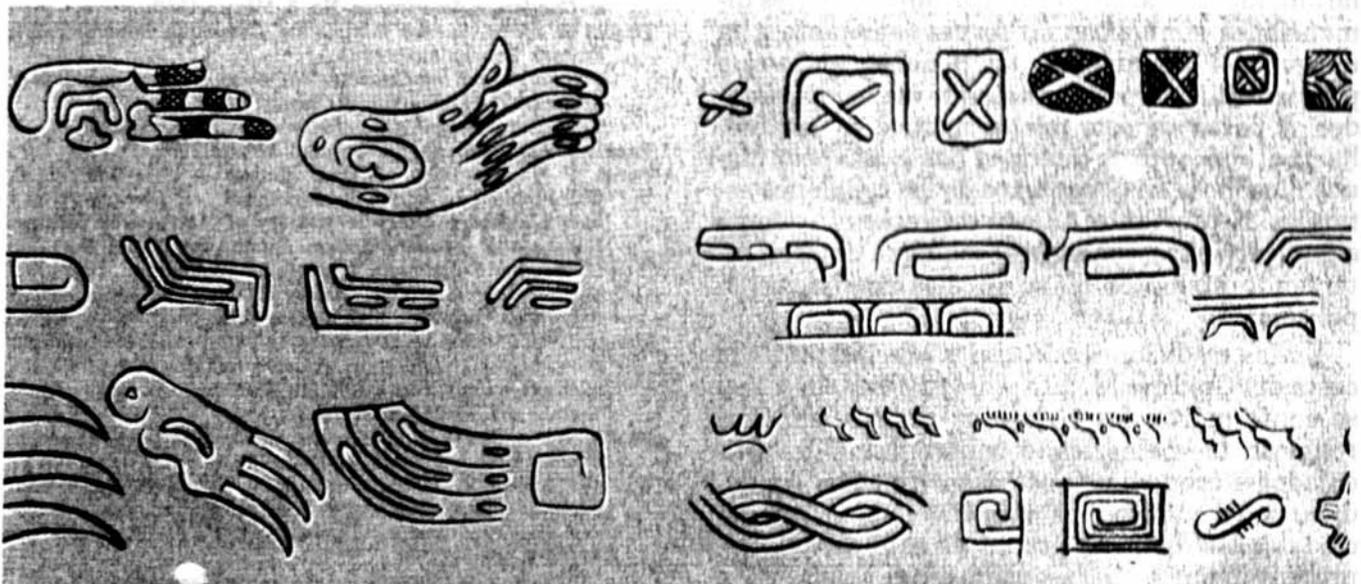
<sup>17</sup>Respecto de las divinidades femeninas aztecas, con singular visión, Vaillant (1983:148,154) indicó hace más de 40 años: "Las diosas del maíz eran jóvenes y hermosas, y probablemente se derivaron del antiguo culto de las deidades de los tiempos preclásicos (...)" y agrega: "Las diosas (...) parecen haber tenido más adoradores y las imágenes de barro hechas en su honor siguen también, en la línea ininterrumpida, la tradición de las figurillas del Preclásico".

nifiestan en las figurillas, aunque debe cuestionarse su apresuramiento al hablar de deidades específicas.

Por cuanto hace al significado de las imágenes bicéfalas y bifaciales, recordemos que Covarrubias y Kinzhálov –con enfoques diferentes en sentido y profundidad– las han interpretado en términos del principio de la dualidad, explicación que Séjourné reduce a representaciones de mazorcas dobles. La opinión de Zehnder (1974:1941-44) conjuga las dos tendencias analíticas mencionadas en una modalidad interpretativa diferente:

Lo dual no refiere aquí a la unidad de las advocaciones masculina y femenina de la 'divinidad', ya que las figurillas siempre tienen su cuerpo de mujer y carecen por completo de cualquier indicio del género masculino. Más bien representan lo doble que hay en la naturaleza (...) como los gemelos, los dobles juncos de maguay, los tallos dobles de maíz, etc.

El argumento central los resume al señalar:



(...) nos parece conveniente que representan dos diversos aspectos (...) de vida, o sea que encarnan la simbolización de dos fuerzas deificadas.

Dada la complejidad filosófica que reviste el concepto de la dualidad en Mesoamérica, resultaría un atrevimiento sin fundamentos plantear que los hombres del Preclásico lo hayan manejado en los términos y con el sentido religioso advertido entre los mixtecos, mayas, toltecas y aztecas. Sin embargo, no puede dejarse a un lado la reflexión orientada a buscar las fuentes de este principio filosófico, paradigma del pensamiento religioso mesoamericano. Así, interrogando sobre el origen de los mitos y concepciones respecto al dios dual y las edades cosmogónicas, León-Portilla (1979:286-287) no vacila en recorrer los antiguos focos civilizatorios –Tula los señoríos del Clásico– hasta llegar a la cultura olmeca, indicando que

(...) podría afirmarse también que la posterior trayectoria del pensamiento que muchos siglos más tarde habrían de cultivar las gentes de idioma náhuatl encontraría sus raíces últimas en ese horizonte cultural, cerca de dos milenios anterior a los días de la conquista.

De acuerdo a lo anterior, cabe indicar que Lowe (1982:291) advierte la representación del concepto de dualidad en las estelas 19 y 20 de Izapa, en tanto que Sodi (1977:35) identificó manifestaciones de la explicación dialéctica de los opuestos en la plástica arcaica, no solamente referidas a los aspectos masculinos (engendración) y femenino (concepción), sino al ciclo vital.

En efecto, esta plástica no expresa la bisexualidad divina que en *Ome-téotl* (= "dios dual") considerado como el origen de los dioses y de los hombres, tiene en la filosofía náhuatl su manifestación más compleja; simboliza fenómenos articulados a hierofanías telúricas, vegetales y lunares; de ahí sus representaciones de gemelos, de un cuerpo femenino bicéfalo asociado al de un infante; de las fases del ciclo vital; de la vida y la muerte, etc. De tal manera puede suponerse que las estatuillas bicéfalas y bicefaciales asimilarían, identificarían, sintetizarían diferentes dimensiones simbólicas en forma semejante a la imagen del jaguar entre los olmecas, en la que podrían integrarse no una sino varias divinidades. A partir de este núcleo místico se desarrollaría el concepto de dualidad hasta alcanzar planos filosóficos en el contexto de las religiones estatales. No obstante, aún en esta etapa su campo significativo trascendería el esquema binario, reteniendo atributos de su arcaica configuración polisémica.

En las tradiciones culturales preclásicas de la costa del Golfo de México y del Altiplano Central se conformaron los cimientos del pensamiento religioso mesoamericano coherentemente articulados a economías poco desarrolladas, dependientes del cultivo. Las figurillas femeninas asociadas a las distintas etapas de este período representan un esfuerzo primigenio orientado a

deificar y personificar las fuerzas de la naturaleza como generadoras de la fertilidad humana-vegetal, rectoras del orden cósmico y dominantes de la vida cotidiana, ámbitos numinosos que simbolizan estas imágenes en tanto la mujer debió ser identificada a dichas fuentes sagradas mediante procesos mentales analógicos. En este sentido, las estatuillas también debieron servir como medios de comunicación entre los hombres y las fuerzas superiores de la naturaleza, para influir en sus poderes sobrenaturales y transformar al mundo, en forma imaginaria.

#### Bibliografía

- Báez-Jorge, F. *Los Oficios de las Diosas*, Universidad Veracruzana, México, 1988.
- Bernal, I. "Evolución y Alcance de las Culturas Mesoamericanas" en *Esplendor del México Antiguo*.- pp. 97-124, t. I, Editorial del Valle de México S.A., México 1976, (2da. ed.).
- Cook de Leonard, C. "La escultura" en *Esplendor de México Antiguo*.- pp. 519-606, t. I, Editorial del Valle S.A., México 1976.
- Covarrubias, M. "Tlatilco, Archaic Mexican Art and Culture" en *Dyn* No. 4-5 Diciembre, pp. 40-46, México 1943.
- "Tlatilco: el arte y la cultura preclásica del Valle de México", en *Cuadernos Americanos*, No. 3, México 1950.
- Eliade, M. *Mitos, Sueños y Misterios*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961.
- The Forge and the Crucible. The Origins and Structures of Alchemy*. The University of Chicago Press 1987.
- Tratado de Historia de las Religiones*.- Ed. ERA S. A.
- Engels, F. *Anti-Dühring*, Ed. Grijalbo, México 1968.
- Furst, P. "Jaguar Baby or Toad Mother. A new look at an Old Problem in Olmec Iconography", en *The Olmec and their Neighbors. Essay in Memory of Matthew W. Stirling*. Elizabeth P. Benson, Editor. Dumbarton Oaks Research Library and Collections. Trustees for Washington, D.C. 1981.
- Godelier, M. *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*.- Ed. Siglo XXI, México 1978.
- Hangert, W. *El pensamiento religioso. Intento de una interpretación de elementos religiosos en relación con determinados sistemas socioeconómicos*. Ed. mimeografiada, Universidad Veracruzana, Xalapa México 1978.
- Jensen, Ad. E. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica, México 1966.
- Jiménez Moreno, W. "Filosofía de la vida y Transculturación Religiosa. La Religión Mexica y el Cristianismo" en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 543-550, México 1964.
- "Síntesis de la Historia Preolteca de Mesoamérica" en *Es-*

- plendor del México Antiguo*. pp. 1019-1108 tomo II, Editorial del Valle de México, S.A. México 1976.
- Kinzhalov, R. "Una experiencia de reconstrucción del sistema mitológico de los olmecas" en *Las Antiguas Civilizaciones de América*. pp. 37-50, Núm. 4, Ed. América Latina: Estudios de científicos soviéticos, Moscú 1978.
- Krickeberg, W. *Las antiguas culturas mexicanas*.- Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1964.
- León-Portilla, M. *Ritos, sacerdotes y atavos de los dioses*.- Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia: Seminario de la Cultura Náhuatl, México 1979.
- Levi-Strauss, C. *Lo crudo y lo cocido*.- (Mitológicas I), Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1968.
- Lowe, G.W. "Izapa Religion, Cosmology and Ritual" en *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*; pp' 269-306; Papers of the New World Archeological Foundation, Erigham Young University, Provo Utah 1982.
- Matos Moctezuma, E. "El proceso de desarrollo en Mesoamérica" en *Teorías, Métodos y Técnicas en arqueología*.- Reimpresiones de *Antropología Americana*, pp. 161-175, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1982.
- Noguera, E. "Cerámica y estratigrafía" en *Esplendor del México Antiguo*, pp. 411-438, tomo I, Editorial del Valle de México S.A., México 1976.
- Olavarrieta Marengo, M. *Magia en los Tuxtlas*.- Ed. Instituto Nacional Indigenista, México 1977.
- Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1980.
- Palerm, A. *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*.- Ed. Sepsetentas, Núm. 55, México 1972.
- Piña Chan, R. *Las culturas preclásicas en la cuenca de México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1955.
- Una Visión del México Prehispánico*.- Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1967.
- Reyna, R. M. *Las figurillas preclásicas*. Tesis profesional, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1971.
- Robicsek, F. "Of Olmec Babies and Were-Jaguars" en *Mexicon*, vol. V; Núm. 1, pp. 7-19, 1983.
- Róheim, G. *Psicoanálisis y antropología*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1973.
- Sodi, D. "Testimonio de la Arqueología y la Etnohistoria", en *Quetzalcóatl*, López Portillo, J. at. al. Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, México 1977.
- Séjourné, L. "Una interpretación de las figurillas del Arcaico" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIII, núm. 1, pp. 49-63, México 1952.
- Pensamiento y Religión en el México Antiguo*.- Ed. Fondo de Cultura Económica, Breviario, núm. 128, México 1970.
- Tibón, G. *Mujeres y diosas de México. Parviescultura prehispánica en barro*.- Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1967.
- Los ritos mágicos y trágicos de la Pubertad Femenina*.- Ed. Diana, México 1984.
- Tokarev, S.A. *Historia de las religiones*.- Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975.
- Vaillant, G. C. *Excavations at Zacatenco*, American Museum of Natural History, Anthropological Papers, Vol. 32, pte. 1, New York 1930.
- La civilización azteca. Origen, grandeza, decadencia*.- Ed. Fondo de Cultura Económica (edición revisada por Suzannah B. Vaillant), México 1983.
- Zehnder, W. *La Dualidad en el Mundo Prehispánico*.- Artes de México, Núm. 173, México 1974.