

Miriam López Hernández

El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los mexicas

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos nr 21, 79-100

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Miriam López Hernández
(Universidad Nacional Autónoma de México)

EL COLIBRÍ COMO SÍMBOLO DE LA SEXUALIDAD MASCULINA ENTRE LOS MEXICAS¹

Resumen: El artículo estudia al colibrí como símbolo de la masculinidad entre los antiguos nahuas a partir de varios ejes de investigación: 1) Quetzalcoatl como mentor del autosacrificio muestra a los hombres que la sangre proveniente del pene posee la fuerza fecundadora masculina; en tanto, el dios disfrazado de colibrí estaría indicando dicha potencia; 2) Huitzilopochtli como colibrí encarnaba el alma de los guerreros muertos en el campo de batalla. Por ello, en el pensamiento nahua estas aves eran los pares opuestos y complementarios de las mujeres muertas en parto. Esta idea tiene su origen en el paralelismo de la guerra con el proceso de parto y muerte por parto; 3) El colibrí libando a la flor es una expresión metafórica para el acto sexual. La flor es la representación de la sexualidad femenina debido a que sus pétalos simbolizan la vulva, en tanto, el colibrí es símbolo de la sexualidad masculina y, específicamente, del pene; 4) El uso del ave como amuleto para el cortejo durante la época colonial y siglos posteriores puede deberse a su vínculo con el sol como potencia masculina. Así, el ave es el aspecto fecundante del sol.

Palabras clave: colibrí, masculinidad, sexualidad, mexicas, nahuas

Title: The Hummingbird as a Symbol of Masculinity among the Aztecs

Abstract: The article studies the hummingbird as a symbol of masculinity among the ancient Nahuas through various guidelines: 1) Quetzalcoatl as the mentor of self-sacrifice shows to mankind that the blood coming from the penis possesses the masculine potency to fertilize; while the god in hummingbird costume would be indicating such potency; 2) Huitzilopochtli as hummingbird represents the soul of the warriors who died on the battlefield. In consequence, in Nahua thought these birds were the opposite and complementary pairs of the women who died in childbirth. This idea has its origin in the parallelism of war with labor and death in childbirth; 3) A hummingbird sipping from a flower is a metaphorical expression of sexual intercourse. The flower is the representation of the feminine sexuality because its petals symbolize the vulva, while the hummingbird is the symbol of the masculine sexuality and, specifically, the penis; 4) The use of hummingbird as a charm for courtship in colonial times and following centuries can be explained by its link with the sun as masculine potency. Thus the bird is the fertility aspect of the sun.

Keywords: hummingbird, masculinity, sexuality, Aztecs, Nahuas

¹ La elaboración de este artículo fue posible gracias al apoyo que me otorgó la Coordinación de Humanidades de la UNAM, en el marco del programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Deseo agradecer a Guilhem Olivier sus puntuales sugerencias a la versión preliminar de este texto. Mucho agradezco los comentarios de los dictaminadores anónimos que ayudaron a mejorar la versión final del presente trabajo.

No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas; porque yo soy el que ha hecho salir el Sol
Canto a Huitzilopochtli (Garibay 1995: 31).

En la taxonomía animal, el colibrí se encuentra en la clase llamada volátiles, compuesta en su mayoría por aves (Caso 1971: 336). No se les llama pájaros debido a que en dicha clase también se inscribe a la mariposa. Así, en este conjunto además de la mariposa y el colibrí se incluyen el halcón, la codorniz, el águila, la lechuza, el guajolote, la guacamaya, el quetzal y el papagayo (Seler 1980 II: 241-243). Cada volátil representa a un dios o dioses, en el rol de *alter ego* “mensajero” entre la tierra y los niveles más altos del cielo (Hunt 1977: 58).

Los trece volátiles o aves agoreras aparecen en la lámina 71 del *Códice Borgia* con sus paralelos en el *Códice Borbónico* (1993: láms. 3-20) y en el *Tonalamatl Aubin* (1981). Estos son los acompañantes de los Señores del día. De acuerdo con Seler (1980 [1963] II: 241), dichos dioses significan los trece cielos al mismo tiempo que las trece horas o divisiones del día.

El colibrí como ave solar se vinculaba con la primavera y el verano pues es el periodo ascendente del sol (del sur al norte). En el pensamiento prehispánico se creía que los colibríes hibernaban durante el otoño-invierno, periodo de secas, pasando estas estaciones suspendidos de la rama de un árbol perenne. Con la llegada de la primavera, esto es, al comienzo de la estación de lluvias, la nueva vida en la savia del árbol levantaba al colibrí (Durán 2002 II: 26-27)².

En la *Historia General* (Sahagún 2002 III: 1005) es descrita así:

Hay una avecitas en esta tierra que son muy pequenitas, que parecen más moscardones que aves. Hay muchas maneras dellas. Tienen el pico chiquito, negro y delgadito, así como aguja [...] Come o mantiénese del rocío de las flores, como las abejas. Es muy ligero; voela como saeta. Es de color pardillo. Renuévase cada año, en el tiempo del invierno: coélganse de los árboles por el pico; allí colgados se secan y se les caye la pluma; cuando el árbol torna a reverdecer, él torna a revivir, y tórname a nacer la pluma; y cuando comienza a tronar para lluver, entonces despierta y se voele y resucitan.

Los nahuas lo llamaban *huitzitzilin* (o *huitzilin*), que de acuerdo con Limón y Battcock (2013: 153) “hace referencia a que tiene un pico largo, fino y puntiagudo como espina (*huitz*) y aparece asociado a la dirección sur llamada Huitznahua, ‘la región de las espinas’ y de la época de lluvias”. Las autoras llaman la atención sobre los nexos entre el colibrí y el sur, también asociados con las espinas y el autosacrificio. A su vez este rumbo se encuentra vinculado con el lado izquierdo, todos estos conceptos se funden en el nombre del dios tutelar de los mexicas Huitzilopochtli “Colibrí del sur” o “Colibrí zurdo, de la izquierda” (Limón y Battcock 2013: 153).

² Greenewalt ha señalado (1960: 11) que el padre Bernabé Cobo escribió en 1653 en su *Historia del Nuevo Mundo* que el despertar de los colibríes era usado como una evidencia por los jesuitas mexicanos en su explicación del misterio de la Resurrección a los Indios. En este mismo sentido, el hecho de que Huitzilopochtli nació sin la intervención de un padre establece un paralelismo con Jesucristo, lo cual también fue empleado por los frailes durante la evangelización.

EL AUTOSACRIFICIO Y QUETZALCOATL

Debido a la forma de su pico, esta ave fue la imagen de las espigas sacrificiales (Hunt 1977: 69). Un colibrí está esculpido en un punzón olmeca de jadeíta (**Fig. 1**). Las plumas, las alas y la cola del pájaro están incisas sobre la piedra cilíndrica. El pico del ave es representado en la larga punta del punzón. Este artefacto utilizado para el autosacrificio ilustra la relación del colibrí con este rito.



Fig. 1 Perforador de jadeíta con un colibrí inciso en la superficie. © Dumbarton Oaks, Pre-Columbian Collection, Washington, DC. Cortesía de Dumbarton Oaks.

En tanto, fue precisamente Quetzalcoatl quien enseñó a los hombres a autosacrificarse. Con ello aplacó el enojo de los dioses en Tula y así sobrevino una gran abundancia, la tierra dio muchos frutos y los hombres comenzaron a imitar al dios en los sacrificios (*Códice Vaticano A* 1964: IX, f. 7v).

Los autosacrificios propiciaban la fertilidad y para favorecer la regeneración, el líquido provenía del pene. La sangre de la herida del órgano sexual masculino se pensaba poseedora de la fertilidad masculina por antonomasia, simbólicamente cargada de mayor potencia, por lo cual sería el fluido vital más idóneo para alimentar a los dioses (Nájera 1987: 65).

Un mito muestra el poder fecundador de Quetzalcoatl. Este dios fue al Mictlan a pedirle a Mictlantecuhtli los huesos preciosos que él guardaba. Después de varias pruebas,

Quetzalcoatl los llevó a Tamoanchan, allí los molió la diosa Quilaztli y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces, Quetzalcoatl se sangró el pene sobre el lebrillo e hicieron penitencia todos los dioses y así nacieron los hombres (*Leyenda de los Soles* 2002: 179-181). En este sentido es notable el vínculo de Quetzalcoatl con el autosacrificio y con el poder fecundador. De hecho, las mujeres estériles le hacían ofrendas y sacrificios a él para tener descendencia (Torquemada 1975 III: 86).

Ponce igualmente menciona que a este dios se le vinculaba con la fertilidad de la tierra y la propiciación de buenas cosechas. “Al tiempo y cuando han de barbechar sus tierras, primero hacen su oración a la tierra, diciéndole que es su madre, y que la quieren abrir y ponerle el arado, o coa a las espaldas; a este punto piden favor a Quetzalcoatl para que les dé esfuerzo para poder labrar la tierra” (1987: 7).

Respecto a esta característica también se señala que al final del imperio de Tula, cuando Quetzalcoatl abandonó la ciudad, esta se convirtió en un desierto, los pájaros de pluma rica volaron hacia el Anahuac y los árboles de cacao se convirtieron en mezquites (Sahagún 2002 I: 322).

Tanto el dios como el ave están relacionados con el sacrificio (Seler 1980 II: 42), la fertilidad y la potencia de la sexualidad masculina. En las láminas 40 y 44 del *Códice Borgia* (1993), Quetzalcoatl aparece con disfraz de colibrí.

Domina la primera lámina (Fig. 2) el dios Nanahuatzin cubierto con pústulas y protuberancias en sus manos y pies. Sobre su cuerpo hay nueve soles y el que se encuentra sobre su ombligo es el más grande. Nueve aspectos de Quetzalcoatl están extrayendo los corazones que se encuentran dentro de los soles y de cada disco sale un chorro de sangre. El personaje de pie debajo del sol en su abdomen es Quetzalcoatl vestido como co-

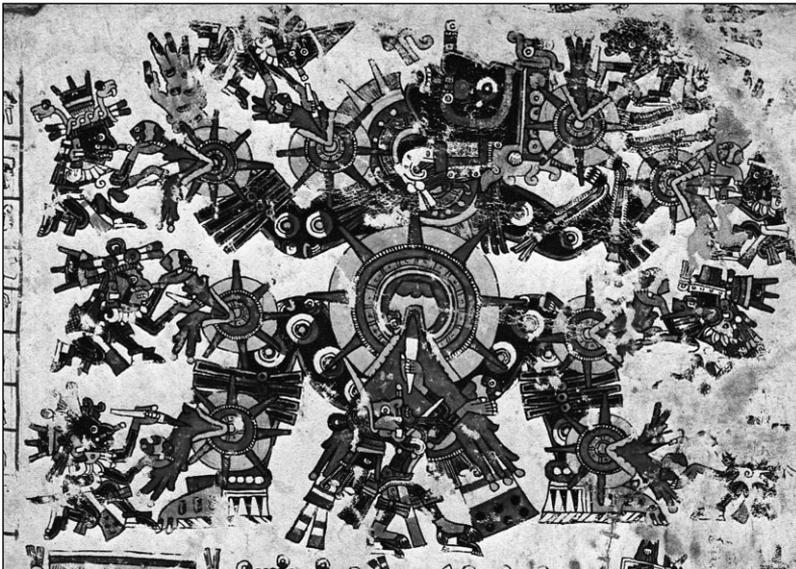


Fig. 2 Ocho aspectos de Quetzalcoatl extraen corazones del cuerpo del dios Nanahuatzin. El noveno Quetzalcoatl se presenta vestido en traje de colibrí y extrae sangre del corazón central. *Códice Borgia* (1976: lám. 40).

librí, él se muestra en esta postura a diferencia de los otros ocho que están agachados. Con su cuchillo abre el corazón que se encuentra dentro del disco solar, lo cual difiere con la extracción de corazón que llevan a cabo los otros personajes.

Comparten los conceptos de renacimiento y sexualidad tanto el colibrí como el dios Xolotl Nanahuatzin. Aguirre Beltrán explica que “Xolotl Nanahuatzin, el mellizo sifilítico, que según los viejos anales se arrojó al fuego para convertirse en Sol y al que se representa con manos y pies contrahechos, úlceras y escurrimiento en los ojos” (1992: 50), a quien cometía excesos sexuales le mandaba bubas.

El síntoma del “mal de bubas”, *nanahuatl*, era el crecimiento e inflamación de los ganglios, particularmente los de las ingles, lo cual es indicador de padecimientos como la sífilis (Viesca 2008: 48). De hecho, se creía que el colibrí tenía un efecto preventivo sobre esta enfermedad: “el que los come nunca tendrá bubas”, pero si se abusaba del ave como alimento causaba esterilidad (Sahagún 2002 III: 1005; Seler 1980 II: 55).

Ahora bien, al centro de la lámina 44 del *Borgia* (Fig. 3) se encuentra la diosa Xochiquetzal acostada de espaldas. Tiene un disco con rayos sobre su abdomen, el cual se encuentra rodeado por un círculo de color rojo que remata en chalchihuites blancos. Dentro del disco se encuentra un corazón del que nace una planta multicolor cuyas ramas terminan en flores, sobre esta posa Quetzalcoatl disfrazado de colibrí (Fig. 4). En la parte superior baja un murciélago en un río de sangre que tiene flores y chalchihuites. El animal carga un corazón y es rodeado por cuatro colibríes que buscan chuparlo. De acuerdo con Seler (1980 II: 55) la lámina podría simbolizar el renacimiento del dios. Anders, Jansen y Re-

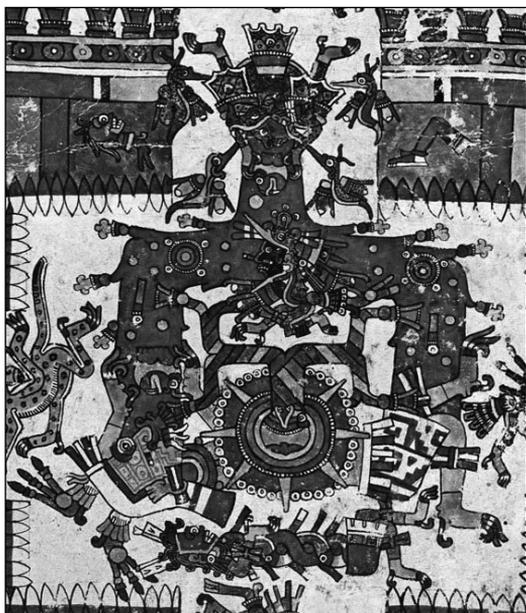


Fig. 3 Quetzalcoatl vestido como colibrí posa sobre una planta multicolor que nace de Xochiquetzal, en tanto, un murciélago desciende en un río de sangre rodeado por cuatro colibríes. *Códice Borgia* (1976: lám. 44).

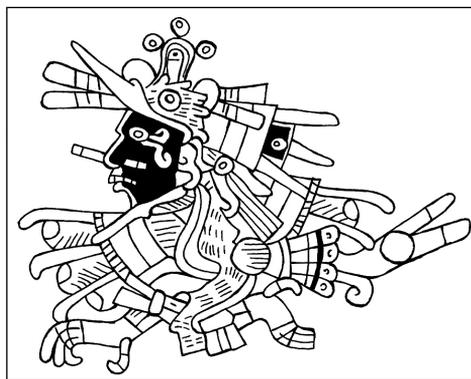


Fig. 4 Quetzalcoatl en disfraz de colibrí. *Códice Borgia* (1976: lám. 44, detalle). Dibujo de Rodolfo Ávila.

yes (1993: 234, n. 20) y Boone (2007: 204) equiparan este episodio con el mito registrado en el *Códice Magliabechiano* (1970: f. 61v) sobre la creación de las flores³. En este se relata que el semen, producto de la masturbación de Quetzalcoatl, se transformó en un murciélago encargado de cortar un pedazo de la vulva de la diosa Xochiquetzal. Los dioses lavaron esta porción y de ella nacieron las floresapestosas. Luego, el animal llevó estas flores al Mictlan y las lavó otra vez, y de esta agua salieron flores olorosas.

Graulich (1990: 205) y Baquedano y Graulich (1993: 169-170) interpretan este relato como los orígenes de la menstruación, pues el murciélago arranca una parte de la vulva de Xochiquetzal; y basándose en Alain Ichon (1973), comparan el menstruo con las flores. De hecho, iconográficamente existe un fuerte vínculo entre la sangre y las flores.

La sangre se llamaba también *chalchihuatl*, “agua preciosa”, con este nombre se enfatizaba su gran aprecio. En las representaciones de la sangre que encontramos en los códices el fluido sanguíneo termina con círculos de color verde (chalchihuites), los cuales indican la preciosidad de la misma (Batalla 1994: 48). En otras ocasiones, en lugar de chalchihuites, los chorros de sangre terminan en flores, así la lectura iconográfica se mantiene (Batalla 1994: 49).

Debido a que la sangre era el alimento predilecto de los dioses se le representaba de manera gráfica como una piedra preciosa o como una flor. Volviendo al mito, se observa una equivalencia entre las flores y la sangre: las floresapestosas son el menstruo; en tanto, las flores olorosas considero que remiten a lo bello de la sexualidad femenina. Esta última connotación –flores-sexualidad femenina– será abordada más adelante.

En el relato se advierte el poder genésico del semen, como en otros registros en donde destacan las propiedades fecundantes de otros fluidos del miembro varonil como la orina y la sangre proveniente del pene, los cuales constituyen equivalencias simbólicas del líquido seminal. Ejemplo del primero lo encontramos en un bajorrelieve del edificio de Las Columnas de El Tajín, en el cual está representado un personaje orinando sobre una planta que ha florecido al ser regada por el orín (Ladrón de Guevara 2006: 61); y del segundo, en el dintel 17 del edificio 21 de Yaxchilán (Miller y Martin 2004: 106).

Cabe destacar la profusión de elementos genésicos en esta segunda lámina: flores, colibríes, sangre, chalchihuites. Debido a esto, estamos ante un pasaje que representa tanto la fecundidad femenina como la masculina, a saber, la potencia genésica de las mujeres simbolizada en la sangre menstrual, y la potencia fertilizadora varonil encarnada en los colibríes y en el mismo dios Quetzalcoatl. Esta idea la encuentro nuevamente en la representación del ciclo de Quetzalcoatl⁴ en los códices *Tudela* (2002: láms. 42r, 43r), *Magliabechiano* (1970: láms. 61r-62r) e *Ixtlilxochitl* (1996: láms. 103r-103v). En sus láminas se observa que del tocado del dios sobresale un hueso del que penden unas bolas de plumón y al final se encuentra una flor⁵. Un colibrí inserta su pico en ella, expresión pictórica para el coito⁶.

³ También aparece registrado en el *Códice Ixtlilxochitl* (1996: f. 103v).

⁴ Después de un exhaustivo análisis de los libros indígenas que contienen el ciclo de Quetzalcoatl, Batalla concluyó “que el origen del mismo se encuentra en el *Códice Tudela* y que tras su copia inicial en el *Libro de Figuras* la iconografía, ya degenerada, derivó a cambios importantes en el *Códice Ritos y Costumbres* que aún se modificaron más en sus copias, los códices *Magliabechiano* e *Ixtlilxochitl I*” (2002: 253).

⁵ El *Códice Magliabechiano* añade una flor antes de las bolas de plumón.

⁶ En el tocado del dios Patecatl también se representa la misma imagen: un ave libando la flor (*Códice Tudela* 2002: f. 35r; *Códice Magliabechiano* 1970: f. 53r).

El *Códice Tudela* (2002: f. 42r) describe el tocado de la siguiente manera: “ençima de la cabeça le ponían una coroaçã como mitra de cuero de tigre y della salía por penacho un hueso del qual colgaba muncha pluma de patos de la tierra q(ue)llos llaman *xumutl* y en fin del esta atado un paxarico q(ue) se llama *huitzitzitl*” (el colibrí); (Batalla 2002: 276, 413). Cabe señalar que en los textos explicativos del *Tudela* y el *Magliabechiano* se indica que es un colibrí; sin embargo, el ave representada tiene una larga cola. Es probable que el pájaro plasmado en el *Tudela* sea un *quetzaltototl*, pues así está identificado en los folios 98v-99r del mismo códice.

Otra posibilidad, por la que me inclino, es que nos encontramos ante la representación de un *quetzalhuitztli*, “colibrí de pluma rica de quetzal”, una de las diferentes especies de colibríes existentes en el territorio mexicano⁷. Sahagún describe esta variedad de la siguiente manera: “Hay uno destos aveçitas que se llaman *quetzalhuitzili*. Tienen las gargantas muy coloradas, y los codillos de alas bermejos, el pecho verde, y también las alas y la cola. Parecen a los finos quetzales” (2002 III: 1005).

Quetzalcoatl también se relaciona con el colibrí como símbolo del renacimiento. En su advocación de Tlahuizcalpantecuhtli, “Lucero de la mañana”—es decir, Venus—, puede observarse en el cielo rumbo al este, con el avance del día deja de ser visible hasta volver a aparecer en el oeste en la tarde. Se pensaba que, al igual que el sol, durante la noche realizaba el viaje por el inframundo para volver a nacer en la mañana (cf. Seler 1980 II: 55; Limón y Battcock 2013: 177).

El que Quetzalcoatl aparezca como esta ave en la lámina 44 del *Borgia* significa para Seler (1980 II: 55) que el lugar es un sitio mítico denominado Itzcalli, Xochicalli, “casa de los pedernales”, “casa de las flores”, esto es, la región cósmica del sur.

LAS ALMAS DE LOS GUERREROS Y HUITZILOPOCHTLI

El colibrí tiene una presencia importante en la religión mexica y está vinculado con sus dios tutelar y su identidad más preciada: la guerra. No es fortuito que 16 esqueletos de colibríes fueran encontrados en el lado sur del Templo Mayor, los cuales formaron parte de una ofrenda preparada para el dios de la guerra (Boletín del INAH, 28.11.2008). Como señalé al inicio, Huitzilopochtli era la imagen del sol del sur, es decir, del astro durante su periodo ascendente (del sur al norte) que corresponde con el equinoccio de primavera y el solsticio de verano en el hemisferio norte, así el dios y su nahual, el colibrí, estaban vinculados con estas dos estaciones (Hunt 1977: 61).

De acuerdo con Limón y Battcock (2013: 175), el colibrí representó al dios solar en la tierra, mientras que el águila era la imagen del sol en el cielo y el zopilote su expresión en el inframundo. Igualmente, entre los mayas el ave era una manifestación del sol en la tierra e imagen de los guerreros muertos, así como de los sacrificados (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1980: 245; *Cantares de Dzitbalché* 1980: 357; Garza 1995: 59).

⁷ Los colibríes presentan una gran diversidad de especies en México. En este país existen entre 57 a 65 especies de estas aves (Torres y Navarro 2000: 5).

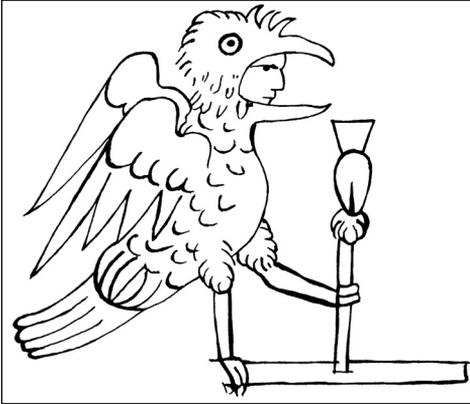


Fig. 5 Huitzilopochtli vestido como colibrí. *Códice Azcatitlan* (1994: lám. V, detalle). Dibujo de Rodolfo Ávila.

El dios Huitzilopochtli aparece con yelmo o disfraz de colibrí en diferentes códices, por ejemplo, el *Códice Borbónico* (1993: lám. 34); la *Tira de la Peregrinación* (2007: láms. I, II, III, IV) y el *Códice Azcatitlan* (1994: láms. II, V, VI, VIII) (Fig. 5)⁸. Además, sus representaciones o imágenes portaban plumas de colibrí en el molledo del brazo izquierdo.

Huitzilopochtli aparece en los dos últimos códices como un colibrí en dos lugares primigenios, Chicomoztoc y Teoculhuacan, para dirigir a su pueblo durante la migración al lugar donde finalmente se asentarían. En la *Tira de la Peregrinación* (2007: lám. II) se representa a los cuatro dirigentes de la migración cargando distintos bultos. El primero llamado Tez-

cacoatl carga un bulto en el que sobresale la cabeza de la deidad portando yelmo de colibrí.

Huitzilopochtli como colibrí representaba el alma de los guerreros muertos en el campo de batalla. De hecho, el pico del ave es equiparado con armas además de que es comparado con espinas sacrificiales, como indiqué líneas atrás. Es poco conocido que los colibríes son criaturas feroces, muy valientes y beligerantes. No solo sus picos parecen armas largas y filosas, son armas. También son altamente territoriales y defienden sus territorios vigorosamente. En realidad, los “colibríes son valientes y peleadores agresivos” (Hunt 1977: 66-67). Sumado a esto, son muy difíciles de atrapar o matar.

Debido a estas características, un hombre zinacanteco que quiere involucrarse en una pelea cree que ganará agilidad y rapidez al comer el corazón de un colibrí (Hunt 1977: 67). Igualmente, en Perú escenas en vasijas moche muestran a colibríes volando entre guerreros, como reflejando su espíritu valiente (Benson 1989: 3).

Entre los nahuas, se pensaba que los hombres muertos en batalla vivirían como mariposas y colibríes en gozo y abundancia eterna, que andarían libando las diferentes flores. Vivirían en felicidad total, embriagados de gozo. Por el deseo de chupar esas flores de alegría se esforzaron en morir.

Ya no reconocen un año, dos años; solamente es continua su riqueza, su prosperidad. Chupan diversas flores, las malas: las flores de alegría, las flores de placer; por estas van a morir los nobles, lo van a desear, lo van a anhelar [el morir] (*Códice Florentino* [CF] VI: 13. Traducción propia)⁹.

⁸ De acuerdo con Castañeda (2009: 87), el *Códice Azcatitlan* es un documento que probablemente se elaboró en la segunda mitad del siglo XVII y, por tanto, debe tomarse con reservas. Sin embargo, en la primera parte de la peregrinación su contenido se encuentra estrechamente emparentado con la *Tira de la Peregrinación*, el *Códice Aubin*, la *Crónica Mexicayotl*, la *Tercera relación* de Chimalpahin y Torquemada (*Códice Azcatitlan* 1995: 43-44, n. 9).

⁹ *Auh in aoc qujximati in cexiuh, in oxiuh in çan cemanquj in jnecujltonol, in jnnetlamachtli, in qujchichina nepapan xuchitl, in aiectli in paqujlizxuchitl, in ahaujalizxuchitl, in jpan mjctiuj, in qujcolitiuj in tepilhoan in queleujtiuj* (CF VI: 13).

También en grupos mayas el colibrí fue encarnación de los espíritus de los sacrificados, que en esa forma bajaban de nuevo a la tierra. Dice un cantar de Dzitbalché:

Endulza tu ánimo, bello
hombre; tú vas
a ver el rostro de tu Padre
en lo alto. No habrá de
regresarte aquí sobre
la tierra bajo el plumaje
del pequeño Colibrí. (*Cantares de Dzitbalché* 1980: 357)

En tanto entre los tzotziles de Chenalhó, el colibrí es alma de guerrero. Cuando sale el Sol, lo reciben de rodillas y se hincan cuando lo entregan. Dicen que es un animal valiente, le gana a los enemigos, ayuda a la gente y castiga a los malvados. Es el nahual de la deidad creadora Totilmé'it, "padre-madre" (Guiteras 1996: 196, 209).

COLIBRÍ COMO CONTRAPARTE DE LAS CIHUAPIPILTIN

En el pensamiento nahua los colibríes eran los pares opuestos y complementarios de las mujeres muertas en parto. Esta idea tiene su origen en el paralelismo de la guerra con el proceso de parto y muerte por parto. La partera daba gritos de guerra cuando se vencía a la muerte y a la nueva madre se le pensaba como una victoriosa en batalla.

El dar a luz significaba la captura de un prisionero de guerra, la mujer era la guerrera que había triunfado. Su hijo era el cautivo, y resulta interesante que cuando un hombre tomaba un cautivo lo tenía por hijo, y él tenía a su dueño por padre (Sahagún 2002 I: 183).

En caso contrario, también se les consideraba guerreras valientes y se les equiparaba con los guerreros que habían ofrecido su vida en batalla, por ello se les divinizaba. Asimismo, se les pensaba como los guerreros capturados por sus enemigos y ofrecidos en la piedra sacrificial (*Códice Laud* 1966: lám. 30; Seler 1980 I: 120). Debido al honor alcanzado no iban al Mictlan, se dirigían a la Casa del Sol.

Las mujeres que murieron de su vientre, *ic miqui iihitizin*, se iban a vivir a la casa del Sol, Tonatiuh ichan, al igual que los guerreros águila y ocelote, los que murieron en combate (CF I: 72-73, VI: 164). Estos salían gritando, regocijándose y haciendo escaramuzas mientras acompañaban al Sol desde el amanecer hasta el mediodía.

Dichas mujeres, llamadas *cihuapiltin* o *mocihuaquetzque*, vivían en el lugar de la puesta del Sol, por ello, le llamaban Cihuatlampa. Estas mujeres ya deificadas iban a encontrar al Sol de la tarde. En ese punto, los guerreros águila y ocelote dejaban al astro en sus manos. De allí las mujeres llevaban al Sol hasta el Poniente. Lo cargaban en una litera de plumas de quetzal. De la misma manera que los varones, ellas iban haciendo escaramuzas, gritando y regocijándose con él. Lo dejaban en manos de los micteca, la gente del Mictlan (CF VI: 163).

En este paralelismo, los hombres muertos en batalla y las mujeres que morían de primer parto eran los valientes que acompañaban al Sol, el guerrero por excelencia, Tonatiuh.

Sin embargo, existen contrastes en su participación en la empresa de acompañar al Sol. Los varones lo escoltaban en su momento de salida, ascenso, crecimiento, victoria, ellos dejaban al Sol en su punto más alto. En tanto, las mujeres lo acompañaban en su puesta e introducción al reino de la muerte.

Ellas regresaban a la Tierra como criaturas temibles y perjudiciales en los primeros días de las 3^a (*mazatl*), 7^a (*quiahuatl*), 11^a (*ozomatli*), 15^a (*calli*) y 19^a (*cuauhtli*) trecenas (cf. Sahagún 2002 I: 170-171, 173, 355, 371, 392, 400, 408). Igualmente, su dominio el Cihuatlampa, el oeste, no solo estaba asociado con la fertilidad y el agua, sino también con la muerte y el sacrificio (cf. Leeuwen-van Koppen 1990: 65; Mikulska 2008: 274).

Las *cihuapipiltin* causaban daño, pero no terminaban con la vida de sus víctimas. Se decía que estaban enojadas con los varones y por ello se burlaban de ellos. Cuando alguien era atacado por ellas su boca se le torcía, su cara se le contorsionaba, ya no podía ocupar una mano, sus pies ya no le respondían, su mano temblaba, sacaba espuma

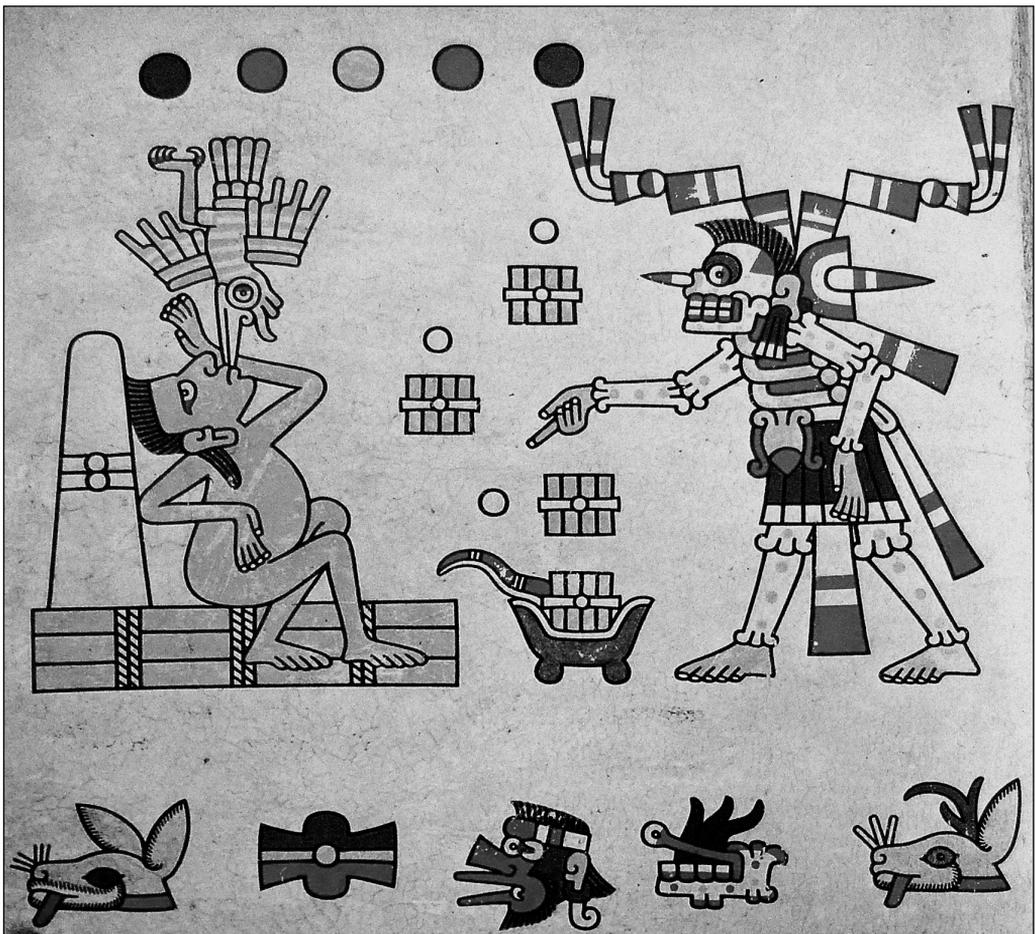


Fig. 6 Coito metafórico entre un colibrí y una mujer muerta de primer parto. *Códice Laud* (1966: lám. 30).

por la boca y se volvía bizco (CF I: 19, 72; IV: 81). En contraste, los varones regresaban a la Tierra como colibríes y mariposas para libar el néctar de las flores, como se expuso anteriormente (CF III: 49).

Este pensamiento se resume en la lámina 30 del *Códice Laud* (Fig. 6)¹⁰. En ella se observa a un colibrí que descende y toca la boca de una mujer embarazada. La mujer está sentada en un atado de leña, como respaldo tiene una piedra de sacrificio (*techcatl*). Los *techcatl* tenían en general la forma de un cubo, un cono trunco o de un pilar. En varias ocasiones aparecen “adornados con un lazo de papel de amate que era el papel de sacrificio, de ofrenda” (Beyer 1918: 41; Fig. 7).

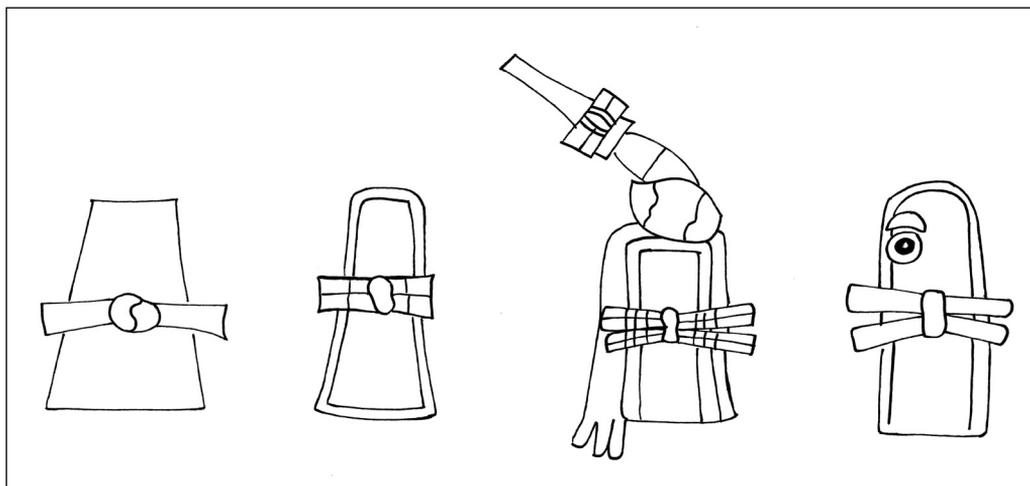


Fig. 7 *Techcatl* representados en la *Tira de la Peregrinación* (2007: lám. XVII, detalle) y *Códice Borgia* (1976: láms. 15, 26, 33, detalles). Dibujo de Miriam López.

La mujer se encuentra desnuda y muestra su vientre abultado. Tiene la cara volteada hacia arriba y sobre su boca baja el ave, símbolo del guerrero muerto en combate (*Códice Laud* 1964: 376). El atado acentúa la idea de que ella se iguala a los guerreros capturados y ofrecidos en la piedra de los sacrificios (Seler 1980 I: 120). Más aún, la mujer ostenta un peinado enhiesto de guerrero¹¹.

¹⁰ Brotherston interpreta esta lámina como parte de una serie de ocho divididas en dos grupos las cuales refieren al nacimiento. El primer grupo abarca las láminas 25 a 28 y su secuencia es mala. Las pinturas son interpretadas como una concepción fallida y estéril. El segundo grupo incluye las láminas 29 a 32 y el ciclo es bueno. El conjunto es descrito en los siguientes términos “el poder de Mictlantecutli se ve atemperado por el de la Mujer Tejedora, que sostiene la hebra de la vida [...] Aquí la mujer logra de inmediato portar al niño [lám. 29], y su vientre redondo es besado por el colibrí dorado, que reduce los dolores del parto [lám. 30]; el cordón umbilical no está enroscado, y la placenta es enterrada adecuadamente [lám. 31], el amamantamiento no excluye la excitación sexual [...], y a la madre y al niño se les llevan como ofrendas leña y comida [lám. 32]” (1997: 104-106).

¹¹ Comunicación personal de Guilhem Olivier, 23 de agosto de 2013.

Corona Núñez (*Códice Laud* 1964: 376) la describe como una mujer que murió de parto y la equipara justamente con los guerreros que murieron en batalla. Anders y Jansen (1994: 167) destacan la imagen de Mictlantecuhtli, quien muestra su poder sobre el embarazo.

Por todo lo anterior, puede decirse que en la escena se representa a una mujer muerta de primer parto que se convertirá en *mocihuaquetzqui*. Su estado de preñez, el colibrí como símbolo bélico, el atado de leña, la piedra sacrificial, su peinado y el dios Mictlantecuhtli que acompaña el cuadro confirman esta identificación. A la par, considero que muestra los modelos sexuales masculinos y femeninos como contrapartes de una misma idea: las mujeres muertas de parto son lo mismo que los guerreros muertos en el campo de batalla. Además, la imagen ilustra de manera bella un coito metafórico entre el colibrí y la mujer.

COLIBRÍ, CHUPA-FLOR

El acto de libar la miel de las flores realizado por el colibrí simboliza la unión sexual. En otros registros, la flor también es símbolo de la sexualidad femenina. Recordemos que de la vulva de Xochiquetzal nacieron las flores (*Códice Magliabechiano* 1970: f. 61v; *Códice Ixtlilxochitl* 1996: f. 103v). También se utiliza la alegoría de las flores para indicar una transgresión sexual (*Códice Telleriano-Remensis* 1964: XXII, f. 18v; *Códice Vaticano A* 1964: XLIII, f. 27v).

La flor es representación de la sexualidad femenina debido a que sus pétalos simbolizan la vulva, vulva que es penetrada por el colibrí, símbolo de la sexualidad masculina. El ave es el complemento del concepto de la flor, aunque también la mariposa es contraparte de la flor, tanto el colibrí como la mariposa posan sobre la flor abierta y chupan su miel. En los códices del denominado Grupo Magliabechiano (*Códice Tudela* 2002: ff. 35r, 42r, 43r; *Códice Magliabechiano* 1970: ff. 53r, 61r, 62r; *Códice Ixtlilxochitl* 1996: ff. 103r, 103v) se ilustra al colibrí colgando de una corola abierta en la que introduce su pico (*cf.* Seler 1980 II: 76), como mencioné anteriormente.

La diosa de las flores, de la sexualidad y del amor era Xochiquetzal. Fue ella quien tuvo el primer acto sexual y el primer parto (Quezada 1996: 28]. Muñoz Camargo nos dice que era la “diosa del bien querer” (1998: 166). En el mito existen diversas historias que la vinculan con las relaciones ilícitas (*cf.* Durán 2002 II: 23; Ruiz de Alarcón 1987: 221).

En otro contexto, las imágenes de las prostitutas son sugerentes respecto al vínculo en el imaginario indígena de las flores con la sexualidad. En el *Códice Florentino* ellas son representadas con un ramillete de flores en la mano y el adorno de su *huipilli* también se encuentra compuesto de flores (*cf.* Sahagún 1979 III: f. 39v). Sin duda, las *ahuianime* eran en el pensamiento nahua el sector más fuertemente relacionado con la sexualidad.

Algunas flores estaban claramente asociadas con lo sexual. De acuerdo con Torquemada (1975 III: 129), estas se utilizaban para conseguir “su mal deseo carnal” con la persona que les agradaba. Igualmente en el *Códice Carolino* (1967: 38) se menciona esta utilidad. El texto dice que Moctezuma Xocoyotzin se ungía con el perfume de la *poymatli* cuando danzaba en público para conquistar a las mujeres que presenciaban el bai-

le. Esta misma flor se menciona en los textos de las prostitutas como un recurso para atraer a los hombres (López Austin 1996 I: 349).

Los escritos del siglo XVI refieren la existencia de flores a las que, en la creencia popular, se les atribuían poderes para causar algunas enfermedades en los órganos sexuales. Por ejemplo, la *cuetlaxochitl* (*Euphorbia pulcherrima*) en el caso de las mujeres y la *omixochitl* (*Polyanthes tuberosa*) en el caso de los varones (cf. Sahagún 1969: 65). Finalmente, tenemos a la *teccizuacalxochitl* o *tetlaxincaxochitl*, “flor adulterina”, de la que se cuenta que las concubinas de Moctezuma la utilizaban a manera de “miembro viril para procurarse el placer sexual contra las leyes naturales y por falta de varón” (CF XI: 209; Hernández 1959 I: 390).

Ahora bien, he expuesto algunos ejemplos que aclaran las connotaciones de las flores en relación con la sexualidad, por una parte transgresora, y por otra, refuerzan la idea de que la sexualidad es algo bello y placentero. En la poesía se compara a las mujeres y su sexualidad con las flores: “Tú, madre, oh mujer dulce y sabrosa, preciosa flor perfumada” (*tinan oo huelica cihuatl cacahuauizquixochitl*; Garibay 2000 I: 17). El verso alude a la disposición de la mujer interpelada, a dar placer a quien se lo solicita. Las prostitutas eran nombradas en algunas ocasiones como “mujer de amores” o “mujer que da placer” (cf. Pomar 2000: 183; *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986: 215).

Como he mencionado, el colibrí era la contraparte masculina de la flor. Estas aves eran los *teyolia* de los guerreros muertos en el campo de batalla. En el par de opuestos guerra-sexualidad, el colibrí corresponde al primer concepto y la flor al segundo. Los dioses relacionados con esta idea son Huitzilopochtli y Xochiquetzal.

Michel Graulich (2001) y Patrick Saurin (2002) advirtieron que la fiesta de Atamalualiztli, llevada a cabo cada ocho años, era una reactualización de la unión de Xochiquetzal con Piltzintecuhtli y el posterior nacimiento de Cinteotl (*Hystoyre du Mechique* 2002: 155). Esta celebración en los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997: f. 254r) ha sido vinculada con una descripción de una danza provista por fray Diego Durán (2002 II: 200). En esta se narra que el baile se llevaba a cabo en el altar principal del templo de Huitzilopochtli, en el que se hacía una casa de flores y se elaboraban unos árboles a mano llenos de flores olorosas adonde sentaban a la diosa Xochiquetzal.

Unos jóvenes bailaban disfrazados como pájaros y mariposas que escalaban los árboles y chupaban el néctar de las flores. Más adelante, salían unos dioses que con sus cerbatanas tiraban a los pájaros (a los hombres disfrazados) que andaban en los árboles. Luego los sentaban junto a la diosa.

Los *Primeros Memoriales* muestran a la diosa tejiendo, su telar está atado a un árbol florido lleno de pájaros. Un grupo de dioses se aproxima encabezado por Tezcatlipoca. En la descripción se dice que los participantes están vestidos como pájaros y mariposas, pero también como otros insectos (cf. Graulich 2001: 361). De esta manera, vemos cómo en la descripción de la fiesta y en la lámina abundan flores, pájaros y, probablemente, se representa la unión de los dioses.

De la Garza (1995: 59) relaciona el nombre dado al colibrí en los *Libros del Chilam Balam* (Pizlimtec o Piltec) con Piltzintecuhtli, el Sol joven entre los nahuas. El dios llamado Pizlimtec se dice que era el padre del propio Sol de la época actual. Narra el libro de Chumayel respecto a la profecía para un Katún 11 Ahau:

Y bajó Pizlimtec, el de los huesos verdes, al pie de la flor, y el que es Eterno (el dios creador celeste) lo transformó en colibrí. Y entonces chupó la miel de la flor, de la flor de los nueve pétalos, hasta lo más adentro de ella. Y entonces tomó por esposa a la flor vacía, y salió el espíritu de la flor a vagar. Cuando se abrió el cáliz de esta flor, el Sol estaba adentro, y en medio de ella se leía Su nombre. Y sucedió que suspiraron llenos de deseo los Trece dioses. (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1980: 245)

Narraciones similares se encuentran en el *Códice Pérez* (1949: 235), el *Chilam Balam de Tizimin* (Edmonson 1982: 51) y en el de Maní (Craine y Reindorp 1979: 120), donde aparece el colibrí como epifanía de la deidad celeste Oxlahuntikú. El colibrí fecundó a las flores al libar la miel de muchas de ellas las cuales dieron semilla. Esta imagen se presenta en distintos registros, uno de ellos es en los tocados de los personajes del dintel 58 de Yaxchilán y también se muestra esculpida en un friso en el Templo Inferior de los Jaguares en Chichén Itzá (cf. Chinchilla 2010: 52). De esta manera, de la Garza (1995: 59) considera que el colibrí en la cultura maya es el aspecto fecundante del Sol.

Considero que en su valor como símbolo de la sexualidad masculina se encuentra la explicación de su utilización como amuleto de amor o de seducción durante la época colonial y siglos posteriores, aunque pudo haberse empleado de esta manera antes de la Conquista.

SEXUALIDAD Y AMOR

Noemí Quezada (1996: 97, 100) encuentra en 1650 la primera denuncia contra una india que conocía las propiedades del *huitzitzilin*. Los indígenas eran quienes tenían el control de la producción y distribución de los colibríes como objetos mágicos, pero todos los grupos coloniales conocían la práctica y la usaban: español, mestizo, mulato y negro.

La utilización del ave seguía instrucciones precisas: se escogía el sexo del ave contrario al de la persona que realizaba la consulta. Así, para una mujer se ocupaba un macho y para un hombre una hembra. En su preparación se utilizaba sal, pero se cuidaba de no estropear sus plumas que eran lo más preciado del animal. Después de disecarlo le colocaban en el pecho hierbas mágicas y lo envolvían con hilo de seda de todos los colores. Terminaban el adorno con perlas, corales y otras piedras. Su uso más frecuente era hacerlo un amuleto envuelto en una tela o bolsa. Los nidos y los huevos del pájaro también se consideraban cargados con virtudes mágicas (Quezada 1996: 101-102).

Las mujeres solían colgárselo en el pecho. Quezada (1996: 102, nota 98) considera que ello podía evocar el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, cuando su madre Coatlicue se puso en el seno un plumón y quedó preñada con tal hecho. En tanto, Thompson (1975: 444) señala que el plumón en el embarazo de Coatlicue bien pudo haber estado además constituido por plumas de colibrí, en el contexto de los mitos actuales.

Braakhuis (2001, 2005) fue el primero en destacar un conjunto de narraciones de gran antigüedad y ampliamente difundidas en Mesoamérica que relatan la historia de un hombre que se transforma en colibrí para seducir a una joven en contra de la voluntad de su

padre o su madre. Después de varios incidentes surge de su unión el maíz o el sol y la luna. A este grupo de episodios los denominó “mitos del colibrí”.

Los mopanes de Belice narran que el Señor Kin, con el fin de poseer a una joven, le pidió a un colibrí su piel. Una vez transformado fue a la casa de la joven, el abuelo de la muchacha gruñó y el ave cayó al suelo. La mujer lo recogió y lo revivió al darle chocolate y maíz. Esa noche lo llevó a su recámara. Al despertar, encontró a un hombre con ella (cf. Thompson 1930: 129).

Los kekchíes relatan que el sol para impresionar a una mujer de la que estaba enamorado se convirtió en colibrí. El abuelo de la joven le disparó con su cerbatana. Ella se lo llevó a su habitación donde se reanimó. En la noche volvió a tomar figura humana y la persuadió de que se fugara con él. Después, ella fue la luna (cf. Thompson 1975: 435-436).

Por su parte, los cakchiqueles dicen que el anciano Matakantán tenía dos hijas. Una de ellas capturó un colibrí que adquirió figura humana y se volvió su amante. Todas las noches, al ponerse el sol, iba a estar con ella. El padre los oyó platicar, pero ella negó que tuviera un hombre en su cuarto. Thompson (1975: 438) destaca que no se menciona que sea el sol, pero puede ser inferido a partir del dato de que él se une a la muchacha después de la puesta de sol, al acabar su jornada.

Un episodio nahua de la Sierra Norte de Puebla indica que un colibrí picó a una niña *tzitzimitl*, pero en lugar de embarazarla, tomó un poco de su sangre, la mezcló con la suya y la puso en un lugar cercano a un manantial. Allí creció una planta que produjo una fruta que tenía sangre. Una pareja vieja de *tsitsimimej* cortó la fruta y la arrojó al agua, donde después encontraron a un bebé Sentiopil, el hijo del maíz (cf. Pury-Toumi 1997: 148; Segre 1990: 173-174). Chinchilla (2010: 52) destaca que el chupar la sangre de la niña es un hábito alimenticio propio de los mosquitos más que de los colibríes. De esta manera, el colibrí en algunas versiones es intercambiable con el mosquito. El mismo autor (2010: 52-55) observa que episodios con esta variante se encuentran en vasos pintados del Clásico Maya (K7433, K1339), donde se muestra cómo el insecto pica el busto de una muchacha.

En la gran mayoría de los relatos el pájaro retomó su forma humana en la noche, pero la relación sexual rara vez es mencionada. En algunas crónicas se indica que, para calmar al inquieto pájaro o para revivirlo, la joven lo puso dentro de su blusa, entre sus senos, y, en consecuencia, quedó embarazada. En la versión mixe de Oaxaca se dice que el travieso pájaro picó el pezón de la muchacha, con lo cual la preñó (cf. Miller 1956: 76). De la unión del colibrí con la mujer nacieron el sol y la luna.

En la región del Soconusco, Chiapas, se cuenta que Dios le propuso matrimonio a una bella niña, pero fue rechazado. Él volvió transformado en un pájaro, pero la niña le pegó con un palo. Al darse cuenta de que lo había matado buscó revivirlo poniéndoselo en el pecho, entonces el pájaro le mordió los pezones, con lo cual quedó embarazada. Sus hijos fueron unos gemelos que se convirtieron en el sol y la luna (cf. Navarrete 1966).

En esta región se encontró una efigie Tohil Plumbate que muestra al pájaro picando el pecho de una mujer. Ella parece que sufre porque quiere quitarse al agresor (cf. Chinchilla 2010: 51; Fig. 8). Igualmente, en el friso de Chichén Itzá antes mencionado, parece que el colibrí está picando el pecho de una mujer que sale de una flor. En este caso, la flor-mujer es el objeto de deseo propio de los colibríes (cf. Chinchilla 2010: 52; Fig. 9).

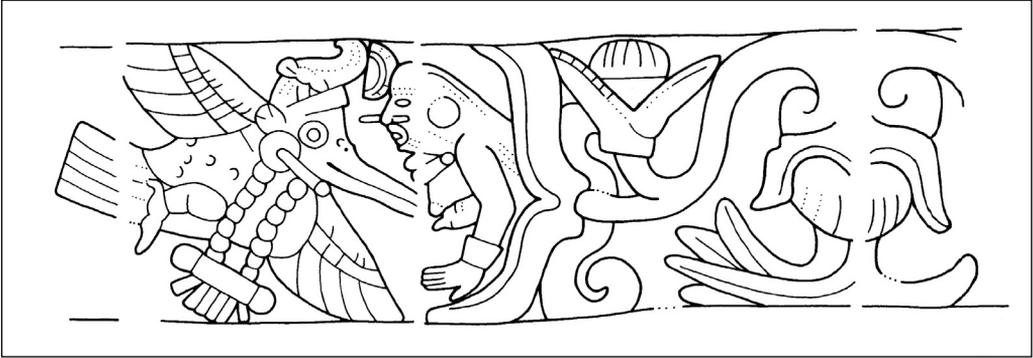


Fig. 8 Un colibrí pica el pecho de una mujer que sale de una flor, friso en el Templo Inferior de los Jaguares en Chichén Itzá. Dibujo cortesía de Oswaldo Chinchilla.



Fig. 9 Efigie Tohil Plumbate. Colección privada. Ciudad de Guatemala. Fotografía cortesía de Oswaldo Chinchilla.

Un dato más lo encontramos en Belice, donde a las niñas las frotan con un nido de colibrí para que tengan los pechos erguidos (cf. Thompson 1975: 210).

Mitos mesoamericanos recientes muestran una amplia creencia del colibrí como amuleto para atraer al sexo opuesto. En Zinacantán un hombre puede cargar un colibrí muerto atado con un moño verde cuando visita a su amante; asimismo, los colibríes serían calientes como el sol y podrían calentar el corazón de una niña (cf. Hunt 1977: 69).

Entre los otomíes, Granberg (1970: 102) reporta que una niña que quiere encantar a un niño tomará un colibrí muerto, lo vestirá con ropas de niño y lo usará. Asimismo, si un niño quiere ser valiente con una niña usará un colibrí muerto, práctica también conocida entre los nahuas de Tecospa, pueblo de la delegación Milpa Alta (cf. Madsen 1960: 228).

Cabe añadir que Noemí Quezada (1996: 100) considera al pájaro un símbolo fálico debido a su cuerpo alargado y a su cabeza ligeramente inflada. De hecho, en época prehispánica se le llamaba al miembro viril *tototl*, “pájaro” (cf. Molina 2004 [1]: f. 85r), lo cual refuerza la metáfora sexual de que el ave corresponde al pene y las flores refieren a la vulva.

Para los Desana en Colombia, el colibrí es “el pene del Sol”, su miel representa la fuerza fertilizante del padre Sol (cf. Reichel-Dolmatoff 1971: 194-95). De acuerdo con Benson (1989: 4), la expresión “el colibrí está chupando miel” se emplea para aludir al coito: el colibrí es el pene, la miel es el semen.

CONCLUSIONES

En el artículo expuse registros iconográficos y míticos que muestran al colibrí como símbolo de la sexualidad masculina. Primeramente, dirigí mi atención a Quetzalcoatl. A través de su ejemplo, los hombres aprendieron que el autosacrificio traería abundancia de frutos. En especial el del pene, por poseer la potencia fecundadora masculina, favorecería la fertilidad de los campos y la creación de la humanidad. Por esta razón, las mujeres infértiles le dirigían sus peticiones.

El vínculo de Quetzalcoatl, el colibrí y el autosacrificio se observa en la lámina 40 del *Borgia*. A la par, del vínculo con el dios Nanahuatzin y el sol. Justamente, el colibrí tenía un efecto profiláctico sobre el mal de bubas llamado *nanahuatl*.

Respecto a la lámina 44 del mismo códice, destacué el papel del colibrí como elemento fertilizador. Así se muestra la potencia genésica de las mujeres simbolizada en la sangre menstrual y las flores, y la potencia fertilizadora varonil encarnada en los colibríes y en el mismo dios Quetzalcoatl.

En mi opinión, la idea detrás del autosacrificio del pene es que la sangre del miembro masculino está cargada de fuerza fecundadora capaz de dar vida, como en el relato de Quetzalcoatl en la *Leyenda de los Soles*. En este sentido, Quetzalcoatl vestido como colibrí está indicando la potencia sexual masculina en este puente de asociaciones: Quetzalcoatl-autosacrificio-sangre del pene-miembro viril-colibrí. Como se observó los dioses Quetzalcoatl y Huitzilopochtli comparten al colibrí como nahual (cf. Olivier 2010: 143).

El ave como representante del Sol fue revisado en su relación con el dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli. En este contexto, dichas aves eran las almas de los guerreros muertos en el campo de batalla que acompañaban al Sol en su ascenso.

La idea del ave como alegoría de la renovación se debió a su regreso después de la migración. De esta manera, se estableció un paralelismo con el sol, el cual retorna cada mañana; en este sentido, se pensaba que el colibrí revivía después del invierno.

Por otra parte, enfatiqué el claro paralelismo entre el parto y la guerra, analogía que, al ser los mexicas una sociedad guerrera, guía buena parte de las atribuciones y ámbitos de la acción social. Así, las *cihuateteo* son contrapartes de los colibríes.

Un interés central del estudio fue enfatizar que la acción del colibrí de libar la flor es metáfora para el acto sexual. De este modo, la relación del ave con la conquista sexual puede deberse a su vínculo con el sol como potencia masculina.

El examen de los distintos registros mostró que el colibrí se ostenta como un símbolo notable de la sexualidad masculina entre los mexicas, pero también en otras culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1992 [1963]) *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Vol. VIII. México, Universidad Veracruzana – Instituto Nacional Indigenista – Gobierno del Estado de Veracruz – FCE.
- ANDERS, Ferdinand; JANSEN, Maarten y REYES GARCÍA, Luis (1993) *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México, FCE.
- ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Maarten (1994) *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. México, FCE.
- BAQUEDANO, Elizabeth y GRAULICH, Michel (1993) “Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 23: 163-178.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1994) “Datación del *Códice Borbónico* a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre”. *Revista Española de Antropología Americana* (Universidad Complutense de Madrid). 24: 47-74.
- (2002) *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval de copia de códices en América*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes – Agencia Española de Cooperación Internacional – Testimonio Compañía Editorial.
- BENSON, Elizabeth P. (1989) “In Love and War: Hummingbird Lore”. En: Mary H. Preuss (ed.) *“In Love and War: Hummingbird Lore” and Other Selected Papers from LAI-LA/ALILA’s 1988 Symposium*. Culver City, Labyrinthos: 3-8.
- BEYER, Hermann (1918) “La piedra de sacrificios (*techcatl*) del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología de México” [en línea]. *Disertaciones científicas de autores alemanes en México* 2-3, Servicio de Informaciones Alemanas en México: 37-46. http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026475/1080026475_25.pdf [23.06.2015].
- Boletín del INAH* (2008) “Estudian colibríes ofrendados en Templo Mayor”. Mexico, INAH – CONACULTA. Viernes 28 de noviembre de 2008.
- BOONE, Elizabeth Hill (2007) *Cycles of time and meaning in the Mexican books of fate*. Austin, University of Texas Press.
- BRAAKHUIS, H. E. M. (2001) “The Way of All Flesh: Sexual Implications of the Maya Hunt”. *Anthropos* (Anthropos Institute). 96: 391-409.

- (2005) "Xbalanque's Canoe: The Origin of Poison in Q'eqchi'-Mayan Hummingbird Myth". *Anthropos* (Anthropos Institute). 100: 173-191.
- BROTHERSTON, Gordon (1997) *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. México, FCE.
- CANTARES DE DZITBALCHÉ (1980) "Libro de los Cantares de Dzitbalché". En: Alfredo Barrera Vásquez y Mercedes de la Garza (eds.) *Literatura maya*. Caracas, Editorial Galaxis, Biblioteca Ayacucho: 342-388.
- CASO, Alfonso (1971) "Calendrical Systems of Central Mexico". En: Robert Wauchope (ed. gen.), Gordon F. Eckholm e Ignacio Bernal (editores del volumen) *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 10, parte 1. Austin, University of Texas Press: 333-348.
- CASTAÑEDA DE LA PAZ, María (2009) "Filología de un «corpus» pintado (siglos XVI-XVIII): de códices, techialoyan, pinturas y escudos de armas". *Anales del Museo de América* (Museo de América). XVII: 78-97.
- CÓDICE AZCATITLAN (1994) "El Códice Azcatitlan". En: Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (eds.), *Obras de Robert H. Barlow*. Vol. 5. México, INAH – Universidad de las Américas: 179-216.
- (1995) *Códice Azcatitlan* (comentario). Ed. de Michel Graulich. Paris, Biblioteca Nacional de Francia – Sociedad de Americanistas.
- CÓDICE BORGIA (1976) *Codex Borgia*. Ed. facsimilar. Codices e Vaticanis Selecti vol. XXXIV. Graz, ADEVA (Codices Selecti 58).
- (1993) *Códice Borgia. Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Edición facsimilar. Graz – México, ADEVA – FCE.
- CÓDICE BORBÓNICO (1993) *Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon: libro adivinatorio y ritual ilustrado*. Ed. de Francisco del Paso y Troncoso. Edición facsimilar. México, Siglo XXI Editores.
- CÓDICE CAROLINO (1967) "Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". Ed. de Ángel María Garibay. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 7: 11-58.
- CÓDICE FLORENTINO o CF, ver Sahagún (1950-1982)
- CÓDICE IXTLILXOCHITL (1996) *Códice Ixtlilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador*. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua. Ed. de Geert Bastiaan van Doesburg. Edición facsimilar. Graz – México, ADEVA – FCE.
- CÓDICE LAUD (1964) "Códice Laud". En: Lord Kingsborough (ed.) *Antigüedades de México*. Vol. III. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público: 315-410.
- (1966) *Codex Laud*. Edición facsimilar. Graz, ADEVA.
- CÓDICE MAGLIABECHIANO (1970) *Codex Magliabechiano*. Edición facsimilar. Graz – Florencia, ADEVA – Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.
- CÓDICE PÉREZ (1949) *Códice Pérez*. Ed. de Ermilo Solís Alcalá. Mérida, Ediciones de la Liga de Acción Social – Gobierno de Yucatán – Imprenta Oriente.
- CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS (1964) "Códice Telleriano-Remensis". En: Lord Kingsborough (ed.) *Antigüedades de México*. Vol. I. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público: 151-337.

- CÓDICE TUDELA (2002) *Códice Tudela*. Edición facsimilar. Volumen de estudio de Juan José Batalla Rosado. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes – Agencia Española de Cooperación Internacional – Testimonio Compañía Editorial.
- CÓDICE VATICANO A (1964) “Códice Vaticano Latino A 3738”. En: Lord Kingsborough (ed.) *Antigüedades de México*. Vol. III. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público: 1-314.
- CRAINE, Eugene R. y REINDORP, Reginald C. (1979) *The Codex Perez and The Chilam Balam of Maní*. Norman, University of Oklahoma Press.
- CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2010) “Of Birds and Insects: The Hummingbird Myth in Ancient Mesoamerica”. *Ancient Mesoamerica* (Cambridge University Press). 21: 45-61.
- DURÁN, fray Diego (2002) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Ed. de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México, CONACULTA.
- EDMONSON, Munro S. (1982) *The Ancient Future of the Itza, The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin, University of Texas Press.
- GARIBAY K., Ángel María (1995) *Veinte himnos sacros de los nahuas*. México, IIH-UNAM.
- (2000) *Poesía Náhuatl. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*. Tomos I, III. México, IIH-UNAM.
- GARZA, Mercedes de la (1995) *Aves sagradas de los mayas*. México, FFyL-UNAM – CEM/ IIF-UNAM.
- GRANBERG, Wilbur (1970) *People of the Maguey*. New York, Praeger.
- GRAULICH, Michel (1990) *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo.
- (2001) “Atamalqualiztli: Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”. *Estudios de Cultura Náhuatl* (IIH-UNAM). 32: 359-370.
- GREENEWALT, Crawford H. (1960) *Hummingbirds*. New York, Double day.
- GUITERAS HOLMES, Calixta (1996) *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, FCE.
- HERNÁNDEZ, Francisco (1959) *Obras completas. Historia Natural de la Nueva España*. Tomo II, vol. I. México, UNAM.
- HUNT, Eva (1977) *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Ithaca – London, Cornell University Press.
- HYSTOYRE DU MECHIQUE (2002) “Histoyre du Mechique”. En: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México, CONACULTA: 113-166.
- ICHON, Alain (1973) *La religión de los totonacas de la Sierra*. México, Instituto Nacional Indigenista – Secretaría de Educación Pública.
- LADRÓN DE GUEVARA, Sara (2006) *Hombres y dioses de El Tajín*. Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.
- LEEUWEN-VAN KOPPEN, Siny van (1990) “The Cihuateteo in a Dual Organisational Context”. En: Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (eds.) *Mesoamerican Dualism, Symposium of the 46th International Congress of Americanists*. Amsterdam 1988, Utrecht: 63-73.
- LEYENDA DE LOS SOLES (2002) “Leyenda de los Soles”. En: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Rafael Tena (ed.) México, CONACULTA: 167-206.

- LIBRO DE CHILAM BALAM DE CHUMAYEL (1980) "Libro de Chilam Balam de Chumayel". En: Antonio Mediz Bolio y Mercedes de la Garza (ed.) *Literatura maya*. Caracas, Editorial Galaxis – Biblioteca Ayacucho: 217-288.
- LIMÓN OLVERA, Silvia y BATTCKOCK, Clementina (2013) "Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica". En: Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.) *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México, IIA-UNAM: 127-185.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996 [1980]) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 tomos. México, IIA-UNAM.
- MADSEN, William (1960) *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village*. Austin, Universidad de Texas.
- MIKULSKA DĄBROWSKA, Katarzyna (2008) *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. Varsovia – México, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos – IIEI-Universidad de Varsovia – IIA-UNAM.
- MILLER, Walter S. (1956) *Cuentos mixes*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- MILLER, Mary y MARTIN, Simon (2004) *Courtly art of the ancient Maya*. New York, Thames and Hudson.
- MOLINA, fray Alonso de (2004) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. de Miguel León-Portilla. México, Porrúa.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*. Ed. de Luis Reyes García, colaboración de Javier Lira Toledo. México, Gobierno del Estado de México – CIESAS – Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia (1987) *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, CEM/IIF-UNAM.
- NAVARRETE, Carlos (1966) "Cuentos del Soconusco, Chiapas". *Summa anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México, INAH: 421–428.
- OLIVIER, Guilhem (2010) "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios', de Claude Lévi-Strauss en el espejo de los mitos mesoamericanos". En: María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Lévi-Strauss: Un siglo de reflexión*. México, Universidad Autónoma Metropolitana – Juan Pablos Editor: 139-178.
- POMAR, Juan Bautista de (2000) *Relación de Tezcoco. Poesía Náhuatl I, Romances de los Señores de la Nueva España*. Ed. de Ángel Ma. Garibay. México, IIH-UNAM: 149-219.
- PONCE, Pedro (1987) *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. El alma encantada*. Anales del Museo Nacional de México. Ed. de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista – FCE: 5-11.
- PURY-TOUMI, Sybille (1997) *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México, CEMCA – CONACULTA.
- QUEZADA, Noemí (1996 [1975]) *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México Colonial*. México, IIA-UNAM (Serie Antropológica 17).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1971) *Amazonian Cosmos*. Chicago, University Chicago Press.
- RELACIONES GEOGRÁFICAS DEL SIGLO XVI: MÉXICO (1986) Ed. de René Acuña. Tomo III. México, IIA-UNAM.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1987) *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España. El alma encantada*.

- Anales del Museo Nacional de México. Ed. de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista – FCE: 125-223.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (1950-82) *Florentine Codex*. Ed. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. New Mexico, The School of American Research – The Museum of New Mexico.
- (1969) *Augurios y abusiones*. Ed. de Alfredo López Austin. México, IIH-UNAM.
- (1979) *Códice Florentino*. Edición facsimilar. Vol. III. México, Secretaría de Gobernación – Archivo General de la Nación.
- (1997) *Primeros Memoriales*. Ed. de Thelma Sullivan, revisión de Henry B. Nicholson. Norman, University of Oklahoma.
- (2002) *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 tomos. Ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, CONACULTA.
- SAURIN, Patrick (2002) “Atamalculiztli ou à la recherche du Tamoanchan perdu. Essai d’interprétation d’une fête religieuse des anciens Mexicains”. *Archives des Sciences Sociales des Religions* (Éditions de l’EHESS). 119: 147-168.
- SEGRE, ENZO (1990) *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano: narrativa nahuat de la Sierra Norte de Puebla*. México, INAH.
- SELER, Eduard (1980 [1963]) *Comentarios al Códice Borgia*. 2 tomos. México, FCE.
- THOMPSON, Eric J. S. (1930) *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Chicago, Field Museum of Natural History.
- (1975) *Historia y religión de los mayas*. México, Siglo XXI editores.
- TIRA DE LA PEREGRINACIÓN (2007) “Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)”. *Arqueología Mexicana* (Editorial Raíces, INAH). Edición especial 26.
- TONALAMATL AUBIN (1981) *El tonalamatl de la colección de Aubin: antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrits mexicains núm. 18-19)*. Presentación de Mercedes Meade de Angulo, estudio introductorio de Carmen Aguilera, diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduard Seler. Tlaxcala, Gobierno del estado de Tlaxcala.
- TORQUEMADA, fray Juan de (1975) *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 7 vols. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. México, IIH-UNAM (Serie de historiadores y cronistas de Indias núm. 5).
- TORRES, Miriam G. y NAVARRO, Adolfo G. (2000) “Los colibríes de México, brillo de la biodiversidad”. *Biodiversitas* (CONABIO). 28:1-6.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos (2008) *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*. México, Panorama Editorial.