

EL CULTO FÁLICO Y LA FERTILIDAD EN TLATILCO, MÉXICO

LORENZO OCHOA SALAS

Uno de los objetivos de las ciencias humanas es buscar la finalidad práctica de las manifestaciones culturales. Sin embargo, éstas no se dan ni se han dado en forma aislada, sino con una serie de implicaciones sociales, económicas, políticas o religiosas; estas últimas, en íntima relación con las manifestaciones artísticas.

A pesar de ello, algunos investigadores piensan que el llamado arte prehistórico es simplemente, en cualquiera de sus representaciones, la manifestación realista de escenas de la vida diaria, en algunos casos sin ningún contenido mágico o religioso (Ucko y Rosenfeld, 1967). No obstante, creo imposible que haya existido entre los grupos primitivos una función del arte por el arte. Todas las representaciones encontradas, ya sean pinturas, esculturas o bajorrelieves, llevaban implícitos una serie de ritos mágico-religiosos; estas prácticas desempeñaban un papel importante "... como elemento ideológico, en el proceso de producción."¹

De esta manera tenemos, que los llamados signos mágicos pintados sobre cantos rodados y que se conocen como arte del "aziliense", no tienen ningún valor de tipo estético o artístico; aunque se pueden encontrar en su decoración de cruces, líneas y puntos, vagos esquemas que imitan las conchas de cauri, viejo símbolo de la fertilidad. También puede verse en ellos un extraordinario parecido a las "churingas" utilizadas, entre algunos grupos australianos, en los ritos de iniciación (Brodrick, 1965).

Por otro lado, tenemos en las pinturas rupestres prehistóricas de algunas partes de Australia, ejemplos del papel secundario que pudo haber jugado el arte como tal. Estas pinturas más que por su belleza, tienen importancia o interés porque se siguen "utilizando" en ceremonias y rituales mágicos. Otras de estas pinturas, que son "modernas", se pintan y repintan como parte de un

¹ Labastida, 1969:26.

ritual para asegurar la fertilidad de las cosechas y fecundidad de los animales y, aún, para que se produzcan lluvias beneficiosas (Brodrick, *op. cit.*), En estos casos, es claro que no se puede hablar de la existencia del arte por el arte en el pensamiento primitivo; éste tuvo siempre un destino práctico-utilitario, más por sus asociaciones a danzas, exorcismos u otro tipo de ritos mágicos que por la representación misma.

Podemos concluir que, durante los primeros milenios de la vida del hombre, una escultura y una pintura, una máscara y un relieve, antes de cumplir otra función dentro de una cultura eran objetos de culto. Tanto la diosa-madre del Paleolítico Superior como los menhires o la figurilla de Tlatilco y el "demonio" japonés, del segundo milenio antes de Cristo, debían su importancia a que estaban investidos de un poder sobrenatural y no a su "belleza". Se esculpía una divinidad para alejar amenazas o peligros, no para obtener un parecido "realista" (Roy, 1965). Pero además, los grupos primitivos tenían otras necesidades inmediatas que satisfacer: la obtención de los alimentos; de ahí que, otro de los poderes de que se investían estos objetos de culto, fuera el de una fuerza generadora y fecundadora que asegurara la obtención de los medios de subsistencia; función que desempeñaran entre los cazadores del Paleolítico Superior las diosas-madres asegurándoles una buena pieza y que, más tarde se convirtieran en deidades de la fecundidad para los agricultores del Neolítico (Maringer, 1962); "... La mentalidad primitiva... cuando busca una causa, no se pregunta: ¿cómo? sino ¿quién?"²

La fecundidad en general y los ritos de fertilidad en especial, tenían y tienen gran importancia, bien sea relacionados con la agricultura o con el ciclo de vida de los individuos o de los animales y, aunque estas prácticas son universales, sus características cambian en las diversas culturas. Así, los aranda del centro de Australia, practican un rito de iniciación a la pubertad con "churingas". Entre los samoanos, los niños de ocho a diez años son circuncidados y no pueden casarse hasta que no han sido tatuados en el miembro viril y, algunas veces, desde la cintura hasta las rodillas.

Por otra parte, la representación de los órganos genitales de uno u otro sexo han jugado un papel importante, ya como

² Frankfort y otros, 1958:29.

fuerzas creadores,³ ya simplemente como símbolos de poder y, según algunos autores, existe un extenso simbolismo fálico que incluye cetros y macanas (Wickler, 1967). En Abisinia los dignatarios solían llevar, sobre la frente, un adorno fálico, símbolo de su poder. Entre otros pueblos “primitivos” de África, Melanesia y Sudamérica, el pene es notablemente ornamentado. A fines del siglo pasado, algunos pueblos de la Huasteca practicaban públicamente un culto fálico acompañado de danzas; culto que viene desde épocas anteriores a la conquista y que tenía una estrecha relación con ritos de fertilidad y la agricultura.

Las fuentes históricas nos han legado muy pocos datos acerca del culto fálico en el México prehispánico; pero no hay duda sobre su existencia (León, 1903; Mena, 1926; Margain, 1935 y 1945; Franco, 1962; Ochoa, 1971). Su práctica, con cierta importancia, se remonta a épocas muy tempranas y con un fin bien determinado: la fertilidad. Prueba de ello serían los relieves de Chalcatzingo, Morelos (Figuras 1 y 2), en los que se representan una ceremonia agrícola (Piña Chán, 1955 a; Coe, 1968; Grove, 1970, entre otros). En una de las escenas de estos relieves (Figura 2) destaca un sacerdote con el pene erecto “... simbolizando la fertilidad o medio fertilizante”.⁴ Por otro lado, las gotas de lluvia representadas en la figura 1 (Guzmán, 1934; Piña Chán, 1955 a; Coe, 1968) parecen simbolizar pequeños falos, muy parecidos al que presento en la lámina II a.

Además de las anteriores, se conocen las pinturas de Oxtotitlán, Guerrero, de las que una “... sugiere la idea de la unión sexual entre el hombre y el jaguar...”.⁵ También aparecen en el arte olmeca, escenas de la relación sexual de un jaguar y una mujer, en los monumentos 1 de Río Chiquito y 3 de Potrero Nuevo, representaciones que han sugerido a Coe la idea de la creación mítica de los olmecas (Coe, 1965).

³ Al respecto dice Van Der Leeuw, “Las tribus Helenas que desde el Norte entraron en Grecia, conocían una piedra que se llamaba agyeus... Una vez que se hubieron establecido permanentemente en Grecia, la piedra agyeus, adornada y coronada, se puso en la plaza: debía proteger la colonización, como había protegido la gran marcha. La piedra tenía figura fálica y por ende, como tantas piedras erguidas se le consideraba originalmente como manifestación del poder de la fecundidad. En Grecia, de la piedra surgió el Hermes fálico y finalmente, la imagen divina...” (Van Der Leeuw, 1964: 43).

⁴ Piña Chán, 1955 a: 25.

⁵ Grove, 1970:46.

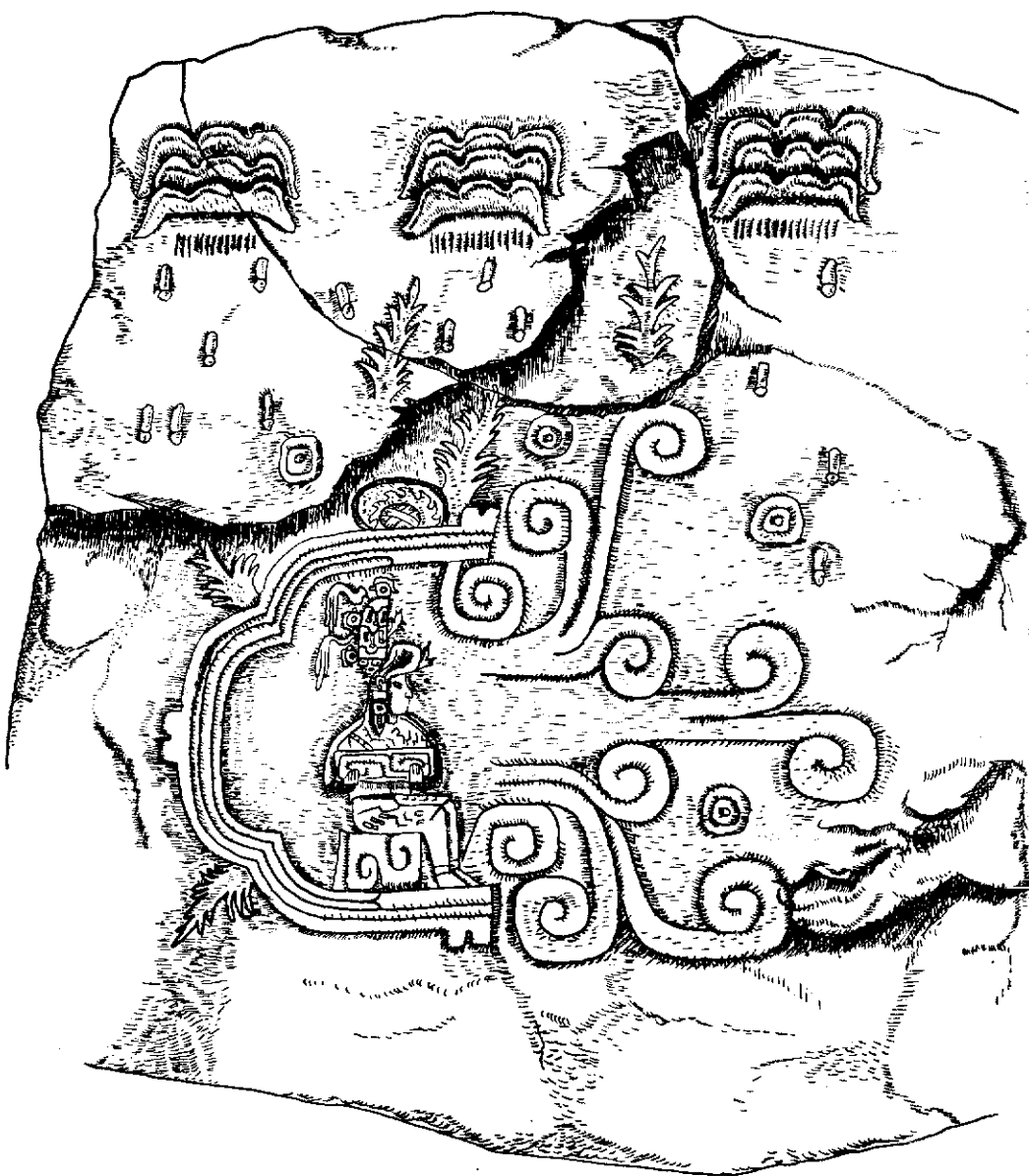


Figura 1. Escena de uno de los relieves de Chalcatzingo, Morelos (tomado de Coe, 1965; figura 10)



Figura 2. Detalle de la ceremonia de los relieves de Chalcatzingo (según Covarrubias, 1961; figura 24, complementado con las fotografías que presenta Coe, 1965; figuras 12 a y b)

De los ejemplos mencionados, los relieves de Chalcatzingo son los que en forma más clara, en épocas tan tempranas, representan el culto fálico en Mesoamérica. Excluyo los hongos de piedra del área maya, que no han sido interpretados como falos (Borhegyi, 1961), pero que, por aparecer asociados a implementos de molienda de granos⁶ y su forma tan especial (Figura 3), me hacen pensar que, más que representar dioses del cielo o del inframundo, como pensara Borhegyi, se utilizaban en ritos y ceremonias relacionados con la fertilidad.

Aparte de los anteriores, no tenemos hasta ahora noticias de representaciones fálicas, para épocas tan tempranas. Esta es una de las razones por las que me han llamado la atención una serie de figurillas de Tlatilco que escapan a la generalidad de las conocidas del periodo Formativo y, aunque han aparecido en excavaciones anteriores, no han sido publicadas en ninguna ocasión.⁷

⁶ Borhegyi dice que estos implementos eran utilizados para moler los hongos (Borhegyi, 1961); sin embargo, en una publicación de Wasson encontramos que, "... los hongos fueron recolectados por una (mujer) virgen, fueron molidos en un metate por una (mujer) virgen ..." (Wasson, 1966:346). Lo curioso de la nota es que encontró que llamaban a los hongos sagrados, niños y hombrecitos, mujercitas y señoritos y que en algunas partes les llaman Apipiltzin: "los nobles príncipes del agua", nombre que Aguirre Beltrán relaciona con Piltzintli: "el joven dios del maíz tierno" (Wasson, Op. cit.: 346-347); de ahí que yo no esté de acuerdo con la interpretación de Borhegyi.

⁷ Piña Chán, comunicación personal, 1972; aunque Rosa María Reyna en su tesis de maestría reproduce una de estas figurillas en la Lámina 47, que catalogó como "K abstracto" (figura 7).

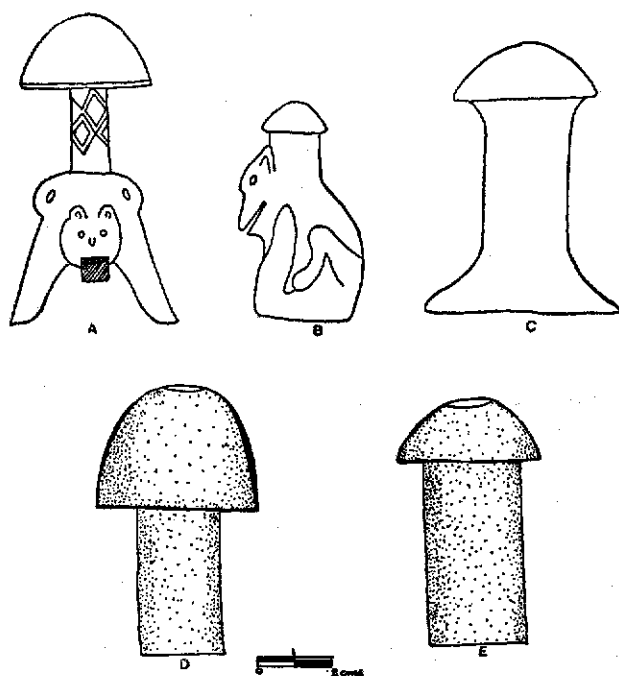


Figura 3. A-C, hongos de piedra procedentes de Guatemala (tomados de Borhegyi, 1961; figura 2). D y E, hongos de barro de Tlatilco, México

La forma peculiar de los objetos mencionados, hace pensar que se trata de pequeños falos, pero que al principio no se concibieron como tales, sino que fueron derivando de un tipo de figurillas de ese mismo sitio que se conocen como "tipo 0" (Laporte, 1971), figura 4.

Este grupo no es homogéneo, presenta algunas diferencias que han servido para dividirlo en tipos y variantes. Así, tenemos un tipo 01 subdividido en las variantes A, B y C; de éstas, por sus asociaciones, la variante B es considerada como la más temprana,⁸ mientras que las variantes A y C caerían, seguramente, dentro de la última parte del Formativo (Laporte, *op.*

⁸ "... (la variante B) parece ser más temprana que las otras dos (A y C) debido a que aparecen algunos ejemplares asociados a entierros humanos de la etapa de enterramientos de Tlatilco, mientras que, las otras dos variantes muestran una asociación de material aislado exclusivamente (Laporte, *Op. Cit.*: 287).

cit.). Las características de este grupo, según las tablas que presenta Laporte, son la pérdida de los rasgos morfológicos y decorativos, aun cuando se conservan los rasgos faciales, básicos para distinguir las variantes A, B y C (Laporte, *op. cit.*).

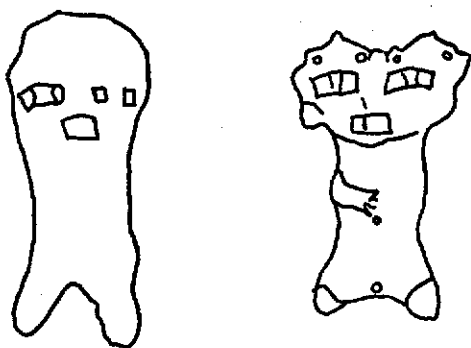


Figura 4. Figurillas tipo OIC de Tlatilco, México (según Laporte, 1971; lámina 72)

El grupo de figurillas que aquí se presentan no fueron estudiadas por Laporte ya que, apriorísticamente, habían sido catalogadas como falos y por lo tanto eran de escaso interés en el estudio tipológico que estaba realizando. Sin embargo, después de estudiarlas con más detenimiento, se concluyó que constituían una evolución del tipo 01 y formaban parte del "grupo 0", viniendo a constituir el tipo "02" con tres variantes reconocibles; B, C y D.⁹

La primera variante (B), puede caracterizarse por la pérdida de los rasgos faciales, aunque conserva ciertas características de las variantes B y C del tipo 01, tales como las piernas y el cuerpo alargados, algunos rasgos del tocado y el ombligo, este último presente en un solo ejemplar OIC (Figura 4). La siguiente variante (C), muestra una disminución en los rasgos mencionados, pero aparecen otros, tales como las piernas bulbosas, una marcada insinuación de la cintura, ombligo y el triángulo púbico;¹⁰ además, las figurillas en general, están ador-

⁹ La falta de una variante A se explica más adelante.

¹⁰ La representación del sexo femenino por medio de un triángulo parece tener un carácter universal; en Europa "La tendencia artística de la época glaciaria se orienta decididamente hacia lo abstracto... donde las figurillas toman forma de pájaros con grabados de figuras geométricas, pero quedando siempre bien aparente el triángulo que representa el sexo femenino" (Maringer, 1962: 160).

nadas con diferentes arreglos del cabello (?) (Figura 5 y Láminas I y II).

La última variante (D), se caracteriza por mostrar cambios radicales en sus particularidades, lo que no modifica su aspecto general. De esta manera la cintura, triángulo púbico y ombligo desaparecen. Las piernas bulbosas, por el carácter de las figurillas mismas, van a cumplir otra función. Dentro de los cambios, vemos también la aparición de un agujero en la cabeza de las mismas. El pelo y los tocados van a ser más parecidos a los de Ticomán (Laporte, *op. cit.*) y Teotihuacan (Serra, 1971).

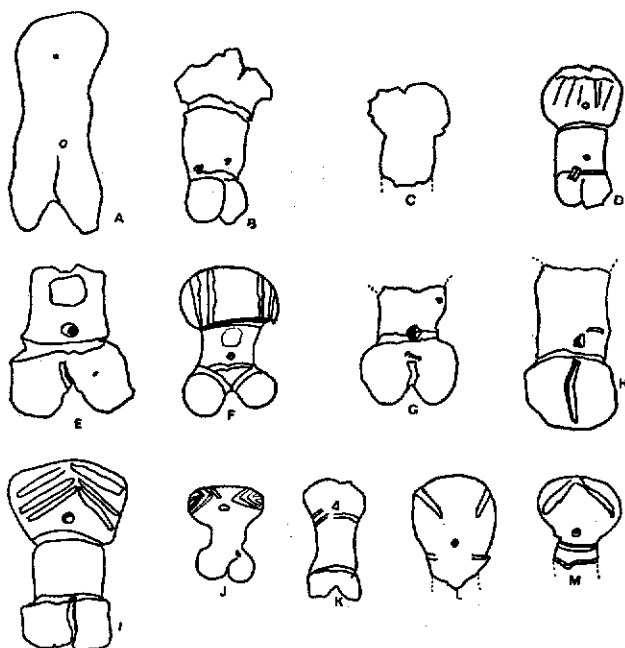


Figura 5. Evolución de las figurillas fálicas (O2), de Tlatilco, México: A-C (O2B), E-H (O2C), D, I-M (O2D)

Según el aspecto general que presentan las figurillas descritas estamos ante un tipo de representaciones fálicas, ya que tenemos en ellas todas las características de un pene. Así, las piernas bulbosas pasan a representar los testículos, el cuerpo de las figurillas corresponde, evidentemente, al del miembro masculino, el agujero en la cabeza corresponde al meato urinario y las

representaciones de pelo (?) podrían corresponder a ciertas prácticas de mortificación del miembro viril.¹¹

Ahora bien, sólo quedaría por discutir, en cuanto al material presentado, la falta de una variante intermedia entre los tipos 01 y 02; esto es, aquella que correspondería a la variante 02A que, por el momento, no existe en nuestro material. Esta figurilla ideal, de encontrarse, presentaría características más cercanas al tipo 01, como son piernas (?), rasgos faciales y tal vez ombligo (Figura 6). Sin embargo, y no obstante dejar

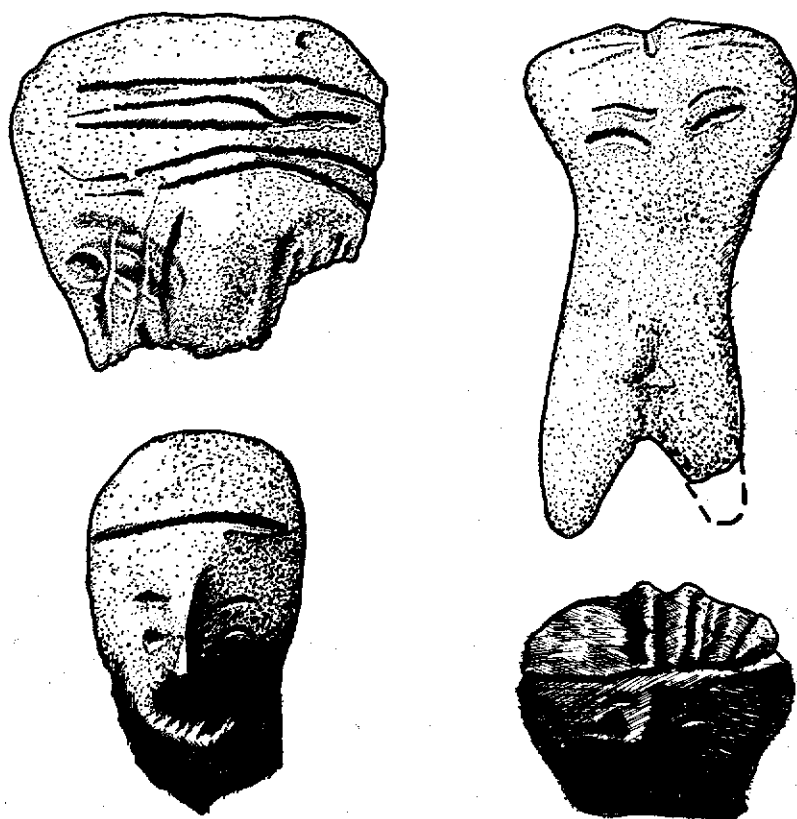


Figura 6. Figurillas que podrían corresponder al tipo 02A de Tlatilco (tomadas de Meggers, Evans y Estrada, 1965; lámina 126 y figura 59)

¹¹ Aunque no quiero incurrir en comparaciones absurdas, por el material que analizo y las fuentes que cito, no hay que olvidar que entre algunos grupos del México prehispánico era costumbre autosacrificarse el pene (Durán, T. I: Cap. XIX; Landa, Cap. XXVIII).

abierta la posibilidad de su existencia, este ejemplar ideal quizá no exista.¹²

Por otra parte, es posible que se tomara como dogmática la presentación de la evolución del material descrito, en la forma en que la he supuesto, si no se intentara ver ésta en sentido inverso, es decir, que del aspecto puramente fálico hubiesen llegado a las variedades A, B y C del tipo 01, que serían, en todo caso, las más tardías. A esto se podría objetar la alta calidad del acabado de las tipo 02, que contrasta notablemente con las 01 y, que éstas se tomaran como una degeneración de las primeras; sin embargo, hay que aclarar que las figurillas más tardías de Tlatilco generalmente tienen un pulido a base de engobe y las tipo 01 en ningún caso lo presentan en tanto que, si bien no siempre, las 02 sí lo ostentan. En segundo lugar hay que destacar que, de ambos tipos, tenemos un ejemplar procedente de entierro y en asociación con materiales diagnósticos, lo que da margen a una cronología más certera. En efecto, se encontró en el entierro 146 una figurilla 01, mientras que una 02 estaba como ofrenda del entierro 145, localizado a unos 0.50 m. sobre el anterior, pero sin guardar relación alguna entre sí. Además, el entierro 146 tenía en asociación vasijas del periodo medio,¹³ en tanto que el entierro 145 tenía como parte de su ofrenda una vasija zoomorfa, pieza característica de la última parte del Preclásico medio y del superior¹⁴ (Lámina III). Por último, debo aclarar que las pocas figurillas 02, con localización exacta se encuentran en las capas superiores —B y C— mientras que la mayor concentración de material del Preclásico medio procede de una anterior (D), exactamente la de mayor ocupación que, según parece, corresponde al periodo de enterramientos de Tlatilco.¹⁵

Después de describir y analizar estos materiales, se puede pensar en la posibilidad de que estemos ante el caso de un

¹² Meggers, Evans y Estrada presentan en su publicación: *Early Formative Period of Coastal Ecuador*, un tipo de figurillas denominado Buena Vista, que podría tipificar al que falta en Tlatilco; aunque debo aclarar que no trato de establecer relación alguna entre este sitio y aquella área o que se piense que este tipo de figurillas provenga de allá.

¹³ Ver cita 8.

¹⁴ Laporte, comunicación personal, 1972.

¹⁵ Romano seguramente, al publicar los resultados de la temporada IV de Tlatilco, ahondará sobre el particular con datos exactos. Aquí sólo adelanto algunas observaciones que, como ayudante de él en las excavaciones pude apreciar. Para otros datos de estratigrafía de este sitio ver Piffa Chán, 1958 y Tolstoy y Guenette, 1965.

cambio en el pensamiento mágico-religioso de un pueblo, que afectó probablemente su estructura social, reflejo del cambio de las manifestaciones religiosas del culto a la fertilidad. Este cambio quedó marcado por el paso de un cierto tipo de figurillas¹⁶ a otras de un carácter totalmente distinto que, al parecer, no tienen antecedentes en el sitio.¹⁷

El culto inicial a la fertilidad parece que sólo se manifiesta en las figurillas modeladas en barro (Sejourné, 1952; Piña Chán, 1955 b, 1958, 1960, etcétera, entre otros), originando interpretaciones tan interesantes como la de Sejourné

... estas figurillas eran representaciones de jóvenes mazorcas de maíz destinadas a desempeñar un papel en ciertas ceremonias mágicas en honor a 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.¹⁸

En contraposición, hay autores que sugieren que estas figurillas fueron hechas con propósitos muy distintos. Así, en el área maya tienen un sentido mágico; en el Valle de México y el Occidente son consideradas como sustancias del alma por aparecer como ofrendas en las tumbas (Borhegyi, 1965), aunque otros autores interpretan este hecho como acompañantes (Covarrubias, 1961) o las consideran como una prolongación de la vida en el otro mundo (Romano, 1970) y Borhegyi mismo, cree que en algunos casos las figurillas tenían un carácter simplemente decorativo (Borhegyi, *op. cit.*).

También hay quienes, aduciendo razones como la frecuencia de tal o cual tipo de figurillas, en entierros masculinos o femeninos, aseguran que no pueden inferir de ellas ninguna función específica, pero que, sin embargo, pueden decir para qué no servían. De esta manera, Laporte concluye que no tenían una función funeraria y que no corresponden a representaciones de un culto a la fertilidad, y aunque con reservas acepta, que si bien en ciertas ocasiones pudieron haber cumplido una de

¹⁶ El análisis completo de la evolución de las figurillas de Tlatilco lo realizó Laporte en el trabajo que he estado citando.

¹⁷ No existen en Tlatilco manifestaciones anteriores de este estilo; sin embargo, como veremos más adelante, representaciones fálicas con otras características ya han sido mencionadas para este sitio (Romano, 1967).

¹⁸ Sejourné, 1952:60.

esas funciones, en general no parecen haber sido hechas con tal propósito y, añade

... Nos inclinamos a sugerir que los conceptos vitales que empujan la creación y los ideales representativos de estos materiales, surgen de una serie complicada de conceptos de carácter animista presentes en sociedades que muestran un desarrollo semejante al de la etapa a la cual Tlatilco pertenece.¹⁹

Ahora bien, he anotado algunas de las interpretaciones acerca de las funciones que pudieron haber tenido las figurillas y, después de reconsiderar las mismas, me inclino por la primera: la fertilidad y, en algunos casos en que aparecen como ofrendas de entierros, acepto la idea de Covarrubias; puesto que no estoy de acuerdo con la existencia del concepto del alma, en el sentido que lo utiliza Borhegyi; es decir, como la idea de algo intangible que sobrevive al cadáver porque era lo que daba vida al cuerpo. En muchos pueblos "primitivos" la actividad vital de los individuos "... está explicada por la presencia del alma, así la quietud del sueño o de la muerte se explican por (la) ausencia temporal (de ésta) en el sueño o 'trance' y permanente en la muerte...".²⁰ En este sentido el alma no permanece en el cuerpo, lo abandona para siempre. Por lo tanto, la presencia de figurillas en los enterramientos no podían representar este concepto. Además es muy aventurado hablar del conocimiento del concepto alma en sociedades de las que ignoramos casi todo acerca de su pensamiento mágico, cosmogónico y religioso.²¹

Por otra parte, la presencia de algunos tipos de figurillas en entierros, podría simbolizar una fuerza relacionada con principios vitales, equiparables a lo que sucede con las semillas de las plantas que, para renacer deben ser enterradas.²² De ahí

¹⁹ Laporte, 1971:345.

²⁰ Frazer, 1944:221.

²¹ Algunos autores como Donini, piensan que para hablar del concepto alma es necesario que exista una bien marcada delimitación de clases sociales, idea que no comparto en absoluto (Donini, 1963:30).

²² Es probable que las figurillas también fueran enterradas en los campos para acentuar su poder fertilizador. En Egipto tenía lugar una ceremonia de este tipo, cuando "... se enterraba en los campos con ritos fúnebres una efie de los dios del grano (Osiris, dios del trigo) moldeada con tierra y grano, al objeto de que muriendo allí volviera a la vida otra vez en la nueva cosecha. De hecho, la ceremonia era un encantamiento para asegurar la germinación de la simiente por magia simpática..." (Frazer, 1944: 455).

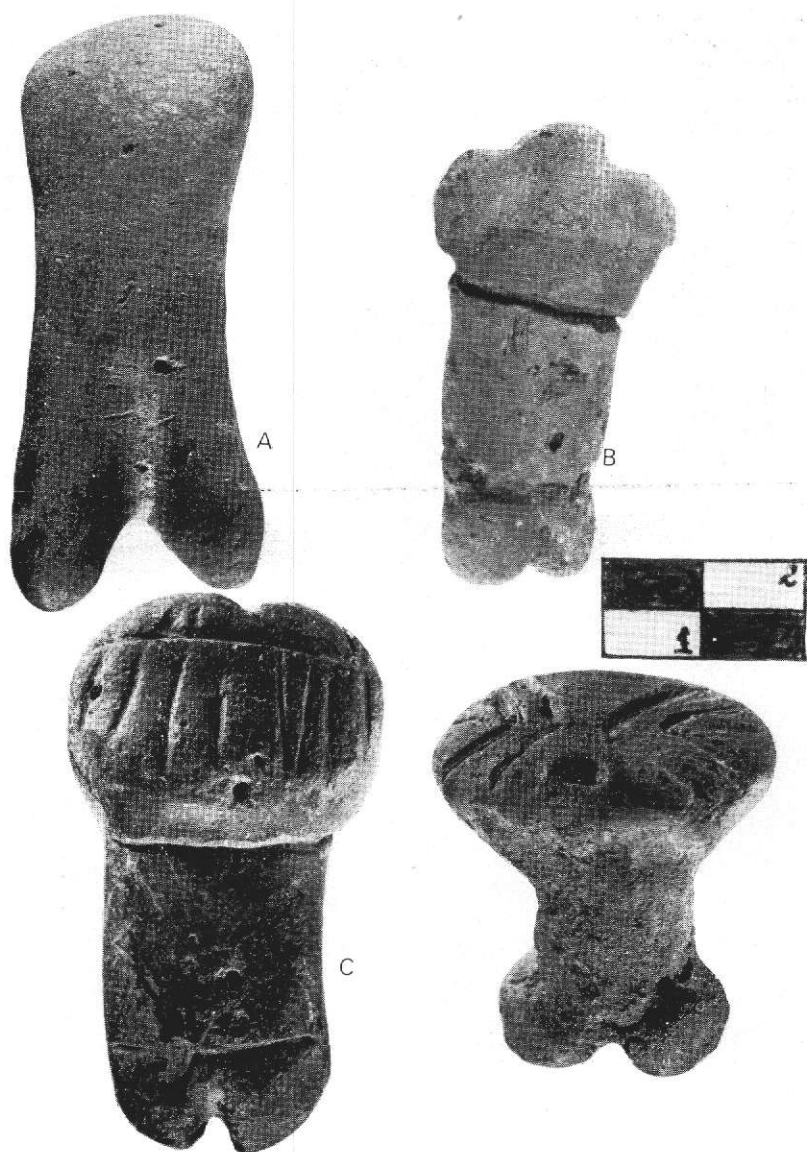


Lámina I. Figurillas fáticas de Tlatilco, México: A y B (O2B), C y D (O2D)

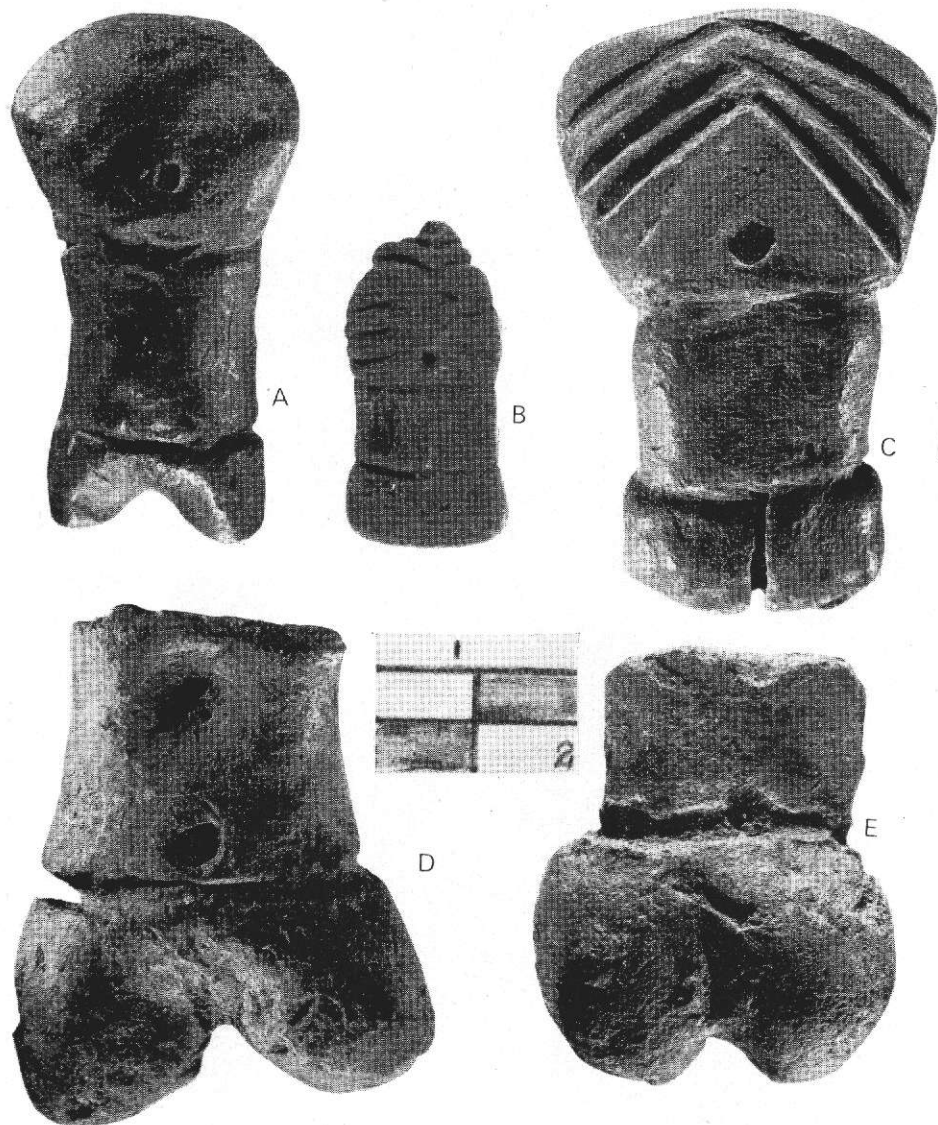


Lámina II. Figurillas fálicas de Tlatilco, México: A y C (O2D), D y E (O2C); B figurilla semejante a las gotas de lluvia representadas en los relieves de Chalcatzingo

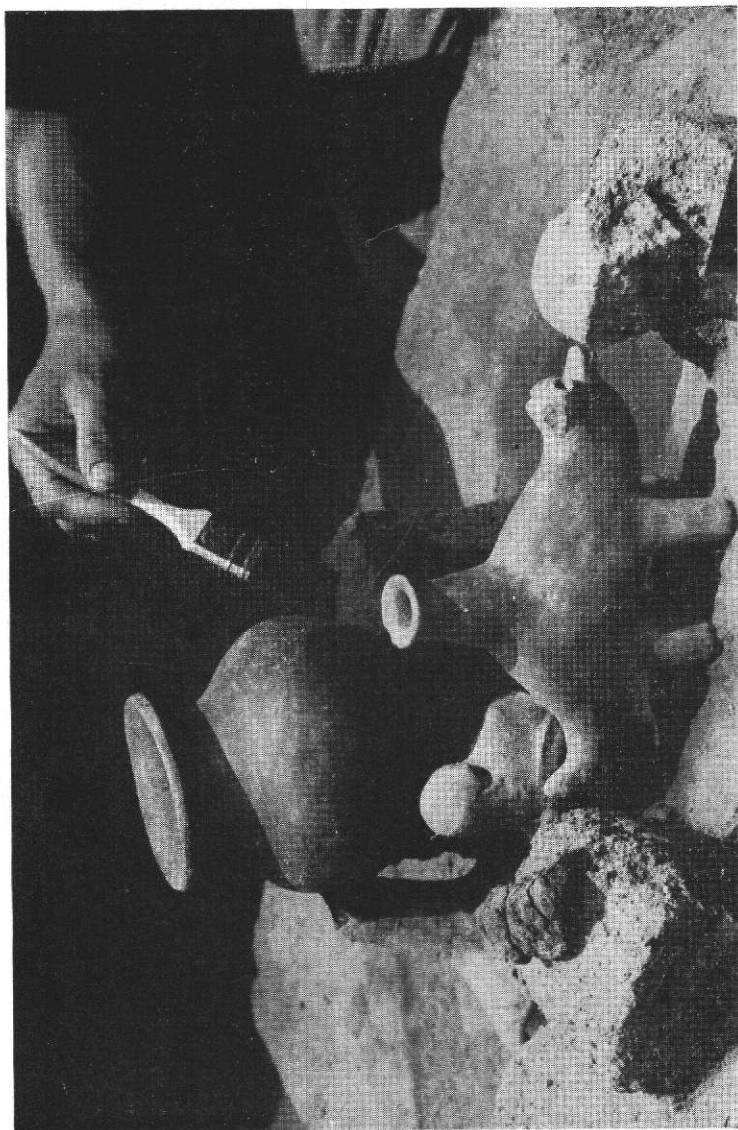


Lámina III. Detalle de la ofrenda del entierro 145 de Tlatilco, México

que, a menudo, las figurillas fueran cubiertas con cinabrio, símbolo de la vida: la sangre;²³ rito que probablemente se efectuaba después de la muerte. Esta consideración es tan válida como la de Borhegyi, pero igualmente aventurada, como lo es también la idea de hablar de las figurillas con una función simplemente decorativa. Creo más lógico referirnos a ellas en relación a ritos y celebraciones de la fertilidad, para lo cual no es necesario un gran desarrollo artístico, ni religioso, ni mucho menos filosófico; más bien creo que esta idea nace del contacto directo con la naturaleza.

En cambio, no se puede decir que el paso de un tipo de representaciones a otro, sea consecuencia de un simple capricho; más bien obedece a una maduración de las ideas a lo largo del tiempo; pero ¿cómo, entonces, puede explicarse el cambio de un cierto tipo de representaciones, en este caso las figurillas ligadas a la fertilidad, a otro más complejo como es el culto fálico? Obviamente debe buscarse algún antecedente de las causas del cambio y, éste puede estar dentro o fuera de la sociedad que lo desarrolla.

De Tlatilco, por desgracia, aún no se estudia el grueso de los materiales explorados y las pocas publicaciones que sobre este sitio existen no mencionan, excepto en una ocasión, materiales de esta índole. La excepción la constituye un cierto tipo de "hongos" hechos en barro —muy similares a los publicados por Borhegyi— que han recibido el nombre genérico de "fálico-fungiformes" (Romano, 1967) cuya función, aunque hasta ahora desconocida, podría estar relacionada con la fertilidad, pues, como anoté antes, es posible que se les ligara con la lluvia (Figura 3).

Los tipos de piezas mencionados, en su contenido ideológico, podrían ser un antecedente de las que aquí nos ocupan. Además están los relieves de Chalcatzingo, en donde se encuentra claramente representada la idea falo-lluvia-fertilidad y que, es probable, haya pasado de allí a la cuenca como pasaron otras influencias olmecas; Piña Chán, Bernal, Coe y Tolstoy, entre otros, hablan de esas relaciones.

Ahora bien, las llamadas piezas "fálico-fungiformes" aparecen en un contexto correspondiente al Preclásico medio (Romano, *op. cit.*) y no tienen antecedentes en el sitio, lo que da margen a pensar que se trata de la asimilación de ideas venidas del

²³ Leroi-Gourhan, 1964.



Figura 7. Figurilla denominada "K abstracto" de Tlatilco (según Reyna Robles, 1971; lámina 47)

sur de Mesoamérica, que más tarde fueron sincretizadas con el culto a la fertilidad presente en las figurillas, dando como resultado nuevas formas de un culto representado por las figurillas fálicas. Aquí he querido mostrar que en el culto a la fertilidad de los primeros periodos de Mesoamérica, no sólo tuvo importancia el sexo femenino por su facultad generatriz, sino que también el hombre recibió especial atención por su carácter de medio fertilizador.

Por último, quiero aclarar que no se sabe, a la fecha, hacia dónde o hacia qué evolucionó este pensamiento, pero es seguro que no apareció y desapareció en corto tiempo. Se sabe, por las fuentes escritas, que este culto existía en los últimos periodos del México prehispánico, y podemos suponer que su importancia era de primer orden en todas las épocas anteriores.

Las fotografías de este trabajo, con excepción de la Número 3 que fue tomada por el profesor Arturo Romano, son obra del señor Ramón Enríquez. El señor Rubén Valencia realizó los dibujos; a todos agradezco su colaboración.

SUMMARY

The author suggests in this paper the existence of a strong phallic cult since the Formative period of Mesoamerica, which also existed in the Maya area, among the Olmecs, and in the Valley of Mexico. In the latter case this phallic cult left as

vestiges a certain type of figurine from Tlatilco, Mexico, known as 02, which perhaps was the result of the assimilation of ideas that had come from the areas mentioned above. In Tlatilco these ideas were syncretised with the fertility cult that is evident in the figurines of this site. These figurines did not appear suddenly for they present a series of specific characteristics that suggest an evolution from other clay figurines known as 01. After revising some of the existing ideas about fertility cult in other parts of the world in the past and present, the author discusses Mesoamerica and specifically Tlatilco. The conclusions state that in the first periods of Mesoamerica not only women were important in the fertility cult, but man was also deified as the fertilizing means. Though there are few data about the phallic cult in later periods, one can find this subject in the written chronicles and conclude that its importance was undeniable in all times prior to the Conquest.

BIBLIOGRAFÍA

BORHEGYI, Stephan

- 1961 Miniature Mushroom stones from Guatemala. *American Antiquity*, Vol. XXVI, No. 4, pp. 498-504; Salt Lake City.
- 1965 Archaeological synthesis of the Guatemalan Highlands. *The Handbook of Middle American Indians*; Vol. 2, pp. 3-58; University of Texas Press; Austin, Texas.

BRODRICK, A. Houghton

- 1965 *La Pintura Prehistórica*. Fondo de Cultura Económica. Brev. No. 37, México-Buenos Aires.

COE, Michael

- 1965 *Jaguar's Children*. Museum of Primitive Art. New York.
- 1968 *America's First Civilization*. American Heritage Publ. Co.; New York.

DONINI, Androgio

- 1963 *Historia de las Religiones*. Ed. Política; La Habana.

FRANCO, José Luis.

- 1962 Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl. *Bol. del Centro de Investigaciones Antropológicas*, Vol. i, Nº 12, pp. 5-8; México.

FRANKFORT, H. A., J. A. WILSON y T. JACOBSEN

- 1958 *El Pensamiento Prefilosófico. I, Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica. Brev. Nº 97, México-Buenos Aires.

GROVE, David

- 1970 *Los Murales de la Cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero*, Serie Investigaciones del I. N. A. H. N° 23. México.

GUZMÁN, Eulalia

- 1934 Los relieves de las rocas del Cerro de la Cantera, Jonacatepec, Morelos. *Anales del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía*, Vol. I, Ep. V, pp. 237-251; México.

LABASTIDA, Jaime

- 1969 *Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx*. Ed. Siglo XXI. México.

LAPORTE, Jean Pierre

- 1971 Análisis Tipológico de los materiales de Tlatilco, Edo. de México: Figurillas y Vasijas. *Tesis para la E. N. A. H.*; México.

LEÓN, Nicolás

- 1903 El culto al falo en el México Precolombino. *Anales del Museo Nacional de México*, 2ª época, vol. I, pp. 278-280; México.

LEROI-COURHAN, André

- 1964 *Les Religions de la Préhistoire*. Presses Universitaires de France; París.

MARGAIN, Carlos

- 1939 El culto fálico en México. XXVII Congreso de Americanistas, tomo I, pp. 375-390. México.

- 1945 La fiesta Azteca de la cosecha Ochpaniztli. *Anales del I. N. A. H.* vol. I, pp. 157-174, México.

MARINGER, Johannes

- 1962 *Los Dioses de la Prehistoria*. Ediciones Destino; Barcelona.

MEGGERS, Betty; C. EVANS y E. ESTRADA

- 1965 *Early Formative Period of Coastal Ecuador; The Valdivia and Machalilla Phases*. Smithsonian Institution, Washington, D. C.

MENA, Ramón

- 1926 *Catálogo del salón secreto*. Imp. del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía; México.

OCHOA S., Lorenzo

- 1971 Representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl en el Centro de Veracruz. *Anales del I. N. A. H.*, Vol. 2, 7a. época, pp. 171-179; México.

PIÑA CHÁN, Román

- 1955 *a Chalcatzingo, Morelos*. Dirección de Monumentos Prehispánicos, N° 4, I. N. A. H.; México.

- 1955 *b Las Culturas Preclásicas de la Cuenca de México*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires.
- 1958 *Tlatilco I*. Serie Investigaciones del I. N. A. H. Nº I, México.
- 1960 *Mesoamérica*. Memorias del I. N. A. H. Nº VI; México.
- REYNA ROBLES, Rosa María
- 1971 *Las Figurillas Preclásicas*. Tesis para la E. N. A. H.; México.
- ROMANO, Arturo
- 1967 *Tlatilco*. Bol. del I. N. A. H., Nº 30, pp. 38-42; México.
- 1970 *Sistema de Enterramientos en Mesoamérica*. I. N. A. H. (en prensa) México.
- ROY, Claude
- 1965 *Arts Premiers*. Encyclopédie Essentielle, Robert Delpire éd.; París.
- SEJOURNÉ, Laurette
- 1952 Una interpretación de las figurillas del Arcaico. *Rev. Mex. de Est. Antropol.* Vol. XIII, pp. 49-63; México.
- SERRA PUCHE, Mari Carmen
- 1971 Un Experimento en el Sistema de Taxonomía Numérica aplicado a las "cabecitas" de Teotihuacán. Tesis para la E. N. A. H.; México.
- TOLSTOY, Paul y Louise I PARADIS
- 1969 *Early and Middle Preclassic Culture in the Basin of México*. Copia mimeografiada;
- TOLSTOY, Paul y A. GUENÉTTE
- 1965 Le placement de Tlatilco dans le Cadre du Préclassique du Bassin de México. *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. 54, part 1, pp. 49-91; París.
- UCKO, Peter y André ROSENFELD
- 1967 *Arte Paleolítico*. Ed. Guadarrama; Madrid.
- VAN DER LEEUW
- 1964 *Fenomenología de la Religión*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires.
- WASSON, Gordon
- 1966 Ololiuhqui and the other hallucinogens of México. *Summa Anthropologica*. Homenaje a Roberto. J. Weitlaner, pp. 329-348; México.
- WICKLER, Wolfgang
- 1967 Social-Sexual Signals and the Intraspecific Imitation among primates. *Primate Ethology*, Desmond Morris ed.; London.