

La diosa Cachum, un numen de la fertilidad de la Sierra Gorda queretana

Este artículo analiza una figurilla de barro que forma parte del acervo del Museo Histórico de la Sierra Gorda de Querétaro, México. Se describe la pieza y se intenta establecer la identificación de la misma, que parece corresponder a una diosa de la fertilidad, tal vez Tlazoltéotl-Ixcuina, si se considera la influencia huasteca en la zona. Empero, es posible pensar también que este ejemplar sea una representación de la diosa pame Cachum, madre del sol, pero a la que también se le invocaba para obtener la lluvia necesaria para las cosechas, o bien para “conseguir mujer para casarse” (F Palou, 1975). En todo caso, sería tal vez una de las pocas representaciones plásticas asociadas con la religión de los habitantes de esta zona.

Descripción de la pieza

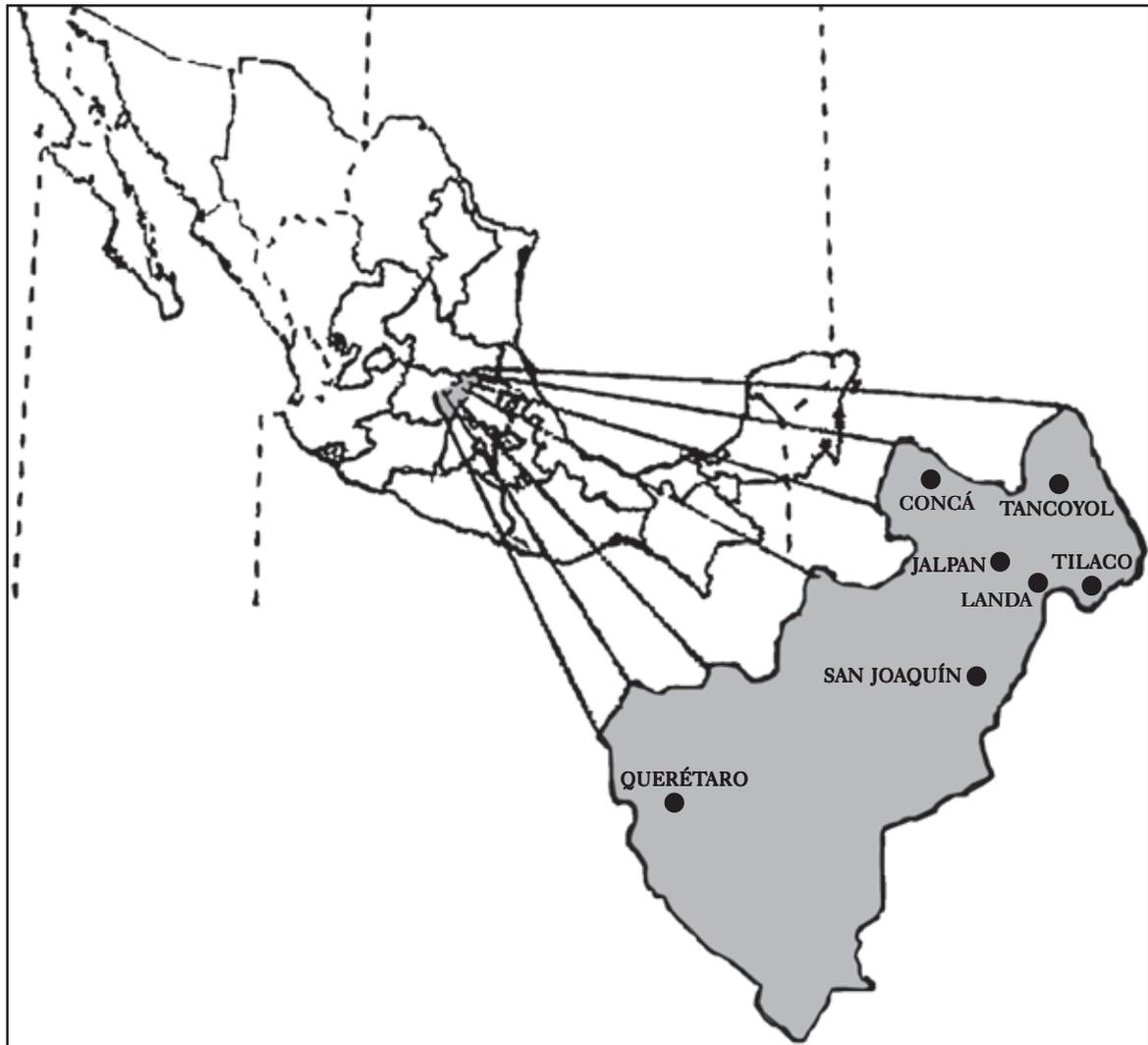
En el acervo del Museo Histórico de la Sierra Gorda se encuentra una figurilla de barro sólida, donada al museo y procedente de Las Nuevas Flores de Tancoyol, municipio de Jalpan de Serra, Querétaro (fig. 1). A pesar de sus pequeñas dimensiones (10 cm de alto por 4 de ancho), presenta ciertos rasgos iconográficos que la hacen de gran interés (fig. 2).

Es una estuatilla completa y modelada, con acabado burdo, engobada y de color naranja. Destaca el rostro de la figura, con los inconfundibles ojos de “grano de café” al pastillaje, muy característico del material cerámico de la sierra, como se ve en otros ejemplos del tipo Concá pastillaje ya estudiados en anteriores trabajos (Muñoz, 1990: 30-37; Muñoz, 1994: 17-18). Además, se aprecia un tocado que semeja un resplandor de tipo solar, o bien el característico caracol cortado ligado con la iconografía de Ehecatl-Quetzalcóatl, el llamado *ehcailacacózcatl*, “la joya del viento de voluta en espiral” (figs. 3 y 4). Pero asimismo podría tratarse del típico gorro cónico de las divinidades huastecas, colocado en el centro del tocado.

El resplandor o tocado cubre por completo la cabeza de la figurilla, y remata en dos orejeras de gancho al pastillaje; presenta nariz prominente, de forma

* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH. munoz27576@yahoo.com

** Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.



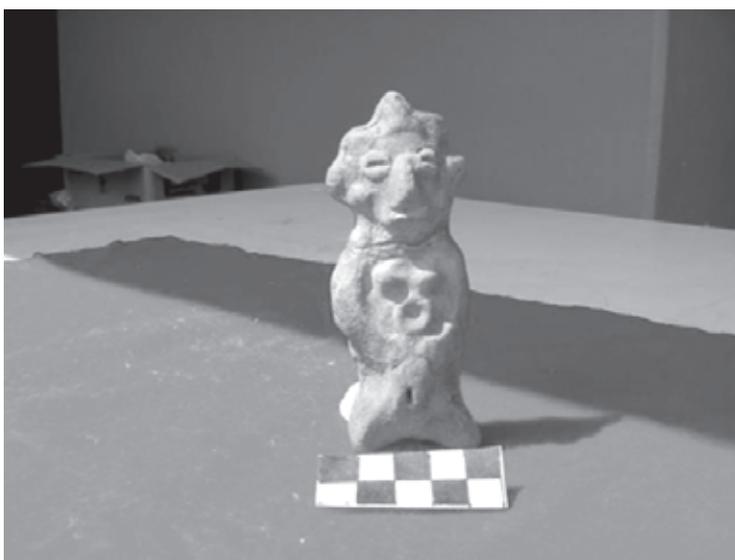
● Fig. 1 Localidades principales de la Sierra Gorda, en el Norte del estado de Querétaro.

triangular, con la boca entreabierta y bien marcada. El cuerpo es delgado, en el que destacan los senos y un círculo bien trazado que tal vez marca el ombligo, o bien pudo haber servido para la incrustación de una piedra fina (fig. 5).

Los brazos están flexionados y caen a lo largo del cuerpo, con las manos unidas a la altura del vientre, las palmas hacia adentro y los dedos juntos. También se observa la representación del orificio genital femenino, muy bien marcado. Las extremidades inferiores casi no aparecen porque el personaje está hincado, pues al ver la parte trasera de la pieza se aprecian las piernas entrecruzadas, como si se unieran los glúteos con los pies del personaje.

Similitudes con caritas de barro procedentes de áreas circunvecinas

Llama la atención que los rasgos de la pieza han sido observados en otros ejemplares procedentes de la Sierra Gorda queretana (fig. 6). Por ejemplo, en la excavación (pozo 1, capa I) del asentamiento PANQ-10 Potrero de los Magueyes, localizado cerca de Tancoyol, encontramos una efigie elaborada en pasta semifina con desgrasante de cuarzo, el color de la arcilla es 7/6 7.5YR amarillo rojizo, fue moldeada y mide 4 cm de alto por 4 de ancho. Se distinguen bien las facciones, con los ojos de forma circular muy



● Fig. 2 Figurita procedente del sitio de Las Nuevas Flores, Tancoyol (acervo del Museo Histórico de la Sierra Gorda, Jalpan de Serra, Querétaro).



● Fig. 3 Fragmento de concha similar al tocado de la figurilla de la Sierra Gorda (acervo del Museo de la Cultura Huasteca de Ciudad Valles, San Luis Potosí).

marcados y con ojeras, tal vez producto de la edad avanzada del personaje, que parece ser una anciana. El conjunto general de los ojos se parece a los de la pieza descrita primero, salvo que no es posible determinar si la figurilla representa también a una mujer vieja o no. La nariz tiene forma de triángulo, respingada, con las fosas nasales bien marcadas y la boca entreabierta, con

acabado en incisión. La carita es ovalada y porta un tocado con una banda delgada y lisa, que pareciera ir desde la frente hasta tapar las orejas, para rematar en lo que parecen ser orejeras de gancho.

Esta figurilla se relaciona con las de la fase cultural Tamul (900-1200 d.C.) que presentan Merino y García Cook (Merino *et al.*, 1987: 31-72); a su vez, Staub (1919-1922: 47-65) la clasifica como “later types of Huastec clay idols” en la lámina II de su obra, y señala que procede del sitio Paso del Humo, Pánuco. Ekholm (1944: 451-452) la describe como del tipo *Mold-made figurines*, la ilustra en su figura 38 *d* y le da un fechamiento del Periodo IV (700-1000 d.C.) para la región Tampico-Pánuco (fig. 7).

Además Ekholm sugiere que las filiaciones de la cultura de los periodos I y II de esta zona se dan con el Golfo de México, y para los periodos III y IV con el Centro de México. Para Michelet (1990: 182-185; 1996: 336, 378) esta carita se ubicaría en el llamado complejo Manzanilla. Las denomina “figurillas antropomorfas en forma de tejas”, como se ve en sus figuras 111 *a* y *h* y 112 *a*, son muy similares, en cuanto al tocado y las facciones del rostro, a la pieza que estudiamos aquí. Michelet menciona que las cabezas de estos ejemplares son anchas, a menudo rodeadas de tocados radiales con diferentes motivos decorativos, o

una diadema simple encuadrando la cara. Los ojos y la boca aparecen a veces perforados, y en algunos ejemplares se ven agujeros de suspensión al nivel de las orejas o en las sienas. También presentan las manos sobre el estómago o a lo largo del cuerpo. La mayoría de los fragmentos de bustos son claramente femeninos y tienen el pecho descubierto. Heldman establece



● Fig. 4 Caracol cortado que recuerda al típico atributo del numen Quetzacóatl, el *ehecaliacacózcatl*, "la joya del viento de voluta en espiral" (acervo del Museo de la Cultura Huasteca de Ciudad Valles, San Luis Potosí).



● Fig. 5 Detalle de la figurilla. Obsérvese la posición de las manos, el círculo y la representación del genital femenino.



● Fig. 6 Carita de barro localizada en el asentamiento PANQ-10 Potrero de los Magueyes, Tancoyol, Querétaro.



● Fig. 7 Ejemplar procedente del asentamiento de Paso del Humo, Pánuco, con fecha en el periodo IV (700-1000 d.C.) para la región Tampico-Pánuco estudiada por Ekholm.



● Fig. 8 Ejemplo de cabeza de figurilla tipo Tlazoltéotl o *Mould-made flat-back* que establece Heldman para la región de Río Verde, San Luis Potosí.

un tipo similar, el *Mould-made flat-back* para la región de Río Verde, San Luis Potosí (fig. 8).

Nuestra pieza es idéntica a la descrita por Heldman, a la que da un fechamiento del Posclásico temprano. Además relaciona este ejemplar con el llamado tipo tlazoltéotl, caracterizado por figurillas con los rasgos de esta diosa, mismas que presentan los brazos caídos a lo largo del torso y las manos enlazadas a la altura del vientre, también son planas y a veces llevan un huipil, o bien van desnudas, con incisiones que representan tatuajes (Heldman, 1971:155-158, figs. 112-115); estos rasgos son muy similares a los que muestran los ejemplares que estudiamos aquí.

Una tradición huasteca de figurillas de barro

La figurilla que describimos parece corresponder a un tipo similar ya conocido en la tradición cerámica de la región huasteca. Por ejemplo, en el Museo de la Cultura Huasteca de Ciudad Valles encontramos una pieza muy parecida (fig. 9). Comparte la mayoría de rasgos ya descritos,

como el resplandor, el tipo de ojos, la boca entreabierta, los senos resaltados, la posición flexionada de las manos tocando el vientre, la horadación a la altura de éste y la clara representación del genital femenino.



● Fig. 9 Figurita del acervo del Museo de la Cultura Huasteca de Ciudad Valles, San Luis Potosí.

En el mismo museo existen otras piezas semejantes (fig. 10), lo que hablaría de una tradición común para los pueblos de esta zona. Otra figurilla parecida es la encontrada en el Museo Arqueológico de la Casa de la Cultura de Ciudad Valles (fig. 11).

Llama la atención que un rasgo característico presente en todas estas figuras sea la posición flexionada de las manos, hacia abajo, sobre el vientre y en relación con el orificio circular, lo que tal vez indique su carácter de representaciones de fertilidad, como si las manos protegiesen el fruto del vientre femenino, simbolizado por un “circulo precioso”, tal vez un *chalchihuite*, como se aprecia en un ejemplar de este mismo museo, una escultura de piedra fragmentada de la que se conserva un bloque que muestra a las



● Fig. 10 Tres figurillas del acervo del Museo de la Cultura Huasteca de Ciudad Valles, San Luis Potosí.



● Fig. 11 Otro ejemplo de figurilla similar a la de la Sierra Gorda (acervo del Museo Arqueológico de la Casa de la Cultura de Ciudad Valles, San Luis Potosí).

dos manos alrededor del “círculo de vida”, como resguardándolo (fig. 12). Para nosotros son muy importantes estas referencias, porque nos permiten hacer un intento para identificar esta pieza de la Sierra Gorda.

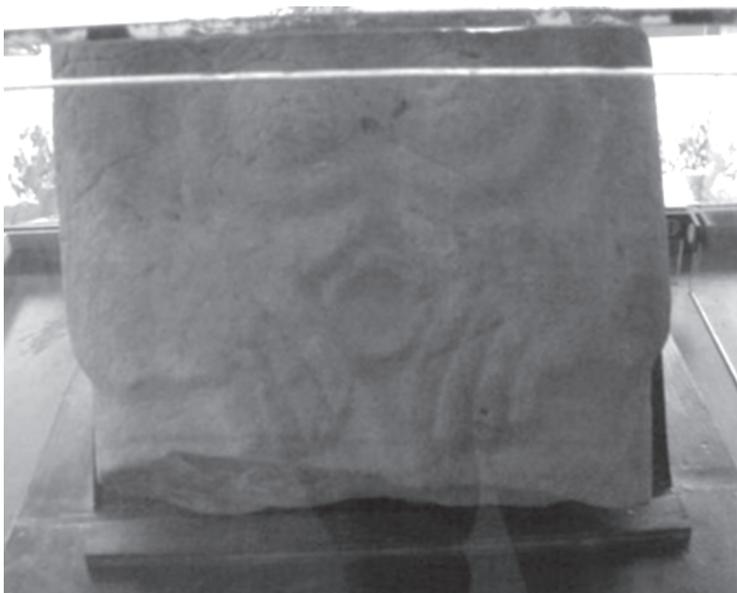
El culto a la fertilidad en la Huasteca: la diosa Tlazoltéotl o Ixcuina

La práctica del culto a la fertilidad entre los huastecos es bien conocida para insistir en ella: se le ha considerado el tema básico del arte escultórico de este pueblo (Ochoa, 1984: 141). Las festividades huastecas con prácticas asociadas al culto fálico, o que resaltan la sexualidad femenina, han sido estudiadas ampliamente. Así lo describe un documento del siglo XVII, en el que se describe la fiesta al Paya, “un cantarillo hecho de diversas plumas de colores, de cuya boca salen flores de

lo mismo” y al que los huastecos celebraban “con ramos y junta de los indios maceguales a comer y beber lo que se ofrenda al dicho cantarillo, y a otros pecados y abominaciones en que ni aun se perdona al nefando [...]”.¹

Asociado a tales aspectos está el culto a la diosa Ixcuina, que los nahuas llamaron Tlazoltéotl; si bien la divinidad es de origen huasteco (Báez, 1988: 99), como en el caso de otros númenes nahuas, tal vez porque fue en el Tamoanchan donde —según la tradición— nacieron estos dioses (Meade, 1942: 116). A esta diosa se le asocia con divinidades femeninas como Toci, “nuestra abuela” o Teteoinan, la madre de los dioses, también llamada Cuiname o Cihuatéotl, diosas que conformaban un simbolismo agrario y telúrico relacionado con la fecundación y el nacimiento de la humanidad, ya que se identificaba a los hombres con el maíz (Báez, 1988: 100-101). De ahí su similitud con la “diosa amarilla” y Tonacacíhuatl, la “Señora de nuestra carne”, de los mantenimientos, por lo mis-

¹ Véase Muñoz Espinosa (1990: 155); García Payón (1976: 122) identifica al Paya con un elemento fálico; Ochoa (1984: 138) relaciona la forma del cántaro con la imagen de la Luna en códices como el Borgia, donde se simbolizó al astro por medio de la representación del corte de una vasija con agua. De hecho, la diosa Tlazoltéotl se relaciona con la Luna y con el nacimiento, como veremos (González Torres, 1991: 177).



● Fig. 12 Fragmento de escultura huasteca (acervo del Museo Arqueológico de la Casa de la Cultura de Ciudad Valles, San Luis Potosí).

mo asociada también con el algodón como símbolo de la fertilidad, si bien en ciertas áreas se le identificaba con Mayauel, la diosa del pulque, del agave o del maguey (García Payón, 1976a: 101; Ochoa, 1984: 142; Seler, 1980: II, 142-143). Ixcuina-Tlazoltéotl es la “gran paridora”, diosa anciana de la tierra, de la Luna² y de la voluptuosidad, como se ve en la lámina 74 del Códice Borgia (Seler, 1980: II, 249-250; García Payón, 1976b: 280) (fig. 13). Se relaciona también con Xipe-Totec, dios de la primavera, de la vegetación (Seler, 1980: II, 206-207, 238; Caso, 1989: 75-76) y, por ende, de la fecundidad, como aparece en la página 13 del Códice Borbónico (Seler, 1980: II, 206-207, 238; Báez, 1988: 368) (fig. 14).

Para Motolinia, quien cambia el sexo de esta divinidad, era “dios de la basura e de la suciedad, e a éste dedicaban los pecados del adulterio e otros semejantes, y a éste tenían por muy sucio e muy vil demonio, y era servido con los pecados de vileza” (Motolinia, 1971: 307). A su vez, Sahagún dice que:

² Según Báez (1988: 130), el carácter de esta diosa, plasmada con rasgos ctónicos y celestes, se explica si se considera que el cielo es un reflejo de la tierra, por ello tal tipo de divinidades muestra este paralelismo.

Esta diosa tenía tres nombres: Tlazoltéotl, que quiere decir diosa de la carnalidad; el segundo nombre Ixcuina: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas [...] las diosas de la carnalidad.³ El tercer nombre es Tlaelcuani, que quiere decir comedora de cosas sucias y según decían que las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban. También decían que esta diosa o diosas tenían poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores [...] (Sahagún, 1975: 36).⁴

A través de estos párrafos se exalta la idea de la fertilidad humana asociada con esta diosa, de ahí la aguda condena que sufre por

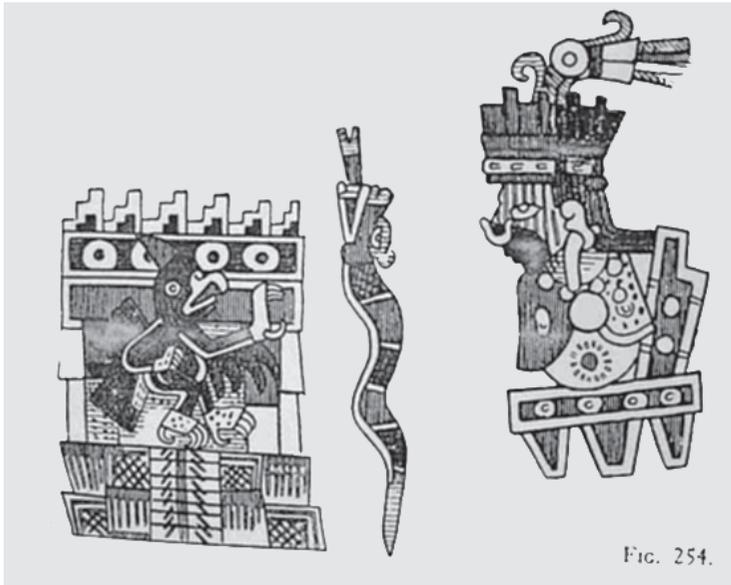
parte de los cronistas del siglo XVI, pues aparece ligada con la vida sexual y el parto (Báez, 1988: 101, 138), y se le asocian ciertas enfermedades derivadas de la práctica sexual indebida (Aranda, 1993: 151). A Tlazoltéotl se le consideraba una diosa madre donadora, creadora de vida, la primera deidad que inicialmente no habría tomado forma animal ni humana. Por lo mismo puede pensarse que su representación antropomorfa es tardía (Ochoa, 1984: 143).

Al respecto recordemos una escultura de esta divinidad en el Museo Británico (fig.15). Dicha estatuilla procede de la Huasteca y es descrita por José García Payón (1976a: 101-104): el resplandor (siempre ligado a esta diosa) con caracoles (Seler, 1980: II, 142, 179-180), el gorro cónico, las orejeras de gancho,⁵ la boca en-

³ Tlacapan, Tlaco, Teicu, Xiucotzin; véanse comentarios de Aranda (1993: 145).

⁴ Torquemada (1976: III, 100-101) la identifica de manera similar a Sahagún, denominándola “Venus”. Ver el cuadro resumen de los atributos e iconografía de la diosa Tlazoltéotl en Báez (1988: 135).

⁵ Cuya forma recuerda el glifo de “S” invertida de los dioses huastecos, elemento que parece simbolizar lo precioso o estar relacionado con el órgano sexual femenino, en sus manifestaciones cósmicas especialmente conectado con la tierra (Durán y Rivas, 1997: 314-315).



● Fig. 13 La diosa Tlazoltéotl en la lámina 68 del Códice Borgia (Seler, 1980: II, 206).



● Fig. 14 Tlazoltéotl como Xipe-Tótec en la página 13 del Códice Borbónico (Seler, 1980: II, 207).

treabierta, los senos delicadamente trabajados, la posición de las manos sobre el vientre, el orificio a la altura del ombligo para incrustar una piedra preciosa, todos son rasgos que relacio-

narían a nuestra figurilla con las imágenes de esta diosa de la fertilidad, cuyo culto llegó a la Sierra Gorda procedente de la Huasteca, igual que ciertos rasgos culturales comentados en otros trabajos (Muñoz, 2003: 38-55).

Por su parte, Solís (1981: 63-64, lám. 35) menciona que el monumento 31 de Castillo de Teayo, Veracruz (fig. 16), corresponde a una figura femenina con tocado cónico y gran resplandor semicircular; puede verse que la boca está entreabierta, con los senos descubiertos, los brazos flexionados y las manos sobre el vientre debajo del pecho, con las palmas hacia adentro y los dedos juntos. Solís cita a Melgarejo, quien relaciona esta pieza con la cultura huasteca, y a Flores Guerrero, quien afirma que es la diosa huasteca Ixcuanime-Tlazoltéotl; tales ejemplos son comunes en la plástica huasteca (figs. 17 y 18).

Los habitantes de la Sierra Gorda y el culto a la fertilidad

Hasta aquí la primera y posible identificación de nuestra figurilla. Empero, no debe olvidarse que en la zona de la Sierra Gorda coexistieron la tradición huasteca, la de otras áreas mesoamericanas y la de los pobladores más constantes de la región, en este caso los chichimecas pame. Al menos en la época de la conquista se encontraban en un amplia área que iba desde

Acámbaro, pasando por Ucareo, Querétaro, Tolimán, Ixmiquilpan y Metztitlán, pero el centro de su territorio caía en la zona de la Sierra Gorda queretana (Casas, 1904: 160-163).



● Fig. 15 Diosa Tlazoltéotl o Ixcuina del Museo Británico (tomada de García Payón, 1976a: 103).

Eran grupos seminómadas no tan belicosos como sus parientes, los chichimecas jonaces. De cualquier forma, su evangelización había costado grandes esfuerzos a los frailes franciscanos, agustinos y dominicos que lograron su reducción. Se sabe poco sobre sus creencias religiosas, pero adoraban como dios principal al Sol, Konhu, tal vez relacionado con el numen huasteco Maam, dios solar viejo, el fertilizador, que al plantar o perforar la tierra con su bastón la fecundizaba. Es un dios pirómano, capaz de quemar la tierra si lo decide, lo cual resalta su carácter solar (Chemin, 1980: 72, 76). Para los totonacas de la Sierra de Puebla Chichiní es el dios sol, el que calienta, que “chichina” (Báez, 1988: 207), tal vez identificado también con Konhu.



● Fig. 16 Diosa huasteca Ixcuime-Tlazoltéotl, procedente de Castillo de Teayo, Veracruz (Solís, 1981: lám. 35).



● Fig. 17 Ixcuina-Tlazoltéotl (Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz).



● Fig. 18 Otra representación de Ixcuina-Tlazoltéotl (Museo de Antropología, Xalapa, Veracruz).

Las creencias de los pames seguramente tendrían que ver con prácticas ligadas a la búsqueda de la fertilidad, a las que tan afectos eran sus vecinos huastecos. Por ejemplo, para los pame el falo era capaz de atraer la fertilidad, pero también de acabar con los nacimientos de agua si en sus cercanías se efectuaba un acto sexual ilícito, ya que el órgano masculino podría perforar la tierra en el fondo del depósito de agua, con la consiguiente pérdida de ésta (Chemin, 1980: 78-79) (fig. 19). De ahí la preocupación de los frailes evangelizadores por erradicar este tipo de creencias “pecaminosas”.

El padre Serra y su victoria sobre el ídolo de la diosa Cachua

El nombre de fray Junípero Serra (1713-1784) aparece asociado indisolublemente con el proceso de evangelización de la Sierra Gorda en el siglo XVIII (fig. 20).⁶ El padre Serra se preocu-

paba constantemente por las prácticas idolátricas en que incurrían algunos habitantes de la Sierra Gorda, no únicamente los indígenas, y llegó a la denuncia directa de ello ante las mismas autoridades del Santo Oficio. Así, en un informe del 1 de septiembre de 1752, escrito en el Colegio Apostólico de San Fernando de México, donde se encontraba de paso, escribió:

Con la veneración que devo a tan alto y venerable tribunal, paresco ante él, y notifico a Vuestra Señoría muy ilustre cómo tengo varios graves indicios de que en el distrito de dicha mi misión y sus contornos hay varias personas de la gente que llaman de razón, esto es, que no son indios, entregadas a los detestabilísimos y enormes delitos de hechiserías, bruxerías, adoración de los demonios y pacto con ellos, y otros, cuyo reconocimiento, privativamente expecta a esse venerable santo tribunal de la Inquisición [...] Por esses [y] otros varios indicios de haver varias personas [de] la calidad ya expresada, esto es no indios [com]prehendidas en tan enormes delitos, y máxi[me a] tendiendo a que si no se atacasse tanto mal había de cundir tan horrorosa peste en aquellos p[obres] neóphitos, que están a nuestro cargo [...] certificando que el úni[co] fin, y motivo de esta mi notificación y denun[ci]ación es el dezeo de que se eviten ofensas contra la Majestad Divina, el cumplimiento de mi obligación, y la mayor gloria de Dios (Vicedo, 1984: I, 140-141).

Sin embargo, ni los mismos indígenas estaban a salvo del delito de idolatría, por ello el gran triunfo de fray Junípero fue la entrega de la imagen de la diosa principal de los pames, Cachum, que se llevó al partir de la Sierra Gorda hacia la evangelización de California. Al respecto de este importante episodio, el padre Francisco Palou, el gran biógrafo de Serra, escribió: “[el padre Serra] se llevó consigo, como despojo del victorioso triunfo que había conseguido contra el infierno, al principal ídolo que adoraban como diós aquellos infelices. Este era una cara perfecta de mujer fabricada de *tecale* [...] El nombre que daban al referido ídolo en su lengua nativa era el de Cachum, esto es, madre del sol que veneraban por su dios” (Palou, 1975: 34-35).

⁶ Sobre la vida y la obra de fray Junípero en este proceso de conquista espiritual, véase A. H. Fitch (1914: 18-38).

Maynard (1954), DeNevi y Molí (1985), Miglioranza (1988), la fuente primaria fundamental es Palou (1975).



● Fig. 19 Esculturas huastecas de ancianos, a veces identificadas como figuras fálicas (Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz).



● Fig. 20 El padre fray Junípero Serra (1713-1784), (tomado de Loarca, s/a).

Los indígenas tenían a la diosa “en lo más alto de una encumbrada sierra, en una casa como adoratorio o capilla a la que se subía por una es-

calera de piedra labrada, por cuyos lados y en el plan de arriba había algunos sepulcros de indios principales de aquella nación pame que antes de morir habían pedido los enterrasen en aquel sitio” (*ibidem*: 34).

Los pames adoraban a esta divinidad a través de un sacerdote, tal vez un oficiante llamado *chikl*, jefe de rituales, o bien un *kajut*, curandero brujo capaz de sacar espinas para aliviar diversas enfermedades, de hacer ofrendas en lugares embrujados para evitar trastornos a la comunidad (Chemin, 1980: 71-72, 97). En el caso de la diosa Cachum este oficiante era “un indio viejo que hacía el oficio de ministro del demonio, y

a él ocurrían para que pidiese a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban, ya de agua para sus siembras, o de salud en sus enfermedades, como también para salir bien en sus viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse” (Palou, 1975: 35).

Este último párrafo es muy ilustrativo, pues muestra una de las funciones básicas de la diosa: favorecer la fertilidad agrícola y la procreación humana. Al respecto, Palou menciona que los indígenas “se presentaban delante de dicho viejo con un pliego de papel en blanco, por no saber leer ni escribir, el cual, servía como de representación, y luego que lo recibía el fingido sacerdote se tenían ya por casados. De estos papeles se hallaron chiquihuites o canastos llenos, juntos con muchísimos idolillos que se dieron al fuego, menos el citado ídolo principal” (*idem*).

La imagen de la diosa pame fue llevada por el padre Serra en 1752 (Fogel, 1988: 44) “a nuestro colegio de San Fernando, y entregándolo al reverendo padre guardián, mandó éste se pusiera en el cajón del archivo perteneciente a los documentos y papeles de dicha misión, para memoria de la espiritual conquista” (*idem*).

La suerte de esta efigie no es conocida, al menos por nosotros. Debe considerarse que del

importante colegio franciscano de *Propaganda Fide* de San Fernando “queda únicamente la iglesia y el cementerio, el lugar de oración y el sitio de descanso” (González Obregón, 1966: 380-381).

Los distintos autores que han comentado este episodio (Fogel, 1988: 44-45; DeNevi, 1985: 52; Maynard, 1954: 79-81; Miglioranza, 1988: 90) hacen énfasis en el carácter de diosa de la fertilidad que parece tener Cachum. La deidad recuerda la figura de otra divinidad madre del sol, que para los totonacos es Natsi'itni (Báez, 1988: 207). ¿Puede pensarse también que tenga que ver con la diosa huasteca Teem, numen de la fertilidad y de la lluvia ligada a la Luna, como la propia Ixcuina?

En el caso pame, las doncellas se asocian con la fertilidad agrícola y son emisarias del dios del trueno, de la lluvia, al que los pames de hoy identifican con San Basilio (Chemin, 1980: 75). Llama la atención la práctica de que las parejas acudiesen ante la diosa para casarse, seguramente para buscar la fertilidad en su matrimonio. Ello nos hace pensar en las fiestas en honor del “falo de Yahualica”, en el que los novios “se sentaban en la escultura del falo para que así se consumara el matrimonio” y, es posible inferirlo, tuviesen abundante descendencia.⁷

Cabe mencionar que el recuerdo de la diosa Cachum pervive hasta nuestros días en la Sierra Gorda queretana, donde los actuales pames la identifican con la figurilla de barro ya descrita, como han manifestado en repetidas ocasiones a los autores de este ensayo.

Reflexiones finales

De esta forma el carácter de la diosa como numen tutelar de la fertilidad humana parece indudable. Por tanto, la pieza estudiada —con evidentes caracteres sexuales femeninos, cuyos atributos cerámicos la relacionan con los habitantes de la Sierra Gorda y que por su ico-

⁷ Lo cual es una prueba más de la importancia de retomar la temática, por tantos años silenciada u ocultada, del culto fálico en Mesoamérica. Véase Muñoz Espinosa *et al.* (2005, en prensa).



● Fig. 21. ¿La diosa Cachum o la diosa Tlazoltéotl-Ixcuina?

nografía se liga a la tradición de las diosas costeras asociadas con la procreación y la fertilidad—, podría tal vez identificarse con la misma diosa Cachum, una de las figurillas mencionadas por Palou y que fueron quemadas por los frailes cristianos al ver en ellas símbolos asociados con la lujuria y el diablo, y no con el deseo natural de los indígenas de procrear una prole numerosa, símil de la fertilidad de la que dependía su propio universo.

Bibliografía

1944. *Actas de las misiones franciscanas en la Sierra Gorda 1682 y 1683*, México, Vargas Rea (Archivo Histórico de Querétaro, 1).

• Aranda Kilian, Lucía
1993. “Los dos rostros de la divina Tlazolehécatl”, en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, IIA-UNAM, pp. 144-152.

• Báez-Jorge, Félix
1988. *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

- Casas, Gonzalo de las
1904. “Guerra de los chichimecas”, en *Anales del Museo Nacional*, 2a. época, vol. I, México, pp. 160-163.
- Caso, Alfonso
1985. *El pueblo del Sol*, México, FCE.
- Chemin, Dominique
1980. “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí”, en *Anales de Antropología*, vol. XVII, t. 2, México, UNAM, pp. 67-97.
- DeNevi, Don y Noel Francis Moholy
1985. *Junipero Serra. The Illustrated Story of the Franciscan Founder of California's Missions*, San Francisco, Harper and Row.
- Durán Anda, María Trinidad y Francisco Rivas Castro
1997. “Motivos simbólicos de la cerámica de la región huasteca del norte de Veracruz. El caso de Chicayán”, en Agripina García Díaz, *et al.* (coords.), *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chán*, México, INAH, pp. 279-324.
- Ekholm, Gordon F.
1944. “Excavations at Tampico and Pánuco in Huasteca, México”, Nueva York, American Museum of Natural History (Antropological Papers, vol. XXXVIII, parte 5), pp. 319-512.
- Fitch, Abigail Hetzel
1914. *Junipero Serra, the Man and his Work*, Chicago, A. C. McClung.
- Fogel, Daniel
1988. *Junipero Serra, the Vatican and Enslavement Theology*, San Francisco, ISM Press.
- García Payón, José
1976. “Arqueología de la Huasteca. Consideraciones generales”, en Román Piña Chán, *et al.*, *Los pueblos y señoríos teocráticos*, México, INAH, pp. 59-122.
- 1976a. “La Huasteca”, en Román Piña Chán, *et al.*, *Los señoríos y estados militaristas*, México, INAH, pp. 243-292.
- González Obregón, Luis
1966. *México viejo (época colonial). Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*, México, Patria.
- González Torres, Yolotl,
1991. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse.
- Heldman, D.P.
1971. “Relationships of the Río Verde Valley, San Luis Potosi, México, to the Huasteca”, tesis, Londres, University of London.
- Loarca Castillo, Eduardo
s.a. *Guía de las misiones barrocas del siglo XVIII en la Sierra Gorda de Querétaro*, México, s/e.
- Maynard, Theodore
1954. *The Long Road of Father Serra*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.
- Meade, Joaquín
1942. *La Huasteca. Época antigua*, México, Cossío.
- Merino Carrión, Leonor y Ángel García Cook
1987. “Proyecto Arqueológico Huasteca”, en *Arqueología*, núm. 1, México, INAH, pp. 31-72.
- Michelet, Dominique
1990. “La región de Río Verde, San Luis Potosí, y sus relaciones arqueológicas con la Huasteca. Reflexiones preliminares” en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacas. Una antología histórico-cultural*, México, Conaculta, pp. 177-186.
- 1996. *Río Verde, San Luis Potosí*, México, Instituto Cultural San Luis Potosí/Centre D’Etudes Mexicaines et Centraméricaines.
- Miglioranza, Contardo
1988. *Fray Junipero Serra. Apóstol de Sierra Gorda y de las Californias*, Buenos Aires, Misiones Franciscanas Conventuales-Serra Club.
- (Motolinía) fray Toribio de Benavente
1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (ed. de Edmundo O’Gorman), México, IIH-UNAM (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 2).
- Muñoz Espinosa, María Teresa
1990. “Algunos tiestos con rasgos antropomorfofos

del Querétaro septentrional”, en *Boletín Oficial del INAH*, núm. 32, México, INAH, pp. 30-37.

1994. “Material cerámico de la Sierra Gorda”, en Héctor Samperio G., *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, pp. 13-34.

2003a. “Una forma arquitectónica de planta mixta en la Sierra Gorda de Querétaro”, en *Arqueología*, núm. 31, México, INAH, pp. 38-55.

2003b. “Pipas prehispánicas del Querétaro septentrional”, en Memoria del Primer Coloquio Internacional del Noreste Mexicano y Texas, “Rutas, Caminos y Redes de Intercambio México-Estados Unidos” (en prensa).

2007a. *Cultura e historia de la Sierra Gorda de Querétaro*, México, Conacyt/Plaza y Valdés.

2007b. “Evidencias de la utilización del material de concha en la Sierra Gorda queretana” en *Memoria del XXVI Congreso Internacional de Americanística “Círculo Amerindiano”*, Perugia.

• Muñoz Espinosa, María Teresa *et al.*

2005. “El culto fálico en Mesoamérica, con referencias comparativas con el Egipto antiguo: dos ejemplos”, en XXVII Congreso Internacional de Americanística Círculo Amerindiano (en prensa).

1990. “Noticias sobre los indios huastecos de la provincia de Pánuco y su religión”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Huastecos y totonacas. Una antología histórico-cultural*, México, Conaculta, pp. 155-157.

• Ochoa, Lorenzo,

1984. *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM.

• Palou, Francisco

1975. *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterrey* (pref. e intr. de Miguel León-Portilla), México, Porrúa.

• Sahagún, Bernardino de

1975. *Historia general de las cosas de Nueva España*

(ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa (Sepan cuántos, 300), 3a. ed.

• Seler, Eduard (ed.)

1980. *Códice Borgia*, 3 v., México, FCE (Sección Obras de Antropología).

• Solís, Felipe

1981. *Escultura del Castillo de Teayo, Veracruz, México. Catálogo*, México, IIE-UNAM (Cuadernos de Historia del Arte, 16).

• Staub, Walter

1919-1922. “Some Data About the Pre-hispanica and the Now Living Huastec Indians”, en *El México antiguo*, México, t. I, pp. 47-65.

• Torquemada, Juan de

1976. *Monarquía indiana*, 7 vols., México, IHH-UNAM (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 5).

• Vinedo, Salustiano (ed.)

1984. *Escritos de fray Junípero Serra*, 5 vols., intr. de Jacinto Fernández-Largo, Mallorca, Petra.

