

# *Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca*

Juan José CABADA IZQUIERDO

## **ABSTRACT**

The article shows an analysis on the figure of Tlazolteotl, aztec female divinity, conceived as part of the structured and interrelated unit, of the Aztec religion and pantheon. Information from several chronicles and different studies about «Mexica» religion has been revised, making reference to the meaning of this goddess, her origin, her festivals, ... and her relations and nexus with other divinities and elements of the Aztec religion and cosmogony.

## **INTRODUCCION**

El estudio y análisis de cualquier aspecto o elemento de una cultura, como es en nuestro caso el de la religión azteca, no debe olvidar que trata con una única realidad integrada, la *Cultura*, y que si se segmenta o compartimenta es por cuestión metodológica, para facilitar y favorecer su estudio y comprensión. Así pues, no podemos ignorar que la sociedad y la cultura azteca giraban en torno a una serie de conceptos mitológicos y religiosos que ordenaban y legitimaban la vida de este pueblo.

El grupo mexica, a su llegada al Valle de México, trae consigo un conjunto de creencias y deidades, de carácter belicista y sangriento, típicas de las culturas **chichimecas** norteañas; pero al entrar en contacto con las culturas sedentarias del valle sufre un proceso de aculturación que le lleva a adoptar las divinidades y creencias de estas últimas, que eran, a su vez, herencia de las culturas tolteca y

teotihuacana. El universo mítico y religioso azteca se forma, pues, como fusión de diversas tradiciones. Por otro lado, los aztecas, a lo largo de su expansión por el Valle de México, fueron adoptando tradiciones religiosas (divinidades, ceremonias, etc.) de los pueblos a los que sometían, lo que constituye una sabia medida política de acercamiento a los grupos sometidos, de la que tenemos muchos ejemplos en la historia de la humanidad. Estas fusiones y adopciones contribuyen, inevitablemente, a la mayor complejidad de la religiosidad y el ceremonial azteca.

El conjunto de dioses y divinidades aztecas, fruto de diversos orígenes y tradiciones, se organizan en un panteón caracterizado por una complicada estructura, que se manifiesta, entre otros aspectos, en una multiplicidad de advocaciones para una misma «idea divina» según la función que desempeñe y en una gran cantidad de relaciones entre distintas divinidades. Esta multifuncionalidad de una divinidad y sus continuas relaciones e identificaciones con otros dioses hacen que el estudio de una divinidad de forma aislada sea imposible.

La lectura y análisis de las crónicas, elementos imprescindibles para el estudio de la cultura azteca, encuentra un problema importante a la hora de enfrentarse al tema de la religión, y es la «visión occidentalizada» que los cronistas pueden dar del fenómeno religioso indígena, lo que puede llevar al investigador a errores de apreciación si no recurre a un análisis y a una crítica de dichas crónicas, que puede complementarse con el estudio de las fuentes arqueológicas y etnográficas, y con el análisis de la simbología presente en el arte azteca.

El presente artículo trata de la figura de la diosa *Tlazolteotl*, una de las divinidades que, como veremos, adoptaron los mexicas en su panteón, y a través de la cual nos aproximaremos, en la medida de lo posible, al complejo mundo de la religión azteca. El acercamiento a la figura de esta diosa, por medio del estudio de algunas de sus funciones y relaciones, nos permitirá comprobar la íntima conexión que en el panteón azteca tenían sus divinidades, así como la pluralidad de funciones presentes en los dioses; funciones que están subordinadas a una idea o concepto central del que emanan. De igual forma, este artículo nos acercará a algunos puntos relevantes del estudio de la figura de *Tlazolteotl* considerados primordiales para su conocimiento.

## TLAZOLTEOTL EN EL PANTEON AZTECA

*Tlazolteotl* es la «diosa de la carnalidad» (Sahagún, 1982: p. 36 Libro I, cap. XII); en el Códice Matritense se describe muy elocuentemente: «Este era el dios de los amores y deleites carnales. Dicen también que éstas eran cuatro mujeres, todas hermanas. Parece que tenían las veces de Cupido y Venus» (Códice Matritense de Palacio: f<sup>o</sup> 49 r). Como vemos, se menciona a cuatro mujeres, hermanas, lo que nos lleva a otro de los nombres por los que se conoce a la diosa, *Ixcuina*, cuya etimología, según Garibay es incierta, pudiendo significar «cuatrfásica». A estas cuatro hermanas se las conocía como *Tiacapan*, *Teicu*, *Tlaco* (o *Tlacoewa*) y *Xocoyotl* (o *Xucotzin*), que significan, respectivamente,

«primogénito/a», «hermana de alguien», «medial, que está en medio» y «el más pequeño/a», tal y como nos dice don Angel María Garibay en su diccionario y comentarios a la crónica sahumantina (Sahagún, 1982: 932). Por último, un tercer nombre de esta diosa es el de *Tlaelcuani*, «la comedora de suciedad» (Sahagún, 1982: 953), que hace referencia de la diosa como la encargada del perdón de los pecados.

«*Tlazolteotl*, la diosa azteca de la inmundicia y la fecundidad, de los humores terrestres y humanos, era también la diosa de los baños de vapor, del amor sexual y de la confesión» (Paz, 1983: 22), pero presidía a su vez a los recién nacidos (Nicholson, 1975: 99), a las mujeres muertas en el parto, las *Cihuateteo*, y se le atribuía la invención del tejido y del bordado (Soustelle, 1982: 127). Vemos, pues, que en torno a *Tlazolteotl* hay un complejo de elementos, atributos, advocaciones, que hacen de su figura un objetivo complicado para el estudio y la descripción, dada la gran cantidad de implicaciones y relaciones que nos impone su enorme variedad. Pero, además, «*Tlazolteotl* es una diosa de la tierra» (Spranz, 1973: 205) y, por tanto, una forma de veneración de la «diosa madre», la tierra, que se identifica con *Toci*, que en *nahuatl* significa «nuestra abuela» (Royston, 1960: 445). El panteón azteca dedicaba tres divinidades a la representación de la tierra, concebida ésta en su doble función de creadora y destructora, base de la vida y de la muerte (Nicholson, 1976: 168), que son *Coatlicue*, *Cihuacoatl* y *Tlazolteotl* (Caso, 1981: 72).

En el mundo azteca, la delimitación espacial y el color tenían una gran importancia: su simbolismo queda reflejado en todas las manifestaciones religiosas de este pueblo, de tal manera que cada dios o diosa tenía adjudicado un color y una dirección en el espacio, relacionados ambos, y a su vez en relación con distintos conceptos e ideas. En el caso de *Tlazolteotl*, el punto cardinal que le corresponde es el de *occidente* (Spranz, 1973: 206), y su color es el *blanco*, que representa a su vez el oeste, que es la dirección o el lado de las mujeres, de las diosas y de las *Cihuateteo*, el *Cihuatlampa*, donde se sitúa el paraíso correspondiente, el llamado *Tamoanchan*, diametralmente opuesto al paraíso oriental, el *Tlalocan* o paraíso de *Tlaloc* (Soustelle, 1982: 87). Ya hemos visto cómo *Tlazolteotl* es también *Ixcuina*, las cuatro hermanas, que, como tales, tienen sus respectivas direcciones en el espacio, un punto cardinal para cada una de ellas, es decir, que si *Tlazolteotl* representa el oeste, en su advocación de *Ixcuina*, se divide para englobar todas las direcciones cardinales, norte, sur, este y oeste, quedando excluido, en principio, la quinta dirección de la cosmología azteca, el *centro* (Soustelle, 1982: 123).

Hemos mencionado en varias ocasiones a las *Cihuateteo*, mujeres muertas en el parto y divinizadas, que están representadas por *Tlazolteotl* (Seler, 1963: 1-27). Soustelle nos dice referente a estos personajes que:

«Las mujeres muertas en parto eran asimiladas a los guerreros caídos en combate o sacrificados. Se les enterraba con gran pompa en el patio interior de un templo que se les había consagrado. Se creía que esas mujeres formaban un segundo cortejo que acompañaba al sol desde el cenit hasta el occidente. Divinizadas (se las llamaba *Cihuateteo*, «Mujeres Divinas»), rondaban por el cielo del oeste y las sombras del crepúsculo» (Soustelle, 1982: 124).

El profesor Caso nos habla también de estas mujeres, y nos dice que viven en el paraíso del oeste, el que llaman *Cincalco*, «la casa del maíz», y que vienen a la tierra de noche en forma de fantasmas, que eran interpretados como signo de mal agüero, principalmente para mujeres y niños (Caso, 1981: 79).

*Tlazolteotl*, que regía también la medicación mágica, tenía un templo dedicado, conocido como *Tocititlan*, «el lugar de nuestra abuela» (Soustelle, 1982: 123). La existencia de un templo dedicado a esta divinidad implica una organización sacerdotal encargada del mantenimiento de dicho templo y del culto a la diosa. La existencia de estos sacerdotes se refleja en los códices y se nos describe en la crónica de Sahagún, como veremos más adelante. La importancia de estos sacerdotes era capital en la religiosidad azteca, ya que ellos eran los encargados de la lectura e interpretación de los códices, eran los considerados adivinos (Spranz, 1973: 206), que formaban una categoría especial de sacerdotes, los *tonalponque* (Soustelle, 1982: 59), y que, además de su labor de adivinación, eran los encargados de dar nombre a los recién nacidos, que, como se ha dicho, estaban bajo el patrocinio de *Tlazolteotl*, y de celebrar el ritual de la confesión, también función de esta diosa en cuanto *Tlaelcuani*, comedora de suciedad, de pecados (Spranz, 1973: 206, y Royston, 1960: 445).

De *Tlazolteotl* podemos decir que es una deidad dual, como ya se ha mencionado en relación a la tierra, y lo podemos comprobar en el hecho de su presencia tanto entre los *Nueve señores de la Noche* como entre las *Trece deidades de los Signos de los Días*. Entre los primeros ocupa el séptimo lugar y entre los segundos, el quinto. En el calendario azteca cada día y período estaba bajo la protección o regencia de un dios o diosa; en el caso que nos ocupa, *Tlazolteotl* es la señora del decimocuarto signo de los días *océlotl*, y rige el decimotercer período del *tonalpohualli*, o calendario ritual azteca. Todos los dioses reciben también una serie de nombres calendáricos, que suelen hacer referencia a días más o menos propicios, es decir, a aspectos astrológicos. Nuestra diosa, en el «Códice Telleriano Remensis», tiene como día especial el de *macuil cipactli*, «cinco caimán» (Spranz, 1973: 206), día correspondiente también al nombre de *Ixcuina* (Caso, 1951: 80). Otra serie de nombres calendáricos de esta diosa son, por ejemplo, «6 acatl, nombre de *Tlazolteotl* (...), denota el oeste (...); 8 acatl (...), cuarta de las cinco formas de *Tlazolteotl*, denota el sur (...); 1 ocelotl (...); 9 acatl» (Caso, 1951: 91 y ss.). Hay que destacar otros días, al parecer propicios para los hechiceros y adivinos, cuya patrona es esta diosa, como mencionamos, y que son *9 Malinalli*, *9 Itzcuintli* y *9 Miquiztli* (Caso, 1951: 89).

Para finalizar este apartado vamos a ver la descripción de *Teteoinan*, deidad identificada con *Tlazolteotl* (Seler, 1963), que nos hace Fray Bernardino de Sahagún en su crónica:

«Tiene los labios abultados con hule. En cada carrillo figurado un agujero. Tiene puesto su florón de algodón. Sus orejeras, de azulajo; su mechón, de palma.

Su faldellín con caracoles: de ahí su nombre de Citlalicue («La de falda de estrellas»). Su camisa con flecos. Su faldellín blanco. Sus sandalias, su escudo de oro, con una perforación. Su escoba.» (Sahagún, 1982: 888, Apéndice 1).

En esta descripción, Sahagún nos ofrece varios datos para la delimitación de los atributos de la diosa, que iremos comentando en los sucesivos apartados del presente artículo. Aun así, podemos destacar aquí el color del atuendo de *Tlazolteotl*, el blanco, correspondiente como dijimos al oeste y a las mujeres divinizadas, y particularmente a *Tlazolteotl*, siendo éste el color con que se nos representa a la diosa en el *Códice Florentino* (*Códice Florentino*: f<sup>o</sup> 11), aunque tenemos que señalar que en la mayoría de los códices la figura de la diosa aparece desnuda (Seler, 1963: 1-35).

Terminando este panorama de las funciones, atributos y advocaciones que presenta esta diosa, pasamos a ver el origen de su culto entre los aztecas, pues, como ya mencionamos, es una deidad que incorporan a su panteón y simbolismo, fusionándola, como veremos, con conceptos y deidades de su propia tradición.

## EL ORIGEN DE TLAZOLTEOTL

Todos los autores coinciden en señalar que el origen de esta diosa está en el oriente mexicano, en la zona huasteca, donde, parece ser, se originó el culto a esta divinidad como una forma de veneración a la fertilidad y a la vegetación, tema del que trataremos en el apartado siguiente. Para deducir el origen huasteco de *Tlazolteotl* se basan los diversos autores en las representaciones de la diosa en los códices y los atributos con que figura en ellos.

«Los elementos huastecos del aderezo de *Tlazolteotl* (...), son la banda de algodón crudo ciñendo la frente, el bonete cónico, el pectoral en concha, la pintura negra alrededor de la boca y el ornamento de nariz en forma de media luna que la asocia a las divinidades lunares» (Vie, 1980: 78).

Ya hemos mencionado a *Tlazolteotl* como inventora del tejido y del bordado; los husos y el algodón que lleva la diosa como tocado nos pone en relación con las zonas productoras del algodón, que no se da en el Altiplano, sino en una región intermedia entre éste y la costa del Golfo. Además, en la lengua huasteca, emparentada con la familia maya, el término para designar el algodón es *Ixcuynin*, del que deriva el nombre *Ixcuina* (Soustelle, 1982: 123), no debiendo olvidar que esta región siempre destacó por sus tejidos de algodón.

Otra particularidad del vestuario de las deidades terrestres es el uso del *quechquemilt* triangular, vestimenta típica de las mujeres del oriente mexicano, y que también presenta *Tlazolteotl* en los códices. Respecto a la pintura negra que cubre la boca de la diosa, representa una máscara de hule, producto típico y característico del levante mexicano (Soustelle, 1982: 123). Podemos comprobar, además, que en el *Códice Borbónico* (*Códice Borbónico*: f<sup>o</sup> 29 y 30), en donde se nos muestra la representación de la fiesta dedicada a esta diosa, aparece *Tlazolteotl* rodeada de unos danzantes, ataviados con los típicos y distintivos vestidos huastecos. Otro detalle de la indumentaria de la diosa que apunta al origen huasteco es la doble raya, ancha y corta, de la pintura facial, que es un distintivo de esa región (Spranz, 1973: 205). Vemos, pues, que todos los signos y atributos principales de *Tlazolteotl* apuntan al

origen huasteco de esta diosa, que, por otro lado, como tal era considerada por los propios aztecas.

El camino que sigue la diosa desde el oriente hasta el altiplano es difícil de concretar. Los contactos entre éste y la región huasteca comenzaron ya en época tolteca y se suceden hasta la conquista española (Vie, 1980: 77); las relaciones promovidas por los propios aztecas a través de sus expediciones comerciales y de conquista favorecieron los intercambios culturales. La difusión a través de los toltecas también la refieren autores como Soustelle y Ochoa (Soustelle, 1982: 84; Ochoa, 1980: 72); el primero nos dice que el culto a *Tlazolteotl* fue llevado hasta el altiplano por los otomíes (Soustelle, 1982: 123). Resumiendo, puede considerarse que el culto a esta divinidad llega a los aztecas por dos vías, una primera a través de la tradición tolteca, y una segunda, por los contactos que los propios aztecas mantienen con las culturas del oriente, de forma que el culto, ya practicado, se fomenta y extiende, arraigando más en la tradición azteca.

Hay que considerar que el traslado del culto a *Tlazolteotl* desde la huasteca hasta la religión azteca no se hizo sin ningún cambio, sino que sufre modificaciones, ya que los mexica adaptan dicho culto poniéndolo en relación con conceptos similares o emparentados ya existentes en su religión. Tengamos en cuenta que originalmente era una diosa de pueblos agrícolas y artesanos (Soustelle, 1982: 123), caracteres muy distintos a los que presidían la tradición de la cultura azteca. Por otro lado, el sincretismo realizado por los sacerdotes fusionó diversas deidades de la tierra, transfiriendo de una a otras rasgos característicos de ámbito local (Soustelle, 1982: 124), por lo que tenemos que considerar «poco probable que *Tlazolteotl*, como la concibieron los mexica, hubiera existido entre los huastecas; dentro de esta cultura acaso fue una diosa creadora» (Ochoa, 1980: 72), como parecen probarlo las continuas asociaciones de *Tlazolteotl* con la idea de fertilidad, que los aztecas pudieron tomar con cierto carácter erótico, que marca la figura de esta diosa. Así pues, «parece ser que la presencia de la diosa *Tlazolteotl* y el ejercicio de un culto fálico en la religión azteca hayan sido aportaciones auténticamente huastecas» (Vie, 1980: 77).

## TLAZOLTEOTL, DIOSA DE LA FERTILIDAD

Ya se ha mencionado en varias ocasiones las implicaciones que la figura de *Tlazolteotl* tiene con el concepto de fertilidad y con el de fecundidad, y acabamos de ver cómo esta diosa tiene su origen en la cultura huasteca, donde tenía atributos de diosa madre asociados con la vegetación y la propiciación de las cosechas. Por otra parte, también hemos mencionado a *Tlazolteotl* como una deidad de la tierra y su identificación con *Toci-Teteoinan*, diosa madre. Continuando con este discurso, lo primero que podemos citar es que *Tlazolteotl*, según el panteón azteca, es madre de *Centeotl* y *Xochiquetzal* (Nicholson, 1975: 99), divinidades de la vegetación, el maíz y las cosechas. La importancia de las diosas de la tierra en el centro de México solía ser mayor que la de sus correspondientes masculinos, y participaban por igual de los atributos de las

diosas del maíz y de las del agua, expresando la esencia de la fertilidad (Nicholson, 1976: 167). «Tlazolteotl por su carácter guerrero, agrícola y moral era la contrapartida femenina del dios Xipe-Totec» (Vie, 1980: 78), divinidad agrícola, relacionándose así nuestra diosa directamente con los conceptos de fecundidad y fertilidad en asociación a la agricultura.

Hay un detalle en las representaciones de *Tlazolteotl* en los códices que la vinculan estrechamente a este concepto de fertilidad, y es la nariguera en forma de media luna con que aparece siempre representada, el *yacametzli*, «que recuerda el vínculo místico de la tierra y de la luna y la influencia de este astro sobre la vegetación y la fertilidad» (Soustelle, 1982: 124). C. Burland también relaciona a *Tlazolteotl* con la luna (Burland, 1959: 98), y Edward Seler nos dice, a este respecto, que:

«La luna está en estrecha relación con Tlazolteotl y los demás númenes del pulque (...) Pues Tlazolteotl coincide con la gran madre de los dioses, diosa de la cosecha, y en ella encarna el nacimiento del maíz y el resurgir de la vegetación a consecuencia de un acto sexual» (Seler, 1963: I-83).

Otro atributo característico de *Tlazolteotl* es la escoba, con ella aparece representada en numerosas ocasiones. «Barrer la tierra es la operación que precede a la siembra del maíz» (Soustelle, 1982: 124), con lo que nuevamente tenemos a la diosa relacionada con las actividades agrarias de forma directa al portar un elemento o instrumento agrícola. Nuevos aspectos de *Tlazolteotl* como una divinidad de carácter agrícola y de fertilidad y fecundidad aparecen en los rituales de las fiestas dedicadas a esta deidad, que se verán más adelante.

## **TLAZOUTEOTL Y EL RITUAL DE LA CONFESION**

Pasamos ahora a ver un nuevo aspecto o función de esta diosa tan polifacética, el de la confesión de los pecados, que tanto llamó la atención a los primeros españoles que tomaron contacto con los aztecas.

Ya hemos mencionado que *Tlazolteotl* es la diosa de las inmundicias, de la suciedad, entendidas como pecados;

«Cobró entre los aztecas una gran importancia en tanto que *Tlaelcuani*, “comedora de pecados”: con ella se confesaban los que habían cometido faltas, sobre todo infracciones a la moral sexual, y ella era la que los perdonaba mediante la absolución que conferían sus sacerdotes» (Soustelle, 1982: 85).

Es *Tlaelcuani*, advocación de *Tlazolteotl*, la encargada de limpiar a los hombres de pecados. Ahora bien, tenemos que tener en cuenta que la noción de pecado para el mexica era, y aún es para el mexicano, muy distinta a la que se tiene en el mundo occidental, y más concretamente a la que rige en la moral cristiana. El pecado era entendido como una lacra o mal social principalmente, y en particular, la falta sexual, ya que la austera moral azteca, imponía una severa represión sexual (Soustelle, 1982: 85): «la noción de pecado para los

indios está todavía ligada a la idea de salud y enfermedad, personal, social y cósmica» (Paz, 1983: 97).

Teniendo en cuenta esta noción de pecado, y sabiendo que eran las faltas sexuales las principales en cuanto al rito de la confesión, hay que hacer notar que los aztecas confesaban, generalmente, en trance de muerte, ya que sólo podían confesar una vez en la vida, y que dicho ritual se efectuaba por razones relacionadas con el prestigio social, económico y moral del individuo, con el fin de que no pudiera culpársele de ningún mal que llegara a afectar a la sociedad en razón a la ruptura de las normas que el «pecador» se supone había cometido.

Sahagún, en dos partes de su crónica, nos describe ampliamente el ritual de la confesión. Transcribimos a continuación las palabras del cronista, comentando párrafo a párrafo los datos y puntos más sobresalientes.

«(...) según decían las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas: cuanto que fuesen torpes y sucias, que ellas los perdonaban. También decían que esta diosa o diosas tenían poder para provocar a luxuria: y para inspirar cosas carnales y para favorecer los torpes amores y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos y alimpiar dellos perdonandolos si los confesaban a los satrapas que eran los adivinos (...)» (Sahagún, 1982: libro I, Cap. XII: 36-38).

En este párrafo podemos comprobar la dualidad presente en la figura de *Tlazolteotl*, ella es la inspiradora del pecado, que puede relacionarse con sus atributos de fecundidad, pero a su vez, es la que lo perdona: el bien y el mal en una misma personificación, o en las correspondientes a sus diversas advocaciones, pues ya vemos que el cronista habla tanto en singular como en plural al referirse a la diosa/diosas.

«Pues desde que el penitente determinaba de se confesar iba luego a buscar a alguno de los ya dichos delante quien se solian confesar y deciale. Señor querriame llegar a dios todo poderoso y que es amparador de todos el cual se llama, ioalli, ehecatli: este es Tezcatlipuca, querria hablar en secreto mis pecados (...). Dicho esto, miraba (el sacerdote o sátrapa) luego el libro de las adivinanzas: que se llama Tonalamatl, para por el saber que día seria mas oportuno para aquella obra (...)» (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. XII: 36-38).

Encontramos aquí una referencia muy importante, la mención a *Tezcatlipoca*, que se repetirá en otras partes del ritual; es a él a quien se dirige la súplica del perdón de los pecados. ¿Por qué se encomiendan a este dios y no a *Tlazolteotl* o a alguna de sus advocaciones? Ya hemos visto la asociación de las *Ixcuiname* con cada uno de los puntos cardinales, que a su vez se relacionan con los cuatro *Tezcatlipocas*, rojo, blanco, azul y negro. Aquéllas y éstos están relacionados, y pueden llegar a identificarse (Nicholson, 1975: 113). Selser nos dice que puesto que el jaguar es un signo de tierra, aparece en relación con la diosa de la tierra, *Tlazolteotl*, asociación que aparece con frecuencia en los códices, y que si tomamos la representación de esta diosa no ya como la diosa del pecado, sino como el pecador mismo, es decir, como el *tlaelcuani*, puede hacerse otra posible interpretación:



«Uno de los hechos más extraños narrados por los monjes de Chiapas y Guatemala acerca de la región llamada Tozotlan (...) es el siguiente: cuando los indios de aquellas comarcas se sabían en peligro de muerte, empezaban a confesarse de sus pecados, delitos y crímenes, cometidos a veces mucho tiempo atrás, creyendo que con ello podrían escapar a la muerte. Los relatos, que se refiere especialmente a los encuentros en la selva entre un indio y un jaguar, dicen que en esta situación el indio, en lugar de defenderse, se hincaba de rodillas ante la fiera, enumeraba sus pecados, uno tras otro, y concluía con la súplica ¡no me mates! (Hay quiénes afirman que aún hoy día sucede esto) (...) Tomando en cuenta estos relatos nos sentimos inclinados a suponer que la asociación entre el jaguar y el pecador junto al tercer signo de los días, se basa en el papel del jaguar como juez vengador de los pecados cometidos por los humanos» (Seler, 1963: vol. I. 76).

Podemos concluir, pues, que la asociación entre el *tlaelcuani* (*Tlazolteotl*) y el jaguar (*Tezcatlipoca*) se basa en que este último es el encargado de castigar las faltas de los hombres, por lo que adquiere significación que en el ritual de la confesión se dirijan a *Tezcatlipoca* suplicándole la conmutación de la pena a la que estarían destinados por sus faltas. La diosa *Tlazolteotl* induce al pecado y lo perdona, pero no es la encargada del castigo en caso contrario.

Como vemos reflejado en la cita de Sahagún, se elegía el día más propicio según el *Tonalamatl* para celebrar la confesión, de manera que ésta fuera más efectiva. El cronista sigue relatando cómo el penitente debía adquirir copal y madera, a modo de ofrendas, que eran necesarias para el rito, y también había de adquirir un petate nuevo. El ritual se podía celebrar tanto en casa del penitente, si éste era un principal, o en casa del sacerdote, que habremos de suponer estaría en algún edificio del gran recinto ceremonial de *Tenochtitlan*.

«Llegado, barría muy bien el lugar donde se había de tender el petate nuevo para ponerse sobre el confesor. Y luego encendían fuego y echaba el copal en el fuego, el sátrapa y hablaba el fuego (...)» (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. XII: 36-38).

Hemos hablado en el apartado anterior del simbolismo de la escoba, elemento característico de los atributos de *Tlazolteotl*, en relación a la fertilidad y fecundidad, dado que antes de la siembra del maíz se barrían los campos, es decir, se limpiaban. Esta idea de limpieza es la que se traslada al rito de la confesión; la escoba representa aquí la limpieza de las suciedades, los pecados, por lo que figura de forma principal en el ritual de la confesión.

Cuando el sátrapa acababa la oración, dirigida a presentar al penitente a la divinidad, se dirigía a éste exhortándole a hacer una buena confesión, a no olvidar ningún pecado, advirtiéndole de los horrores que le esperarían si eso ocurriera.

«Oído esto el penitente, luego hacía juramento de decir la verdad: de la manera que ellos usaban jurar: tocando la tierra con la mano y lamiendo lo que se les había pegado: y luego echaba copalli en el fuego que era otro juramento cerca de decir la verdad» (...) (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. XII: 36-38).

Nos parece interesante resaltar de este fragmento la forma de hacer el juramento, en la que se entra en contacto y relación con la tierra, es decir, con

la diosa madre. Sigue el cronista relatando cómo el pecador enumeraba sus faltas y, terminada la confesión, cómo el sacerdote se dirigía al penitente para imponerle una serie de rigurosas penitencias, según sus pecados:

«(...) te quiero decir lo que eres obligado a hacer cuando desciendan a la tierra las diosas llamadas Ciuapopoliti, o cuando se hace la fiesta de las diosas de la carnalidad que se llaman Ixcuiname ayunarás cuatro días afligiendo tu estomago y tu boca. Y llegado el día de la fiesta destas diosas Ixcuiname, luego de mañana o en amaneciendo para que hagas la penitencia convencible por tus pecados (...)» (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. XII: 36-38).

Observamos aquí cómo la penitencia por el perdón se ofrecía a *Tlazolteotl* en sus diversas advocaciones, consistiendo en ayuno, y, como nos relata más adelante el cronista, en punciones con púas de maguey en la lengua, orejas, etc., pasándose después por los agujeros tallos de mimbre, todo realizado de forma ritual y ceremoniosa. También podía el sacerdote mandar otros tipos de penitencias:

«O le mandaba yras a ofrecer papeles a los lugares acostumbrados y haras imágenes, cubriras con ello las imágenes que llevares hechas según tu devoción y haras en su presencia la ceremonia acostumbrada de cantar y bailar en su presencia (...)» (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. XII: 36-38).

Seler nos aclara el sentido de estas penitencias al decirnos que los sacerdotes imponían como tales «la obligación de acudir en la noche a las encrucijadas, los santuarios de las *cihuateteo*, y de depositar allí vestidos de papel y ofrendas» (Seler, 1963: vol. I, 76). Terminada la confesión y realizada la penitencia, Sahagún nos dice que el pecador regresaba a su casa procurando no volver a cometer las faltas confesadas, ya que si lo hacía ya no podría evitar el castigo pertinente, que tenía un carácter temporal.

Vemos, pues, que la idea occidental del premio o castigo después de la muerte según las obras realizadas en vida no se corresponde con los conceptos aztecas de cielo o paraíso e infierno, ya que era la forma de morir la que determinaba el futuro lugar en que viriría el alma, y no los hechos realizados en la vida. Se confirmaría así que la idea del pecado en el mundo azteca se refería, como dijimos anteriormente, a un mal físico o social, y no a una falta de carácter sobrenatural merecedora de un castigo después de la muerte.

Es muy revelador el comentario que nos hace el cronista en relación a la actitud de los indígenas, ya en tiempos de los españoles, donde se puede observar el sentido social que la confesión tenía para los aztecas, y cómo esa concepción perduraba aún en los tiempos de la colonia:

«(...) pensando que como en el tiempo pasado por la confesión y penitencia que hacian se les perdonaban aquellos pecados en el foro judicial. También ahora, cuando alguno mata o adultera acógese a nuestras casas y monasterios y callando lo que hicieron, dicen que quieren hacer penitencia y cavan en la huerta y barren en casa y hacen lo que les manden [Esta costumbre, puede explicarse por el hecho de que era normal imponer como penitencia el trabajo en el templo (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. VII: 312)] y confiesanse de ahí

algunos días y entonces declaran su pecado y la causa porque vinieron a hacer penitencia. Acabada su confesión demandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcalde, para que sepan que han hecho penitencia y confesados y que ya no tienen nada contra ellos la justicia (...)» (Sahagún, 1982: Libro I, Cap. XII: 36-38).

Más adelante, en la obra de Sahagún, se nos vuelve a hablar de la confesión, en el capítulo que titula «de la confesión auricular que estos naturales usaban en tiempo de su infidelidad, una vez en la vida» (Sahagún, 1982: Libro VI, Cap. VII: 312-316), donde desde un principio se encuentra ya la mención a *Tezcatlipoca*, al que se dirigen las oraciones; y más adelante nos dice:

«En presencia de V.M. hablo, que sabe todas las cosas, y sabéis que este pobre no pecó con libertad entera del libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació» (Sahagún, 1982: Libro VI, Cap. VII: 312-316)

Recordemos que *Tlazolteotl*, patrona de los recién nacidos, imponía, a través de sus sacerdotes y el *Tonalamatl*, el nombre y destino a los hombres según el signo que les correspondía por el nacimiento, que podía ser favorable o no. Tenemos, pues, que los hombres tenían un «atenuante» de su conducta dado por el signo y hado que les presidía. Pero, siguiendo la narración, encontramos otro párrafo en el que parece contradecir el autor lo dicho anteriormente, subrayando la culpabilidad del pecador y negando, pues, su predestinación:

«Pero por tu propia voluntad y albedría te ensuciaste y te mancillaste, y te revolcaste en el estiércol y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste y ahora has confesado» (Sahagún, 1982: Libro VI, Cap. VII: 312-316).

Comentamos en la introducción al presente artículo el problema de la interpretación de la información contenida en las crónicas, debido a la visión occidentalizada que pudieran contener. Posteriormente hablamos de cómo consideraba el pueblo azteca la vida después de la muerte, para el que existían diversos paraísos a los que se accedía según la forma de morir y, quizá, el status social que se tenía en vida. El *Tlalocan*, o paraíso de *Tlaloc*, al que iban los guerreros muertos en combate y las víctimas de sacrificio. El Jardín de Occidente, el *Tamoanchan*, residencia de las *Cihuateteo*. Y por último, el *Mictlan*, residencia de *Mictlantecutli*, señor del inframundo, al que, al parecer, iba la población en general. Este último es el que los españoles identificaron con el infierno cristiano, quizás por la localización subterránea que tenía y por las macabras representaciones del lugar y del dios.

«(...) y te enviará a la universal casa del infierno, donde está tu padre y tu madre, el dios del infierno y la diosa del infierno, abiertas las bocas con deseo de tragarte a ti, y a cuantos hay en el mundo; allí te será dado lo que tú mereciste en este mundo, según la justicia divina, y lo que le demandaste con tus obras, de pobreza y mesería y enfermedad: de diversas maneras serás atormentado y afligido por todo extremo, y estarás zambullido en un lado de miserias y tormentos intolerables» (Sahagún, 1982: Libro VI, Cap. VII: 312-316)

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente, y la visión y concepto de pecado que tenía el azteca, el presente párrafo no parece encajar en la idea de pecado y paraíso del pueblo mexicana, por lo que puede entenderse que en él se plasma una visión cristiana y occidental, tanto del pecado y su castigo, como de la dualidad paraíso-infierno, obra, quizá, de los informantes de Sahagún, que adaptaron sus tradiciones a las europeas para evitar, posiblemente, las represalias por sus costumbres pasadas, a la vez que pudieran obtener cierto grado de consideración ante el nuevo y tan distinto sistema cultural que les era obligado adoptar.

En el capítulo mencionado también se nos habla de las distintas penitencias que tenía que hacer el pecador, incluyéndose, además de las ya expuestas, las del sacrificio humano y la de la entrega de limosnas, completando así la variedad de las penitencias según la gravedad de los pecados.

## LA FIESTA: EL MES DE OCHPANIZTLI

«Al undécimo mes llamaban ochpaniztli. El primero día de este mes hacían fiesta a la madre de los dioses, llamada Teteo-Innan o Toci, que quiere decir nuestra abuela» (Sahagún, 1982: Libro II, Cap. XI: 86).

Sahagún nos dice que este mes del calendario azteca, «el mes de las escobas», llamado de *Ochpaniztli*, comprendía desde el día 21 de agosto hasta el 9 de septiembre, pero tengamos en cuenta que, primero, estas fechas corresponden al calendario juliano y, segundo, que es posible que el autor, por su interés en dar a conocer lo más posible la cultura mexicana, encajara en nuestro calendario el complicado y diversificado calendario azteca.

Ochoa es de la opinión que a *Tlazolteotl* «no se le consagraba ninguna fiesta en especial; pero como Teteoinan le consagraban la fiesta de Ochpaniztli» (Ochoa, 1980: 72), pero ya hemos apuntado que ambas denominaciones corresponden a una misma divinidad, quizá como distintas advocaciones: «Esta fiesta, que marcaba el comienzo del invierno, era celebrada en honor de Tlazolteotl que allí era siempre exhibida, acompañada de servidores vestidos a la manera huasteca, y conocidos con el nombre de Huastecas» (Vie, 1980: 77).

«(...) bailaban a honra de esta diosa, en silencio, mataban una mujer, en gran silencio, vestida con los ornamentos que juntaban a esta diosa» (Sahagún, 1982: Libro II, Cap. XI: 86)

Sahagún nos describe en esta parte de su crónica el ritual de la fiesta de *Ochpaniztli*, habiendo de destacar el hecho de que la mujer que representaba a la divinidad, es decir, a *Tlazolteotl*, era acompañada por un séquito de mujeres, especialmente compuesto por «médicas y parteras» (Sahagún, 1982: Libro II, Cap. XI: 87), lo que nos recuerda el hecho de que esta diosa era su patrona, y que presidiría a su vez a las *Cihuateteo*, mujeres divinizadas.

Siguiendo con el comentario de la descripción de la crónica de Fray Bernardino, hemos de resaltar el tipo de sacrificio que se realizaba con la mencionada mujer que representaba a la diosa:

«(...) y llevábanla con gran silencio al cu donde había de morir. Subida arriba, tomábanla uno a cuestras, espaldas con espaldas, y de pronto le cortaban la cabeza, y luego la desollaban y un robusto mancebo vestíase su pellejo» (Sahagún, 1982: Libro II, Cap. XI: 86).

El sacrificio por desollamiento, el *Tlacaxipehualiztli*, era una práctica generalizada en aquellos ritos que hacían referencia a dioses o diosas de la vegetación, las cosechas y la tierra (Vie, 1980: 78), y particularmente para la diosa *Tlazolteotl* (Soustelle, 1982: 132). En el ritual del sacrificio llama la atención el hecho de que el sacerdote que se revestía con la piel de la víctima efectuaba un matrimonio simbólico y divino, que se subraya por el hecho de cargar sobre las espaldas a la víctima de la misma forma que en el ritual del matrimonio, el esposo cargaba sobre sus espaldas a la esposa (Vie, 1980: 80). *Tlazolteotl* «encarna el nacimiento del maíz y el resurgir de la vegetación a consecuencia de un acto sexual» (Seler, 1963: I-83), representado por ese matrimonio simbólico. El resurgimiento de la vegetación, y por ende de las cosechas, es el carácter principal de este sacrificio que, por otro lado, es original en el culto al principal numen del maíz y la vegetación, *Xipe-Totec*; de esta manera vemos relacionada a *Tlazolteotl* con este dios, como ya comentamos anteriormente. Soustelle nos ofrece otra prueba de esta relación al comentarnos que en «tlaxcala, el desollamiento de las víctimas a *Xipe-Totec* era llamado *exquinan*, sin duda, *ixcuinan*, uno de los nombres de la diosa terrestre» (Soustelle, 1982: 133).

Esta fiesta, además del carácter propiciatorio agrícola que hemos visto que tenía, presenta un sentido iniciático que se plasma en la crónica de Sahagún cuando nos habla de la imposición de armas que durante ella se hacía a los jóvenes, con lo que se quería significar que se les consideraba aptos para la guerra (Sahagún, 1982: Libro II, Cap. XI: 87). Hemos de considerar aquí que *Tlazolteotl* aparece en algunas representaciones, como es el caso de los Códices Laud y Vaticano, con atributos y prendas masculinas (*máxtatl*) y con objetos y armas de guerra (escudo, *atlatl* y dardos) (Spranz, 1973: 208), y recordemos también cómo Sahagún nos describía a *Teteoinan* con escudo, por lo que observamos una nueva faceta en esta diosa, el carácter guerrero que tomaba, al menos en ciertos ritos, y que puede deberse u originarse en la fusión de tradiciones en la religión azteca.

Otros sacrificios, aparte del de desollamiento, se realizaban durante la fiesta. El sacrificio por flechado, el *Tlacacaliliztli*, y el autosacrificio del miembro viril, el *Motepulizo*, ambos con un fuerte sentido fálico. El primero por el hecho de que la posición de la víctima se identifica con la del acto sexual de la mujer y el envío de dardos con la eyaculación, y el segundo por el inherente carácter fecundador y de fertilidad, tanto agraria como humana, que posee. Recordemos, en apoyo a esta hipótesis, cómo *Quetzalcoatl* sangró su pene sobre los restos óseos humanos robados a *Mictlantecutli* para dar vida a la quinta humanidad (Vie, 1980: 78 y ss.); aunque tenemos que tener en cuenta que este tipo de sacrificio también existe entre grupos no agricultores como los «indios de las praderas», pero que también puede considerarse un ritual de fertilidad, si no

agraria, sí humana o en relación con la tierra, para favorecer los dones terrestres para estos grupos cazadores-recolectores.

Vemos, pues, que en esta fiesta se manifiesta un culto fálico, atribuido en Mesoamérica de forma muy marcada a la región Huasteca. Recordemos cómo en el *Códice Borbónico*, «Tlazolteotl se representó en compañía de un grupo de huastecas, o jóvenes ataviados como huastecas, que sostienen sendos falos entre sus manos, acentuando el carácter creador de esta diosa» (Ochoa, 1980: 72).

## CONCLUSION

Finalizado el presente artículo se hace necesaria una síntesis de las principales conclusiones en torno a la figura de *Tlazolteotl*.

En primer lugar, insistir en la imposibilidad o, al menos, dificultad, del estudio y análisis de una divinidad aislada del panteón azteca, pues, como hemos visto en el caso de nuestra diosa, las relaciones e interconexiones entre deidades son continuas y muy profundas. En el caso de *Tlazolteotl*, hay que recalcar sus relaciones con *Tezcatlipoca* en lo referente a la confesión de los pecados, y con *Xipe-Totec* y otros númenes agrícolas en lo relacionado a los conceptos de fertilidad y fecundidad. A este respecto podemos concluir también, que el culto fálico estuvo vinculado a un culto a la fertilidad presidido por *Tlazolteotl*, y que nada tiene que ver con las perversiones sexuales con que se interpretan estos ritos en las fuentes (Ochoa, 1980: 74), fruto, sin duda, de un poco profundo conocimiento de la sociedad y cultura azteca, y de la visión occidentalizada que de la realidad indígena nos transmiten los cronistas, aspecto éste que comentamos anteriormente.

En segundo lugar, recalcar la gran cantidad de diversificaciones que presenta la diosa, que engloba varias advocaciones y funciones, y que a su vez forma parte del concepto, más general, de «diosa madre» y «tierra o madre tierra», comprobando por su fiesta que *Tlazolteotl* era una diosa eminentemente de carácter agrario, propiciatorio del resurgir de la vegetación y las cosechas, que se relaciona directamente, como hemos visto, con los dioses de la vegetación y del maíz.

Relacionado con las actividades agrarias por la traslación del concepto o idea de limpieza a la de perdón de los pecados, tenemos el ritual de la confesión, del que hay que destacar dos ideas fundamentales. La primera es el importante papel que el concepto azteca de pecado tenía en la configuración del ritual de la confesión, y la segunda, el carácter social de mantenimiento del prestigio dentro de la comunidad que tenía dicho ritual.

Finalmente, en el panteón azteca, que, como hemos dicho, se origina como fusión de diversas tradiciones, podemos separar, aunque no de forma estricta, aquellas divinidades que corresponden a un culto astronómico, dioses guerreros y sangrientos, originarios del norte; y aquellas otras deidades que se asocian al culto a la tierra y a la luna, vinculadas con los conceptos de fertilidad y fecundidad, humana y terrestre, pertenecientes a la tradición del valle y sus

culturas sedentarias y agrícolas. Estas dos vertientes, que repito están íntimamente relacionadas, pueden verse en la asociación de las primeras con lo masculino y de las segundas con lo femenino: la fuerza y la fecundidad, respectivamente. Este hecho se manifiesta en la preponderancia de deidades masculinas, dioses, en el culto astronómico y guerrero, que imponían el continuo derramamiento de sangre para mantener con vida al sol, numen principal. Mientras que en el culto a la tierra y la fertilidad encontramos mayor representación de divinidades femeninas, diosas que personifican la fecundidad, la vegetación y las cosechas y en las que sus sacrificios están relacionados con dichos conceptos. Aun así, no olvidemos el carácter guerrero de la diosa *Tlazolteotl*, tal y como se manifiesta en los rituales de *Ochpaniztli* de iniciación de los jóvenes, fruto, seguramente, de la fusión de esas tradiciones mencionadas, y de la adaptación mexicana de la tradición huasteca de la diosa.

## BIBLIOGRAFIA

### BORGIA

1963 *Códice Borgia*. Edición y comentarios de E. Seler. F.C.E., México.

### BURLAND, Cottie A.

1959 «The lords of the night: a mexican problem», en *New World Antiquity*, 6 (7): 97-98.

### CASO, Alfonso

1951 «Nombres calendáricos de los dioses», en *El México Antiguo*, 9: 77-100. México.

1981 *El pueblo del sol*. F.C.E., México.

### MATRITENSE

*Códice Matritense de Palacio*.

### NICHOLSON, Henry B.

1976 «Los principales dioses mesoamericanos», en *Esplendor del México Antiguo*, 1: 161-178. Inst. de Investigaciones Antropológicas, México.

### NICHOLSON, Irene

1975 *Mexican and Central American Mythology*. The Hamlyn Publishing Group Ltd., London.

### OCHOA SALAS, Lorenzo

1980 «Atavío, costumbres, hechicería y religión de los huastecas», en *XLII Congr. Inter. de Americanistas* (1976), 9 (b): 67-76. París.

### PAZ, Octavio

1983 *El laberinto de la soledad*. F.C.E., México.

### ROYSTON PIKE, E.

1960 *Diccionario de Religiones*. E. Royston P., ed. México.

### SAHAGÚN, fray Bernardino de

*Códice Florentino*, Edición facsimilar.

1982 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Angel M.<sup>a</sup> Garibay, ed. Col. «Sepan cuantos...», n.º 300, 5.ª edición. Porrúa, México.

SELER, Edward

1963 (ver Borgia, Códice)

SOUSTELLE, Jacques

1982 *El universo de los aztecas*. F.C.E., México.

SPRANZ, Bodo

1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. F.C.E., México.

VIE, Anne-Marie

1980 «Traditions huastèques dans la fête aztèque d'Ochpaniztli», en *XLII Congr. Inter. de Americanistas* (1976), 9 (b): 77-85. París.