

## TLAZOLTEOTL, DEIDAD DEL ABONO: UNA PROPUESTA

PATRICE GIASSON\*

### I. RELIGIÓN Y CIENCIA, DOS ACERCAMIENTOS HACIA LA COMPRENSIÓN DE LO QUE ES LA VIDA

El objeto del presente artículo consiste en la propuesta de un nuevo enfoque en la interpretación de las cosas relativas a las “religiones” prehispánicas, en particular la de los mexicas.

Las ideas presentes en su pensamiento religioso, su cosmovisión y el variado panteón de dioses, presentan a nuestro parecer algo más que una lógica trascendente o que una filosofía integrada en la metafísica. La religión mexicana da cuenta de un altísimo conocimiento del medio ambiente y del ecosistema en su conjunto. Esta postura revela la sorprendente modernidad desarrollada por los mexicas en cuanto al entendimiento de la naturaleza y de sus diversas manifestaciones; en este sentido sus reflexiones —una vez liberadas de la opacidad religiosa que las recubre— se acercan a los más recientes trabajos en ecología, trabajos que tienden a pensar en el planeta y su medio ambiente “como un ser vivo”, provisto de vida, capaz de reflexionar y hasta de autocurarse como cualquier ser vivo.<sup>1</sup> A este fenómeno, a este inmenso ser vivo, donde “interactúan” de manera activa la biosfera (la vida sobre la superficie de la tierra), los océanos y la atmósfera, James Lovelock le dio el nombre de Gaía, nombre de la deidad griega de la tierra.<sup>2</sup> Lo

\* Este artículo fue realizado gracias al apoyo de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México.

<sup>1</sup> Recientes estudios sobre el ecosistema proponen una nueva lectura de la relación entre los hombres y el medio ambiente. Según estos la tierra no apareciera como una entidad a la merced de los hombres sino como un ser provisto de sentido y capaz de ajustarse a los cambios que afectan a su equilibrio; la perforación en la capa de ozono, por ejemplo, no sería la señal de la destrucción del mundo, sino más bien la capacidad de la tierra a evacuar los gases nocivos producidos por los hombres, tal como un cuerpo humano se cura de sus males. Véase: Lovelock, *La terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, (tit. ori.: *Gaïa: A New Look at life on Earth*), Paris, Flammarion (1979) 1993, cap. IV. Véase también: Thompson, William Irwin, *Gaïa, Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Editorial Kairos (1987) 1995.

<sup>2</sup> Gérard Blanc afirma que la hipótesis Gaïa, donde todos los seres vivos, como el planeta mismo, participan en la creación de un ambiente propicio para la vida, “contrasta con la sabi-

más interesante aquí consiste en el hecho de que un eminente científico contemporáneo haya optado por la elección de un antiguo nombre mítico para calificar su intuición hacia un nuevo entendimiento del concepto mismo de lo que permite la vida en la tierra.

Sería útil reconsiderar lo que sabemos acerca de la religión mexicana a la luz de estas nuevas corrientes científicas contemporáneas, tal perspectiva excluiría de entrada los juicios eminentemente místicos de la religión prehispánica, favoreciendo en cambio una interpretación ecologista y científica de la misma. Los dioses se presentarían entonces como elementos metafóricos del ecosistema: Tláloc constituiría por ejemplo la encarnación del indispensable lado acuático del mundo, fundamental para la existencia del mundo vegetal, y a su vez, el universo vegetal encontraría su “figura” en dioses como Xochipilli (deidad de las flores) o Centeotl (deidad del maíz), el lado propiamente orgánico de la tierra sería representado por deidades terrenales como Tonantzin (nuestra madre) o Tlalteotl (señor de la tierra), las fuerzas del viento, indispensables para la polinización, serían representadas por Ollin (dios del movimiento) y por Ehecatl (dios del viento), Mictlantecutli encarnaría por su parte la muerte y la descomposición, ya que constituyen una parte indispensable de la misma vida. Estando estas diversas fuerzas de la naturaleza íntimamente relacionadas entre sí, comprendemos que todas estas deidades comparten atributos comunes, ya que no hay agua sin tierra, como no hay vegetación sin agua y tierra. De allí surge la posibilidad de avanzar una propuesta científica del politeísmo como “figura” de las múltiples necesidades y relaciones de la naturaleza. La manifiesta oposición entre algunas deidades (deidad de la vida-deidad de la muerte) como al interior de una sola deidad (veremos que Tlazolteotl reviste a la vez atributos de la muerte y de la vida), lejos de manifestar una incongruencia, expresaría la necesaria reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza, fundamental para la existencia de cualquier forma de vida como lo afirma el historiador de la cultura William Irwin Thompson “los sistemas vivos expresan una dinámica en que los opuestos son básicos y la oposición es esencial”.<sup>3</sup> Gracias a esta perspectiva sería posible reconocer que tanto la “religión”, como el arte y la filosofía, permitirían el entendimiento de la naturaleza como dinámica energética, y favorecería el alcance de un nivel de comprensión de los

duría convencional que considera que la vida se fue adaptando a las condiciones planetarias, pero que las dos (vida y planeta) tenían caminos diferentes”, traducción propia; en Lovelock, *ibid.*, p. 179.

<sup>3</sup> William Irwin Thompson, “Las implicaciones culturales de la Nueva Biología”, en Thompson, *op. cit.*, p. 27.

fenómenos naturales más amplio que el alcanzado por la misma ciencia exacta. Que se hable de imágenes, de mitos o de metáforas, todas tienden a pensar la realidad que rodea al hombre: “la imaginación no es fuente de engaño o ilusión, sino una capacidad de percibir lo que uno no conoce, de intuir lo que no se puede comprender, de ser más de lo que puedes saber”.<sup>4</sup>

Más que una voluntad de nombrar las cosas desconocidas, de situar al hombre en una posición de inferioridad o de superioridad al mundo,<sup>5</sup> la religión prehispánica se presenta entonces a nuestro juicio como una incansable voluntad de entender al medio ambiente y demuestra por último un altísimo conocimiento científico del mundo; podríamos decir que el hombre no percibe a la naturaleza y al cosmos como elementos fuera de su alcance, encima o debajo de él, sino más bien como un sistema compuesto por varias fuerzas y actores, entre los cuales se halla él mismo, ocupando una posición de constante diálogo con el mundo. La identificación de diversas deidades-metáforas permite elaborar un esquema capaz de pensar la interacción de las fuerzas naturales, y no sólo las más dramáticas, como son los terremotos o los huracanes, sino también las más sutiles y frecuentes que reproducen el ambiente en que vive el hombre, desde la aparición de la llovizna hasta el crecimiento de una flor.

Para concretizar nuestra propuesta nos detendremos aquí en el análisis de la deidad Tlazolteotl, deidad seguramente huasteca,<sup>6</sup> y en la interpretación de sus diferentes atavíos. Veremos que esta deidad se relaciona con varios dioses y que tiene características que, si bien pueden parecer paradójicas, se dotan de una verdadera lógica interna. Comenzaremos nuestro análisis consultando a los autores contemporáneos para luego regresar a textos coloniales, como los de Sahagún y Torquemada. Nuestra principal preocupación consistirá en investigar y cuestionar la principal función que se le atribuye a la deidad Tlazolteotl, función que se encuentra tanto en los textos clásicos como en los textos contemporáneos y que consiste en *la extirpación de los vicios por medio de la confesión*. Proponemos una nueva interpretación de los textos y una nueva lectura de sus representaciones iconográficas, con el fin de reconsiderar su relación con la tierra, la agricultura y la cosecha.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>5</sup> Alfonso Caso dice que “magia y ciencia son semejantes; ambas son disciplinas que tienen por objeto dominar el mundo”, *El Pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica (1953), 1978, p. 12.

<sup>6</sup> Véase el análisis iconográfico de Bodo Spranz en: Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 205-277.

## II. HACIA UN ENTENDIMIENTO GLOBAL DE LOS ATRIBUTOS DE TLAZOLTEOTL

### *Significado de su nombre*

Tlazolteotl, como todos los dioses del panteón nahua, tiene varias características y está asociada a varios elementos según el contexto en que se encuentra. Su mismo nombre si bien significa literalmente “deidad de la basura”, ya que está formado por *tlaçolli*, “basura que se echa en el muladar”,<sup>7</sup> y *teotl*, deidad, se entiende también como “deidad del estiércol”, “deidad del placer sexual”, “deidad del pecado”, adquiriendo gradualmente un significado moral, ya que la suciedad se va interpretando como pecado relativo a la sexualidad. Este doble aspecto material-moral se encuentra de hecho en la misma definición de la palabra *muladar*, ya que lleva en sí dos tipos de suciedad, a saber, la suciedad orgánica y la suciedad moral; en el *Diccionario Porrúa* se encuentra la siguiente definición: “Muladar: lugar o sitio donde se echa el estiércol o basura. Lo que ensucia o inficiona, material o moralmente”.<sup>8</sup>

### *Funciones y atavíos generales de Tlazolteotl*

Además de su ambigua apelación, Tlazolteotl contiene una multitud de atavíos y se le atribuye una enorme cantidad de funciones que pueden parecer hasta paradójicas: se le asocia con la tierra, con la noche (es la séptima figura de los señores de la noche),<sup>9</sup> con la luna,<sup>10</sup> con la diosa romana Venus (en las afirmaciones de los frailes del siglo XVI que veremos adelante) y, en virtud de uno de sus rasgos iconográficos más evidentes, la presencia de bandas del huso de hilar en el tocado (fig. 5 y 10), se la ve asociada con las hilanderas que tejen el destino de los hombres.<sup>11</sup> Se dice que tiene la función de extirpar los vicios, de efectuar un

<sup>7</sup> Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Porrúa (1555) 1970, p. 118v.

<sup>8</sup> *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*, México, Editorial Porrúa (1969) 1992, p. 502.

<sup>9</sup> Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica (1904) 1993, t. I, p. 173 y t. II, p. 88.

<sup>10</sup> *Ibid.*, t. II, p. 46

<sup>11</sup> Su atributo de hilanderas recuerda las *Parcas* de la tradición grecorromana que también hilaban el destino de los hombres. Como en el caso de su comparación con la diosa Venus, cabe preguntarse si los frailes del siglo XVI pensaron en la realidad mesoamericana fuera de los esquemas occidentales.

tipo de perdón de pecados relativos a la lujuria, pero paradójicamente se advierte que en su aspecto de deidad lunar tiene la costumbre de estimular las pasiones mismas y de incitar a la lujuria, lo que llevó a Garibay a calificarla de “deidad del placer sexual”<sup>12</sup> (fig. 4). Se identifica también a Tlazolteotl como la “gran paridera” (fig. 4, 7, 8 y 9) y de hecho es considerada como la patrona de los recién nacidos ya que eran los sacerdotes de Tlazolteotl quienes les daban a los niños el nombre que correspondía al día y a la hora del nacimiento en relación con la exégesis de los códices.<sup>13</sup> Alfonso Caso afirma por su parte que correspondía a los sacerdotes llamados *tonalpuque*, representantes de Tlazolteotl, “decir el horóscopo de la criatura, fundados en las complicadas combinaciones del calendario ritual, el *tonalpohualli*”.<sup>14</sup> Era también celebrada por los médicos, como lo identifica Seler en la obra de Sahagún: “era la deidad de las medicinas y de las hierbas medicinales [...] la adoraban los médicos, los adivinos y los hechiceros”.<sup>15</sup> Pero a pesar de que Tlazolteotl se relacione con la vida, la vemos también dotada en ciertas ocasiones de elementos relativos a la muerte (fig. 1, 5 y 11); se dice que si el pecado no había sido “purgado” delante de ella, o si después de la confesión se volvía a repetir la ofensa, Tlazolteotl podía provocar la muerte del pecador.<sup>16</sup> Se supone también que tenía relaciones con la guerra como se puede observar en sus atavíos (fig. 4, 6 y 7) y que durante la celebración del Ochpaniztli, el mes en que se barre y que le corresponde, se hacían también ceremonias militares.<sup>17</sup>

### *Las asociaciones de Tlazolteotl con otras deidades*

Otra dificultad en la identificación de Tlazolteotl reside en el hecho de que se la confunde a menudo con otras deidades. Se le asocia por ejemplo a Teteo Innan y a Toci en su aspecto de paridora<sup>18</sup> y se identifica además con Teteo Innan en el ritual de desollamiento de la víctima que se efectuaba durante la fiesta Ochpaniztli. Se asemeja también iconográficamente con Xipe Totec (fig. 1 y 2), y de hecho, si se obser-

<sup>12</sup> Ángel Ma. Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM (1958) 1995, p. 157.

<sup>13</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1997, t. I, cap. 12.

<sup>14</sup> Caso, *op. cit.*, p. 75-76.

<sup>15</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 118.

<sup>16</sup> *Ibid.*, t. I, p. 172.

<sup>17</sup> Richard F. Townsend, *The Aztecs*, Londres, Thames and Hudson, 1993, p. 213.

<sup>18</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 118-121.



Figura 1. Tlazolteotl, *Tonalamatl Aubin*, 13. Entre las características importantes de la deidad, reconocemos la nariguera en forma de semicírculo, la presencia de lunas en su vestido haciendo alusión a la noche (de hecho se consideraba a Tlazolteotl como la séptima figura de los nueve señores de la noche), la presencia de la piel del desollado y la calavera en la nuca, en relación a la muerte. Identificamos también la presencia de un ave (cuervo, águila?) junto a un templo. Notaremos la serpiente debajo de la deidad y el signo torcido al lado del tocado recordando al movimiento (*ollin*). Recordemos que *ce ollin*, un movimiento, era la decimotercera sección del *tonalamatl*, posición que correspondía a Tlazolteotl. Dos figuras entrelazadas recuerdan también al movimiento, una representando a una deidad que parece ser Tezcatlipoca y otra a un ser humano atado a la diosa: su posición puede recordar el acto sexual, ya que la deidad era asociada a la lujuria y a la reproducción



Figura 2. Xipe Totec, *Códice Borbónico*, 14. Entre otras características, la piel del desollado y signos guerreros como el escudo recuerdan a Tlazolteotl



Figura 3. Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 13. Aquí también la diosa lleva la piel del desollado, los signos de luna, el cuerpo pintado y característica muy importante: está dando luz a un niño, que se podría interpretar como la revitalización del niño que se encuentra encima del tocado. Notaremos también que el niño naciendo mantiene dos cuerdas entrelazadas y dos reptiles que recuerdan como en la figura 1 al movimiento. El templo al lado derecho lleva una calavera y a su lado aparece una cabeza que podría hacer referencia a la fiesta del Ochpaniztli, donde se decapitaba al sacrificado antes de desollarlo



Figura 4. Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 30. Esta figura representa a la deidad embarazada (¿?) o sentada frente a un huasteca y un guerrero que avanzan con grandes falos recordando la reproducción y la sexualidad, durante la fiesta de Ochpaniztli (Seler, t. I, p. 120). Notaremos la presencia de flechas, atributo guerrero de la deidad, y la mancha negra alrededor de la boca: excremento, hule, o basura (¿?)



Figura 5. Tlazolteotl, *Códice Telleriano-Remensis*, 17. Entre los atributos importantes de la deidad, notaremos el huso de algodón en el tocado (lo que la convierte en la deidad de las hilanderas), la calavera en la nuca (signo de muerte) y las lunas como signo nocturno: de hecho se consideraba a Tlazolteotl como la séptima figura de los nueve señores de la noche. Notaremos también la piel del desollado y las manos originales de la deidad que recuerdan el glifo del agua y de la sangre así como parecen rebrotes vegetales. Se podrían también interpretar las manos como sangre, ya que la sangre está asociada al nacimiento. Las manos sostienen efectivamente a un niño (recordemos que Tlazolteotl era considerada la patrona de los recién nacidos) que trae un corazón (signo de vida) y una serpiente. La deidad tiene la boca manchada como en la figura 4



Figura 6. Tlazolteotl, *Códice Fejérváry-Mayer*, 28. Como en la figura 5 se ve un recién nacido junto a la serpiente. Entre los signos particulares de la deidad, reconocemos la cara y el cuerpo pintados, la nariguera, el pecho desnudo (listo para amamantar), y el signo torcido del movimiento (*ollin*), alrededor de una hacha, símbolo de guerra (?)



Figura 7. Tlazolteotl, *Códice Vaticanus 73*, 41. Notaremos que la deidad está amamantando a un niño, que tiene una posición que recuerda al parto, y la boca entreabierta, tal vez significando un grito. Tiene el cuerpo tatuado. A su lado, se puede observar una cuerda torcida recordando el movimiento (*ollin*) y algo como una mancha roja de donde brota una planta y una flecha (símbolo de guerra)



Figura 8. Tlazolteotl pariendo, escultura de jade, Colección Robert Woods Bliss, Washington. Aquí la deidad está dando a luz y tiene, como en la figura 7, la boca abierta y el pecho desnudo



Figura 9. Tlazolteotl, *Códice Vaticanus 73, 74*. Figura de importancia, donde se ve a Tlazolteotl dando a luz a una flor, recordando su importante función como deidad de la tierra (la flor aparece también en las fig. 7, 10 y 11). Está debajo de un templo, donde aparece la figura de un ave (buitre ?), tiene la mancha en la boca, el cuerpo desnudo y tatuado, el pecho descubierto, y el cabello torcido, recordando el movimiento (*ollin*), el pie derecho encima de un pedernal de sacrificio, haciendo tal vez alusión a la fiesta del *Ochpaniztli*



Figura 10. Tlazoteotl, *Códice Nuttall*, 34. Entre los rasgos importantes notaremos el huso de algodón en el tocado, la nariguera en semicírculo, la mancha negra en la boca. Al lado de su pie derecho vemos una flor; recuerdo del rebrote y de la fertilidad



Figura 11. Tlazoteotl, *Códice Fejérváry Mayer*, 4. Observamos la presencia de la nariguera, el pecho descubierto, las serpientes torcidas que le atraviesan el cuerpo. La diosa está dando a luz a una serpiente (?), como en la figura 1. Sostiene dos rebrotes que parecen flores y está frente a un fogón, con un corazón al revés, símbolo de muerte. Debajo de la deidad, notaremos la presencia de un corazón, de donde rebrota una flor; y de un templo con una lechuga, símbolo de noche y oscuridad

van las distintas representaciones de la deidad, se notará que aparece casi siempre con la piel de la víctima cuyas manos recaen inertes del cuerpo de la deidad que la lleva puesta. Bodo Spranz nos recuerda también que los glosadores del código *Telleriano Remensis* utilizaban el nombre de Ixcuina, para Tlazolteotl y que: “en la hilera paralela 6, Tlazolteotl está considerada en el *Códice Borgia* como Mayahuel con la pintura facial de Tlazolteotl”.<sup>19</sup> Alfonso Caso afirma por su parte, que las tres deidades Tlazolteotl, Coatlicue y Cihuacóatl serían aparentemente aspectos de la misma divinidad y que todas “representan a la Tierra en su doble función de creadora y destructora”.<sup>20</sup> Se sabe también que Tlazolteotl es la regente de la decimotercera sección del Tonalámatl, Ce-Ollin, 1-Movimiento y que se considera como señora del Oeste.<sup>21</sup>

*El aspecto complementario de las funciones de Tlazolteotl:  
maternidad y vegetación*

La gran variedad de atributos de esta deidad y la confusión que se genera con otras deidades emparentadas no deben sin embargo sorprendernos ya que esta es una característica de la mayoría de las deidades de Mesoamérica.<sup>22</sup> En el caso de Tlazolteotl, Seler dice por ejemplo que “no hay ninguna duda de que aquello en que descansa la naturaleza específica de Tlazolteotl, la confesión, la penitencia y la gran importancia a la sexualidad, señalan relaciones con territorios muy distintos”.<sup>23</sup> Las varias características de la deidad no pueden tomar entonces su especificidad más que en función del contexto y del lugar: según el periodo del año (si se halla por ejemplo en el mes en que se barre, en septiembre), o según la función que se le atribuye (como regeneradora, como purificadora, como deidad que estimula la lujuria).

Analizando más de cerca las supuestas contradicciones de Tlazolteotl nos damos cuenta de que muchos elementos o funciones a primera vista de orígenes distintas tienen en realidad filiaciones evidentes en sus significados, es el caso por ejemplo entre sus atavíos relativos al

<sup>19</sup> Spranz, *op. cit.*, p. 206-207. Véase también Seler, *op. cit.*, t. I, p. 203.

<sup>20</sup> Caso, *op. cit.*, p. 72.

<sup>21</sup> Seler, *op. cit.*, t. II, p. 88 y p. 208.

<sup>22</sup> López Austin nos recuerda de hecho que “uno de los problemas serios con los que tropieza todo estudioso de la religión mesoamericana es la clasificación de dioses [y que] los distintos panteones están integrados por divinidades que [...] se funden unos con otros o se separan en componentes divinos para dar lugar a otras divinidades”, Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 175.

<sup>23</sup> Seler, *op. cit.*, p. 124.

embarazo y a la vegetación. En su aspecto de gran paridera, que podemos observar en las numerosas figuras donde se la ve pariendo o embarazada, con el pecho listo para amamantar (fig. 6, 7, 8), se encuentra también su figura de deidad de la tierra: sabiendo que el nacimiento estaba fuertemente asociado al “rebrote”, entendemos que paridera y deidad-tierra se encuentren bajo un mismo significante. En la descripción de la deidad Toci (nuestra abuela) —deidad de la tierra y paridera como Tlazolteotl y con frecuencia confundida con ella, que “cumple en su misión de paridera al entregar el maíz a los hombres—”,<sup>24</sup> el hecho de parir está íntimamente asociado a la cosecha y el hecho de dar el pecho recuerda indudablemente que la tierra alimenta a los hombres. Seler sostiene que la piel de la sacrificada con la que se revestía el sacerdote el día de la fiesta del Ochpaniztli después de haberla decapitado (se decapitaba a una “novia” y se montaba una actuación en que pretendían que se iba a casar la sacrificada), se puede asociar al rebrote de la vegetación que “cambia de piel”: “tratándose de Teteo Innan o Tlazolteotl, cuyo culto estaba íntimamente relacionado con el de Xipe Totec, era necesario que el sacerdote se pusiera la piel de la víctima, para simbolizar con ello que la tierra se rejuvenece una y otra vez, que una y otra vez vuelve a ponerse su nuevo *vestido* “verde”.<sup>25</sup> Este ritual pone también en evidencia la relación de Tlazolteotl con la vegetación, y más precisamente con el maíz, ya que la recién casada iba regando granos de maíz mientras la llevaban para el sacrificio los sacerdotes del dios del maíz llamado Chicomecóatl.<sup>26</sup> Seler y Alfonso Caso sostienen de hecho que Tlazolteotl es la madre de Cinteotl, dios del maíz,<sup>27</sup> lo que refuerza aún más su relación con la tierra y la cosecha.

### *Vida, nacimiento y muerte*

Si la deidad de la tierra podía nutrir y producir la energía y los alimentos necesarios para el sustento de la vida humana, de igual modo podía convertirse en una poderosa destructora. Las ideas desarrolladas por López Austin acerca de las energías frías y calientes nos ayudan a comprender esta oposición. Tlazolteotl en su figura de paridera, en sus aspectos relativos a la tierra y a la sexualidad (fig. 4), se relacionaría con lo frío, ya que todas estas características surgen de energías femeninas, terrenales, y ligadas al Inframundo. De hecho, las energías frías podían

<sup>24</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 203.

<sup>25</sup> Seler, *op. cit.*, p. 120.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>27</sup> Caso, *op. cit.*, p. 75 y Seler, *op. cit.*, t. I, p. 121.

ser fuentes de graves malestares.<sup>28</sup> Las contradicciones entre vida y muerte se resuelven cuando comprendemos que el nacimiento, por estar asociado a la enfermedad, tenía relaciones con la muerte y el Inframundo. Se decía por ejemplo que la mujer embarazada estaba enferma: “a la preñada se le decía *ocócox illacahui*, que significa “haberse enfermado”, “haberse dañado”.<sup>29</sup> De hecho toda la sexualidad se interpretaba bajo criterios relativos a la muerte: “La actividad sexual, pese a que era concebida como un ejercicio placentero que fue dado a los hombres por los dioses, debía realizarse dentro de estrictos límites de moderación, y en términos generales se consideraba como una fuerza que producía efectos nocivos”.<sup>30</sup> Los varios atributos complementarios identificables en las representaciones de Tlazolteotl, vida-nacimiento-purificación-fertilidad-sexualidad-enfermedad-guerra-muerte, originan ideas complementarias. De allí entonces la variedad de los rituales efectuados frente a Tlazolteotl, como el ritual relativo a la purificación, donde los humanos tenían obligación de “conciliarse” ante Tlazolteotl una vez en su vida, para “purgarse de sus pecados” si queremos utilizar los términos de Sahagún, a fin de llegar limpio y absuelto de reproche al Tamoanchan, o como el ritual relativo a la vegetación efectuado durante el “Ochpaniztli” (el mes en que se barre y que se relaciona con la idea de purificación y limpieza), para que siguieran fructificando las cosechas y para rendirle homenaje a la tierra.

### *Sexualidad, guerra y sacrificio*

Seler afirma que la misma imagen de Tlazolteotl, que se representa muchas veces con una escoba “para limpiar y barrer”, y cuya cara viene generalmente manchada o pintada (¿con basura?, ¿con hule?, véase las figuras 4, 5, 9 y 10) refuerzan el lazo que muchos autores identificaron entre sexualidad y suciedad, fenómeno que podemos observar precisamente en una imagen del *Códice Borbónico* (fig. 4). El hecho de que Tlazolteotl lleve a veces particularidades guerreras se puede también explicar por la relación ideológica entre copulación y guerra: “la mujer que ha dado a luz es el guerrero que ha hecho un prisionero; la mujer que ha muerto en parto es el cautivado por los enemigos e inmolados en la piedra de los sacrificios”.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> “las energías frías eran llamadas *aires* porque se suponían que originaban del inframundo”, López Austin, *op. cit.*, p. 172.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Sahagún en Seler, *op. cit.*, t. I, p. 120.

Podríamos suponer que existe una filiación entre el guerrero y el penitente, tal como se decía que el sacrificado era un guerrero. El aspecto materno de Tlazolteotl retoma también la filiación entre el recién nacido y el guerrero, ya que se dice que si el recién nacido era hombre se sembraba su cordón umbilical en el campo de batalla, como un tipo de ofrenda a la tierra,<sup>32</sup> este hecho refuerza también la idea de que el mundo carnal y vegetal son complementarios. Laurette Séjourné afirma por su parte que “la planta que aspira a madurar es una imagen del penitente que desearía verse convertido en héroe de la guerra sagrada”,<sup>33</sup> lo que explica claramente los detalles relativos tanto al nacimiento como a la guerra y a la cosecha que aparecen en las imágenes de Tlazolteotl. Seler comenta por ejemplo que el niño que sale de la vulva de Tlazolteotl (fig. 3) se puede interpretar como “la continuación y la renovación de la vida”.<sup>34</sup>

Comprendemos más esta posición dialógica entre el hombre y la naturaleza al lograr entender las metáforas de la religión de los mexicanos; en este sentido la esencia misma de un culto o de un sacrificio, ambos actos rituales, pueden interpretarse como una manifestación del hombre que se relaciona con la naturaleza. Rendirle culto a la tierra significa expresar y recordar la importancia de respetar al medio ambiente, es entender mejor la fragilidad del hombre, ya que basta una sequía para que se muera de hambre.

### *Tlazolteotl, deidad de los pecados: una idea surgida del siglo XVI*

A pesar de las diversas facetas que hemos identificado con Tlazolteotl, las que aparecen como las más predominantes en los varios estudios relativos a esta deidad son las de limpiadora de pecados y la de su asociación con la sexualidad y con Venus en los escritos de los frailes del siglo XVI. Pero si miramos las fuentes en que se basan los estudiosos contemporáneos, desde Seler a Garibay, nos damos cuenta de que su principal fuente de inspiración se halla en los comentarios de los frailes del siglo XVI. Veamos ahora lo que nos cuentan los frailes Sahagún y Torquemada de Tlazolteotl.

Sahagún dedica a Tlazolteotl el capítulo doce de su libro primero y Torquemada el capítulo nueve de su libro segundo. En ambos casos se compara a la diosa con Venus, como sugiere el mismo título escogi-

<sup>32</sup> *Ibid.*, lib. VI, cap. 31.

<sup>33</sup> Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 167.

<sup>34</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 121.

do por Sahagún: “Trata de la diosa de las cosas carnales, la cual llamaban Tlazultéutl, *es otra venus*”.<sup>35</sup> Torquemada va aún más lejos, atribuyendo a Tlazolteotl todos los atributos de la deidad romana: “era esta [Tlazolteotl] la diosa Venus, que en otros tiempos celebraron los bárbaros y bestiales hombres del mundo [...] tenía oficio de diosa de los actos venéreos y era constituida en el mal de la torpeza carnal”.<sup>36</sup> Las informaciones de Torquemada son mínimas y esconden mal el afán que tenía en perseguir todo lo relativo a la sexualidad, utilizando de hecho descripciones del culto a Venus que hacían en Chipre, lo que le condujo a emitir opiniones de las más absurdas acerca de la deidad prehispánica y darnos una pequeña lección de moral: “entre estos indios fue Tlazolteutl, diosa del estiércol y muy bien denominada de este nombre; porque diosa de amor y sensualidades, ¿qué puede ser, sino diosa sucia, puerca y tiznada?”.<sup>37</sup> Sahagún nos dice por su parte que los indios veneraban a Tlazolteotl en función de purgarse de sus “pecados”: “la adoraban en orden de tenerla propicia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos [...] eran muy devotas a esta falsa diosa las personas carnales, y le hacían sacrificios y ofrendas para que les perdonase sus pecados”.<sup>38</sup> A pesar de que esta descripción de Sahagún se parezca a la de Torquemada, este último evita emitir opiniones tan severas acerca de la deidad Tlazolteotl y nos ofrece una explicación más precisa de lo que constituía el perdón y del papel que ocupaba el sacerdote al predecir, en función del *tonalámatl*, el día en que el penitente tenía que hacer penitencia.<sup>39</sup>

Sahagún nos ofrece informaciones precisas acerca del desarrollo implícito de la confesión, explicando por ejemplo que los indios sólo se podían confesar una vez en su vida: “se confesaban los viejos, aunque habían hechos muchos pecados en tiempo de su juventud, no se confesaban dellos hasta la vejez, por la opinión que tenían que el que tornaba a reincidir en los pecados, al que se confesaba una vez no tenía remedio”.<sup>40</sup> Sahagún insiste también sobre el lado “purificador” de la deidad, y si afirma que tenía “el poder de provocar luxuria”,<sup>41</sup> admite que tenía también el poder de “perdonarlos”. Estas ideas se asemejan a

<sup>35</sup> Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. 12.

<sup>36</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, (1964) 1976, lib. 6, cap. 32.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 101.

<sup>39</sup> Sahagún nos informa también acerca de cómo se desarrollaba la penitencia: tenía el pecador que barrer, comprar un petate nuevo, quemar copal, hacer los sacrificios que le pedía el sacerdote, Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. 12.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

lo que dice López Austin a propósito de los dioses mesoamericanos en general: “el dios causante del mal era capaz de retirarlo”.<sup>42</sup> Sahagún nos informa además sobre la incompatibilidad entre el pensamiento religioso (y jurídico) de los indios y el sistema jurídico implantado por los conquistadores, ya que, como dice, en las confesiones cristianas iban los indios a confesar sus pecados, que podían ser hasta homicidios, y pedían “una cédula firmada del confesor, con el propósito de mostrarla a los que rigen [...] para que sepan que han hecho penitencia [...] y que ya no tiene nada contra ellos la justicia”.<sup>43</sup>

La figura de Tlazolteotl desarrollada por Sahagún se caracteriza entonces por su capacidad no sólo de provocar y perdonar los pecados relativos a la lujuria, sino por su capacidad de perdonar los pecados en general. Torquemada por su parte hace hincapié sobre la filiación de Tlazolteotl con la carnalidad y sólo evoca ligeramente, al final de su descripción, el lado “purgativo” de la deidad. Sin embargo, en ambos casos, no se menciona nada de su filiación con las cosechas, hecho que sorprende ya que, como dijimos en la primera parte, se hacía un importante culto en su honor, como deidad de la tierra y madre de Centeotl, el hijo del maíz.

#### *El impacto de las ideas del siglo XVI en las investigaciones contemporáneas*

El hecho de que los frailes hayan interpretado a Tlazolteotl bajo la exclusiva noción del pecado, nos lleva a preguntarnos sobre el grado de influencia que pudieran haber tenido estos comentarios coloniales sobre la interpretación contemporánea de la diosa Tlazolteotl y del pensamiento mesoamericano en su conjunto. Jacques Soustelle por ejemplo, a pesar de que hable de ella en una sección donde trata de la tierra y de sus deidades, afirma únicamente que Tlazolteotl era: “la diosa del amor carnal, del pecado y de la confesión [y que era también] llamada Tlaelquani, devoradora de *inmundicias*, es decir, la que devora los pecados”.<sup>44</sup> Otra autora, Adela Fernández, afirma que esta deidad se encargaba “de provocar pasiones y perdonar las transgresiones morales”,<sup>45</sup> y cuando admite que tiene algo que ver con la tierra es con la óptica anteriormente mencionada del pecado “(diosa terrestre y nocturna [...]) es diosa de los amores ilícitos, del adulterio, inconsciencia,

<sup>42</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 172.

<sup>43</sup> Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. 12.

<sup>44</sup> Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la conquista*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 110.

<sup>45</sup> Adela Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, México, Panorama, 1983, p. 125.

lujuria)”<sup>46</sup> y del perdón, ya que describe las confesiones que se les hacían antiguamente. Pero allí tampoco se menciona nada sobre su relación “laica” con la tierra, por así decir.

El peligro de hallarse ante “colonizaciones del imaginario”, para retomar las palabras de Gruzinski,<sup>47</sup> nos lleva a preguntarnos si la idea del pecado que tantos autores antiguos y contemporáneos asocian a Tlazolteotl no demuestra la actitud de los frailes del XVI frente al acto sexual más que la de los mesoamericanos. Lo mismo ocurre con las imágenes: ¿cómo abordar por ejemplo la imagen de Tlazolteotl presente en el *Códice Borbónico* (Fig.12)? Alessandra Russo hizo una comparación entre esta representación de Tlazoteotl en el *Códice Borbónico* y una pintura del infierno de Giovanni da Modena de 1410 en cuyos símbolos comparten elementos similares (fig. 12 y 13).<sup>48</sup> Este tipo de comparaciones son fundamentales pues si una pintura similar a la de Giovanni da Modena hubiera realmente servido de modelo a la representación de la deidad Tlazolteotl (al suponer que la realización del *Códice Borbónico* fuera colonial) ya no nos serviría mucho esta última representación en la investigación del pensamiento prehispánico. Por otra parte, aunque las dos imágenes no tuvieran nada que ver entre sí, podrían servirnos para entender la visión que tenían los frailes acerca del infierno, cómo hubieran posiblemente interpretado representaciones como las del *Códice Borbónico* y cómo hubieran concebido una deidad con atributos similares. Basta recordar el terror que causó la famosa estatua de Coatlicue del Museo de Antropología -ya que la serpiente era directamente asociada con el demonio- para darnos cuenta de los errores que pueden causar la incapacidad de despegarse de su repertorio simbólico.

Lo más importante consiste entonces en evaluar con más cuidado el contenido de los documentos o de las imágenes trabajadas, tomando en cuenta que no constituyen necesariamente reflejos absolutos de una cultura específica. Aparece necesario re-aprender a leer los documentos y a re-observar las imágenes que vemos; alcanzando una lectura entre las líneas y más allá de la imagen.

Seler considera por ejemplo que el cambio de piel corresponde a la renovación de la tierra.<sup>49</sup> Cuando observamos que aparece casi siempre revestida de una piel del sacrificado, creo que nos acercamos entonces

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>48</sup> Alessandra Russo, *Les formes de l'art indigène au Mexique sous la domination espagnole au XVIème siècle: Le Codex Borbonicus et le Codex Durán*. Tesis de Maestría (Mémoire de D.E.A. en *Histoire et Civilisation*), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales: Paris, 1997, p. 75 y fig. 11-12-13.

<sup>49</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 120.



Figura 12. Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 13. Véase fig. 3

Figura 13. El Infierno, Giovanni da Modena, 1410, Bologna, San Petronio, Capilla



Bolognetti. Las similitudes con la figura 11 son evidentes, y no es difícil creer que los frailes del siglo XVI hayan percibido Tlazolteotl como una representación del pecado, una deidad inspirada por el demonio

mucho más a su verdadera esencia, a saber que, como deidad de la tierra, tenía una función indispensable en las cosechas. Pocos autores se preguntaron sobre el significado de la presencia de la mancha de basura (¿excremento?) que tiene entorno a la boca, rasgo que aparece casi siempre en su representación. Si Adela Fernández afirma que tiene “una mancha negra en la nariz y en la boca, *cuillatl*, “excremento, basura espiritual”,<sup>50</sup> y que otro de sus nombres es Tlaelcuani, “comedora de basura”, concluye sin embargo que no es “porque materialmente se las coma, sino porque los deshonestos y lujuriosos se confiesan ante ella”.<sup>51</sup> A mi ver, esta posición releva una visión muy cristiana del asunto, donde la sexualidad era asociada con la suciedad, como vimos en Torquemada.

*Tlazolteotl, deidad del abono*

Aceptando que esta “mancha” que tiene Tlazolteotl alrededor de la boca pueda corresponder al hecho de que efectivamente comía deshechos y excrementos, la interpretación cambia: la tierra necesita abono para dar frutos, necesita alimento para regenerarse, para cambiar de piel y revestir una nueva. Sabiendo que Tlazolteotl es deidad de la tierra, del frío como vimos antes, que es “nutridora”, purificadora, como se observa en el análisis iconográfico, podemos entender el significado de esta mancha negra que tiene alrededor de la boca como la sencilla operación de nutrimento de la tierra antes de la cosecha. Sabemos que los mexicas tenían un profundo conocimiento del medio ambiente, ya que era indispensable prever la fuente de alimentación de grandes aglomeraciones como las de Tenochtitlan donde vivían más de cien mil habitantes: desarrollaron sistemas de irrigación de los más ingeniosos alrededor de las chinampas, y concibieron maneras de abonar orgánicamente la tierra. El uso de la materia fecal para enriquecer la tierra era muy frecuente. Townsend recuerda por ejemplo que “Las chinampas se fertilizaban con excrementos humanos, acumulados en canoas y transportados desde Tenochtitlan hasta el campo. Los excrementos se vendían también en jarros en el mercado de Tlatelolco” (trad. pers.).<sup>52</sup>

Entre las diversas representaciones de la deidad Tlazolteotl está la del *Códice Vaticano 73* (fig. 9) y es la que más llama nuestra atención.

<sup>50</sup> Fernández, *op. cit.*, p. 125.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> “*chinampa gardens were fertilized with human excrement, collected in canoes from Tenochtitlan and transported to the field. Excrement was also sold in pots in the Tlatelolco market*”, Townsend, *op. cit.*, p. 167.

Entre otros atavíos notamos la presencia de un templo acompañado por la figura de una ave (cuervo, buitre (¿?)) —en este caso se trataría de animales que, como Tlazolteotl, comen carroña, limpian, reciclan—, observamos también que tiene marcas corporales (que se podrían interpretar como podredumbre), vemos que lleva el tocado de hilandera y la mancha en la boca (basura-hule-excremento(¿?)) y notamos finalmente que tiene el pecho descubierto (particularidad de una deidad madre: para amamantar a los humanos). Pero entre estas características hay una de gran importancia para nuestro análisis: ¡está dando a luz a una planta! El hecho de sustituir al hijo, que se observa en otras representaciones de ella, da la idea menos metafórica y refuerza la imagen de su relación con la cosecha y la renovación de la naturaleza en general; de hecho, materia vegetal y carnal eran inseparables. Si ella representa la tierra, y las deidades de la tierra *son* la tierra, podemos entender que se nutre de excrementos, o de basura, porque el abono compuesto se hace a base de materia orgánica, para luego dar frutos. Encontramos entonces de nuevo el principio de muerte-vida, ya que lo que muere se descompone, permitiendo el rebrote de nuevas plantas.

Es entonces sumamente importante que se considere a Tlazolteotl como la madre de Centeotl, deidad del maíz, porque así se refuerza aún más su papel en la gestación de la tierra y se disminuye la interpretación clásica de que los excrementos, o la basura, son imágenes del pecado. Seler menciona también que una fiesta similar a la de Ochpaniztli, hecha en otoño, se celebraba también en el gran festejo de primavera llamada *Tlacaxipehualiztli* (el arte de desollar a los hombres).<sup>53</sup> Podemos ahora preguntarnos si las fiestas de primavera, que se celebraban antes de la cosecha, no tenían algo que ver con la fiesta del abono de la tierra, de la fertilidad vegetal, para el beneficio de la nueva tierra, antes de que reverdezca, antes de que cambie, para que sus frutos sean numerosos y vigorosos. Seler de hecho afirma que Tlazolteotl estaba asociada con “Xipe Tótec, numen de la primavera y de la vegetación”.<sup>54</sup> Sabemos además que las fiestas de primavera llamadas *Tozoztontli* y del *Xochimanaloya* estaban dedicadas a la siembra y se hacían en honor a Centeotl, supuesto hijo de Tlazolteotl, a Coatlicue y Chalchihuitlicue, ambas relacionadas con la tierra, como Tlazolteotl. De estas fiestas de primavera Townsend dice que celebraban lo siguiente: “Primer ritual en el campo —seguramente en las zonas de chinampas— Ofrendas de flores. Piel de Xipe Totec revestida por los

<sup>53</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 119.

<sup>54</sup> *Ibid.*, t. II, p. 206.

sacerdotes originada del festival anterior y depositada en el templo de Yopico “cueva” (trad. pers.).<sup>55</sup>

Pero una cosa tenemos por seguro en lo que se refiere a nuestra deidad, y es que las fiestas hechas en el *Ochpaniztli* tienen indudablemente algo que ver con las fiestas de la agricultura, ya que era también la fiesta de Toci, de Cinteotl, de Coatlicue, de Teteo Innan etc., cuyas filiaciones con la tierra son ciertas. Se sabe que los mexicas celebraban en estas fiestas las cosechas y a la vez, lo que hemos identificado como características de Tlazolteotl: la limpieza (“barredura”), el “reciclaje” (Townsend lo llama *reparing*),<sup>56</sup> y la preparación de la guerra a través de ceremonias militares. Seler sostiene por su parte que “lo que [...] parece indiscutible es que la fiesta de Ochpaniztli, fiesta de la cosecha, simboliza el nacimiento de la cosecha ya madura”.<sup>57</sup>

### *Conclusión*

Las posiciones que adoptamos aquí no contradicen lo anteriormente sostenido por la mayoría de los autores a propósito de la deidad Tlazolteotl, no niegan los distintos atavíos que se le proporciona. Pero vimos que detrás del hecho de que era la deidad de las hilanderas, de la noche y de la luna pueden esconderse otros diferentes significados aún más profundos. Hemos tratado de atenuar el aspecto relativo a la sexualidad, esencialmente en su asociación con el pecado por medio del excremento-basura tan amplificado por las fuentes tradicionales, intentamos subrayar su relación con la tierra, posiblemente con la primavera, relación de mayor importancia, ya que nos permite comprender la riqueza de las culturas prehispánicas en cuestiones del medio ambiente y de la agricultura. Haciendo abstracción de los aspectos más superficiales del pensamiento religioso e interpretando correctamente los complicados rituales de las deidades, podemos entrever la presencia de un constante diálogo entre el hombre y su medio ambiente, así como la presencia de una articulada reflexión sobre la naturaleza. Esto nos lleva a afirmar que detrás de cada deidad se esconde el fruto de una larga cognición sobre los mecanismos del mundo, en otras palabras el anticipo de un verdadero pensamiento científico de sorprendente contemporaneidad.

<sup>55</sup> “First ritual in fields (probably in chinampa zone). Flower offered. Xipe Totec skins worn by priests from previous festival deposited in Yopico temple (cave)”, Townsend, *op. cit.*, p. 212.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Seler, *op. cit.*, t. I, p. 121.