

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**TLAZOLTEOTL:
ANALISIS HISTORICO
E ICONOGRAFICO**

TESIS

que para obtener el título de

Licenciado en Historia

presenta

VIRGINIA MONZON GARCIA



Indice

I.	INTRODUCCION	5
II.	MARCO HISTORICO	8
III.	ESTUDIOS Y REFERENCIAS SOBRE TLAZOLTEOTL	18
	1. Primeras apreciaciones	18
	2. Apreciaciones posteriores	23
IV.	NORMAS ACEPTADAS Y REPROBADAS DE CONDUCTA SEXUAL	29
	1. Religión y orden social	29
	2. Patrones aceptados de conducta sexual	31
	3. Sexo y matrimonio	34
	4. Concepción del acto sexual	36
	5. Transgresiones sexuales	38
	6. Prostitución	40
V.	OCHPANIZTLI	43
VI.	ASPECTOS ICONOGRAFICOS	73
	1. Metodología utilizada	73
	2. La iconografía de Tlazolteotl en los códices	76
VII.	RELACIONES CON OTRAS DEIDADES	88
	1. con las deidades de la muerte	89
	2. con Tezcatlipoca	94
	3. con Xochiquétzal	103
	4. con Chalchiuhtlicue	107
	5. con las cihuapipiltin	113
	6. con Patécatl	118
VIII.	CONCLUSIONES	127
	CITAS	136
	BIBLIOGRAFIA	145

I. INTRODUCCION

Este trabajo se propone analizar las características y contenido del culto de una deidad mexicana, Tlazolteotl, así como estudiar sus representaciones iconográficas, mediante la consulta metódica de las fuentes escritas y el análisis comparativo de las imágenes que hasta nuestros días han llegado.

La investigación, desde luego, se beneficia con la obra de numerosos autores que han empleado su pluma en la inquisición de numerosos aspectos de la religión y el arte prehispánico y que, en algunos casos, se han referido a diferentes aspectos de nuestro tema. Es nuestro objetivo, por tanto, lograr una interpretación que explique en forma global la función del culto de esta diosa, así como la determinación de sus rasgos iconográficos característicos y secundarios.

Era Tlazolteotl una deidad de origen huasteco; diosa de la carnalidad, "de los torpes amores", de la lujuria. A la vez, una de sus principales atribuciones era el perdón de los pecados a los que ella misma incitaba. De allí una de las etimologías de su nombre: diosa de la basura o tlazolli. La confesión de las faltas y subsiguiente penitencia que su culto incluía no dejaron de llamar la atención de los autores que, como Sahagún, mucho se admiraban y desconcertaban con estos hechos.

Su festividad reunía aspectos complejos y de difícil dilucidación; junto a la posible remembranza de hechos históricos, reunía ritos de significado agrario, que nos remiten a la vinculación con la tlazoltlalli, la tierra abonada con el ras-

trojo.

Su iconografía y ubicación en los códices muestran frecuentes relaciones con otros dioses, que, como se verá, no son arbitrarias.

Para abordar la investigación consideramos necesario realizar un breve y general marco histórico que ubique al lector en la sociedad y la cultura de la que se harán constantes referencias.

La lectura de las fuentes y de algunos autores contemporáneos nos mostrará cómo, a través del tiempo, han ido cambiando las apreciaciones sobre la religión prehispánica, sobre la sexualidad y Tlazolteotl. Además, esto permitirá al lector comprender algunas de las dificultades con que nos enfrentamos: informes incompletos, mutilados o alterados, ya sea por el pudor o por la posición que hacia las sociedades prehispánicas se tuviera.

Seguidamente, dado que la diosa que estudiamos es la patrona del amor carnal, es oportuno describir las normas aceptadas y reprobadas de conducta sexual, lo que nos permitirá una mejor comprensión del porqué de su existencia y características peculiares.

Comenzando el estudio del culto de esta deidad examinaremos la fiesta de ochpaniztli, en que se festejaba a Toci; diosa tan estrechamente relacionada con Tlazolteotl que, como veremos, se funde con ella.

Con el fin de hallar los rasgos iconográficos fundamentales y secundarios de esta divinidad, se buscarán los elementos

constantes que acompañan a sus imágenes en cada códice. De esta manera se intentará llegar a establecer una iconografía general, así como a determinar las posibles variantes peculiares de cada fuente. El resultado así obtenido se aplicará a varios casos que, por diferentes razones, resultan de identificación dudosa.

Finalmente, se procurará explicar las relaciones existentes entre Tlazolteotl y otras deidades.

II. MARCO HISTORICO

Es indudable la relación entre la religión y la sociedad que la produce. Un análisis somero de las religiones en diferentes culturas nos lo comprueba.

Por ello es necesario ver, así sea brevemente, la organización social de los mexicas en el periodo inmediatamente anterior a la llegada de los españoles.

Sabemos que la sociedad mexicana era básicamente agrícola. El comercio, así como el trabajo artesanal, tenían todavía una importancia secundaria.

En lo que respecta a la organización social, actualmente se ha abandonado la hipótesis de Bandelier, donde afirmaba que la sociedad mexicana era clánica e igualitaria.

Los investigadores contemporáneos coinciden en afirmar que existían dos grandes grupos sociales, los pipiltin y los macehualtin, o como dice Castillo, "los que poseyeron todo y los que nada o casi nada poseyeron" (1).

Difieren, en cambio, en la definición de estos grupos, que son llamados clases, estamentos o capas sociales, dependiendo de la base teórica que se adopte. El problema se complica si los autores no definen los términos con que hablan.

El origen de la separación parece ser muy remoto, pues desde la salida de Aztlan ya existían sacerdotes que dirigían al pueblo que les seguía. Probablemente esta división se acenutuó con las guerras de conquista, que dejaron una distribución desigual de la riqueza (2).

La base económica de esta sociedad era la agricultura. Tenochtitlan se encontraba sobre una isla pedregosa de pequeñas dimensiones, poco apta para los cultivos; por eso es que al principio de su asentamiento en este sitio los primeros habitantes tuvieron que sustentarse de animales y peces.

Después, gracias a la técnica de chinampas, fueron ganando espacio al lago y pudieron cultivar. No sabemos desde cuando se conoce este sistema, pues la arqueología todavía no descubre un método seguro para distinguirlas.

Los cierto es que poco tiempo después de su asentamiento, ya los tenemos produciendo sus alimentos con este método.

Las chinampas consistían y consisten aún -en los pocos lugares donde sobreviven- en la construcción de una balsa con ramas, raíces y hierbas, que se colocaba sobre el agua; luego se cubría con tierra enriquecida con limo del lago y se acostumbraba plantar ahuehuetes que, con sus largas raíces, la fijaban al suelo.

Sobre esta isla flotante, como se ha dado en llamarla, podían cultivarse con éxito vegetales y flores. Se tenía la ventaja de que había agua en abundancia y que la tierra sobre la cual se plantaba era muy rica.

Los mexicas llegaron a grandes avances en su técnica agrícola, como el uso de fertilizantes y almácigos. Todo ello aumentaba notablemente la producción y la obtención de excedentes que, a través de la tributación, permitía la existencia de un complejo aparato político y de un grupo dirigente.

También debemos referirnos a los sistemas de cultivo fue-

ra del lago, pues contribuyeron con su producción a la economía de Tenochtitlan.

El agua de los ríos se aprovechaba realizando canales de riego. Estos eran de pequeña extensión, debido al reducido tamaño de los ríos y generalmente no sobrepasaban el territorio de un señorío. (3)

Muchos campesinos sin ríos ni lagos que aprovechar se contentaban con la lluvia de temporal, que dura aproximadamente cuatro meses, de junio a septiembre. Al igual que en la actualidad, el cultivador dependía de los azares climáticos y no pocas veces debió perder la cosecha por un retraso, un adelanto o un exceso de agua.

También era común el sistema de roza, donde se quemaba la maleza para limpiar el terreno y se cultivaba hasta agotarlo, para después dejarlo en descanso por una buena temporada.

La técnica para plantar era elemental, pero adecuada. No se conocía el arado; se hacía un hoyo en la tierra con un palo puntiagudo -llamado huictli en nahuatl- y se dejaba la semilla, cubriéndose después con tierra.

Los cultivos eran principalmente maíz, chile y frijol; también se sembraban algunas verduras, aunque otras sólo se recolectaban. La dieta se completaba, en ocasiones, con el guajolote, el perro pelón, el pescado y la fauna menor del lago.

La tierra era cultivada por los macehualtin, tlatlacohtin y mayeques.

Los macehualtin formaban la mayor parte de la población de Tenochtitlan y con el excedente que producían sostenían me

diante sus tributos- al grupo dirigente.

La condición de macehual era hereditaria, pero también se podía descender a ella, como en los casos de pipiltin que cometían una falta grave (4).

Todos los macehualtin formaban parte de algún calpulli. El calpulli era una unidad familiar generalmente patrilineal, con una base territorial, donde las tierras estaban repartidas en forma equitativa y su compraventa se hallaba prohibida. Era una unidad autosuficiente. Tenía excedentes que eran tributados en forma comunal. Tenía también sus dignatarios propios y sus dioses y fiestas particulares (5).

Los tlatlacohtin y los mayeques, eran distintos a los macehualtin por su condición, pero parecidos por su ocupación. La mayoría de los autores coinciden en agruparlos.

Los tlatlacohtin han sido llamados esclavos, pero en realidad tenían una situación muy diferente a la de los esclavos de la antigüedad clásica.

La esclavitud entre los aztecas era un estado transitorio en el cual se podía caer, entre otras razones, por deudas o por castigo judicial; y finalizaba al pagar o al acabar la sanción.

Los mayeque eran, según Castillo Farreras, campesinos que habían perdido sus tierras, probablemente debido a las guerras de conquista, y que debieron emplearse como trabajadores para sobrevivir. Labraban tierras ajenas a cambio de su sustento y a diferencia de lo que sería un rentero, estaban sujetos a la tierra que trabajaban. No tributaban, pero en caso de guerra tenían la obligación de participar.

Como actividades económicas secundarias, pero también dignas de ser mencionadas, encontramos las artesanías y el comercio.

Había artesanía suntuaria y de uso doméstico. A las primeras sólo tenían acceso los pipiltin; se trataba de joyas, mantas de algodón bordadas, objetos de plumaria, máscaras de mosaico, etc.

Las segundas eran para el común del pueblo, como por ejemplo: ollas, canastas, petates, huaraches y objetos sencillos de madera. Existen suficientes datos sobre la existencia de artesanos productores de objetos no suntuarios, con lo cual se descarta la idea de la familia del macehual como una entidad totalmente autosuficiente (6).

La mayoría de los artesanos vivían agrupados en barrios, exclusivos de su actividad. Así pues, existieron barrios de amantecas, de joyeros, de orfebres, etc.

López Austin considera que poseían una organización de tipo gremial, pues se asociaban con fines religiosos, compraban colectivamente un esclavo para la fiesta de su dios patrono, tributaban en común y se reunían en asambleas para establecer las normas que todos debían obedecer (7).

Algunos artesanos productores de objetos suntuarios vivían y trabajaban en el palacio. Dentro de la economía del teccalli o palacio la producción artesanal fue importante, pues sabemos que la gran demanda obligó a ocupar un buen número de artesanos y aún se "importaron" de otras zonas.

Ciertos autores hablan de artesanos independientes que es-

peraban a ser contratados (8) o que trabajaban por su cuenta (9).

Probablemente dentro de esta clasificación debiéramos incluir a los artesanos del calpulli, quienes, según nos refiere Cortés, vivían sostenidos por los habitantes del calpulli y eran libres de irse cuando quisieran a donde más les conviniera (10).

Otra parte de la economía mexicana era el comercio. Carrasco considera necesario separar entre el pequeño comercio interno y el gran comercio exportador e importador. La división nos parece útil y por ello la adoptaremos (11).

El pequeño comercio interno estaba rígidamente reglamentado. Sólo se podían efectuar operaciones de compraventa en el mercado, nunca fuera de él. Este se realizaba ciertos días, estableciéndose los productos que podían venderse.

Como sabemos, no existía una moneda propiamente dicha, aunque el cacao y las mantas podían servir de medios de intercambio. Se acostumbraba comerciar por medio del trueque, según las necesidades del comprador y del vendedor.

El mismo investigador considera que los intercambios en el mercado sólo tenían como objetivo la satisfacción de las necesidades, y no el lucro. Las regulaciones existentes le permiten suponer que no era un mercado libre, sino dirigido, de tal forma que "cada quien reciba lo necesario para tener un nivel de vida apropiado a su status" (12).

El gran comercio exportador e importador era realizado por un grupo especializado de comerciantes, llamados pochteca.

Estos comerciaban con productos suntuarios, es decir plumas finas, mantas de algodón, piedras preciosas, etc. Sus únicos compradores eran los pipiltin o los artesanos que producían para éstos.

Los pochteca u oztomeca viajaban a regiones muy alejadas para conseguir sus mercancías. A menudo tenían que internarse por zonas peligrosas, pobladas por enemigos de los mexicanos. Para contrarrestar estos riesgos parece que se habían unido en ligas de comerciantes (13).

En este tipo de comercio, a diferencia del anterior, se obtenían grandes ganancias. Los pochteca realizaban, en su beneficio, un intercambio desigual. Los pueblos sojuzgados, además de tributar, tenían que comerciar obligadamente con los mexi-cas tolerando el mal pago a cambio de sus productos. Esto lle-gó a provocar rebeliones de pueblos que se sentían saqueados.

Sabemos que el gobierno brindaba protección y ayuda a los mercaderes. Tal interés se explica por las enormes ganan-cias que obtenía con los tributos de los pochteca. Parece ser, además, que hasta los mismos gobernantes comerciaban por su in-termedio (14).

Para Soustelle, los grandes ingresos obtenidos por estos comerciantes les haría competir con los pipiltin, mientras que según Carrasco, el sistema económico era tal que los pochteca no podían enriquecerse demasiado, ya que debían gastar sus ga-nancias en ceremonias, y el tlatoani podía arrebatárles sus riquezas ante cualquier sospecha (15).

El grupo dirigente se componía de guerreros, gobernantes

y sacerdotes.

Todos los hombres de cierta edad debían ir a la guerra, pero sólo algunos se dedicaban de tiempo completo a esta actividad y podían tener puestos dirigentes. Aunque un macehual valiente podía distinguirse en la guerra y obtener grados militares y ciertos privilegios, jamás llegaba a igualarse con los pipiltin guerreros ni a obtener puestos directivos.

Los militares eran altamente apreciados. Su labor se consideraba de gran importancia, seguramente debido a que en buena parte la sociedad mexicana se sustentaba en los tributos provenientes de los pueblos sojuzgados.

Los guerreros no tenían un salario, sino que disfrutaban del derecho de apropiarse del botín de guerra. Además, como pipiltin podían disfrutar de los productos de sus tierras: las tecpilalli, que eran trabajadas por los mayeque.

Durante las campañas todos los combatientes se alimentaban con lo producido en las milchimalli y las cacalomilli, plantíos exclusivos para la alimentación de los soldados (16).

Dentro del grupo gobernante, el tlatoani o huey tlatoani era el máximo dirigente de los mexicas. Se le ha llamado rey o emperador, pero es preferible no utilizar estos términos occidentales que no aclaran su papel y que aún llegan a confundirnos.

El tlatoani debía ser descendiente de pipiltin y era escogido por un consejo de notables de entre los familiares del anterior gobernante.

Entre sus funciones se encontraba la de juez supremo y como tal, era el único que podía sentenciar a muerte (17). Podía declarar la guerra, pero sólo consultando con sus aliados, los gobernantes de Texcoco y Tlacopan. Nombraba a numerosos funcionarios y era el poseedor primario de las pillalli, tierras de los pipiltin, las cuales podía repartir o retirar como castigo (18).

Gobernaba asesorado por el cihuacoatl, y se ha llegado a pensar que éste fuera un segundo poder; pero parece que solamente en una época tuvo esta importancia y que generalmente era sólo un consejero.

Había también gobernantes menores. Estos eran los tecuhtli de las aldeas que eran escogidos por el tlatoani de entre sus familiares, y por lo tanto, también eran pipiltin. (19).

Las obligaciones del tecuhtli eran: como juez, solucionar los litigios que se le presentaran; como jefe militar, organizar las milicias en caso de guerra, y ser representante del tlatoani.

Vivía gracias al producto de tierras que le eran adjudicadas y que mandaban cultivar.

Para ser sacerdote no era necesario ser pipiltin; sin embargo, por los requisitos establecidos es probable que casi siempre lo fueran. (20)

Algunos autores afirman que el sacerdocio era hereditario; (21) otros que electivo, ya sea por un cuerpo eclesiástico o por el tlatoani (22); otros más reúnen ambas ideas: "...los me-

xicanos combinaron admirablemente las dos ideas de elección y de genealogía, por esto si el tecuhtli y su consejo elegían para las grandes dignidades sacerdotales, lo hacían en la persona heredera del sacerdote muerto, si era también sacerdote y tenía las cualidades indispensables" (23).

Vivían los sacerdotes de sus tierras llamadas teopantlalli, que eran cultivadas por los mayeque. Tenían derecho a participar en la guerra, donde podían cautivar enemigos y obtener los premios correspondientes a su valor.

Hemos visto las principales ocupaciones de los pipiltin. Unos eran guerreros, otros sacerdotes y los menos gobernantes. Según López Austin la condición de pilli era hereditaria; eran los descendientes del tlatoani Acamapichtli.

Tenían derecho al usufructo de ciertas tierras y parece que también podían enajenarlas pero sólo a otros pipiltin, aunque este es un punto todavía muy debatido.

No tributaban ningún producto de sus tierras y sólo podemos suponer, como lo hace Carrasco, que tributaban con su trabajo. Eran los principales beneficiarios de los tributos.

Cabe aquí aclarar que la división por ocupaciones o por funciones no era tan clara y definida; pues así como los sacerdotes se dedicaban a la guerra, aun cuando ésta no fuera su actividad primordial, también el tlatoani era, además de gobernante de su pueblo, el jefe militar supremo.

III. ESTUDIOS Y REFERENCIAS SOBRE TLAZOLTEOTL

1. Primeras apreciaciones

Las crónicas que se escribieron a la llegada de los españoles contienen poca información sobre religión.

En las Cartas de relación de Cortés, dirigidas al emperador Carlos V, era mayor el interés por describir sus hazañas y conseguir el reconocimiento oficial como conquistador que el de recopilar las costumbres de los pueblos sometidos.

Acorde con sus intereses, las referencias a las deidades mexicas son cortas y bien poco pueden ayudar para aclarar el panorama de la iconografía religiosa.

Un ejemplo basta para corroborar lo anteriormente dicho:

Hay tres salas dentro de esta gran mezquita, donde están los principales ídolos, de maravillosa grandeza y altura, y de muchas labores y figuras esculpidas, así en la cantería como en el maderamiento... (1)

Notamos un deseo del autor de convencer sobre su labor evangelizadora que dice haber logrado con gran celo y extraordinaria facilidad.

Encontramos casi el mismo panorama al leer la obra de Bernal Díaz del Castillo, soldado conquistador.

Después de narrarnos una serie de defectos encontrados entre los indios concluye diciendo:

....y tenían otros muchos vicios y maldades y todas estas cosas por mi recontadas, quiso Nuestro Señor Jesucristo que con su santa ayuda que nosotros los verdaderos

conquistadores que escapamos de las guerras y batallas y peligros de muerte, ya otras veces por mí dichos, se los quitamos y les pusimos en buena policía de vivir y les enseñamos la santa doctrina.

... a nosotros los verdaderos conquistadores que lo descubrimos y conquistamos y desde el principio les quitamos sus ídolos y les dimos a entender la santa doctrina, se debe a nos el premio y galardón de todo ello primero que otras personas... (2).

Si sólo tuviéramos a estas dos fuentes para conocer la mitología mexicana pensaríamos que los indígenas sólo adoraban a dos dioses, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli y poco podríamos decir de los ritos. Afortunadamente, tenemos en nuestro auxilio a otros autores, como Sahagún y Durán y a los descubrimientos arqueológicos que nos permiten conocer algo más de la religión prehispánica.

La llegada de religiosos, interesados en sembrar la nueva fe y en aniquilar los antiguos cultos, trajo la destrucción de incontables imágenes, pero también conservó abundantes datos sobre los cultos precolombinos.

Fray Bernardino de Sahagún, animado por el deseo de cristianizar a los indígenas, comprendió la necesidad de conocer la cultura nativa para poder reconocer cualquier supervivencia de los antiguos ritos.

No insistiremos sobre la metodicidad y científicidad de su trabajo. Sólo diremos que al leer su obra sentimos el carácter de un investigador que, olvidando su objetivo primario de desarraigar los cultos prehispánicos, se dedica en cuerpo y alma a la recopilación de información y con mirada objetiva y sin inmutarse trata todos los temas, desde la prostitución has

ta los sacrificios humanos.

Sólo después de una detallada investigación parece acordarse de su deber y en unas cuantas cuartillas apunta una refutación a las "idolatrías"

En la época se suponía que el diablo había engañado a los indígenas haciéndoles adorar dioses falsos.

Teteuinnan no es diosa, Tzapotlatenan no es diosa, Cihuateteo no son diosas, Chalchiuhtlicue no es diosa... ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los dioses, todos son demonios: Así lo testimonia la Sagrada Escritura diciendo omnes diligentium demonia, que quiere decir todos los dioses de los gentiles son demonios (3).

Pero más que invocar a la autoridad de las Escrituras, se persuadía con razones más convincentes, como por ejemplo afirmar que las mortandades, hambres y enfermedades habían sido causadas por la idolatría, y aún la conquista de los españoles era un castigo de Dios por su infidelidad y si aún sufrían los naturales algunos males, esto se debía a la supervivencia de idolatrías.

Insiste Sahagún en la necesidad de acabar con el culto de Tlazolteotl.

Otras mujeres más malas tus padre, tus abuelos adoraban. /una/ se llamaba Tlazolteotl a quien se atribuía el vicio, la suciedad. Se dice que cuatro mujeres surgieron. La primera se llamaba Tiacapan, la segunda se llamaba Teicu, la tercera se llamaba Tlaco, la cuarta se llamaba Xocotzin... tus jovencitas han tomado sus nombres -algunas se han llamado Tiacapan, algunas Teicu, algunas Tlaco, algunas Xocotzin. Esto es idolatría. Es necesario que cese, que se deteste. Tus padres, tus abuelos adoraban a estas rameras, y ante ellas mataban víctimas, ante ellas colocaban ofrendas... (4)

Se mostraba, asimismo, sorprendido por los paralelismos

religiosos; por ejemplo,

...no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenían obligados de se confesar una vez en la vida, y esto, in lumine naturali, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe (5).

Describir una religión diferente a la conocida no es tarea fácil y Sahagún se sirve de analogías para conseguir una mejor comprensión del lector. Así Tlazolteotl es otra Venus, Chicomecoatl otra Ceres y Chalchiuhtlicue otra Juno.

No trata sin embargo de ir más lejos en la mentada comparación; ni siquiera intenta sacar conclusiones acerca del supuesto parecido, como suponer un contacto interoceánico entre pueblos. Lo que dio tanto de que hablar a hombres de mente fantasiosa, en Sahagún es sólo un instrumento práctico de trabajo.

Otro religioso, Fray Diego Durán, animado por el mismo celo, recopiló testimonios sobre religión e historia de los nahuas. Con su obra podemos corroborar lo dicho por Sahagún.

Durán tenía una explicación para la aparición de ritos muy similares a los católicos.

“En muchas cosas se topaba la supersticiosa ley de estos con la de la religión cristiana, y aunque me persuado que en esta tierra hubo predicador de ella, por muchas causas que he hallado que me dan ocasión a lo creer así, aun que llenos de tanta confusión que no dan lugar a poner cōsa atinadamente... podemos decir, a la coincidencia dicha, que el demonio los persuadía y enseñaba, hurtando y contrahaciendo el divino culto, para ser honrado como a dios, porque todo iba mezclado con mil supersticiones y engaños ... (6)

Trataba de explicar la religión nativa pensando en la enorme persuasión del demonio y en la gran ingenuidad del indígena, que aceptaba como cierto cualquier invento de los sacerdotes.

El carácter agorero y supersticioso de los naturales era, según él, la causa de las idolatrías.

Nos habla este autor de Toci, deidad sumamente relacionada con Tlazolteotl; refiere asimismo que fue el dios Huitzilopochtli, amante de la discordia y de la guerra, quién ordenó a los mexicas que sacrificaran a la hija del señor de Culhuacán "la mujer de la discordia" para convertirla en su diosa, ocasionando con esto la guerra entre los dos pueblos y el éxodo de los mexicas. Como veremos, la conmemoración ritual de este acontecimiento dio origen a una de las festividades del calendario mexicana.

Durante la ceremonia de Toci decían los indígenas que siempre ocurría un terremoto, a lo cual Fray Diego afirma:

....procuré haciendo burla y escarnio de despersuadir este disparate y me certificaron que realmente aquel lugar y circuito del templo en aquel punto temblaba y se estremecía, y para esto sólo la imaginación hace mucho al caso y el demonio que concurría con aprehensiva imaginación para lo persuadir (7).

Otro autor que siguió los pasos de estos religiosos fue el cura de Atenanco, Hernando Ruiz de Alarcón, quien hacia 1629 escribió un Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España donde recopiló un buen número de conjuros utilizados por brujos y curanderos para los más variados fines, algunos de los cuales son de interés para nuestro tema.

Por desgracia, no siempre conserva la invocación completa pues el autor suprimió algunas partes debido a que "las demás palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por la mo

destia y castos oydos no se ponen..." (8)

El sacerdote no ve en los conjuros más que una serie de engaños.

Esta es toda la cura, lo qual repiten todas las veces que les parece, y çí el enfermo acaso sana, quedó el tal embustero acreditado por el mejor medico y zohorí del mundo, pero si el enfermo o no mejora o muere que es lo mas ordinario, se escusa el tal curandero inventando otro embuste a su imaginacion, o que el enfermo no se guardo, o no tuvo fe con la cura, o que comunico con otros de mal vivir, o que andava en malos pasos, y esto basta para satisfacer a gente tan barbara y tan ciega (9).

Pocas son las referencias directas que contiene sobre Tlazolteotl; la compara con Venus y Cupido, pero no hace más comentarios. Suponemos que desconocía los ritos de esta diosa.

Se escandaliza ante una cura para los males de amor que consistía en:

Emparejar o sobrepajar los delitos del consorte cometiendo otros tantos muchos mas y mayores, remedio que solo pudo salir del infierno y sus republicanos, de donde se originan todos estos figmentos [sic] y supersticiones idolátricas (10).

2. Apreciaciones posteriores

En 1746 aparece la primera edición de la obra Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional, de Lorenzo Boturini, quien inspirado por una teoría de la filosofía de la historia diferente elabora nuevas interpretaciones.

Divide el autor la historia prehispánica en tres edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres.

Corresponde a la primer edad la invención de los dioses cuando, según el autor, todas las cosas útiles y necesarias fueron deificadas.

Sus estudios, que ahora sólo son interesantes desde el punto de vista historiográfico, se basan en una curiosa comparación con las mitologías clásicas.

Tezcatlipoca, dios vinculado con Tlazolteotl, como veremos en el último capítulo, es analizado de la siguiente manera:

Llamáronle asimismo Ti itlacahuan, que quiere decir nosotros somos tus esclavos, como que de tu Providencia vivimos. Sentido verdadero de estos tiempos divinos y severos, aunque después los mitólogos le corrompieron aplicándole la calidad de dios Cupido, por cuya razón los amantes en la tercera impúdica Edad con esta invocación de Ti itlacahuan, hacían desatinadas fiestas y sacrificios a Tezcatlipoca para que favoreciese sus desvariados amores, de la misma suerte que los poetas corruptos europeos tuvieron al Cíngulo, que encubre lo más indecente de Venus Pro nuba... (11).

Pensamientos similares giran en torno a Xochiquétzal, deidad mexicana del amor, quien es presentada por Boturini como diosa casta en la primera edad, pero desvirtuada en la tercera como una Venus indecente.

En 1829 aparece la obra de Sahagún comentada y prologada por Carlos María de Bustamante, diputado por el Estado de Oaxaca e historiador renombrado de la época. Sus interpretaciones nos permiten ver algunos cambios en la visión de la mitología indígena.

Ritos como la confesión ante Tlazolteotl o el bautismo siguen causando admiración entre los investigadores, pero ahora se niega la antigua hipótesis del demonio que engaña a los indios imitando los ritos católicos y aún más la propuesta de Sahagún, que veía simplemente la "iluminación natural" como explicación.

Bustamante, influenciado por las teorías de Fray Servando

Teresa de Mier, uno de cuyos textos cita en su prólogo, sostuvo la llegada y predicación de Santo Tomás en América.

Transformando la obra de Sahagún, el oaxaqueño modifica secciones importantes sobre ritos de Tlazolteotl y mitos de Tezcatlipoca aduciendo que:

Este capítulo casi ha sido necesario redactarlo por el editor, porque como el padre Sahagún escribía llanamente lo que los indios con quienes consultó su historia le decían, y él no cuidaba de la elegancia de las palabras, su fraseología es la más sucia e impúdica y no puede presentarse al público sin ofensa del pudor. El padre Sahagún era parecido al jesuita Sánchez, que habiendo glosado en su tratado de matrimonio los casos más impúdicos él era naturalmente casto y sincero (12).

Ya a finales del siglo XIX, encontramos un panorama totalmente diferente, Los trabajos de Paso y Troncoso muestran una mentalidad distinta ya que trabaja con normas más acordes con las actuales.

En su Descripción histórica y exposición del códice pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (Antiguo Palais Bourbon) analiza con un nuevo criterio las imágenes encontradas, busca analogías entre los dioses, relaciones y explicaciones.

Fundamentándose en fuentes primarias explica la presencia de Tezcatlipoca junto a Tlazolteotl pariendo por ser aquél el numen de la providencia (13).

Estudia también su carácter de diosa de la fertilidad y su vinculación con Toci.

En esta misma época, un investigador extranjero, Eduard Seler transforma y moderniza los trabajos sobre mitología.

Hombre de amplia cultura y de intereses variados, comenzó a estudiar religiones orientales antes de interesarse en México.

Sumamente influenciado por las teorías de las religiones que hablan de la importancia de la luna en las religiones primitivas, ve numerosas relaciones lunares no siempre bien fundamentadas.

Su interpretación del tonalámatl como un libro del ciclo de Venus y de otros astros tiene todavía que comprobarse a la luz de nuevos estudios.

A pesar de esto, su trabajo muestra un profundo conocimiento de la mitología y un ágil sentido comparativo y analítico que le llevaban a formular innumerables hipótesis—algunas hasta contradictorias entre sí— para explicar puntos dudosos. Un ejemplo de su método es este:

...Aparece la codorniz o las plumas de codorniz en el atavío y atuendo de otras dos deidades: la diosa lunar Tlazōl teotl y Xipe Tótec, dos númenes estrechamente emparentados por su naturaleza... Antes suponía yo que por el hecho de ser la codorniz el animal que vive a ras de la tierra, de ser, valga la frase, el animal de la tierra se la consideraba relacionada con las dos deidades mencionadas... Pero actualmente me inclino más bien a creer que lo decisivo era también aquí el dibujo "a manera de cicitlallo" /cielo estrellado/ que muestra el plumaje de la codorniz, puesto que aquellos dos númenes son también seres celestes en que encarna el gran astro nocturno, la Luna... Y el hecho de que aquí, en la lámina de nuestro códice, se represente el sacrificio de una codorniz ante el dios solar, caracterizaría aún más la naturaleza de esa deidad, puesto que es el numen del Sol el que lleva a cabo la decapitación de la Luna (14).

Los trabajos de Seler que han sido traducidos al español son pocos y ninguno muestra alguna teoría global de la religión mexicana; se trata más bien de trabajos específicos.

El análisis de Tlazolteotl en sus Comentarios al Códice Borgia, es frío y racional. Comienza el camino de las comparaciones con otros dioses para buscar relaciones y marca a los futuros historiadores el método de trabajo a seguir.

Ya en pleno siglo XX encontramos a Alfonso Caso, quien en una pequeña obra de divulgación titulada El pueblo del Sol expone su visión de la religión mexicana y analiza las deidades por grupos.

Supone el autor que a la llegada de los españoles, la religión mexicana estaba tratando de eliminar "el exagerado politeísmo" lo cual fundamenta en la existencia de un gobernante que trató de imponer el culto a un dios único, de ritos incruentos. Esta transformación sólo pudo darse, según él, por la existencia de "individuos excepcionales" que habrían sido los primeros en darse cuenta de las "prácticas arcaicas y caducas del politeísmo" (15).

Con respecto a Tlazolteotl, la vincula con la diosa Coatlicue pero no explica la razón de este nexo. Naturalmente, no da ningún juicio valorativo sobre la deidad y su análisis, aunque corto, trata de ser lo más objetivo posible.

El último autor que incluiremos en esta breve revisión bibliográfica es un investigador norteamericano contemporáneo, Henry B. Nicholson.

Nicholson decide agrupar a los dioses por características similares, en lo que él denomina complejos.

Tenemos entonces a Tlazolteotl incluida en lo que llama complejo de Teteo Innan, donde agrupa el concepto de madre de

la tierra (16).

En su momento, esta metodología resultó novedosa y aún hoy es útil. Nos permite comprender esa abundancia de dioses parecidos, de características iguales, o dioses múltiples, organizándolos por sus funciones principales.

IV. NORMAS ACEPTADAS Y REPROBADAS DE CONDUCTA SEXUAL

1. Religión y orden social

Pocos pueblos hubo que tuvieran una ligazón tan estrecha entre religión y sociedad como los mexicas.

La religión, nacida como factor de comprensión y dominio del medio ambiente, cobra aquí una dinámica propia que la libera de su origen práctico; se independiza y acaba por determinar las acciones y el rumbo a seguir por el pueblo que le ha dado vida.

La migración de la que surge el pueblo mexica a la historia es guiada por los dioses, que le señalan un recorrido que cumple con una geografía ritual, por la que transitan en fechas igualmente rituales (1).

En ocasiones toma este hecho un aspecto trágico. Huitzilopochtli es un dios duro para sus adoradores; por él deben abandonar la grata Tulan y después sacrificar a la hija de Achitómetl y entrar en batalla con los poderosos culhuas; por él deben emprender guerras con el único objeto de allegarse prisioneros para el sacrificio (2).

Ni siquiera los gobernantes y sacerdotes escapaban a este sino, su vida estaba predeterminada por la repetición fatal de un mito; incluso su fin se hallaba señalado de antemano y para cumplir con su puntual muerte probablemente -como lo sugiere López Austin- se suicidaban (3).

El dios era el "corazón del pueblo"; el incendio y quema del templo es, en los códices, la representación de su sometimiento por un grupo dominador. La comunidad puede adorar una deidad común a toda Mesoamérica, pero siempre tendrá un apelativo que lo separe de los demás dioses y que lo convierte en su dios tutelar y protector.

Al dios patrón se van agregando paulatinamente, en un proceso cuyo seguimiento resulta difícil, otras deidades, hasta conformar un panteón más o menos armónico. Para cada actividad habrá un dios o varios, cuyo adecuado culto asegura el éxito y la supervivencia colectiva. Así, la religión reglamenta la vida cotidiana en todos sus aspectos y en sus más mínimos detalles, hasta un grado que hoy, en una sociedad ya muy secularizada, nos resulta difícil comprender.

En el caso que nos ocupa también se muestra esta estrecha relación y el papel normativo de la religión.

Tlazolteotl, como veremos, tiene una importante función social: regula la vida sexual, preserva la integridad familiar, castiga a los transgresores con enfermedades y los pone en evidencia ante la comunidad. Y, a la vez hace posible la expiación de la falta.

La existencia de una diosa del amor carnal, dentro de una sociedad que, como se estudiará más adelante, era sexualmente represiva, podría parecer contradictorio; de hecho su origen y atavío extranjero, huasteco, puede llevar a verla como un elemento ajeno al orden interno del panteón nahua. Nada hay más

falso que esto. Aunque es cierto que la diosa es de origen huasteco, sus características intrínsecas coinciden exactamente con lo que de ella exigía la sociedad mexicana.

El estudio de esta deidad, aislado de su contexto social a poco o nada nos llevaría, pues entonces en vez de aparecer como un elemento lógico dentro de la cosmogonía nahua, como una diosa con un papel importante que cumplir, como una pieza más de un todo global, aparecería como un culto extraño.

Las fuentes con que contamos para conocer el pensamiento de los mexicas a este respecto son, como siempre, autores españoles, que por su mentalidad europea pudieron restringir la información o aún transformarla por considerarla inmoral. También cabe dentro de lo posible que la hayan adecuado a la moralidad occidental, puesto que en ocasiones las utilizaron como prédica para los indígenas, afirmando que algunas costumbres indígenas eran mejores y debían ser imitadas.

2. Patrones aceptados de conducta sexual

Muchachos y muchachas eran educados recomendándoles la castidad.

A los jóvenes se les ordenaba dominarse y no tener relaciones sexuales hasta no ser hombres maduros.

Los peligros del amor temprano eran muchos: la debilidad, la enfermedad casi siempre contagiosa, la vejez prematura y la impotencia. Esto último, a su vez, provocaría el desamor del cónyuge y en consecuencia el adulterio.

Sin embargo estos principios tenían excepciones. El tepochcalli, escuela para la formación de jóvenes macehualtin, permitía ciertas libertades entre sus alumnos. Podían tener una, dos o tres "amigas" y dormir fuera de la escuela, mientras que los alumnos del calmecac, en su mayoría pipiltin, tenían que guardar el voto de castidad y si eran sorprendidos faltando a su promesa los mataban, ya fuera asaetados o asados vivos (4).

Esta distinción tenía una relación directa con el poder y la diferenciación social. Entre los estudiantes del tepochcalli

No se elegían a los senadores que regían los pueblos, sino otros oficiales más bajos de la república, que se llamaban tlacateca y tlacochcalca y achcacauhtin, por que no tenían buena vida, por ser amancebados y osaban decir palabras livianas y cosas de burla, y hablaban con soberbia y osadamente (5).

En cambio del calmecac egresaban los sacerdotes, los que habían cumplido con todas las normas, los castos, los que podían acceder al puesto de máximo sacerdote.

De aquí se infiere lógicamente, como dice López Austin

... que los plebeyos, disolutos, no eran aptos para gobernarse ni para ocupar puestos públicos de importancia. Podemos invertir la razón: se permitía a los jóvenes plebeyos ser más libres, o se reprimía a los jóvenes nobles, como otro recurso para el robustecimiento de la situación preeminente de la nobleza (6).

La educación de la mujer también insistía en la necesidad de guardar la virginidad

Que la muchacha no iba virgen a la boda se daba a conocer con que se ponían agujeradas o rotas las vasijas, como vergüenza para los padres de ella que no la supieron guardar (7).

La virginidad era tan estimada que metafóricamente se com

paraba al himen íntegro con una joya, un chalchihuite (8).

Se recomendaba a las jovencitas no pintarse, ni arreglarse demasiado, parlotear o menearse al caminar y mucho menos an dar mirando a la gente para no asemejarse a una prostituta. Se gún Noemí Quezada todo esto buscaba un sólo fin: "Hacer a la mujer lo menos vistosa posible, fundirla en la masa de la so ciedad" (9).

En cuanto a su situación social, podemos decir que en ge neral era menospreciada. Por ejemplo, para denotar a una mujer valiente se le llamaba "de corazon muy viril" y la cobardía se consideraba como una actitud femenina.

La sumisión frente al marido era una costumbre apreciada:

...e ansimismo ternás cargo de tu marido e lo servirás con diligencia, porque así merezcas ante los dioses haber hi jos que subcedan en el señorío, e para esto alcanzar en ofrenda de los dioses barrerás la cámara de tu marido e darásle agua a manos para que se lavar e limpiar con ella la boca e ansimismo pornás diligencia en la comida que le has de dar... (10)

Estas costumbres parecieron admirables a los españoles quie nes las alabaron y se extrañaron de que "aunque infieles" sabían guardar "algunos de los mandamientos de Dios".

Las funciones de la mujer durante su vida serían tejer en el telar, cocinar y cuidar a los hijos. Sus actividades, pues, eran de menor importancia o al menos no totalmente indispensa bles, mientras que el trabajo masculino en el campo era necesario para la supervivencia.

Sólo un aspecto de la mujer era sumamente apreciado: su maternidad, la capacidad creadora que le permite dar a luz. Bien

conocido es el hecho de que el parto era comparado con una batalla; al nacer el niño la partera daba un grito de guerra y se decía que la madre había vencido varonilmente, es decir, que había sido una valiente mujer. Si acaso moría durante el trabajo de parto o en el momento de dar a luz, era deificada al igual que los guerreros muertos en la batalla contra el enemigo.

Ciertamente algunas mujeres tenían un papel de mayor importancia, sobre todo en ciertos sectores de la población urbana. Las que pertenecían a familias de comerciantes podían poseer bienes e invertirlos en las expediciones. También hubo mujeres que llegaron a tener puestos políticos o a influir en la política; pero se trata de situaciones excepcionales (11).

Sin embargo, tenía ciertos derechos: podía tener bienes, celebrar contratos y acudir a los tribunales en solicitud de justicia, sin necesidad de la autorización de su cónyuge (12); igualmente podía pedir la separación, si invocaba el incumplimiento de las obligaciones del marido (13).

3. Sexo y matrimonio

La sociedad mexicana era básicamente monogámica, aunque el gobernante principal y a veces también los guerreros valientes podían tener concubinas.

La explicación de esta excepción la podemos encontrar en que con ello quedaba demostrada la virilidad del tlatoni y por lo tanto su poder como gobernante, cosas que se consideraban estrechamente relacionadas. Así lo demuestra el canto de las

mujeres de Chalco, pues al ridiculizar la potencia sexual de Axayácatl se manifiesta su debilidad y la de los guerreros a su mando (14).

También podemos pensar que las concubinas fuesen una especie de rehenes de los pueblos aliados sometidos, al igual que en algunos pueblos de régimen despótico de Oriente.

Tanto el hombre como la mujer eran socialmente preparados para el matrimonio. A cierta edad los padres sacaban al joven del tepochcalli y se disponían a casarle escogiendo a la novia. Decidido esto, la solicitaban por intermedio de unas casamenteras, utilizando un elaborado e invariable código de cortesía. La pretendida tenía derecho a negarse, aunque siempre le recomendaban no hacerlo, pues el pretendiente era como un enviado de dios, al que no había que escoger como cuando se compra en el mercado (15).

Según Motolinía, la boda finalizaba con cuatro días de penitencia y reclusión para los novios, durante los cuales aún no hacían vida en común y "si salían /de los cuartos/ o andaban fuera, en especial ella, tenían que había de ser mala de su cuerpo " (16).

Durante este lapso se punzaban las orejas y la lengua con púas de maguey, que ofrecían a un dios y además no se bañaban. El quinto día, una vez consumado el matrimonio, los novios eran lavados en un baño ritual de agua y pulque.

El acto de no bañarse durante la penitencia es una costumbre asimilable a la que registra Suárez de Peralta durante la

época colonial, cuando hombres y mujeres se mantenían sucios hasta el momento de la confesión, para luego lavarse y con ello simbolizar la limpieza de los pecados. El baño de agua purificaba a la pareja del primer acto sexual y el de pulque era un llamado a la fertilidad y la procreación. Esto se verá más ampliamente en las secciones dedicadas a la relación de Tlazolteotl con Chalchiuhtlicue y con Patécatl.

Existía también la unión libre, ya fuera por la pobreza de la pareja, que le impedía realizar las costosas ceremonias o por que los jóvenes se hubieran enamorado y decidido unirse sin consentimiento de los padres. Según Motolinía, los primeros ahorran hasta poder realizar una humilde ceremonia, y los segundos, después de un tiempo de vivir juntos, se presentaba el varón frente a sus suegros reconociendo su falta, pedía perdón en nombre de los dos y solicitaba fueran casados. Los padres, por su parte, aceptaban la boda pero decían que:

Por el pecado que habéis cometido en os haber ayuntado clandestinamente, algún mal os ha de subceder; nosotros quedamos sin culpa (17).

De esto se deduce que existían normas de conducta muy estrictas. El pecado al que la fuente se refiere es haber violado la regla consagrada y pasado por encima de la autoridad paterna.

4. Concepción del acto sexual

En cuanto al significado del acto sexual en sí, los trabajos de López Austin han aclarado mucho del pensamiento prehisp

pánico a este respecto. Según los antiguos nahuas, el coito supone una pérdida de fuerzas y en consecuencia el debilitamiento, pero también la falta de cópula era peligrosa cuando el cuerpo la necesitaba (18).

El coito interrumpido, la eyaculación en sueños y el uso en exceso de afrodisíacos causaban males nefastos inclusive la pérdida del tonalli, importante entidad anímica que radicaba supuestamente en la cabeza (19).

Por analogía con el pensamiento de los nahuas actuales y ayudado por los textos del siglo XVI, el mismo investigador ha llegado a la conclusión de que se pensaba que la concepción era lograda por la acumulación de líquido seminal.

Sahagún nos informa que creían que el semen era alimento y vigor para el ser que venía, pero que ya avanzado el embarazo no era prudente continuar las relaciones, ya que generaría un líquido pegajoso que podía poner en peligro la vida de la madre y del hijo (20).

Esto nos remite nuevamente a la necesidad de la moderación en el acto sexual, al carácter vigorizante y necesario del semen pero también a su impureza e inconveniencia si era excesivo, "cuando no hay para qué" (21).

Aunque el acto sexual era una de las pocas cosas que "dan contento a nuestra vida" en este mundo "espantablemente dificultoso" (22) nunca deja de tener la mala reputación de ser algo sucio. Por ello aún los adultos debían de guardar abstinencia en innumerables días festivos; los sacerdotes tenían que ser

absolutamente castos, los recién casados eran purificados y los niños eran limpiados con agua para "apartar de tí la suciedad que tomaste de tu padre y tu madre" (23).

5. Transgresiones sexuales

La moral sexual no sólo se limitaba a la castidad. El adulterio era un acto moralmente reprobable y civilmente penado. En los consejos de los padres a los hijos se insiste en la necesidad de no incurrir en infidelidades conyugales, pues esto deshonra a los antepasados "con la suciedad y el polvo de tus pecados" y si era sabido se castigaba con la muerte, apedreando a los amantes. Aún si quedaba en secreto recibía castigo, pues el dios (probablemente Tezcatlipoca) lo sabría y mandaría enfermedades como ceguera, tullimiento o podredumbre del cuerpo (24).

Los adúlteros eran señalados hasta por la naturaleza; los ratones roían los cestos de la casa o las enaguas de la mujer, el parto se complicaba y la llevaba al borde de la muerte, o bien los transgresores eran portadores de enfermedades contagiosas que sólo se curaban con conjuros y lavados purificadores.

También en esto se nota la posición inferior de la mujer:

Cometían delito de adulterio tanto la mujer casada como el hombre soltero o el casado que tenían relaciones sexuales con ella; sin embargo no era considerado adúltero el hombre casado que tenía relaciones con una mujer soltera (25).

Los castigos para este acto eran la muerte por apedreamiento o el ahorcamiento de la mujer, arrastrándola con una soga

al cuello, o bien el pago de sumas cuantiosas en plumas finas.

Las fuentes no concuerdan a este respecto. Torquemada refiere penas menos drásticas y hasta oportunidades para reformarse, mientras que Motolinía afirma que siempre eran ejecutados.

La pena era pública, para que quedara como ejemplo. Sabemos además que aún en este momento las diferencias sociales eran marcadas, pues a los pipiltin les ponían su tocado después de muertos, para demostrar su condición (26).

Los parientes de los amantes quedaban manchados por el adulterio y acostumbraban hacer una imagen de Tlazolteotl con todos sus atavíos, probablemente para pedir perdón por el pecado (27).

Existían también otras conductas sexuales penadas por la ley. Por ejemplo el lesbianismo era castigado con la muerte y es curioso notar, como hace López Austin, que se creía que las lesbianas eran en realidad hermafroditas con testículos y pene, además de senos y órganos sexuales femeninos (28). La homosexualidad recibía el mismo castigo, al menos en México y Texcoco y hemos de suponer que así era en regiones contiguas de cultura nahua; pero, según la fuente consultada, era tolerado en algunas zonas lejanas que no se especifican, ya que se pensaba que los dioses lo habían practicado (29).

Travestismo, incesto en primer grado de parentesco y violación recibían el mismo castigo .

No existe información sobre la apreciación de la masturbación.

6. Prostitución

La prostitución existió entre los antiguos nahuas, pero faltan estudios que aclaren sus caracteres y la documentación sobre el tema es escasa. Además tomando en cuenta el tipo de fuentes con que contamos para este periodo, debemos ser sumamente cautos al analizar este fenómeno, a fin de no interpolar patrones occidentales dentro de los prehispánicos.

Según un artículo del investigador Roberto Moreno, podemos decir que existían dos tipos de prostitución. La primera es la "legal o civil" y la segunda, insuficientemente probada, es la "militar".

Acerca de la civil supone que, como en todo el mundo, obedeció a dos causas: la miseria que empuja a los miembros femeninos de una sociedad a prestarse a servir como mercancía y el proxenetismo que explota a la mujer (30).

Los autores convienen en que no existían burdeles y aunque en el vocabulario de Molina aparece un término que significa "casa donde venden traseros", el investigador ya nombrado se inclina por pensar que éste es un término nahua, pero correspondiente a la época colonial.

Ciertamente se nota un rechazo hacia estas mujeres (las ahuianime), rechazo que queda patente en los cantos que la tradición oral conservó y que fueron preservados del olvido por los informantes de Sahagún.

La alegradora: mujer ya perdida,
con su cuerpo da placer, vende su cuerpo,
siempre anda ofreciendo su cuerpo,
perdida de joven, perdida de vieja.
Embriagada, fuera de sí,
en sus entrañas definitivamente embriagada,
como esclavo que ha sido bañado, como víctima divina,
como quien perece en honor de los dioses,
como el que ha de morir (31).

En este canto la ramera es llamada "perdida" y se la com
para con una ebria. Debe recordarse que la embriaguez era con
siderada como uno de los peores vicios y, al menos teóricamente,
se castigaba con la muerte.

La asimilación con un esclavo que va a ser sacrificado no
es de ninguna manera un honor, si se recuerda la condición de
gradada -aunque fuera transitoria- de este grupo.

El fragmento del siguiente canto nos muestra la cortedad
de sus vidas.

¿Qué haré? Mi hombre me iguala,
a roja flor silvestre:
cuando en su mano me haya marchitado,
él me abandonará (32).

Otros textos nos la describen con sumo detalle:

Se pavonea, anda con comezón
levanta la cabeza, la mueve para todas partes,
vive del vicio, vive del placer,
polvo y basura la hacen girar en la vida.
Se perfuma y echa sahumeros, se unge con aguas floridas.
Masca chicle, hace ruido con él.
Anda por los canales,
conoce los caminos, frecuenta el mercado,
por el mercado se anda paseando.
Va de aquí para allá, empuja a la gente, le da empellones,
se ríe, hace burlas, siempre anda sonriendo,
sin rumbo camina,
por todas partes sin rumbo,
no se está quieta, no conoce el reposo,
su corazón está siempre de huida,
palpitante su corazón (33).

Aquí se le presenta con todos los defectos que una mujer honesta no debía tener, esto es, menearse al caminar, andar mirando a todas partes con curiosidad, gustar en exceso de los placeres carnales "polvo y basura", perfumarse, arreglarse, mas car chicle, pasear, reírse sin razón, etc.

Al lado de las rameras se encuentran las alcahuetas y los proxenetas, que son descritos como engañadores (54).

Al igual que en otras religiones del mundo, como por ejemplo la griega, las prostitutas mexicas participaban en algunos rituales, pero su papel no ha sido lo suficientemente estudiado.

Con respecto a la prostitución militar, Moreno menciona que existían muchachas llamadas maquí que acompañaban a los guerreros y que han sido igualadas con las ahuianime por Alfonso Caso. Además, parece haber indicios de que las muchachas macehualtin que eran solicitadas por los guerreros tenían que acompañarlos y quizá eran remuneradas (35).

V. OCHPANIZTLI

Muchos autores se han ocupado de la estrecha relación entre Toci y Tlazolteotl. Analizaremos ahora la fiesta de la primera, buscando datos para una interpretación más completa.

La fiesta en honor a Toci se llamaba ochpaniztli, que significa según Durán "barrer camino", aun cuando no se limitaban a barrer los caminos, sino que era un día de limpieza general.

Este día barrían todos sus casas y pertenencias y calles y los baños y todos los rincones de las casas sin quedar cosa por barrer (1).

Por esto me parece más lógica la propuesta de Una Canger acerca de que ochpaniztli significa simplemente limpieza o barrimiento (2).

Cuatro fuentes contienen una descripción más o menos por menorizada de la fiesta. Realizaremos una comparación entre ellas para buscar diferencias que nos permitan comprenderla mejor.

Las fuentes utilizadas fueron: de un autor anónimo del siglo XVI un documento llamado "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España"; de la Historia de las Indias de fray Diego Durán el capítulo XCIII; de la Historia general... de fray Bernardino de Sahagún los capítulos XI, libro I y XXX, libro II y de Jacinto de la Serna, su Manual de ministros... los capítulos IX y XI.

Serna contiene dos versiones del rito, una corta y otra lar

ga, en parte contradictorias, mientras que Sahagún también habla dos veces de la fiesta, siendo la primera un resumen escueto de la segunda.

Utilizamos también las traducciones del náhuatl del Códice matritense de los informantes de Sahagún, hechas por el doctor Alfredo López Austin, pero no aparecieron diferencias notables con respecto a la Historia general...

No intentamos con esta comparación definir cuál era la versión más verídica ni realizar una especie de síntesis, pues consideramos que las discordancias no necesariamente se deben a errores del compilador, ya que puede tratarse de diferencias regionales o de tradiciones tardías que por el tiempo pueden haber perdido algunos rasgos.

Comencemos con la descripción de la fiesta.

Todos los autores coinciden en que se sacrificaba a una mujer. Sahagún afirma que debía ser de edad madura, entre 40 y 45 años; para el autor anónimo se trataba de una india virgen, hermosa y del barrio de Macatlan. Según Serna, se escogían 5 o 6 mujeres de mala vida y sólo hasta el final se decidía cuál iba a sacrificarse. Aunque en su primer texto nos habla de una sola elegida, después se contradice diciéndonos que "con una traza diabólica" los sacerdotes escogían a 5 o 6.

Ninguna otra fuente coincide con la información que nos da Serna, y la práctica no existió en otras festividades. Probablemente se trate de una interpolación del autor, que intenta así explicar la alegría de la víctima, que le resultaba in-

comprensible desde que sabía su destino, siendo ésta una ceremonia muy conocida y viendo los preparativos de que era objeto.

Prosigue Sahagún relatándonos un baile llamado nematlaxo que antecede a una pelea entre dos bandos de médicas y parteras.

Están de acuerdo los autores, en lo que respecta a este combate. Como siempre, Sahagún es el más minucioso y llega a darnos los nombres de tres de las parteras: Ahua, Tlahuitecqui y Xocuahtli (4) y explica la función de esta batalla inofensiva diciendo:

Esto hacían las mujeres delante de aquella mujer que había de morir en esta fiesta por regocijarla, para que no estuviese triste ni llorase (5).

Serna nos dice, refiriéndose a esta misma lucha, que "causaban entretenimiento los visajes que hacían" (6). Durán omite la pelea pero afirma que:

La entregaban a siete biejas medicas o parteras las quales la servían y administraban con mucho cuidado y la alegraban diciendole muchas gracias y contandole muchos cuentos y consejas y aciendole tomar placer y alegría probocándola a reyr (7).

Mientras que el autor anónimo parece haber mezclado el baile anterior con la pelea de médicas, pues nos habla de un baile de médicas. En general, se nota el deseo de alegrar a la víctima, debido a que se pensaba era de mal agüero se entristeciese (8).

Continúa un texto que sólo Durán incluye. Nos dice:

Le traían vna carga de nequen y hacianselo rastrillar y lauar y hilar y componer vna tela y texer sacandola a cierta ora a cierto lugar del templo donde hiciese aquel ejercicio a la qual mientras se ocupaua en esto bailauan

delante della muchos moços y moças trabados de las manos vnos con otros... (9).

La siguiente fase es la visita al mercado. En la Historia general... es un paseo de cuatro días que realiza acompañada por parteras. En Durán nos encontramos que la víspera de la fiesta llegaba al tianguis escoltada por dos hombres disfrazados de huastecos, llamados Iztactlamacazcauh e Ytlilpontoncauh. La elegida se sentaba y simulaba vender sus tejidos, aunque como él mismo dice "no bendia las naguas ni el huipilli enpero hacia se aquello por cerimonia..." (10).

Serna en sus dos versiones, omite este pasaje mientras que el autor anónimo afirma que:

Cada día la sacauan los medicos a la feria o mercado y barríanle el camino y el tianguiz o feria en el lugar do se avia de sentar, y los medicos andauan por el tianguiz o feria pidiendo y todos le dauan cada uno de lo que vendian y trayanlo ante la yndia y después lo llevauan al templo y lo comian alla y esto veynte dias cada dia... (11).

Parece algo inverosímil que este paseo por el tianguiz se prolongara por veinte días, como afirma el autor, pues entonces la duración de la fiesta habría sobrepasado el tiempo de un mes mexicana.

Saliendo del mercado se realizaba una ceremonia que sólo Sahagún apunta:

...Recibíanla luego los sátrapas de la diosa Chicomecoatl y rodeábanse de ella, y ella sembraba harina de maíz por donde iba, como despidiéndose del tianquez y luego aquellos sátrapas llevábanla a la casa donde la guardaban que era acerca del cu donde la habían de matar (12).

Durán no habla de esta ceremonia, pero sí nos dice que la fiesta de Chicomecoatl y la de Toci se celebraban juntas (13), y el autor anónimo afirma que "cuando esta fiesta se celebra-

ua juntamente se celebraua la fiesta de chiconcovail..." tal vez Chiconcovail significa Chicomecoatl, ya que la información es similar a la de Durán. El mismo Sahagún nos informa, en la enumeración de los templos de Tenochtitlan, que durante la fiesta de ochpaniztli se sacrificaba a una mujer que representaba a Chicomecoatl.

Continúa la narración con la consolación de la víctima. Dos fuentes nos hablan de este hecho. Sahagún dice que

Allí la consolaban las médicas y parteras y le decían: 'Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, alegraos' (14).

y Serna de manera muy similar afirma:

Les tenían persuadido, que las subían á el cue, o templo de la diosa Toci porque allí les esperaua un galan de muchas partes y gentil hombre, y de muchas gracias, con quien avian de tener bodas y regocijos; y llevavánlas por via de burla cargadas a cuestas... (15)

La consolación, al igual que la pelea de las parteras tiene por objeto evitar la tristeza de la representante de la diosa y con ello las catástrofes que traería.

Una vez vestida con los atavíos de la diosa, casi todos los autores coinciden en afirmar que, la representante de la diosa era sacrificada degollándola y luego desollada; sólo el autor anónimo piensa que su muerte era por extracción del corazón.

Con la piel del muslo de la víctima se hacía una máscara que, según Sahagún, por la parte posterior tenía una especie de cresta de gallo llamada Itztlacoliuhqui (dios de la helada); la usaba un sacerdote que desde este momento representaba a Cin

teotl, el dios del maíz e hijo de Toci.

El autor anónimo sólo nos dice que un principal se ponía la máscara y después bailaba con ella puesta. Durán y Serna no la incluyen en sus narraciones.

Posteriormente Sahagún, siempre tan preciso, nos informa que el sacerdote que vestía el cuero de la sacrificada se llamaba teccizcuacuilli (tonsurado de caracol) (16) y que desde ese momento representaba a la diosa. Serna también conviene con él en cuanto a que es un sacerdote el que tomaba esta vestimenta, mientras que el autor anónimo difiere, diciendo que es un principal. Durán se limita a decirnos que escogían a un hombre "que ya tenían señalado para ello" (17) y que sobre el macabro cuero se ponía las enaguas y el huipil que la india había tejido, así como sus adornos, la guirnalda de algodón y los husos con los copos de algodón colgando.

A partir de aquí las discrepancias comienzan a crecer. Algunos como Serna y el autor anónimo contienen ya muy pocos datos, mientras que Durán no coincide con Sahagún.

Sahagún nos narra que el representante de la diosa va a buscar a su hijo Cinteotl. Este pasaje no aparece en ninguna otra fuente ya que fray Bernardino es el único que nos habla de este dios.

...acompañábanle /al representante de la diosa/ cuatro personas que habían hecho voto de hacerle aquel servicio; tomábanle en medio, dos de la una parte y dos de la otra, y algunos de los sátrapas iban detrás de este que llevaba el pellejo vestido, y otros principales y soldados que le estaba esperando se ponían delante para que él fuese tras ellos persiguiéndolos, y así comenzaban a huir de

lante de él reciamente; iban volviendo la cabeza y golpeando las rodelas, como provocándolo a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia... y este juego se llamaba zacacalli, por que todos aquellos que iban huyendo llevaban en las manos unas escobas de zacate ensangrentadas; y el que llevaba el pellejo vestido con los que iban acompañándole, perseguían a los que iban delante huyendo; y los que huían procuraban escaparse de los que los perseguían, porque los temían mucho..."

Durán en cambio nos da una versión algo diferente:

Así aderezado este yndio /el representante de la diosa/ sacauanle en publico saliendo delante del aquellos huasteca y los demás sus servidores todos aderezados a punto de guerra. Mientras ellos salian por la puerta de los aposentos por aca por la puerta del patio entrauan todos los principales y caualleros de la ciudad puestos en ordenança con sus espadas y rodelas muy bien armados, ... y decendiendo los unos de lo alto del templo y los otros entrando de aca afuera llamauan a este entremes de guerra moyohual y calli /escaramuza que se hace en la noche/ ques como decimos dar al baço y así daban al baço a la diosa muerta saliendo por capitan y defensa de sus huasteca y servidores el que tenia bestido el cuero y los bestidos de la yndia (19).

Serna y el autor anónimo callan sobre el punto. Continúa Sahagún narrándonos una extraña ceremonia.

...y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli, aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces (20).

Posteriormente iba al templo de Cinteotl donde se encontraba con el hombre que llevaba la máscara y muy despacio se dirigían al templo de Toci, donde habían sacrificado a la mujer.

Serna se limita a decirnos que "el empellejado moço infernal hacia ciertas ceremonias" (21) mientras que Durán afirma "acabado el combate baylauan todos trayendo al yndio del cuero por guia..." (22).

La siguiente parte la incluye solamente Sahagún. El repre-

sentante de la diosa pasaba una noche en su templo y al amanecer, en cuanto se acercaba a la orilla del templo, los pipiltin que se encontraban abajo esperándolo subían rápidamente a darle ofrendas, lo vestían ricamente y le colocaban su amacalli (gran tocado de papel amate).

Posteriormente venía el sacrificio de algunos cautivos de guerra que se tenían para este objeto. Serna y Sahagún coinciden en que eran sacrificados sacándoles el corazón y que los primeros cuatro eran inmolados por el representante de la diosa, mientras que las víctimas restantes se dejaban a otros sacerdotes. Durán en cambio nos da una versión diferente, muy curiosa.

...en quatro palos muy gruesos de a treinta braças que para aquel efeto yncauan en el templo en cuadra en todas quatro partes de madero a madero ponian vnas gradas que llegauan hasta lo alto de los maderos: por aquellos escalones subian los executores de aquel sacrificio... subían a lo mas alto de los maderos y sentados alla en la cumbre atauanse con unas sogas el cuerpo a los palos para no caer y luego quatro sayones sacauan al que hauian de sacrificar y hacianle subir por aquellos palos arriba... y en llegando que llegaban a donde los dos estauan arriba apartauanse los que yban tras el y los que arriba estauan renpujandolo y benia desde lo alto de los palos abajo y dauan tan gran porraço abajo que se hacia pedaços luego en cayendo llegauan otros y degollauanlo y coxianle la sangre en un llebrillejo y a este mesmo modo sacrificauan todos los que hauia que sacrificar (23).

Posteriormente, acabados los sacrificios, Sahagún nos dice que el representante de la diosa y el de su hijo regresaban al templo de Cinteotl, acompañados de los huastecos, las partes y vendedoras de cal. Unos sacerdotes llamados quaquacuiltin iban dirigiendo los cantos de las mujeres y al llegar al tzompantli del templo, el representante de Toci tocaba el tambor.

Allí los esperaban muchos soldados viejos que los acompañaban hasta el Iztactepetl, a un lugar llamado Pópotl tetemi (se colocan en el suelo las escobas) (24), frontera con sus enemigos, donde abandonaban la máscara. Allí les esperaban sus adversarios, los cuales luchaban contra los soldados hasta que Cinteotl dejaba la máscara en una garita, sobre la línea de pelea.

En cambio el autor anónimo afirma que:

El corazón lo dauan a un principal que se decia cuauhnochtli y le tomava y le llevava al pueblo de huexucinco que era la frontera de la guerra contra tascala y allí en un gran patio le enterraban el corazón y este cuauhnochtli era principal y no tenia otro cargo sino este y era grande entre ellos, y donde enterrauan a todos los yndios que morian en la frontera e guerra de tascala... (25)

Mientras que cuero y máscara se ponían en un palo

...do estauan los huessos y ropas y escoba y todo lo que la yndia llevaba y guardauan todo esto veynte días porque no lo hurtasen los de Huejotzinco y pasados los veynte dias enterrauan los huesos en un lugar para ello diputado (26)

La idea concuerda en rasgos generales, aunque no en sus particularidades. Este combate no es narrado ni por Durán ni por Serna, ya que ninguno habla de la máscara.

Después de abandonar la máscara, el representante de la diosa se iba a Atempan, según Sahagún, y el tlatoani hacía un reparto de armas y vestimentas entre los soldados y al final pasaba revista. Sólo Serna coincide con Sahagún en este respecto.

...en este mes hazian la lista de toda la gente de guerras para ver los que avian de ir a servir y que officios les avian de dar y que premios (27).

Posteriormente, según Sahagún, comenzaba un baile en el patio del templo de Toci, donde sólo participaban los que habían

tomado las armas. Esto significaba que "estos a quienes se da ban estas armas tenían entendido que había de morir con ellas en la guerra" (28).

El baile era silencioso, sólo con movimientos rítmicos de los brazos.

Las mujeres que estaban a la mira de este areito, lloraban y decían: estos nuestros hijos, que van ahora tan ataviados, si de aquí a poco pregonan guerra, ya quedan obligados a ir a ella; ¿pensáis que volverán más? ¡Quizá nunca más los veremos! (29).

El representante de la diosa, acompañado de las parteras, bailaba algo separado de los demás. Al día siguiente continua ba el baile con otros pipiltin muy bien vestidos y armados y en la tarde, acabada la fiesta, salían los sacerdotes de Chico mecoatl vestidos con las pieles de los cautivos que habían ma tado. Subíanse entonces sobre la "mesa de Huitzilopochtli" desde donde aventaban maíz de cuatro colores y pepitas de calabaza; todo era recogido por las cihuatlamacazque, doncellas al servicio de Chicomecoatl.

En la sección final del rito hay cierta coincidencia entre Sahagún y Durán, aunque no es total.

Primero nos dice Durán que la sangre de los sacrificados la bebía el representante de la diosa y después de probarla co menzaba a gemir, provocando un temblor de tierra; luego el pue blo comía un poco de tierra, ceremonia llamada nitiçapaloo.

Aquí comienza la parte comparable. Según Durán, un caballe ro valiente se lanzaba hacia la jícara llena de sangre y la pro baba, incitando con ello a que algunos hombres armados lo ata

caran y otros lo defendieran. Todos iban dirigiéndose al cihuateocalli llevando a los huastecos y al representante de la diosa. Este al llegar al basamento del templo subía al andamio sobre el que se levantaba un jacal y dejaba la piel sobre un bulto de paja, mientras que los huastecos abandonaban sus trajes en las esquinas del andamio.

En cambio Sahagún, aunque no incluye la ceremonia donde el representante de la diosa prueba la sangre de los sacrificados, narra lo siguiente:

Un sacerdote descendía del templo de Huitzilopochtli, trayendo un recipiente lleno de greda blanca y molida y pluma blanca. Al llegar a un lugar llamado Coaxalpan depositaba el recipiente y numerosos soldados corrían para tomar puños de pluma y greda, regresando luego a sus lugares. El representante de la diosa que los había visto comenzaba a perseguirlos y era insultado por el público. Finalmente, los soldados volvían a sus casas y el representante de la diosa Toci iba a Tocititlan, donde abandonaba la piel.

Como vemos, aunque hay bastantes diferencias, también hay algunos puntos en común, como son la pelea por haber tomado la sangre o greda y el abandono de la piel en el templo de Toci, llámese Tocititlan o Cihuateocalli.

Varias han sido las interpretaciones que se han dado sobre esta fiesta, que por sus oscuros simbolismos ha dado mucho de que hablar. Gran parte del trabajo interpretativo corresponde a Eduard Seler, aunque también otros autores han buscado nue-

vas hipótesis utilizando métodos diferentes e ingeniosos.

Comenzaremos viendo la interpretación de Seler.

Compara este autor la ceremonia con un rito nupcial, pues a la víctima se la sube en brazos al templo como si fuera a su lecho de bodas y hasta se le promete que va a unirse con el rey.

Explica la preocupación por evitar el entristecimiento de la víctima como una forma de que la fuerza divina contenida en ella fuera traspasada íntegramente al sacerdote que iba a por tar la piel.

La decapitación y el desollamiento significan, según este autor "que la tierra se rejuvenece una y otra vez, que una y otra vez vuelve a ponerse su nuevo 'vestido verde'". Por ello, dice, era necesario que el sacerdote se pusiera la piel de la víctima.

El momento en que la representante de la diosa "se acomoda , se estira, abre los brazos y las piernas a los pies de Huitzilopochtli, con el rostro vuelto hacia él" es una postura de coito a la que sigue necesariamente el parto. (30)

El parto es según este investigador, la escena donde los soldados y el representante de la diosa peleaban con escobas ensangrentadas, lucha llamada zacacalli, pues según la concepción mexicana el dar a luz a un niño equivale a la captura de un prisionero por un guerrero.

El niño de cuyo nacimiento se trata en la fiesta de ochpaniztli es naturalmente el dios del maíz. Y lo da a luz Teteo Innan, Tlazolteotl... Lo que me parece indiscutible es que la fiesta simbolizaba el nacimiento de la mazorca ya madura (31).

El sacrificio de los cautivos es interpretado como "garantía de que tampoco en el futuro faltará maíz, de que también en el futuro habrá maíz en abundancia" (32).

Los huastecos presentes en la ceremonia son "una especie de dobles de la diosa, con el enorme falo que llevan /en el Código Borbónico simbolizan el amor sexual, el acto carnal, la fecundidad".

La siguiente parte, donde se abandona la máscara de Cinteotl significa que:

El dios del maíz que en esta fiesta nace de la diosa no es propiamente Cinteotl Itztlacoliuhqui, sino el maíz representado después por la diosa misma. Itztlacoliuhqui representante del itztic cecec, es decir del castigo que nace al mismo tiempo que la diosa, que la acompaña en su camino hacia la concepción y el parto y que lleva la máscara hecha de piel de muslo, encarna -como la máscara que lleva puesta- la desgracia, la perdición, el pecado inherentes a la naturaleza de la diosa de quien procede la máscara (33).

La última parte sólo la describe sin dar interpretación alguna.

Sus interpretaciones tienen algunos defectos, que son: Primero, el hijo de Toci, Cinteotl, aparece antes de la ceremonia frente al templo de Huitzilopochtli y antes del zacacalli, es decir antes del supuesto coito y del parto. Segundo, que en la Historia general... el zacacalli es anterior a la ceremonia frente a Huitzilopochtli, lo cual pondría primero al parto y luego al coito; para subsanar este grave defecto, Seler recurre al Código Matritense, donde el orden está invertido y entonces todo encaja como él lo desea.

Nosotros no pudimos consultar esta parte en el Código Ma-

tritense, pues la versión española con que contamos no la con tiene. Tampoco nos sirve la comparación con otras fuentes, pues en este caso ya excluyen el zacacalli, ya el pasaje frente al templo de Huitzilopochtli.

Nicholson critica la interpretación de Seler acerca del desollamiento diciendo:

Seler's argument was undeniable imaginative and ingenious, but perhaps well illustrates the dangers of modern over-intellectualized supported by no informants testimony and even if that testimony were available, it is uncertain how much it would really clarify the original meaning and significance of the flaying aspect of the cult. At best it should only be considered one hypothesis among others. A more economical, more historically oriented hypothesis, perhaps, would view the cult as originally more connected with trophies involving stuffed skins of slain enemies... (34).

Otra investigación sobre ochpaniztli es la de Doris Heyden. Heyden, analizando algunas partes de la fiesta, nos dice que el acto de barrer era la característica de la femineidad en el mundo prehispánico; por ello la insignia de Toci, la diosa ma dre, era la escoba.

La pelea de médicas puede representar simbólicamente

La lucha entre las parteras -cuya patrona era la diosa ma dre- y los jóvenes guerreros, por la posesión del cuerpo y el dedo de la mano izquierda de la mujer muerta en el parto.

También piensa que podrían tener relación con "aquella lu cha entre Coatlicue y su hijo Huitzilopochtli y los otros 400 hijos y su hermana Coyolxauhqui, allá en Coatepec" (35).

Otra interpretación posible para ochpaniztli puede ser, según la autora, que "el acto de barrer deja el camino libre

para los guerreros" (36), fundamentando su idea en la ceremonia de entrega de insignias y premios.

También encuentra que puede ser una ceremonia para atraer la fecundidad, basándose en una analogía etnológica con el pueblo de los coras actuales, que al arrojar su semen sobre la tierra y hacer un desollamiento fingido, simbólicamente fertilizan la tierra.

El trabajo de Doris Heyden es una investigación seria pero incompleta, pues sólo trata de interpretar unos cuantos pasajes de la ceremonia, sin buscar una explicación global. Tiene en su favor, en cambio, que sus afirmaciones son propuestas como hipótesis y no como afirmaciones tajantes.

Johanna Broda es otra investigadora que se ha ocupado de esta fiesta. Su análisis es muy diferente a los anteriores, pues su objetivo es distinto también; no busca la interpretación global de la escena, sino más bien descubrir quienes son los actores principales y con esto poder concluir si era un festejo popular o elitista.

En su estudio de las fiestas prehispánicas ha encontrado que aquéllas donde participa el pueblo están relacionadas con el culto de la fertilidad, mientras que cuando participan los nobles y guerreros son de simbolismo guerrero y significado político; dentro de estas últimas incluye a la fiesta de Toci. En este tipo de ceremonias existía una gran ostentación de riquezas, a diferencia de las otras.

Como vemos, el análisis de Broda más que intentar explicar

el significado del rito, aporta un dato más para la comprensión de la festividad.

También tenemos dos comentarios de López Austin que anteceden a la traducción de textos del Códice Matritense.

El primer comentario se refiere al rito en general; afirma que:

Como es frecuente /La representante de la diosa/ debe morir para propiciar con su resurrección el nacimiento de los frutos, en este caso del maíz (37).

El segundo se refiere al momento en que se abandona la máscara de muslo llamada mexxayácatl, teniendo en cuenta que, como explica Sahagún, el tocado completo del representante de Cinteotl incluye un sombrerillo llamado itztlacoliuhqui que lo identifica con la helada.

...los mexicanos en un acto mágico de protección a su próxima cosecha, van a territorio enemigo, a un lado del Iztactepetl Iztaccihuatl para dejar ahí en perjuicio de sus vecinos, el hielo, que asociaron al maíz. Los enemigos para defenderse de tan grave mal, los acosan en plan de guerra hasta que los aztecas logran colocar en un poste la máscara de piel de muslo. Consumado el acto nocivo ya no hay caso de continuar la guerra y los apesadumbrados enemigos se repliegan ante lo inevitable (38).

Una última interpretación que debemos incluir en este repaso es la de Noemí Quezada. Esta investigadora acepta la interpretación de Seler, pero le agrega algunas ideas propias que son las que vamos a incluir seguidamente.

Con respecto a la batalla que se realiza en el Iztaccihuatl, considerará que puede ser una ceremonia destinada a asociar conscientemente a Tlazolteotl a las divinidades de las montañas, o tal vez sea una sobrevivencia del culto a las alturas (39).

El combate contra los vecinos y la sangre vertida en esta ocasión "eran necesarios para preservarse de las guerras".

Finalmente, explica el alejamiento y la pobreza del templo de Toci como "un tipo de expulsión ritual de una diosa que se venera y se teme" o quizá "por el deseo de evitar a los otros dioses todo contacto con la diosa de las inmundicias" (40).

La primera idea que propone la autora resulta incompleta, pues si bien podemos suponer innumerables relaciones debemos de tratar de explicarlas, de buscar su razón de ser; la segunda no me parece que esté fundamentada, mientras que la tercera es bastante lógica y probable.

Una vez acabada esta revisión, comencemos el análisis de la fiesta, examinando la relación existente entre Toci y Tlazolteotl, relación que nos permitirá comprender algunos de sus elementos iconográficos.

Según nos dice Seler

Yo fui el primero en comprobar en mi trabajo sobre los signos de los días en los códices aztecas y mayas: que la Tlazolteotl del tonalámatl es decir, de la parte augural de los códices, es, en su vestimenta y aderezo, idéntica a otra diosa que representa el calendario de las fiestas de los mexicanos en la fiesta ochpaniztli, la undécima del año... (41).

No habiendo podido consultar ese trabajo, buscamos la relación y la encontramos fácilmente, comparando ilustraciones que sabemos con seguridad que representan a Tlazolteotl con otras que muestran la fiesta de ochpaniztli, como por ejemplo, las que se encuentran en los códices Telleriano Remensis, Borbónico, Florentino y Atlas Durán.

Ya en el Códice Florentino las ilustraciones de Toci y de Tlazolteotl tienen algunas similitudes; ambas tienen una banda de tela sobre la frente con un dibujo de V acostadas. Tienen también una tira de la misma tela que les cae sobre las orejas y en una mano aferran un manojó de ramas; las de Toci están secas mientras que las de Tlazolteotl son verdes y carnosas. Su pintura facial es similar.

Las diferencias fundamentales según este mismo código son: Tlazolteotl tiene como parte de su tocado dos husos de los cuales cuelga una tela del mismo diseño que el de su banda frontal y Toci tiene en una mano un escudo que Tlazolteotl no tiene.

Examinando la ilustración de Durán de ochpaniztli encontra mos una mujer que en su tocado tiene lo que parecen ser dos husos como Tlazolteotl, en una mano una rodela como Toci y en la otra sostiene lo que, más que una escoba, se asemeja a un plu-mero.

Asimismo, los comentarios del Códice Borbónico correspon dientes a la escena de ochpaniztli afirman que se trata de la diosa de la lujuria, característica más afín con Tlazolteotl que con Toci, y en la lámina 30, donde aparece el sacerdote vestido con la piel de la sacrificada, dice a sus pies: "diosa de los enamorados" (42).

Además, en el Códice Telleriano Remensis, piedra roseta de los estudios de Eduard Seler, en la lámina 48 v. que el intérprete tituló "ochpaniçtli", encontramos nuevamente a una mujer con dos husos en la cabeza -rasgos típicos de Tlazolteotl-

un escudo en una mano y cinco ramitas en la otra.

Una vez establecida la relación entre Toci y Tlazolteotl, comenzaremos nuestra propia interpretación.

Todas las religiones nacieron como respuesta a la necesidad humana de comprender, dominar y utilizar las fuerzas benéficas o maléficas de la naturaleza. El hombre desarrolló técnicas mágico-religiosas para encauzar estas fuerzas a su favor, mezclando los rudimentos de conocimientos científicos con fórmulas mágicas, en inextricable confusión. A la larga, se tiende a separar lo que es ciencia y técnica de lo propiamente religioso; pero durante mucho tiempo ambos elementos van unidos, alimentándose mutuamente y evolucionando con la sociedad que los genera. Cuando esta sociedad da lugar a una estratificación compleja, aparece una casta o grupo sacerdotal, que se apropia del conocimiento que antes era patrimonio de toda la comunidad.

Es en este momento cuando se inicia un proceso de sistematización de la religión y se tiende a diferenciar funciones entre la multitud de fuerzas naturales deificadas. Lo que antes era un conjunto más o menos amorfo de creencias inconexas, va siendo organizado por los representantes e intermediarios de los dioses entre los hombres. Créanse así jerarquías -que frecuentemente reflejan, así sea en forma distorsionada, la sociedad- y genealogías divinas. La ímproba tarea de reducir a un conjunto coherente la vastedad de ritos y mitos obliga a crear vinculaciones fantásticas e irreales entre los seres sobrenatu

rales. Así, un dios puede tener más de una madre, como en el caso de Cinteotl. Es necesario inventar embarazos mágicos como el de Coatlicue o masturbaciones fértiles por intervención divina, como el vínculo entre Quetzalcoatl y Xochiquétzal.

En este proceso una diosa de mayor prestigio o más "útil" desde el punto de vista mágico-religioso puede absorber a otras, diluyéndose éstas progresivamente o transfiriendo sus características a la que resulta hegemónica.

Paralelamente, un hecho histórico real puede influir decisivamente en el contenido de un mito, o incluso darle origen. Una conquista, una derrota, pierden su condición de recuerdo histórico para pasar a ser mito, en una evolución similar a la deificación de gobernantes o sacerdotes. A la vez, como ha demostrado López Austin para Mesoamérica, el mito puede determinar el hecho histórico. Existe entonces una interacción entre realidad y mito; el hombre, el mundo, transita en un universo mágico que solo a medias domina y que en gran parte le obliga a seguir un camino predeterminado.

Esta compleja evolución -y aquí se revela la violenta inutilidad del término "sociedad primitiva"- confundió a los investigadores que, con una mentalidad influida por siglos de cultura occidental, buscaban un panteón lógico y ordenado, eliminando los factores "anormales" y llegando a elaborar, por un paciente trabajo de tijera y engrudo, la "verdadera" religión, el "verdadero" padre o hijo de tal dios.

Hoy, afortunadamente, tenemos otra visión de la metodolo-

gía de investigación de la historia de las religiones. La búsqueda de unidades temáticas, de complejos de deidades -de la tierra, de la muerte, de la fertilidad- se ha revelado como un método promisorio y que lleva a iluminar las relaciones múltiples entre los dioses.

Lo hasta aquí comentado, como veremos, tiene especial aplicación en la interpretación de la fiesta que analizamos.

Ochpaniztli o barrimiento probablemente se refiere a la limpieza de los pecados ya que es la fiesta de la "diosa de la lujuria", la deidad que perdona las grandes faltas carnales a los hombres. El rito de la confesión, tal como lo describe Sahagún es identificado precisamente como un barrimiento, una limpieza de las faltas.

Toma nuevo corazón y nueva manera de vivir y guárdate mucho a no tornar a los pecados pasados...esfuérzate a barrer y a limpiar y a concertar toda tu casa y si esto no haces desecharás de tu compañía y de tu casa y ofenderás al humanísimo mancebo... En conclusión, te digo que vayas y entiendas en barrer y en quitar el estiércol y barredu ras de tu casa, y limpia toda tu casa, y límpiate a ti mismo... (43).

Ahora bien, sabemos que se sacrificaba a una mujer de 40 o 45 años. Esto podría significar dos cosas, la edad del maíz en el mes de septiembre fecha de la fiesta o bien se quería representar simbólicamente a la tierra, puesto que en muchas mitologías se la muestra como a una mujer de edad madura. Nos inclinamos por la segunda idea ya que como veremos no parece representar al maíz, pues el maíz es su hijo; entonces resulta más lógico pensar que con esto se nos hablaba de la tierra.

El autor anónimo habla del sacrificio de una mujer joven y virgen; aunque esto era común en otras festividades, contradice lo dicho por los demás autores y pensamos que es un error.

Sólo una fuente nos informa del origen de la víctima, como originaria del barrio de Mecatlan. En Mecatlan estaba el templo donde oficiaba el sacerdote rapado de Tlazolteotl; este dato nos confirma una vez más la relación de Tlazolteotl y Toci (44).

Sería esclarecedor conocer la ubicación del barrio y la ocupación de sus habitantes; desgraciadamente no encontramos estos datos.

La purificación subsiguiente parecería incoherente si tomamos en cuenta que, según un autor, se buscó para el sacrificio mujeres de mala vida. Pienso que se trata de un acto ritual necesario antes de todo sacrificio. La purificación es una idea universal y los mexicas no escaparon a ella.

La escaramuza de médicas puede explicarse porque Toci es también la diosa de las yerbas medicinales de los médicos, sangradores, parteras y adivinos (45). Como hemos dicho, la función de las parteras era alegrar a la representante de la diosa para evitar que su tristeza fuera anunciadora de muertes en la guerra, tanto en el campo de batalla como en la batalla del parto. Al provocar su alegría se busca el éxito en los combates y el nacimiento de niños; es en el fondo una forma ritual de proteger a la comunidad.

La importancia de Tlazolteotl y de Toci en los partos es

cierta y comprobable; sabemos que si una mujer sufría un mal parto se le instaba a confesar con quienes había tenido relaciones carnales adúlteras; pero a diferencia de la confesión en la vejez, ésta debía servir para salvar a la mujer y permitirle dar a luz. Tlazolteotl, al absorber el pecado, la salvaba y ayudaba al nacimiento del niño (46). Además, en los conjuros para enfermedades procedentes de amores ilícitos aparecen dos diosas de las parteras, Quato y Caxoch, significando la primera los dolores próximos al parto y la segunda la fuente de la parturienta. Son llamadas antlazolteteo, vosotras diosas del amor o de la basura, y eran invocadas para la curación de estos males (47).

Existe otra probable asociación de Toci con el parto. La diosa que era invocada en estas circunstancias era llamada Yoalticitl (partera de la noche), según Sahagún "es la diosa de los baños..." "de las medicinas y médicos, y es madre de todos nosotros" "ve las cosas secretas y adereza las cosas desconcertadas en los cuerpos de los hombres" (48). Como vemos, esta diosa Yoalticitl -de la cual no tenemos mayor información sobre su atavío o sus festejos- comparte dos funciones que son propias de Toci y la tercera que parece ser de Tlazolteotl; bien podría ser otro nombre de Toci.

Veamos ahora la ceremonia del tejido. El tejido era una actividad exclusivamente femenina, una característica de la femineidad; en el momento de poner el nombre a las niñas se les daba un huso, una rueca y una lanzadera para hilar (49). Desde

temprana edad se enseñaba a las jovencitas a hilar y tejer y aún las pipiltin se dedicaban a estas labores (50). Aunque era más común que el tejido fuera una labor hogareña para el consumo familiar, podía darse el caso de que la mujer colaborara más activamente en la economía familiar, vendiendo sus tejidos o tributándolos (51).

Según Durán este rito significaba que "...la madre de los dioses en su tiempo su ejercicio para ganar que comer era ylar y texer ropas de nequen y salir a los mercados a uendello para sustentar así y sus hijos" (52).

Toci tiene aquí el papel de madre y mantenedora de sus hijos; tal vez representa a la tierra, que con su fruto sostiene a los hombres, sus hijos.

El acto de sembrar harina al salir del mercado, así como el de sembrar granos de maíz de cuatro colores y pepitas de calabaza, es un rito propiciatorio para el nacimiento de una buena cosecha. La presencia de sacerdotes de Chicomecoatl y doncellas llamadas cihuatlamacazque que llevan 7 mazorcas cubiertas de papeles goteados de hule, confirman la invocación a la diosa de las mieses, Chicomecoatl.

Esto debe estar en relación con las siembras del maíz en el mes en que se celebraba la fiesta. En septiembre son las cosechas y en el campo sólo queda el rastrojo, el tlazolli, como es llamado por los indígenas actuales de algunas regiones (53). Después se efectuará la siembra, la tierra es abonada enterrando o mezclando en ella la caña seca del maíz, la basura. Esta

tlazoltlalli, como es llamada por Sahagún (54), ya fertilizada producirá mejores frutos. De la misma forma el sacrificio de una ramera, de una mujer sucia, asegurará mágicamente una buena cosecha.

Es interesante notar el papel benefactor de la prostituta en este caso. En general en la sociedad mexicana era mal vista, como ya vimos, y era utilizada como un ejemplo negativo en la educación de las jovencitas. Pero si nuestra hipótesis es verdadera, habría cierta ambivalencia; la ahuianime (la alegre) es "la mujer perdida", "la que vende su cuerpo", "la embriagada" (55), pero su desordenada sexualidad sería considerada deseable del punto de vista mágico-ritual, como transferible por el sacrificio a la tierra, como garantía de fertilidad.

En el estado actual de nuestros conocimientos sobre el tema, no podemos ser más terminantes; quede entonces lo propuesto como un aporte que futuras investigaciones confirmarán o descartarán.

La consolación de la víctima es, al igual que la pelea de parteras, una forma de evitar su entristecimiento para prevenir los malos agüeros que esto significaba. Varias veces se insiste en que va a casarse, en que se le ayudará a conseguir marido o que dormirá con un "galan buen moço". Durán nos da la pauta para comprender esta insistencia.

La fiesta de la diosa Toci, questa naçion en su infidelidad celebraba cada año con gran solemnidad y con gran multitud de cerimonias, hallase escrita muy á la larga en

la segunda parte deste libro: la causa de tanta solemnidad era porque era tenida por madre de los dioses, la qual, si no se nos a:olvidado, era la hija del rey de Culhuacán que los mexicanos, recién venidos á esta tierra pidieron para casalla con su dios, la qual fue muerta y desollada y adorada por diosa su efigie, de donde resultó la guerra y enemistad entre los mexicanos y los de Culhuacán (56).

Por ello es que la ceremonia se asemeja en muchos puntos a un rito nupcial, como acertadamente notó Seler. Es una repetición del engaño que se hizo a esta culhuacana, diciéndole que iba a casarse cuando se pensaba sacrificarla; es entonces una remembranza de este hecho histórico.

La representante de Toci era degollada: se la llevaba a cuestras boca arriba y repentinamente le cortaban el cuello.

El degollamiento probablemente era una forma de sacrificio que permitía, por su carácter sorpresivo, evitar la tristeza de la víctima, y también una forma de inmolarla sin hollar su nanturaleza divina. Por ejemplo Tepetecuhtli, señor de Cuetlaxtlan, fue degollado por Moctezuma Ilhuicamina y Tlacaelel, para aseninarlo sin pasar sobre su condición sacra (57).

Con el desollamiento el poder mágico de la representante de Toci, su esencia divina, se transmitía al portador de la piel. La prueba está en que el sacerdote a partir de este momento comienza a llamarse también Toci, y no sólo lleva la piel, sino también todo el atavío de la diosa.

Podemos preguntarnos ¿por qué es necesario este sacrificio? ¿por qué no se mantuvo viva a la víctima en los siguientes actos de la fiesta? Se ha dicho que la mujer no tendría la fortaleza física para realizar las batallas siguientes (58), pero

pienso que se debe más a la necesidad del grupo sacerdotal de fundamentar su necesidad como intermediarios entre el dios y el hombre.

La siguiente parte se refiere a la aparición de Cinteotl. Sólo Sahagún nos habla de su existencia, aunque el autor anónimo también se refiere a la máscara hecha de la piel de muslo.

Sabemos por estudios del investigador Miguel Acosta Saignes que el muslo era una parte importante en muchos ritos. Por ejemplo en el de Xipe, era la parte escogida para que comiera Motecuzuma y al final el hueso era adornado con papeles (59). El degollamiento y el desollamiento son sacrificios que fueron comunes también en lo que él llama complejo Tlacaxipehualiztli (desollamiento de hombres) y abarca no sólo ciertas regiones de Mesoamérica sino también algunas de Centro y Sudamérica. Sin embargo, a pesar de las amplias comparaciones, su significado más profundo queda todavía oculto. La interpretación de Seler sobre el revestimiento de la naturaleza de verde, no coincide siempre con la realidad de los ciclos agrícolas.

Como ya dijimos, Cinteotl aparece en ochpaniztli como el hijo de Toci. Esto no tiene antecedentes en el sacrificio original citado anteriormente, y aparentemente es un agregado posterior que viene a sumar simbolismos al ritual, agregado facilitado por el contenido agrario fecundador atribuido a la diosa.

Según otra fuente, Cinteotl es hijo de Piltzintecuhli y la diosa Xochiquétzal (60). Xochiquetzal es la diosa del amor, Tlazolteotl lo es del amor carnal y por ello no es del todo ex

traño que Cinteotl aparezca como hijo de ambas diosas.

Cinteotl es el dios del maíz y su madre tal vez representa a la tierra, pues de ella nace el maíz, alimento principal de los mexicas.

En esta familia ¿quién es el padre? Podría ser Huitzilopochtli, ya que los mexicas piden a la culhuacana para casarla con su dios y es bien sabido que el dios principal de los mexicas era Huitzilopochtli; aunque también podría tratarse de otra deidad, dado que esta deidad no juega prácticamente ningún papel en la ceremonia.

Aunque aparentemente Huitzilopochtli es en esta fiesta la pareja de Toci, no considero que la ceremonia frente a su templo sea representativa del coito ya que no se asemeja ni remotamente -así sea simbólicamente- a este acto y no tenemos ningún dato que nos confirme esta hipótesis de Eduard Seler.

El dios que tendría más relación con esta fiesta de contenido básicamente agrario, sería el dios de la lluvia, Tlaloc, que sin embargo no aparece en ninguna fuente literaria. A pesar de esto, en las ilustraciones en el Códice Borbónico de la fiesta de ochpaniztli, no aparece Huitzilopochtli y sí los rasgos principales de Tlaloc -anteojeras y bigotera- en los personajes principales de la ceremonia y hasta en el portador de la piel de Toci.

Continúa la ceremonia llamada zacacalli, que representa probablemente la lucha entre culhuacanos y mexicas, provocada por el sacrificio de la hija de Achitómetl, señor de Culhuacán.

La presencia en las filas enemigas de "principales", significa que se peleaba contra los jefes del ejército enemigo.

La batalla se realizaba con escobas porque era una lucha ritual en la fiesta de una diosa cuyo símbolo es la escoba; es taban ensangrentadas para denotar la dureza de las batallas, pues aunque era una ceremonia, este acto se hacía con gran furia de manera que "Todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego..." (61).

El sacrificio de los cautivos, aunque varía según los autores, es una ofrenda a la diosa, una forma de alimentar su fuerza mágica. Esto se ve corroborado, creo, por el acto en que el representante del dios prueba la sangre de los sacrificados, según Durán, o cuando esta sangre es ofrecida a la imagen de Huitzilopochtli, según Sahagún. En este caso parece que se busca alimentar a Huitzilopochtli y no a Toci, pero de todas formas la idea en rasgos generales se mantiene.

Tanto Sahagún como el autor anónimo coinciden en que la máscara o el corazón se abandonan en la frontera de los enemigos tlaxcaltecas, ocasionando por esto una sangrienta batalla. La interpretación de López Austin a este pasaje parece lógica y no necesariamente contradice a Selser, pues Itztlacoliuhqui, significa no sólo el hielo, sino también al pecado, según el Códice Telleriano Remensis.

El reparto de insignias de guerra y demás ceremonias que se efectuaban en este momento, se relacionan con la preocupación por evitar la tristeza de la víctima para no tener muer-

tos en el campo de batalla. Esta fiesta está también relacionada con la guerra, como afirmaba Johanna Broda; seguramente se repartían las insignias en esta fecha para tratar de conseguir éxito en las batallas o al menos pocas muertes.

Finalmente, después del combate entre soldados y el representante de la diosa -lucha que me parece difícil de interpretar- se abandonaba la piel en el templo de Toci, llamado Tocititlan o Cihuateocalli. Recordemos aquí que Sahagún nos dice que los cihuateocalli eran los oratorios de las cihuapipiltin, las mujeres muertas en el parto y que estos templos estaban en to dos los barrios, donde había una encrucijada. Esto relaciona a Toci, con las mujeres muertas en el parto, tal vez por ser, al igual que la divinidad, madres.

Hemos tratado de hacer un análisis completo de la fiesta. Sin embargo es difícil, si no imposible dar una explicación a cada escena. Mas bien pudimos dar hipótesis que no sólo intentan interpretar las partes de la fiesta y su significado, sino que también tratan de encontrar, en una visión global, los simbolismos y la finalidad de la ceremonia.

VI. ASPECTOS ICONOGRAFICOS

1. Metodología utilizada

El objetivo de este capítulo es investigar los rasgos iconográficos característicos de Tlazolteotl.

Procuramos hallar las peculiaridades que podemos considerar como rasgos característicos; aquéllos que son secundarios y los que resultan de una frecuencia demasiado baja para ser tomados en cuenta. Con esto nos proponemos aclarar su iconografía y comprobar si todos los rasgos que se supone le pertenecen son realmente suyos.

Se trabajaron 25 imágenes del Códice Borgia, 9 del Fejervary Mayer, 10 del Vaticano B, 7 del Laud, 2 del Cospi y 1 del Tonalámatl Aubin, todos pertenecientes al grupo Borgia, y además los códices Borbónico (5 figuras), Magliabecchi (1), Ríos o Vaticano A (2).

Se buscaron los elementos que en una primera inquisición se revelaron como más frecuentes, descartándose los que no aparecían más que una o dos veces. Tampoco se tomaron en cuenta los brazaletes, collares y sandalias, pues una comparación con la iconografía de otros dioses mostró que no eran significativos y se repetían de una manera irregular en distintas deidades.

La búsqueda se centró, entonces, en los siguientes rasgos.

1. Husos.

2. Tocados, cuya forma característica es la representada

en la lámina respectiva y está formado por plumas negras, rojas y amarillas; el tocado puede estar completo o simplificado, pero siempre conserva su disposición típica.

3. Banda frontal, generalmente blanca y en ocasiones con un dibujo en forma de V.

4. Nariguera de media luna, con dos variantes: a) sencilla, en forma de lira; b) compleja, decorada con volutas por su lado exterior. En ambas variantes se conserva la forma básica.

5. Nariguera escalonada, en forma de pirámide invertida. De hecho, guarda en una forma geométrica la estructura de media luna de la anterior; pero como presenta variantes considerables hemos optado por considerarla como un rasgo separado.

6. Nariguera de hueso, de forma tubular, típica de los habitantes de la Huasteca.

7. Pintura facial. La pintura facial es en extremo variada, por lo cual resultaría infructuoso incluir todos los tipos. Solamente hemos buscado la más común: aquella que ocupa siempre al menos la parte inferior de la cara. Es negra o roja.

8. Orejera. La orejera que se registró tiene una tira larga de color blanco y un dibujo en forma de V; puede ser más compleja, pero conserva estos rasgos.

9. Falda, que puede ser roja y negra, con dibujos en forma de media luna o mixta; pero en los casos registrados se presenta al menos una de estas dos características.

10. Desnudez completa.

11. Seno desnudo.

12. Pliegue ventral. Este rasgo, obviamente, sólo puede observarse cuando se presenta el torso desnudo. El porcentaje bien podría referirse en este rasgo solamente a las figuras que presentan esta característica. Sin embargo, para no alterar el método adoptado, se ha seguido el procedimiento habitual.

13. Pintura corporal, que aparece en diferentes lugares (incluso en la cara, debajo de la pintura facial), pero que siempre es rayada y vertical.

Primeramente se buscaron las tendencias iconográficas de cada códice, pero no se analizaron aquéllos que -como el Cospi, el Aubin, el Magliabecchi y el Telleriano-Remensis- tienen menos de tres figuras cada uno, lo que haría singularmente difícil establecer una diferenciación entre rasgos característicos y secundarios.

Este estudio, además de ser el paso necesario para la siguiente etapa, permite apreciar las variantes entre cada una de las fuentes.

Realizado esto, se pasó a la reunión de todos los datos, incluyendo aquí los códices con un bajo número de representaciones. Esto posibilita la apreciación de la iconografía de Tlazolteotl de una manera global.

En cuanto a la interpretación de los datos, consideramos que estábamos ante un rasgo característico de esta deidad cuando la frecuencia era superior a dos tercios del total de imágenes; secundario, cuando su aparición se registraba en más de un tercio y menos de dos tercios. Cuando la presencia de un elemento

era inferior a un tercio de las representaciones, consideramos que no podía ser tomado en cuenta para la identificación iconográfica.

Desde luego, este criterio es arbitrario y no puede tener el rigor metodológico de las ciencias exactas; pero creemos que, guiados por la lógica y el sentido común, es un sistema objetivo y cuantitativo que resulta útil para la labor iconográfica, y permite superar -hasta cierto punto- la etapa de las apreciaciones enteramente subjetivas.

La comparación de los resultados obtenidos con otros elementos -como la posición de la figura en los códices, la presencia asociada de otros dioses, etc.- permite complementar y eventualmente confirmar las conclusiones a que se lleguen.

La parte final de esta sección, en que se intenta aplicar este método a algunas representaciones dudosas, muestra las virtudes, posibilidades y deficiencias del método adoptado.

2. La iconografía de Tlazolteotl en los códices

Los resultados arrojados por el Códice Borgia indican que los rasgos característicos son, en orden de importancia: la nariguera de media luna, la banda frontal, la pintura facial y la orejera. Son secundarios: la falda, el seno desnudo y el tocado.

Los demás rasgos son infrecuentes. Por ejemplo la pintura corporal sólo aparece en cuatro figuras en un total de 25.

En el Códice Féjervary-Mayer, los resultados fueron similares. Se analizaron nueve imágenes y los elementos característicos

fueron: la banda frontal, la nariguera de media luna y el seno desnudo, todos con el mismo porcentaje. Como elementos secundarios tenemos a la pintura facial, la orejera, el pliegue ventral, la pintura corporal y los husos.

El análisis del Códice Vaticano B arrojó los siguientes resultados. De las 10 imágenes estudiadas, los elementos característicos son: la banda frontal, la pintura facial y el seno desnudo; como secundarios hallamos a la nariguera de hueso, la pintura corporal, los husos, el tocado y el pliegue ventral.

Es importante notar que éste es el único caso en que la nariguera de hueso o huasteca tiene un carácter secundario, con una frecuencia del 50%, ya que en los demás códigos ni siquiera llega a figurar. Esto nos está hablando de una rasco peculiar del Vaticano B.

En el Códice Laud se analizaron 7 figuras. Los resultados mostraron como elementos característicos a la nariguera de media luna, y luego, con una frecuencia similar, a la pintura facial, la orejera y el seno desnudo; como elementos secundarios, los husos y el tocado.

El Códice Borbónico tiene 5 ilustraciones. No aparecieron rasgos característicos, sino solo secundarios. Estos son: la banda frontal, la pintura facial, el tocado y la orejera.

La inexistencia de rasgos característicos se debe a que sólo la imagen del tonalámatl sigue propiamente la tradición de los códigos del grupo Borgia. Las imágenes de las láminas poste

riores -que representan la fiesta de ochpaniztli- muestran, a veces, no a la diosa sino al sacerdote vestido con la piel de la representante de la deidad y su atavío varía grandemente.

Si hacemos un promedio de todos los datos encontrados en los códices, hallamos como elementos característicos a la banda frontal, la orejera, la nariguera de media luna y la pintura facial, y como secundarios al seno desnudo, el tocado y los husos.

Este resultado se consiguió con la suma de las apariciones de los elementos en cada fuente, sin tomar en cuenta a cuál pertenecían. Como el Códice Borgia por tener más representaciones podría distorsionar los resultados, se procedió a buscar la media de los promedios obtenidos en cada códice y encontramos que los resultados fueron prácticamente idénticos. Así, podemos considerar los promedios obtenidos como generalmente válidos.

2. Aplicación de los resultados a casos iconográficamente dudosos

Si aplicamos nuestro análisis a las figuras llamadas cihuateteo por Seler, representadas en la lámina 39 del Códice Borgia, veremos que la primera imagen del grupo bajo el signo ollin tiene tres elementos característicos: la banda, la nariguera y la pintura facial. La figura que le sigue tiene además la falda bicolor y con una media luna, rasgo que en el análisis del Borgia resultó ser secundario. Las 12 figuras tienen el torso semidesnudo; sin embargo parecen niñas, pues no tienen senos.

Seler las llamó cihuateteo por considerar que el pasaje representaba un momento vespertino, pero pensamos que se trata de Tlazolteotl, por lo cual la lámina debería ser reinterpretada . (1)

Es importante tomar en cuenta el hecho de que se hallan en una serie, todas en la misma posición, como bailando una ronda, pero no son idénticas. Varían ligeramente la falda, el huipil o la pintura facial, de tal forma que aunque la primera tenga muchos rasgos de Tlazolteotl, las demás pueden tener menos. Sin embargo las considero también como esta diosa pues la seriación así lo sugiere.

Tenemos también un grupo de figuras llamadas tzitzimime por Seler. Aparecen en la misma posición en las láminas 49,50,51 y 52 del Borgia, en el extremo derecho de cada lámina. Están acompañadas de un dios de la serie macuilli, y van descendiendo sobre un personaje que invariablemente está encendiendo un fuego. (2)

Las tzitzimime eran unas mujeres monstruosas, de cara descarnada, que bajarían a comerse a los hombres el día del fin de la era (3).

Analizando las imágenes vemos que todas tienen los elementos característicos siguientes: banda frontal, nariguera de media luna y pintura facial, varían en otros rasgos como el color de la falda y de la piel; nuevamente es importante la seriación.

No consideramos adecuado decidir que se trata de tzitzimime sólo por su posición descendente y menos aún cuando vemos que no tienen la cara descarnada; tampoco aprobamos la supuesta relación entre Tlazolteotl y las tzitzimime, que Seler deduce de estas figuras. Se trata claramente de Tlazolteotl.

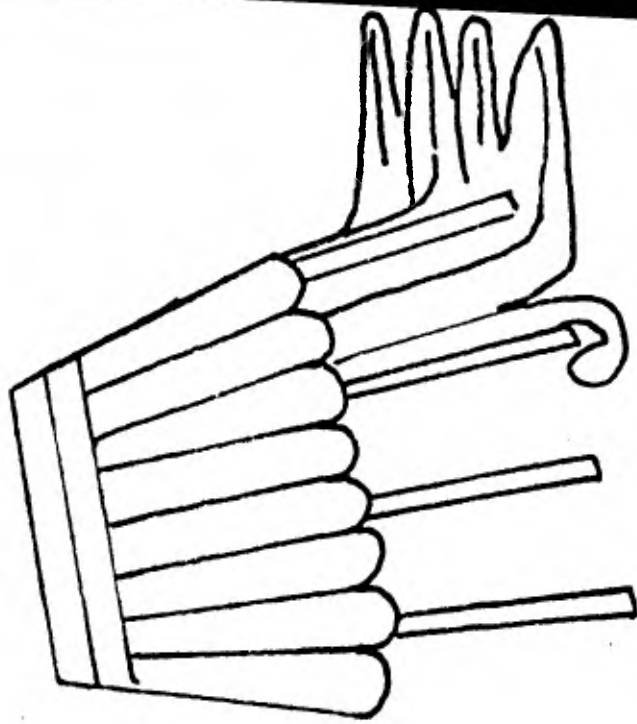
Estudiaremos ahora la ilustración de la lámina 81 del Códice Vaticano B, que Spranz Bodo considera como Tlazolteotl, mien

tras que para Seler se trata de Chalchiuhtlicue. (4)

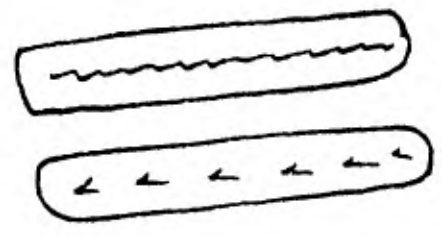
Si analizamos la representación encontramos que tiene dos elementos característicos, la banda y la orejera y dos de los rasgos restantes son de la más baja frecuencia, la nariguera escalonada y la pintura rayada. Por lo tanto podríamos sugerir que se trata de Tlazolteotl, sólo que aquí surge un complejo problema: esta imagen tiene además un tocado de Chalchiuhtlicue y se halla sentada sobre un glifo que significa agua. Seler fundamenta su propuesta demostrando que en los pasajes paralelos se encuentra Chalchiuhtlicue, lo que nos habla de una fuerte relación entre esta deidad y Tlazolteotl, hasta el grado que sus rasgos llegan a confundirse y resulta difícil definir cuál de las dos se quiso representar. Más adelante hablaremos más ampliamente sobre la vinculación entre ambas diosas.

Finalmente, si aplicamos nuestro sistema a la escultura de la colección Robert Wood Bliss de Dumbarton Oaks, pequeña obra (alrededor de 21cm.) en aplita manchada, de origen desconocido pero de tradición nahua, encontramos que no tiene un sólo elemento determinante. Sólo se encuentra desnuda, lo que es un rasgo secundario. Por lo tanto, no existen elementos suficientes para afirmar que es Tlazolteotl.

Consideramos que sería más adecuado llamarla simplemente mujer en parto pues tal es su actitud, y no debemos calificarla como ninguna diosa ya que no tiene elementos que lo permitan.



Tocado

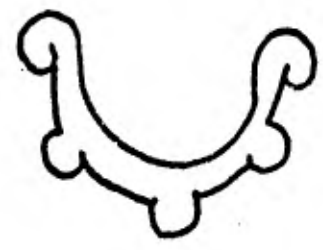


Bandas

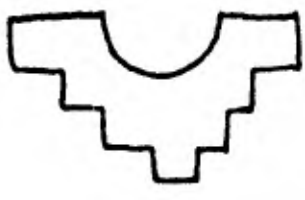


Narigueras de media luna:

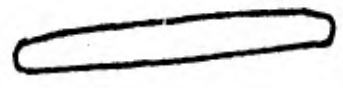
Simple



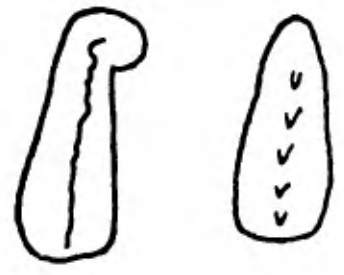
Compleja



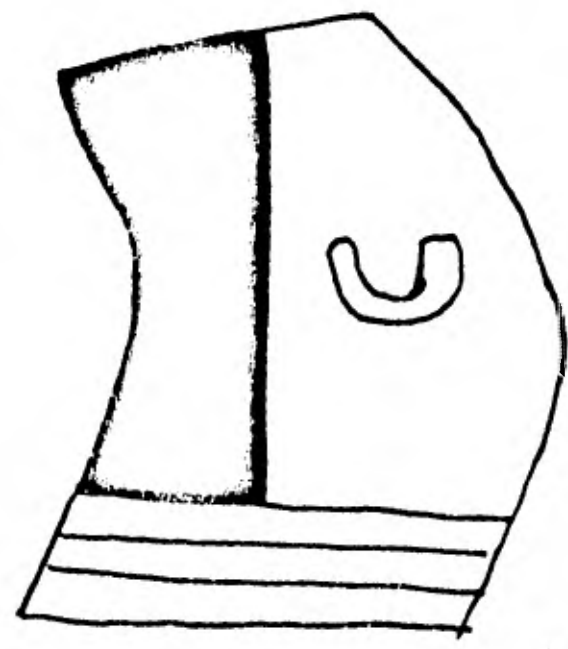
Nariguera escalonada



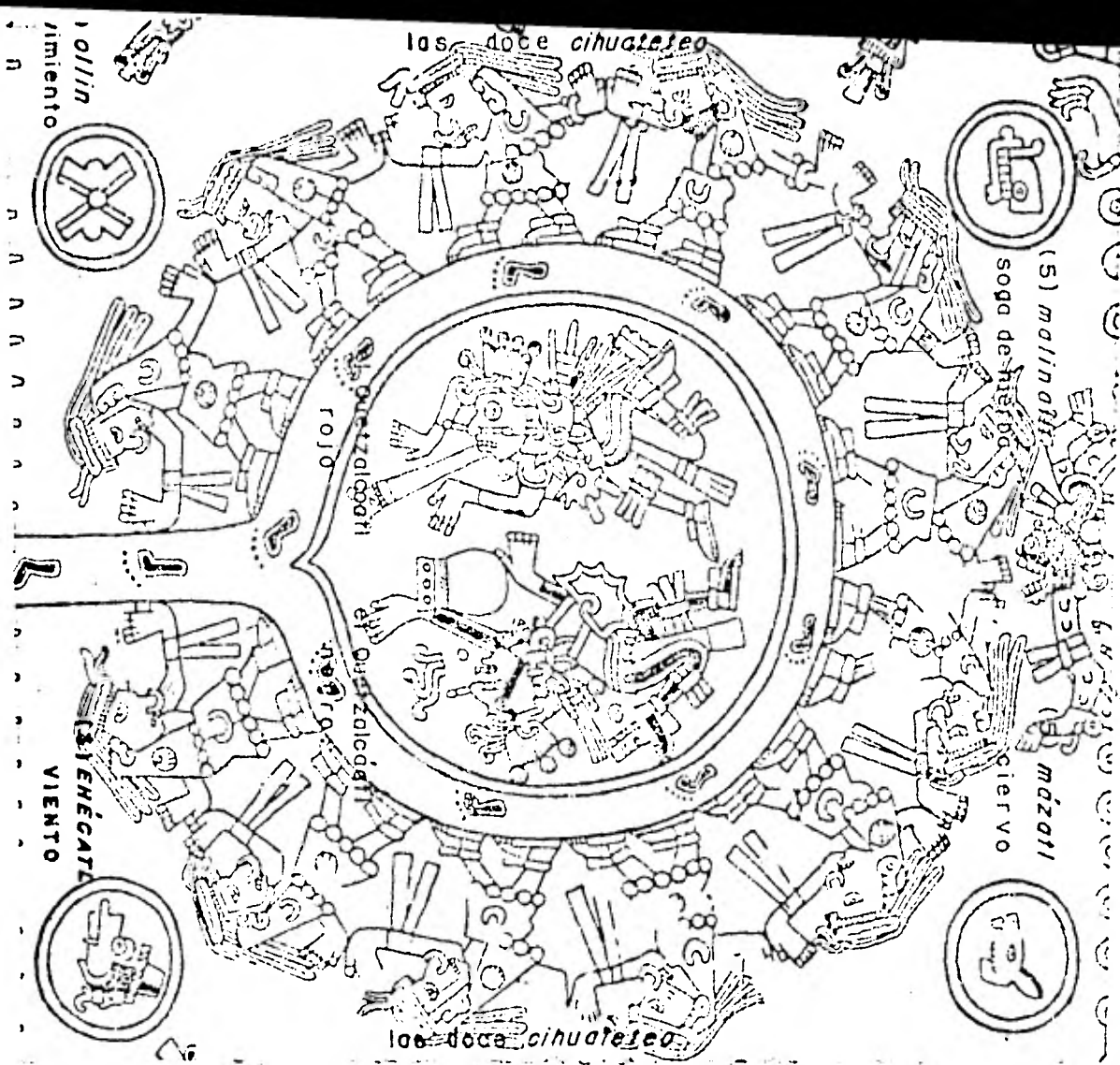
Nariguera de hueso



Orejeras

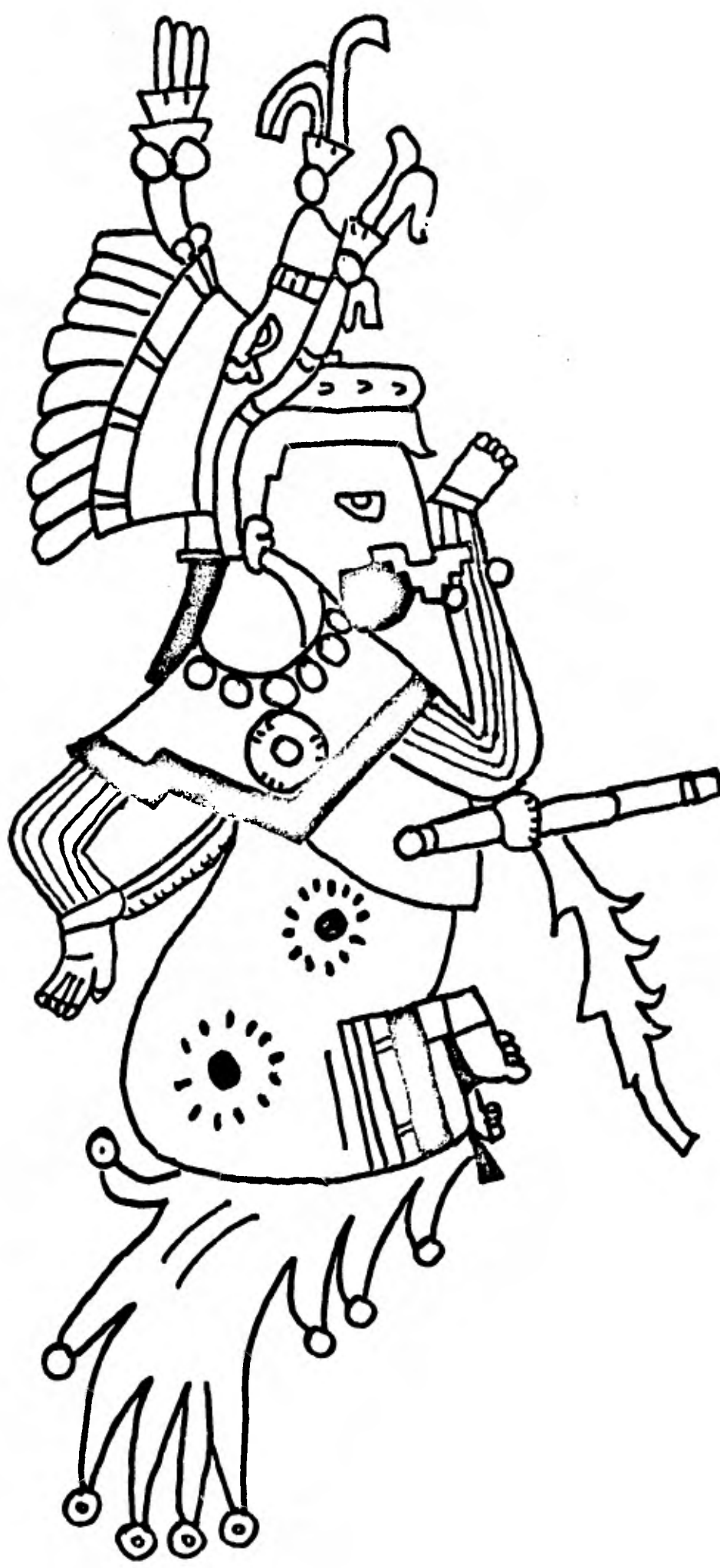


Falda bicolor y con medias lunas



Códice Borgia, lámina 39 (fragmento); las doce Tlazolteteo (arriba). Lámina 49 (fragmento); Tlazolteotl.





Códice Vaticano, lámina 81 (fragmento); Chalchiuhtlicue.

Códice Borgia

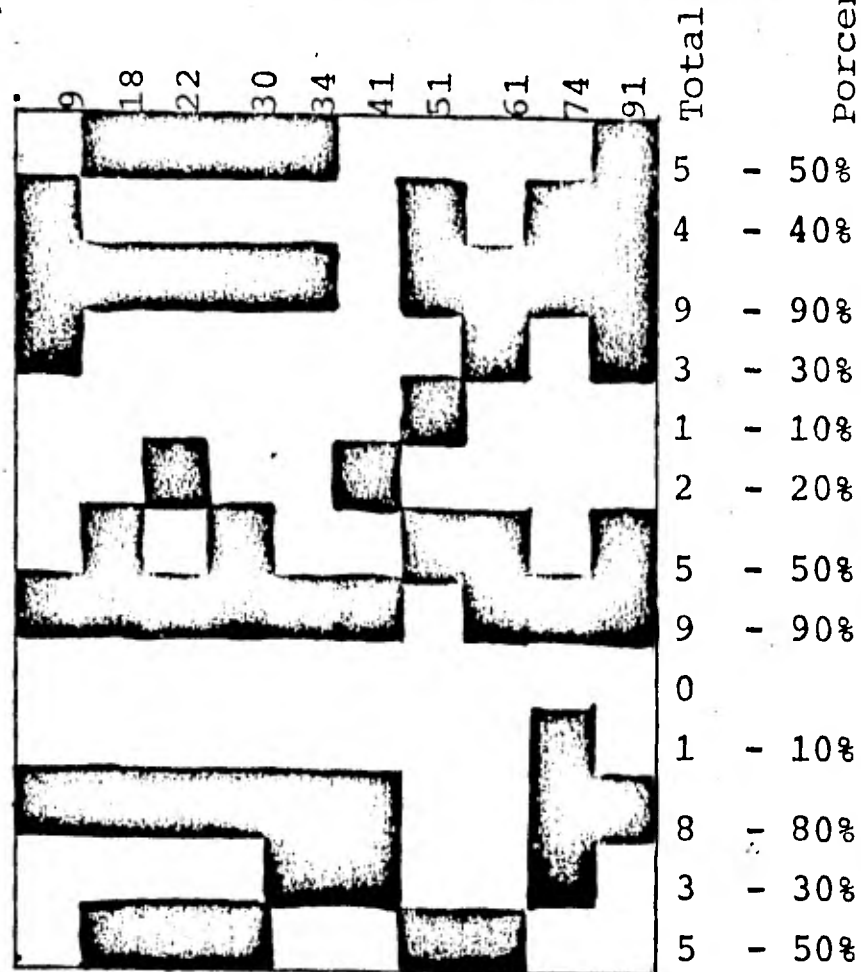
	12	14	16	23	40a	40b	41a	41b	41c	41d	47a	47b	48a	48b	48c	50	55	57	60	63	68	70	72	74	76	Total	Porcentaje	
Lámina																												
Husos																											8	- 32%
Tocado																											9	- 36%
Banda Frontal																											23	- 92%
Nariguera de media luna																											24	- 96%
Nariguera escalonada																											0	
Nariguera de hueso																											0	
Pintura facial																											19	- 76%
Orejera																											17	- 68%
Falda																											16	- 64%
Desnudez completa																											7	- 28%
Seno desnudo																											11	- 44%
Pliegue ventral																											5	- 20%
Pintura corporal																											4	- 10%

Códice Borgia

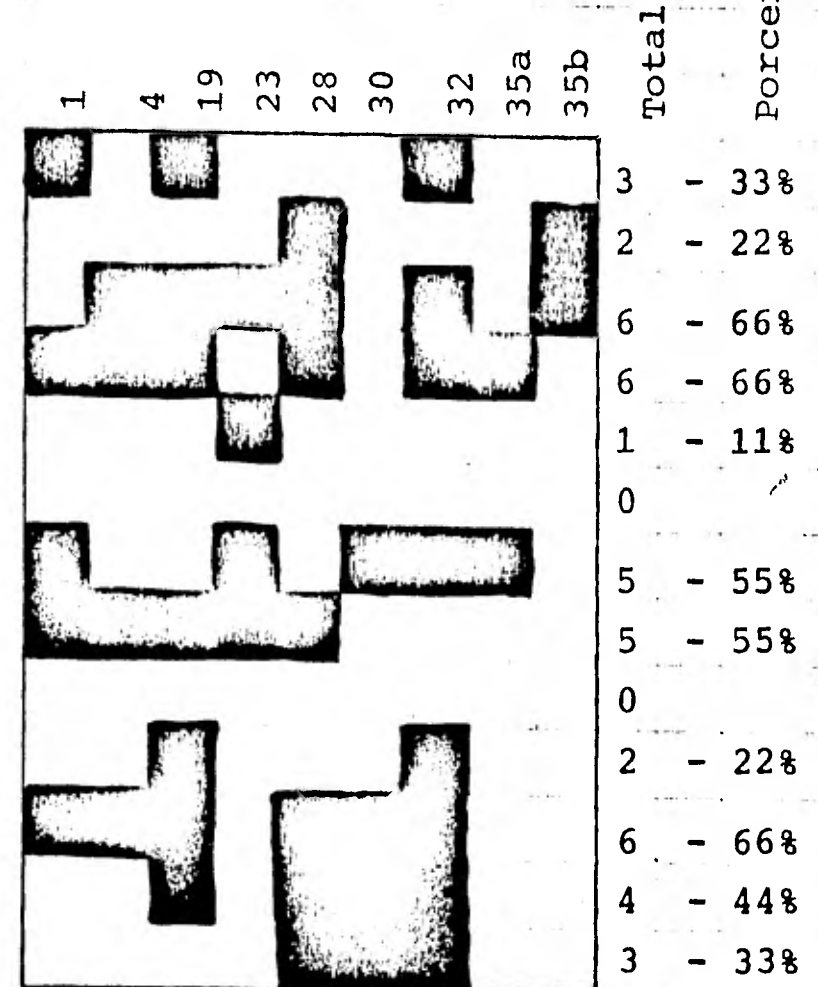
- 40a. Figura dentro del juego de pelota
- 41a y b. Tlazolteteo desnudas gemelas.
- 41c. Tlazolteotl con pintura facial roja
- 47a. Tlazolteotl con pintura corporal
- 48b. Tlazolteotl con falda de medias lunas.

Códice Vaticano 3733

Lámina
 Husos
 Tocado
 Banda Frontal
 Nariguera de media luna
 Nariguera escalonada
 Nariguera de hueso
 Pintura facial
 Orejera
 Falda
 Desnudez completa
 Seno desnudo
 Pliegue ventral
 Pintura corporal

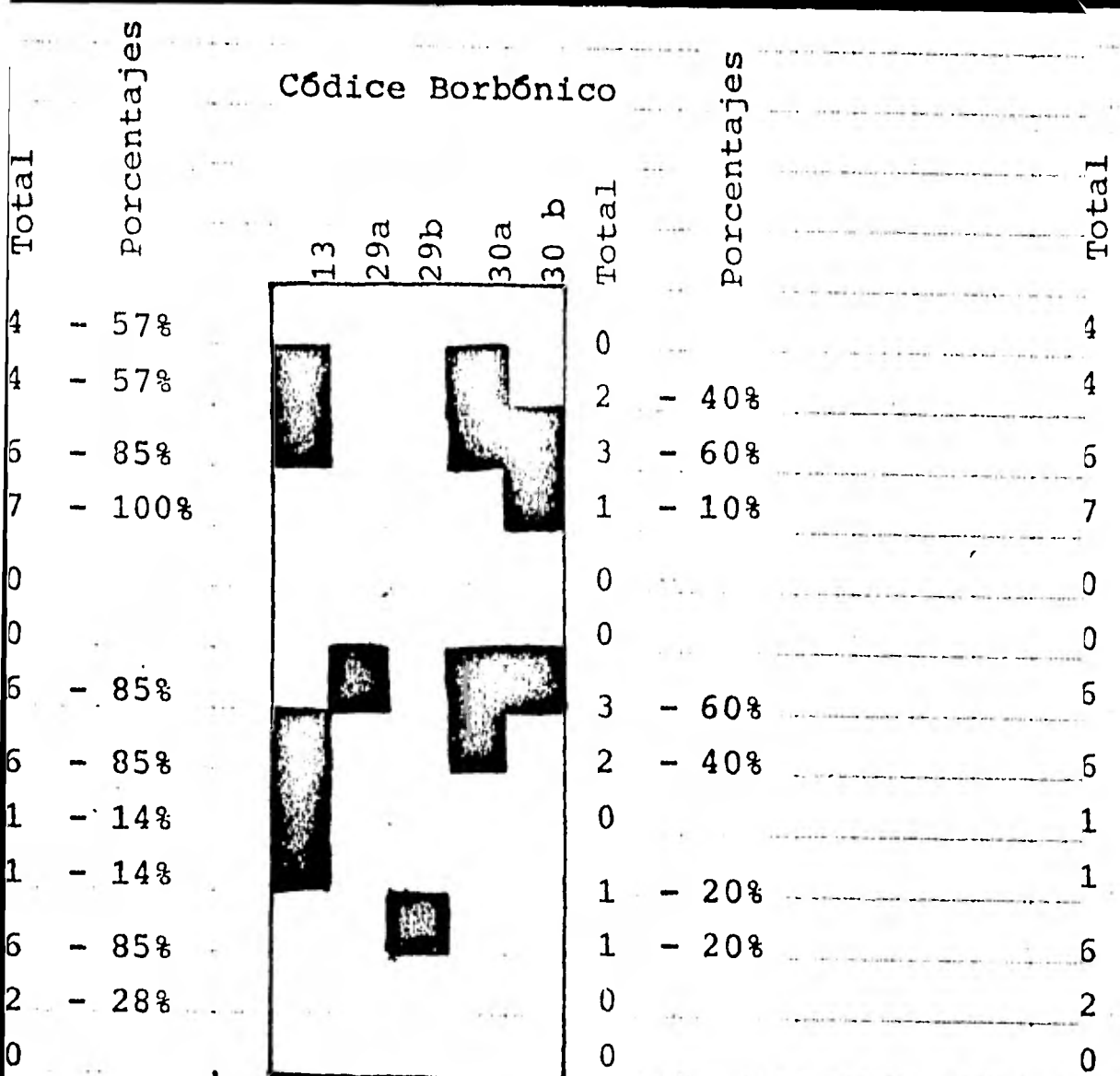


Códice Fájervary-Mayer



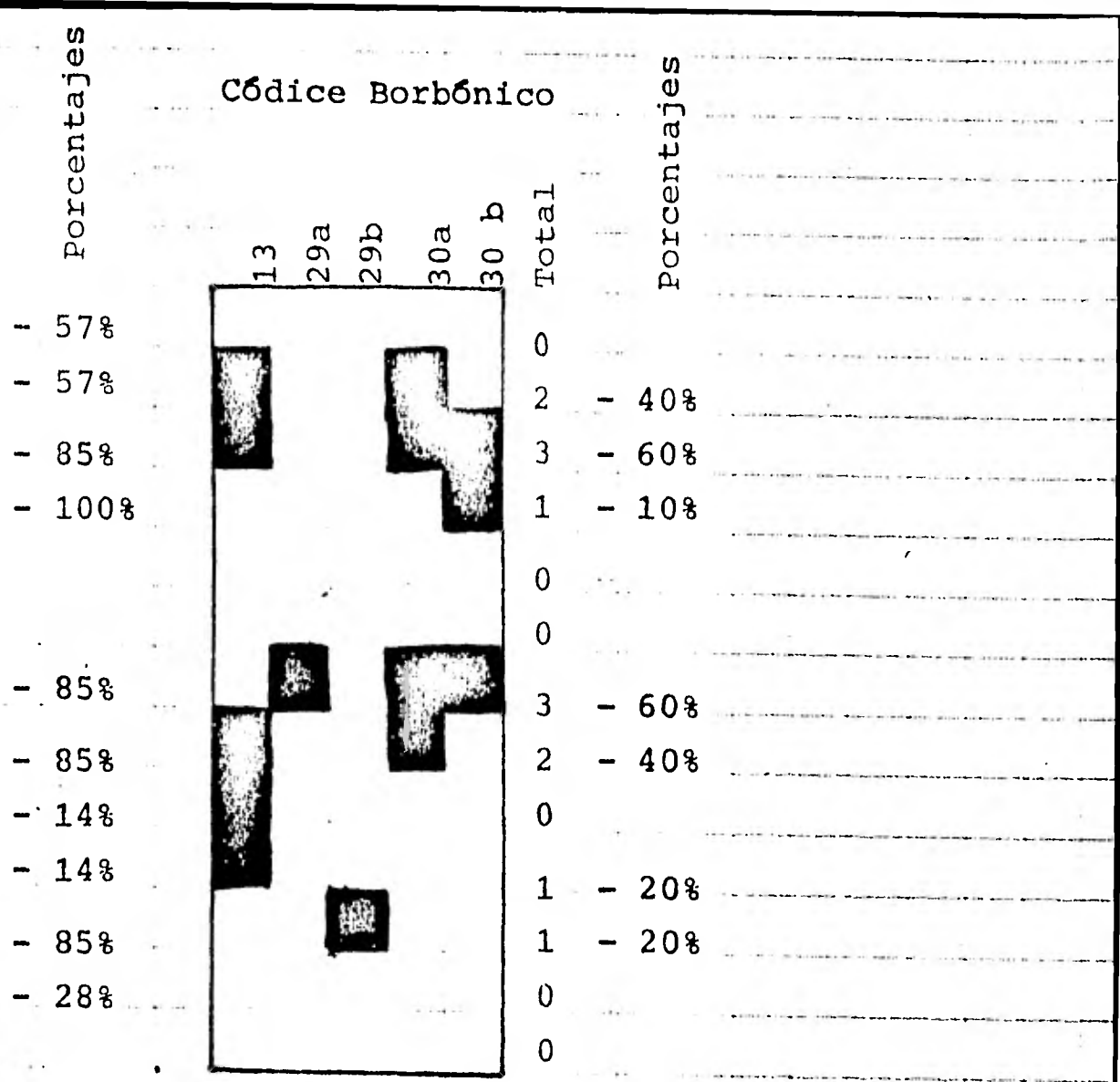
Códice Fájervary-Mayer.

35b. Arriba a la izquierda



Códice Borbónico

- 29a. "La mas lujuriosa"
- 29b. Tlazolteotl entre dos pirámides
- 30b. Tlazolteotl sentada.



Códice Borbónico

- 29a. "La mas lujuriosa"
- 29b. Tlazolteotl entre dos pirámides
- 30b. Tlazolteotl sentada.

Código Cospi

	Ton.		Cod.		Tell.		
	Aubin	Total	Mag.	Total	48v	19r	Total
Lámina							
Husos	XIX	1	13	0	39r	1	2
Tocado	XX	1		1		1	1
Banda frontal		1		1		1	2
Nariguera de media luna		1		1		0	0
Nariguera escalonada		0		0		0	0
Nariguera de hueso		0		0		0	0
Pintura facial		2		1		1	2
Orejera		2		1		1	2
Falda		0		1		0	0
Desnudez completa		0		0		0	0
Seno desnudo		0		0		0	1
Pliegue ventral		0		0		0	0
Pintura corporal		0		0		0	0

Total numérico

Husos

Tocado

Banda frontal

Nariguera de media luna

Nariguera escalonada

Nariguera de hueso

Pintura facial

Orejera

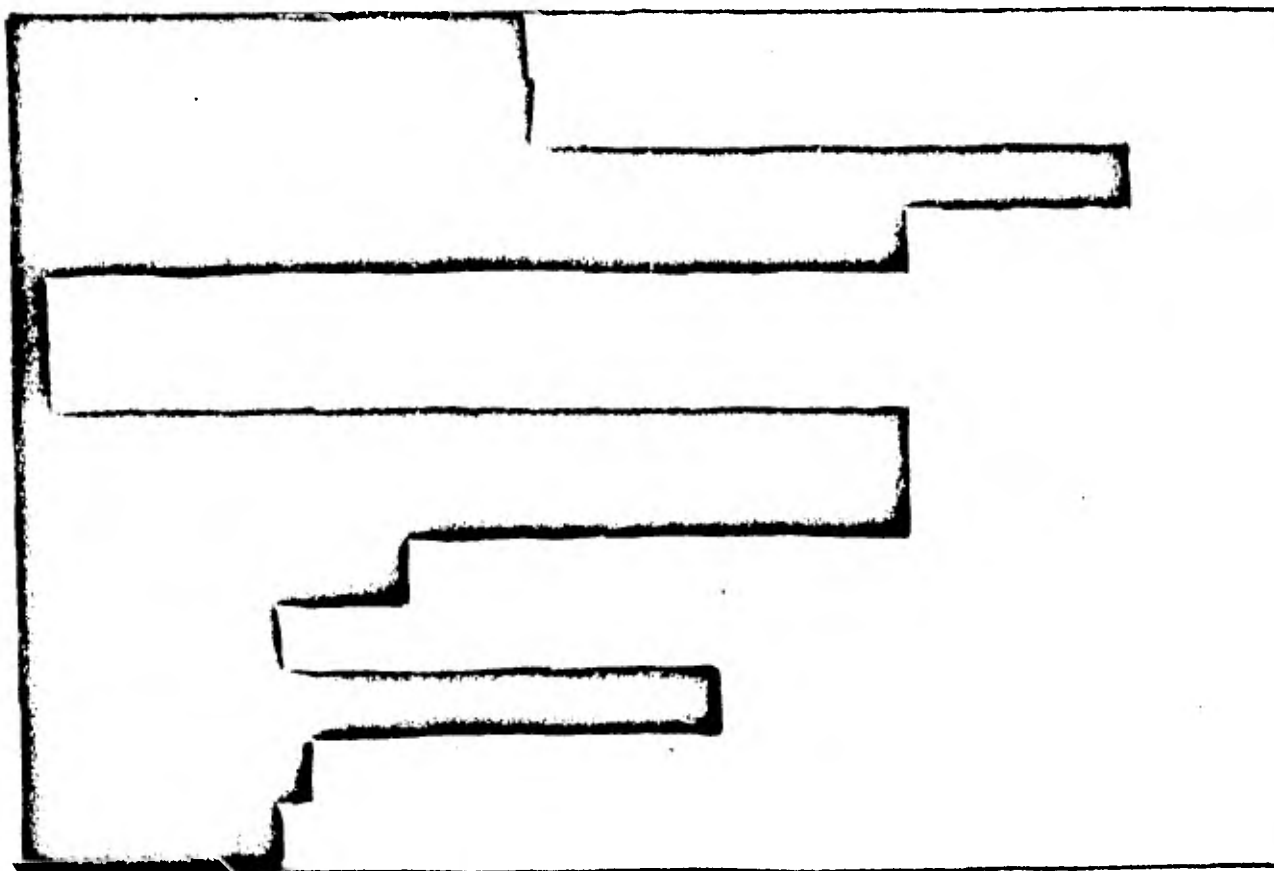
Falda

Desnudez completa

Seno desnudo

Pliegue ventral

Pintura corporal



24 - 40%

25 - 41%

52 - 86%

43 - 71%

2 - 3%

2 - 3%

44 - 73%

45 - 75%

18 - 30%

12 - 20%

33 - 55%

14 - 14%

12 - 20%

VII. RELACIONES CON OTRAS DEIDADES

En esta sección nos proponemos explicar las causas de las frecuentes relaciones iconográficas de Tlazolteotl con otros dioses.

Aprovechamos la metódica investigación de Bodo Spranz, estudioso alemán que realizó una comparación entre todos los dioses de los códices del grupo Borgia, buscando las vinculaciones existentes , pero sin presentar una explicación e interpretación de estas relaciones.

Aquí nos dedicaremos sólo a las que incluyen a Tlazolteotl, buscando una razón lógica para las conexiones encontradas, sin eliminar las relaciones secundarias que tienen menor frecuencia.

Se trató de interpretar las concordancias más importantes y algunas secundarias; no se comentaron aquéllas que el mismo Spranz no estableció con certeza como, por ejemplo, con Ilamatecuhtli y con Tonacatecuhtli. A veces no pudimos justificar algún nexo secundario, porque la insuficiencia de los datos hacían imposible plantear cualquier hipótesis. En general, intentamos en cada caso aportar una idea nueva que explicara en forma directa las vinculaciones.

Pensamos que es válido generalizar las relaciones iconográficas encontradas en los códices del grupo Borgia, probablemente pertenecientes a la zona de Puebla-Tlaxcala, ya que representan al pensamiento religioso nahua, al que también pertenecían

los mexicas. La uniformidad de las creencias entre los nahuas permite la utilización de estos códices en combinación con fuentes de la zona central.

1. Tlazolteotl y las deidades de la muerte

Los trabajos de Spranz han demostrado que existe una relación iconográfica entre estos dioses, aunque no es la más importante, pues la coloca en cuarto lugar.

Seler, en su estudio del Códice Borgia, nota también numerosas deidades de cara descarnada con elementos de Tlazolteotl.

Nombraremos algunas de estas representaciones para ejemplificar la vinculación.

Las láminas 42, 44 y 45 del Borgia muestran figuras acostadas de cara descarnada, con el cuerpo formado por dos tiras entrelazadas y con manos y pies como garras. Portan la banda frontal de Tlazolteotl y en ocasiones una falda y unos banderines con el diseño de V, típico de esta deidad.

La lámina 40 del mismo códice presenta dentro de un juego de pelota a Tlazolteotl, que presencia el parto de la muerte que da a luz a un hombre. A espaldas de esta diosa y fuera del juego de pelota aparece otra Tlazolteotl con su falda bicolor de medias lunas, su orejera y su pintura rayada vertical; pero tiene la cara descarnada y pies y manos como garras. ¡Extraña identificación de Mictecacihuatl con Tlazolteotl!

La lámina 29 según Paso y Troncoso o 42 para Kingsborough

del Códice Laud, muestra a nuestra diosa de pie, entregando un hombrecito colorado a Mictecacihuatl, la señora de la muerte, quien parada sobre las fauces de un monstruo extiende los brazos para recibirlo.

Los estudios de Spranz han mostrado que existen además similitudes en el atavío. Por ejemplo las faldas que llevan las Tlazolteteo en Códice Vaticano son las mismas que las de Mictecacihuatl.

A primera vista parece difícil explicar esta vinculación. Las fuentes poco o nada nos auxilian para esclarecer el problema.

Recordemos entonces que al estudiar la fiesta de ochpaniztli vimos como Tlazolteotl era representante de la madre tierra y como su carácter de pecadora no hacía más que acentuar su fecundidad.

La tierra no sólo es la productora del sustento del hombre; también es el sitio de los muertos. Entre los mexicas se acostumbraba cremar a los muertos para después guardar las cenizas en una olla y enterrarla en la casa.

Según la tradición, los muertos debían realizar un largo y peligroso viaje para llegar al Mictlan donde "se acababan y fenecían los difuntos" (1).

Aunque Sahagún no lo especifica, el Mictlan, dominio de Mictlantecuhtli y de su compañera Mictecacihuatl, parece encontrarse en las profundidades de la tierra, ya que dice que es un "lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventanas". Se contrapone al Tlalocan, sitio de abundancia a donde iban los

muer^{to}s por el agua y también al cielo "donde vive el sol", a donde iban los guerreros muertos en la lucha (2).

La ilustración del Códice Laud confirma esta idea; Mictēcacíhuatl está parada sobre unas fauces abiertas, que sin lugar a dudas representan a la tierra pronta para devorar al hombre.

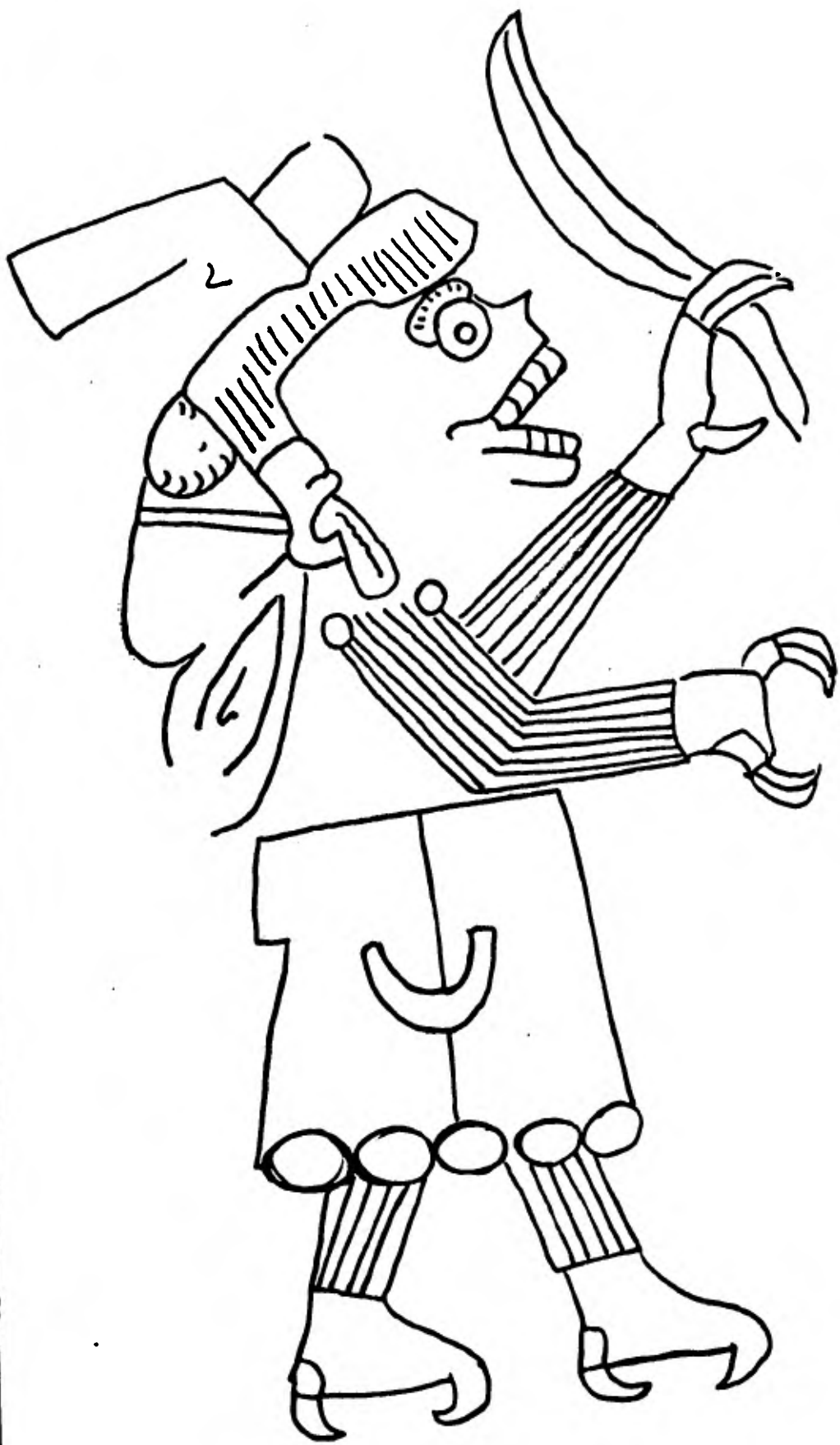
La hipótesis que planteamos es que estas deidades se relacionan porque su dominio es el mismo: ambas son diosas de la tierra.

La idea no es aventurada. Un trabajo de Eliade, investigador que ha dedicado gran parte de su vida al estudio de los mitos y los símbolos en muchas religiones del mundo, nos habla de la estrecha relación entre los muertos y la tierra.

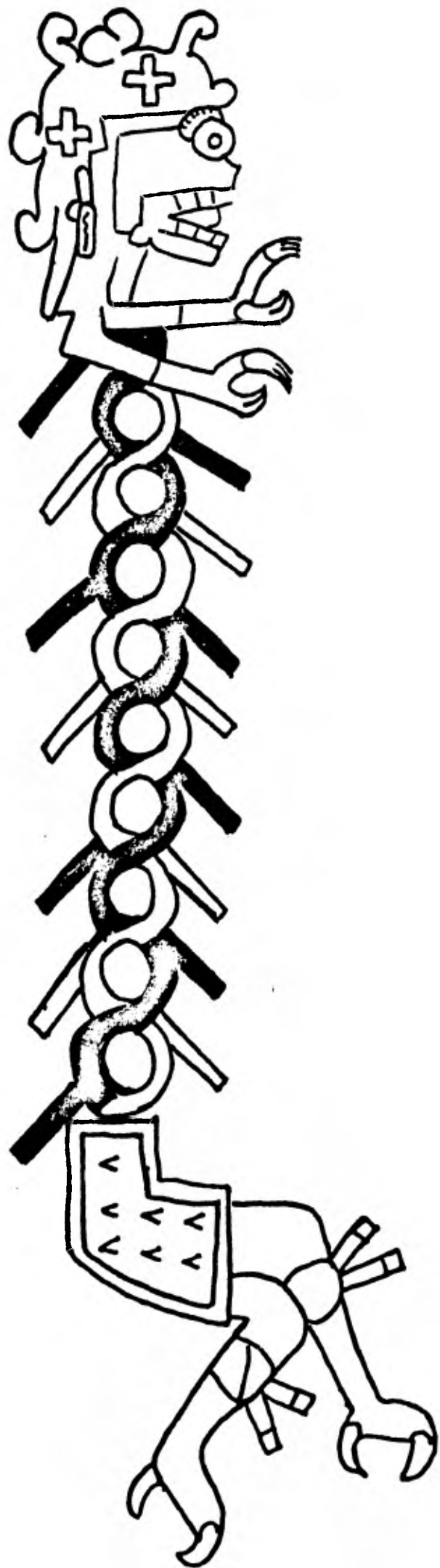
La identificación entre deidades agrícolas y de la muerte llega a ser tal que en algunas mitologías se confunden. Eliade nos habla de Odín, dios de los pueblos germánicos, que aunaba poderes agrarios con funciones de muerte. En nuestro caso sólo algunas imágenes muestran una identificación tan cercana como para confundirlas; el mejor ejemplo es la ya nombrada lámina 40 del Códice Borgia.

La mejor manera de explicar los rasgos que vinculan a ambas deidades es citando su opinión.

La agricultura como técnica profana y como forma de culto se cruza con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos como las semillas son enterrados, penetran en una dimensión ctoniana accesible a ellos únicamente. Por lo demás, la agricultura es por excelencia una técnica de la



Códice Borgia, lámina 40 (fragmento); Tlazolteotl como muerte.



Códice Borgia,
lámina 45;
figura de muerte.

fertilidad de la vida que se reproduce multiplicándose; y los muertos son atraídos particularmente por ese misterio del renacimiento, de la palingenesia y de la fecundidad sin descanso. Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su regreso a la vida bajo una nueva forma... (3).

2. Tlazolteotl y Tezcatlipoca

Los elementos del atavío que relacionan a Tezcatlipoca con Tlazolteotl no son muchos, como lo han demostrado los estudios de Spranz, que colocan esta relación en cuarto lugar en la lista de dioses vinculados con Tlazolteotl. Existen, con todo, varias ilustraciones en que la diosa se encuentra en compañía de Tezcatlipoca.

Tezcatlipoca era un dios maligno, invisible "como obscuridad, como sombra" (4). Era también el que incitaba a los hombres a luchar unos con otros para que tuviesen guerras y por ello también era llamado Nécoc Yáotl, que quiere decir sembrador de discordias (5). Creador de cielo y tierra, tenía también el poder de destruirlos cuando quisiese; aunque enriquecía a los hombres, también podía empobrecerlos a su antojo.

Daremos algunos ejemplos donde encontramos a ambos dioses juntos.

En la lámina 40 del Códice Borgia tenemos dentro de un juego de pelota a Tlazolteotl frente a Tezcatlipoca y en medio de ellos una figura de muerte dando a luz a un hombre con los ojos cerrados, como muerto.

La lámina 41 nos muestra en su extremo derecho a una pare

ja de Tlazolteteo que llevan en una mano lo que parece ser una olla de pulque y en la otra una de maíz; ambas rodean a un Tezcatlipoca negro.

La lámina 13 del Códice Borbónico presenta a la diosa vestida con la piel del desollado, pariendo un niño y frente a ella está Tezcatlipoca disfrazado de águila, con su típico disco que ahuma.

Otras ilustraciones muestran a este dios compartiendo funciones de Tlazolteotl. Por ejemplo la 12 del Códice Borgia lo presenta con los ojos tapados y arriba de él un hombre desnudo comiendo y al parecer defecando al mismo tiempo.

Esta imagen ha sido interpretada por Seler como un Tezcatlipoca justiciero bajo un pecador comiendo excrementos, que representan el pecado.

Una escena muy parecida nos encontramos en la lámina 69 del mismo código, donde entre Itztlacoliuhqui y Tezcatlipoca se encuentra un hombre desnudo cayendo. Esta escena también representaría, según el mismo investigador, a un pecador entre dos dioses justicieros.

Dos son, a mi manera de ver, las causas que relacionan a Tlazolteotl con Tezcatlipoca.

La primera, que considero no había sido notada, consiste en la naturaleza lujuriosa de este dios, que de esta forma queda relacionado con Tlazolteotl.

La segunda ya fue vista por Estrada Quevedo en su artículo sobre la confesión mexicana y consiste en que Tezcatlipoca es

el dios invocado durante la confesión oral de pecados para con seguir el perdón.

Trataremos de demostrar que Tezcatlipoca era un dios que excitaba los sentimientos lujuriosos y por ello estaba vinculado con Tlazolteotl.

Citaremos la leyenda donde tramposamente consigue este dios enamorar a la hija de Huemac.

Apareció /Tezcatlipoca/ como indio forastero que se llama toueyo desnudo todo el cuerpo como solían andar aquellos de su generación; el cual andaba vendiendo ají verde, y se asentó en el mercado delante del palacio.

...Y la dicha hija del señor Huémac miró hacia el tianquez y vio al dicho toueyo desnudo, y el miembro genital, y después de lo haber visto la dicha hija entróse en el palacio y antojósele aquel miembro de aquel toueyo, de que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio... /buscaron entonces al vendedor/ y díjole el señor Huémac: anda y entra a ver a mi hija, allá dentro donde la guardan; y el dicho toueyo así lo hizo y durmió con la dicha hija del señor Huémac, de que luego fue sana y buena; y de esta manera el dicho toueyo fue yerno del dicho señor Huémac (4)

Sabemos además que toueyo significa huasteco, pues en un capítulo de la obra de Sahagún nos dice que también se utilizaba este nombre para designar a los cuextecas (5).

Esta no es la única referencia a este dios como incitador de la pasión sexual; Alva Ixtlilxochitl nos narra la historia de Telpoxcatl, sacerdote del templo del dios ce acatl en tiempos de Topiltzin Meconetzin, quien fue tentado por dos hermanos, grandes brujos llamados Tezcatlipoca y Tlatlahqui Tezcatlipoca que lograron rompiera su voto de castidad y tuviera relaciones con una sacerdotisa tolteca (6).

Otra cita que confirma nuestra hipótesis es la consigna

da en los Anales de Cuauhtitlan, donde Tezcatlipoca se transforma en las Ixcuinanme, otro nombre dado a Tlazolteotl y sus hermanas.

Le substituyó /al sacerdote Quauhtli/ Huemac, que era ministro de Quetzalcóatl, del que fueron entonces a burlarse las diablasas y el tuvo parte con ellas; las cuales eran el diablo Yaotl (enemigo) y el que se dice Tezcatlipoca, que había vivido en Tzapotlan y de allá vino a engañar a Huemac. Cuando se volvieron mujeres y tuvo parte con ellas al punto cesó de ser ministro de Quetzalcoatl... (7).

Unos cuantos párrafos después nos informa el texto que estas "diablasas" eran las Ixcuinanme.

Continuaremos con la confesión. Este rito está ampliamente descrito en la obra de Sahagún, en el capítulo dedicado a Tlazolteotl, pues se dice que esta diosa tenía entre sus funciones la de absolver los pecados.

Se llamaba devoradora de inmundicias, /a Tlazolteotl/ porque ante su rostro se decían, ante ella se cantaban las acciones de la carne en su cara se decían, se enderezaban todas las obras del placer, por muy espantosas que fueran, por muy depravadas, nada se escondía por vergüenza, todo en su cara se aclaraba, se decía... el polvo y la basura, las obras de la carne... (8).

Así pues la diosa perdonaba a los pecadores que se confesaban ante sus sacerdotes, que eran también los intérpretes del tonalámatl, el calendario ritual.

Los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos (9).

Sin embargo en el momento de la confesión no se invoca a Tlazolteotl, sino a Tezcatlipoca también llamado Yoalli-Ehecatl.

Este rito tiene muchas similitudes con el católico. Era oral e individual. El pecador recibía una penitencia en castigo a sus culpas, que variaba según el tamaño de las mismas. Además, los sacerdotes guardaban en secreto lo que habían escuchado y jamás lo divulgaban, pues consideraban que no eran ellos quienes lo habían oído, sino su dios (10).

Estas extraordinarias semejanzas fueron las que llevaron a exclamar a Sahagún que los indios tenían esta ceremonia "sin haber tenido noticia de las cosas de la fe, in lumine naturali". Ciertamente no estaba equivocado Sahagún. El parecido de los ritos no se debió a un contacto temprano entre cristianos y mexicas, sino que más bien se trata de una idea común a todos los grupos humanos, que opone el bien al mal, aun y cuando no todos coincidan acerca de que es lo uno y lo otro. De esta oposición a la idea de pecado, castigo y confesión sólo hay un paso.

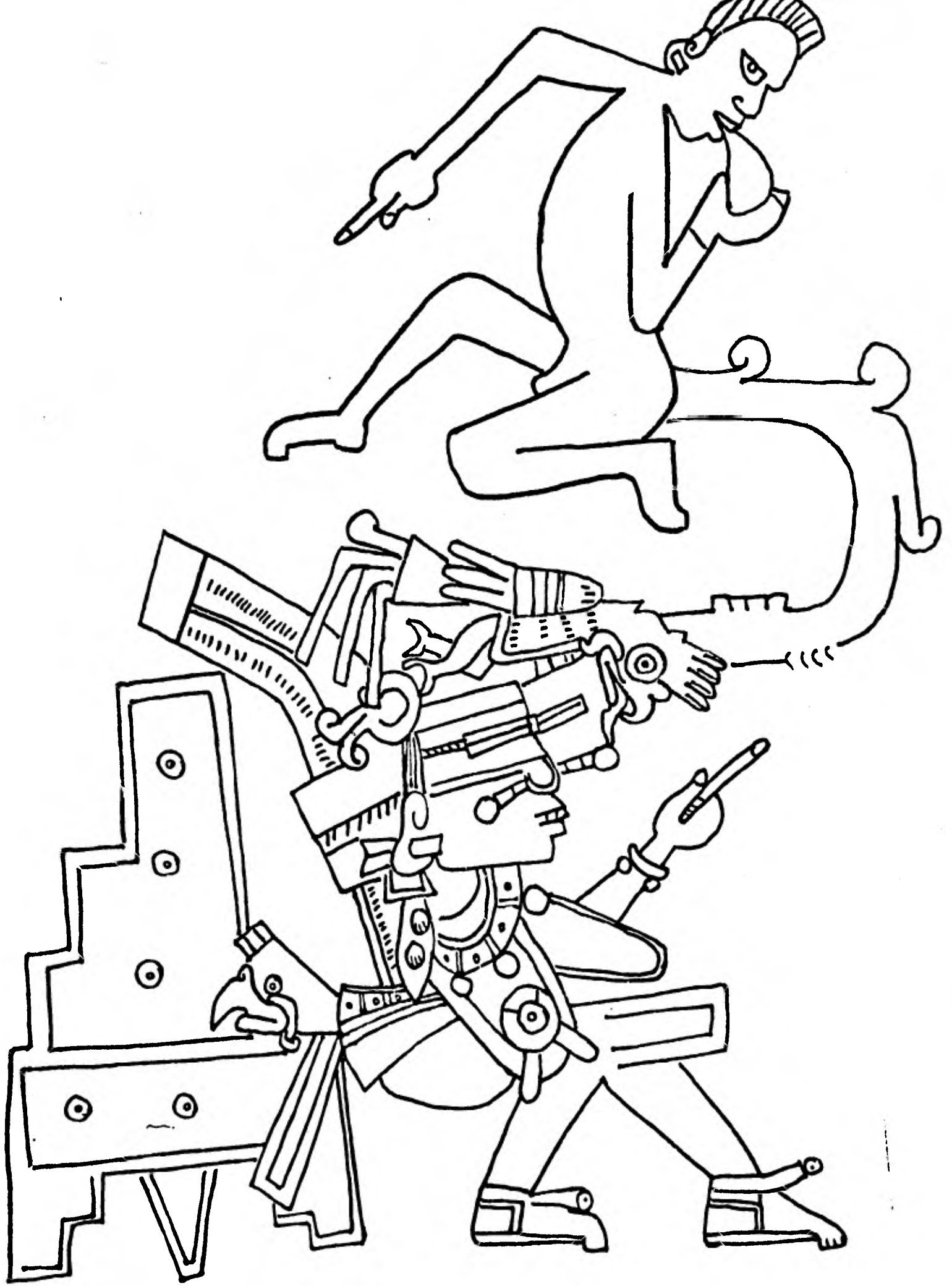
No todos los pueblos tienen ritos de confesión oral e individual, pero sí existieron varios que tuvieron la idea de la purificación a través del agua.

Durante la confesión mexicana se dice en favor del pecador que:

...no pecó con libertad entera del libre albedrío, por que fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació.

Se implora el perdón ya que el pecador está acongojado

...llora y gime y solloza; mirando dentro de sí en lo que mal hizo y en lo que os ofendió, tiene gran tristeza, derrama muchas lágrimas, aflige su corazón el dolor de los pecados y solamente se duele de ellos, pero aún se espanta de ellos (12).



Códice Borgia, lámina 12; Tezcatlipoca y el pecador.

La confesión es tratada, en la obra de Sahagún, en dos capítulos; el primero dedicado a Tlazolteotl, donde al parecer sólo se refiere a los pecados carnales y a la embriaguez; y el segundo a Tezcatlipoca, donde además de éstos incluye las injurias, la ingratitud al dios, la inhumanidad con el prójimo por no ser caritativo con los pobres, los robos, la usura, los fraudes y las deudas.

Debemos ser cuidadosos al estudiar esta fuente -más aún cuando es la única que nos habla con amplitud del tema, ya que otras se limitan a mencionarlo-, pues era común que los evangelizadores tomaran como ejemplo las virtudes o defectos de los antiguos pobladores, exagerando lo negativo o alabando, aumentando y transformando lo positivo.

Es imposible que se hablara de perdonar la usura, pues este es un problema occidental de cuya existencia no tenemos datos en Tenochtitlan. Asimismo la caridad, una de las tres virtudes teologales, es una idea propia del cristianismo que no aparece en todas las religiones y de la que no tenemos ninguna noticia, fuera de ésta, entre los mexicas.

Si eliminamos estos dos supuestos pecados nos quedan solamente los pecados carnales, las injurias, la borrachera, el hurto, los fraudes, deudas y la ingratitude con el dios.

La fuente nos habla de perdonar los "torpes amores", los adulterios, "los grandes pecados de la carne" (13) y la lujuria y en forma metafórica de limpiar del "estiércol y la suciedad" de los "hedores y podredumbres" (14) términos que parecen referirse también al acto sexual pecaminoso. De hecho éste es el pecado del que se

hacen mayores referencias en los capítulos mencionados.

Esta clase de faltas eran expiadas con suplicios físicos, muy comunes entre los mexicas, como clavarse espinas de maguey o traspasarse la lengua o los lóbulos de las orejas con pajillas de mimbre durante los días en que se festejaba a las cihuapipiltin. Se insistía mucho en que esto era en penitencia y no por "via de merecimiento" (15).

Además, cuando los hombres no cumplían su ayuno o tenían relaciones sexuales en los periodos de abstinencia, quebrantando así el voto, Tezcatlipoca los castigaba mandándoles enfermedades contagiosas como lepra y sarna, o males acuosos como la gota y la hidropesía. Entonces el enfermo oraba, prometía enmendarse y si veía que no sanaba injuriaba a Tezcatlipoca diciéndole:

¡Oh! Titlacauan /otro nombre de Tezcatlipoca!, puto, hacéis burla de mí, ¿Por qué no me matáis? (16).

La borrachera era un acto muy penado entre los mexicas.

Los hombres se acusaban ante el sacerdote de haber ofendido a los dioses del pulque -los centzontotochtli. Su castigo era muy singular, pues iban al santuario de estas deidades vestidos solamente de un maxtlatl de papel, allí oraban y antes de volver a su casa debían dejar su taparrabos. Esta penitencia parece una remembranza de la leyenda de Cuextecatli, quien después de emborracharse se quitó su maxtlatl. En este caso no se trata de un martirio físico, sino de la repetición ritual de un acto legendario como forma de congraciarse con el dios.

Los castigos impuestos iban en relación al tamaño de la falta; los errores menores se perdonaban con simples ayunos o con

ofrendas de papel y copal.

Otro tipo de castigo era el de trabajar un año o más en el templo y allí martirizarse (17). Tal vez era ésta la forma de castigar la ingratitud con el dios.

La confesión sólo se hacía una vez en la vida; por esto, acostumbraban hacerla ya muy viejos y tenía la peculiaridad de librar al confesante del castigo civil que pesaba sobre aquéllos que habían cometido faltas graves, como el adulterio. Por ello fue común que, después de la conquista, los indígenas pidieran a sus confesores cédulas que demostraran haberse confesado y hecho penitencia, confiando en que con esto se salvarían del castigo judicial (18).

Seguramente influenciado por los estudios sobre la dualidad en la religión mexicana, el investigador Estrada Quevedo afirma:

Es claro que la confesión se hace tanto a Tezcatlipoca como a Tlazolteotl, pero no a uno y a otro sino a la misma divinidad con dos manifestaciones, masculina y femenina. Esta identificación es muy significativa y apunta la posibilidad de que se pueda, tal vez reducir el panteón náhuatl a un sólo principio divino con dos aspectos, el masculino y el femenino (19).

Es muy interesante la hipótesis planteada por el autor; sin embargo no vemos como conjugar esta idea con las estrechas relaciones de Tlazolteotl con Patécatl, Mayahuel, Xochiquétzal etc.

Preferimos hablar de vinculaciones, pues pensamos que es el término más apropiado para este caso.

En conclusión tenemos que Tezcatlipoca comparte algunas funciones con Tlazolteotl: provoca la lujuria y también perdona a aquéllos que han pecado con actos carnales deshonestos o con otros erro

res. Es por esto que se relaciona con la diosa.

3. Tlazolteotl y Xochiquétzal

El trabajo ya nombrado de Spranz descubrió que existe una relación entre Tlazolteotl y Xochiquétzal y la coloca en tercer lugar de importancia, junto a Chalchiuhtlicue.

La causa de esta vinculación es obvia y resulta extraño que esta relación no sea más estrecha, dado que su papel es casi el mismo y que tienen muchos puntos en común.

Seler había notado algunas similitudes entre las fiestas de ambas diosas. En las dos la víctima es desollada, el sacerdote se viste con la piel y hay un rito de repartimiento de granos de maíz de colores. Pero la razón principal de la cercanía es más directa: Xochiquétzal es también la diosa del amor.

Xochiquétzal tiene además un rito de perdón de los pecados que, aunque diferente al de Tlazolteotl, muestra que ambas diosas comparten funciones.

Esta ceremonia consistía en traspasarse la lengua con pajillas, tantas como pecados hubieran cometido, que después eran quemadas en el gran fogón del templo. Era una expiación pública pero secreta, ya que no se narraban las faltas cometidas; esto es, no había confesión. Al igual que en la ceremonia de Tlazolteotl, se trataba principalmente de pecados sexuales (20).

La identificación de estas diosas es tal que Serna, autor del siglo XVI, afirma:

El decimoquinto /signo/ se llamaba Xochiquetzal y Tlazolteotl, que es la diosa Venus, y le acompañava el dios de las lluvias Tlaloc. Los que nacían en este signo decían tenían hazienda y muchas semillas; pero que desperdiciaban ... (21)

Xochiquétzal era la diosa invocada para conseguir el amor de una mujer o bien para encantarla y seducirla.

En el cerro de los espejos,
en el lugar del encuentro, yo llamo
yo llamo a la mujer, le entono cantos,
estoy fatigado
he venido a quedar fatigado.
Traigo en mi ayuda
a mi hermana, Xochiquétzal
que viene rodeada por una serpiente
y luce sus cabellos atados... (22)

A diferencia de Tlazolteotl, de quien no tenemos leyenda alguna y sólo conocemos su pareja por inferencia iconográfica, de Xochiquétzal tenemos numerosas referencias.

Según la Historia de los mexicanos por sus pinturas era la compañera de Piltzintecuhtli y la madre de Cinteotl, el dios del maíz (23).

Como vemos, la vinculación es bastante directa ya que según unas fuentes la madre de Cinteotl es Xochiquétzal mientras que para Sahagún lo es Tlazolteotl.

El ser madre del maíz, o según otra obra, de todas las semillas comestibles (24), le da un papel de deidad terrestre que ya había sido apuntado por algunos autores (25).

Se pensaba además que Xochiquétzal era la primer mujer muerta en el parto. Se le consideraba entonces como una cihuateteo y con esto, afirma Noemí Quezada:

Se alude a la fusión de Xochiquétzal y Tlazolteotl en la

advocación de la llamada la gran parturienta (26).

Para otra fuente, Xochiquétzal era la esposa de Tlaloc, que fue raptada por Tezcatlipoca quien se la llevó a los nueve cielos y la convirtió en "la diosa del bien querer" (27).

Los estudios que la investigadora Noemí Quezada hace de esta leyenda equiparan a Xochiquétzal con la diosa suprema Tonacacihuatl, la gran diosa creadora. La colocan también como una deidad intermediaria, por su estancia momentánea en la tierra (28).

Digamos además que este mito la presenta como una mujer adúltera, una pecadora entre los dioses y también como una incitadora al pecado.

Los nacidos en su signo "eran dados a Mugerres y que aborrecían las mugeres propias por querer á sus mancebas" (29).

Fue ella quien hizo romper el voto de castidad al sacerdote Yappan, disminuyendo con esto su poder; por eso, al transformarse éste en alacrán, su fuerza fue menor y no siempre su picadura resultó mortal (30).

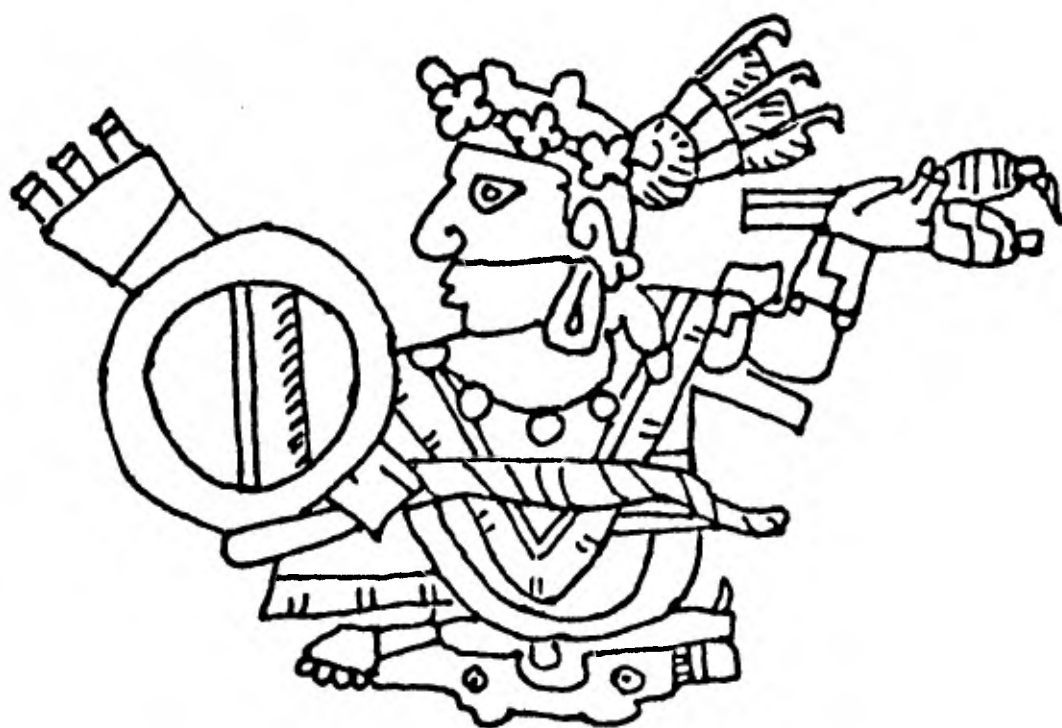
Contra la picadura del escorpión, el conjuro repetía la leyenda y la curandera cubría con su huipil al enfermo imitando a Xochiquétzal, que había ocultado a Yappan bajo su camisa para cometer el acto prohibido.

Finalmente, diremos que esta diosa era la patrona de las tejedoras y así como podía ayudarlas a ser hábiles artesanas, fácilmente las hacía caer en el pecado carnal si no cumplían con los ayunos prescritos. Se convertirían en prostitutas o bien enfermarían de sarna, bubas o cualquier otro mal que ataca a los transgre



Códice Cospi, lámina XIX (arriba); Tlazolteotl.

lámina XX (abajo); Xochiquétzal



sores de la moral establecida.

Como vemos, son muchas las afinidades que unen a Tlazolteotl con Xochiquétzal. Sin embargo iconográficamente la relación queda en un lejano tercer lugar.

4. Tlazolteotl y Chalchiuhtlicue.

Chalchiuhtlicue está relacionada con Tlazolteotl por encontrarse en la primera elementos del atavío de la segunda.

Esto es claro por ejemplo en la lámina 5 del Códice Borbónico, que muestra dos tocados de Tlazolteotl frente a la diosa del agua, uno dentro de un río y otro fuera de él.

En la ilustración de la lámina 5 del tonalámatl de la colección Aubin, también perteneciente al mismo pasaje paralelo, se ve a Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade, sosteniendo una cabeza con banda y orejera de Tlazolteotl y sobre un brasero la misma banda repetida.

También tenemos que nombrar la imagen de la lámina 81 del Códice Vaticano, de la que ya hablamos, donde una figura de Chalchiuhtlicue tiene varios rasgos de Tlazolteotl.

Spranz Bodo colocó a Chalchiuhtlicue en tercer lugar de importancia en las relaciones iconográficas con Tlazolteotl.

Seler, en su trabajo sobre el Códice Borgia, ya había notado esta vinculación y la interpreta en base al carácter lunar de ambas deidades. Chalchiuhtlicue sería lunar debido a que en el jeroglífico de la luna se encuentra representada el agua y a que tra

sores de la moral establecida.

Como vemos, son muchas las afinidades que unen a Tlazolteotl con Xochiquétzal. Sin embargo iconográficamente la relación queda en un lejano tercer lugar.

4. Tlazolteotl y Chalchiuhtlicue.

Chalchiuhtlicue está relacionada con Tlazolteotl por encontrarse en la primera elementos del atavío de la segunda.

Esto es claro por ejemplo en la lámina 5 del Códice Borbónico, que muestra dos tocados de Tlazolteotl frente a la diosa del agua, uno dentro de un río y otro fuera de él.

En la ilustración de la lámina 5 del tonalámatl de la colección Aubin, también perteneciente al mismo pasaje paralelo, se ve a Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade, sosteniendo una cabeza con banda y orejera de Tlazolteotl y sobre un brasero la misma banda repetida.

También tenemos que nombrar la imagen de la lámina 81 del Códice Vaticano, de la que ya hablamos, donde una figura de Chalchiuhtlicue tiene varios rasgos de Tlazolteotl.

Spranz Bodo colocó a Chalchiuhtlicue en tercer lugar de importancia en las relaciones iconográficas con Tlazolteotl.

Seler, en su trabajo sobre el Códice Borgia, ya había notado esta vinculación y la interpreta en base al carácter lunar de ambas deidades. Chalchiuhtlicue sería lunar debido a que en el jeroglífico de la luna se encuentra representada el agua y a que tra

dicionalmente los campesinos creen en una relación entre las lluvias y la luna, hecho que no es aceptado por los científicos actuales. Tlazolteotl lo sería porque su nariguera se asemeja al jeroglífico de la luna. Como puede verse, los argumentos no son muy convincentes.

Pensamos que la razón de esta vinculación es más sencilla. Sabemos que Tlazolteotl es la diosa de las inmundicias, del pecado, la que provoca la lujuria, pero también es la que lo perdona.

Un poema conservado por los informantes de Sahagún, traducido por León-Portilla, dice:

Las obras de la carne,
Tlazolteotl las provocaba, las encendía,
Tlazolteotl las fomentaba.
Y sólo ella descargaba
ella purificaba, aliviaba,
ella lavaba, bañaba,
en sus manos estaban las aguas
las de color verde, las de color amarillo...
ante su rostro se purificaba... (31)

Como vemos se compara el perdón con un lavado; la limpieza exterior es un rito que purifica. La idea es mágicamente lógica; si el agua tiene la capacidad de limpiar la suciedad exterior, puede también purificar los pecados, las manchas internas.

También en Perú existía una tradición similar:

Después de confesado el Inga, hacía cierto lavatorio para acabar de limpiarse de sus culpas, y era en esta forma, que poniéndose en un río corriente, decía estas palabras 'Yo he dicho mis pecados al sol, tu río los recibe; llévalos a la mar, donde nunca más parezcan' Estos lavatorios usaban también los demás que se confesaban... (32)

Los trabajos de Eliade demuestran que la idea de la virtud purificadora del agua interpretada como un renacimiento es común a muchas religiones.

Las aguas poseen esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; porque lo que es sumergido en ellas 'muere' y al volver a salir de las aguas, es semejante a un niño sin pecados y sin 'historia' capaz de percibir una nueva revelación y de comenzar una nueva vida 'propia' (33).

Dentro de la religión mexicana son frecuentes las alusiones a la virtud purificadora del agua. En un pasaje de la Historia general... de Sahagún, vemos como el pecado es borrado por el agua en una ceremonia similar al bautismo cristiano.

Acabando que la partera cortaba el ombligo a la criatura, luego la lavaba, y lavándola hablaba con ella y decía, si era varón: 'Hijo mío, llega a vuestra madre la diosa del agua llamada Chalchiuhtlicue o Chalchiuhtlatónac; tenga ella por bien de te recibir y de lavarte; tenga ella por bien de apartarte de la suciedad, que tomaste de tu padre y madre, tenga por bien de limpiar tu corazón y de hacerle bueno y limpio; tenga por bien de te dar buenas costumbres' (34).

Resulta interesante saber cuál es la suciedad a que se refiere Sahagún, que supuestamente proviene de los padres.

Si pluguiere a dios que merezcamos que nazca vuestra criatura que dios os ha dado, y viniere muy envuelta de la suciedad que causa el acto carnal, por ventura moriréis en el parto, porque aquella viscosidad es pegajosa, e impedirá la salida de vuestra criatura porque hubo efusión de simiente sin haber para qué, y así se hace pegajosa como engrudo, y podréis morir del parto (35).

Así pues notamos que para los mexicanos el acto sexual sólo tenía sentido si era para la procreación; de otra forma era sucio, pecaminoso y podía acarrear graves males a la madre.

Las enfermedades causadas por los pecados de amor eran muy variadas y no sólo afectaban al culpable, sino que también "contaminabán" a sus vecinos, amigos, consorte y hasta aquéllos que en algún momento habían estado en contacto con él. Como un mal contagioso el daño se esparcía alrededor del pecador, que seguramente era

repudiado por la comunidad.

Uno de los conjuros utilizados para curar este tipo de males invoca a Chalchiuhtlicue, la diosa del agua y habla de la limpieza de la basura, metafóricamente el pecado.

Dignaos los dueños de los cinco destinos
tú Cuato, tú Caxochtli,
Dignaos venir
Traigamos a nuestra venerable divinidad de jade
Bañemos aquí a nuestro ser humano,
Es vuestra hechura, vuestra creación de vida
Yo mismo, yo soy el señor de las transformaciones
Haremos salir a la basura verde
¿Acaso mañana? ¿Acaso pasado mañana?
En seguida ahora (36).

Todo este tratamiento recibía el nombre de tlazolaltiloni "el baño de la basura ajena" e iba acompañado de un tratamiento que consistía en sahumar al enfermo con copal (los cabellos de humo, la cabellera de niebla) y limpiarlo con un lienzo mojado en el agua a la que se ha llamado Chalchicueye, otra denominación de Chalchiuhtlicue. Luego se ahuyentaba a la basura, el pecado, pero el oficiante se protegía de ser atacado por ella diciéndole "no te levantes contra mí". Finalizaba la curación abanicando al enfermo con el huipil o la manta del curandero.

La idea de purificación a través del agua se mantuvo hasta después de la conquista, infiltrándose en el catolicismo.

El día que se han de confesar llevan el vestido más sucio y no lavadas las piernas las mujeres (que es la cosa que hacen con mayor cuidado, lavárselas por momentos y mojarse las cabezas con agua fría y asentarse el cabello); y después de confesados y absueltos, van muy contentos al río o a donde hay agua y lavan todo el cuerpo muy bien y dicen que con la suciedad que se quitan dejan los pecados, y van limpios a sus casas; y si son ricos que pueden, vistense de limpio. Y hasta que reciben el Santísimo Sacramento no duermen juntos los casados, ni han de hacer cosa deshonesta... (37)

El temaxcal, baño de vapor prehispánico tenía también funciones de purificación ritual. Bien conocida es la costumbre indígena de bañarse en el temaxcal después del parto "para purificar la leche" (38).

Fue considerado tan benéfico este baño que aún después de la conquista se reconoció su valor y se conjugó con la terapéutica europea, Fray Mathías de Escobar, autor de la Americana Thebaida, afirma en su obra que los hospitales fundados en Michoacán tenían temaxcales que, "tomados con debida proporción causan admirables efectos a la salud" (39).

Para otros autores en cambio el temaxcal era un antro de vicios. Según el autor anónimo este sitio era:

Horno o baño caliente donde se hazían offensas a nuestro señor, porque si alguno estava enfermo se venia a bañar en este horno que avia agua dentro, y acontecia meterse en este baño muchos hombres y mugeres y alla dentro con la calor, hombres con mugeres y mugeres con hombres y hombres con hombres ylicitamente vsauan...(40)

Durán coincide con este autor y comenta que después de haberseles prohibido los baños mixtos, mantuvieron la superstición pero transformándola ligeramente, pues se acompañaban de niños o niñas (41).

Probablemente esta idea haya surgido de la mentalidad sexualmente reprimida de los españoles.

La vinculación entre Chalchiuhtlicue y Tlazolteotl se debe a que ambas comparten una tarea importantísima: tienen poder para perdonar los pecados, Chalchiuhtlicue como dueña del agua purificadora y Tlazolteotl como perdonadora de las faltas carnales.



Códice Laud, lámina 39 ; Tlazolteotl.

5. Tlazolteotl y las cihuapipiltin

Se ha hablado mucho de la relación entre Tlazolteotl y las cihuapipiltin. Es necesario reconsiderar este hecho para confirmar, modificar o negar lo que otros investigadores comenzaron a ver. (42)

Las cihuapipiltin o cihuateteo eran las mujeres muertas en parto, que se consideraban como guerreros muertos en el campo de batalla y por ello eran deificadas. Al morir se iban a la casa del sol en el occidente y acompañaban al astro en viaje desde el mediodía hasta el atardecer; por ello se decía: "Tonatiuh ixio itztiuh" iban delante del sol (43). En ciertos días, durante la noche, salían a asustar a los hombres y dañar a los niños.

Favoreciendo la idea de esta estrecha relación tenemos los siguientes datos.

En el capítulo referente a la fiesta de ochpaniztli, vimos como, según Durán, la piel de la sacrificada era finalmente abandonada en el cihuateocalli, nombre del templo de las cihuapipiltin, según Sahagún.

Además en el rito de confesión que se acostumbraba hacer una vez en la vida para purificarse de los pecados carnales, uno de los castigos o penitencias que el sacerdote podía aplicar al pecador era el de ayunar el día en que descienden a la tierra las cihuapipiltin o el día de la fiesta de las diosas de la carnalidad, Ixcuinanme (44).

Se decía también que los hombres nacidos el día ce calli, primero de la decimoquinta trecena, cuando bajaban las cihuapiiltin, serían lujuriosos y morirían mal, ya fuera acuchillados o como adúlteros, con la cabeza machacada por las piedras.

Los nacidos en el signo ce cuauhtli, primero de la decimovena trecena, -en que también descendían estas diosas a la tierra-, serían atrevidos, desvergonzados, descomedidos y morirían en la guerra, y las mujeres también serían desvergonzadas, deslenguadas, deshonestas etc. (45)

Las cihuapipiltin descendían a la tierra cinco días al año, el ce mazatl (3a. trecena), el ce quiahuitl (7a.), el ce ozomatli (11a.), el ce calli (15a.) y el ce cuauhtli (19a.). Se consideraba que en todos existía el peligro de que los niños fueran dañados por sus fuerzas malignas y se debían hacer ofrendas en sus templos, situados en las encrucijadas de los caminos; pero sólo en los dos últimos aparecería esta tendencia a que los nacidos en ellos fueran deshonestos y lujuriosos. Las otras fechas podían ser buenas y los nacidos en ellas amigables, guapos y con inclinación a la música y los oficios mecánicos.

Sahagún nos da una ilustración y descripción de las cihuapipiltin.

Tenían la cara teñida de greda. Sus orejeras de oro. Su camisa con flecos, su faldellín negro y estrecho, y sobre él otro faldellín con la pintura negra de las puntas de obsidiana. Sus sandalias blancas (46).

La ilustración nos muestra a cuatro mujeres, la principal con un peinado en forma de cornezuelos y la falda con el dise-

ño de V (puntas de obsidiana) que también encontramos en la banda y las orejeras de Tlazolteotl.

Desgraciadamente, ni el código Telleriano Remensis, ni el Borbónico contienen una ilustración de una cihuateteo, que pudiera reafirmarnos sus características.

En mi concepto, las imágenes llamadas por Seler cihuateteo, no corresponden a la descripción dada por Sahagún.

La determinación de las cihuapipiltin que ha hecho Seler, ha sido en base a su aparición en pasajes supuestamente vesper tinos o a la presencia de un numeral que indica la fecha de sus fiestas o días en que bajaban a la tierra. Por ejemplo en la serie de cinco cihuateteo del Código Borgia y su pasaje parale lo del Vaticano, las figuras femeninas allí encontradas fueron definidas como cihuateteo en base a un estudio de los numerales que se encuentran frente a cada figura; desgraciadamente el análisis, aunque prolijo, es incompleto y de las tres cifras presentes, Seler sólo lee la primera y omite las dos siguientes sin explicar el porqué.

Esta indefinición es la que permite que imágenes que tie nen más de 4 elementos determinativos de Tlazolteotl sean lla ma das cihuateteo. De aquí deriva también la alta frecuencia de relaciones iconográficas entre ambas diosas, encontrada por Spranz Bodo en su estudio, ya que él no trató de determinar los rasgos de las cihuapipiltin por no encontrarlas en pasajes pa rale los; parece haber aceptado sin más la definición de Seler.

Como vimos en el análisis de elementos característicos, las

mujeres presentadas en la lámina 39 pueden ser llamadas con seguridad Tlazolteotl, ya que sus rasgos así lo muestran.

Esto nos lleva al problema sobre el criterio de la definición de una deidad. El panteón mexicana era muy amplio; algunos dioses eran de gran importancia y otros eran deidades menores. Ya en las fuentes del siglo XVI, aún en las más completas como Sahagún, se nota cierta confusión al momento de narrar las funciones de cada uno.

Cada dios tiene varios nombres y en ocasiones una misma deidad se adora con diferentes nombres según la zona.

Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa que entendían o se les atribuían así le ponían el nombre, y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombra por muchos nombres (47).

Se ha propuesto que en algunos casos sólo estamos viendo diferentes versiones de un mismo dios, que un numen puede fragmentarse en varias deidades o viceversa. Aunque Seler no lo afirma, esta parece ser su interpretación.

Sin embargo, a pesar de que las fuentes nos hablan de cierta relación entre estas diosas no vemos que existan tantas similitudes como para forzarlas a una unidad.

A pesar de estos problemas, el estudio de los códices con el apoyo de las fuentes primarias ha dado buenos resultados, desde el siglo pasado, en cuanto al reconocimiento de deidades y ha puesto de manifiesto la relación entre ellas por medio de análisis iconográficos, como los de Spranz Bodo.

Creo que no debemos abandonar el camino de buscar los ras-

gos característicos y las relaciones con otros dioses y sus causas.

La mezcla de rasgos de uno o más dioses en una figura es común, pero esto no se debe a un error o una arbitrariedad del dibujante sino, como hemos visto en los casos anteriores, a la similitud de alguna función.

En el caso presente el problema radica en la indefinición de las figuras llamadas cihuateteo por Seler. Un buen número son mujeres descarnadas (lámina 34 Códice Borgia) que sí tienen algunos rasgos de Tlazolteotl -orejera y pecho desnudo-; muy diferentes son otras cihuateteo del mismo código, que no están descarnadas y tienen un ojo colgando de la cuenca.

Es sencillo hablar de la relación entre Tlazolteotl y Chalchiuhtlicue cuando encontramos que esta última tiene la banda, la orejera, la pintura facial de Tlazolteotl, pero a la vez tiene su propia nariguera, su falda y su símbolo de agua. Igualmente podemos notar la vinculación de Mayahuel con Tlazolteotl cuando vemos a la diosa sobre el maguey, con banda, orejera y husos de Tlazolteotl.

Pero ¿cómo hablar de una relación entre las cihuateteo y Tlazolteotl cuando no conocemos los rasgos básicos de las primeras?

Este problema muestra la necesidad de estudios que analicen todas las figuras que han sido llamadas cihuateteo para definir las y decidir cuáles son sus rasgos propios.

6. Tlazolteotl y Patécatl

Tlazolteotl está relacionada con Patécatl, un dios del pulque, tanto iconográficamente, por la similitud de ciertas partes de su atavío, como por ser su pareja en varias ocasiones. También es importante incluir aquí la relación entre Mayahuel, esposa de Patécatl, y Tlazolteotl pues confirma la vinculación entre el dios del pulque y la diosa del amor carnal.

El análisis iconográfico de Spranz Bodo concluye que Tlazolteotl es la figura que muestra el mayor número de concordancias con Patécatl, sobre todo por su semejanza en la indumentaria, como la vestimenta bicolor rojinegra y la nariguera de media luna.

Atribuye las semejanzas a su origen, pues ambos provienen de la Huasteca (48). Esta es una de las razones pero, como veremos, existen otras causas que los relacionan.

Tlazolteotl se encuentra como pareja de Patécatl en una serie de lámina paralelas en diferentes códices, que son: la 35 del Féjervary Mayer, la 57 del Borgia y la 50 abajo a la izquierda también del Borgia.

Ocupa el lugar de Patécatl en la lámina 70 arriba a la izquierda del Código Borgia, pues en el Código Vaticano 3773 en el mismo pasaje, en la lámina 59 a la derecha, encontramos a Patécatl.

Tiene rasgos de Mayahuel en las siguientes láminas:

- a) 16 arriba a la derecha del Borgia, donde una figura femenina sentada sobre un maguey lleva la orejera, la banda y la nariguera de Tlazolteotl.
- b) 48 abajo a la izquierda del Borgia, una figura femenina sobre un maguey lleva banda, orejera y nariguera de Tlazolteotl; está desnuda y tiene pliegues ventrales.
- c) 51 abajo a la derecha, del mismo códice, una figura femenina frente a un maguey lleva la banda, orejera, nariguera y falda de medias lunas de Tlazolteotl.
- d) 8 del Códice Borbónico, una figura femenina detrás de un maguey porta la banda y el cubre orejas con el dibujo en V y dos husos.

Existen también ilustraciones con Tlazolteotl llevando o frente a un olla de pulque. Algunos ejemplos son: Las láminas 23 y 63 del Códice Borgia, donde la diosa está frente a la olla; la 41 en el extremo derecho del mismo códice en que dos Tlazolteteo llevan una olla de pulque en una mano, mientras que en la otra cargan una de maíz.

Encontramos también estos recipientes con los rasgos de la deidad. El más completo es el de la lámina 45 del Borgia, que representa una cara con banda y orejera de Tlazolteotl, pintada de rayas verticales, pintura corporal de la diosa y por detrás sobresalen banderines con el dibujo en V.

La de la lámina 48 del mismo códice, que muestra entre sus ojos una pintura facial en forma de triángulo, muy similar a la de la diosa en el códice Borbónico y que se supone representa

un pájaro estilizado.

Como han mostrado los estudios de Alfonso Caso primero, y de León-Portilla después, la dualidad es la base de la religión mexicana. Se ha logrado demostrar que en algunas ocasiones las parejas de dioses son una representación de las deidades primordiales Ometecuhtli y Omecihuatl. Esta idea, por otro lado, responde a la universal tendencia a organizar el mundo celeste a semejanza del terreno.

Aunque no es posible todavía generalizar este hecho hasta simplificar la mitología a una unión básica, sí notamos que hay una tendencia a organizar el panteón en forma de parejas.

La unión de Patécatl con Mayahuel o con Tlazolteotl responden a esta necesidad de orden en la religión mexicana.

No es casualidad que Patécatl, uno de los Centzontotochtli, tal vez el más importante por haber encontrado la raíz que produce el efecto embriagante del pulque (49), necesite tener una compañera, y la más adecuada para este papel es Mayahuel, la representante del maguey mismo.

Sin embargo parecería que las genealogías divinas no están todavía bien definidas, pues así como nos encontramos a Cinteotl como hijo de Xochiquétzal y de Toci, también hallamos a Patécatl con Mayahuel o con Tlazolteotl como parejas. ¿Es esto el resultado de una confusión, de un error? No lo creo. Seler propone que esta vinculación se debe a que ambas deidades, Patécatl y Tlazolteotl son dioses lunares (50), pero nosotros pensamos que al igual que en el caso de Xochiquétzal, la unión ha sido cau

sada por la similitud de funciones.

No queremos decir que Tlazolteotl tenga entre sus actividades el producir pulque; lo que sucede, es que el pulque, tomado en exceso, es incitador a la lujuria y a la deshonestidad.

Como dice la leyenda:

...Cuextecatl

jefe de un grupo de gentes

de una misma lengua

no bebió solamente cuatro vasos de pulque

pidió todavía otro.

Así bebió cinco.

Con ello bien se embriagó

bien se intoxicó.

Ya no supo como andaba

y allí delante de la gente

se quitó y arrojó su braguero

y dicen que sus vergüenzas quedaron al descubierto

Por ello enseguida la gente deliberó

porque hizo algo bochornoso

al arrojar su braguero

estando muy embriagado.

Y con vergüenza el Cuextecatl se fue

se llevó a su pueblo (51).

No es esta la única referencia de este tipo. Fray Bernardino de Sahagún conserva en su obra el discurso que todo nuevo gobernante debía hacer a su pueblo en que se previene contra los vicios, pero especialmente contra la borrachera de la cual:

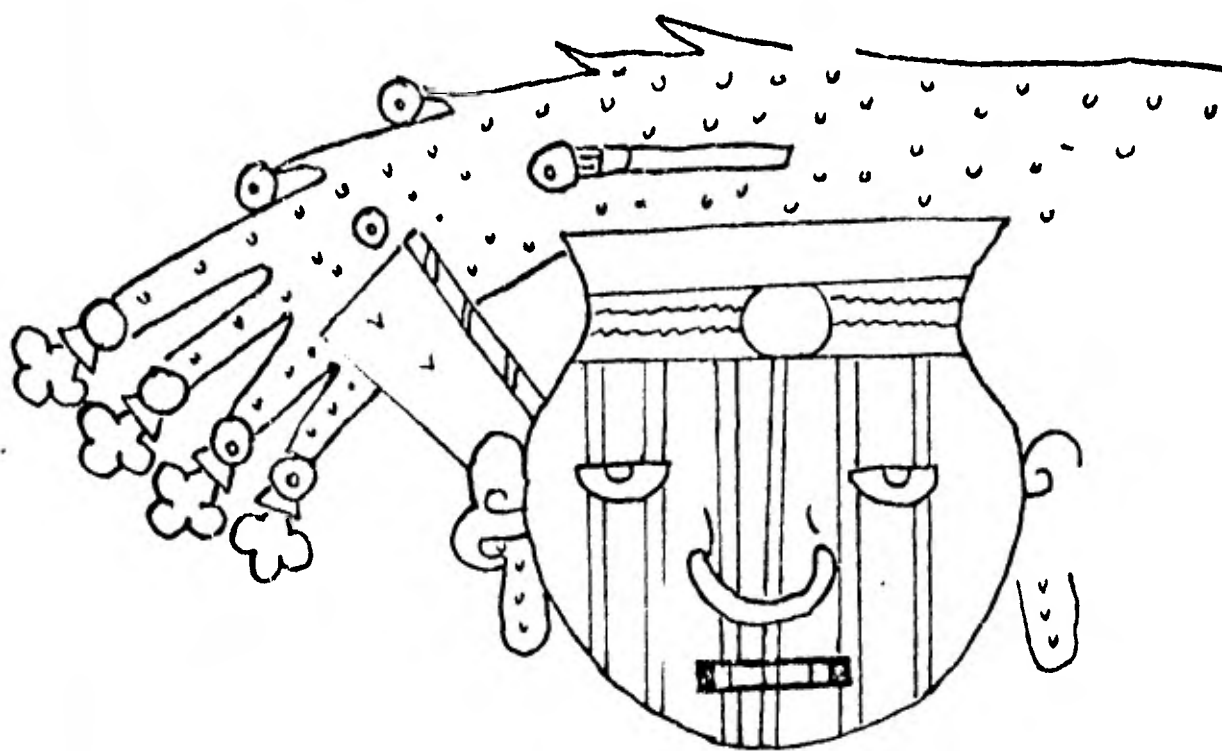
...proceden todos los adulterios,, estupro y corrupción de vírgenes... (52)

La idea de la estrecha vinculación entre la borrachera y la lujuria es la que lleva lógicamente a comparar a las ramer--ras con las borrachas. En los consejos que los padres daban a sus hijos se dice:

Mira también hija,... los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan, las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aún el seso, que andan como locas y borrachas; estas se llaman ramer--ras (53).



Códice Borbónico, lámina 6; Mayahuel



Códice Borgia, lámina 45 (fragmento); olla de pulque.

La borrachera era un vicio penado severamente y sobre el recaía el estigma del pecado.

...demás de esto hace el borracho muchas desvergüenzas de echarse con mujeres casadas o hurtar cosas ajenas, o saltar por las paredes, o hacer fuerza a algunas mujeres o retozar con ellas y hace todo ello porque es borracho y está fuera de su juicio (54).

Sin embargo por esta misma nota de sexualidad que tenía el pulque, era un líquido de la fertilidad. En las bodas, después de consumado el matrimonio, se bañaba a la pareja con agua y pulque; el agua a manera de bautismo -dice el cronista- y el pulque sólo puede significar una invocación a la fecundidad. Sólo se echaba 4 veces, tal vez para no provocar el exceso. que, como en la leyenda de Cuextecatli, daba el quinto vaso.

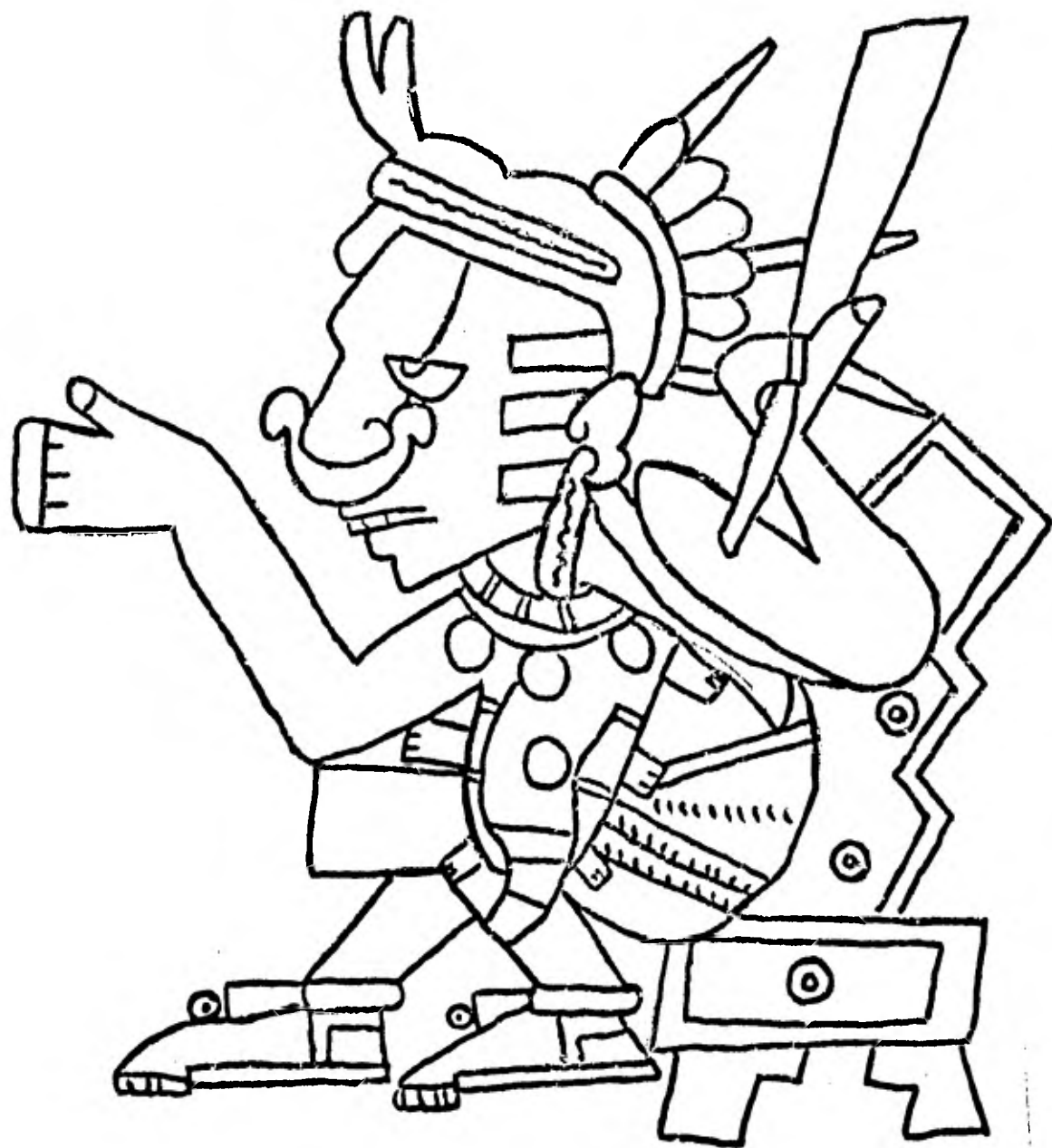
Otra razón que vincula a Tlazolteotli con Patécatli es su origen huasteco.

Se ha dicho que esta diosa es huasteca porque en ocasiones usa el sombrero cónico típico de esta zona; además, en su festejo participaban hombres disfrazados de huastecos.

Los Anales de Cuauhtitlán son muy explícitos a este respecto. Narran la llegada a Tula de las Ixcuinanme, es decir de Tlazolteotli y sus hermanas.

Este año estuvo habiendo muchos agüeros en Tollan. También en este año llegaron ahí las diablasas que se decían Ixcuinanme. Así es la plática de los viejos. Dicen que salieron y vinieron de Cuextlan; y donde se dice Cuextecatlichocayan (lugar en que lloró el cuexteca) hablaron con sus cautivos que apresaron en Cuextlan... (55)

Favoreciendo este origen está la idea, muy extendida entre los mexicas, de que los huastecos, al igual que Tlazolteotli,



Códice Borgia, lámina 57 (fragmento); Patécatl.

eran sumamente lujuriosos. Recordemos que precisamente el indecente inventor de la embriaguez era un huasteco.

Sahagún al describirnos las costumbres de cada pueblo nos dice:

Los defectos de los cuextecas son, que los hombres no traen maxtles con que cubrir sus vergüenzas, aunque entre ellos hay gran cantidad de ropa... (56)

También afirma este mismo autor que aunque este pueblo adoraba a Tlazolteotl, no se acusaba ante ella de la lujuria por que ésto no lo tenían por pecado (57).

La fama de los huastecos es tal que la leyenda cuenta que cuando Tezcatlipoca quiso enamorar a la hija de Huémac, señor de Tula, se disfrazó de huasteco, es decir se quitó el taparrabos, y fue frente al palacio a vender chiles.

Cabe anotar que actualmente en algunas regiones del altiplano la palabra chile se utiliza como eufemismo del miembro masculino.

Se ha dicho que otra razón que comprueba el origen huasteco de la diosa es el algodón que caracteriza gran parte de su atavío, ya que esta zona fue gran productora de esta planta (58).

Allí en la Huasteca hay toda clase de mantenimientos, muchas especies de frutos se dan allí, ninguno de ellos se ven aquí, los llamados 'recogidos por los cuextecas'. Muchos y magníficos se dan allí los camotes todos los meses, hay allí toda clase de algodón y flores, se dice Tierra de nuestro sustento, tierra de flores (59).

Sin embargo no solamente la Huasteca cultivaba esta fibra. Cuauhnahuac, actual Cuernavaca, fue también zona de abundantes

cosechas algodonerías (60).

El origen huasteco de la diosa parece también estar bastante bien demostrado. Sin embargo, sabemos que si bien los huastecos la adoraban, no consideraban a la lujuria como pecado. Ahora bien, si a esta diosa, cuyo principal atributo es el de ser la provocadora de las pasiones sexuales, le quitamos esta cualidad, nos quedarían solamente sus rasgos de fertilidad. Creo que no es descabellado proponer que fue adoptada en un principio por los mexicanos por estos rasgos.

La razón /de esta adopción/ podría estar en que la Huasteca representaba la riqueza: algodón, abundancia de maíz la fertilidad misma (61).

Posteriormente se le agregaron estos rasgos de impudicia que tradicionalmente se atribuyen a los huastecos.

No quiero decir que Tlazolteotl se haya incluido como un agregado sin relación con la religión mexicana. Tenemos, creo, que partir del principio que en toda Mesoamérica existía una base religiosa común, que ordenaba el panteón en forma similar, con existencia de dioses creadores, organización dual, adoración de representantes de las fuerzas naturales, etc. Había, es cierto, matices regionales de más o menos consideración, pero el fundamento era el mismo. Es precisamente este hecho el que permite la fusión de deidades.

En conclusión, consideramos que la relación con el dios del pulque y con el pulque mismo se debía a que se pensaba que esta bebida incitaba a la lujuria, idea reforzada por el común origen. Esta relación me parece más directa que la propuesta por Seler.

VIII. CONCLUSIONES

La existencia de una diosa que perdona los pecados carnales ya nos está hablando de la existencia de una sociedad sexualmente represiva.

Nuestros estudios confirman esta idea. Se recomendaba la castidad a los jóvenes y aún los adultos casados debían ser moderados en sus relaciones, so pena de enfermarse o hasta morir.

La moral sexual era utilizada como un método de dominación por parte de los pipiltin. Estos se sometían a normas más rígidas que los macehualtin, mostrando así que eran más aptos para gobernar que los "disolutos" macehualtin.

Se pensaba que la concepción era lograda por la acumulación de semen. Este fortificaba en los primeros meses al niño, pero su exceso o la cópula después de este periodo lo dañaba y llegaba incluso a impedir su nacimiento y a complicar el parto.

Vemos además que la mujer tiene un papel inferior al del hombre. Era valorada como madre y hasta deificada si moría en el parto, pero durante toda su vida debía ser sumisa y servicial, primero ante los padre y después frente al marido.

Existía además una legislación civil que castigaba con la muerte lo que se consideraba como desviaciones sexuales, como el homosexualismo, el lesbianismo, el incesto y el adulterio.

El pecador era señalado y castigado por los dioses que le enviaban enfermedades de la piel o bubas. La misma naturaleza lo marcaba; los ratones roían las enaguas de la mujer y los cestos de

su casa.

Aún más, la transgresión afectaba a toda la comunidad; existía un "contagio" mágico que afectaba a todos aquéllos que tuvieran cualquier contacto con él, aun cuando fueran niños.

El pecado debía ser castigado o bien purificado para proteger a la comunidad.

Aunque se conocía la prostitución, no era bien vista y sobre ella recaía el estigma del pecado.

La prostitución tenía, por otro lado, una utilidad ritual. La participación de las rameras en algunos ritos agrarios demuestra que se las consideraba como personas con una sexualidad más fuerte, capaces por analogía mágica de provocar la fertilidad de la tierra. Los estudios de Mircea Eliade demuestran que esta idea es común a otros pueblos del mundo, donde prostitutas o mujeres embarazadas o desnudas salen a los campos a sembrar o realizan ciertos actos rituales que estimulan a la naturaleza a producir sus frutos.

Pasaremos ahora a analizar la ceremonia de ochpaniztli, un décima del calendario mexicana, en que se festejaba a Toci.

La relación entre Toci y Tlazolteotl es indudable. En los códices vemos que Toci tiene rasgos que Sahagún le atribuye a Tlazolteotl. En la fiesta de ochpaniztli, del Códice Borbónico, un intérprete español apuntó bajo la imagen de la deidad: "diosa de la lujuria", calificativo que coincide más con el carácter de Tlazolteotl que con el de Toci.

Ochpaniztli significa barrimiento, limpieza, acto que representa la purificación que otorga Tlazolteotl.

Comparamos cuatro versiones de la fiesta -celebrada en el mes de septiembre u octubre- no buscando una versión diferente, si no viendo qué elementos se pueden encontrar para una interpretación más completa.

Las cuatro coinciden a grandes rasgos, siendo la más detallada la de Sahagún.

La presencia de una prostituta como imagen de la diosa es, como dijimos anteriormente, un llamado a la fecundidad de la tierra: como basura, como estiércol, abonará ritualmente la tierra convirtiéndola en una fértil tlazoltlalli.

La ceremonia tiene cierto parecido con una boda. Se insiste en que la representante de la diosa va a casarse, se la lleva cargando a cuestas como llevaban las viejas casamenteras a las novias y finalmente se la degüella y desuella. Esta muerte es una forma de sacrificio que permite no hollar su naturaleza divina; y no se le mata porque sea incapaz de continuar todas las ceremonias, se hace porque al vestirse su cuero el sacerdote toma su poder y refrenda ante el pueblo su importancia como intermediario entre el dios y el hombre.

La fiesta parece ser entonces la conmemoración de un acto histórico -la muerte de la hija de Achitómetl, señor de Culhuacán- a manos de los mexicas, quienes azuzados por Huitzilopochtli la engañaron prometiéndole casarla con su dios y la mataron degollándola y desollándola, logrando con esto la enemistad de los culhuacanos, la guerra y el éxodo.

Prosigue en la ceremonia que comentamos una batalla san-

griente con escobas, símbolo de la diosa, lucha que representaría la batalla entre mexicas y culhuacanos.

El posterior sacrificio de esclavos es una forma de alimentar a la diosa o tal vez a Huitzilopochtli, pues según una versión la sangre de los hombres inmolados se ofrecía a este dios.

Sahagún nos dice que con la piel de muslo de la representante de la diosa se hacía una máscara que portaba un sacerdote, el cual desde este momento pasaba por Cinteotl, dios del maíz. Esto parece ser un agregado posterior, ya que en la leyenda original no se nombra a ningún hijo. Sin embargo la idea parece lógica: Toci representa a la madre tierra y Cinteotl es su hijo, el maíz de la cosecha, el grano seco y duro listo para guardar en la troje.

Según nos explica el religioso, Cinteotl nace con un tocado llamado Itztlacoliuhqui, que significa dios de la helada.

El abandono posterior de la máscara con el tocado en Pópotl tetemi provoca una sangrienta lucha entre los mexicas y sus enemigos los tlaxcaltecas. La interpretación más lógica es la de López Austin. Este autor propone que la lucha se debe a que se quiere dejar la helada, terrible mal que destruye las cosechas, en el territorio enemigo y por ello los vecinos se defienden. Finalmente los tlaxcaltecas son derrotados y acongojados regresan a su tierra.

Solamente haré una observación: la máscara se deja en la frontera, "en la raya de pelea" según Sahagún, de forma que ninguno se queda totalmente con la helada provocadora de desgracias. Si se dejara el mal en territorio enemigo, causaría una batalla más que ritual y demasiado sangrienta, pues los tlaxcaltecas no lo acepta-

rían tan fácilmente.

Luego la piel era abandonada en un templo alejado de los demás, una pequeña construcción en las afueras de la ciudad, como si se tratara de evitar la contaminación que la diosa del pecado pudiera llevar a las demás deidades, como propone Noemí Quezada.

El objetivo del siguiente capítulo fue encontrar los rasgos iconográficos característicos y secundarios de Tlazolteotl, con un método que -complementado con otros datos, como la ubicación de la diosa en el códice, la información de las fuentes primarias, etc.- contribuya al reconocimiento de imágenes, ya sea en pintura, escultura o cerámica.

Se analizaron 60 representaciones provenientes de 8 códices, unos del grupo Borgia y otros no; pero todos de tradición nahua. Luego de eliminar los elementos de baja frecuencia de aparición o que no resultaban significativos, se redujo la búsqueda a 13 rasgos.

Nuestros resultados mostraron, como rasgos iconográficos característicos a la banda frontal, la nariguera de media luna, la pintura facial y la orejera. Los secundarios fueron los husos, el tocado y el seno desnudo.

Aplicamos seguidamente nuestras conclusiones a imágenes iconográficamente dudosas. Propusimos que unas representaciones consideradas como cihuateteo y tzitzimime pertenecían en realidad a la diosa que estudiamos. De una escultura considerada como Tlazolteotl, en cambio, no hallamos razón para considerarla como tal. Finalmente, no pudimos aportar una clara definición de una deidad que reúne rasgos de Tlazolteotl y Chalchiuhtlicue.

Seguidamente tratamos de explicar la razón de la vinculación iconográfica entre Tlazolteotl y otros númenes.

Sabemos que existe cierta conexión con las deidades de la muerte. Aunque las fuentes primarias no nos ayudan para esclarecer este punto, suponemos que se debe a que, como en otras religiones del mundo, las deidades agrícolas comparten con la muerte su dominio, la tierra.

Spranz Bodo nos habla de la relación que encontró entre Tlazolteotl y Tezcatlipoca. Pensamos que se debe a que Tezcatlipoca es un dios que utiliza y en ocasiones provoca la lujuria y a que era una deidad invocada en la confesión a Tlazolteotl.

Xochiquétzal es una diosa que se relaciona levemente con Tlazolteotl. Resulta extraño que esta unión no sea iconográficamente más estrecha, dado que su función es casi la misma y tienen muchos puntos en común. Ambas son diosas del amor, son -en distintas versiones- madres de Cinteotl, perdonan los pecados carnales y tienen ritos similares en sus festividades.

La unión con Chalchiuhtlicue llega a ser tan fuerte que en momentos se confunden. Esto se debe a que la diosa del agua tiene el poder de purificar y perdonar los pecados carnales, al igual que Tlazolteotl.

La vinculación entre Tlazolteotl y las cihuapipiltin, aunque aparece en las fuentes, es más insegura en los códices, ya que los rasgos de estas diosas no están bien establecidos.

La fuerte relación entre la diosa y Patécatl, dios del pulque, se debe a que se consideraba que esta bebida provocaba la lujuria.

ria ya que ambos dioses provienen de la Huasteca, tierra caliente cuyos habitantes eran considerados como sexualmente apasionados.

Coincidió con Doris Heyden en que probablemente la diosa fue adoptada por los mexicas debido a su origen en una zona rica y fecunda, queriendo apropiarse de esta forma de su fertilidad. Propongo además que, ya que los huastecos no consideraban a la lujuria como pecado ni se confesaban de ello ante la diosa, los tan característicos rasgos de impudicia de la deidad pudieron haber sido impuestos por los mexicanos como una consecuencia lógica de su procedencia, siendo Tlazolteotl en un principio tan sólo una diosa de la fertilidad.

Nuestro trabajo ha mostrado que la mayor parte de las vinculaciones se deben a la similitud de funciones entre las divinidades. En una ocasión esta unión se vio complementada por ser los dioses del mismo origen y en otro se debió a que ambas deidades tenían el mismo dominio.

La explicación de estas relaciones por el carácter lunar o agrícola de los dioses no permitió a Seler llegar a interpretaciones mucho más sencillas y directas.

Los trabajos de este autor demostraron que algunos dioses, sin lugar a dudas, tenían una fuerte relación con la luna y por ende, dice, eran agrícolas, ya que este astro influye en las lluvias y en el crecimiento de los cultivos.

En otros casos la comprobación del carácter lunar no es tan convincente. Por ejemplo: Tezcatlipoca lo es por su condición voluble que lo asemeja a la luna siempre variable; Chalchiuhtlicue

por ser diosa del agua, ya que el glifo de este astro tiene en su interior este líquido; en ocasiones afirma que todas las deidades femeninas son de ésta índole, debido a que la luna influye en las menstruaciones.

Es natural que en una sociedad eminentemente campesina la gran mayoría de las deidades sean de alguna forma agrícola; pero buscar la causa de las vinculaciones de los dioses en este carácter no aporta mucho.

Siguiendo el mismo método que ya años antes había marcado Seler y utilizando las fuentes primarias y las imágenes de los códices, buscamos las causas de las vinculaciones en explicaciones simples, lógicas y fundamentadas, que permitieran comprender la relación de algunos dioses con Tlazolteotl.

Hemos de entender que las uniones, de que tanto hemos hablado, sólo ocupan una parte del carácter de cada dios o diosa, que es infinitamente más amplio.

En el proceso de integración de una religión una diosa de mayor prestigio o más "útil" desde el punto de vista mágico-religioso puede absorber a otras, diluyéndose éstas progresivamente y transfiriendo sus atribuciones a la primera.

También es posible que la unión sea momentánea y corresponda a un pasaje del mito que pone en contacto a dos dioses distintos.

El trabajo de Nicholson permite la comprensión de una multiplicidad de dioses con características similares, pero no explica la unión iconográfica entre deidades aparentemente muy

por ser diosa del agua, ya que el glifo de este astro tiene en su interior este líquido; en ocasiones afirma que todas las deidades femeninas son de ésta índole, debido a que la luna influye en las menstruaciones.

Es natural que en una sociedad eminentemente campesina la gran mayoría de las deidades sean de alguna forma agrícola; pero buscar la causa de las vinculaciones de los dioses en este carácter no aporta mucho.

Siguiendo el mismo método que ya años antes había marcado Seler y utilizando las fuentes primarias y las imágenes de los códices, buscamos las causas de las vinculaciones en explicacioo simples, lógicas y fundamentadas, que permitieran comprender la relación de algunos dioses con Tlazolteotl.

Hemos de entender que las uniones, de que tanto hemos hablado, sólo ocupan una parte del carácter de cada dios o diosa, que es infinitamente más amplio.

En el proceso de integración de una religión una diosa de mayor prestigio o más "útil" desde el punto de vista mágico-religioso puede absorber a otras, diluyéndose éstas progresivamente y transfiriendo sus atribuciones a la primera.

También es posible que la unión sea momentánea y corres-ponda a un pasaje del mito que pone en contacto a dos dioses distintos.

El trabajo de Nicholson permite la comprensión de una multiplicidad de dioses con características similares, pero no explica la unión iconográfica entre deidades aparentemente muy

diferentes.

Sólo el trabajo sistemático en las fuentes, su análisis comparativo y la adopción de métodos objetivos de trabajo nos permitirán un progresivo conocimiento del funcionamiento de la religión mexicana y de las características y evolución de su iconografía.

CITAS

II. Marco histórico

1. Castillo F., Victor M. Estructura económica de la sociedad mexicana, p. 104.
2. Moreno M., Manuel. La organización política y social de los aztecas, p. 62; Katz, Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI, p. 52.
3. Carrasco, Pedro. "La economía del México prehispánico" en Economía política e ideología en el México prehispánico, p. 29.
4. Castillo, V. Op. cit., p. 106.
5. Ibid., p. 73.
6. Carrasco, P. Op. cit., p. 29.
7. López Austin, Alfredo. La constitución real de México-Tenochtitlan, p. 71-72.
8. Katz, F. Op. cit., p. 52.
9. Carrasco, P. Op. cit., p. 34.
10. Cortés, Hernán. Cartas de relación, p. 541-542.
11. Carrasco, P. Op. cit. p. 51-52.
12. Ibid.
13. Katz, F. Op. cit., p. 164.
14. Ibid., p. 71.
15. Soustelle, Jacques. La vida cotidiana de los aztecas, p.86-92; Carrasco, P. Op. cit., p. 39.
16. Castillo, V. Op. cit., 79.
17. Katz, F. Op. cit., p. 129.
18. Moreno, M. Op. cit., p. 55
19. Soustelle, J. Op. cit., p. 54

20. López Austin, A. Op. cit., p. 62.
21. Chavero, Alfredo, México a través de los siglos, citado por Moreno, M. Op. cit., p. 79.
22. López Austin, A. Op. cit., p. 62
23. Moreno, M. Op. cit., p. 79.

III. Estudios y referencias sobre Tlazolteotl

1. Cortés, Hernán. Cartas de relación, p. 64.
2. Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, p. 535.
3. Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de la Nueva España, p. 59.
4. Florentine Codex, v. I, p. 70.
5. Sahagún, B. Op.cit., p. 38.
6. Durán, D. Historia de las Indias...v.I, p.158.
7. Ibid., v.I, p.147.
8. Ruiz de Alarcón, H. Tratado de las idolatrías...p.110.
9. Ibid., p.113.
- 10.
10. Ibid., p.115.
11. Boturini, Lorenzo. "Creencias de los pueblos nahuas durante la primera de las tres edades", en De Teotihuacán a los aztecas, p. 524.
12. Bustamante, Carlos Ma. de "Notas a la primera edición...", en Historia general de las cosas..., p. 981
13. Paso y Troncoso, Francisco del. Descripción histórica... p.74.
14. Seler, Eduard. Comentarios al código Borgia, v.II, p.248.
15. Caso, Alfonso. El pueblo del sol, p.35.
16. Nicholson, Henry B. "Religion in Pre-hispanic Central Mexico", en Handbook of Middle American Indians, p. 445.

IV. Normas aceptadas y reprobadas de conducta sexual.

1. López Austin, A. Hombre-dios, p. 92-95.
2. Soustelle, J. La vida cotidiana...p.102.
3. López Austin, A. Hombre-dios... p.158.
4. Sahagún, B. Historia general de las cosas... p.213.
5. Ibid.
6. López Austin, A. "La sexualidad entre los antiguos nahuas", p. 14.
7. "Código Carolino, manuscrito anónimo del siglo XVI...", p. 565.
8. López Austin, A. Cuerpo humano e ideología, vol.I, p.345.
9. Quezada, Noemí. Amor y magia amorosa entre los aztecas, p.50.
10. Benavente, Toribio de (Motolinía). Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, p. 316.
11. López Austin, A. Cuerpo humano...vol.I, p.329.
12. Vaillant, George. La civilización azteca, p. 100.
13. Benavente, T. Op. cit., p. 329.
14. Quezada, N. Op. cit., p.62.
15. Sahagún, B. Op. cit., p. 348.
16. Benavente, T. Op. cit., p. 318.
17. Ibid., p.320.
18. López Austin, A. Cuerpo humano...,vol. I, p. 333.
19. Ibid.
20. Sahagún, B. Op. cit., p.377-378.
21. Ibid.
22. Ibid.

23. Ibid., p. 386.
24. Ibid., p. 351.
25. López Austin, A. Cuerpo humano..., vol. II, p. 329.
26. Benavente, T. Op. cit., p. 321.
27. Ibid., p. 536.
28. Sahagún, B. Op. cit., p. 563.
29. Benavente, T. Op. cit., p. 321.
30. Moreno, Roberto. "Las ahuianime", en Historia nueva, p. 26.
31. Ibid., p.15.
32. Ibid., p.19.
33. Ibid., p. 16.
34. Sahagún, B.: Op. cit., p. 563.
35. Moreno, M. Op. cit., p. 27.

V. Ochpaniztli

1. Durán, Historia de las Indias..., v.I, p. 143. .
2. Canger, Una. "Ochpaniztli.." en Estudios de cultura náhuatl, p.361-373.
3. Sahagún, Historia general..., p. 131
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Serna, Jacinto de la. "Manual de ministros...", en Tratado de las idolatrías, p. 187.
7. Durán, D. Op. cit., v.I, p. 145.
8. "Costumbres, fiestas, enterramientos..." en Tlalocan, p.47-48.
9. Durán, D. Op. cit., v.I, p. 145
10. Ibid., p. 146
11. "Costumbres, fiesta, enterramientos..." p. 47-48.

12. Sahagún, B. Op. cit., p. 132
13. Durán, D., Op. cit., v. I, p. 143
14. Sahagún, B., Op. cit., p. 132
15. Serna, J. Op. cit., p. 187
16. López Austin, A. Juegos rituales, p. 42.
17. Durán, D. Op. cit., v.I, p. 146.
18. Sahagún, B. Op. cit., p. 132
19. Durán, D. Op. cit., v. I, p. 146
20. Sahagún, B. Op. cit. p. 133
21. Serna, J. Op. cit., p. 187.
22. Durán, D. Op. cit., v. I, p. 146.
23. Ibid, p. 146-47.
24. Sahagún, B. Op. cit., p. 134.
25. "Costumbres, fiestas, enterramientos...", p. 48.
26. Ibid.
27. Serna, J. Op. cit., p. 188.
28. Sahagún, B. Op. cit., p. 135.
29. Ibid.
30. Seler, Eduard. Comentarios al Códice Borgia, v. I, p. 119.
31. Ibid., v. I, p. 121.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. Nicholson, H. "The cult of Xipe Totec in Mesoamérica" en Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda, p. 215
35. Heyden, Doris, "Las escobas..." en Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda, p. 206.
36. Ibid.

37. López Austin, A. Op. cit., p. 41.
38. Ibid.
39. Quezada, Noemí, Amor y magia amorosa..., p. 37.
40. Ibid.
41. Seler, E. Op. cit., v. I, p. 118.
42. Codex Borbónico..., f. 30.
43. Sahagún, B. Op. cit., p. 315.
44. León-Portilla, M. Ritos, sacerdotes y atavíos..., p.101.
45. Sahagún, B. Op. cit., p. 33.
46. "Costumbres, fiestas y enterramientos..." p. 55.
47. Serna, J. Op. cit., p. 250.
48. Sahagún, B. Op. cit., p. 374-375.
49. Ibid., p. 398.
50. Ibid., p. 469.
51. López Austin, A. Cuerpo humano e ideología, v.II, p. 329.
52. Durán, D. Op. cit. v. I, p. 145.
53. Información verbal de Otto Schumann.
54. Sahagún, B. Op. cit., p. 701.
55. León-Portilla, Miguel. "La alegradora de los tiempos prehis

ánicos" en Cuadernos viento, p. 708.
56. Durán, D. Op. cit., vol. II, p. 463.
57. Ibid., v. I, p. 205.
58. Quezada, N. Op. cit., p. 34.
59. Sahagún, B. Op. cit., p. 103.
60. "Historia de los mexicanos por sus pinturas" en Teogonía...
p. 27.
61. Sahagún, B. Op. cit. p. 133.

VI. Aspectos iconográficos.

1. Seler. Comentarios al Códice Borgia, v. II, p. 41.
2. Ibid., v. II, p. 105-110.
3. Teogonía e historia de los mexicanos, p. 63.
4. Seler, E. Op. cit., v. II, p. 116-117.

VII. Relaciones con otras deidades.

1. Sahagún, B. Op. cit., p. 207.
2. Ibid.
3. Elíade, Mircea. Op. cit., p. 316.
4. Sahagún, B. Op. cit., p. 198.
5. Ibid., p. 607.
6. Alva Ixtlilxóchitl. Obras históricas, v. I, p. 47, citado por Alfredo López Austin. Hombre dios, p. 155.
7. "Anales de Cuauhtitlan", p. 21.
8. León-Portilla, Miguel. "Faldellín...", p. 7.
9. Sahagún, B. Op. cit., p. 36.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid., p. 314-316.
15. Ibid., p. 37.
16. Ibid., p. 195.
17. Ibid., p. 315.
18. Ibid., p. 38.
19. Estrada Quevedo, A. "Neyolmelahualiztli...", p. 174.

20. Durán, D. Op. cit., v. I, p. 157.
21. Serna, J. "Manual de ministros para conocer...", p. 168.
22. Ruiz de Alarcón, H., Tratado de las idolatrías, supersticiones..., trad. de León-Portilla, M. "Faldellín...", p. 7.
23. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", p. 33.
24. "Histoyre du Mechyque", p. 110.
25. Nicholson, H. "Los principales dioses mezoamericanos" en Esplendor del México Antiguo, citado por Roberto Moreno. "Las ahuianime", p. 18; Seler, E. Op. cit., v. I, p. 157.
26. Quezada, Noemí, Amor y magia amorosa..., p. 26.
27. Muñoz Camargo, D. Historia de Tlaxcala, p. 155, citado por Noemí Quezada, Op. cit., p. 28.
28. Quezada, N. Op. cit., p. 28.
29. Serna, J. Op. cit., p. 168.
30. Ruiz de Alarcón, H. Tratado de las idolatrías..., p. 176.
31. León-Portilla, M. "Faldellín...", p. 7.
32. Acosta, Joseph de. Historia natural y moral..., p. 260.
33. Elíade, Mircea. Tratado de historia de las religiones, p.184.
34. Sahagún, B. Op. cit., p. 385.
35. Ibid., p. 370.
36. López Austin, A. Medicina náhuatl, p. 144-145.
37. Suárez de Peralta, Juan. Tratado del descubrimiento de las Indias..., p. 16.
38. Sahagún, B. Op. cit., p. 688.
39. Escobar, M. Americana Thebaida, p. 162.
40. "Costumbres, fiestas y enterramientos...", p. 371.
41. Durán, D. Op. cit., v. I, p. 270.
42. Seler, E. Op. cit., v. II p. 41.
43. Códice Florentino, lib. 6, cap. 29, citado por Seler, E. Op. cit., v. II, p. 71.

44. Sahagún, B. Op. cit., p. 35.
45. Ibid., p. 655.
46. Ibid., p. 891.
47. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", p. 57.
48. Spranz, Bodo. Los dioses en los códices mexicanos..., p.481.
49. Ms. Madrid, cap. 29 y Códice Telleriano Remensis, f. 15v., citado por Spranz, B. Op. cit. p. 481.
50. Seler, E. Op. cit., v. II, p. 16.
51. Códice Matritense de la Real Academia, f. 188, citado por León-Portilla, M. "Los huastecos...", p. 23-28.
52. Sahagún, B. Op. cit., p. 333.
53. Ibid., p. 350.
54. Ibid., p. 227.
55. "Anales de Cuauhtitlan", p. 13.
56. Sahagún, B. Op. cit., p. 607.
57. Ibid.
58. Seler, E. Op. cit., p. 124-125.
59. Códice Matritense de la Real Academia, f. 182, citado por León-Portilla, M. Op. cit., p. 23-24.
60. Tezozomoc, A. Crónica mexicayotl, p. 93, ap. II, citado por Castillo F, V. Estructura económica..., p. 42.
61. Heyden, D. "La diosa madre: Itzpapálotl", p. 13.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, P. Joseph de. Historia natural y moral de las indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo/elementos/metales/ Plantas y animales dellas y los ritos/ y ceremonias/ leyes y gobierno de los indios, 2a. ed., prol. Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, 444p. (Biblioteca americana, Serie cronistas de Indias.)
- Acosta Saignes, Miguel. Tlacaxipehualiztli, un complejo mesoamericano entre los caribes, Caracas, Universidad Central, 1950, 48p., ils.
- Aguilera García, Carmen. Coyolxauhqui. Ensayo iconográfico, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 1978, 196p., ils., (Cuadernos de la biblioteca, Serie investigación, 2.)
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial, la. reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, 443p.
- "Anales de Cuauhtitlan" en Códice Chimalpopoca, trad. Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, XXII-168p., facs. (Primera serie, 1.)
- Benavente, Toribio de. Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, 2a. ed., notas y paleog. Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 592p.

Boturini, Lorenzo. "Creencias de los pueblos nahuas" en De Teotihuacan a los aztecas, antología de fuentes e interpretaciones históricas, 2a. reimp. comp. Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, p. 521-526. (Lecturas universitarias, antología, 11).

Broda, Johanna. "El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexicana" en Economía, política e ideología en el México prehispánico, 2a. ed., México, Nueva Imagen-Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980, p. 115-172.

_____. "Estratificación social y ritual mexicana", en Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda, México, Sociedad Mexicana de Americanistas, 1972, p. 179-192.

_____. "Tlacaxipeualiztli: A reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources", en Revista española de antropología americana, Madrid, vol. 5, 1970, p. 197-274.

Bustamante, Carlos María. "Notas a la primera edición de la Historia General de las Cosas de la Nueva España", en Historia General de las Cosas de la Nueva España, México, Ed. Porrúa, 1979, p. 967-1059.

Canger, Una. "Ochpaniztli and classical nahuatl syllable structure", en Estudios de cultura náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 14, 1980, p. 361-363.

Carrasco, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la conquista", en Historia general de México, México, El Colegio de México, 1975, vol. I, p. 165-288.

Codex Magliabecchiano, int. Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1970, 2v., facs. (Codices selecti, vol. XXIII.)

Codex Telleriano Remensis. Manuscrit mexicain, int. M.E.T.Hamy, Paris, Ernest Leroux, 1899, 34p., ils., facs.

Codex Vaticanus 3737, Codex Vaticanus B, int. Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1972, 2 v., facs. (Codices selecti, vol. XXXVI.)

Corona Olea, Horacio. "Descripción de la diosa Tlazolteotl", en Religión de Mesoamérica. XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Americanistas, 1972, p. 219-224.

Cortés, Hernán. Cartas de relación, 9a. ed., notas Manuel Alcalá, México, Porrúa, 1976, 330 p. ("Sepan cuantos..." 7.)

"Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España" en Tlalocan, México, vol. 11, num. 1, 1945, p. 37-64.

Díaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, 6a. ed., prol. Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1968, 648 p. ("Sepan cuantos..." 5.)

Durán, Diego. Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme, ed. paleog., notas Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1967, 2v., ils., facs.

- _____. "La economía del México prehispánico" en Economía, política e ideología en el México prehispánico, 2a. ed., México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia-Nueva Imagen, 1980, p. 13-74.
- Caso, Alfonso. El pueblo del sol, 3a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 126 p., ils. (Col. popular, 104.)
- Castillo Farreras, Victor M. Estructura económica de la sociedad mexicana, según las fuentes documentales, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 198p. (Serie de Cultura Náhuatl, monografías 13.)
- Codex Borbonicus, notas, ap. Karl Anton Nowotny y Jacqueline de Durand-Forest, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1974, 2 v., facs.
- Codex Borbónico. Manuscrit mexicain de la Bibliotheque du Palais Bourbon, livre divinatoire et rituel figuré, comp. M.E.T. Hamy, Paris, Ernest Leroux, 1899, 23p. ils., facs.
- Codex Cospi, Calendario messicano 4093, int. K.A. Nowotny, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1968, 2 v., facs. (Codices Selecti, vol XVIII.)
- Codex Féjérvary-Mayer, int. C.A. Burland, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1971, 2 v., facs. (Codices selecti, vol. XXVI.)
- Codex Laud, ms. Laud, misc. 678, int. C.A. Burland, Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1966, 2 v., facs. (Codices selecti, vol. XX.)

Eliade, Mircea. Tratado de historia de las religiones, pref.

Dumexil, trad. Tomás Segovia, México, Era, 1972, 462p.

Escobar, Matía de. Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos hermitaños de N.P. San augustin de la provincia de S. Nicolas Tolentino de Mechuacan, México, Imp. Victoria, 1924, XLVIII-898 p., ils.

Estrada Quevedo, Alberto. "Neyolmelahualiztli, acción de enderezar los corazones", Estudios de Cultura Náhuatl, México v. II, 1960, p. 163-175.

Florentine Codex, trad. Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble, vol. I, Utah, The School of American Research and the University of Utah, 1970, 84 p. ils.

González Torres, Yolotl. El culto a los astros entre los mexicanos, 2a. reimp., México, Secretaría de Educación Pública-Diana, 1981, 182 p., ils. (Sepsetentas 217.)

Heyden, Doris. "Una diosa con múltiples advocaciones" en Boletín INAH, México, num. 37, sept. 1969, p. 51-54.

_____. "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta ochpaniztli", en Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 205-209.

"Historia de los mexicanos por sus pinturas" en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, comp. Angel Ma. Garibay, trad. Ramón Rosales Munguía, 2a. ed., México, Porrúa, 1975, p. 23-190.

"Histoire du Mechyque" en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, comp. Angel Ma. Garibay, trad. Ramón Rosales Munguía, 2a. ed., México, Porrúa, 1975. p.

Il manoscritto messicano Vaticano 3738 detto il codice Rios,
Roma, Stabilimenti Danesi, 1900, ils, facs, 40-90 p.

Katz, Friedrich. Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 208 p. (Serie cultura náhuatl. Monografías 8.)

León-Portilla, Miguel. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, 3a. ed., prol. Angel Ma. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 208 p. (Serie cultura náhuatl. Monografías, 10.)

_____. "Los huastecos, según los informantes de Sahagún" en Estudios de Cultura Náhuatl, México, vol. V, 1965, pp. 15-29.

_____. "La alegradora de los tiempos prehispánicos" en Cuadernos viento, México, num. 45-46, jul-ago 1964, p. 700-705.

_____. "Faldellín de estrellas, imagen náhuatl del eterno femenino" en Revista de la Universidad de México, México, vol. XIX, abril 1965, p. 7-11.

López Austin, Alfredo. "La sexualidad entre los antiguos nahuas, apuntes metodológicos", ponencia para el simposio Familia, matrimonio y sexualidad en el México colonial, organizado por el Seminario de Historia de la Mentalidades del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 4 y 5 de noviembre de 1981, 31 p.

_____. La constitución real de México-Tenochtitlan, prol. Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Seminario de Cultura Náhuatl-Instituto de Historia, 1961, 170 p.

_____. Cuerpo humano e ideología, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropoló-

gicas, 1980, 2 v., ils. (Serie Antropológica, 39.)

_____. "Iconografía mexicana, el monolito verde del templo mayor" ponencia presentada en el II Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 14 de agosto de 1978, 24 p.

_____. Juegos rituales aztecas, comp. trad. notas de ... México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, 92 p. (Cuadernos. Serie documental, 5.)

Margáin Araujo, Carlos. "La fiesta azteca de la cosecha, ochpaniztli" en Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. I, 1939-1940, México, Ed. Estilo, 1945, p. 157-174.

Matos Moctezuma, Eduardo y Luis Alberto Vargas G. "Relaciones entre el parto y la religión mesoamericana" en Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 395-398.

Moreno, Roberto. "Las ahuianime" en Historia nueva, México, Centro Mexicano de Estudios Históricos, num. 1, nov. 1966, p. 13-33.

Nicholson, Henry B. "Religion in Prehispanic Central Mexico" en Handbook of Middle American Indians, Texas, University of Texas Press, vol. X, 1971, p. 395-447.

_____. "The cult of Xipe Totec in Mesoamerica" en Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 213-218.

- so y Troncoso, Francisco del. Descripción, historia y exposición del código pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París, (Antiguo Palais Bourbon), Florencia, Tip. Salvador Laudi, 1898, 368p.
- Piho, Virve. "Deidades aztecas con mechones sobre la frente", en Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p.233-237.
- Quezada, Noemí. Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencias en el México colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1975, 162 p. (Serie antropológica, 17.)
- Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, Miguel León-Portilla (comp.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, 173 p., ils. (Fuentes indígenas de cultura náhuatl, textos de los informantes de Sahagún:1.)
- Ruiz de Alarcón, Hernando, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre. Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, intr. Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, 478p.
- Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de la Nueva España, 4a.ed., notas Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1979, 1093 p. (Col. "Sepan cuántos..., 300.)
- Sejournée, Laurette. América Latina. Antiguas culturas precolombinas, 12a.ed., trad. Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1981, 332 p., ils. (Historia universal Siglo

Paso y Troncoso, Francisco del. Descripción, historia y exposición del código pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París, (Antiguo Palais Bourbon), Florencia, Tip. Salvador Laudi, 1898, 368p.

Piho, Virve. "Deidades aztecas con mechones sobre la frente", en Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p.233-237.

Quezada, Noemí. Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencias en el México colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1975, 162 p. (Serie antropológica, 17.)

Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, Miguel León-Portilla (comp.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, 173 p., ils. (Fuentes indígenas de cultura náhuatl, textos de los informantes de Sahagún:1.)

Ruiz de Alarcón, Hernando, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre. Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, intr. Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, 478p.

Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de la Nueva España, 4a.ed., notas Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1979, 1093 p. (Col. "Sepan cuántos...", 300.)

Sejournée, Laurette. América Latina. Antiguas culturas precolombinas, 12a.ed., trad. Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1981, 332 p., ils. (Historia universal Siglo

XXI, vol. 21.)

Seler, Eduard. Comentarios al Códice Borgia, trad. Mariana Frank, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 2 v., ils. (Sección de obras de antropología.)

_____. Colección de disertaciones relativas a la filología y arqueología americanas, manuscrito del fondo de manuscritos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Serna, Jacinto de la. "Manual de ministros para conocer y extirpar las idolatrías de los indios" en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, est. prel. de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953, p. 47-362.

Spranz, Bodo. Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia, una investigación iconográfica, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 517p.

Soustelle, Jacques. La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista, 3a. reimp., trad. Carlos Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 284p. (Sección de obras de antropología.)

Suárez de Peralta, Juan. Tratado del descubrimiento de las Indias. (Noticias históricas de Nueva España), 2a. ed., nota prel. Federico Gómez de Orozco, México, Secretaría de Educación Pública, 1949, 246 p.

Thompson, J. Eric S. "The Moon goddess in middle America", Contributions to American Anthropology and History, S.L., num. 29, 1939, p. 123-179.

El tonalámatl de Aubin, notas Carmen Aguilera, Tlaxcala, Estado de Tlaxcala Fuente, 1981, 60-20 p., lams.

Torquemada, Juan de. Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra, ed. Miguel León-Portilla, 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 6v. (Serie historiadores y cronistas de Indias, 5.)

Vaillant C., George. La civilización azteca, 2a. ed., trad. Samuel Vasconcelos y Margarita Montero, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 316 p., ils. (Sección de obras de antropología.)