



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL SIMBOLISMO DEL FUEGO ENTRE LOS NAHUAS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGIA

PRESENTA:

SILVIA LIMON OLVERA

TUTORA: DRA. DORIS HEYDENREICH SELZ

ASESORAS: DRA. NOELI QUEZADA
DRA. SONIA GIMBARDO DE RUIZ

MEXICO, D.F.



OCTUBRE 1997



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL SIMBOLISMO DEL FUEGO ENTRE LOS NAHUAS

Silvia Limón Olvera

| | |
|-----------------|------|
| AGRADECIMIENTOS | p. 7 |
| INTRODUCCION | p. 9 |

CAPITULO 1

SIMBOLISMO Y SIGNIFICACION

| | |
|---|-------|
| 1.1 PLANTEAMIENTO DE ANALISIS Y CONCEPTUALIZACION | p. 19 |
| 1.1.1 LA COSMOVISION Y LA RELIGION | p. 21 |
| 1.1.2 EL MITO Y EL RITO | p. 28 |
| 1.1.3 EL SIMBOLO. | p. 43 |
| 1.2 EL MITO Y EL RITO MODELOS | p. 51 |
| 1.2.1 EL MITO DE LA CREACION POR FUEGO | p. 53 |
| 1.2.2 LA CEREMONIA DEL FUEGO NUEVO COMO RITO EJEMPLAR | p. 54 |
| 1.3 SIGNIFICACIONES DEL FUEGO | p. 58 |
| 1.3.1 IMPORTANCIA SIMBOLICA DEL FUEGO | p. 61 |
| 1.3.2 EL FUEGO COMO ELEMENTO LUMINAR | p. 72 |

CAPITULO 2

NOMBRES DEL DIOS DEL FUEGO

| | |
|---|-------|
| 2. NOMBRES DEL DIOS DEL FUEGO | p. 79 |
| 2.1 NOMBRES QUE LO RELACIONAN CON EL PRINCIPIO CREADOR | p. 83 |
| 2.1.1 TETEO INNAN, TETEO INTA | p. 84 |
| 2.1.2 HUEHUE, ILAMA Y HUEHUETEOTL | p. 86 |
| 2.1.3 TOCENTA | p. 88 |
| 2.1.4 TOTÁ(H) Y TETATZIN | p. 88 |
| 2.2 XIUHTECUHTLI COMO "SEÑOR DEL FUEGO" Y PATRONO DE LAS TRANSFORMACIONES | p. 90 |
| 2.2.1 IXCOZAUHQUI | p. 92 |
| 2.3 EL FUEGO EN EL CIELO | p. 93 |

| | |
|---|--------|
| 2.3.1 LOS FLECHAMIENTOS DE LOS ASTROS | p. 94 |
| 2.3.2 EL FUEGO Y EL SOL | p. 96 |
| 2.3.3 EL FUEGO Y TLAHUIZCALPANTECUHTLI | p. 98 |
| 2.4 EL FUEGO EN LA TIERRA | p. 99 |
| 2.4.1 XIUHTECUHTLI COMO "SEÑOR DEL AÑO" | p. 100 |
| 2.4.2 XIUHTECUHTLI COMO "SEÑOR DE LA HIERBA" | p. 101 |
| 2.4.3 NAHUI ACATL Y SU RELACION CON EL PLANO TERRESTRE | p. 103 |
| 2.4.4 TLALXICTENTICA, TLAXICCO ONOC Y LA DIRECCION CENTRAL | p. 105 |
| 2.4.5 NAUHYOTECUHTLI: EL FUEGO EN LAS CUATRO ESQUINAS DEL MUNDO | p. 107 |
| 2.4.6 CUEZALTZIN | p. 109 |
| 2.4.7 MILINTICA O MILINTOC | p. 111 |
| 2.5 EL FUEGO EN EL INFRAMUNDO | p. 112 |
| 2.5.1 AYAMICTLAN | p. 114 |
| 2.5.2 CHICNAUHYOTECUHTLI | p. 114 |
| 2.5.3 CUECUEX | p. 115 |
| 2.6 ADVOCACIONES DEL DIOS DEL FUEGO COMO PATRON DE LOS OTOMIES | p. 117 |

CAPITULO 3

EL FUEGO EN LAS FIESTAS PERIODICAS

| | |
|---|--------|
| 3. EL FUEGO EN LAS FIESTAS PERIODICAS | p. 121 |
| 3.1 EL FUEGO COMO MARCADOR DE TIEMPO | p. 123 |
| 3.2 PRINCIPALES FIESTAS AL FUEGO EN EL CICLO ANUAL | p. 130 |
| 3.2.1 XOCOTL HUETZI | p. 133 |
| 3.2.2 IZCALLI | p. 146 |
| 3.2.2.1 ATUENDO DE LAS IMAGENES DEL DIOS DEL FUEGO EN LAS CEREMONIAS DEL MES DE IZCALLI | p. 152 |
| 3.2.3 CAMAXTLI, EL FUEGO Y LA FIESTA DE QUECHOLLI | p. 155 |
| 3.3 RELACION DE LAS FIESTAS DEL FUEGO CON EL CICLO DE VENUS | p. 162 |
| 3.3.1 EL CICLO DE OCHO AÑOS Y LA FIESTA AL FUEGO CADA 4 AÑOS | p. 166 |
| 3.3.2 LA FIESTA DE IZCALLI CADA CUATRO AÑOS | p. 168 |
| 3.3.3 CAMAXTLI Y SU FIESTA CADA CUATRO AÑOS | p. 176 |
| 3.3.4 EL CICLO DE CIENTO CUATRO AÑOS Y EL XIUHMOLPILLI O ATADO DE AÑOS | p. 178 |
| 3.3.5 EL CICLO DE 52 AÑOS | p. 180 |

CAPITULO 4

EL AGUA Y EL FUEGO

| | |
|--|--------|
| 4. EL AGUA Y EL FUEGO | p. 197 |
| 4.1 EL COMPLEJO AGUA, MONTES, MANTENIMIENTOS Y TIERRA COMO MANIFESTACION DEL PRINCIPIO FEMENINO DEL COSMOS | p. 203 |
| 4.1.1 EL AGUA | p. 204 |
| 4.1.2 LA TIERRA | p. 207 |
| 4.1.3 LOS MONTES Y EL AGUA | p. 211 |
| 4.1.4 LOS MONTES Y LOS MANTENIMIENTOS | p. 212 |
| 4.2 EL FUEGO Y SU RELACION CON EL PRINCIPIO MASCULINO DEL COSMOS. SU ASPECTO FECUNDADOR | p. 214 |
| 4.3 LA CONVERGENCIA DEL FUEGO Y DEL AGUA | p.216 |
| 4.4 ELEMENTOS SIMBOLICOS DEL FUEGO Y SU RELACION CON ELEMENTOS ACUOSOS | p. 221 |
| 4.4.1 PLUMAS ROJAS | p. 221 |
| 4.4.2 MAIZ TOSTADO O MOMOCHTL | p. 223 |
| 4.4.3 DANZA DE HOMBRES CON MUJERES | p. 225 |
| 4.4.4 DANZAS ANTE EL FUEGO | p. 230 |
| 4.4.5 HINCADURA DE PALOS EN PATIOS | p. 232 |
| 4.4.6 ENCENDIDO DE FUEGO | p. 239 |
| 4.4.6.1 EL PRIMER ENCENDIDO DEL FUEGO EN LOS MITOS | p. 240 |
| 4.4.6.2 ENCENDIDO DE FUEGO EN LAS FIESTAS DE LOS MESES DEL AÑO | p. 244 |
| 4.4.7 CORTE DE CABELLOS DE LA CORONILLA | p. 255 |
| 4.4.8 OFRECIMIENTO DEL CORAZON AL SOL | p. 259 |
| 4.4.9 SACRIFICIO POR FUEGO | p. 265 |
| 4.4.10 OFRENDAS AL FUEGO | p. 268 |
| 4.4.11 SAHUMERIO | p. 273 |

CAPITULO 5

EL FUEGO EN LAS CEREMONIAS DEL CICLO DE VIDA

| | |
|------------------------------------|--------|
| 5.1 EL MITO Y EL RITUAL MODELOS | p. 285 |
| 5.2 LOS RITOS DE PASO | p. 286 |
| 5.2.1 LA ETAPA LUMINAR Y EL FUEGO | p. 288 |
| 5.3 EL PARTO Y EL RITO DEL BAUTIZO | p. 290 |

| | |
|---|--------|
| 5.4 RITO DE PROPICIACION PARA EL CRECIMIENTO DE LOS NIÑOS | p. 303 |
| 5.5 EL MATRIMONIO | p. 307 |
| 5.6 EXEQUIAS O RITO MORTUORIO | p. 315 |
| 5.7 RITO DE LOS POCHTECA EN SUS EMPRESAS | p. 322 |
| 5.8 DELIMITACION DE ESPACIOS | p. 327 |
| 5.8.1 LA INAUGURACION DE UNA CASA | p. 328 |
| 5.8.2 LA APROPIACION DE UN TERRITORIO | p. 331 |
| 5.8.3 LA MILPA | p. 332 |
| 5.8.4 LA FUNDACION DE MEXICO TENOCHTITLAN | p. 333 |
| | |
| CONCLUSIONES | p. 339 |
| | |
| OBRAS CONSULTADAS | p. 349 |
| | |
| ANEXOS: | |

APOYO ICONOGRAFICO: FIGURAS E ILUSTRACIONES.

CUADROS DE CONCENTRACION DE INFORMACION.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dejar constancia de mi gratitud al Comité Tutoral conformado por Doris Heyden Selz, Noemi Quezada Ramirez y Sonia Lombardo de Ruiz por su continuo interés en el desarrollo de esta investigación, por su tiempo, su paciencia y su disponibilidad para compartir conmigo sus valiosos conocimientos. De igual manera agradezco a todos aquellos que, al honrarme con su amistad y apoyo, contribuyeron en este trabajo con información, discusiones y consejos, entre ellos José Rubén Romero Galván, Carlos Martínez Marín, Axel Ramírez, y Bernd Fahmel Beyer, así como a mis compañeros del Seminario de Religión y Simbolismo dirigido por Noemi Quezada. También quiero agradecer a Ignacio Díaz Ruiz, Director del CCyDEL y a Carlos Serrano, Asesor del Doctorado en Antropología por las facilidades otorgadas para la consecución de la tesis. Por último, no quiero dejar de nombrar a mis padres, hermanos y sobrinos al igual que a mis amigos cuyo cariño, comprensión y tolerancia fueron un importante sostén en el transcurso de este trabajo.

INTRODUCCION

Para poder tener un acercamiento a la sociedad mexicana y acceder a su comprensión consideramos importante abordar el estudio de su religión. Esto se debe a que dicha sociedad estuvo regida e influida por lo religioso en todos sus aspectos, desde los actos más cotidianos de la vida diaria, el ciclo de vida de todo individuo, las actividades productivas entre las que destaca la agricultura, hasta la acción de gobernar y los actos de los especialistas (sacerdotes) orientados a establecer una comunicación con las entidades sagradas.¹

En una sociedad tan eminentemente religiosa como la mexicana, el sistema religioso, es sumamente vasto y complejo, por ello sólo pretendemos abordar, por el momento, una parte de él que es la correspondiente al culto al dios del fuego. Cabe especificar que, para efectos de este trabajo, hemos considerado a la religión como un sistema de creencias y acciones por medio de las cuales el hombre se relaciona con la divinidad. Ambos aspectos incluyen símbolos interrelacionados que a su vez guardan importantes asociaciones con la organización social, la economía, la ideología y la política.² Por su parte, el sector que analizaremos en este trabajo, lo hemos considerado como un subsistema dentro de la religión porque está conformado por un conjunto de elementos que están interrelacionados entre sí, al mismo tiempo que tienen nexos importantes con otros subsistemas como es el culto al agua y a la tierra.

En consonancia con lo anterior, consideramos que el camino más adecuado para realizar esta investigación es el de la Antropología Simbólica, rama de la Antropología dedicada al estudio de los símbolos de una cultura, sus manifestaciones a través de diferentes objetos y los significados que tienen para la sociedad que los maneja de manera consciente o inconsciente. De

¹) Como dice Noemí Quezada, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIV, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1977, p. 307, "La sociedad mexicana es un ente con una coherencia en todos los aspectos, reflejo sin duda de la influencia rectora de la religión que permea las estructuras social, económica e ideológica."

²) En relación con esto, Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexicana", *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. XXVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 22, considera que "La religión como sistema de creencias modela a la sociedad y recibe de ella una gran influencia. Este proceso dialéctico entre religión y organización social permite definir, para la sociedad mexicana, como ideología dominante ya que normaba tanto a las instituciones como a los individuos."

esta manera, hemos partido del planteamiento de que el fuego en la sociedad mexicana constituyó en sí mismo un símbolo, pero a la vez, dicho elemento estuvo representado por otros que lo simbolizan. Para el análisis simbólico que pretendemos llevar a cabo, hemos adoptado y aplicado conceptos de autores como Clifford Geertz, Victor Turner y Mircea Eliade, entre otros, puesto que proporcionan herramientas teóricas que permiten el análisis de los componentes del subsistema que aquí se tratará, así como las relaciones que guardan con el culto al agua y a la tierra, con el objeto de poder proponer las significaciones que tuvo el fuego para la sociedad mexicana.

Cabe mencionar que, aunque el análisis está centrado en las significaciones que tuvo el fuego en la sociedad mexicana, también hemos considerado a otros grupos nahuas del Altiplano Central de México debido a que, por una parte, consideramos que los diversos grupos nahuas de esta región compartían una conceptualización semejante de la naturaleza, del cosmos y del individuo, así como prácticamente la misma religión, aunque con pocas variantes. Por otro lado, muchas de las crónicas del siglo XVI si bien se centran en el pueblo mexicano, también contienen datos relevantes sobre otros grupos de la misma filiación, además de que se han utilizado fuentes específicas de zonas fuera de México Tenochtitlan que proporcionan datos significativos que ayudan a la comprensión de la problemática.

Temporalmente la investigación se refiere a la etapa inmediata anterior a la conquista española y al momento del contacto con la cultura occidental, puesto que la mayor cantidad de información de las crónicas del siglo XVI se refieren a esa época. Asimismo, se han utilizado otras obras que datan del siglo XVII por aportar importantes datos que enriquecen la información registrada en el siglo XVI, además de que muestran los elementos religiosos prehispánicos que continuaron vigentes en esa época, aunque en algunos casos modificados por la religión católica dominante.

Dentro de la religión mexicana el fuego desempeñó un papel destacado en uno de los mitos de origen más importantes, la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan. De igual manera, aparece como elemento central en muchos de los ritos que eran promovidos por el Estado, así

como en los efectuados por la gente común para satisfacer sus necesidades de la vida diaria. Entre las ceremonias organizadas por el sector gobernante de la sociedad, el fuego tuvo una presencia destacada en la festividad dedicada a este elemento, conocida como Fuego Nuevo, que se realizaba cada cincuenta y dos años, así como en las celebraciones anuales entre las que destacan las de los meses de Xócotl huetzi e Izcalli. Este culto, que se expresó a través de fastuosas fiestas en las que el grupo dominante tuvo una participación destacada, estuvo orientado a honrar a los dioses con el objeto de obtener sus favores y propiciar el bienestar de la sociedad, así como reforzar el lugar preeminente del grupo en el poder. Por su parte, en las ceremonias realizadas por la gente común, que tenían como objetivo satisfacer necesidades concretas de su vida diaria, el fuego aparece por ejemplo en ceremonias y conjuros dedicados a restituir la salud y favorecer el adecuado desarrollo de actividades tales como la agricultura y la cacería. Asimismo, el fuego estuvo presente en ritos realizados con motivo del ciclo de vida del individuo, entre los que destacan el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

La pregunta que surge entonces es ¿por qué el fuego aparece en forma tan constante en ceremonias tan diferentes? En primera instancia, el hecho de que el fuego aparezca en forma tan constante en ceremonias tan diferentes es muestra de que fue considerado por los mexicas y demás pueblos nahuas como uno de los elementos de mayor importancia y, por lo tanto, fue dotado de una serie de significaciones que van más allá de su apariencia tangible. Entonces cabe preguntar, ¿cuáles fueron las significaciones que tuvo para esta sociedad? Cuestión que se pretende aclarar a lo largo del presente trabajo.

Lo primero que resalta es la presencia del fuego en mitos y ritos, lo cual responde a una construcción ideológico religiosa socialmente elaborada en torno a él. Sin embargo, esas concepciones tuvieron su origen en la experiencia del hombre y de la sociedad en la vida cotidiana y a partir de la observación de sus propiedades en el mundo natural y material. Así, con base en esa práctica, la sociedad elaboró un corpus de ideas en torno al fuego que conforman una pieza importante dentro de la cosmovisión y dotó a dicho elemento de diversas facultades que trascendieron la vida humana sobre la tierra para ubicarlo en un lugar preeminente dentro del

sistema religioso de los pueblos nahuas. Esto resulta evidente, puesto que el fuego ocupa el sitio central del mito de origen ya mencionado. Por otra parte, los conceptos asociados con el fuego no se manifiestan de manera explícita en los documentos, sino a través de un simbolismo que pretendemos analizar en esta investigación para clarificar algunas de sus significaciones más relevantes. De esta manera y en relación con lo anterior, hay que tener en cuenta que existe una dialéctica entre los dos ámbitos: el de la producción y el ideológico, ya que el primero da origen al segundo, pero a la vez el segundo influye y determina al primero. De esta manera, hubo concepciones en torno al fuego que lo señalan como dios de las transformaciones y como uno de los principios creadores y regeneradores del mundo. Por otro lado, es el dios del centro, punto desde el cual va a regir, propiciar y presidir las transformaciones.

El fuego fue para los mexicas un elemento sacralizado y dedicado que presenta una gran cantidad de nombres, los cuales son muestra de sus múltiples advocaciones, de su importancia y complejidad. Por su parte, cada apelativo señala diversos matices o formas particulares que se ubican en los diferentes niveles del cosmos. Por lo tanto, es importante ver los nombres con los que es mencionado, sus significados y el contexto en los que aparecen.

En relación con lo anterior, consideramos que el fuego, en tanto que dios del centro y del axis mundi, está en los tres niveles del plano vertical del cosmos, es decir, en el cielo como fuego celeste relacionado con el Sol, en la tierra en tanto que fuego terrestre mediador y en el inframundo donde ejerce su acción transformadora del mundo muerto. En este trabajo nos centraremos en lo que se refiere al fuego terrestre, pero como éste no se puede abordar de manera aislada, también tendremos en cuenta su interacción con el fuego celeste y con el del inframundo, ya que todos ellos interactúan para dar lugar a la producción, es decir, al crecimiento de las plantas, lo cual tiene una importancia básica puesto que se trata de un pueblo eminentemente agrícola.

HIPOTESIS

Para desarrollar la presente tesis proponemos como primera hipótesis la consideración de que las múltiples advocaciones del dios igneo son expresiones de un mismo principio que se refiere al concepto de creación y recreación del mundo. Es decir, que para los mexicas el fuego fue uno de los elementos creadores del mundo, así como el responsable de la revitalización del cosmos y de su continuidad, por eso tiene que ver con el tiempo del cual es patrono al regir los ciclos de la naturaleza. Para ello nos apoyamos en que, de acuerdo con la mitología de este pueblo, la creación se llevó a cabo a partir de una transmutación, misma que fue iniciada por la acción transformadora del fuego y que dio por resultado el mundo en el que vive el hombre. En relación con esto el fuego aparece como el elemento transformador por excelencia, sobre todo a través de su principal personificación: Xiuhtecuhtli, dios patrono de las transmutaciones y señor del fuego, de la turquesa, del año y de la hierba. Así pues, las transformaciones originadas por el fuego en el tiempo mítico dieron lugar al mundo y al tiempo del hombre. Por lo tanto, el fuego viene a ser el responsable de la creación, la cual se efectuó con base en una reordenación de lo existente, que comprende también las transmutaciones de los dioses.

La primera gran transformación que se realizó por la acción del fuego, fue la creación del Sol, astro de excelsa luminosidad que surgió del cuerpo llagado de Nanahatzin purificado por la acción de las llamas. Con esta acción quedó abierta la posibilidad de la vida en la tierra y del paso del hombre por ella inmerso en una temporalidad determinada, en primer lugar, por el movimiento del Sol, fuego vivo que durante el día surca el cielo proporcionando el calor y la luz necesarios a la vida. Por su parte, este "acto ejemplar" fue reproducido por la sociedad mexicana en diversos rituales que tienen que ver con la regeneración del mundo y de la sociedad, entre los cuales destaca y emerge como modelo la festividad del Fuego Nuevo. En relación con ello, se le adjudicaron también las funciones de purificador y propiciador de determinadas situaciones naturales y de actividades productivas como la agricultura y la cacería, además de que se le atribuyó la cualidad de cohesionador de la familia y la sociedad, razón por la cual lo encontramos ubicado en el centro.

Para desarrollar la tesis aquí propuesta, se tomará como base el planteamiento hecho por Mircea Eliade, que refiere cómo el ritual actualiza el mito, es decir, las acciones de los dioses efectuadas in illo tempore, mismas que son rememoradas a través de determinados ritos, como se verá a lo largo del trabajo. Así, se podrá establecer de qué manera el mito aquí aludido va a dar pauta a rituales orientados a propiciar la revivificación del mundo. De acuerdo con ello, resulta de gran importancia profundizar en el simbolismo de las ceremonias relacionadas con el dios del fuego y todas aquellas que hacen referencia a la revitalización del cosmos, las cuales tienen como modelo el mito de creación del Sol y de la Luna por la acción del fuego.

Con base en lo anterior, establecemos como segunda hipótesis la siguiente: el fuego es el 'marcador del tiempo' en diferentes niveles: en el cósmico o sagrado, lo cual se manifiesta en los rituales; en la vida social, que incluye la principal actividad económica, la agricultura, que está enlazada con el ciclo anual y, por último, en el ciclo de vida del individuo. En relación con esto, hay que destacar que las principales celebraciones realizadas en honor al fuego delimitan ciclos temporales. En este sentido se asocia con el sol que determina una unidad de tiempo, es decir, el día; con el ciclo anual, pues sus dos festividades se efectuaban a la mitad y al final del año; asimismo, estuvo relacionado con el ciclo del planeta Venus que marca ciclos temporales de 4, 8, 52 y 104 años, momentos en que se llevaban a cabo importantes fiestas al dios igneo. De igual manera, también establece diferentes etapas en los rituales. Por lo tanto, el fuego representa un elemento que al mismo tiempo determina y enlaza diversos ciclos y procesos tanto sociales y naturales como rituales. En este sentido, como está relacionado con el concepto de transformación y debido a su posición estructural en mitos y ritos, puede ser considerado como elemento liminar.¹

¹) Esta hipótesis fue sugerida por Noemi Quezada durante la discusión de este trabajo y se encuentra esbozada en ibid., p. 26.

²) El concepto "liminar", propuesto por Arnold van Gennep, The Rites of Passage, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, 198 p., será abordado en el primer capítulo de esta tesis, por lo pronto sólo adelantaremos que el estado liminar se refiere a una etapa transitoria, de indefinición del individuo durante la cual el sujeto ha perdido las cualidades de su condición anterior, pero aún no ha adquirido las que le corresponden de acuerdo a la nueva condición que asumirá después de un rito. Cabe mencionar que este término aparece en la literatura especializada como liminal; sin

Por otra parte, el fuego es un dios relacionado directamente con la producción y la reproducción en donde es el elemento opuesto y complementario del agua. Por ello, para la sociedad mexicana el fuego fue muy importante en la naturaleza, pues era el causante de la renovación de los campos de labor, razón por la cual era venerado en diversos ritos agrícolas a lo largo del año. Asimismo, debido a que en esta sociedad el hombre era concebido como parte integrante de la naturaleza e identificado con el desarrollo de las plantas domésticas, específicamente con el maíz, la importancia del fuego también se deja ver en otro nivel, es decir, en el social, lo cual se observa en los ritos efectuados con motivo del ciclo de vida del individuo que se relacionan con la reproducción de la sociedad. Por eso, para llevar a cabo la investigación, es necesario ver la participación y el papel que tuvo el fuego en los rituales agrícolas al nivel de la naturaleza y, en el nivel de lo social, en las ceremonias del ciclo de vida que constituyen ritos de paso. En ambos casos el fuego es el elemento que propicia las transformaciones o el paso de un estado a otro, de ahí la importancia de su presencia.

Como tercera hipótesis proponemos que el fuego, como elemento íntimamente asociado con la creación y como marcador de tiempo, está relacionado con los conceptos de "inicio" y "renovación" tanto en el nivel de la naturaleza y de la agricultura como en el social. Por esta razón, se le ofrecían las primicias de las cosechas y de los alimentos; asimismo se acostumbraba encender fuego nuevo al término de cada siglo indígena, cuando se inauguraba un templo o una casa. Por otra parte, este elemento se encontraba presente en los dos momentos fundamentales de un individuo: su nacimiento y su muerte, los cuales representan transmutaciones importantes y el comienzo de una nueva vida, ya sea en la superficie terrestre o en alguno de los lugares de ultratumba.

La cuarta hipótesis que establecemos se refiere a que en relación con la acción revitalizadora del fuego sobre la naturaleza, tomaremos en cuenta el concepto de la existencia de

embargo, hemos adoptado la forma establecida por la Real Academia de la Lengua Española cuyo diccionario lo registra como linar.

un fuego terrestre,³ así como su presencia en el inframundo, puesto que es de esta última región cósmica de donde proviene la vida. Por su parte, el concepto de resurrección o revitalización asociada al fuego puede tener su origen en la observación de la naturaleza y en la práctica del sistema de roza y quema tan común entre los pueblos mesoamericanos. Dicho sistema consiste en quemar los campos de labor para propiciar su fecundidad y, posteriormente, proceder a sembrar. Así, después de haber dado frutos, la tierra entra en un periodo improductivo o de muerte, pero es revitalizada por la acción transformadora del fuego, para que pueda volver a producir los alimentos necesarios para el hombre.

La anterior caracterización del fuego está definida en el plano religioso por el mito de creación del Sol y de la Luna, al cual tomaremos como base o punto de partida. Este mito, que será considerado como modelo, tuvo su correspondiente en el rito que tenía por objeto asegurar la continuidad del mundo, es decir, la festividad del Fuego Nuevo que se realizaba cada cincuenta y dos años. Ambos, a su vez, se expresaron en diferentes rituales que tenían que ver con el principio que el fuego expresa: creación y renovación los cuales, en otros términos, equivalen a producción y reproducción debido a que el fuego, junto con el agua, fue uno de los elementos de la creación del mundo. De esta manera, se observa que hay una repetición de lo que establecen el mito y el rito modelos en la conceptualización de la naturaleza y de la sociedad, así como en las acciones rituales orientadas a su renovación.

Los objetivos de la investigación de esta tesis son los siguientes:

- Analizar el complejo cultural del dios del fuego a partir de la Antropología Simbólica.
- Investigar las significaciones que tuvo el fuego, en tanto símbolo sagrado, en los pueblos nahuas y específicamente en la sociedad mexicana. Para ello, es necesario detectar los elementos que lo representan y las ceremonias en las que aquéllos aparecen.

³) Este planteamiento fue aportado por Claude Lévi-Strauss en su obra *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 396 p. (Sección de Obras de Antropología), solo que él lo enfocó concretamente al fuego de cocina, mientras que nosotros lo hemos extendido a un fuego terrestre.

- Debido a la importancia y complejidad que tuvo el dios del fuego dentro de la religión nahua, se pretende analizar sus advocaciones para poderlas ubicar en los tres grandes sectores del cosmos y reconstruir, a través de la síntesis, el complejo cultural que constituye esta deidad.
- Establecer y clarificar las principales funciones que desempeñó el fuego en los mitos y ritos, así como sus interrelaciones con la naturaleza y la sociedad, puesto que aquéllos forman parte importante de las respuestas que dieron los nahuas en sus intentos por explicarse el mundo.
- Analizar las ceremonias realizadas en honor a esta deidad para acercarnos al significado que tuvo para la sociedad mexicana. En este sentido se tomarán en cuenta tanto las fiestas promovidas y oficializadas por el Estado, como los ritos efectuados por el pueblo común.
- A partir del culto al dios del fuego se pretende establecer las relaciones existentes entre la religión, la naturaleza y la sociedad.
- Mostrar cómo los diferentes elementos componentes del culto al fuego responden a necesidades e inquietudes concretas de los pueblos nahuas, específicamente del mexicana. Entre dichas necesidades destacan el asegurar la continuidad del mundo a través de su revitalización por acciones rituales concretas orientadas a propiciar la reproducción de la naturaleza y de la sociedad.

CONTENIDO

Para el desarrollo de esta investigación consideramos necesario abordar en el primer capítulo la explicitación de los conceptos que serán aplicados; asimismo, se establecerá cuáles fueron el mito y el rito que sirvieron de modelos a otras narraciones sagradas y a otros rituales. De igual manera se destacará cuál fue la importancia simbólica del fuego para la sociedad mexicana, sus principales funciones y por qué le adjudicamos un carácter liminar. En el segundo capítulo pretendemos hacer una caracterización del dios del fuego, para lo cual analizaremos sus diversas advocaciones, sus principales características y su ubicación en los tres grandes sectores del cosmos: el cielo o ihicatl, la tierra o tlalticpac y el inframundo o mictlan. En el siguiente capítulo procederemos a analizar el fuego en su carácter de marcador de tiempo, para lo cual ha sido

necesario considerar las relaciones existentes entre el culto a esta entidad sagrada y la naturaleza. Para llevar a cabo esto, abordaremos las fiestas periódicas oficializadas por el Estado en las que el fuego tuvo una participación destacada -las cuales incluyen tanto las ceremonias realizadas durante el año como aquellas que coinciden con el ciclo del planeta Venus- por medio de las cuales se determinaban los ciclos temporales. Así, a partir del análisis de los ritos periódicos, se podrá establecer de qué manera la deidad del fuego es el dios de la temporalidad encargado de establecer el periodo anual y otros ciclos temporales de mayor duración. En el capítulo 4 analizaremos los elementos u objetos concretos que fueron considerados como símbolos que representan al fuego en tanto que manifestaciones del principio masculino del cosmos. Pero, aunque esto será el motivo central, también consideraremos aquellos elementos que representan al principio opuesto y complementario asociado con el aspecto femenino, es decir, con el agua, la tierra y los mantenimientos. El objetivo central de esta parte será determinar de qué manera confluyen ambos tipos de elementos, así como las fiestas en las que aparecen conjuntamente para discernir su posible significado. Para ello será necesario establecer las relaciones del fuego con la naturaleza y con las actividades productivas, principalmente con la agricultura y la cacería, para ver de qué manera el fuego se asocia con el concepto de reproducción de la naturaleza. Finalmente, en el quinto capítulo, se tratarán los principales ritos de paso del ciclo de vida del individuo con base en la propuesta teórica de Arnold van Gennep. Para ello se tomará en consideración la manera en que el mito y el rito modelos se reproducen en algunas de estas ceremonias, especialmente en el nacimiento y en el bautizo así como en las exequias. En estos ritos se enfatizará la función del fuego como elemento liminar en la medida en que es el responsable de la transición del individuo de un estado a otro. Por último, se tratará la ubicación del fuego en el centro virtual de determinados espacios que vienen a ser reproducciones del plano terrestre.

CAPITULO 1

SIMBOLISMO Y SIGNIFICACION

"Probablemente, el vacío no puede ser llenado por nosotros, y eso a lo que llamamos sentido no pasará de ser un conjunto fugaz de imágenes que en cierto momento parecen armoniosas, o en las que la inteligencia, presa del pánico, intentó poner razón, orden, coherencia."

José Saramago: La balsa de piedra

1.1 PLANTEAMIENTO Y CONCEPTUALIZACION

El fuego, generado por la combustión de ciertos materiales, es un elemento tangible que está presente en la vida diaria de la sociedad, de la familia y del individuo. A partir de la observación de su comportamiento sobre la materia y de sus propiedades, es decir, a partir de la experiencia de la vida cotidiana diversas sociedades, de muchas partes del mundo y de diferentes épocas, han construido una serie de concepciones ideológico religiosas en torno a él que lo han dotado de diversas facultades y lo han hecho trascender la vida humana para elevarlo al nivel de lo sagrado y, en el caso particular de los mexicas, lo ubicaron en el lugar central del mito de origen que trajo como consecuencia la posibilidad de la vida del hombre en la tierra.

El simbolismo del fuego constituye un complejo cultural que forma parte del sistema religioso mexica y que se expresa, de manera relevante, a través de la mitología y del ritual. Por ser éstas dos de las formas importantes por las que se expresan los conceptos religiosos,¹ la tesis está basada en los mitos y ritos que hacen alusiones al fuego de manera especial. Por lo tanto, en el presente estudio se pretende dilucidar lo que cada una de estas manifestaciones expresan por sí mismas, así como las interrelaciones que existen entre ambos para poder determinar, desde esta perspectiva, la significación que tuvo el fuego en el sistema religiosos mexica. Por ello, entre

¹ Cabe apuntar que otra de las formas importantes por la que se manifiestan las concepciones religiosas es el arte, así como la expresión pictográfica plasmada en los códices elaborados tanto antes como después de la conquista. Sin embargo, como ya se ha mencionado en la introducción, dicho tipo de información sólo será utilizada como apoyo, ya que la totalidad de su análisis rebasa los límites de este trabajo y sería objeto de un tema de estudio aparte.

los principales objetivos de la investigación, está el analizar los símbolos relativos al fuego para intentar un acercamiento a las concepciones que expresan e interpretar sus significaciones que se manifiestan, de manera simbólica, en mitos y rituales.

Para el desarrollo de este trabajo, hemos considerado pertinente adoptar el concepto propuesto por Clifford Geertz, según el cual la cultura constituye una compleja red de significaciones expresadas por medio de símbolos susceptibles de ser interpretados. Así como el que se refiere a la cultura como un texto que puede ser leído y, por lo tanto, los símbolos a través de los cuales se expresa pueden ser interpretados para desentrañar la trama de significaciones que expresan. En relación con ello, este autor concibe a las estructuras culturales como sistemas de símbolos que constituyen fuentes de información que suministran un modelo para interpretar los procesos naturales, sociales e individuales,² pues proporcionan una forma conceptual a la realidad a la cual se ajusta y modela al mismo tiempo.³ Es decir que hemos adoptado el concepto semiótico que propone de cultura como:

"sistemas en interacción de signos interpretables [o]... símbolos, la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa."⁴

En este sentido hay que explicitar que, de acuerdo con Geertz, hemos intentado realizar un análisis de las formas simbólicas, pero siempre tratando de relacionarlas con hechos sociales y naturales concretos.⁵ Esto es tomando en consideración el contexto en el que se manifiestan los símbolos asociados con el fuego y que forman parte importante del sistema religioso. De esta manera se han tomado en cuenta las relaciones dialécticas que existen entre el sistema religioso y el mundo natural y social para poder entender las significaciones del fuego, así como las referencias que fluyen en ambas direcciones, es decir, que los símbolos se conforman a partir de la experiencia social y natural, pero al mismo tiempo los símbolos definen esa experiencia al

²) Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Buxio, 5a. reimpresión, Barcelona, Ed. Gedisa, S.A., 1992, p. 91. Este autor los llama "sistemas" debido al importante grado de coherencia que presentan los símbolos que lo componen. *Ibid.*, p. 30.

³) *Ibid.*, p. 92.

⁴) *Ibid.*, p. 27.

⁵) *Ibid.*, p. 39.

conceptualizarla. De esta manera hemos prestado especial atención a la acción social porque según Geertz en ella es:

... donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero estos cobran su significación del papel que desempeñen en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí.⁴

De esta manera hemos intentado aplicar lo que este autor sugiere para el estudio antropológico de la religión, en primer lugar "analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos" para luego "intentar referir esos sistemas a los procesos sociales".

En este punto cabe mencionar que, en algunos casos, dicha interpretación nos lleva a observar que ciertos símbolos poseen significaciones semejantes en diversas culturas, por lo que vienen a constituirse en símbolos universales. Tal es el caso del fuego que es considerado como un símbolo universal, por ejemplo, en tanto que elemento purificador. Sin embargo, en el desarrollo de esta investigación se analizará de manera particular el simbolismo que tuvo el fuego concretamente entre los mexicanos. Para ello se han aplicado conceptos teóricos de la Antropología Simbólica para interpretar las significaciones que tuvo este elemento en el ámbito de la sociedad estudiada, ya que lo importante es resaltar las modalidades particulares que se presentan en el sistema religioso mexicano y su relación con la naturaleza, la sociedad y el individuo.

1.1.1 LA COSMOVISIÓN Y LA RELIGIÓN

Para el desarrollo de esta investigación hemos consideramos a la cosmovisión como el conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene respecto a la totalidad del mundo, las cuales constituyen una forma de aprehenderlo y de explicarlo.⁵ Dichas concepciones, que en muchos

⁴) *Ibid.*, p. 30.

⁵) *Ibid.*, p. 104.

⁶) E. M. Mendelson, en su artículo "Concepción del mundo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 2, pp. 690-691, refiere que Sol Tax en 1941 estableció que el concepto de concepción del mundo es la "aprehensión mental de la realidad", lo cual constituye el punto de partida para su definición. Sin embargo, según Mendelson, su formulación explícita se debe a Robert Redfield en su artículo de 1952 titulado "The Primitive World View" en el que establece dos elementos básicos: el contronador (un

casos son expresadas de manera simbólica, han sido elaboradas socialmente con base en la observación de la naturaleza,⁹ de las actividades productivas, de la propia organización social y, en resumen, de la totalidad del universo conocido por un pueblo determinado, tanto en su conjunto como en sus componentes particulares, entre los cuales existe una correspondencia mutua formando así un macrosistema estructurado de manera lógica que abarca otros sistemas que a su vez están interrelacionados entre sí, entre los cuales se encuentra la religión. Así, de acuerdo con Alfredo López Austin "... la cosmovisión adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas [ideológicos], los ordena y los ubica."¹⁰ De igual manera, en otro de sus trabajos considera a la cosmovisión "...como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración..."¹¹

Es decir que la cosmovisión se refiere a la forma como un pueblo o grupo social particular, en un momento histórico determinado, percibe el mundo que lo rodea así como la forma en que lo conceptualiza para aprehender y explicar, en muchas ocasiones por medio de símbolos, tanto el mundo en su totalidad como sus diferentes elementos constitutivos para darle significación. Así, de acuerdo con Turner, "Esta categorización racional de la realidad permite a la comunidad humana afrontar con eficacia los problemas de abastecimiento y el mantenimiento del orden social."¹²

Sin embargo, a pesar de la coherencia general que muestra la cosmovisión como macrosistema, éste no está exento de presentar algunas contradicciones ya que, por un lado, en su composición pueden participar elementos de diversos grupos sociales o inclusive de pueblos

individuo) y lo confrontado (el hombre la naturaleza o Dios) hacia lo cual se observan tres actitudes principales: "mantenerlo, obedecerlo o actuar sobre ello."

⁹) Según Johanna Broda, la observación de la naturaleza constituye uno de los elementos básicos en la construcción de la cosmovisión. Asimismo, considera que la conceptualización de la naturaleza en cualquier sociedad es una reelaboración en la conciencia social de la percepción de las condiciones del medio natural, en "Geography, Climate and the Observation of the Nature in Prehispanic Mesoamerica", en *Imagination of the Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition*, David Carrasco (ed.), Chapel Hill, p. 3 del ms.

¹⁰) Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, vol. I, p. 58.

¹¹) López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 13.

¹²) Victor Turner, "Mito y símbolo", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 7, p. 153.

vecinos y, por el otro, como forma parte de la cultura presenta la misma característica que ella, esto es que tiene la capacidad de insertar nuevos elementos, así como transformar unos y desechar otros. Además, es necesario tener en cuenta que este proceso de "actualización" no se realiza de manera uniforme en todos sus componentes, ni la transformación de sus elementos se lleva a cabo a la misma velocidad; por lo tanto, se trata de un proceso de creación social que, en un determinado momento, puede generar algunas incongruencias aparentes o reales entre algunos de los elementos de un mismo sistema o entre los diferentes sistemas que lo conforman. Por ello, de acuerdo con López Austin, por un lado "...debemos fijar la atención en las ligas de congruencia relativa que vinculan los distintos sistemas entre sí, y que convierten la cosmovisión, precisamente por la estructura resultante, en algo más que un agregado de sistemas."¹³ Por otro lado, esto correspondería a lo que Claude Lévi-Strauss define como la discontinuidad existente en un proceso cultural continuo.¹⁴

Para los objetivos de este trabajo consideraremos a la religión como la forma particular en que una sociedad concibe la existencia de uno o varios seres sobrenaturales que son considerados como sagrados y cuyas facultades son superiores a las de cualquier ser humano; las interpretaciones que el hombre formula sobre dichas entidades para acceder a su conocimiento, lo cual implica una serie de creencias en torno a ellas, así como las formas específicas para relacionarse y ponerse en contacto con esas fuerzas. Así, consideraremos a la religión como un sistema coherente y estructurado de ideas, concepciones y valores en torno al mundo natural y social con referencias a la sacralidad. Dicho sistema incluye, como se acaba de mencionar, un conjunto de creencias y prácticas en torno a la divinidad¹⁵ que abarca, entre otras

¹³) López Austin, *Cuerpo... gg. cit.*, vol. I, p. 58.

¹⁴) Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, (Sección de Obras de Antropología), p. 58.

¹⁵) Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano: Obras I*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, S. A. 1970, (Breve Biblioteca de Reforma), p. 135, define como religión: "conjunto más o menos organizado de creencias y de prácticas religiosas."

cosas, la manifestación de lo sagrado a través de un objeto profano, es decir, lo que Mircea Eliade llama hierofanías,¹⁶

esta paradójica coincidencia de lo sagrado y de lo profano, del ser y del no ser, de lo absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir, es lo que revela toda hierofanía...¹⁷

De igual manera engloba las diversas maneras por las que el hombre pretende relacionarse con lo sagrado, entre las que destacan el ayuno, la oración y el sacrificio. Pero como estas formas difieren y cobran características particulares en cada sociedad, hay que tener en cuenta que la religión es un producto social históricamente dado, es decir, enmarcado en un espacio y en un tiempo determinados:

No existe el hecho religioso "puro", fuera de la historia, fuera del tiempo. El mensaje religioso más noble, la más universal de las experiencias místicas, el comportamiento más generalmente humano -como, por ejemplo, el temor religioso, el rito, la oración- se singularizan y se delimitan tan pronto como se manifiestan.¹⁸

Por otro lado, las creencias religiosas y la efectividad de sus prácticas gozan de total credibilidad por parte de los miembros de la sociedad que las profesa. No obstante esto no descartaría, de ninguna manera, la posibilidad de que algunos de sus miembros cuestionen sus dogmas, aunque posiblemente en sociedades tan rígidas como la mexicana esto debió ser poco común.

Como pretendemos llevar a cabo un análisis simbólico, consideramos pertinente tomar en cuenta la definición que aporta Clifford Geertz en el sentido de que la religión es "un sistema de símbolos", es decir, "un sistema de pensamiento integrado, lógicamente consecuente, epistemológicamente válido," cuyas ideas se refieren a "la forma y esencia última de la realidad."¹⁹ De esta manera, coincidimos con este autor en que muchos de los elementos de un sistema religioso se expresan a través de símbolos que conforman una trama entrelazada, y que la religión se sirve de recursos simbólicos "para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad

¹⁶) Ver por ejemplo, Eliade, Tratado de historia de las religiones, trad. de Tomás Segovia, 3a ed., México, Ediciones Era, 1979, pp. 51-52. Como acertadamente indica este autor, todas las definiciones del fenómeno religioso oponen "lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y la vida secular." Ibid., p. 25.

¹⁷) Ibid., p. 51.

¹⁸) Mircea Eliade, Imágenes y símbolos, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1992, p. 34.

¹⁹) Geertz, La interpretación... op. cit., p. 89 y "Religión", Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 9, p. 226.

sobre la realidad toda.²⁰ En este sentido, como lo ha establecido Lévi-Strauss, la religión, en tanto que sistema simbólico, es un sistema de comunicación que contiene una gran riqueza de información.²¹

Para el estudio de los mexicas, y demás pueblos mesoamericanos, la religión es de suma importancia pues ayuda a entender los diversos aspectos de la sociedad, como por ejemplo, su organización, la economía y la política, por mencionar sólo algunos. Esto se debe a que como la religión permeó a toda la sociedad con la cual se encontraba interpenetrada, influyó, de manera determinante, tanto en la vida social como en la del propio individuo. Por lo tanto, se puede decir que la religión en Mesoamérica fue la estructuradora y normadora de la sociedad, esto es, un importante elemento aglutinante. De esta manera, como dice Noemí Quezada:

... la sociedad mexica que, normada por la religión, se preocupó por mantener el equilibrio cósmico y social basándose en la oposición binaria simétrica y complementaria de los masculino y lo femenino, en la cual, cualquier transgresión hacía peligrar la totalidad del sistema.²²

La religión, en tanto que sistema ideológico, forma parte importante de la cosmovisión, en especial de la mesoamericana, la cual "se ofrece como la concepción de un gigantesco proceso en el que están inscritos isonómicamente los cursos naturales y los divinos."²³ Por ello la cosmovisión mexica, al presentar una visión estructurada del mundo, incluye nociones de cosmología.²⁴

Sin pretender hacer aquí una descripción de la cosmovisión y religión mexicas, cuya extensión y complejidad excederían los límites de esta tesis,²⁵ y puesto que lo correspondiente a

²⁰ Geertz, *La interpretación...*, *op. cit.*, p. 100.

²¹ Ver, por ejemplo, Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, *op. cit.*, p. 23, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Ediciones Paidós, 1967 y *Antropología estructural*, trad. de J. Almeida, Ba. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991. (En adelante las referencias a estos dos libros llevarán la editorial para su mejor identificación, ya que los dos tienen el mismo título pero contenido diferente.) Este importante elemento también es mencionado por Geertz, "Religion", *op. cit.*, p. 225.

²² Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 21.

²³ López Austin, *Tamoanchan...*, *op. cit.*, p. 17.

²⁴ Broda, "Geography..." *op. cit.*, p. 3.

²⁵ Como esta amplia temática ha sido planteada en diferentes trabajos de diversos investigadores sugiero, a manera de ejemplo, a los siguientes autores a cuyas obras remito en la bibliografía al final de este trabajo: Henry B. Nicholson, Alfonso Caso, Alfredo López Austin, Doris Heyden, Yólotl González, Johanna Broda y Noemí Quezada.

la temática aquí tratada se abordará a lo largo de los diferentes capítulos, si cabe especificar que partimos de la existencia, en el pensamiento nahua, de una concepción dual del mundo que constituye la base y el punto de partida para la agrupación taxonómica de los diversos elementos que lo componen. Este concepto, que ha sido señalado entre otros autores por Alfonso Caso y Henry B. Nicholson y profundizado luego por López Austin, también fue remarcado por Lévi-Strauss quien establece la existencia de una "equivalencia prácticamente universal entre la oposición de los sexos y la de cielo y tierra."²⁶ Sin embargo, de acuerdo con este último autor, la connotación sexual de esas dos partes componentes del cosmos varía según los grupos étnicos y regionales pues, mientras que para los de América del Norte y Mesoamérica el cielo es masculino y la tierra femenina, dicha equivalencia se invierte en varias poblaciones de América del Sur.²⁷ Con relación a este concepto, cabe especificar que el fuego, tema central de esta tesis, representa el aspecto masculino y fecundador del mundo, mientras que su opuesto, el agua, que está íntimamente relacionada con la tierra, corresponde a la contraparte femenina receptora de la fecundación y responsable de la gestación de la vida, tanto de la naturaleza como de la misma humanidad. Este sistema binario también se expresa simbólicamente a través de los colores,²⁸ así aparecen como opuestos y complementarios el rojo y amarillo que corresponden al fuego y a la parte masculina del cosmos, mientras que el azul y el verde conciernen al agua identificada con la contraparte femenina.

De igual manera, consideraremos como un punto de partida importante la división del cosmos en tres sectores: cielo, tierra e inframundo, cuyas fuerzas están en interacción y ejercen su influencia en el plano terrestre donde habita el hombre. Por otro lado, dicho ámbito, conceptualizado como un plano rectangular, es donde se manifiestan los fenómenos meteorológicos, así como el sitio en el que se desarrolla la vida del hombre, de los animales y de las plantas; asimismo, es donde se realiza la principal actividad económica, es decir, la agricultura

²⁶) Lévi-Strauss, *Mitologías I*, op. cit. p. 264

²⁷) *Ibid.*, pp. 284-285.

²⁸) Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 88.

concebida como el resultado de la interacción del hombre y de las fuerzas sagradas que dominan la naturaleza. En este sentido se observa que la interpretación del mundo se da en tres niveles: el cósmico o sagrado, el de la naturaleza, influido por los dioses, que incluye los fenómenos meteorológicos y donde tiene un papel importante la agricultura, y el plano social perteneciente al hombre, que tampoco está ajeno al influjo de los númenes. Por lo tanto, estos tres niveles están en continua interacción en donde cada uno incurre en el otro generando una relación dialéctica. Esto es, que las fuerzas sagradas inciden directamente sobre la naturaleza y el hombre, por su parte, el desarrollo de este último es equiparado con el proceso de crecimiento de la planta alimenticia por excelencia, el maíz, mientras que el hombre, a su vez, es el que realiza la agricultura y se mantiene en contacto con los dioses para propiciar el buen logro de sus actividades.

Aquí cabe señalar que en las sociedades mesoamericanas las fuerzas naturales fueron concebidas como potencias sagradas que fueron personificadas en diferentes deidades con facultades y atributos específicos. Por ello, la religión mesoamericana, y concretamente la mexicana, se caracteriza por su politeísmo, el cual corresponde a sociedades:

... en que aparecen la especialización del trabajo y la diferenciación y estratificación sociales, que llegan a su culminación en una etapa urbana, cuando en un solo lugar se reúnen gran número de especialistas de tiempo completo, una burocracia y un clero, así como diversos grupos étnicos que aportan sus deidades y cultos para formar un amplísimo panteón y un complicado ceremonial.²⁹

De esta manera, la naturaleza es concebida como la manifestación de diferentes deidades, es decir, como misteriosas fuerzas sobrehumanas que sobrepasan las posibilidades del hombre. Así, de acuerdo con Maurice Godelier, al concebir a la naturaleza en analogía con el hombre, las fuerzas naturales son consideradas como sujetos con una existencia independiente y dotados de conciencia, de voluntad y de capacidades semejantes a las del hombre, pero más poderosas y efectivas.³⁰

²⁹) Yólotl González Torres, El sacrificio humano entre los mexicanos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica, 1985, (Sección de Obras de Antropología), p. 97.

³⁰) Maurice Godelier, Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, trad. de Celia Amorte e Ignacio Romero de Solís, 4a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1985, pp. 333-340.

1.1.2 EL MITO Y EL RITO

La religión tiene dos manifestaciones importantes que deben ser tomadas en cuenta: el mito y el rito, los cuales serán considerados como las dos fuentes principales para analizar las significaciones que tuvo el fuego en el sistema religioso mexica. Hemos considerado al mito como el conjunto de narraciones que refieren las acciones sagradas de los seres sobrenaturales efectuadas en el tiempo mítico anterior a la creación. Muchas de esas acciones dieron lugar al mundo, a todo lo que en él existe y al hombre, así como al funcionamiento del cosmos. Los mitos son una forma de conocimiento y explicación del mundo; asimismo, constituyen un importante medio para comunicar y expresar ideas, concepciones y valores característicos de una sociedad. De igual manera, fundamentan la existencia de instituciones, costumbres, actividades y acciones rituales. Los mitos, que por otra parte son considerados como historias verdaderas, carecen de autoría individual, por lo que son narraciones sociales cuyo conocimiento se cree que es revelado por inspiración divina. De esta forma, a través de ellos el hombre accede al conocimiento de lo sagrado, por lo tanto, cuando un mito es recitado el sujeto participante de su tradición experimenta una experiencia mística.

Para enriquecer la definición de mito arriba propuesta, hemos tomado en consideración algunos de los conceptos que a este respecto presentan Kirk, Eliade, Lévi-Strauss y López Austin. Así, de acuerdo con este último autor, para el caso de Mesoamérica,¹¹ el mito constituye un "hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, [cuyos] elementos se aglutinan y ordenan principalmente en torno a dos núcleos que son recíprocamente dependientes", el mito-creencia considerado como "conjunto de representaciones, convicciones,

¹¹) Esta delimitación se debe a que, como dice este autor, el mito en tanto que es un hecho complejo debe de ser un concepto abierto y no una categoría cerrada que pretenda aplicarse para interpretarlo en todos los lugares y épocas donde se ha manifestado. Alfredo López Austin, *Los mitos del Itz'atque. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990. (Alianza Estudios. Antropología), p. 47. A este respecto Kirk opina lo mismo, véase *El mito. Su significado y funciones en la Antiquidad y otras culturas*, trad. de Teófilo de Loyola, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990. (Paidós Básica, núm. 24), pp. 16, 41 y 261.

valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias dispersos en distintas esferas de acción de los creyentes", y el mito-narración en tanto que "construcción de relatos que refieren a las conjunciones de fuerzas personalizadas bajo el aspecto de cursos de acontecimientos de tipo social."³² De esta manera, el mito viene a ser un producto de la sociedad, que comprende un conjunto de relatos que se caracterizan por "la divergencia de la sucesiones y de los temas."³³ Como dice Kirk, en ellos son típicas "las conexiones irregulares y fantásticas de los sucesos," aunque los acontecimientos siguen un proceso lógico regular.³⁴ En relación con esto Lévi-Strauss dice que:

Los mitos están contruidos sobre el fundamento de una lógica de las cualidades sensibles que no establece distinción tajante entre los estados de la subjetividad y las propiedades del cosmos.³⁵

Por otra parte, al intentar dar una explicación del mundo y de sus componentes, el mito viene a ser una forma de conocimiento. Así, de acuerdo con Eliade: "Gracias al mito, el Mundo se deja aprehender en cuanto Cosmos perfectamente articulado, inteligible y significativo."³⁶

También hay que tomar en cuenta que los mitos son dados a conocer por el habla, por lo tanto, pertenecen al discurso y transmiten un mensaje.³⁷ De esta manera, los mitos comúnmente se dan en la esfera de la tradición oral y, por consiguiente, son susceptibles de experimentar cambios hasta que son fijados por la escritura, con lo cual queda impedida cualquier posibilidad de cambio. Asimismo, son creaciones colectivas a las que no se les reconoce un autor individual y cuyo origen, por el momento, sólo se puede sugerir de manera hipotética.³⁸ Por eso:

³²) López Austin, Los mitos..., op. cit., pp. 48, 481 y 482 y en su artículo "La cosmovisión mesoamericana", en Temas mesoamericanos, Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, p. 484 considera a estos relatos como "la cristalización del pensamiento, un objeto discernible, una unidad analizable y comparable."

³³) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 15.

³⁴) Kirk, op. cit., pp. 246 y 278. No estoy de acuerdo con Kirk cuando dice que una de las características de los mitos es su "irracionalidad imaginativa". Ibid., 250, pues como lo muestra Lévi-Strauss en sus diversos trabajos, existe una lógica en este tipo de narraciones.

³⁵) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 239.

³⁶) Eliade, Mito y maldad, trad. de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1985, (Colección Omega), p. 153.

³⁷) Lévi-Strauss, "La estructura de los mitos", en Antropología estructural, op. cit., Ediciones Paidós, p. 231 y Mitológicas I, op. cit., p. 310.

³⁸) En este sentido coincido con Kirk, op. cit., p. 289, cuando dice que "lo más que se puede hacer es descubrir cómo parece más o menos que se utilizaban los mitos en aquellas culturas del pasado de las que se conserva suficiente documentación."

desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encamados en una tradición. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; es esta la razón de que se le asigne un origen sobrenatural.¹⁹

Otro elemento importante consiste en que las narraciones míticas son consideradas como sagradas porque refieren las acciones incoativas de los dioses,²⁰ las cuales definen el estado y la constitución de los seres y de los objetos del mundo humano: es decir, "se refieren al origen de los individuos, las clases y los procesos. El origen, a su vez, da cuenta de la naturaleza de lo creado, y del lugar que las criaturas ocupan en el mundo."²¹ Como dice Eliade:

el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.²²

A diferencia de Lévi-Strauss coincido con Kirk en el sentido de que no solamente es importante considerar la ubicación de los elementos en el relato, sino que también es relevante el contenido de los mitos, cuyo mensaje puede expresarse en diferentes códigos como el culinario, el astronómico, el acústico o el sociológico.²³ En este sentido, Kirk propone que los mitos tienen diversas funciones como la operativa, iterativa y revalidatoria, lo que Malinowski llama "función de credencial" en tanto que sancionador de instituciones, costumbres y creencias. Otra de las funciones que destaca Kirk es la especulativa y aclaratoria cuando los mitos contienen explicaciones manifiestas o simbólicas. En relación con esto establece que puede haber mitos especulativos que no tienen ninguna intención aclaratoria y mitos explicativos de índole especulativa.²⁴ La otra función que atribuye a los mitos es de carácter narrativo y de entretenimiento, con la cual no estamos de acuerdo ya que dicha función pertenecería a los

¹⁹) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., p. 27.

²⁰) López Austin, *Los mitos...*, op. cit., pp. 55-74. Kirk, op. cit., pp. 24-25, considera que existen mitos que no están asociados con la religión o que no tienen ningún componente religioso porque considera dentro de esta categoría a las leyendas y a los cuentos populares.

²¹) López Austin, "La cosmovisión...", op. cit., p. 484.

²²) Eliade, *Mito y realidades*, op. cit., p. 12.

²³) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., p. 238 y Kirk, op. cit., pp. 74, 82, 84 y 92. A diferencia del primero, para este último autor "el sentido [de los mitos] es más de contenido que de estructura", *ibid.*, p. 59 y, por lo tanto, el aspecto narrativo es la guía y el que domina cualquier supuesto significado estructural. *ibid.*, pp. 86-87.

²⁴) Kirk, op. cit., pp. 33-34, 35, 61, 126, 262, 265 y 266. López Austin, *Los mitos...*, op. cit., p. 52, no considera a la función como uno de los elementos del mito, pero consideramos que hay que tomarla en cuenta porque ayuda a captar la articulación que tiene el mito con las actividades que realiza el hombre.

cuentos, los cuales este autor incluye en la categoría de mitos.⁴³ A pesar de que hemos privilegiado el contenido de los mitos para conocer su significado, también es necesario tomar en consideración la posición y las relaciones lógicas de sus elementos puesto que, como dice Kirk:

Es posible que los mitos posean un significado en su propia estructura que inconscientemente puede que represente elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos.⁴⁴

Por otra parte, estamos de acuerdo con Eliade respecto a que los mitos son la historia de los actos de los seres sobrenaturales, por cuya consecuencia el hombre es lo que es. Como se refieren a la creación relatan el origen del hombre, del mundo, de los animales y de las plantas, de instituciones, comportamientos y actividades, son historias primordiales que enseñan al hombre cómo fue constituido el cosmos y cada una de sus partes. Por eso son historias consideradas como sagradas, verdaderas y ejemplares que constituyen el paradigma de todo acto humano.⁴⁵ En sus propias palabras: "Su función es revelar modelos, proporcionar así una significación al Mundo y a la existencia humana..."⁴⁶ De la misma forma, estos relatos adquieren relevancia en la sociedad porque, como dice Lévi-Strauss:

los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu.⁴⁷

De esta manera hay una influencia dialéctica entre el hombre y los mitos, puesto que al intentar explicarse el mundo y el origen de las cosas, incluyéndose a él mismo, el hombre construye en el pensamiento los mitos pero, al mismo tiempo, se siente determinado por lo que establecen esas narraciones que hablan de la imposición de un orden en el mundo desde el origen, el cual tiene que ser respetado y conservado para no afectar su continuidad.⁴⁸

⁴³) Kirk, *op. cit.*, p. 52 establece como características de los mitos las siguientes: se desarrollan en un pasado atemporal, sus personajes son sobrehumanos, específicos, sus relaciones familiares son cuidadosamente señaladas y están asociados a una región determinada; la acción es complicada con episodios relacionados de manera imprecisa; reacciones imprevisibles de los personajes; fantasía ilimitada y en ocasiones paradójica; un elemento sobrenatural produce cambios en la trama; contienen un elemento de seriedad ya que establecen o confirman instituciones y derechos y muestran preocupaciones de la sociedad.

⁴⁴) *Ibid.*, p. 261.

⁴⁵) Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, pp. 13, 17, 18, 20, 25, 26 y 89.

⁴⁶) *Ibid.*, p. 153.

⁴⁷) Lévi-Strauss, *Mitología I*, *op. cit.*, p. 334.

⁴⁸) En relación con esto y con la consideración de que los mitos son un producto de pensamiento social, estamos en total desacuerdo con Jung, sobre todo cuando dice: "Comúnmente se supone que en alguna determinada ocasión de

Las acciones de los dioses, que fueron definitivas en la constitución del mundo, fueron efectuadas in illo tempore, ab origine, es decir, en un tiempo ajeno o diferente al del hombre que ha sido considerado como pristino, original y anterior al mundo actual. Eliade lo caracteriza como un tiempo sagrado, en oposición al profano en el cual el hombre está inmerso en el devenir sobre la tierra.¹¹ tiempo que López Austin divide en tiempo de intrascendencia divina que se caracteriza por la inactividad de los dioses y tiempo de trascendencia divina o mítico en el cual los dioses a través de sus acciones, que vienen a ser actos creadores, dan origen al mundo y al hombre. Como dice este autor, es una época oscura, blanda y húmeda en la que se gestan los gérmenes, mismos que aparecen caracterizados en los relatos como dioses, animales u hombres¹² que se constituirán en los seres y objetos que conformarán el mundo en el instante de la primera salida del Sol, momento en que se inicia el tiempo del hombre.¹³ La aparición del astro rey es de gran relevancia puesto que, como se verá más adelante, el Sol y su elemento asociado, el fuego, simbolizan creación y origen, el primero del mundo y el segundo de la vida social y cultural. En relación con esto, Eliade establece que la cosmogonía es el modelo ejemplar para todos los demás mitos de creación y que éstos, a su vez, son los modelos ejemplares de todos los actos del hombre.¹⁴ De ahí la gran importancia del mito del origen del Sol y de la Luna a través de la acción transformadora del fuego, cosmogonía que constituye el modelo ejemplar de la ceremonia del Fuego Nuevo que tenía como finalidad la renovación del mundo, así como de todos aquellos rituales en los que se encendía lumbre, mismos que serán analizados a lo largo de la tesis.

los tiempos prehistóricos se "inventaron" las ideas mitológicas básicas por algún inteligente filósofo anciano o profeta y que, en adelante, fueron "creadas" por el pueblo crédulo y carente de sentido crítico." Carl G. Jung *et al.*, El hombre y sus símbolos, trad. del inglés por Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar S. A. de Ediciones, 1974, p.79. Tampoco consideramos que la única fuente del origen de los mitos sea los sueños de los primitivos narradores. *Ibid.*, p. 90.

¹¹) Eliade, Mito y realidad, *op. cit.*, pp. 18, 99 y 133.

¹²) De acuerdo con Lévi-Strauss esta es una cualidad del pensamiento concreto, el cual se basa en seres u objetos para expresar ideas o abstracciones. Ver por ejemplo "El sexo de los astros", en Antropología estructural, *op. cit.*, Siglo Veintiuno Editores, p.211. De esta manera "la matena es el instrumento, no el objeto de la significación". Lévi-Strauss, Mitológicas I, *op. cit.*, p. 334.

¹³) López Austin, "La cosmovisión...", *op. cit.*, p. 485, Los mitos..., *op. cit.*, pp. 55-57 62-64, "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 289-291.

¹⁴) Eliade, Mito y realidad, *op. cit.*, pp. 39 y 133.

Por otra parte, consideramos que las narraciones sagradas expresan, a través de símbolos, una serie de ideas, concepciones y valores que un pueblo, en este caso el mexicano, tiene sobre el mundo sagrado y respecto a la realidad natural y social aunque, como dice Lévi-Strauss, en algunos casos los mitos pueden contradecir la realidad, pero ello obedece a su propia estructura, a la capacidad que tienen de presentar los términos de manera invertida y a su autonomía relativa que les permite recrearse a sí mismos.⁵⁵

En relación con lo anterior, consideramos necesario tomar en cuenta la estructura subyacente de las narraciones míticas, en la que tanto profundizó Lévi-Strauss,⁵⁶ para poder ubicar la localización del fuego en ellas. Esto ha permitido determinar que este elemento se encuentra en una posición liminar o de umbral tanto en los mitos como en los ritos. De igual manera, hemos considerado para el análisis el papel de solucionador de contradicciones o mediador entre oposiciones que Lévi-Strauss le atribuye a los mitos y que desarrolla ampliamente en "La gesta de Asdiwal",⁵⁷ función que será aplicada a los símbolos relacionados con el fuego y que aparece también en los rituales.

Cabe especificar que no nos ajustaremos a un análisis interno del discurso de los mitos referentes al fuego, sino que también tomaremos en cuenta a los rituales en donde este elemento tiene un papel destacado, pues lo que pretendemos buscar son las interrelaciones entre los mitos aquí considerados y las acciones simbólicas de los ritos para tener un acercamiento al significado que tuvo el fuego en la sociedad mexicana. Además, tanto los mitos como los ritos serán considerados dentro del contexto de la sociedad y de la cultura en los cuales se manifiestan ya que, como dice Kirk, la sociedad que se estudia debe verse como un todo integrado y esto incluye a los mitos.⁵⁸

⁵⁵) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, *op. cit.*, pp. 51 y 326.

⁵⁶) A este respecto ver, por ejemplo, los siguientes artículos de Lévi-Strauss: "La estructura de los mitos", *op. cit.*, pp. 229-252, "Estructura y dialéctica", en *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, pp. 253-260, "La estructura y la forma", en *Antropología estructural*, Siglo Veintiuno Editores, pp. 113-141 y "Cómo mueren los mitos", en *ibid.*, pp. 242-253, "La gesta de Asdiwal", en *ibid.*, pp. 142-189.

⁵⁷) *ibid.*, pp. 142-189. Así lo establece también, por ejemplo, en "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en *ibid.*, p. 239. Kirk, *op. cit.*, pp. 56, 57, llama la atención sobre el hecho de que no todos los mitos presentan una mediación entre dos polos opuestos.

⁵⁸) Kirk, *op. cit.*, p. 20.

En lo que se refiere al rito, éste será considerado como un conjunto de acciones significativas concatenadas que están reglamentadas de acuerdo con un orden específico y determinadas por la costumbre cuya eficacia está fuera de toda duda, y que tienen como objetivo poner al hombre en contacto con las entidades sagradas para obtener de ellas favores o agradecerles los beneficios recibidos. Las acciones que conforman los ritos contienen un valor simbólico, y por lo tanto implícito, para la sociedad que los realiza. De esta manera, como dice Turner, los ritos son "una configuración de símbolos" y, por lo tanto, "constituyen un sistema de significados."³⁹ Por ello, de acuerdo con Lévi-Strauss:

los ritos aparecen como un 'paralelismo' que puede emplearse de dos maneras. Simultánea o alternativamente los ritos ofrecen al hombre el medio sea de modificar una situación práctica, sea de designarla y describirla. Lo más común es que las dos funciones se traslapen o traduzcan dos aspectos complementarios del mismo proceso.⁴⁰

Los ritos son hechos sociales porque involucran a todos los miembros de la sociedad, para quienes los ritos constituyen un medio de readaptación periódica a las condiciones y valores de la vida social,⁴¹ es decir, son "formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales."⁴² Por eso Turner los considera como "fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente."⁴³

Debido a ello, en los ritos participa la comunidad, puede ser la sociedad entera, por ejemplo cuando se trata de ritos promovidos por el Estado o para provocar situaciones que atañen a todos sin distinción, como los ritos agrícolas o de cambio de ciclo, o bien, sólo pueden involucrar a alguno de los grupos sociales, como las celebraciones a algún dios patrono, o al grupo familiar con ocasión de los ritos del ciclo de vida, pero cabe resaltar que la participación de cada individuo era indispensable. Así, como dice Quezada:

En la sociedad mexicana cada sujeto tuvo un lugar con una función determinada y, a través del rito, contribuyó a guardar el equilibrio para evitar la ira de los dioses y el

³⁹) Turner, *La selva...* op. cit., pp. 53 y 50.

⁴⁰) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., p. 331.

⁴¹) Turner, *La selva...* op. cit., p. 47.

⁴²) *Ibid.*, p. 105.

⁴³) *Ibid.*, p. 22.

subsecuente castigo que efectaba al individuo y a la comunidad. Esta dinámica permitió una interacción directa e indispensable de los dioses y el cosmos con las instituciones y los sujetos para lograr la reproducción de la cosmovisión que cohesionaba a la sociedad permeando todos los estratos sociales, reflejándose en el ceremonial colectivo y en el ritual individual.⁴⁴

De acuerdo con Turner, los ritos están asociados a transiciones sociales y pueden estar orientados a corregir desviaciones de la conducta socialmente aceptada para reforzar a esta última o bien prevenir conflictos naturales, sociales o personales.⁴⁵ Por ello,

Las circunstancias determinarán probablemente la clase de ritual que se celebra. Los fines del ritual guardarán relación abierta e implícitamente con las circunstancias antecedentes y a la vez ayudarán a determinar el sentido de los símbolos.⁴⁶

Las celebraciones rituales son organizadas por el grupo especializado en la religión y dirigidas por sus representantes.⁴⁷ Los actos realizados en ellos inciden directamente en las entidades sagradas para propiciar su benevolencia en beneficio del hombre, a través de peticiones y ofrendas,⁴⁸ por ello, los símbolos de los que se vale constituyen un medio para "manejar la realidad social y natural,"⁴⁹ por ejemplo la victoria en las guerras, la llegada a tiempo de lluvias abundantes para una buena cosecha, el adecuado desarrollo de una expedición comercial o un parto sin problemas. Por otra parte, los ritos se caracterizan por ser plenamente aceptados por la comunidad a tal grado que no son objeto de cuestionamiento alguno; asimismo, tienen que guardar una forma y un orden inalterable que han sido establecidos por la costumbre. Marcel Mauss dice que los ritos deben de ser "realizados según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad reconocida", y los actos que los conforman, incluyendo las palabras pronunciadas en él, deben producirse en un momento determinado, por lo tanto están sometidos a una reglamentación concreta.⁵⁰ En relación con ello, Turner establece que los ritos están compuestos por actos simbólicos ordenados y estructurados de acuerdo a la finalidad que

⁴⁴) Quezada, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴⁵) *Ibid.*, pp. 105 y 150.

⁴⁶) *Ibid.*, p. 50.

⁴⁷) Mauss, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁸) *Ibid.*, p. 141. Hay toda una gama de ofrendas que van desde las más simples, como cualquier objeto de la naturaleza fácil de adquirir, hasta la más complicada y preciada como es la vida de un ser humano.

⁴⁹) Turner, *La selva...*, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁰) Mauss, *op. cit.*, pp. 137 y 138.

se persigue¹¹ y, por otra parte, el ritual es la "quintaesencia de la costumbre" por su capacidad de condensación.¹² Asimismo, estamos de acuerdo con él cuando dice que el ritual implica "una conducta formar prescrita, en ocasiones no dominada por la conducta tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas."¹³

En relación con lo anterior, Mauss define al rito como "actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas".¹⁴ En las consideraciones que este autor hace sobre el rito tiene un lugar importante la eficacia material, es decir, los efectos que provocan los ritos por sí mismos sobre el mundo y sus componentes, con lo cual les atribuye una "virtud especial".¹⁵ Y esta virtud especial se debe a la capacidad de comunicación entre hombres y entidades sagradas que permiten los ritos a través de sus acciones.¹⁶ De esta manera, los ritos:

producen sus efectos gracias a la intervención de ciertas potencias que existen, según se cree, fuera del rito. Se trata de potencias sagradas o religiosas, dioses personales, principios generales de la vegetación, almas imprecisas de especies totémicas, etc. Se considera que el rito debe actuar sobre ellas y, a través de ellas, sobre las cosas. No es que el rito no conserve su fuerza especial, sino que, además, hay otras fuerzas sui generis que concurren en el resultado y que el rito pone en movimiento. En ocasiones, son ellas mismas las que tienen el principal poder creador y el rito se reduce a un poder de provocación.

Esto nos lleva a considerar otro de los elementos indispensables en los ritos, las deidades a las que están dirigidos y por las cuales se realizan aquéllos. Como ya se ha mencionado más arriba, los mexicas, al igual que otros pueblos, tenían la concepción de la existencia de una variedad de entidades consideradas como sagradas, cuyas potencialidades eran superiores a las del hombre. A estos seres se les atribuía la conformación del mundo en el que habita el hombre - mediante una serie de acciones que tuvieron lugar en una época diferente a la del hombre, es decir, en el tiempo mítico- así como su funcionamiento. Muchas de las acciones de los seres sobrehumanos se conservan en narraciones míticas, mientras que otras sólo se dejan entrever a

¹¹) Turner, *La selva*..., op. cit., p. 38.

¹²) *Ibid.*, p. 55.

¹³) *Ibid.*, p. 21.

¹⁴) Mauss, op. cit., p. 142.

¹⁵) *Ibid.*, pp. 138 y 139.

¹⁶) Para Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 58, los ritos constituyen un medio de comunicación entre los miembros de una comunidad, por lo que los considera como "el gran lenguaje religioso de los primeros tiempos", ya que tienen como rasgo principal el "lograr que las comunidades estén en íntima unidad y colectividad por medio de acciones comunes."

¹⁷) Mauss, op. cit., p. 141.

través de determinadas creencias y otras más, aunque no se preservaron, podemos suponer su existencia por medio de los rituales.

De esta manera, partimos de la consideración de que existe una relación entre mitos y ritos, pero dentro de ello hay que distinguir las siguientes modalidades: la existencia de mitos que no tienen un ritual correspondiente, de ritos que no están relacionados con ningún mito pero, en algunas ocasiones, este último puede inferirse, y la existencia de ritos que remiten a uno o varios mitos relacionados. En los dos primeros casos es posible que uno u otro no se hubieran conservado o bien que nunca hubieran existido y en el tercero hay que tomar en cuenta que uno no aparece como la reproducción exacta del otro, sino que entran en juego elementos simbólicos sustitutos que hay que detectar para poder establecer su correspondencia. En este punto, hay que tomar en consideración el señalamiento que hace Kirk respecto a que no todos los mitos están asociados con el ritual, aunque sí hay casos en los que se da esto; además, es difícil determinar cuál de los dos tienen la preeminencia.¹⁴ Por otra parte, como dice Lévi-Strauss, entre los mitos y los ritos asociados se dan "relaciones complejas de correlación y de oposición, de simetría y de antisimetría."¹⁵

Por ello, es necesario tener presente la propuesta de Turner en el sentido de que los ritos están conformados por unidades que son objetos simbólicos y cuando éstos son dominantes, como lo fue el fuego para los mexicas, constituyen "la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias".¹⁶ Así, para acercarnos al significado de un símbolo es necesario tomar en cuenta "lo que ese símbolo hace y lo que con él se hace, por quienes y para quienes."¹⁷ De igual manera, se tiene que tomar en consideración la posición que ocupa en los mitos y en los ritos para poder ver sus correspondencias.

¹⁴) Kirk, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵) Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría entre mitos y ritos de pueblos vecinos", en *Antropología estructural*, *op. cit.*, Siglo Veintiuno Editores, p. 239. En este punto Kirk, *op. cit.*, pp. 30-31, coincide con este autor al decir que las relaciones entre mitos y ritos son complejas y variadas.

¹⁶) Turner, *La selva...*, *op. cit.*, pp. 50 y 55.

¹⁷) *Ibid.*, p. 51.

En este trabajo hemos considerado al mito de la creación del Sol y de la Luna como un mito modelo o ejemplar, lo que Lévi-Strauss llama "mito fundador de rituales" puesto que el rito que le corresponde, en nuestro caso la ceremonia del Fuego Nuevo, tiene como objetivo conmemorar sucesos míticos,²⁰ la creación de esos dos astros y, como consecuencia, de todo lo que se encuentra en el mundo, cuya existencia hace posible la vida del hombre en la tierra. Por consiguiente, en el rito arriba aludido, así como en otros que se verán a lo largo de esta tesis y que siguen el modelo ejemplar de la cosmogonía,²¹ se puede observar la propuesta de Eliade en lo que se refiere a la relación existente entre mitos y ritos.²²

De acuerdo con este autor los mitos vienen a ser el modelo de determinados ritos, su justificación, pues las acciones simbólicas²³ que se realizan en ellos constituyen "la repetición del gesto arquetípico realizado *in illo tempore* por los antepasados o por los dioses,"²⁴ como dice Turner, en ellos "hay ciertos principios dominantes celebrados y reanimados."²⁵ Debido a ello, durante el rito se rompe la barrera que separa al tiempo profano, en el que comúnmente vive el hombre, del tiempo mítico de los dioses y, por consiguiente, se da la irrupción de ese "otro tiempo" en el ámbito humano. Además, en el momento en que se ejecutan las acciones simbólicas de los gestos arquetípicos queda abolido el tiempo cronológico y se recupera el tiempo sagrado del mito. Por lo tanto, al efectuarse un rito se reactualiza la creación del mundo, el participante se hace contemporáneo del acto mismo de la creación y se ubica en el tiempo sagrado.²⁶ Así, el rito "arranca al hombre de su tiempo, de su tiempo individual, cronológico, 'histórico', lo proyecta, al menos simbólicamente, en el Gran Tiempo, en un instante paradójico que no puede

²⁰) Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría...", *op. cit.*, pp. 228 y 230.

²¹) Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 28, establece que, por un lado, los mitos de creación, por su estructura, se equiparan al mito cosmogónico, el cual se erige como el modelo ejemplar de ellos y, por el otro, "los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico".

²²) La conexión entre mitos y ritos también la apunta Jensen, *op. cit.*, ver por ejemplo pp. 54-57.

²³) Turner, *La selva*..., *op. cit.*, p. 43, se refiere a ellas como "la ejecución de una conducta instrumentalmente simbólica" por los efectos que se esperan que provoquen en la naturaleza y en la sociedad.

²⁴) Eliade, *Tratado*..., *op. cit.*, p. 54.

²⁵) Turner, *La selva*..., *op. cit.*, p. 47.

²⁶) Eliade, *Mito y realidad*..., *op. cit.*, pp. 26, 32, 33, 84, 148, *Tratado*..., *op. cit.*, pp. 54 y 183 e *Imágenes*..., *op. cit.*, p. 64.

mensurarse.⁸⁹ En relación con esto López Austin apunta: "El mito es la referencia al otro tiempo; el rito su nueva presencia. Los días de fiesta son, por tanto, peligrosos, 'delicados'... Hay peligro porque los dioses están presentes."⁹⁰ En consecuencia, este último autor tiene razón al resaltar la importancia de los calendarios, especialmente del ritual o tonalámatl, pues ellos marcan la secuencia de las influencias que las fuerzas sagradas, personificadas en dioses, ejercían sobre el mundo.⁹¹

En las sociedades ágrafas, y especialmente en las que prevalece el ciclo de temporal, resulta de gran importancia la recurrencia de las estaciones. En el caso de los mexicas corresponde a la alternancia de las épocas de sequía y de lluvias, cuya observación fue proyectada en las conceptualizaciones que hicieron sobre la naturaleza y la sociedad. De esta manera, se observa en la tierra una época de fertilidad seguida de otra improductiva que, después de un tiempo, experimenta un renacimiento. Sin embargo, se considera que esta regeneración no se produce por sí sola, sino que se requieren de ritos dedicados a las fuerzas sagradas que dominan la naturaleza para propiciarla. Esto lleva a la concepción de un mundo que envejece, que se gasta⁹² y, por lo tanto, tiene que ser renovado, no sólo en el plano natural sino también en el social. La reactualización del mundo se llevaba a cabo mediante una serie de rituales que se efectuaban en diversos momentos del año. Pero, la renovación por excelencia tenía lugar cada cincuenta y dos años durante la celebración de la ceremonia del Fuego Nuevo que inauguraba un nuevo ciclo de vida. Esta restauración del mundo constituye una reiteración de la cosmogonía, puesto que en el rito aquélla servía como modelo y, al reproducirse el arquetipo, recomenzaba la creación con nuevas posibilidades para la vida natural y social.

Con base en lo expuesto hasta aquí, no consideraremos al mito y al ritual como expresiones culturales o de la tradición que se dan separadas, es decir, de manera totalmente independiente una de otra sino que, por el contrario, se dan interpenetrados, por lo que se

⁸⁹) Ibid., p. 64

⁹⁰) López Austin, Los mitos..., op. cit., p. 78.

⁹¹) Ibid., pp. 78-79.

⁹²) Ejemplo importante de esto son las personificaciones de la diosa del maíz a lo largo del año que iban de la más joven denominada Xilonen, seguida por Chicomecóatl como el maíz maduro y, por último, llameteuctli, diosa vieja.

tomarán en cuenta las relaciones dialécticas que existen entre ambos, puesto que: "todo acto en esta sociedad [la mexicana] estuvo ligado al ritual, toda explicación para cualquier hecho social lo dio la religión a través de los mitos".⁹¹ Por esta razón, consideramos que algunos de los rituales que se analizarán remiten a determinados mitos, en especial el que se refiere a la creación del Sol y de la Luna por la acción transformadora del fuego. Sin embargo, como esto no se da de una manera mecánica, ha sido necesario buscar los elementos simbólicos que en algunos casos sustituyen ciertos pasajes del mito en el ritual.

Cabe mencionar aquí que para el análisis de los ritos hemos adoptado y aplicado la propuesta de los ritos de paso de Arnold van Gennep.⁹² De acuerdo con esta teoría, en las sociedades donde hay distinciones de edad, ocupaciones y rangos, se dan progresiones de un grupo al siguiente, pero estos pasos van acompañados por actos especiales, por ceremonias en las sociedades en las que se concibe que todo acto individual y social está articulado con lo sagrado. Es decir, que a cada situación o estado⁹³ de la persona o de la sociedad corresponde una forma específica de relación con la sacralidad. Por lo tanto, cada cambio en la vida de una persona, de la sociedad, de un grupo o de la naturaleza generan acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado que pueden traducirse en un desequilibrio, por lo tanto deben de ser reguladas por los ritos de paso para evitar que la sociedad sufra algún perjuicio o bien para reducir sus efectos dañinos.

Los ritos de paso no se encuentran confinados a determinados momentos críticos culturalmente definidos, sino que pueden acompañar a cualquier cambio entre estados distintos, tales como la entrada en guerra de un pueblo, o el paso de la escasez a la abundancia, celebrando las fiestas de los primeros frutos o de la cosecha.⁹⁴

Así, la función de los ritos de paso es asegurar el cambio de un estado a otro reduciendo las perturbaciones o las consecuencias nocivas que dichos cambios producen en la vida de la

⁹¹) Quezada, *op. cit.*, p. 23.

⁹²) Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimball, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964.

⁹³) Turner, *La selva...*, *op. cit.*, pp. 103-104 menciona como "estado" a cualquier "situación estable o fija" que incluye estatus legal, profesión, oficio, rango y grado. Así, el término de estado "hace referencia a cualquier tipo de situación estable o recurrente, culturalmente reconocida".

⁹⁴) *ibid.*, p. 105.

sociedad y del individuo.⁹⁷ Por lo tanto: "Los ritos de paso se fundan en la idea de la realidad de un cambio en la condición social y mágico religiosa de los participantes."⁹⁸ De esta manera se concibe la vida del hombre como una sucesión de etapas que van desde su nacimiento hasta su muerte y que incluye como etapas intermedias, por ejemplo, pubertad, matrimonio, paternidad, ingreso como especialista de una actividad y cambio de rango social. Como el paso de una situación a otra implica cambios:

Para cada uno de estos eventos hay ceremonias cuyo propósito esencial es capacitar o habilitar al individuo para pasar de una posición definida a otra que está igualmente bien definida. Como el objetivo es el mismo, surge la necesidad de que los caminos para lograrlo deben de ser análogos, si no idénticos en detalle.⁹⁹

Como se piensa a la naturaleza y a las fuerzas sagradas que la mueven en analogía con el hombre y, al mismo tiempo, los tres ámbitos (el humano, el natural y el cósmico) están interrelacionados, también se considera a la naturaleza y a sus cambios cíclicos como capaces de poder provocar desequilibrios cuando éstos se presentan. Por otra parte, el paso de una condición a otra implica la idea de la renovación, es decir, la muerte y el renacimiento periódicos, los cuales están presentes en los ritos de paso.¹⁰⁰

Las series de transiciones humanas, entre algunos pueblos, han sido ligadas o relacionadas con pesos celestiales, las revoluciones de los planetas o las fases de la luna. Es, sin duda, una concepción cósmica que relaciona las etapas de la existencia humana con las de la vida de las plantas y animales y los asocia con los grandes ritmos del universo.¹⁰¹

Por ello, también es necesario efectuar una serie de ritos que asimismo consituyen ritos de paso de una situación a otra, por ejemplo, de la época de lluvias a la de sequía, de la etapa de producción de la tierra a su tiempo de descanso e inactividad, de la actividad agrícola a la cacería y la guerra y de un ciclo temporal a otro, por ejemplo, cambio de mes, de año o de siglo. Así, los ritos de paso realizados con motivo de los cambios que experimenta la persona a lo largo de su vida son proyectados a la naturaleza.

Los ritos de paso puramente estacionales se observan en los ritos que pretenden asegurar el renacimiento de la vegetación después del periodo de transición del dominio del invierno.

⁹⁷) Van Gennep. *op. cit.*, p. 11.

⁹⁸) *Ibid.*, p. 141.

⁹⁹) *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁰) *Ibid.*, p. 181.

¹⁰¹) *Ibid.*, p. 194.

Estos ritos también aseguran el resurgimiento de la vida sexual de los animales y el resultado aumenta los rebaños.¹⁶²

Van Gennep divide a los ritos de paso en tres fases: separación o preliminar, transición o liminar e incorporación o posliminar. Cada una de ellas no tiene necesariamente la misma importancia y elaboración, sino que éstas varían según el rito. Así, por ejemplo, una fase de transición puede ser tan compleja: que, a su vez, pueda dividirse ella misma en separación, transición e incorporación, aunque en relación con la totalidad del rito ella sea la fase liminar.¹⁶³

La fase preliminar implica la separación del individuo de su condición o estado anterior, constituye una especie de salida, por eso en ella son comunes las purificaciones pues separan del ambiente anterior o levantan un tabú.¹⁶⁴ Estas ceremonias incluyen acciones tales como corte de cabellos, cambio de vestido, baño ritual, cargar o llevar en andas a la persona.¹⁶⁵ Por su parte, la fase posliminar es la incorporación, unión o entrada a una nueva situación o la adquisición de un nuevo estado y en ella son comunes las comidas comunitarias o la dedicación de personas o de ofrendas.¹⁶⁶ es decir, el paso ya se ha consumado.¹⁶⁷ Estas dos etapas son identificadas con la muerte y el renacimiento respectivamente.¹⁶⁸ Además, como la persona no sólo se traslada mecánicamente de una posición a otra, sino que cambia su propio estado, se trata de un proceso en el que se observa una transformación de carácter ontológico.¹⁶⁹

El paso entre ambas fases es gradual, por ello, en ese punto hay una etapa intermedia de transición o liminar, en la cual el individuo se encuentra en una fase de indefinición, ambigua, pues deja de ser lo que era, pero aún no adquiere su nueva condición, no tiene ningún atributo ni del estado pasado ni del venidero, por lo tanto, se encuentra en una muerte ritual, oscila entre dos mundos, entre la vida y la muerte.¹⁷⁰ Como dice Turner:

¹⁶²) *Ibid.*, p. 179.

¹⁶³) *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁴) *Ibid.*, pp. 20 y 41.

¹⁶⁵) *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁶) *Ibid.*, pp. 29 y 167.

¹⁶⁷) Turner, *La selva...* *op. cit.*, p. 104.

¹⁶⁸) Van Gennep, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁹) Turner, *La selva...* *op. cit.*, pp. 104 y 113.

¹⁷⁰) *Ibid.*, pp. 85 y 104 y Van Gennep, *op. cit.*, p. 18.

El rasgo principal de estas simbolizaciones es que los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro. Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja.¹¹¹

Por eso a estos ritos también se les llama "de umbral",¹¹² y se caracterizan porque durante ellos la vida social es suspendida,¹¹³ como dice Turner, son "una fase interestructural de la dinámica social",¹¹⁴ por ello los sujetos liminares son estructuralmente invisibles puesto que dejan de pertenecer a la clasificación anterior, pero aún no ingresan a la nueva, son indefinidos y sus símbolos corresponden a los de la muerte, de la cual resultan ser contaminantes.¹¹⁵ Como se puede apreciar, la fase liminar de los ritos de paso viene a ser la más importante y significativa y conjuga en sí misma una serie de símbolos de gran riqueza. Esta etapa o rito, como el mismo van Gennep lo clasifica, será retomado más adelante en relación al fuego, el cual, por sus características simbólicas y su posición estructural en mitos y ritos, viene a constituirse como el responsable de la realización de muchos ritos de paso, tanto sociales como individuales, es decir, es un elemento liminar que soluciona la contradicción del paso de un estado a otro.

1.1.3 EL SIMBOLO

Un símbolo puede ser cualquier objeto, acto, hecho, cualidad, relación, acontecimiento o gesto¹¹⁶ que representa o remite a algún aspecto de la realidad natural, social o sagrada, o bien, a su conceptualización ya sea por compartir cualidades análogas o por asociación de hechos o de pensamiento.¹¹⁷

Cabe mencionar aquí que no estamos de acuerdo con la propuesta de Jung respecto a la existencia del inconsciente colectivo, específicamente de que los símbolos o imágenes colectivas

¹¹¹) Turner, *La selva...*, op. cit., p. 107.

¹¹²) Van Gennep, op. cit., p. 21.

¹¹³) Por tal motivo, como dice Van Gennep, *ibid.*, p. 115, en esos momentos algunas conductas establecidas en la sociedad pueden ser anuladas o inclusive invertidas.

¹¹⁴) Turner, *La selva...*, op. cit., p. 108.

¹¹⁵) *Ibid.*, pp. 105-108.

¹¹⁶) Turner, *La selva...*, op. cit., p. 21.

¹¹⁷) *Ibid.*, pp. 21 y 58 y Geertz, *La interpretación...*, p. 90.

que él llama arquetipos, y que para él constituyen la fuente de creación de mitos y religiones, sean la representación de las tendencias instintivas, así como que aquéllos se hubieran generado cuando la psique del hombre se encontraba todavía muy cerca a la del animal, esto es, mucho antes de que desarrollara una conciencia reflexiva que hacia incapaz al hombre primitivo de reflexionar sobre sus símbolos. Con ello desvaloriza a lo que occidente ha catalogado como "hombre primitivo" en su capacidad de ser consciente de sí mismo y del mundo en que vive, cualidad que sólo le concede al hombre "moderno", el cual conserva en su inconsciente "las características primitivas que formaban parte de la mente originaria" y que emergen principalmente a través de los sueños.¹¹⁸ Por su parte, Eliade coincide con Jung al afirmar que en el subconsciente del hombre moderno sobreviven símbolos y una abundante mitología de remota antigüedad que emergen en sueños, ensueños y alucinaciones, simbolismos arquetípicos espontáneos que se manifiestan de manera coherente y sistemática en el inconsciente, en el transconsciente y en el consciente y organizan las experiencias conscientes y transconscientes.¹¹⁹ En relación con esto, resultan de gran importancia las aportaciones que hizo Lévi-Strauss respecto a lo que él llamó "el pensamiento salvaje".¹²⁰

No obstante lo anterior, estamos de acuerdo con Jung en tanto que la creación de símbolos es una tendencia en el hombre y, de igual manera, nos parece pertinente la caracterización de "símbolo" que él presenta en cuanto que éste puede ser cualquier palabra, imagen o término que "representa algo más que su significado evidente e inmediato", es decir, que posee "connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio." Sin embargo, no consideramos que necesariamente un símbolo se refiera a todo aquello que esté fuera del entendimiento humano.¹²¹ Por el contrario, coincidimos con Clifford Geertz en que los símbolos expresan una concepción.¹²² Por ello, vienen a ser conceptos o vehículos de conceptos.¹²³ Así, un

¹¹⁸) Jung, *op. cit.*, *vid.* principalmente pp. 67, 73-76, 78-79, 81, 83 y 96.

¹¹⁹) Eliade, *Imágenes...*, *op. cit.*, pp. 16, 18, 38 y 125.

¹²⁰) *Id.* Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 416 p. (Breviarios, núm. 173) y las obras citadas en este trabajo.

¹²¹) Jung, *op. cit.*, pp. 20, 55 y 21 y 69.

¹²²) Geertz, *La interpretación...*, *op. cit.*, p. 90.

¹²³) Eliade, *Imágenes...*, *op. cit.*, p. 10.

simbolo puede ser cualquier cosa (palabras, ademanes, dibujos, sonidos musicales, artificios mecánicos u objetos naturales por ejemplo) "que esté desembarazada de su mera actualidad y sea usada para imponer significación a la experiencia."¹²⁴

El simbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, simbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la paique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.¹²⁵

En su forma más simple es la sustitución de un elemento por otro que lo significa, es un signo visible que sugiere "algo abstracto por medio de lo concreto"¹²⁴ por eso, como dice Eliade, todo simbolo realiza la paradoja de ser al mismo tiempo él mismo y otra cosa,¹²⁷ "siempre revela algo más que el aspecto de la vida cósmica que ha de representar."¹²⁸ De esta manera, de acuerdo con Geertz, los simbolos:

son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.¹²⁹

Por lo tanto, los elementos o conceptos a los que se refiere se mantienen velados o encubiertos por aquéllo que los representa por lo que, de acuerdo con Víctor Turner, el simbolo expone algo relativamente desconocido porque su significación no se manifiesta de manera explicita y, por consiguiente, no es asequible en primera instancia, inclusive para los miembros de la sociedad que los maneja. De esta forma, la gente que los genera o utiliza no son conscientes de su significado y, por lo tanto, se da la necesidad de interpretarlos para poder explicitar las significaciones que de manera velada poseen.¹³⁰ Además, la interpretación del significado de los simbolos se dificulta porque constituyen la expresión de un concepto reducida a su minima expresión, es la unidad más pequeña de un mito o de un rito,¹³¹ por lo que viene a ser "la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias".¹³² A pesar de los

¹²⁴) Geertz, *La interpretación...*, op. cit., p. 52.

¹²⁵) Eliade, *Imágenes...*, op. cit., p. 12.

¹²⁶) Turner, *La séme...*, op. cit., p. 53.

¹²⁷) Eliade, *Tratado...*, op. cit., p. 165.

¹²⁸) Eliade, *Imágenes...*, op. cit., p. 190.

¹²⁹) Geertz, *La interpretación...*, op. cit., p. 90.

¹³⁰) Turner, *La séme...*, op. cit., p. 30.

¹³¹) *Ibid.*, pp. 21 y 53.

¹³²) *Ibid.*, p. 55.

obstáculos que presenta la interpretación de los símbolos, según Eliade éstos pueden traducirse en términos racionales dado que, como existe una lógica del símbolo, ciertos grupos de símbolos se revelan como coherentes y lógicamente encadenados, lo cual permite su formulación sistemática.¹¹¹

En la medida en que contienen una rica información respecto a las concepciones que una sociedad determinada pueda tener sobre el cosmos, constituyen un instrumento de conocimiento para aprehender y explicar el mundo.¹¹² Esto nos lleva a que los símbolos constituyen importantes vehículos de comunicación tanto entre los miembros de una sociedad que participan de los mismos códigos, como de los hombres con las entidades sagradas.

De igual manera, hay que tener en cuenta que a través de los símbolos también se manifiesta la divinidad (sea ésta concebida como una sola, única y omnipotente, como una multitud de dioses o como espíritus que pueblan y animan al mundo) que en un momento dado, por ejemplo en la recitación de un mito o en la ejecución de un ritual, van a incidir en el individuo, en la sociedad o en la naturaleza ya que se pretenden generar en ellos ciertas reacciones.¹¹³ En relación con ello, estamos de acuerdo con lo que dice Emile Durkheim respecto a que: "Hay que aprender a mirar por debajo del símbolo a la realidad que el símbolo representa, la que le da su sentido."¹¹⁴

De lo anterior se desprende que para desentrañar y comprender el significado de los símbolos es necesario analizarlos tanto en el contexto particular en que se manifiestan sea un mito, un rito o su expresión pictográfica, como en el contexto general de la cultura y de la sociedad a la que pertenecen ya que, de acuerdo con Turner, "Los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social."¹¹⁵ Asimismo, de acuerdo con este autor:

Para llegar a dar una explicación adecuada del sentido de un símbolo particular, lo primero necesario es examinar el contexto más amplio del campo de acción del que el mismo ritual es

¹¹¹) Eliade, *Imágenes...* op. cit., p. 40.

¹¹²) *Ibid.*, pp. 9 y 10.

¹¹³) En este mismo sentido Turner, *La selva...* op. cit., pp. 59-60 y 88 considera que los símbolos tienen una función cognitiva y una función orética.

¹¹⁴) Citado por Turner, *La selva...* op. cit., pp. 40-41.

¹¹⁵) Turner, *La selva...* op. cit., pp. 21-22.

simplemente una fase. Aquí hay que considerar qué tipo de circunstancias dan motivo a la celebración del ritual, si son circunstancias relacionadas con los fenómenos naturales, o con los procesos económicos o tecnológicos, o con las crisis vitales humanas, o con la ruptura de relaciones sociales cruciales.¹³⁸

De igual manera, estamos de acuerdo con Geertz en cuanto que los símbolos están inscritos en el análisis social y, por otro lado, los hechos sociales tienen una dimensión simbólica que teóricamente se abstrae de esos hechos como totalidades empíricas. Asimismo, la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas son actos culturales y hechos sociales que, como tales, son públicos y susceptibles a ser observados.¹³⁹ En este mismo sentido los símbolos que analizaremos, aquéllos relacionados con el fuego así como los conceptos que encierran, de acuerdo con Turner son "hechos sociales" en tanto que constituyen "representaciones colectivas"¹⁴⁰ que se encuentran en la comunidad, que son utilizadas por el individuo, por lo general de manera espontánea, y le sirven para orientarse y dar significado a los acontecimientos que vive tanto a nivel particular como social.¹⁴¹ De esta manera, los símbolos:

suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones...¹⁴²

Los símbolos pueden manifestarse a través de una forma narrativa que dan lugar a los llamados mitos o bien, a través de una serie de acciones concatenadas significativas mismas que constituyen el ritual. Ambos, mitos y ritos, están conformados por elementos simbólicos que, por su facultad sintáctica y aglutinante, expresan ideas y conceptos que guían y dan significación a la sociedad. Con base en lo anterior, para interpretar las significaciones que tuvo el fuego en la sociedad mexicana, así como los elementos simbólicos relacionados con él, he considerado pertinente centrar el análisis en las principales narraciones míticas en las que el fuego desempeña un papel importante, así como en los rituales en donde aparece en forma activa y destacada. De esta manera, ha sido necesario considerar el símbolo, que en nuestro caso es el fuego así como

¹³⁸) *Ibid.*, p. 50.

¹³⁹) Geertz, *La interpretación...*, op. cit., p. 90. En este mismo sentido Turner, *La selva...*, op. cit., p. 39, también considera que los símbolos se refieren a hechos sociales que tienen una realidad empírica exterior a las psiques de los individuos.

¹⁴⁰) *Ibid.*, p. 31.

¹⁴¹) *Ibid.*, p. 52.

¹⁴²) Geertz, *La interpretación...*, op. cit., p. 101.

los elementos que lo representan, en mitos y en ritos de manera conjunta e interrelacionada para poder determinar cuáles son los sentidos que encierra, así como las funciones que desempeña para poder desprender sus significaciones.

Asimismo, de acuerdo con Turner y Lévi-Strauss, para el análisis del simbolismo del fuego que presentamos, se ha tomado en cuenta el sentido posicional del símbolo en mitos y ritos, es decir, cuál es su ubicación en ellos así como su relación con otros objetos y actos simbólicos.¹⁴³ También, se ha tomado en cuenta su sentido operacional, esto es lo que se hace con él,¹⁴⁴ puesto que "hay que atender a la conducta dirigida a cada símbolo, porque esa conducta es un importante componente de su significado total."¹⁴⁵

Punto importante de este trabajo ha sido considerar la relación que guarda este elemento simbólico con los fenómenos y procesos naturales y sociales, así como su presencia en los momentos cruciales del ciclo de vida del individuo. Puesto que:

El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada.¹⁴⁶

En este sentido y en primera instancia, hay que considerar que los símbolos son producto de un proceso histórico y que, como tienen la estructura y propiedades de una entidad dinámica,¹⁴⁷ su significado puede variar según la época o el pueblo donde se observa. Por lo tanto, como ya se mencionó, es importante tener en cuenta el contexto en el cual se expresa, es decir, los mitos y los rituales en los cuales aparece y su ubicación dentro de ellos, así como su relación con los acontecimientos naturales, sociales y religiosos. Como dice Turner:

El sentido posicional de un símbolo se deriva de su relación con otros símbolos en una totalidad, una *Gesamtheit*, cuyos elementos adquieren su significación del sistema como un todo.¹⁴⁸

¹⁴³ Ver, por ejemplo, Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., 62, para quien el significado de un símbolo se deriva de su posición.

¹⁴⁴ Turner, *La selva...*, op. cit., p. 56.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 56.

Los símbolos presentan ciertos rasgos que los definen como tales, por lo que es necesario, en primera instancia, detectar si un objeto, además, palabra o hecho los presenta para poder determinar si en verdad constituye un símbolo. Una de las principales características de los símbolos es su polisemia o multivocidad,¹⁴⁹ ya que un mismo símbolo puede tener muchos sentidos en tanto que tiene la capacidad de condensar varios significados. Esto, de acuerdo con Eliade, se debe a que:

El mismo símbolo indicaba o evocaba una serie entera de realidades que no son separables y autónomas salvo en una experiencia profana. La multivalencia simbólica de un emblema o de una palabra perteneciente a las lenguas arcaicas nos hace observar continuamente que, para la conciencia que los forjó, el mundo se revelaba como un todo orgánico.¹⁵⁰

En este punto es muy importante tomar en cuenta el contexto en el que un determinado símbolo aparece, puesto que dependiendo de aquél y de su posición estructural en el mito o en el rito se privilegian uno o varios significados,¹⁵¹ mientras que otros pasan a un segundo plano. En el caso del rito, el sentido privilegiado del símbolo depende del propósito de la fase en la que aparece.¹⁵² En este sentido el símbolo tiene la capacidad de concentrar diferentes sentidos¹⁵³ muchos de los cuales se refieren a los principales aspectos de la vida social.¹⁵⁴ Por lo tanto, el símbolo es multirreferencial en tanto que abarca significados opuestos, en yuxtaposición o interpenetrados, y a ello se debe que pueda presentar polarización, discrepancia y condensación de sentidos.¹⁵⁵ Así,:

la coincidencia de los opuestos, tan abundante y tan simplemente expresada por los símbolos, no se da en ninguna parte en el cosmos, y no es accesible a la experiencia inmediata del hombre ni al pensar discursivo.¹⁵⁶

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 55 y 119.

¹⁵⁰ Eliade, *Tratado...*, op. cit., p. 179.

¹⁵¹ Turner, *La selva...*, op. cit., pp. 56 y 48.

¹⁵² *Ibid.*, p. 57.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 58. De acuerdo con este autor: "Unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o en el pensamiento. Esas cualidades o esos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un ancho abarico de fenómenos. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diversos." *Ibid.*, p. 31

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 31, 32-33, 40 y 61.

¹⁵⁶ Eliade, *Imágenes...*, op. cit., p. 190.

En relación con esto, algunos símbolos presentan la capacidad de fungir como mediadores entre opuestos. Esta facultad que establece Lévi-Strauss para los mitos¹¹⁷ ha sido también observada en el caso del simbolismo del fuego, ya que este elemento aparece en momentos liminares en mitos y en ritos. De igual manera, en tanto que es el punto de relación entre estados diferentes, aparece también como solucionador de contradicciones. A este respecto Turner señala que:

Todas las contradicciones de la vida humana social, contradicciones entre sociedad e individuo, o entre grupos, se condensan y se unifican en una sola representación, los símbolos dominantes.¹¹⁸

Por otra parte, de acuerdo con la propuesta de Turner, hay que analizar y determinar cuándo el fuego es un símbolo dominante, es decir que constituye un elemento estructural;¹¹⁹ esto es cuando su contenido de sentido presenta una consistencia y una constancia en el sistema simbólico¹²⁰ por ser precisamente una unidad del mismo¹²¹ y, por esta razón, presenta la misma significación en mitos y ritos; cuando es un objeto eterno, es decir que no le es aplicable la categoría de tiempo; cuando es un punto de unión entre la estructura cultural y la social y, por último, cuando es un fin en sí mismo.¹²² Por otra parte, los símbolos dominantes proporcionan continuidad a la sociedad y constituyen importantes elementos de cohesión,¹²³ puesto que:

Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerc: de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos.¹²⁴

En el desarrollo del trabajo se verá que el fuego cumple con los rasgos que caracterizan a un símbolo dominante y, por lo tanto, será considerado como tal en los mitos y ritos que analizaremos. Por otra parte, es necesario observar si, de acuerdo con las categorías de Turner,

¹¹⁷) A este respecto ver por ejemplo los siguientes trabajos de Lévi-Strauss. *Mitológicas I*, op. cit., "La estructura de los mitos", op. cit., pp. 229-252. "Estructura y dialéctica", op. cit., pp. 253-260. "La estructura y la forma", op. cit., pp. 113-141. "La gesta de Asdivel", op. cit., pp. 142-189. "Cuatro mitos winnebago", en *Antropología estructural*, op. cit., Siglo Veintiuno Editores, pp. 190-202. "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", op. cit., pp. 225-241. "Cómo mueren los mitos", op. cit., pp. 242-253.

¹¹⁸) Turner, *La selva...*, op. cit., p. 48.

¹¹⁹) *Ibid.*, p. 50.

¹²⁰) *Ibid.*, p. 34.

¹²¹) *Ibid.*, p. 48.

¹²²) *Ibid.*, p. 35.

¹²³) *Ibid.*, p. 43.

¹²⁴) *Ibid.*, p. 25.

el fuego también aparece como un símbolo instrumental, es decir, como elemento variable¹⁴³ o como un medio para la consecución de los fines principales del mito o del ritual,¹⁴⁴ esto es cuando aparece como un mero instrumento y no como motivo central. Este sería el caso, por ejemplo, de la quema de copal hacia las cuatro direcciones y del sahumero de las imágenes de los dioses. En este punto hay que hacer notar que, en un momento dado, el fuego puede ser al mismo tiempo tanto símbolo dominante como instrumental. Como este último, el fuego aparece en algunos mitos como el principal agente que provoca importantes transformaciones, desde la misma creación del mundo a partir de la transmutación de los dioses hasta las diversas transformaciones que sufre la persona a lo largo de su vida, especialmente en su nacimiento y muerte, así como la transformación de ciertos materiales, como la madera en carbón, los alimentos crudos en cocidos y el proceso de elaboración de la cal; transmutaciones que provocan el paso a otro orden diferente de existencia. Por ello, de acuerdo con Bernardino de Sahagún, al fuego:

... todos le tenían por padre, considerando los efectos que hacía, porque quema, y la llama enciende y abrasa. Estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío, y guisa las viandas para comer, asando y cociendo, y tostado y friendo. El hace la sal y la miel espesa, y el carbón y la cal, y calienta los baños para bañarse, y hace el aceite que se llama *coqui*. Con él se calienta la leña y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevas.¹⁴⁵

La cita anterior destaca la función transformadora del fuego, facultad que fue determinante para la construcción ideológica de las significaciones atribuidas a este elemento por la sociedad mexicana.

1.2 EL MITO Y EL RITO MODELOS

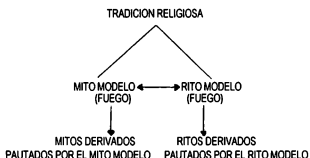
Con base en lo anteriormente expuesto, consideramos que hay un mito modelo que va a dar pauta a ciertas narraciones que podemos considerar como derivadas; pero, al mismo tiempo,

¹⁴³) *Ibid.*, p. 50.

¹⁴⁴) *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁵) Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, (Cien de México), vol. I, p. 47.

también existe un ritual ejemplar que a su vez va a determinar a otros ritos que de alguna manera tienen que ver con él. El mito y el ritual que consideraremos como modelos son la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan y la ceremonia del Fuego Nuevo, respectivamente.



El mito y el rito modelos mantienen entre sí una relación dialéctica, ya que el segundo revuelve al primero en el momento en que se lleva a cabo. Es decir, que durante el rito se dramatiza el mito, y en ese momento se da una sacralización que permite reanudar y mantener el contacto con la divinidad. Paralelamente, se legitima la existencia del mundo y del hombre, a la vez que se da y se refuerza un control religioso y político por parte del grupo dominante. Aquí resulta pertinente la propuesta de Eliade que se refiere a que los mitos de creación están íntimamente relacionados con el ritual, el cual a su vez los vivifica y actualiza.¹⁶⁴ En este sentido, es importante considerar el simbolismo de la ceremonia del Fuego Nuevo que representa la reactualización del cosmos: así como la irrupción del tiempo mítico de la creación en el mundo del hombre, en este caso la inmolación de Nanahuatzin y Tecciztécatl para convertirse en los dos principales astros marcadores de tiempo. De esta manera, el rito hace vigente el mito de origen que tuvo lugar en el tiempo primigenio.¹⁶⁵ En concordancia con lo anterior, el mundo era renovado periódicamente¹⁶⁶

¹⁶⁴) Eliade, *Imágenes...* op. cit., p. 78

¹⁶⁵) Eliade, *Mito y realidad...* op. cit., p. 38.

¹⁶⁶) Eliade, *Imágenes...* op. cit., p. 96

cada cincuenta y dos años, momento en que, al revivirse la cosmogonía, se reanudaba el pacto entre dioses y hombres que permitía a la humanidad vivir otro ciclo de la misma duración.

1.2.1 EL MITO DE LA CREACION POR FUEGO

De acuerdo con la religión mexicana, la creación del mundo se llevó a cabo a partir de la transformación y, por lo tanto, como el fuego es el patrón de las transmutaciones, es el responsable de las acciones que desataron el origen del mundo tal y como lo conoce el hombre. Por estar íntimamente asociado a la creación, el fuego se relaciona con todo lo que representa principio y regeneración y, por consiguiente, está presente en rituales que tenían como objetivo propiciar dichas acciones. Por eso, era común que a este elemento le ofrecieran las primicias de las cosechas, del pulque y de los alimentos.

De esta manera, el mito de la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan viene a ser el mito modelo que ejemplifica el acto creador a través del fuego. De acuerdo con él, Nanahuatzin y Tecciuécatl se lanzaron a la hoguera para salir como los dos astros más luminosos que surcan el cielo diurno y nocturno respectivamente y que representan "los dos principios opuestos necesarios a la vida: el fuego y el agua, la luz y la oscuridad, el principio vital y la materia."¹¹

El Sol, por su parte, estrechamente asociado al fuego, proporciona la luz y el calor necesarios para que el hombre pueda vivir en la tierra. Este mito cosmogónico, que expresa el acontecimiento ejemplar de la creación, viene a ser el modelo de otros mitos de creación. Estos son: el encendido de fuego hecho por Quetzalcóatl y Huitzilopochtli para crear el medio sol que alumbró inicialmente la tierra.¹² El encendido de fuego hecho por Mixcóatl para honrar a los dioses en el año 2 ácatl.¹³ La transformación de Quetzalcóatl en estrella de la mañana por la

¹¹) Yolot González Torres, El culto a los astros entre los mexicanos, México, SEP Diana, 1979, (SepSetentas-Diana, núm. 217), p. 16.

¹²) "Historia de los mexicanos por su pinturas" en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, 2a. ed., ed preparada por Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1973, (Sepen cuantos, núm. 37), p. 25.

¹³) Ibid., p. 33.

acción del fuego.¹¹⁴ El mito de Tata y Nene que encendieron fuego para asar un pescado después del diluvio, hecho que les costó el haber sido transformados en perros por haber ahumado el cielo.¹¹⁵ Por otro lado, al mito cosmogónico se ajustan algunos rituales, tanto promovidos por el Estado mexica como efectuados por el común de la gente en el ámbito familiar, donde aparece el fuego como elemento central o dominante.

1.2.2 LA CEREMONIA DEL FUEGO NUEVO COMO RITO EJEMPLAR

Cada cincuenta y dos años se llevaba a cabo el ritual más importante, el encendido del fuego nuevo. Esta ceremonia viene a ser una renovación del mundo, ya que a través de ella se actualiza y recrea el mito cosmogónico, puesto que "es un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno."¹¹⁶ Por ello, viene a ser un rito ejemplar que va a dar pauta a otros rituales que tienen que ver con principio, transformación y revivificación, como los que se verán a lo largo de este trabajo. Gracias a esta ceremonia el mundo era renovado periódicamente y se reanudaba el pacto entre dioses y hombres que permitía a la humanidad vivir otro ciclo de la misma duración. Así, los mexicas, al igual que otros pueblos "destruyen periódicamente el mundo para poder 'rehacerlo' y, por consiguiente, vivir en un universo 'nuevo'..."¹¹⁷

Por ello, en el momento en que se realizaba esta ceremonia, se llevaba a cabo la irrupción del tiempo mítico de la creación en el mundo del hombre. Por otro lado, la ceremonia aquí aludida tenía importantes implicaciones sociales, políticas e ideológicas, pues involucraba a toda la sociedad, era promovida por el grupo gobernante y respondía a los intereses de éste, ya que ideológicamente reforzaba su lugar preeminente al presentarse como el responsable del mantenimiento del mundo ante los otros sectores sociales.

¹¹⁴) "Anales de Cuauhtitlan", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, num. 1), p. 11.

¹¹⁵) "Leyenda de los soles", en ibid., p. 120.

¹¹⁶) Eliade, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993. (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 9.

¹¹⁷) Eliade, Imágenes..., pp. 61]. p. 96.

El rito del Fuego Nuevo expresaba, actualizaba y revivía el mito de la creación del mundo que se llevó a cabo a partir de una transformación, misma que fue realizada, en última instancia, por Xiuhtecuhtli, dios de las transmutaciones. Por otro lado esta fiesta, además de que permitía el contacto con la divinidad, otorgaba legitimación a la existencia del mundo y del hombre.

Asimismo, en el rito se realizaba una dramatización del mito pues, en primer lugar, antes de que empezara la ceremonia, toda la población tenía por costumbre destruir todos sus enseres cotidianos como ollas, platos, ropas y joyas. Enseguida, apagaban todos los fuegos y teas de los templos, del palacio y de las casas. Con estas acciones se representaba simbólicamente el caos y la oscuridad prevalecientes antes de que los dioses ordenaran el mundo y crearan al hombre. Los dioses, encarnados en los sacerdotes ataviados como aquéllos, iban en procesión, junto con un cautivo que sería sacrificado, a la cumbre del cerro Huixachtécatl. Monte sagrado que en este rito representaba la cima del mundo y el centro, "donde se reúnen el cielo y la tierra" el lugar de la creación,¹⁷⁸ sitio reservado a las deidades desde donde se dominaba el espacio del hombre, la tierra o tlalticpac. Por su parte, en la ciudad y sus alrededores, el resto de la población esperaba los resultados del designio de los dioses: el fin o la renovación del mundo. En esos momentos se rompía la barrera entre el tiempo profano y el sagrado, el hombre se hacía contemporáneo de los dioses y presenciaba la cosmogonía. En la cima del monte, que simulaba el ámbito superior de las entidades sagradas, se encendía el fuego nuevo barrenando dos palos sobre el pecho del cautivo que sería ofrendado. Con esta acción la oscuridad daba paso a la luz y se hacía presente el hecho mítico de la creación. Por su parte, la oblación del cautivo en lo alto del cerro simbolizaba el sacrificio realizado por los dioses Nanahuatzin y Tecciztécatl que dio lugar a la existencia del mundo del hombre. Paralelamente, esa inmolación, que consistía en extraerle el corazón a la víctima, generaba y liberaba una energía sagrada que propiciaba la reactivación del cosmos para que éste pudiera seguir existiendo, mientras que la sangre del sacrificado alimentaba al fuego apenas producido. Por último, con la lumbre recién obtenida se encendían múltiples teas que eran repartidas por toda la ciudad y en diferentes poblados para alumbrar la nueva era.

¹⁷⁸) Eliade, El mito... op. cit., p. 21.

La ocasión ritual, en general, implicaba por sí misma una transmutación de la persona, puesto que al ser sacralizada se elevaba por encima del plano humano y se transformaba en la misma imagen del dios honrado. Así pues, el sacrificio efectuado en la cima del Huixachtécatl representaba la liberación de la fuerza vital del personaje sacralizado que servía para revitalizar al nuevo ciclo indígena. El encendido del fuego nuevo se efectuaba una vez que aparecía la señal, el paso de las Pléyades por el cenit,¹⁷⁹ que indicaba que los dioses habían permitido al mundo continuar con su existencia y a la humanidad vivir por otro ciclo de cincuenta y dos años. De acuerdo con Lévi-Strauss, como el fuego y lo cocido correspondían a la cultura, su privación, al apagar todo las lumbres, representaba el regreso a lo natural. Por consiguiente, si su ausencia se prolongaba indefinidamente se instauraría en el mundo el dominio de lo crudo y la naturaleza, por eso consideraban que los seres más vulnerables sufrirían una transformación, las mujeres embarazadas pasarían a ser fieras que devorarían a la humanidad, mientras que los niños se convertirían en ratones. Además, la falta indefinida del Sol (simbolizado por el fuego) traería como resultado un mundo oscuro, frío, húmedo y podrido en el que no sería posible la vida, la sociedad y la cultura.¹⁸⁰

Así, con el rito del Fuego Nuevo se actualizaba la creación del mundo, la cual se llevó a cabo a partir de una transformación que fue realizada por el fuego, cuya personificación, Xiuhtecuhtli, era el dios de las transmutaciones. La transformación se significaba por el cambio que había de la oscuridad a la luz, representada ésta por las múltiples teas que se iban encendiendo del fuego originario producido sobre el pecho del cautivo, y que iban iluminando paulatinamente los templos, el "palacio real" o tecpan, las casas de todos los habitantes de México Tenochtitlan y de otras poblaciones dependientes de este importante centro político religioso para alumbrar la nueva era. Con ello, los mexicas se erigían como los productores y dueños del fuego con la facultad de distribuirlo a los demás pueblos y, como el fuego

¹⁷⁹) Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Space and Time in the Cosmology of Mesoamerica, Franz Tichy, ed., Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982, (Latinamerika-Studien, 10), p. 130

¹⁸⁰) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., pp. 246, 269 y 328.

representaba la cultura,¹⁴¹ los mexicas, en tanto que sus poseedores, justificaban así su poder y dominio.

La luz y el calor generados por el fuego, elemento identificado con el Sol, astro al cual simbolizaba en este rito, eran necesarios para que la humanidad pudiera vivir y reproducirse sobre la tierra. En el momento de esa ceremonia, el fuego sagrado de la creación irrumpía en el mundo del hombre actualizándolo y revitalizándolo. Por otro lado, el mismo rito volvía a hacer vigente el mito de origen que tuvo lugar en el tiempo primigenio. De esta manera y de acuerdo con la propuesta de Mircea Eliade, el mundo podía ser renovado periódicamente y, en el caso aquí planteado, el mundo era restaurado cada cincuenta y dos años, momento en que se reanudaba el pacto entre dioses y hombres que permitía a la humanidad vivir otro ciclo.

Como ya se mencionó, el rito del Fuego Nuevo, que revive la cosmogonía de la creación del Sol y de la Luna, viene a ser el modelo de otros ritos que están asociados con los conceptos de principio, transformación y revivificación del mundo, lo cual incluye a los rituales relacionados con la propiciación de las actividades productivas. Estos ritos, que eran organizados por el grupo dominante y en los cuales participaba toda la sociedad, son los que se efectuaban en los siguientes meses: Tóxcatl y Xócoatl huetzi, que eran festividades relacionadas con el Sol; la ceremonia de huauhquiltamalcauiztli efectuada a la mitad de Izcalli y la gran fiesta de Izcalli celebrada cada cuatro años, estas dos solemnidades, junto con la de Xócoatl huetzi, estaban asociadas con ciclos temporales; las de Etzalcuiztli, Huey Tecuilhuil y Tepelhuil, dedicadas a los dioses del agua y de los mantenimientos y en las cuales hay una confluencia de los dos elementos opuestos, fuego y agua, por lo que estaban orientadas a propiciar la agricultura y el adecuado desarrollo de las plantas alimenticias; Teoteco, que festejaba la llegada de los dioses y Quechollí destinada a honrar al dios de la caza y a propiciar esta actividad. Por otro lado, en los ritos de paso del ciclo de vida del individuo también está presente el fuego como símbolo dominante, por lo que el mito cosmogónico también viene a ser el modelo que siguen. Estos ritos son: el que se efectuaba con motivo del nacimiento y de la asignación de nombre a la criatura; la

¹⁴¹) *Ibid.*, p. 141.

ceremonia de carácter social que se realizaba cada cuatro años en el mes de Izcalli y que tenía como propósito conjurar el crecimiento y desarrollo de los infantes y de las plantas; la ceremonia del matrimonio y los ritos funerarios. De igual manera, a este rubro corresponden los rituales que se refieren a la delimitación de espacios como el rito chichimeca de apropiación de un territorio, la inauguración de una casa, la purificación de la milpa y la fundación de una ciudad, en este caso México Tenochtitlan.

1.3 SIGNIFICACIONES DEL FUEGO

El fuego, que constituyó en sí mismo una hierofanía,¹⁶² remitía a otros conceptos que formaron parte importante del sistema religioso mexica. Asimismo, hay que considerar que existieron diversos elementos que lo representaron y, por consiguiente, vinieron a ser símbolos del elemento ígneo. Por lo tanto, cuando esos elementos¹⁶³ estaban presentes en los rituales significaban la participación del fuego, así como de algunas de las funciones que le eran propias y cuya intervención en los fenómenos de la naturaleza, en algunas labores productivas y en determinados momentos cruciales de la vida del hombre era necesaria para su buena consecución, en este sentido fue considerado como elemento propiciatorio de determinadas situaciones y actividades. Tanto en los mitos como en los ritos en los que el fuego apareció desempeñando una actividad central, es decir, donde figuró como símbolo dominante, ya sea mediante la presencia de la lumbre o a través de los elementos que lo representaban, se observa que este elemento desempeñó diversas funciones que lo caracterizaban y que incidían en el ámbito de lo sagrado, en la naturaleza y en el mundo social propio del hombre.

Entre las significaciones que tuvo el fuego en la religión nahua estuvo, en primer lugar, el hecho de que representaba lo sagrado, puesto que era la manifestación de Xiuhtecuhtli, dios que

¹⁶²) Eliade, *Tratado...* op. cit., p. 21

¹⁶³) Los elementos que simbolizan al fuego serán analizados en el capítulo cuarto y serán considerados en conjunción con aquellos relacionados con el agua y la tierra.

a su vez se asociaba con Ometéotl, principio dual generador de todo lo que existe, inclusive de los dioses. Por identificarse concretamente con el principio masculino del cosmos otra de sus significaciones, en el nivel de lo sagrado, fue la fecundación, acción de la que fue el encargado de propiciar tanto en el mundo natural (animales y plantas) como en el social y cultural (el hombre). Por lo tanto, uno de sus principales atributos fue la regeneración del mundo: de la naturaleza y de la sociedad. Como esta renovación tuvo como modelo el acto mítico de la creación en la que la acción de la lumbre desempeñó un papel determinante, y debido a que el fuego fue considerado junto con el agua como el elemento creador, simbolizó principio. Por ello Xiuhtecuhtli aparece como el primer señor del día y el primer señor de la noche en el calendario ritual o Tonalámatl.¹⁴⁴

Asimismo, fue el elemento fundante que, como tal, estuvo relacionado con principio, ya que al haber ejercido su acción transformadora en la era mítica vino a ser el elemento responsable de la creación del Sol, de la Luna y de Venus, astros marcadores de tiempo que hicieron posible la vida del hombre en la tierra. En relación con ello, fue considerado como el elemento encargado de la regeneración, la cual era propiciada mediante ritos específicos en determinados momentos, por lo que la renovación del mundo venía a ser "la repetición de un gesto arquetípico realizado in illo tempore".¹⁴⁵ Por ello, también se le atribuyó una función purificadora y de sacralización, por ejemplo la restauración de la vida social al inicio de cada siglo indígena, de un determinado espacio donde se encendía ritualmente el fuego o donde se quemaba copal para la celebración de un rito.

Por encontrarse ubicado en el centro, el fuego, y el dios que lo personificaba, estuvo asociado con el eje del mundo desde donde tenía la posibilidad de acceder en dirección ascendente hacia el cielo y en sentido descendente hacia el inframundo,¹⁴⁶ por lo tanto, constituyó

¹⁴⁴ Ver, por ejemplo, el Códice Borbónico y el Tonalámatl de Aubin. Códice Borbónico. Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais de Bourbon, ed. facsimilar, descripción, historia y explicación del código por Francisco del Paso y Troncoso, comentario explicativo de E. T. Hamy, trad. del apéndice de Josefina Oliva de Coll, 3a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1981, (Colección América Nuestra. América Antigua). Tonalámatl de Aubin. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París, (Manuscrit Mexicaine No. 18-19), México, Gobierno de Tlaxcala, 1981, (Tlaxcala. Códice y Manuscritos, 1).

¹⁴⁵ Elade, Tratado... op. cit., p. 54.

¹⁴⁶ Por eso presenta ciertos atributos que comparte tanto con Ometecuhtli como con Miclantecuhtli, como es la xihuitzalli o diadema de turquesa que representa poder.

un vehículo de comunicación y fungió como mediador entre el mundo humano y el sagrado, entre el hombre y los dioses. Asimismo, por su misma localización, representó el centro del plano terrestre y del cosmos y, por consiguiente, viene a ser el punto cohesivo del mundo ya que las fuerzas sagradas fluían de las cuatro esquinas hacia el centro y viceversa. De igual manera, en tanto que el fogón de la casa reunía en torno a él a la familia, fue el símbolo aglutinante de la sociedad, lo cual se manifestó en la gran cantidad de braseros encendidos en los patios de los templos, sitio de reunión de todos los grupos sociales en las ceremonias comunitarias promovidas por el Estado mexica. Esto llevó también, en el plano político, a una asociación del fuego con el poder puesto que, como ya lo ha demostrado Xavier Noguez, fue el dios de los huetilaloque mexica, quienes se identificaban plenamente con él.¹⁸⁷

Por otra parte, su ubicación espacial, el centro y las cuatro esquinas de la superficie terrestre, conformó un esquema que también se manifestó en el plano temporal, pues su localización correspondió asimismo al centro y a los extremos, es decir, lo encontramos tanto al inicio y al final de diversos ciclos temporales, como en su parte media, por lo que vino a ser un importante marcador de tiempo, a lo cual se debió la acepción de Xiuhtecuhtli como "señor del año". En relación con esto, el fuego representó un elemento que enlazaba diversos ciclos y procesos naturales (época de sequía y de lluvia), sociales (momentos cruciales del ciclo de vida, terminación del ciclo anual, momento de crisis social durante el cambio de cada periodo de cincuenta y dos años) y rituales (marca diferentes momentos en algunas ceremonias como por ejemplo en Xócotl huetzi, Quechollí e Izcalli). En este sentido estuvo muy relacionado con el concepto de transformación y como lo encontramos justamente en el momento en que se realizaba el cambio, esto es cuando se dejaba de ser lo que se era pero aún no se asumía la nueva situación,¹⁸⁸ puede ser considerado también como un elemento liminar, de umbral.

A lo largo de la presente tesis se pretende mostrar que el culto al fuego formó parte importante del sistema religioso mexica y constituyó un corpus simbólico polisémico que se

¹⁸⁷) Xavier Noguez, *El huetilaloque y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*, tesis para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, 87 p.

¹⁸⁸) Van Gennep, *op. cit.*, p. 21.

manifestó de manera importante en mitos y ritos que dieron significación al mundo y que permite, a través de su estudio, encontrar las formas dialécticas de articulación entre el mundo sagrado, la naturaleza y la sociedad. Puesto que, como dice Eliade: "No existe símbolo, emblema o eficiencia monovalente o singularizado. 'Todo está ligado', todo se une y constituye un conjunto de estructura cósmica."¹⁸⁹ Para aclarar la conceptualización que tuvo el fuego en la sociedad mexicana, es necesario abordar, en primera instancia, la importancia simbólica que tuvo este elemento y, en especial, su caracterización como elemento liminar.

1.3.1 LA IMPORTANCIA SIMBOLICA DEL FUEGO

El culto al fuego fue de gran antigüedad y formó parte importante del sistema religioso de los grupos cazadores, como se puede ver en referencias sobre los chichimecas que arribaron al Altiplano Central de México durante el Periodo Posclásico. De esto dan cuenta, por ejemplo, los Anales de Cuauhtlilan cuando refieren el rito de apropiación de un territorio que consistía en arrojar flechas hacia las cuatro direcciones y ofrecer el producto de la caza al fuego.¹⁹⁰ Asimismo, de acuerdo con Fernando de Alva Ixtlixóchitl, el fuego es mencionado como su dios principal junto con la tierra: "... no tenían ídolos; llaman al sol, padre y a la tierra, madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándola al sol, como sacrificándolo."¹⁹¹

El culto a estas dos entidades se debe a que la tierra era la principal proveedora de los animales que servían como alimento, mientras que el fuego fue utilizado para la cocción de la carne y de las plantas recolectadas, lo cual ayudó enormemente a la digestión. De acuerdo con Lévi-Strauss: "Antes de conocer el fuego y la cocción de los alimentos los hombres estaban reducidos a poner la carne encima de una piedra para exponerla a los rayos del sol..."¹⁹²

¹⁸⁹) Eliade, Tratado..., op. cit., p. 152.

¹⁹⁰) "Anales de Cuauhtlilan", op. cit., p. 3.

¹⁹¹) Fernando de Alva Ixtlixóchitl, Obras históricas, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, vol. I, p. 289.

¹⁹²) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 285.

Sin embargo, según Alva Ixtlilxóchitl, los chichimecas ya comían carne asada,¹⁹³ aunque la "Histoire du Mechique" afirma que los primeros habitantes de Tetzcuco no utilizaban el fuego, el cual fue inventado por los popolocas,¹⁹⁴ población proveniente de la Mixteca que participó de la tradición cultural mesoamericana antes que los chichimecas. Lo anterior nos lleva a la acepción de que lo cocido es una categoría cultural¹⁹⁵ y, por consiguiente, identificada con la cultura, en oposición a lo crudo que se equipara a la naturaleza.¹⁹⁶ Al ámbito de la cultura pertenecen no sólo el fuego, sino también las plantas cultivadas que son cocidas mediante la acción de aquél; mientras que el hombre en estado de naturaleza solamente practica la cacería y se alimenta de carne, en algunas ocasiones cruda.¹⁹⁷ Con base en ello, la "Histoire du Mechique" al decir que los chichimecas recién arribados no conocían el fuego y al colocar a los popolocas en oposición en tanto que inventores del mismo, se está expresando de manera simbólica el predominio de la naturaleza en los primeros y de la cultura en los segundos debido a que se trata de una población que participa de la alta cultura mesoamericana. Por lo tanto, el fuego viene a representar superioridad cultural, además de que está asociado con poder político.¹⁹⁸

De acuerdo con lo anterior, se puede ver que entre las poblaciones nahuas del Altiplano Central de México se encuentra también lo que Lévi-Strauss dedujo a partir de los mitos del origen del fuego entre los ge y los tupiguaraní, esto es, la oposición entre lo crudo, asociado con la naturaleza, y lo cocido, que se equipara a la cultura.

La transformación de lo crudo (naturaleza) a lo cocido (cultura) tiene como principal agente al fuego el cual, por efectuar dicha transmutación, desempeña asimismo la función de mediador entre esos dos opuestos.¹⁹⁹ Lo anterior también se observa en la producción de cerámica que es un producto cultural y cocido,²⁰⁰ así como en la producción del carbón y en el

¹⁹³) Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, vol. I, p. 289.

¹⁹⁴) "Histoire du Mechique" - "Historia de México", en *Teogonía...*, *op. cit.*, pp. 91 y 93.

¹⁹⁵) Lévi-Strauss, *Mitologías I*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹⁶) *Ibid.*, pp. 97, 136 y 328.

¹⁹⁷) *Ibid.*, pp. 153, 189 y 171.

¹⁹⁸) Lo mismo sucede con la antigua población de Chalco de donde, según la misma fuente, los chichimecas llevaron las semillas a Tetzcuco para empezar a cultivar. "Historia de México", *op. cit.*, p. 92.

¹⁹⁹) Lévi-Strauss, *Mitologías I*, *op. cit.*, p. 69.

²⁰⁰) *Ibid.*, p. 246.

proceso de elaboración de la cal, todos ellos productos culturales ampliamente utilizados por los mexicas y demás pueblos mesoamericanos. Con base en lo anterior, no es extraño entonces que el fuego sea equiparado con cultura y con conocimientos. De esta manera, el fuego cultural domesticado propicia el paso de la naturaleza a la cultura y con ello aglutina significaciones cuya elaboración es cultural. Por ello, todo lo cocido se encuentra dentro del ámbito de la cultura.

El fuego afecta a los hombres en todos sentidos: como instrumento necesario para la cocina y otras técnicas; para la comunicación de los dioses a través del sacrificio; asociado al éter, el cielo brillante, domicilio de los dioses y las almas; por su valor destructivo, a veces de modo negativo, otras, como para la purificación, positivo. Los mitos no sólo resaltan su importancia, sino que parecen incluso ejecutar un poco la función que les da Lévi-Strauss, en este caso, el mediar una contradicción. Existe una tensión evidente entre los usos profanos del fuego (para cocinar y en la manufactura, sobre todo) y su uso sacro como medio del sacrificio, los rituales de purificación, o el castigo divino.²⁶¹

Según lo ha mostrado Lévi-Strauss, en el pensamiento mítico sudamericano hay la concepción de un fuego celeste destructor que incendia la tierra y otro terrestre, benéfico y creador.²⁶² En cuanto al primero, entre los mexicas existe una concepción similar, puesto que una de las creaciones fue destruida por una lluvia de fuego.²⁶³ En lo que respecta al fuego benéfico y creador, que el autor antes mencionado considera que se manifiesta principalmente a través del fuego de cocina, y que nosotros consideraremos que se expresa en general como terrestre, es un fuego domesticado, propiedad de los hombres y símbolo de cultura.²⁶⁴ A él pertenece el fuego con el que, de manera controlada, son incendiados los campos de labor para fertilizarlos y proceder a sembrar las semillas que darán lugar al cultivo de diversas plantas. Por consiguiente, como este fuego está íntimamente relacionado con la agricultura, pertenece al ámbito cultural.

Como ya se mencionó, Lévi-Strauss establece que en un principio, cuando el fuego aún no era controlado por el hombre, éste se limitaba a exponer la carne de los animales cazados a los rayos del Sol colocándola sobre una piedra.²⁶⁵ Esta época inmemorial es expresada en algunos mitos de los bororo y de los ge, según los cuales en aquellos tiempos remotos el cielo, y

²⁶¹) Kirk, *op. cit.*, pp. 204-205.

²⁶²) Lévi-Strauss, *Mitológicas I, op. cit.*, pp. 109, 189, 206, 212 y 287. Respecto al fuego destructor, Kirk, *op. cit.*, p. 170, dice que los fuegos de los bosques tienen un lado natural y salvaje.

²⁶³) "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca, op. cit.*, p. 119.

²⁶⁴) Kirk, *op. cit.*, p. 170.

²⁶⁵) Lévi-Strauss, *Mitológicas I, op. cit.*, p. 285.

por lo tanto el astro luminoso, estaban más cerca de la tierra.²⁹⁸ Posteriormente, cuando el hombre fue capaz de producir el fuego por sí mismo y controlarlo, la acción de los rayos solares fue sustituida por la lumbre del hogar, la cual produjo, indudablemente con mucho mejores resultados, el cocimiento de los alimentos. Por eso, según Lévi-Strauss, la cocina marca el tránsito de la naturaleza a la cultura, pues: "por ella y mediante ella la condición humana se define en todos sus atributos, hasta aquellos que -como la mortalidad- podrían parecer de lo más indiscutiblemente naturales."²⁹⁹

Con ello se da una equiparación o correspondencia entre el sol y el fuego, entidades que fueron sacralizadas y motivo de veneración. Por eso, como ya se dijo, los chichimecas tenían especial devoción al fuego al cual, en tanto que responsable de la transformación de los alimentos de crudos a cocidos y de naturales a culturales, le ofrecían las primeras piezas de la caza. Además, Mixcóatl, deidad de los cazadores, fue el primero que hizo fuego con dos palos.³⁰⁰

El culto al fuego que, como ya se mencionó, debió de haber existido desde épocas lejanas entre los cazadores recolectores, se conservó cuando dichos grupos se transformaron en agricultores; también podemos suponer que parte de ese culto se fundió con las creencias y prácticas propias de los sedentarios agricultores. De esta manera, el fuego fue dotado de nuevas significaciones al haber sido incorporado a las concepciones y creencias relativas a las actividades agrícolas y a los fenómenos meteorológicos relacionados con éstas. De igual manera, por la gran importancia que tiene en la vida del hombre, se le adjudicaron significados simbólicos asociados a ella, especialmente en los momentos cruciales del ciclo de vida.

A partir del uso del fuego entre los cazadores, que vino a convertirse en una necesidad para la cocción de los alimentos, el hombre empezó a construir una serie de ideas en torno a él. Ahora bien, podemos suponer como posibilidad que las ideas que tuvieron su origen en sociedades cazadoras hubieran experimentado cambios importantes cuando dichos grupos se

²⁹⁸) *Ibid.*, p. 291.

²⁹⁹) *Ibid.*, p. 166.

³⁰⁰) "Historia de los mexicanos..." *op. cit.*, p. 33.

transformaron en agricultores sedentarios al ir dominando cada vez más las técnicas de cultivo. Sería entonces cuando el hombre reelaborara las concepciones en torno a este elemento dotándolo de un sentido más simbólico, al igual que su uso ritual. Por otra parte, también hay que considerar que en el Periodo Posclásico ambaron al Altiplano Central de México varios grupos de cazadores recolectores que, al cabo de algún tiempo, se mezclaron con los grupos sedentarios agrícolas de la región y se incorporaron a la alta cultura mesoamericana. Sin embargo, podemos suponer que no sólo ellos se asimilaron a dicha cultura, sino que también, de manera dialéctica, los cazadores pudieron haber introducido nuevos elementos que se integraron a aquélla.

En relación con lo anterior, entre los cazadores el fuego está asociado con su principal actividad, valga la redundancia, la cacería, y con los ritos mortuorios. Ambos implican la muerte. Pero se trata de una muerte productiva, ya que se mata para alimentar, en el caso de la cacería a los hombres y en los ritos a los dioses.

En el caso de los grupos agricultores, las significaciones del fuego se hacen más complejas y simbólicas, ya que consideran también los ciclos recurrentes de la naturaleza dentro de los cuales se encuentra inscrita la actividad agrícola. La observación del movimiento cíclico de la naturaleza da lugar a la concepción de que la vida desemboca en la muerte, pero ésta encierra en sí misma la vida al producirse el renacimiento de las plantas. Así, de acuerdo con Eliade, uno de los simbolismos de la muerte es "el de la invernación de las semillas que se descomponen en el suelo para hacer posible la aparición de una forma nueva."²⁰⁹

En estos ciclos recurrentes de la naturaleza también se encuentran la desaparición y reaparición de algunos astros, acontecimientos naturales que han sido interpretados como su muerte y renacimiento, entre ellos están, por ejemplo, el Sol, la Luna, Venus y las Pléyades. Dentro de esta concepción, los nahuas asociaron al fuego con la regeneración de la naturaleza, renovación que implica una muerte previa, es decir, el paso por un estado liminar. "La vegetación

²⁰⁹) Eliade, *Tratado...* op. cit., p. 176.

por ejemplo implica las ideas de muerte y renacimiento, de luz y de oscuridad (consideradas como zonas cósmicas), de fecundidad y de opulencia...²¹⁰

En esta conceptualización se encuentra también el mismo fuego, puesto que éste surge a partir de una materia muerta, es decir, la madera seca. "Para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida."²¹¹

En relación con los ciclos de la naturaleza que han sido interpretados como muerte y resurgimiento de la naturaleza, el fuego ha sido asociado con el transcurso del tiempo, ya que además, por su cualidad transformadora, implica el cambio de un estado a otro que incluye el paso de un momento al siguiente y lo encontramos, de igual manera, tanto entre el final y el inicio de los ciclos temporales como en su parte media.

En diversos ritos, como se verá a lo largo de esta tesis, el fuego se encuentra ubicado en momentos liminares, es decir, cuando se da un momento de muerte previo a un resurgimiento. Pero hay que considerar que se trata de un fuego terrestre que, por su ubicación estructural, desempeña también la función simbólica de mediador, ya que aparece como intersección, es decir, como el elemento que posibilita la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre el mundo humano social y el mundo sagrado, entre los hombres y los dioses, entre la tierra y el cielo, entre la naturaleza y la sociedad.²¹² Por lo tanto, el fuego en sí mismo constituye una hierofanía, puesto que es manifestación de lo sagrado.²¹³

El fuego, en tanto que mediador entre el mundo de los vivos y de los muertos, se expresa, por ejemplo, en la amplia participación de este elemento en los rituales de exequias en los que los cuerpos de los difuntos, especialmente de los fatogues, eran cremados junto con sus pertenencias, en la quema de los objetos de los guerreros muertos en batalla cuyo cuerpo no era

²¹⁰) Ibid., p. 152.

²¹¹) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 153.

²¹²) Ibid., p. 70. Este fuego terrestre mediador Lévi-Strauss lo identifica concretamente con la cocina y la cocción de los alimentos. Kirk, op. cit., p. 210 establece que en los mitos griegos también "El fuego se asocia a las relaciones existentes entre hombres y dioses y sus respectivas valoraciones, o entre mortalidad e inmortalidad."

²¹³) Eliade, Tratado..., op. cit., p. 21.

recuperado y en la incineración de los objetos de algunas víctimas sacrificadas. De igual manera, el fuego tiene una participación destacada en las ceremonias comunitarias dedicadas a los muertos en las que participaba toda la sociedad.²¹⁴ El elemento Igneo también aparece como motivo central en momentos rituales de gran importancia en que se daba una comunicación del mundo social y humano con el sagrado; el ejemplo más importante en este caso es la ceremonia del Fuego Nuevo, que marcaba el fin de un ciclo y el inicio del siguiente, lo cual era significado por el encendido de un fuego nuevo que rememoraba la creación, es decir, el eterno retorno del que habla Mircea Eliade²¹⁵ por el cual se da la abolición del tiempo profano a través de la imitación de modelos ejemplares que reactualizan los acontecimientos míticos, la cosmogonía y se realiza una apertura al tiempo sagrado que invade al profano.²¹⁶

El rito coincide, por la repetición, con su "arquetipo"; el tiempo profano es abolido. Asistimos, por decirlo así, al mismo acto cumplido in illo tempore, en un momento auroral cosmogónico.²¹⁷

Por otra parte, el fuego constituye un mediador entre los hombre y los dioses, ya que muchas de las ofrendas de los primeros, por ejemplo la sangre del autosacrificio que era impregnada en espinas de maguey y pajas o rociada en papeles, eran arrojadas a la lumbre que servía como vehículo de comunicación. En este mismo sentido, el copal, el pericón y el tabaco que eran quemados en grandes y pequeños incensarios constituían un importante ofrecimiento a los dioses. Además, el contacto constante entre hombres y dioses estaba significado por la presencia de grandes fogones en los patios de los templos, y en los hogares de las casas que se mantenían encendidos constantemente con excepción del tiempo previo a la realización del rito del Fuego Nuevo antes mencionado y que significaba el fin de un ciclo. En esos momentos el mundo corría el riesgo de llegar a su fin al ser dominado por el frío y la humedad de no darse una renovación supeditada a la voluntad de los dioses. Por ello, todos esos fogones ubicados en

²¹⁴) Al igual que entre los bororo y shenenté, Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., p. 206, entre los pueblos nahuas el fuego o el agua, ambos considerados como elementos primordiales, están relacionados con el paso de la vida a la muerte.

²¹⁵) Este tema es ampliamente tratado por Eliade en su obra *El mito...* op. cit.

²¹⁶) Eliade, *Imágenes...* op. cit. p. 64.

²¹⁷) Eliade, *Tratado...* op. cit., p. 54.

templos, plazas y casas eran necesarios, puesto que mediaban y evitaban el predominio de un extremo húmedo y frío. Pero por otro lado, en el extremo opuesto, debido a una acentuada sequía el mundo podía sucumbir quemado por el exorbitante calor. Por estas razones, se realizaban importantes ceremonias al fuego tanto en la época de lluvias (Xócotl huetzi), como en la de sequía (Izcalli). En relación con esto, Lévi Strauss dice que:

Por su presencia el fuego de cocina [el cual consideramos que por sus características puede ser generalizado al fuego terrestre controlado] evita una disyunción total, une el sol y la tierra y preserva al hombre del mundo podrido que le tocaría si el sol desapareciese verdaderamente; pero esta presencia es también interpuesta, lo cual se reduce a decir que aparta el riesgo de una conjunción total, del cual resultaría un mundo quemado.²¹⁸

De esta manera, el fuego terrestre cumple con una función de mediador entre el cielo y la tierra, entre lo de arriba y lo de abajo.²¹⁹ En relación con ello, es importante considerar que el fuego estaba representado por el xócotl, aquel tronco alisado que era el motivo central de la ceremonia realizada en su honor en el mes de Xócotl huetzi y que venía a ser una réplica del arquetipo ejemplar del árbol del mundo ubicado en el centro, axis mundi que permitía la comunicación entre los tres sectores del universo, entre lo alto y lo bajo,²²⁰ por lo que viene a ser un "término intermedio".²²¹

La instalación y consagración del poste sacrificial son un rito del Centro. Asimilado al Arbol del Mundo, el poste se convierte a su vez en eje que une a las tres regiones cósmicas. La comunicación entre el cielo y la tierra se hace posible por la intersección de este pilar.²²²

Asimismo este tronco, que era símbolo de los árboles de las cuatro esquinas y del centro, al mismo tiempo que comunicaba la tierra con el cielo los mantenía apartados desde los tiempos milicos, separación que hizo posible la existencia de un sitio ideal en el que el hombre pudiera vivir, pues conservaba al Sol lo suficientemente alejado de la tierra para evitar que ésta fuera quemada.

El fuego celeste no debe entrar en conjunción con la tierra, pues de su contacto resultaría un abrasamiento general del cual la sequía constituye el prodromo modesto pero empíricamente verificable.²²³

²¹⁸) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 289.

²¹⁹) Ibid., pp. 293 y 307.

²²⁰) Eliade, Imágenes..., op. cit., pp. 47-49.

²²¹) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 68.

²²²) Eliade, Imágenes..., op. cit., p. 48.

²²³) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 288.

Por otra parte, el fuego viene a ser el puente intermedio entre la naturaleza y la cultura, elemento que a la vez los une y los separa y que permite la transformación de uno al otro. Así, encontramos ceremonias, como la apropiación de un territorio o la inauguración de una casa o de un templo, en las que el fuego ocupa un lugar central y cuya función es separar un espacio de la naturaleza para poder hacerlo habitable al hombre, es decir transformar su cualidad de natural a cultural, lo cual implica, de acuerdo con Arnold van Gennep, un rito de paso²²⁴ mediante el cual se consagra un espacio para poder proceder a su apropiación. Estos ritos tienen también un sentido de socialización mediante el cual un espacio es separado del dominio de la naturaleza para hacerlo pertenencia del hombre, con lo cual se anulan sus cualidades contaminantes y se levanta el tabú

de habitarlo.²²⁵ En este mismo sentido, cuando una mujer daba a luz, ella junto con el recién nacido debían quedarse dentro de la casa junto al fogón por cuatro días lo cual, como se verá más adelante, implica un periodo liminar o de transición después del cual ambos son reincorporados a la sociedad que implica un mundo cultural.²²⁶ En esta ceremonia también aparece el fuego como el elemento mediador entre naturaleza, la cual domina a la recién parida y a su hijo, y la cultura que se da con la incorporación de estos dos individuos a la sociedad mediante el rito del bautismo. En este sentido y de acuerdo con Lévi-Strauss, tanto la mujer como el recién nacido pertenecen al mundo de la naturaleza, de lo crudo, por lo que tienen que pasar por un rito que los incorpore al mundo social y cultural del hombre en el que el fuego es un elemento definitivo:

... se ponen a "cocer" individuos intensamente entregados a un proceso fisiológico: recién nacido, recién parida, moza púber. La conjunción de un miembro del grupo social con la naturaleza debe ser mediada por la intervención del fuego de cocina, al que normalmente le toca la tarea de mediar la conjunción del producto crudo y al consumidor humano, y por cuya operación, pues, un ser natural es, a la vez, cocido y socializado...²²⁷

²²⁴) Van Gennep, op. cit., p. 18.

²²⁵) Ibid., pp. 20, 23-24 y 25.

²²⁶) Ibid., p. 41.

²²⁷) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 329.

Los casos arriba expuestos constituyen importantes ejemplos del fuego en tanto que mediador entre la naturaleza y la cultura. Sin embargo, esos aspectos constituyen manifestaciones de aquéllo que hemos considerado como modelo, el mito de la transmutación por fuego de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en el Sol y la Luna respectivamente, acontecimiento mítico que desencadenó la creación del mundo mediante la transformación de los dioses en los diversos seres que poblaron el mundo justo en el momento de la primera salida del astro rey.²²⁸ Asimismo, constituyen repeticiones del rito del Fuego Nuevo que rememora la creación, y mediante el cual el mundo se renovaba periódicamente para que el hombre, por voluntad de los dioses, pudiera continuar con la vida cultural y social, en la que el fuego recién encendido es su símbolo en cada periodo de cincuenta y dos años.

El agua es el otro elemento primordial necesario para la vida tanto natural como social. Es el principio opuesto al fuego, es un antifuego puesto que tiene la capacidad de apagarlo.²²⁹ Al igual que el elemento igneo, el agua presenta también dos modalidades, una creadora y otra destructora.²³⁰ En su primer aspecto es la:

matriz universal en la que subsisten todas las virtualidades y prosperan todos los gemenes [de esta manera], es fácil comprender los mitos y las leyendas que hacen derivar de ellas al genero humano o a una raza particular.²³¹

Estas aguas primordiales han sido identificadas con el líquido amniótico del que proviene el hombre y en el que se desarrolla dentro de la matriz antes de nacer. De esta manera, el agua está relacionada con origen. Así, en muchas mitologías, es común la referencia a su existencia antes de que los dioses entraran en actividad y cuyas acciones darían por resultado la creación del mundo del hombre. Sin embargo, el agua también tiene un aspecto destructor, cuya manifestación es la aniquilación del mundo por medio de un diluvio.²³²

²²⁸ López Austin, *Los mitos...*, op. cit., pp. 57-60.

²²⁹ Lévy-Strauss, *Mitologías I*, op. cit., pp. 144 y 282.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 189 y 193, dice que en el pensamiento mítico sudamericano existen dos tipos de agua, una creadora de origen celeste y otra destructora de origen terrestre, pero el valor de cada una puede variar según el mito.

²³¹ Eliade, *Tratado...*, op. cit., p. 181.

²³² La creencia de la destrucción del mundo por el agua es común a varias mitologías y aparece también en la tradición mexicana. A este respecto ver, por ejemplo, la "Leyenda de los soles", op. cit., p. 119.

El agua y el fuego, identificados respectivamente con la naturaleza y la cultura, constituyen un sistema polar, de naturaleza binaria que opone y aproxima a los dos elementos. Esta propuesta de Lévi-Strauss será tomada como uno de los puntos centrales para el desarrollo de la tesis, puesto que:

tal polarización se revela enormemente fructífera, pudiéndose adoptar para incluir e ilustrar muchos e importantes problemas de la vida humana, pues constituye un tipo de análisis cuya aplicación a los dilemas de la humanidad puede mostrar conexiones y distinciones significativas que, de otro modo, ni se podrían sospechar.²³³

Los dos elementos primordiales son necesarios para la existencia del mundo en tanto que son, a la vez, opuestos y complementarios.²³⁴ Por lo tanto, tienen que actuar conjuntamente y de manera equilibrada en el mundo para mantener su existencia, ya que el acentuado predominio de uno o de otro traerían la destrucción, pues la demasia de fuego y la carencia de agua traerían por resultado un mundo quemado, mientras que lo opuesto, es decir, el exceso de agua y la ausencia de fuego (significado éste por el Sol) generarían un mundo podrido.²³⁵ Para evitar estos extremos era necesario mantener un equilibrio, el cual era propiciado por una serie de acciones rituales que se llevaban a cabo en el transcurso del año, y en los cuales se observa, de manera general, que en la época de sequía invocaban a los dioses del agua, mientras que en el periodo de lluvias se efectuaban ceremonias en las que había una importante participación de elementos simbólicos del fuego. Por otra parte, el equilibrio entre los dos opuestos hacen posible una vida social y cultural en la que el fuego terrestre (el fuego de cocina para Lévi-Strauss) desempeña el papel primordial²³⁶ y define la cultura en oposición a la naturaleza, antagonismo que se manifiesta, por ejemplo, entre las plantas cultivadas y la madera podrida, entre alimento cocido y alimento crudo, entre lo cocido y lo podrido.²³⁷ Así, Lévi-Strauss propone la existencia de dos ejes:

²³³) Kirk, *op. cit.*, p. 161.

²³⁴) Lévi-Strauss, "Cuatro mitos winnebago", *op. cit.*, pp. 197-199.

²³⁵) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, *op. cit.*, p. 269. De acuerdo con este autor, el fuego quema mientras que el agua pudre, pero ambos causan cambios en la materia y hedor. *Ibid.*, p. 178. Así, "los olores a quemado y a podrido forman una pareja: son los dos modos de la hedonidad." *Ibid.*, p. 179.

²³⁶) *Ibid.*, p. 269.

²³⁷) *Ibid.*, pp. 154-155, 171, 146

El eje que une lo crudo y lo cocido es característico de la cultura: el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo, como la putrefacción lo transforma naturalmente.²¹⁴

Por lo anterior, se observa la necesidad de una mediación entre los opuestos, la cual era realizada por el fuego cultural, que era simbolizado por el tronco denominado xócoatl. Así, el fuego era el mediador entre el cielo y la tierra, entre lo alto y lo bajo, entre el calor y la lluvia, ya que del fuego terrestre surgió el Sol que se elevó al cielo, pero de la parte alta también baja el rayo junto con la lluvia.

Con base en lo anterior, se observa la necesidad de la presencia y participación en el mundo de los dos elementos opuestos y complementarios, entre los cuales debe de haber un equilibrio. Con relación a esto, como se verá a lo largo de la tesis, en diversos ritos periódicos y del ciclo de vida aparece la conjunción de fuego y agua, los cuales son representados a través de diferentes elementos, y cuya conjunción simboliza la vida de las plantas, de los animales y del hombre, su posibilidad y propiciación.

1.3.2 EL FUEGO COMO ELEMENTO LIMINAR

Muchas de las ceremonias donde el fuego aparece como elemento central y dominante vienen a ser ritos de paso los cuales, de acuerdo con Victor Turner:

... pueden encontrarse en cualquier sociedad, pero tienden a alcanzar su más completa expresión en las sociedades de carácter estable, cíclico y de pequeña escala, en las que los cambios se encuentran fijados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas o meteorológicas que a las innovaciones técnicas.²¹⁵

Estos ritos, como ya se vio más arriba, se basan en la idea de un cambio del "estado" de los participantes²¹⁶ o, como dice Turner, "establecen transiciones entre estados distintos".²¹⁷ Esto se debe a que:

²¹⁴) Ibid., p. 146.

²¹⁵) Turner, La selva... op. cit., p. 103.

²¹⁶) Van Gennep. op. cit., p. 141.

²¹⁷) Turner, La selva... op. cit., p. 103. Este autor define como estado una situación estable, fija o recurrente que es reconocida culturalmente Ibid., pp. 103 y 104.

La vida de un individuo en cualquier sociedad es una serie de pasos de una edad a otra y de una ocupación a otra. Dondequiera que haya finas distinciones entre grupos de edad o de ocupaciones, la progresión de un grupo a otro está acompañada por actos especiales...²⁴²

Retomando lo que se dijo en páginas anteriores, los ritos de paso, "cuyo propósito principal es capacitar o habilitar al sujeto (sea un individuo, la sociedad entera o alguno de sus grupos) para pasar de una posición definida a otra que está igualmente bien precisada",²⁴³ comprenden tres etapas o ritos característicos: preliminar o de separación de una situación o de un mundo previo; de transición, liminar o de umbral y posliminar o de incorporación a una situación o a un mundo nuevo.²⁴⁴

De las anteriores categorías nos centraremos en la correspondiente a la de transición o liminar, pues además de que es en ella donde hemos encontrado la presencia del fuego, resulta una etapa de gran importancia, ya que en los ritos de paso "el énfasis tiende a ponerse en la transición misma en vez de en los estados particulares entre los que esa transición tiene lugar."²⁴⁵ El rito liminar se refiere a un momento excepcional, y por lo tanto, crucial, en el que el sujeto deja de ser lo que era, ya que pierde las cualidades que lo definían antes del rito, pero aún no adquiere las que lo definirán una vez terminada la ceremonia, esto es que todavía no asume su nuevo estado que a partir de ese rito lo caracterizará. De esta manera, es un momento de cambio en el que el sujeto queda indefinido, pues ha sido separado de su condición anterior, pero todavía no ha sido incorporado a la nueva que le corresponderá; "no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas."²⁴⁶ Por tanto, la transición de un estado a otro equivale a abandonar la vida anterior y empezar otra, lo cual implica un momento que marca un interregno.²⁴⁷ Así, esta situación lo coloca en una posición intermedia entre una muerte previa y un renacimiento futuro.

Quien pasa de uno a otro [estado] se encuentra física y mágico religiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos. Esta es la situación que he llamado transición, y... esta simbólica y especial área de transición puede encontrarse en una forma más o menos pronunciada en todas las ceremonias que acompañan el paso de una posición social o mágico religiosa a otra.²⁴⁸

²⁴²) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 2-3. Ver también Turner, *La selva...*, *op. cit.*, pp. 104-105.

²⁴³) *Ibid.*, p. 3.

²⁴⁴) *Ibid.*, pp. 10-11.

²⁴⁵) *Ibid.*, p. 106.

²⁴⁶) *Ibid.*, p. 110.

²⁴⁷) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 183 y 115.

²⁴⁸) *Ibid.*, p. 118.

Turner define el periodo liminar como una especie de "limbo" en el que se observa un empobrecimiento estructural, pero al mismo tiempo se da un enriquecimiento simbólico, pues en él confluye lo más sagrado y lo más humano, de ahí su gran importancia. Además apunta que como en estos ritos se busca "trascender los límites de su estatus anterior" los considera como salvadores ya que, al propiciar un cambio ontológico en la persona o en la sociedad que los vive, los capacita para asumir su nuevo estado sin peligro alguno; por ello, considera a la situación liminar como potencialidad pura.²¹⁹

En esa especie de vacío del momento liminar, para el caso de los nahuas, hemos observado que es necesaria la intervención de un agente que propicie el tránsito de la situación o estado anterior al nuevo. El elemento detectado es el fuego, aunque esto no descarta la participación del agua en algunas ocasiones, ya sea sola o en conjunción con aquel.

Para el caso de los mexicas, las fuentes documentales no son muy específicas en lo que se refiere al rito de paso para la pubertad, tan importante y definitivo en otras sociedades; no obstante, sí ofrecen suficiente información para el resto de los rituales del ciclo de vida del individuo, esto es para el nacimiento, el crecimiento, el matrimonio, la inauguración de una nueva casa y la muerte. En todos ellos el fuego es el principal agente que propicia que se lleve a cabo el rito de paso, es decir, favorece el tránsito de un estado determinado a otro diferente, por ello se encuentra ubicado justamente en el periodo liminar o de transición. De los ritos anteriores destacan el nacimiento y la muerte, momentos fundamentales de la persona en los que el fuego estaba presente. Ambos conllevan transmutaciones importantes que traen como consecuencia el comienzo de una nueva vida ya sea en la tierra o en el más allá después de la muerte.²²⁰

La propuesta teórica de van Gennep, para los ritos de paso del ciclo de vida del individuo, también la hemos observado y, por consiguiente, extendido y aplicado a algunos ritos de gran importancia que tenían carácter social, ya que involucraban a los diferentes sectores que conformaban a la sociedad mexicana especialmente, y en términos más extensivos a los nahuas.

²¹⁹) Turner, "Mito..." *op. cit.*, pp. 150, 151 y 153.

²²⁰) El análisis de los ritos del ciclo de vida se encuentran en el último capítulo de esta tesis.

Por lo tanto, proponemos aplicar las categorías de van Gennep para analizar algunos de los ritos en los que se veía involucrada toda la sociedad, lo cual consideramos que ayudará a una mejor comprensión de los mismos.

Elo se debe a que en la mente de las sociedades nahuas, y por extensión mesoamericanas, existía una correspondencia entre el individuo en su proceso de desarrollo a la largo de su vida, la naturaleza y los astros en los ciclos que presentan y la influencia de las fuerzas sagradas que no pueden concebirse ajenas sino en constante interacción con el hombre y la totalidad del cosmos. Por lo tanto, como dice van Gennep, es una concepción cósmica que relaciona las etapas de la existencia humana con las de la vida de las plantas y animales y los asocia con los grandes ritmos del universo.²⁵¹ De esta manera, cada uno de los tres conjuntos anteriormente mencionados no está aislado respecto de los otros sino que, por el contrario, todos ellos se encuentran en una constante relación dialéctica en la que cada uno influye a los demás.

Así, de acuerdo con el mismo autor:

... la vida del hombre se asemeja a la naturaleza, en donde ni el individuo ni la sociedad permanece independiente. El mismo universo es gobernado por una periodicidad que tiene repercusiones en la vida humana, con estados y transiciones, movimiento progresivos, y períodos de relativa inactividad. Por lo tanto, deberemos de incluir entre las ceremonias de paso humano aquellos ritos ocasionados por cambios celestiales, tales como los cambios de un mes a otro (ceremonias de luna llena), de una estación a otra (festividades relacionadas con solsticios y equinoccios), y de un año a otro (día de Año Nuevo).²⁵²

Los ritos que podemos considerar de paso, en el nivel que abarca a toda la sociedad, están relacionados con el cambio de las estaciones que coinciden con los solsticios y los equinoccios y, asimismo, están asociados con la idea de muerte y de renacimiento.²⁵³ Por eso, cuando los campos quedaban en un interregno y dejaban de producir sus frutos se efectuaba la fiesta de la cacería dedicada a Camaxtli, dios protector de esta actividad que se realizaba en la época en que no era posible la agricultura; por ello, en dicha fiesta también se rendía un importante culto comunitario a los muertos. Mientras tanto, los ritos relacionados con la siembra, como Huey Tecuilhuitl y Huey Tozoztli, tenían como propósito terminar con el periodo de

²⁵¹) Van Gennep, *op. cit.*, p. 194.

²⁵²) *Ibid.*, pp. 3-4.

²⁵³) *Ibid.*, pp. 179 y 183.

inactividad de la tierra, asegurar el renacimiento de la vegetación y la plenitud vital de la naturaleza²¹⁴ para propiciar la agricultura. De la misma manera, estos ritos de paso incluían festividades que tenían que ver con ciclos temporales en los cuales era necesaria la revitalización de la naturaleza y de la sociedad. Estos ciclos iban desde la duración del día y de la noche,²¹⁵ en cuyos momentos culminantes se hacían ofrendas, hasta el de mayor duración que abarcaba un periodo de ciento cuatro años. Por ello, como dice Turner:

Lo liminar puede ser tal vez considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aun más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación.²¹⁶

Para los grupos nahuas los ritos de paso que involucraban a toda la sociedad, en los que además el fuego tuvo un papel fundamental, eran los siguientes: la ceremonia del Fuego Nuevo cada cincuenta y dos años que tenía como principal objetivo la renovación del mundo y la revitalización del cosmos. La fiestas anuales celebradas en los meses de Xócotl Huetzi e Izcalli, así como la que se realizaba cada cuatro años en este último mes, pues establecía un ciclo temporal importante que empataba con el bisiesto y se relacionaba además con la ceremonia del crecimiento de los niños y de las plantas. Todas estas fiestas constituían ritos de paso cuya función fundamental era cubrir la necesidad de revitalizar el mundo, la naturaleza y, por consiguiente, el hombre y la sociedad, ya que al deteriorarse su energía, ésta debía ser regenerada en diferentes intervalos de tiempo que constituían ciclos de diferente duración. Por ello, estos ritos, especialmente la festividad del Fuego Nuevo, tomaban la forma de ritos de muerte y renacimiento.²¹⁷

Además, como ya lo mencionamos, en todas esas ceremonias encontramos la presencia del fuego justo en los momentos de transición, esto es, tanto al final de cada ciclo que marcan, así como en su parte media, instantes que corresponden al umbral o limen. Con base en lo anterior, proponemos el siguiente esquema de análisis en el cual se observa que los periodos liminares, en

²¹⁴) *Ibid.*, pp. 179 y 181.

²¹⁵) *Ibid.*, p. 181.

²¹⁶) Turner, *La selva...*, op. cit., p. 107.

²¹⁷) Van Gennep, op. cit., p. 182.

donde encontramos la presencia del fuego, son momentos en los que se lleva a cabo la recreación del mundo, esto es, a la mitad y al final de cada ciclo. Por lo tanto, el fuego es el encargado de la regeneración del mundo para que éste continúe su movimiento a través de la sucesión de las fuerzas sagradas que lo mueven, y así perpetuar la existencia de la naturaleza, del hombre y de la sociedad e inclusive de los mismos dioses, al menos por cada ciclo en los que están inscritos.

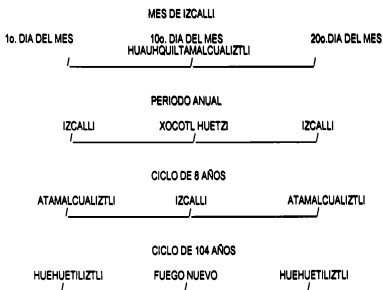
RECREACIONES A MITAD Y FIN DE CICLO: PERIODOS LIMINALES



Del anterior esquema se deriva el que a continuación presentamos y en el cual se introducen los diferentes ciclos concretos manejados por los mexicas en donde el fuego aparece tanto al final como a la mitad de cada ciclo.²¹⁸

²¹⁸) Este último esquema será retomado en el capítulo 3.

**FIESTAS AL FUEGO EN LOS EXTREMOS Y A LA MITAD DE CADA CICLO
QUE MARCAN PERIODOS LIMINARES**



Como el fuego se encuentra ubicado de manera clara y específica en los momentos de transición de los ritos de paso, que competen tanto al individuo como a la sociedad en su relación con la naturaleza y el cosmos, hemos considerado a este elemento como liminar y como el responsable de toda transformación. Asimismo, se observa que en esta clase de ritos el fuego ejerce la función de mediador entre opuestos, puesto que es el que une y conecta la situación anterior al rito del individuo, de la sociedad y de la naturaleza con las cualidades correspondientes a cada una de estas entidades que resultan después de él. En este sentido el fuego viene a ser el elemento que proporciona una continuidad al proceso de cambio al solucionar las contradicciones que dicho fenómeno genera, a la vez que funge como conector. Por lo tanto, lo encontramos en el centro de una temporalidad definida por el rito, a la vez que sacraliza el momento de indefinición.

CAPITULO 2

2. NOMBRES DEL DIOS DEL FUEGO

"Empleábase Moysés en apacentar las ovejas de su suegro Jethro, sacerdote de Madian; y guiando una vez la grey a lo interior del Desierto, vino hasta el monte de Dios, Horeb. Donde se le apareció el Señor en una llama de fuego que salía de en medio de una zarza; y veía que la zarza estaba ardiendo y no se consumía."

Libro del Exodo

Por la presencia permanente del fuego ardiendo en las casas, en los templos y en los patios, por su utilización generalizada en los rituales y por ser objeto de constantes ofrendas en muchas de las actividades cotidianas, que van desde el ofrecimiento de las primicias de los alimentos hasta acciones para propiciar la agricultura y la cacería, podemos apuntar que dicho elemento representa a la sacralidad, es decir, es manifestación de la divinidad, principio vivificante y calor que da vida. Constituía el perpetuo fuego sagrado, símbolo del ciclo de vida de cincuenta y dos años que se estaba viviendo, por ello fue común que los jóvenes que prestaban sus servicios en los templos tuvieran como una de sus principales obligaciones el ir a recoger leña al campo para alimentarlo y velar por turnos para evitar que se apagara, pues si esto sucedía consideraban que ocurrirían desgracias y por lo tanto el infractor era severamente castigado. En este mismo sentido Pedro Ponce consigna que, todavía en el siglo XVII, en las casas de los indígenas nunca debía faltar la leña para alimentar constantemente al fuego, ni éste debía de apagarse, ya que si eso llegaba a suceder, alguno de los miembros de la familia podría sufrir alguna fatalidad.¹

Por consiguiente, el culto al fuego perduró más allá de la conquista española y sobrevivió a los embates de la acción catequizadora de los misioneros, por ello, ya en el siglo XVII, según registran Pedro Ponce y Jacinto de la Serna, cada vez que se festejaba a algún santo o a la

¹) Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, v. X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 374-375.

virgen también rendían culto al fuego dándoles a las dos entidades sagradas ofrendas de comida y bebida.

En las fiestas titulares de sus Santos e Iglesias acostumbran la noche antes, que ofrescan primero a el fuego lo que se a de comer el día siguiente, y algunos acostumbran en la Iglesia ofrescer a el sancto, cuya fiesta celebran a el modo, que ofrescer, y celebran a el fuego, ofresciendole comida, y bebida, haziendole la salva a el Sancto a su modo idolatrico, derramando delante del fuego o de la imagen del Sancto un poco del putque, o del vino; y lo mismo hacen en sus casas delante de la Imagen del Sancto, cuya fiesta celebran.²

Entre los mexicas el dios del fuego constituyó una de las deidades más complejas de su panteón a pesar de que a primera vista parecería lo contrario ya que Bernardino de Sahagún, como una de las principales autoridades en la materia, lo menciona en su *Historia General* como uno "de los dioses que son menores en dignidad".³ Sin embargo, su gran complejidad se nota por la gran cantidad de nombres con que es designado. Así pues, si queremos acceder a la comprensión del significado que esta deidad tuvo dentro del complejo religioso mexica, resulta de gran importancia empezar por analizar sus apelativos, y la ubicación de cada una de sus advocaciones en cada uno de los sectores del cosmos, puesto que ellos nos proporcionan una rica información sobre las diferentes funciones que desempeñan y abren la posibilidad para poderlo caracterizar en sus diversas facetas (Cuadros 1 y 2).

En el intento de dar una respuesta al por qué de las múltiples denominaciones del dios igneo, hay que tomar en cuenta, en una primera instancia, que el panteón mexica se nutrió de diferentes dioses que eran venerados por diversos pueblos con los que lo mexicas tuvieron contacto, ya sea por su cercanía geográfica o por guerras de conquista. De esta manera, el proceso histórico concreto de los mexicas nos muestra que se trató de un pueblo abierto a la aceptación de diversos númenes que fueron incorporados a su sistema religioso. Debido a ello, además de una multiplicidad de dioses con funciones y atributos específicos, nos encontramos

²) Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en *Treatado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, v. X, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 69.

³) Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, (Cian de México), vol. I, p. 47.

con deidades que poseen varios nombres y advocaciones. Ello bien puede ser el resultado de la adopción de númenes de otros grupos y de la fusión en un solo personaje, razón por la cual éste presenta diferentes atributos. En este mismo sentido se presenta el hecho de que un dios posea diversos nombres debido a que fueron tomados de otros pueblos y, con ello, se incorporaron también las funciones específicas que le eran atribuidas por sus seguidores. Podemos considerar que este es el caso del dios del fuego, puesto que el proceso arriba esbozado explicaría y aclararía los diversos nombres y funciones del dios del fuego. Como dice López Austin, se trata de la fusión de varias deidades en una y, en sentido inverso, de la fisión de un dios en varias personificaciones.⁴ De esta forma, la deidad que aquí nos ocupa, presenta diferentes denominaciones lo cual indica su gran complejidad, así como las múltiples relaciones que guarda tanto con diversos aspectos de la naturaleza, como con varios conceptos cosmológicos. En relación con esto, Alfredo López Austin acertadamente ha señalado:

Es conocida de sobra la importancia de los números como base de los distintos órdenes taxonómicos entre los pueblos mesoamericanos. Los nombres del dios del fuego nos indican que algunas de estas bases servían para el desarrollo de las advocaciones: "nuestro padre unitario", por ejemplo, es uno de los nombres que marcan el punto de partida, la identificación del dios del fuego con la divinidad suprema, "el anciano, la anciana", "madre, padre de los dioses", corresponden a la división polar del cosmos, indicada como división sexual; "señor del conjunto de cuatro" señala la distinción horizontal de los cuadrantes; "señor del conjunto de nueve" marca la segmentación dominada por una advocación que comprende sólo la parte inferior del cosmos, como es el caso de nuestro estudiado Cuscuc; la fundamental división a que se refiere este trabajo, triple, comprende todo el cosmos en sus tres capas principales.⁵

Lo anterior nos lleva a considerar que para los mexicas el fuego fue manifestación de la divinidad, y a él estuvieron asociadas diversas concepciones relacionadas con la naturaleza, la sociedad y lo sagrado,⁶ aunque éstas no se expresan de manera abierta.⁷ Por otro lado, es una unidad en mitos y ritos ya que consiluye la representación sintética de aspectos medulares de la cultura y de las creencias; asimismo, es un símbolo polisémico en tanto que presenta la propiedad

⁴) Alfredo López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", en *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, p. 485.

⁵) Alfredo López Austin, "El dios enmascarado del fuego", *Anales de Antropología*, v. XXII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1965, pp. 274-276.

⁶) Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Buxó, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A., 1992, (Colección Hombre y Sociedad), p. 90.

⁷) Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 30.

de condensar varios significados a la vez.⁸ De igual manera, cumple con las características que Victor Turner le atribuye a los símbolos dominantes es decir, es una unidad del sistema simbólico pues dentro de éste su contenido de sentido presenta una consistencia y una constancia, esto es que presenta las mismas significaciones en mitos y ritos, es un punto de confluencia entre la sociedad y lo sagrado, por lo que viene a ser un elemento cohesionador.⁹

Con base en lo anterior y debido a su complejidad, esta deidad presenta diversos nombres pero, de todos ellos, los más comunes son Xiuhtecuhtli, Ixcozauhqui y Huehuéteotl. Por otro lado, sus diferentes denominaciones permiten ubicarlo en los tres grandes sectores del cosmos, en el cielo o Ilhuicatl, en la tierra o Tlalticpac y en el inframundo o Mictlan,¹⁰ pero consideramos que su localización principal se encuentra en el plano terrestre (Cuadro 1).

De acuerdo con la cosmovisión mexicana, el cosmos estuvo dividido verticalmente en tres sectores: el superior conformado por trece capas celestes, enseguida y en la parte intermedia, estaba el plano terrestre, mientras que en la parte inferior o baja se encontraba el inframundo constituido por nueve niveles (fig. 1). En el cielo más alto se ubicaba Ometéotl, principio dual supremo a quien se le atribuía la creación de los dioses, en tanto que en el piso más bajo del inframundo residía Mictantecuhtli, deidad de la muerte.

Por su parte, el plano terrestre o Tlalticpac, lugar de habitación del hombre, tenía la forma de un cuadrado o de una flor de cuatro pétalos unidos en el centro. Cada una de las cuatro esquinas o pétalos representan las esquinas o direcciones del mundo. Mientras que el punto donde confluyen las líneas diagonales, corresponde al eje central del cosmos o quinta dirección (amba-abajo), que comunica al cielo desde su nivel superior, con la tierra y con el punto más bajo del inframundo (fig. 2 y lám. 2). Así pues, la quinta dirección era el lugar donde confluirían y armonizaban todas las fuerzas del universo, constituía el centro del plano terrestre y del cosmos, razón por la cual le correspondía el nombre de Tlaxico u ombligo. Este era representado como

⁸) *Ibid.*, pp. 21 y 55, 59 y 119.

⁹) *Ibid.*, pp. 34, 35, 43, 48, y 50.

¹⁰) López Austin, "El dios...", pp. cit., p. 269.

una piedra verde preciosa y era el lugar donde habitaba el dios del fuego. Este sector incluía también los cuatro cielos bajos, en uno de los cuales viajaba su emisario el Sol, mientras que el cuarto es mencionado como otro sitio de ubicación de Xiuhtecuhtli, según interpretación de las dos primeras láminas del Códice Vaticano 3738.¹¹

2.1 NOMBRES QUE LO RELACIONAN CON EL PRINCIPIO CREADOR

Algunos de los nombres que ostenta el dios del fuego permiten relacionarlo con el dios creador Ometéotl, principio dual que se desdobra en la deidad masculina Ometecuhtli y en su contraparte femenina Omechiuati. Estos dioses, también llamados Tonacatecuhtli y Tonacacihuati, habitaban en el décimo tercer piso celeste y de ellos se dice que no tuvieron principio,¹² por eso, como dice Miguel León Portilla: "Sólo Ometéotl -dualidad generadora y sostén universal- está en pie sobre sí mismo."¹³

Por su facultad de fecundar y concebir,¹⁴ fueron ellos quienes engendraron a los cuatro primeros dioses: Tlaltauhqui Tezcatlipoca identificado por los de Huexotzingo y Tlaxcala con su dios Camaxtli, Yahauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Omitecuhtli, este último identificado por los mexicas con su dios Huitzilopochtli.¹⁵ Estos cuatro dioses tienen una condición precaria e inestable, pues ninguno de ellos existe por sí mismo.¹⁶ De ellos destacan Tezcatlipoca y Quetzalcóatl quienes fueron los encargados de llevar a cabo la creación del mundo. Por lo tanto, la deidad suprema se concibe alejada del hombre y éste no tiene acceso a ella, sólo a los dioses

¹¹) Según la "Histoire du Mexique" o "Historia de México", en Tecogonia e historia de los mexicanos. Tercer opúsculo del siglo XVI, 2a. ed., ed preparada por Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1973, (Sepan cuántos, núm. 37), p. 103, Xiuhtecuhtli se encontraba en el primer cielo.

¹²) "Historia de los mexicanos por sus pinturas" en ibid., p. 23.

¹³) Miguel, León Portilla, La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, prólogo de Angel Ma. Garibay K., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979, (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10), p. 98.

¹⁴) ibid., p. 174. Esta facultad será traspasada a los seres de la tierra para superar la muerte una vez que esta se instaure en el mundo.

¹⁵) "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 23.

¹⁶) León Portilla, op. cit., p. 98.

intermedios entre ambos. Así, "los seres supremos celestes -lejanos y ambiguos- son relegados a un segundo plano por deidades más activas y vitales con poderes fecundantes."¹⁷

De ahí la ausencia de un culto específico a Ometéotl el cual, en todo caso, era venerado indirectamente a través de los ritos dedicados a otros dioses.

Al igual que Ometéotl, Xiuhtecuhtli está relacionado con todo lo que representa "principio", pero a diferencia de aquel se le rinde un culto específico con acciones rituales bien determinadas, tanto a nivel oficial como en el ámbito familiar. Dichas ceremonias tienen como principal objetivo la constante reactivación de la fuerza transformadora del dios ígneo para que el mundo pueda seguir funcionando. Este poder y el numen que lo representa residen en la dirección central del mundo, que constituye el principal eje que comunica los tres grandes niveles del universo y es punto de unión de las cuatro direcciones extremas del plano terrestre. De esta manera, las fuerzas sagradas que residen en cada uno de estos niveles y rumbos fluyen hacia el centro y, asimismo, la fuerza de este último los invade.

1.1.1 TETEO INNAN TETEO INTA

A pesar de que estamos de acuerdo de que existe una identificación del dios del fuego con el principio creador, no consideramos que todas las advocaciones de la deidad ígnea se igualen a él, sino sólo unas cuantas como se verá más adelante. La coincidencia del dios del fuego con el principio dual creador se establece primeramente porque aquél es nombrado Teteo innan, Teteo inta, "madre y padre de los dioses", así es mencionado por Sahagún¹⁸ y bajo esta denominación

¹⁷) Yiclot González Torres, El culto a los astros entre los mexicanos, México, SEP Diana, 1979, (SepSelenitas-Diana, núm. 217), p. 52. En relación con la creencia de un Ser Supremo ausente o amalgamado con otras deidades, ver Mircea Eliade, Mito y realidad, trad. de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1985, 232 p., (Colección Omega), pp. 101-103.

¹⁸) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 332.

era invocado en diversos conjuros del siglo XVII como los que se recitaban para elaborar la cal, para cazar venados y para realizar el sortilegio de las manos¹⁹ (Cuadros 6.1, 6.2 y 6.3). Así, de acuerdo con León Portilla: "Es en su función primordial generativa 'madre y padre de los dioses' o sea que es el origen de las fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl."²⁰

Además de ser caracterizado como "padre y madre de los dioses" lo fue también del hombre, ya que es mencionado simplemente como "padre y madre",²¹ por ejemplo, en el conjuro para curar cualquier enfermedad causada por haber provocado el enojo del fuego;²² y, en tanto que entidad protectora, en el conjuro para un buen parto.

"Pues quando alguna muger está de parto, que la esfuerzan, y animan, le dicen: Nochtotzin, ahmo ximotequipacho, ximochichaua ca nican mehuititica in nantli in tatlí. No te afijas hija mía, esfuerpale que aquí esta presente el Padre y la Madre. LLaman a el fuego Padre y Madre; y que confie en el que como tal la esfuerpara, y acudirá en su trabajo..."²³

Si estamos de acuerdo de que esta forma del dios del fuego como Teteo Innan, Teteo Inta se identifique con Ométeōtl, pero no consideramos que se trate de la advocación de Xiuhtecutli que se encuentra en el centro del plano terrestre,²⁴ aunque éste se asocia con él al igual que con Miclantecuhtli en tanto que se encuentra en la quinta dirección, eje del mundo que conecta los tres sectores del cosmos. En este sentido no estamos de acuerdo de que la deidad que está tendida en el ombligo del mundo, en el Ixicco sea Ométeōtl, puesto que este dios se encuentra alejado del hombre, en la última capa del cielo.

¹⁹) Hernando Ruíz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy víuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, v. XX, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 71, 77-78 y 125.

²⁰) León Portilla, op. cit., p. 93.

²¹) De la Serna, op. cit., p. 62.

²²) Ruíz de Alarcón, op. cit., p. 125.

²³) De la Serna, op. cit., p. 62.

²⁴) Para León Portilla, op. cit., pp. 163, 174, Ométeōtl es el que está tendido en Ixicco, "el ombligo de la tierra" y es el que le da nacimiento.

2.1.2 HUEHUE ILAMA Y HUEHUETEOTL:

Otra de las formas del dios del fuego que se asocia con el dios supremo es la llamada Huehue Ilama, "Anciano, Anciana", apelativo que denota a una entidad antigua que conjunta en sí al principio dual creador del cosmos. De esta manera, Huehue Ilama representa a las dos fuerzas sagradas primigenias, por lo que su personificación es mencionada como dos ancianos, uno masculino y la otra femenina, que identifican a esta advocación del dios del fuego con Ometecuhtli y Omecihuatl. Con el nombre aquí aludido era invocado en el conjuro para recuperar el tonalli del niño por medio del fuego. De acuerdo con Ruiz de Alarcón al tiempo que el ticil o médico recitaba el conjuro, sahumaba al niño con copal y fuego:

| | |
|---|---|
| <p>Tla xihualauh yn tihuehue, yn tiyllama: Ita xoconyamaniliti in coazcalli, in quetzalli: quen mochihua</p> <p>in ye xamaniznequi.</p> | <p>Ea ya, ven anciano y anciana (fuego y humo); ve a templar la axorca y esmeralda que no se que se tiene (por el niño enfermo), que ya se quiere quebrar y hacer pedazos.²¹</p> |
|---|---|

En relación con esto hay que tener presente que Ometecuhtli y Omecihuatl eran identificados con Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, "el Señor y la Señora de Nuestra Carne" que eran los que proveían al ser humano de tona o fuerza vital.²²

El hecho de que algunas advocaciones del dios del fuego se identifiquen con el principio creador, lleva implícito que se trata de una deidad de gran antigüedad, tanto a nivel histórico como simbólico.²³ Por ello se le denominaba Huehuetéotl, "dios viejo". Sahagún lo traduce como "el dios antiguo" y Diego Muñoz Camargo, a este respecto, refiere que "Al Fuego llamaban dios de la senectud, porque le pintaban muy viejo y muy antiguo."²⁴

²¹) Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 141.

²²) Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, pp. 227-228.

²³) El que se represente al dios del fuego como un anciano y los cronistas lo mencionen como el más antiguo de todos, puede derivarse del hecho de que históricamente el fuego fue uno de los primeros elementos en personificarse.

²⁴) Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e indias del mar oceano para el buen gobierno y ennoblecim[en]to dellas", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición

Por caracterizarse como un anciano, en la época colonial fue identificado con San Simeón y San José; así, Pedro Ponce dice que en el siglo XVII se le denominaba también Xoxeptzin y Ximeontzin.²⁹ En relación con esto Jacinto de la Serna dice que:

"Llamanle otros San Simeon y otros San Joseph, porque ordinariamente los pintan viejos, y con estos nombres disimulan, y conservan el antiguo nombre, con que llaman à el fuego Huehuentzin que quiere decir viejo..."³⁰

De acuerdo con Bernardino de Sahagún, en la fiesta de Teotleco el dios del fuego llegaba un día después que las demás deidades porque "era viejo y no andaba tanto" como los otros.³¹ Su senectud se debe a que su existencia se remonta, en el plano de lo sagrado, a los tiempos inmemoriales en los que el Sol aún no existía. Recuérdese que el primer astro en alumbrar fue un medio sol hecho de fuego, y antes de la creación del quinto sol los dioses encendieron una hoguera para la autoinmolación del personaje que se transformaría en el astro más luminoso.

Por otra parte, el dios del fuego es uno de los más antiguos en la religión de los pueblos del Altiplano Central de México, puesto que lo encontramos representado en esculturas de barro encontradas en Cuicuilco que datan del Período Preclásico Superior (700 a.C. al año 0) y, como dice Yólotl González, es la deidad más antigua del panteón mexica.³² Como tal es representado como un anciano jorobado con arrugas y desdentado. Su posición característica es la sedente con las piernas cruzadas y las manos sobre las rodillas, en varias ocasiones en puño y palma indistintamente. Sobre la joroba o encima de su cabeza lleva cargando un ara que se le ha dado la función de brasero.³³

de René Acaña. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, *Etnohistoria, Serie Antropológica*, 53, v. 4, p. 189.

²⁹⁾ Ponce, *op. cit.*, p. 372.

³⁰⁾ De la Serna, *op. cit.*, p. 65.

³¹⁾ Sahagún, *op. cit.*, v.1, p. 153.

³²⁾ Yólotl González, Tomas, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica, 1985, (Sección de Obras de Antropología), p. 147.

³³⁾ López Austin, "El dios...", *op. cit.*, pp. 260-261.

2.1.3 TOCENTA:

Otra de las denominaciones con la que es mencionado el dios del fuego es la de Tocenta "Nuestro padre unitario". Este apelativo también hace referencia al principio creador que conjunta a la dualidad, es decir, a las dos fuerzas opuestas y complementarias del cosmos en una sola entidad. Por lo tanto, dicho nombre también permite relacionar a la deidad ígena con el dios creador Ometéotl. Según Pedro Ponce este nombre, que traduce como "padre de todos", le fue dado porque los indígenas todo hacían delante del fuego y en sus entierros los acompañaba en forma de velas encendidas.¹⁴

2.1.4 TOTA y TETATZIN

En algunos casos también es mencionado únicamente como Tota, "Nuestro padre", nombre que hace referencia al principio masculino del cosmos. Con este nombre se designaba también al tronco de árbol liso que era utilizado en la ceremonia de Xócotl Huetzi. Por su parte, Durán registra que, en la fiesta de Huey Tozoztli, en el patio del templo y ante la imagen de Tláloc, levantaban cuatro árboles pequeños traídos del monte formando un cuadrado y en el centro colocaban otro muy alto al que se le denominaba Tota, "nuestro padre" por ser el mayor. De cada uno de los árboles de las esquinas salía una soga que se ataba en el árbol del centro¹⁵ (Íam. 14.b). Esto nos remite al simbolismo del plano de la tierra, con sus cuatro esquinas representadas cada una por un árbol y la dirección central indicada por el árbol más alto e importante. Por lo que Tota representa el árbol cósmico del centro que se encuentra en el eje del mundo que comunica los cielos, la tierra y el inframundo. Las sogas, por su parte, podrían indicar la confluencia de las

¹⁴) Ponce, *op. cit.*, p. 372.

¹⁵) Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., ed. preparada por Angel Ma. Garibay K., México, Pomua, 1967, (Biblioteca Pomua, 36 y 37), v. I, pp. 86-87.

fuerzas sagradas de las cuatro esquinas hacia el centro y, de manera inversa, la fuerza sagrada del centro hacia las cuatro direcciones. Al final de dicha fiesta arrojaban el árbol Tota a un lado del sumidero de Pantitlán. Por lo tanto, el tronco representa la parte masculina del cosmos, ya que se trata de un falo sagrado que al ser clavado en el fondo de la laguna fecunda a la tierra y propicia la fertilidad de la naturaleza. En relación con esto, hay que tener presente que la celebración de Huey Tozoztli era un ritual con un significado fundamentalmente agrícola como se verá en los capítulos tercero y cuarto de esta tesis.

Por otro lado, según Jacinto de la Sema, el dios del fuego también era llamado Tetatzin "que quiere decir Dios Padre, conservando en este nombre el antiguo, con que le llamaban Padre y Madre, y en cuyas manos nacimos..."²⁶

El mencionarlo como "Padre y Madre, en cuyas manos nacimos" implica una relación con las entidades creadoras y relaciona al dios del fuego con Ometéotl y Tonacatecuhtli. Con este último Xiuhtecuhtli está al mismo nivel, ya que de acuerdo con la Leyenda de los Soles, estos dos dioses fueron quienes determinaron que Nanahuatzin fuera el Sol y que, como tal, estuvieran a su cargo el cielo y la tierra.²⁷

Dada la importancia que ha tenido el fuego en la vida del hombre, podemos suponer que su culto se remonta a tiempos muy lejanos y es muy posible que haya sido uno de los elementos de la naturaleza más tempranamente deificados. Así el dios igneo, por su gran antigüedad y por preceder a las otras entidades sagradas, tiene la capacidad de guiar a las demás deidades. A ello se debe su nombre Teyacancatzin Totecuyo "Nuestro señor el venerable que guía a los demás". Esta denotación asocia a la deidad con el concepto de "principio" y con el inicio del mundo y del tiempo, ya que ellos empezaron a funcionar a partir de la transformación de Nanahuatzin en Sol efectuada por la acción de la lumbre. Asimismo, el fuego precede a dicho astro, ya que antes de que éste existiera, el mundo era alumbrado únicamente por ese elemento. Es también por ello que

²⁶) De la Sema, op. cit., p. 65.

²⁷) "Leyenda de los soles", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, núm. 1), p. 121.

Xiutecuhtli encabeza la serie de los nueve señores de la noche y de los trece señores del día en el calendario ritual.¹⁴ Jacinto de la Serna, por su parte, traduce el nombre aquí aludido como "el precursor del señor" porque en todos los rituales iba por delante el fuego.¹⁵

En relación con esta acción de guiar, hay que tener en cuenta que uno de los dioses patronos de los comerciantes era el fuego, al cual le ofrecían "esclavos" en su fiesta de Xócotl Huetzi y le hacían importantes ceremonias al salir y al regresar de sus empresas por tierras lejanas, para que los llevara y trajera con bien.¹⁶

2.2 XIUTECUHTLI COMO "SEÑOR DEL FUEGO" Y PATRONO DE LAS TRANSFORMACIONES

El dios del fuego está ubicado fundamentalmente en la tierra, en donde es un marcador de tiempos y de ciclos naturales, sociales y rituales, los cuales están interrelacionados ya que cada uno de ellos incide directamente en los demás. A ello responde su principal denominación Xiutecuhtli, nombre con el cual se le designa comúnmente. Sin embargo, hay que hacer notar que el significado etimológico de esta palabra no incluye la acepción de "fuego", elemento con el que se le asocia, ya que más bien significa "señor de la yerba, del año y de la turquesa"; asimismo, *xihuitl* también quiere decir cometa. Cada una de estas acepciones, por su parte, relaciona al dios del fuego con diferentes aspectos, como se verá enseguida.

Xiutecuhtli en tanto que "Señor del fuego" es el patrono de las transformaciones. En este sentido, Sahagún al describir sus propiedades dice lo siguiente:

"Y todos le tenían por padre, considerando los efectos que hacía, porque quema, y la llama enciende y abrasa. Estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío, y guisa las viandas para comer, asando y cociendo, y tostado y friendo. El hace la sal y la miel espesa, y el carbón y la cal, y calienta los baños para bañarse, y hace el aceite que se llama *xihuitl*. Con el se calienta la leña y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevas."¹⁷

¹⁴) Eduard Seler, *Comentarios al Código Borja*, México, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, 1963, v. I, p. 91.

¹⁵) De la Serna, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶) Sahagún, *op. cit.*, vol. II, pp. 544-549 y 555.

¹⁷) *Ibid.*, v. I, p. 47.

Por otro lado, al ser el patrono de las transformaciones, se relaciona con los cambios cíclicos de la naturaleza. Asimismo, nos remite a la creación ya que, según la concepción mexicana, el mundo no surgió de la nada, sino a partir de la transformación de los seres que vivieron antes de la primera salida del Sol. En esta transmutación de los dioses el fuego tuvo un papel destacado, ya que a su acción se debe el surgimiento de los dos principales astros, el Sol y la Luna que son marcadores de tiempo, a partir del autosacrificio por incineración de dos personajes sagrados, Nanahuatzin y Tecuiztécatl, quienes se arrojaron al horno divino o teotexcalli⁴² ubicado en el centro. Con esto queda establecida la cosmogonía que será modelo ejemplar de otros mitos y de los rituales relacionados con ella.⁴³ Por otra parte, la salida del Sol, astro relacionado con el fuego, marcó la sustancia y características de cada uno de los seres del mundo.⁴⁴

En el mundo profano del hombre el fuego, al ser patrono de las transformaciones, destruye para luego propiciar la regeneración. Así, a través del sistema de roza y quema el fuego aniquila lo que ya no es utilizable para la agricultura y transforma los residuos para propiciar la regeneración de la tierra para la nueva siembra. Del mismo modo, en el Código Mendoza⁴⁵ la conquista de un pueblo es representada por medio de un templo al que se le ha prendido fuego (fám. 19), acto que indica la demolición del orden anterior para la imposición de uno nuevo, el dominio mexicana.

En el siglo XVII el fuego continuaba siendo considerado como elemento sagrado, por ello Xiuhtecuhtli, en tanto que "Señor del fuego" fue identificado con el Espíritu Santo quien, según la Doctrina Cristiana, se posó sobre los apóstoles en forma de llamas.⁴⁶

⁴²) 'Leyenda de los Soles', op. cit., p. 121.

⁴³) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 28.

⁴⁴) Alfredo López Austin, Los mitos del Itzacuiche. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 542 p. (Alianza Estudios. Antropología), pp. 55-74.

⁴⁵) Código Mendocino o Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, editado por José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Angel Ediciones, S. A., 1979. Ver la primera parte que se refiere a las conquistas de los diferentes pueblos realizadas por los tlatoques mexicas.

⁴⁶) De la Sema, op. cit., p. 65.

2.2.1 IXCOZAUHQUI:

Ixcozauhqui, "el cara amarilla", o "amarilleado del rostro", es otro de los nombres con que el dios del fuego es comúnmente designado en las fuentes. Para Eduard Seler es el dios del fuego del fogón,¹⁷ el cual está representado por el Ixcualli o joyel escalonado que dicho dios lleva a la altura del pecho¹⁸ (lám. 4 c) y que simboliza el centro. De acuerdo con esta denominación, el dios del fuego es dibujado con el rostro amarillo en varios códices como en el Tonalámatl de Aubin, en el Magliabecchi, en el Telleriano-Remensis y en el Vaticano. Por lo tanto, este apelativo hace referencia a uno de los colores propios del fuego.

Con relación a dicha coloración, cabe apuntar que es posible que algunos de los nombres del dios del fuego no sean tales, sino que más bien se refieran a sus atributos o características que hacen referencia a la apariencia de las llamas de la lumbre. Entre estos apelativos tenemos el de Cozic Tlamacazqui "El sacerdote amarillo", Tzoncoztli "Amarillo de los cabellos" y Tzoncozahuizica "Están amarilleando sus cabellos", denominaciones bajo las cuales el dios del fuego era invocado en diversos conjuros" (Cuadros 6.1, 6.2, 6.3 y 7).

Sin embargo, hay que mencionar que también el rojo es otro de sus colores distintivos, y con este aparece en otras tantas representaciones como en los códices Borgia y Borbónico. En algunas ocasiones ambos colores aparecen juntos en la imagen del dios como en el Códice Vaticano en donde el cuerpo es rojo al igual que las franjas pintadas sobre el rostro amarillo. Asimismo, en la fiesta de Xócofl Huetzi los que ofrendaban cautivos al fuego llevaban el cuerpo teñido de amarillo y la cara bermeja, esta última al igual que los inmolados.¹⁹ Empero, hay que

¹⁷ Seler, Comentarios..., op. cit. vol. I, p. 94.

¹⁸ Francisco del Paso y Troncoso, Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico, 3a. ed., México, Siglo Veintiuno, 1981, p. 72.

¹⁹ Como Cozic Tlamacazqui es mencionado en el conjuro para echar ventosas, bajo el nombre de Tzoncozahuizica aparece en este último conjuro, así como en el correspondiente para curar el dolor de lomos y era invocado como Tzoncoztli cuando se elaboraba la cal, cuando se realizaba el sortilegio de las manos, para propiciar un buen parto y para curar salpullido y empeines. Ruiz de Alarcón, op. cit., pp. 150, 161, 71, 127, 135 y 168.

²⁰ Sahagún, op. cit., v. I, pp. 143-144.

señalar que estos dos colores y su uso conjunto no son exclusivos del dios del fuego, ya que también los lleva el Sol, astro con el cual se relaciona y Torquemada identifica con *Ixcocauhqui*.³¹

2.3 EL FUEGO EN EL CIELO

Una de las acepciones de *xihuitl* es turquesa, piedra que se relacionaba con el ámbito celeste, ya que el cielo también era conocido como "el lugar de la turquesa".³² Esta piedra era considerada de gran valor por la sociedad mexicana por lo que su uso sólo era permitido a los gobernantes. Así pues, el hecho de que *Xiuhcuiltl* signifique también "Señor de la turquesa", lo relaciona con el sector celeste y concretamente con el cielo diurno, puesto que al *Ilhucatl* se le adjudica ese color. Herman Beyer lo menciona también como "señor azul" y como tal representa el día, por ello en los códices adivinatorios como el *Tonalámatl de Aubin* y el *Códice Borbónico* aparece como uno de los señores del día.

Existen menciones concretas respecto a la ubicación del fuego en el cielo; así por ejemplo, la "Historia de México" dice que en el primer cielo se encontraba *Xiuhcuiltl*, dios de los años,³³ mientras que la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" menciona que en la quinta capa celeste había culebras de fuego hechas por el dios ígneo y que de ellas salían las cometas y las señales del cielo.³⁴ Sahagún describe a la *xiuhcōatl* como una serpiente de fuego, arma de *Huitzilopochtli* con la que éste degolló a *Coyotxauhqui* y venció a sus hermanos los *Centzonhuiznahua*.³⁵ En códices como el *Borbónico* y el *Tonalámatl de Aubin* la porta *Xiuhcuiltl* a sus espaldas como elemento distintivo (fig. 4). Asimismo, aparece representada en la Piedra del

³¹ Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 3a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 7 vols., v. IV p. 326.

³² López Austin, *Cuerno...*, op. cit., vol. I, p. 67.

³³ "Historia de México", op. cit., p. 103. López Austin, "El dios...", op. cit., p. 269, considera que los cuatro cielos bajos pertenecen a la parte intermedia del cosmos.

³⁴ "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 69.

³⁵ Sahagún, op. cit., v.1, p. 203.

Sol, en donde dos xihcocoa, una con el rostro del Sol y otra con el de Xiuhcuctli, se encuentran bordeando la imagen.

2.3.1 LOS FLECHAMIENTOS DE LOS ASTROS

El fuego está relacionado con algunos astros como Venus en su calidad de estrella de la mañana, con el Sol y los cometas. Estos últimos eran concebidos de fuego; así, Molina registra como xihuitl "cometa grande que parece como globo o gran llama". De acuerdo con Muñoz Camargo, los cometas se encienden en la región del fuego por la que corren de una parte a otra con colas de humo o centellas de fuego y, continúa diciendo, que eran considerados como malas señales porque constituían saetas de las estrellas que malaban a los animales y anunciaban mortandades, guerras, hambres y otras calamidades.⁷⁴ Por su parte Sahagún refiere que llamaban a la cauda de los cometas cañalín tlamina, que significa "la estrella tira saeta". A ésta la consideraban como dañina pues cuando caía en alguna cosa viva decían que se criaba un gusano que lo invalidaba como comestible; además, debido a los perjuicios que causaba, la gente se resguardaba de noche para evitar sus malas influencias.⁷⁵

De igual manera, las fuentes mencionan flechamientos realizados por otros astros como Venus el cual, según los Anales de Cuauhtitlan, cuando aparece como estrella de la mañana en determinados signos "les dispara y les muestra enojo" provocando daños. Así, en el signo 1 cipactli flecha a los viejos y viejas; en 1 ocelotl, 1 mazatl, 1 xochitl y 1 ollin a los jóvenes; en 1 acatl y 1 miquiztli a los grandes señores; en 1 quiahuitl a la lluvia con lo cual la impide y en 1 atl provoca sequía.⁷⁶ Debido a esto, los individuos se resguardaban en sus casas para evitar que sus rayos

⁷⁴) Muñoz Camargo, *op. cit.*, v. IV, p. 190.

⁷⁵) *Ibid.*, pp. 107 y 103.

⁷⁶) "Anales de Cuauhtitlan", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, num. 1), p. 11. Claude Lévi-Strauss, Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, (Sección de Obras de Antropología), p. 249, registra que los borro y los sherenite de Sudamérica también consideran a Venus con la capacidad de causar daños, incluyendo la muerte.

los alcanzaran y perjudicaran ya que el astro venía del lugar de los muertos.³⁹ En relación con esto, González Torres menciona que Venus es comúnmente representado "en actitud guerrera, con lanzardos o lanza en la mano" de ahí su nombre de tozonámetl "flecha ardiente".⁴⁰

El Sol es otro de los astros que posee la capacidad de flechar con sus rayos. Con relación a esto Molina en su Diccionario registra como rayo de sol la palabra tonámitl. Esta posibilidad se instauró desde los tiempos de la creación, ya que cuando el Sol acababa de ser creado exigió, para moverse, el sacrificio de los dioses. Como Xólotl se resistió lo persiguió y lo flechó en el agua. Por su parte la Leyenda de los Soles nos proporciona la siguiente versión:

[El Sol] se estuvo cuatro días en el cielo; vino a pararse en el (signo) naolin; cuatro días no se movió, estuvo quieto. Dijeron los dioses: "¿Por qué no se mueve?" Enviaron luego a Itztloli (el gavilán de obsidiana), que fué a hablar y preguntar al Sol. Le habla: "Dicen los dioses: preguntale por qué no se mueva." Respondió el Sol: "Porque pido su sangre y su reino". Se consultaron los dioses y se enojó Tlahuizcalpanteuhli, que dijo: "¿Por qué no le flecho? Ojalá no se detuviera." Le disparó y no le acertó. ¡Ah! ¡ah! le dispara y flecha el Sol a Tlahuizcalpanteuhli con sus saetas de cañones de plumas rojas, y enseguida le tapó la cara con los nueve cielos juntos.⁴¹

La victoria del Sol sobre Venus se debe a que las flechas o rayos de aquél son más poderosos. Por ello, al aumentar su luminosidad conforme va saliendo por el oriente, la estrella de la mañana se va desvaneciendo hasta perderse de vista. Por lo tanto, el flechamiento efectuado entre ambos dioses en el tiempo mítico se repite cada mañana cuando Venus es visible en el amanecer. De acuerdo con Selser el fuego, el Sol y Venus tienen la capacidad de disparar sus flechas o rayos, por eso son dioses de carácter bélico, es decir, de la guerra y también de la cacería.⁴²

Por otra parte, las plumas rojas de las saetas del Sol son mencionadas en el texto náhuatl como cuecálmamazco o cañón con pluma cuezalín, nombre de las plumas coloradas relacionadas con el fuego, cuyo nombre, Cuezalín o Cuezaltzín, es compartido con esta deidad. Por lo tanto, estas flechas que provienen del cielo bien pueden referirse a la xihucóatl, elemento distintivo de Xihutecuhtli que aparece en par bordeando la imagen del sol en la piedra que lleva este nombre.

³⁹) Sahagún, op. cit., v.II, p. 483. González Torres, El culto..., op. cit., p. 110.

⁴⁰) Ibid., pp. 107 y 103.

⁴¹) "Leyenda de los Soles", op. cit., p. 122.

⁴²) Selser, Comentarios..., op. cit., vol. I, p. 94.

Por último, es importante mencionar la flecha que provino del cielo y que cayó en una peña, acción fecundante que dio origen a la creación del hombre. Dicha saeta, según Torquemada, fue lanzada por el astro rey:

Y lo que después en pintura mostraron y declararon al sobredicho fray Andres de Olmos fue, que el primer hombre, de quien ellos procedían, había nacido en tierra de Aculma, que está en término de Tezcuco dos leguas, y de México cinco, poco más en esta manera: dicen que estando el sol a la hora de las nueve echó una flecha en el dicho término y hizo un hoyo del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los brazos arriba y que después salió de allí la mujer entera.⁴³

Por otro lado, es muy posible que estas flechas celestes estén asociadas con el tizón que cayó del cielo y del cual Tezcatlipoca sacó fuego en el año 2 ácatl.⁴⁴ En relación con esto resulta significativa la forma de representar los encendidos del fuego nuevo, esto es, una caña que cae del cielo y descansa sobre una línea horizontal (lám. 18), lo cual podría significar la fecundación de la tierra por un falo que baja del cielo y que marca la regeneración del mundo para que la humanidad pueda seguir existiendo.

2.3.2 EL FUEGO Y EL SOL

El fuego y el Sol guardan entre sí relaciones importantes, puesto que comparten algunos de sus atributos como es el alumbrar y proporcionar calor y tona, aunque el astro los provee con mayor intensidad que el primero. Así, de acuerdo con González Torres "tanto Tonatiuh como Xiuhtecutli son dioses productores de calor, aunque uno del cielo y otro de la tierra."⁴⁵

En relación con esto, cabe recordar que durante los cuatro primeros días después del alumbramiento, la criatura y la madre no podían salir fuera del aposento, es decir no recibían el

⁴³) Torquemada, op. cit., v. III, p. 124. La "Historia de México", op. cit., p. 91, no menciona que la flecha fue lanzada por el sol, sólo que cayó de cielo.

⁴⁴) Según la "Leyenda de los soles", op. cit., p. 120, los primeros en sacar fuego fueron Tata y Nene, quienes por esta acción y por haber ahumado el cielo fueron transformados en perros. Posteriormente fue Tezcatlipoca quien hizo fuego con el tizón caído del cielo.

⁴⁵) González Torres, El culto..., op. cit., p. 82.

tona del Sol, pero en su lugar recibían el del fuego que era menos intenso.⁴⁴ Hermann Beyer identifica al dios solar con Xiuhtecutli y López Austin considera que el astro luminoso es el emisario del fuego.⁴⁵ Su asociación se ve, entre otras cosas, porque ambos comparten los mismos colores, el rojo y el amarillo, así como el nombre de Xipil o Xipilli, "Noble del fuego" o "Noble de fuego" y porque, como se acaba de mencionar, en la Piedra del Sol aparecen dos xiuhcocoa bordeando la imagen. Por otra parte, las plumas coloradas llamadas cuezafin, que están muy relacionadas con el dios del fuego, también eran usadas en el atuendo del dios solar ya que, de acuerdo con Sahagún, "Te vestían un plumaje que se llama cuezaltonaméyuti..."⁴⁶ vocablo que significa rayo de sol o resplandor de rayo de sol de plumas rojas.

El mismo Sol es fuego y, con relación a esto, según la mitología, antes del presente Sol existieron otros. El primero de ellos era sólo la mitad de uno y por lo tanto no generaba el calor suficiente para que el hombre pudiera vivir en la tierra.⁴⁷ Por esta razón los dioses decidieron crear un sol completo que proporcionara el calor y la luz necesarios. Para ello varios dioses se tumaron y fueron sol, cada uno sustituyendo al anterior por una lucha cósmica que desembocaba cada vez en una catástrofe, hasta que finalmente fue creado el Quinto Sol a partir de la transformación de un dios generada por la acción del fuego. Por otra parte, Motolinía en sus Memoriales sorprendentemente menciona que el Quinto Sol se llamaba Nahui Acatl, nombre calendárico del dios del fuego, lo cual lo relacionaría con este astro. "Este cuarto sol y edad acabada y fenecida, fue criado el quinto sol, que es éste en que agora estamos: llámase nahui acatl..."⁴⁸ Sin embargo, esta información resulta dudosa, ya que es la única referencia en contraposición a todas las demás que mencionan al Sol actual con el nombre de Nahui Otlín.

⁴⁴ De acuerdo con González Torres, ibid., p. 52, "el sol es la máxima fuente de tona, de calor o de energía necesaria para la vida."

⁴⁵ López Austin, "El dios...", op. cit., p. 269.

⁴⁶ Sahagún, op. cit., v.1, p. 236.

⁴⁷ "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 25.

⁴⁸ Motolinía, o Toribio de Benavente, Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los y de los naturales de ella, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 388.

Entre otros elementos que permiten relacionar al fuego con el astro rey están el compartir como animal asociado la mariposa,¹¹ la cual presenta una transformación en su desarrollo, ya que pasa de ser un insecto que se arrastra a otro volátil. González Torres registra que las representaciones de Tonatiuh llevan sobre la frente una cabecita que unos han identificado como el ave xuhtólotl y otros como mariposa,¹² sea uno u otro, ambos animales están relacionados con Xuhtecuhtli. Por otro lado, este elemento es muy semejante al que lleva el dios del fuego también en la frente. Esta última investigadora identifica al fuego con el Sol porque, de acuerdo con ella, en las fiestas de Xócotl Huetzi y Teotlenco arrojaban víctimas a las llamas en conmemoración del sacrificio de Nanahuatzin y para proporcionar al Sol fuerza y calor.¹³

2.3.3 EL FUEGO Y TLAHUICZALPANTECUHTLI

El fuego está relacionado con Quetzalcóatl en su advocación de Venus matutino o Tlahuiczalpantecuhtli, "Señor del lugar de la casa de la aurora", ya que bajo esa denominación el fuego era invocado en el conjuro del sortilegio de las manos que registra Ruiz de Alarcón:

| | |
|--|--|
| <p>Tla xihualhua nota nahui acatl milintica tzoconztli tlahuiczalpan tecutli</p> | <p>Ven acá mi padre las 4 cañas que echan llamas (el fuego) el de los cabellos rubios Príncipe de la aurora (porque al amanecer todos proveen de fuego)¹⁴</p> |
|--|--|

Por otra parte, de acuerdo con el mito, al incinerarse Quetzalcóatl en una hoguera su corazón se transformó en la estrella de la mañana. De esta manera, tanto Quetzalcóatl como Nanahuatzin, que además son mencionados como padre e hijo respectivamente, se transformaron en astros luminosos por la acción purificadora del fuego. Por lo tanto, el mito de la

¹¹) A este respecto ver González Torres, *El culto...* op. cit., pp. 54 y 60.

¹²) *Ibid.*, p. 53.

¹³) *Ibid.*, p. 75.

¹⁴) Ruiz de Alarcón, op. cit., p. 127.

transmutación de Quetzalcóatl repite la cosmogonía de la creación del Sol que sirve de modelo para otras creaciones y para la procreación de otros mitos.⁷³ Asimismo, como lo hace notar González Torres, ambos personajes eran seres enfermos, pues Quetzalcóatl "estaba lleno de verrugas, con las cuencas hundidas y la cara hinchada",⁷⁴ mientras que Nanahuatzin tenía el cuerpo lleno de pústulas por lo que en estos dos casos encontramos lo que establece Lévi-Strauss respecto a que:

los mitos confieren a menudo a los mutilados y a los enfermos una significación positiva: encarnan modos de la mediación. Imaginamos las privaciones y la enfermedad como privaciones de ser, y por tanto como un mal. Pero si la muerte es tan real como la vida y si por consiguiente no existe más que el ser, todas las condiciones, aun patológicas, son positivas a su manera. El "menos-ser" tiene el derecho de ocupar un lugar cabal en el sistema puesto que es la única forma concebible del tránsito entre dos estados "plenos".⁷⁵

Por otro lado, Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli presiden la novena trecena del Tonalámatl de Aubin y la correspondiente en el Códice Borbónico (láms. 6 y 7), de igual manera como se verá en el capítulo 3, hay una coincidencia entre las conjunciones de Venus y los ciclos de 104 y 52 años en los que se rendía un culto importante al dios del fuego.

2.4 EL FUEGO EN LA TIERRA

Como ya lo ha señalado Selser, el dios del fuego es el señor de la superficie terrestre y tiene su morada en el ombligo de la tierra, por lo tanto, este espacio cósmico es el que le corresponde principalmente. En las fuentes encontramos importantes menciones de la presencia del fuego en la superficie terrestre, lo cual se manifiesta a través de diversos nombres que ostenta el dios igneo y que se refieren a este ámbito del cosmos. La principal advocación en este sitio es la de Xiuhtecuhtli en tanto que señor del tiempo y señor de la hierba, puesto que la raíz xihuitl tiene ambos significados.

⁷³) Eliade, Mito y maldad, op. cit., p. 38.

⁷⁴) González Torres, El culto..., op. cit., p. 112. De acuerdo con Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 248, un mito shenaré sobre el planeta Venus describe a éste bajo una forma humana, pero con el cuerpo cubierto de úlceras.

⁷⁵) Ibid., p. 59.

El fuego terrestre de los nahuas puede ser equiparado al que Lévi-Strauss llama "fuego de cocina" y, por lo tanto, su simbolismo contiene significados similares. De esta manera, el fuego terrestre es el mediador entre la posibilidad de un mundo podrido y un mundo quemado, por lo tanto, es el que mantiene el equilibrio entre ambos ya que evita uno u otro extremo haciendo posible la conservación del mundo y la vida; en consecuencia, es el mediador entre las fuerzas calientes secas del cielo y las frías húmedas del inframundo. Asimismo, es el mediador entre lo sagrado y lo humano, entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y la cultura, por lo que se trata de un fuego benigno y creador.⁷⁴ Como dice Kirk refiriéndose a los mitos griegos y lo cual también es aplicable a los nahuas "El fuego se asocia a las relaciones existentes entre hombres y dioses y sus respectivas valoraciones, o entre mortalidad e inmortalidad."⁷⁵

2.4.1 XIUHTECUHTLI COMO "SEÑOR DEL AÑO"

En varias referencias los cronistas traducen el vocablo Xuhtecuhtli como "Señor del año" y por extensión "señor del tiempo".⁷⁶ Bajo esta advocación era el dios de la temporalidad profana que se sucede en la tierra o Tlaliticpac, espacio cósmico donde vive y se desarrolla el hombre. Como ya lo ha hecho notar López Austin, las fuerzas del Mictlan y del Ilhuicatl viajan a través del malinalti y, al confluir en el ombligo del mundo, lugar de habitación del dios del fuego, producen el tiempo del hombre y con ello posibilitan su existencia.⁷⁷ Era indispensable conocer el tiempo, medido como la sucesión de fuerzas sagradas que inciden e influyen en la tierra, para saber a qué númenes debían de venerar en el momento preciso para propiciar la adecuada marcha del mundo. Como el lugar de habitación del dios del fuego era el centro u ombligo del mundo, punto donde confluían las fuerzas sagradas que aseguraban el mantenimiento del cosmos, Xuhtecuhtli era el

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 70, 289, 291, 307 y 328.

⁷⁵ G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antiquedad y otras culturas*, trad. de Teófilo de Loyola, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990, (Paidós Básica, num. 24), p. 210.

⁷⁶ De la Serna lo traduce como "Señor de los años y del tiempo", p. 65.

⁷⁷ López Austin, *Cuerpo... op. cit.*, v. I, pp. 66-68.

responsable del movimiento de las fuerzas sagradas que aseguraban el funcionamiento del cosmos. Por lo tanto, en última instancia, la deidad ignea era la responsable de la existencia del mundo y de su continuidad.

Por otro lado, como su mismo nombre lo indica, era el señor del año, patrono del tiempo y del ciclo anual que incluye los cambios de la naturaleza que se llevan a cabo en él, por ello enlaza una época con la otra, es decir, el tiempo de sequía con el de lluvias. En este sentido es importante señalar que al dios del fuego se le rendía especial culto en dos fiestas durante el año, Izcalli realizada al final del mismo en plena época de sequía y Xócoatl Huetzi que corresponde, según Sahagún, al mes de agosto y al tiempo de lluvias. Además, estas dos fechas se asocian con el ciclo agrícola, la primera con el de las tierras bajas y la segunda con el de las tierras altas de montaña.

Asimismo, como el fuego estaba relacionado con el Sol astro que, según la cosmovisión mexica, surcaba el cielo durante el día y viajaba por el inframundo durante la noche, podríamos proponer que el dios ígneo, en tanto que "señor del tiempo", también era el patrono de esa unidad de tiempo, es decir del día que, junto con la noche, denotaban una transformación cíclica que hacía posible el movimiento y la vida.

2.4.2 XIUHTECUHTLI COMO "SEÑOR DE LA HIERBA"

El hecho de que el vocablo xihuitl signifique también hierba, relaciona al dios del fuego con el ciclo anual de la naturaleza, es decir, con el reverdecer y con el crecimiento de las plantas, tanto silvestres como de cultivo. En este proceso natural está presente el concepto de transformación, acción característica del fuego que incluye, además, la activa participación del Sol en el proceso de crecimiento de las plantas. En relación con lo anterior, Diego Muñoz Camargo dice los siguiente:

*Tomaron los años nombre de 'hoja' o 'rama', porque todas las plantas producen cada año una vez: de donde tomó denominación el año llamarse xihuitl, que quiere decir en lengua

mexicana, 'hoja de yerba' o de árbol o de otra planta. Así como, cada año, comienzan las plantas y árboles a (pro)ducir y a vestirse de nueva hoja, así, por esta propia razón, los naturales desta tierra llamaron (a)l año 'hoja', que quiere decir xihuitl.⁸²

Hernando Alvarado Tezozómoc expresa el mismo concepto, ya que dice que el año "de ordinario comenzaba por Marzo, que es cuando reverdecen las plantas con nuevas hojas; por cuya causa llamaron al año xihuitl, que es el nombre de las hojas verdes..."⁸³

Por su parte, Jacinto de la Serna, le atribuye al vocablo xihuitl la misma acepción que expresa el concepto que relaciona el reverdecer de las plantas con el ciclo anual:

"... estos naturales Mexicanos tenían dos generos de computos en sus años: el primero era natural de vn verano à otro verano, ó por mejor decir de vna primavera à otra, segun la annual revolucion del Sol, y este observavan todas estas naciones barbaras, nobles, y plebeyos, rusticos, y sabios; en quanto à la agricultura, y el verano nuestro natural comienza por el mes de Febrero, porque en este tiempo comienca à correr vientos del Sur, y se empieza à calentar la tierra, y à florecer los arboles en esta nueva España, como vemos por experiencia.

Los meses se contaban como los Hebreos de vna Neomenia à otra, esto es, de vna aparición de la luna à otra, como consta de los mismos nombres del año: pues en Mexicano se llama Xihuitl, que es de la yerba: y assi el año entero se contava desde que comiençavan à retoñecer arboles, y plantas..."

Por todo lo anterior, resulta clara la relación existente entre el significado de "yerba" y de "año" que se le atribuye a la palabra xihuitl y por qué Xiuhtecuhtli era considerado como Señor de ambos.⁸⁴ Por otro lado, este nombre hace alusión al malinali, concepto de gran importancia en la geografía sagrada. Este elemento, de acuerdo con López Austin, estaba conformado por dos bandas helicoidales de naturaleza opuesta y complementaria, constituía el camino por donde viajaban las fuerzas sagradas del ilhuicatl y del Mictlan para encontrarse en la tierra o Tlalxicpac y producir el tiempo.⁸⁵ Como la principal ubicación del malinali es el centro, representa el eje cósmico y se asocia con el dios del fuego.

⁸²) Muñoz Camargo, op. cit., p. 216.

⁸³) Hernando Alvarado Tezozómoc, Crónica Mexicana, 3a. ed., notas de Manuel Orozco y Berra, México, Ed. Porrúa, 1980, (Biblioteca Porrúa, 61), p. 123.

⁸⁴) De la Serna, op. cit., p. 134.

⁸⁵) Herman Beyer, "El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli: Un ensayo mitológico", en El México antiguo, t. X, vol. 1, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, pp. 309-312, lo traduce como "Señor del césped", lo cual no es muy exacto.

⁸⁶) López Austin, Cuerpo..., op. cit., v. I, p. 67 y Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, (Sección de Obras de Antropología), p. 20.

2.4.3 NAHUI ACATL Y SU RELACION CON EL PLANO TERRESTRE

El nombre calendárico del dios del fuego era Nahui Acatl, "Cuatro Caña", apelativo con el cual era generalmente invocado en los conjuros registrados en el siglo XVII por Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna (Cuadro 7). De acuerdo con Sahagún, nahui acatl era la cuarta casa del signo ce itzcuintli en el cual reinaba el dios ígneo.⁸⁷ Según este último cronista, en dicha fecha era cuando se llevaba a cabo la elección de los señores y jueces para que su mandato fuera próspero; asimismo, en ella sentenciaban a los criminales, liberaban a los que estaban presos injustamente y a los tlatlacotin que no les debía corresponder esa situación.⁸⁸ Por ello, como ya lo hicieron notar Eduard Selser y Xavier Noguez, Xiuhtecuhtli portaba la xihuitzoli o diadema de turquesa en tanto que era el juez de las causas justas. De igual manera, el tlatlaoani usaba también ese mismo atributo ya que, al identificarse con esa deidad, "padre y madre de los dioses", tenía la capacidad de gobernar y de impartir justicia. Así, el huey tlatlaoani era el representante de Xiuhtecuhtli, puesto que ambos personificaban el máximo poder, aquél sobre los hombres y éste sobre los dioses.⁸⁹

Por otro lado, el perro o itzcuintli es un animal relacionado con el fuego al cual, según Selser, simboliza.⁹⁰ Así, uno de los elementos característicos del atuendo del dios del fuego era el joyel de perro color turquesa llamado xolocózcatl, el cual era usado por el huey tlatlaoani, quien se identificaba con Xiuhtecuhtli, en el baile netecútoño que se realizaba en la fiesta de Izcalli cada cuatro años.⁹¹ Dicho elemento aparece representado en la lámina 9 del Código Borbónico debajo de la imagen de Xiuhtecuhtli, donde este dios figura junto a Tlahuizcalpantecuhtli (lám. 6); de la

⁸⁷ Sahagún, op. cit., v.1, p. 261. Según el Código Telleriano-Remensis, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, folio 23 v. en el día ye itzcuintli se hacía fiesta al dios del fuego. Por su parte, Selser, Comentarios..., op. cit., v. I, p. 98, sugiere la posibilidad de que ese sea otro de los nombres del dios del fuego.

⁸⁸ Sahagún, op. cit., v.1, pp. 261 y 262.

⁸⁹ Para la identificación de los Huey Tlatlaoque y el Huey Tlatlacoyotl con el dios del fuego, ver Xavier Noguez, El huey tlatlaoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli, tesina para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, en especial las páginas 10, 38, 59-60.

⁹⁰ Selser, Comentarios..., op. cit., vol. I, p. 98. No consideramos que el perro simbolicó al fuego de una manera tan definitiva como lo asevera Selser, pero si consideramos que este animal tiene importantes asociaciones con la deidad aquí estudiada.

⁹¹ Noguez, op. cit., p. 43 y Sahagún, op. cit., v.1, p. 175.

misma manera, lo encontramos en la lámina 10 del mismo códice, pero en este caso está asociado a Tonatiuh y Mictlantecuhtli (lám. 10). El perro está asociado con Xiuhtecuhtli porque ambos son personajes liminares, de umbral en el sentido de que son mediadores entre la vida y la muerte, el fuego por su facultad transformadora y el cálido porque ayudaba al difunto a cruzar el río Chicunahuapa²² para continuar su travesía hacia el piso más bajo del inframundo. La asociación entre ambos quedó establecida desde el principio de los tiempos. Así, la Historia de México refiere que la humanidad que vivió durante el segundo Sol llamado Chalchiuhtonatiuh fue destruida por fuego del cielo, y los que lograron sobrevivir se transformaron en perros, mariposas y pavos. Por otro lado Tata y Nene, después del diluvio, sacaron fuego con unos palos y ahumaron el cielo. Por no haber contado con la autorización de los dioses, Tezcatlipoca los castigó colocándoles a cada uno su propia cabeza en la parte trasera, con lo que quedaron transformados en este animal.²³ La relación entre el perro y el fuego también se ve en dos cuentos recopilados por Konrad T. Preuss en los que se narra cómo el único hombre sobreviviente al diluvio quemó la piel de su perra para que ésta quedara convertida en mujer²⁴

Por otro lado, el nombre de Nahuí Acatl del dios del fuego bien puede estar relacionada con la lámina 34 del Códice Bobónico que se refiere a la celebración del Fuego Nuevo (lám. 1). En dicha lámina aparece en el centro el templo de Tzonmolco, y cuatro sacerdotes en cada una de las esquinas cargando haces de cañas para encender el fuego nuevo. Aquí hay que mencionar que las gavillas de cañas simbolizaban el transcurso de cincuenta y dos años. Esta imagen también expresa las cinco direcciones del mundo, los extremos representados por los cuatro sacerdotes y el centro, principal dirección del cosmos, por el templo de Tzonmolco, adoratorio del dios del fuego donde se llevaba a cabo esta fiesta, después de que se traía el fuego recién encendido del cerro Huixachtécatl. Por lo tanto, esta representación hace alusión a la conjunción del tiempo y del espacio, coordenadas en las que vive el hombre, cuyo punto de unión es el

²²) Ibid., vol. I, p. 221.

²³) "Leyenda de los Soles", op. cit., p. 120

²⁴) Konrad T. Preuss, Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental, trad. de Mariana Frank-Westheim, ed. e introd. de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, pp. 133-143.

centro, lugar de habitación del dios del fuego que en este caso está ocupado por el templo mexicana de Tzonmolco. Con ello se ubica a Mexico Tenochtitlan en el punto central del cosmos para resaltar su importancia político religiosa.

2.4.4 TLALXICENTICA, TLAXICCO ONOC Y LA DIRECCION CENTRAL

Lo arriba expuesto ubica a la deidad ignea en el centro del plano terrestre y, por extensión, del universo. Esta localización también es indicada por ciertos nombres que dicho dios ostenta, como son el de Tlalxicentica "El que está llenando el ombligo de la tierra" y el de Tlaxicco Onoc "el que está echado en el ombligo o centro".

Sahagún en el texto náhuatl del Código Florentino dice que el dios del fuego, Xiutecuhtli, el dios viejo, Huesuetéotl, que es madre y padre de los dioses, Teteo innan Teteo inta, se encuentra en el ombligo de la tierra o tlaxicco, en tlaxicco "el lugar del ombligo del fuego y está tendido en "el lugar del ombligo de la tierra" o tlaxicco onoc. A continuación me remito a la transcripción y traducción hecha por López Austin en su artículo "El dios enmascarado del fuego" donde aparece la información arriba referida:

... in teteu innan, in teteu inta, in vevetéutl, in tlaxicco maquitoc, in xiuhetzzaquico monolitic, in xiuhitotica mptzatzacauitica... (Código Florentino, Libro VI: 14 r)

... la madre de los dioses, el padre de los dioses, el dios viejo que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con pájaros de turquesa (*cotina amabilia*)...

En este caso López Austin da la versión de Sahagún.

... in teteu inna, in teteu inta, in veve teutl, in tlaxicco, in xiuhetzzaquico maquitoc, in xiuhitecuhtli (Código Florentino, Libro VI: 34 r)

... la madre de los dioses, el padre de los dioses, el dios viejo que permanece metido en el lugar del ombligo del fuego, en el lugar del encierro de piedras de turquesa, Xiutecuhtli...

... in teteu inna, in teteu inta in tlaxicco onoc, in xiuhetzzaquico maquitoc, in xiuhitotica mptzatzacauitica in veve teutl inla mtylan in xiuhitecutli... (Código Florentino, Libro VI: 71v-72r)

... la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra, que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con agua de pájaros de turquesa (*Cotinga amabilis*), el dios anciano, Ayamictlan, Xiuhtecuhtli...⁹⁵

Sahagún registra el nombre de Tlaxicentica como una de las denominaciones del dios del fuego. Hace referencia a este apelativo cuando habla del signo *ce itzcuinli*, que corresponde a dicha deidad.⁹⁶ En este mismo contexto lo menciona Jacinto de la Serna, quien dice que en el signo "Ceitzcuinli reynava el é el Dios del fuego Xiuhtecuhtli, y por otro nombre Tlaxicentica, que quiere decir, cuyo vientre está lleno de tierra."⁹⁷

Sahagún también lo menciona en las ceremonias que realizaban los mercaderes antes de salir a sus empresas,⁹⁸ ya que al dios del fuego "los mercaderes tienen mucha devoción".⁹⁹

Por otro lado, este nombre relaciona al dios del fuego con el inframundo ya que, de acuerdo con Sahagún, se llamaba Tlaxicco al templo de Mictantecuhtli y en él, todos los años durante el mes de Tliltl, se le sacrificaba un cautivo.¹⁰⁰

Por su parte, las Relaciones Geográficas de Cempoala y de Epazoyuca mencionan que los habitantes de esos lugares reverenciaban al fuego, al que llamaban Tlaxicco Onoc, mediante la acción de comer tierra u ontlaquaya que consistía en tocar la tierra con la mano y llevarse a la boca.¹⁰¹ Las denominaciones antes referidas señalan al dios del fuego como deidad de la centralidad e indican que su lugar de ubicación espacial corresponde a la quinta dirección, es

⁹⁵) En López Austin, "El dios...", *op. cit.*, pp. 261-262. Los textos correspondientes en la historia general son los siguientes:

"... padre y madre de todos los dioses, el dios antiguo, que es el dios del fuego, que está en medio de las flores y en medio del alberque cercado de cuatro paredes, y está cubierto con plumas resplandecientes que son como las almenas" [sic], Sahagún, *op. cit.*, v.1, p. 317.

"... antiguo dios y padre de todos los dioses, que es el dios del fuego, que está en el alberque de agua entre almenas, cercado de piedras como rosas, el cual se llama Xiuhtecuhtli..." *Ibid.*, v.1, pp. 332-333.

"... dios del fuego, que es el padre de todos los dioses, que reside en el alberque del agua, y reside entre las flores, que son las paredes almenadas, envuelto entre unas nubes de agua. Este es el antiguo dios que se llama Ayamictlan y Xiuhtecuhtli." *Ibid.*, v.1, p. 362.

⁹⁶) Sahagún, *op. cit.*, v.1, p. 261.

⁹⁷) De la Serna, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁸) Sahagún, *op. cit.*, v.1, pp. 544 y 545.

⁹⁹) *Ibid.*, v.1, p. 153.

¹⁰⁰) *Ibid.*, v.1, p. 182 y Torquemada, v. III, p. 221.

¹⁰¹) Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acuña, tomo primero, vol. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, (Serie Antropológica, 63), pp. 76 y 85.

decir, el axis mundi, punto que permite la comunicación entre los tres sectores verticales del cosmos.

En las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas -Cielo, Tierra, Infierno- el Centro constituye el punto de intersección de estas regiones. Aquí es donde resulta posible una ruptura de nivel y, al mismo tiempo, una comunicación entre estas tres regiones.¹⁰²

De esta manera, el fuego viene a ser una hierofanía y un símbolo dominante del centro.¹⁰³

2.4.5 NAUHYOTECUHTLI: EL FUEGO EN LAS CUATRO ESQUINAS DEL MUNDO

Además de las advocaciones anteriores, que establecen la habitación del dios del fuego en el centro del mundo, está la de Nauhyotecuhtli, "Señor del conjunto de cuatro" o "Señor de las cuatro direcciones".

De acuerdo con Chimalpahin Nauhyotecuhtli era el dios de los teotenancas y lo menciona también como el Xipilli de esos grupos. Este último nombre, como ya se mencionó anteriormente, también era aplicado al Sol. Su santuario fue establecido en Chincóhuac a donde Cuahuitzatzin Tlaylōtlac Teuhtli Chichimeca iba a vigilar que se hicieran las ofrendas correspondientes a su dios Nauhyotecuhtli, ya que él vivía en el cerro Amaqueme. En el año 8 ácatl (1279) Cuahuitzatzin bajó del Amaqueme y los tenancas se congregaron para establecerse en Tzacuatlilan Tenanco Chiconcóhuac; lo primero que hicieron al asentarse fue construir un templo a su dios y hacerle ofrendas.¹⁰⁴ Este mismo cronista menciona a Cuahuitzatzin y a Tototlécatl como teomama o cargadores de la deidad a la que describe como un envoltorio sagrado.¹⁰⁵ La séptima relación

¹⁰² Mircea Eliade, Imágenes y símbolos, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1992, p. 43.

¹⁰³ Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, trad. de Tomás Segovia, 3a. ed., México, Ediciones Era, 1979, p. 23 y Turner, La selva..., op. cit., pp. 24-25 y 48-50.

¹⁰⁴ Chimalpahin Cusuhñehuanitzin, Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, paleografía, traducción y glosa de Silvia Rondón, prelado de Angel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Segunda Relación, p. 53, Quinta Relación, pp. 135 y 137. Chimalpahin, Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Victor M. Castiño F., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes: 9), pp. 68-69 y 125-127.

¹⁰⁵ Ibid., p. 51, Chimalpahin, Relaciones..., op. cit., Tercera Relación p. 68, Quinta Relación, p. 135.

refiere que en la guerra de Chalco, en 1464, los mexicas flecharon la casa del sacerdote de Nauhyoteuctli en Tzacualtitan, después de lo cual terminó la guerra.¹⁰⁸ Esto indudablemente se refiere a la conquista realizada por Moctezuma I en esa región. Por lo que es posible que, a partir de ese momento, los mexicas hubieran adoptado a Nauhyoteuctli como una advocación del dios del fuego,¹⁰⁷ ya que Sahagún también lo menciona como uno de los nombres de dicha deidad.¹⁰⁸

Jacinto de la Sema traduce el vocablo Nauhyoteuctli como "Cuatro veces señor", mientras que Silvia Rendón lo traduce como "El señor del cuadrado" y Luis Reyes como "Señor de las cuatro direcciones"¹⁰⁹ (Cuadro 2). Estos apelativos hacen referencia a las cuatro esquinas del mundo y al plano de la tierra (Cuadro 1). Por lo tanto, el nombre aquí aludido indica la relación del dios del fuego con el plano terrestre y su presencia en cada una de las cuatro esquinas del mundo, aunque su principal lugar de habitación es el centro o quinta dirección que conforma el axis mundi.

En relación con lo anterior, es importante hacer notar que en el templo de Tzonmolco, durante la fiesta del dios del fuego, eran inmolados en su honor cuatro cautivos que eran imágenes de dicho dios, todos vestidos con los atuendos de la deidad, pero de diversos colores. Estos personajes eran llamados Iztac Xiuteuctli, "Xiuteuctli blanco", Tlailauhqui Xiuteuctli "Xiuteuctli bermejo", Xoxouhqui Xiuteuctli "Xiuteuctli verde" y Cozauhqui Xiuteuctli "Xiuteuctli amarillo", los cuales eran primeramente introducidos en una hoguera y medio quemados se les extraía el corazón.¹¹⁰ Si tomamos en cuenta que los sacrificados eran la personificación de los dioses, ya que se les menciona como sus imágenes, la información anterior nos indica la existencia de cuatro "Xiuteuctlis", cada uno con un color distintivo que corresponderían a las cuatro direcciones del mundo, aunque no exista ninguna mención

¹⁰⁶ *Ibid.*, Séptima Relación pp. 203-204.

¹⁰⁷ Alfredo López Austin, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983, p. 80.

¹⁰⁸ Sahagún, *op. cit.*, v.II p. 545.

¹⁰⁹ De la Sema, *op. cit.*, p. 65, Chimalpahin, *Relaciones...*, *op. cit.*, Segunda Relación p. 53 y Luis Reyes García, "Los dioses tribales", en *Religión, mitología y magia*, II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, 1970, p. 39.

¹¹⁰ Sahagún, *op. cit.*, v.I p. 187.

específica de cuatro deidades similares. De acuerdo con López Austin, se trata de la fusión de cuatro dioses en uno solo y, a la inversa, de la fisión de uno en tres y en cuatro deidades:

Como ejemplo de fisión tenemos al dios del fuego entre los nahuas, que podía dividirse en tres personas, correspondiente cada una de ellas a uno de los niveles del cosmos: cielo, superficie de la tierra e inframundo. Pero el dios del fuego también podía separarse en cuatro dioses si se le concebía como morador de cada uno de los árboles cósmicos de los extremos del mundo, y entonces sus cuatro personas se diferenciaban por los cuatro colores característicos de los cuadrantes y los árboles.¹¹¹

Por otro lado, el ritual antes aludido también podría simbolizar la confluencia de las fuerzas de los cuatro extremos del mundo en el centro, representado en este caso por la hoguera sagrada, sitio de Xiuhtecuhtli, que hace reminiscencia al homo primigenio de los dioses donde se llevó a cabo la creación del Sol y de la Luna, y que es una reproducción a nivel de lo sagrado del fogón de la casa ubicado en su parte central.

2.4.6 CUEZALTZIN

Sahagún menciona específicamente a Cuezaltzin "Venerable pluma roja" o "venerable llama" como otro de los nombres del dios igneo.¹¹² El vocablo viene de cuezal, cuezalli, cuezalín o cuezallín, que significa "llama de fuego", "pluma roja", "pluma ignea" o "pluma de color rojo encendido". Según este mismo cronista, se llamaban cuezalín las plumas de la cola y de la alas del papagayo denominado alo, cuyo color era bermejo, casi colorado.¹¹³ Por lo tanto, esta denominación relaciona a las plumas coloradas con el fuego al cual simbolizan, ya que hacen referencia a uno de sus colores característicos y a la apariencia de las llamas. Cabe señalar aquí que el uso de dichas plumas hace referencia al concepto de fecundidad y regeneración, puesto que eran usadas en brazos y piernas por las doncellas en varias ceremonias asociadas con la fecundidad de los campos, como la de Huey Tozoztli dedicada a Cinteotl y Chicomecóatl, así como en el rito del matrimonio.

¹¹¹) López Austin, "La cosmovisión...", *op. cit.*, p. 485.

¹¹²) Sahagún, *op. cit.*, v.1, p. 47. Ver López Austin, "El texto Sahaguntino sobre los mexicas", *Anales de Antropología*, v. XXI, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1985, p. 327.

¹¹³) Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 683.

Con relación a lo anterior, el fuego también actuaba como regenerador de la naturaleza y concretamente de los campos de cultivo a través del sistema de roza y quema que consistía en cortar y quemar la hierba del campo. Una adivinanza registrada por Sahagún pone en relación esta acción con el nombre de Cuezalín, apelativo dado al dios del fuego y a las plumas coloradas: "¿Que cosa y cosa van guiando las plumas coloradas que se llaman cuezalli y van tras ellas los cuervos? Es la chamosquina de las sabanas."¹¹⁴

López Austin, por su parte, afirma que Cuezalín dios del fuego y su consorte Chamotzín, que proviene de chamoli "pluma roja", "se llaman así por ser fuego vivificante, fuego de resurrección."¹¹⁵ Esto último lo relaciona con el inframundo, de donde provienen las plantas que son liberadas por la acción del fuego, por ello Mictlantecuhtli comparte con el dios igneo el nombre de Cuezalín:

...nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontémoc, Cuezalli, permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo.¹¹⁶

Asimismo, el nombre de cuezalín también es aplicado a las plumas rojas, las cuales se constituyen como símbolo del dios del fuego y hacen referencia a su acción fertilizadora, fuerza que simbólicamente también incide en la mujer, razón por la cual eran usadas por las doncellas en el rito del matrimonio.¹¹⁷

¹¹⁴) *Ibid.*, v. I, p. 453.

¹¹⁵) López Austin, "El texto...", *op. cit.*, p. 327.

¹¹⁶) Traducción del Códice Florentino, v. VI, p. 21, por López Austin, en Cuervo..., *op. cit.*, v. I, p. 359.

¹¹⁷) De acuerdo con Doris Heyden, "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", Boletín INAH, núm. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 19, estas plumas también tienen un simbolismo sexual puesto que en la fiesta de Xochiquetzal, considerada como diosa del amor y como ramera, las doncellas que bailaban las llevaban puestas.

2.4.7 MILINTICA O MILINTOC

Otro de los nombres aplicados al dios del fuego es el de Milintica o Milintoc. López Austin propone como posible traducción de esta denominación "está ondulando" o "el que está moviéndose" (Cuadro 2).

De acuerdo con Sahagún se llamaba Milintoc a la imagen del dios del fuego que hacían a los diez días del mes de Izcalli.¹¹⁸ La estatua se componía de pabillos y círculos que se ataban unos con otros para formar un armazón. Llevaba una máscara de mosaico de conchas llamadas tapachli con unas piedras negras (teutetl) que iban de la barba a la boca y una banda de piedras de ese mismo color llamadas tezuclli le atravesaban la nariz y los ojos. Esto corresponde a la pintura facial característica del dios del fuego, misma que comparte con Otontecuhtli¹¹⁹ (lám. 5). Alrededor de la cabeza llevaba una corona de plumas ricas en cuya parte central salían muchos quetzales altos, asimismo del tocado caían sobre las espaldas plumas verdes y el chapitel estaba adornado con plumas negras, obtenidas del pescuezo de los pavos. En el cuello de la imagen colocaban una pieza plegada de plumas de papagayo que iba de un hombro al otro y era tan largo que le arrastraba. Esta imagen estaba sentada en su trono y le ofrecían harina de maíz y tamales con frijoles, elementos relacionados con la agricultura, así como aves, culebras y sabandijas que eran arrojadas al fuego como ofrenda.

Ruiz de Alarcón, en los conjuros que registra, menciona de manera constante el vocablo milintica inmediatamente después de nahui ácatl nombre calendárico del dios del fuego, y lo utiliza como calificativo de dicho apelativo, ya que lo traduce como "cuatro cañas ardiendo",¹²⁰ "cuatro cañas encendidas",¹²¹ "las cuatro cañas que echan llamas",¹²² "las cuatro cañas que

¹¹⁸) Sahagún, *op. cit.*, v.1, pp. 172-173.

¹¹⁹) Ver por ejemplo el Códice de Huamantla, Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín, ed. facsimilar, estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala e Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1964, (Tlaxcala. Códices y Manuscritos, núm. 2).

¹²⁰) Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 71.

¹²¹) *Ibid.*, pp. 71 y 78.

¹²²) *Ibid.*, pp. 78, 88, 127, 135, 150 y 161.

centellean".¹²³ En sólo una ocasión utiliza la palabra teaxtica como sinónimo de milintica, ya que la traduce como "encendidas".¹²⁴

nota
nahui acatl
milintica

mi padre
cuatro caña
encendidas

nota
nahui acatl
teaxtica

mi padre
cuatro caña
encendidas¹²⁵

Según registros de este autor, el fuego era invocado en los siguientes conjuros: para elaborar la cal, para cazar venados con lazos, para que los animales no dañaran ni comieran las sementeras, en el baño para curar afecciones causadas por amores o por afición, para sanar la enfermedad causada por el enojo del fuego, en el sortilegio de las manos, para un buen parto, para echar ventosas y para contrarrestar el dolor de lomos (Cuadro 7).

2.5 EL FUEGO EN EL INFRAMUNDO

Existen varios datos que nos muestran indicios de la presencia del fuego en el inframundo. Entre ellos destaca el hecho de que la xihuitzollí o corona real de turquesa era usada por Xiuhtecuhtli, por Tonacatecuhtli ubicado en el décimo tercer cielo y por Miclantecuhtli señor del inframundo.¹²⁶ El Códice Telleriano-Remensis dice a este respecto: "Y sólo a dos de sus dioses pintaban estas gentes con corona que eran Tonacatecoffe que era el señor del cielo y de la abundancia, y a este señor de los muertos."¹²⁷

¹²³) Ibid., p. 125.

¹²⁴) Ibid., p. 71.

¹²⁵) Ibid., pp. 71-72. Es posible que esta última denominación se refiera a uno de sus atributos, lo cual también se podría pensar del nombre Milintica, aunque no de Milintoc por la referencia concreta de Sahagún en cuanto que es el dios del fuego.

¹²⁶) Nogués, op. cit., p. 13.

¹²⁷) Códice Telleriano-Remensis, op. cit., 2a. parte, lám. 15.

Asimismo, en la lámina 10 del Códice Borbónico aparecen Tonatiuh y Miclantecuhtli, y debajo de cada uno de estos dioses se encuentran diversos objetos de turquesa característicos de Xiuhtecuhtli como la ya referida xihuitzoli, dos pares de orejeras llamadas xuhnacochli, dos yacaxihuitl o narigueras y el joyel en forma de perro o xolocózcatl (lám 10). Este último, como ya se mencionó, está relacionado con el inframundo, puesto que un perro leonado era el que guiaba a los muertos al Mictlan y los ayudaba a cruzar el río Chicunahuapa. Respecto a esto último, Seler dice que:

...es posible que el perro se haya considerado como el guía al reino de los difuntos por la doble razón de ser el símbolo del fuego y de ser el que se precipita desde arriba; pues los muertos solían quemarse, y se creía que el reino de los difuntos se encontraba abajo, por debajo de la superficie terrestre. También puede ser que siendo el relámpago el animal que se hunde en la tierra, el perro llegó a ser el que abría los caminos hacia el inframundo, el que cargaba con los muertos y los guiaba.¹²⁸

En este mismo contexto, el Códice Magliabecchi muestra el bulto de un difunto que lleva el joyel de perro. Este elemento hecho de papel y pintado de azul también era colocado en los bultos que representaban a los guerreros muertos en batalla y cuyo cuerpo no había sido recuperado.¹²⁹

Por otro lado el mes de Xócoŷ Huelzi, en el que se realizaba una de las principales fiestas al dios del fuego, llevaba también el nombre de Huey Miccaihuitl "gran fiesta de los difuntos" y en ella toda la comunidad rendía culto a los muertos mediante ofrendas. Por ello, en la lámina que ilustra este mes en el Atlas de Durán aparece un bulto de muerto en la parte superior (lám. 15), mientras que en la lámina 28 del Códice Borbónico dicho bulto aparece en la parte superior del palo (lám 13). De la misma manera, en la fiesta llamada huauhquilliamelcualiztli que se realizaba en honor a Ixcouzauhqui a los diez días del mes de Izcalli, toda la gente hacía unos tamales llamados huauhquiltamalli los cuales, antes de ser ingeridos, eran ofrecidos al dios del fuego y a los muertos en sus sepulturas.¹³⁰ También, como ya se mencionó en páginas anteriores, Tlalxico

¹²⁸) Seler, Comentarios..., op. cit., v. I, p. 98.

¹²⁹) Ibid., v. I, p. 98.

¹³⁰) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 176. Paul Kirshoff, Principios estructurales del México antiguo, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983, (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 91), p. 7 y cuadro que presenta al final, asociación de Xiuhtecuhtli con el Mictlan.

era el nombre del templo de Mictantecuhtli, mientras que Tlalixco Onoc era otro de los nombres del dios del fuego.

La presencia del fuego en el inframundo es reforzada por el hecho de que este dios presenta varias denominaciones que lo relacionan con dicho ámbito e inclusive lo ubican en la parte baja del cosmos. Estos apelativos son los siguientes:

2.5.1 AYAMICTLAN

Este nombre, mencionado por Sahagún, de acuerdo con López Austin tiene una ortografía dudosa y sugiere que posiblemente signifique "niebla del inframundo" si es que proviene de las raíces ayaui "niebla" y Mictlan "inframundo", o bien, "se refugia en el Mictlan", "se esconde en el Mictlan" si la palabra se compone del verbo inaya "escondarse" o "refugiarse" pero, dicho investigador apunta que en ese caso le faltaría la "m" inicial pues se trata de un verbo reflexivo.¹¹¹ Como quiera que sea, lo que nos interesa resaltar aquí es que uno de los componentes de ese nombre es Mictlan, lo cual asocia al dios del fuego con la parte baja del cosmos.

2.5.2 CHICNAUHYOTECUHTLI:

El dios del fuego también es llamado Chicnauhyotecuhtli "Señor del conjunto de nueve", Jacinto de la Serna hace referencia a este nombre y lo traduce como "Nueve veces señor".¹¹² En este caso, como lo apunta López Austin, se trata, por una parte, de la fisión del dios del fuego en nueve y, por la otra de la fusión de nueve deidades en una.¹¹³ Este apelativo también lo vincula con el inframundo o Mictlan, el cual estaba conformado por nueve pisos. Por otro lado, al estar relacionado con este sector, el dios del fuego se asocia con Mictantecuhtli, dueño o dominador

¹¹¹) López Austin, "El dios...", *op. cit.*, p. 262.

¹¹²) De la Serna, *op. cit.*, p. 65, lo escribe Chicnauhyo teuctli.

¹¹³) López Austin, "Notas...", *op. cit.*, p. 76 y "La cosmovisión...", *op. cit.*, p. 15.

del inframundo. En relación con lo anterior, hay que llamar la atención sobre el hecho de que Xiuhtecutli encabeza la serie de los nueve señores de la noche, por ejemplo en el Tonalámatl de Aubin, los cuales han sido asociados, por Eduard Seler y Francisco del Paso y Troncoso, con las nueve capas que conforman el inframundo.

2.5.3 CUECUEX:

De acuerdo con López Austin, Cuecux, que significa "Inquieto", "cosquilludo", "agitado", "desvergonzado", "lleno de comezón", es el nombre del dios del fuego del inframundo y dios de la resurrección, ya que Sahagún registra que ese era el apelativo dado a los itatoque enterrados en Teotihuacan que posteriormente resucitaban.¹²⁴ De acuerdo con este investigador, Cuecux es "un dios de resurrección, el que estando muerto da vida a los otros dioses que en su ciclo van al lugar de los difuntos; de él reciben nuevo fuego para surgir otra vez por el oriente."¹²⁵

En otro de sus artículos, dice que el dios del fuego en su viaje cíclico al inframundo "no sólo se fortalece, sino que brinda el poder de sus llamas, de su fuerza transformadora, a los seres que surgirán de nuevo a la superficie."¹²⁶

Lo anterior refuerza la concepción del fuego como regenerador de las fuerzas del cosmos y de la naturaleza. Dicho concepto se asocia con el sistema de roza y quema a través del cual, mediante la acción revitalizadora del fuego al quemar las hierbas del campo, las plantas vuelven a surgir de las semillas que provienen del inframundo. Por otra parte, la presencia del fuego en la parte baja del cosmos es referida en la Historia de México, según la cual las almas de los difuntos de la edad que precedió a la presente fueron quemadas en el Miclán. Por ello, la humanidad que fue creada posteriormente, es decir, la actual, acostumbra cremar los cuerpos y guardar las

¹²⁴) López Austin, "El texto...", op. cit., p. 327. El nombre de Cuecux no es mencionado en el texto castellano, sino en la parte en náhuatl del Códice Florentino.

¹²⁵) Ibid., p. 326.

¹²⁶) López Austin, "El dios...", op. cit., p. 273.

cenizas para que luego Mictlantecuhtli les permitiera dejar ese ámbito y así poder resucitar.¹³⁷ De esta manera, el poder vivificador del fuego incide en el mundo de los muertos para propiciar su regeneración, concepción que se desprende de la observación del ciclo de la naturaleza, la cual en una época del año está inerte para luego renacer. Esa vivificación proviene del fuego que inicialmente es concebido como terrestre, pero como se encuentra en el eje del mundo tiene la posibilidad de manifestarse tanto en la parte alta como en la baja del cosmos. Esta concepción se encuentra expresada en la lámina 10 del Códice Borbónico donde se observan a Tonatiuh y Mictlantecuhtli con los elementos característicos del dios del fuego ya mencionados y, en la parte central de la misma lámina, el xócotl que representa el eje del cosmos (lám 10). De igual manera, el mismo concepto aparece en la lámina 10 del Tonalámatl de Aubin (lám. 11).

El simbolismo del "centro", que desempeña un papel considerable en todas las grandes religiones históricas, está constituido de manera más o menos explícita por elementos celestes, el "centro" y el eje del mundo, punto de comunicación entre las tres regiones cósmicas, es siempre en un "centro" donde puede tener lugar la ruptura de nivel, el paso entre las diferentes zonas cósmicas.¹³⁸

En relación con lo anterior, cuando la constelación conocida como Mamalhuaztli, asociada con los dos palos para sacar fuego, aparecía después de la fiesta al Sol,¹³⁹ (arriba) los hombres se hacían unas quemaduras en las muñecas (plano terrestre), pues de lo contrario, cuando murieran y llegaran al Mictlan (abajo) les sacarían fuego de su muñeca barrenándola.¹⁴⁰ De esta manera, como dice Lévi-Strauss, el fuego terrestre viene a ser el mediador entre lo alto y lo bajo, y mantiene el equilibrio del mundo al preservarlo de lo quemado (predominio de la fuerza caliente y seca del cielo) y de lo podrido (predominio de las fuerza fría y húmeda del inframundo).¹⁴¹

¹³⁷) "Historia de México", op. cit., p. 104.

¹³⁸) Eliade, Tratado... op. cit., pp. 122-123.

¹³⁹) González Torres, El culto... op. cit., p. 122.

¹⁴⁰) Sahagún, op. cit., vol. II, p. 483.

¹⁴¹) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., pp. 70 y 289.

2.6 ADVOCACIONES DEL DIOS DEL FUEGO COMO PATRON DE LOS OTOMIES

Los Anales de Cuauhhtlan¹⁴² establecen que Cuecux era el dios de los tepanecas y Tezozómoc se refiere específicamente a él como el fundador de Coyoacán.¹⁴³ Asimismo, la Relación Geográfica de Temazcaltepec menciona que el nombre del ídolo de ese lugar era Quequex ante el cual se extraían sangre de las orejas, lengua y narices, la recogían en unos vasillos de barro y la dejaban delante de él. A este ídolo lo sahumaban con la resina de pino llamada ocótzol y con copal.¹⁴⁴ Por su parte, Durán consigna que el dios de los tepanecas de Coyoacán era Xócotl,¹⁴⁵ otra de las advocaciones del dios ígneo. De este nombre, que significa "fruto", se deriva la denominación del mes de Xócotl Huetzi en el cual se rendía un culto especial a Xiutecuhtli, celebración que según Pedro Carrasco fue originaria de los otomies.¹⁴⁶

Por otro lado, la Historia de los mexicanos por sus pinturas menciona a Ocotecuhtli, "Señor del pino" como dios del fuego y patrono de los tepanecas de Azcapotzalco, Tacuba y Coyoacán, por ello este grupo acostumbraba sacrificar a los cautivos de guerra arrojándolos a las llamas.

"Salieron los de Tacuba y Coyohuacan y Azcaputzalco, a los cuales llamaban tepanecas y estos otros pueblos traían por dios a Ocotecuhtli, que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar en el fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra."¹⁴⁷

Por otra parte, el nombre de Ocotecuhtli "Señor del pino" pone en relación al fuego con la madera ya que ésta lo contiene, pues al barrenar un trozo de madera contra otro se produce fuego, como lo hizo por primera vez Tezcatlipoca en el año dos ácatl.¹⁴⁸ En esta acción se da la relación entre la muerte y la vida, esta última en tanto que la regeneración atribuida al fuego pues,

¹⁴² "Anales de Cuauhhtlan", op. cit., p. 46.

¹⁴³ Luis Reyes, op. cit., p. 38.

¹⁴⁴ Relaciones Geográficas, op. cit., v. VII, p. 145.

¹⁴⁵ Durán, op. cit., v. I, p. 118.

¹⁴⁶ Pedro Carrasco, Los otomies. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1950, p.

¹⁴⁷ "Historia de los mexicanos...", op. cit., pp. 40-41.

¹⁴⁸ Ibid., p. 33. Lévi-Strauss, Mitologías I, op. cit., p. 130, registra un mito bororo del origen del fuego según el cual un mono lo produjo con palos.

como dice Lévi-Strauss: "Para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida."¹²⁹

Los dioses antes mencionados se identifican con Otontecuhtli, deidad ígnea, patrón de los otomíes y de los tepanecas el cual, según Luis Reyes, tuvo un culto muy antiguo y extendido.¹³⁰ En Tenochtitlan, de acuerdo con este mismo investigador, se le denominaba también Tecuhtli Otomí y fue adoptado por los mexicas como deidad de los tepanecas.¹³¹ Lo anterior expresa la existencia de un culto al fuego por parte de los otomíes, que se dedicaban de manera significativa a la caza, y explica las ofrendas y ciertas ceremonias al fuego en el mes de Quecholí, época del año en que se realizaban cacerías rituales de venado,¹³² así como las ofrendas del producto de la caza en el mes de Izcalli. También nos remite al ritual chichimeca de apropiación de un territorio, en el cual se arrojaban flechas hacia las cuatro direcciones y los animales flechados eran arrojados a una hoguera como ofrenda al fuego.¹³³

Por otro lado, como muestra López Austin, hay una conjunción fuego/muerte que se observa en el mes de Xócof Huetzi, veintena a la que también le corresponde el nombre de Huey Miccaihuitl y señala que Pedro Carrasco propone a Otontecuhtli, Ocotecuhtli, Xócof y Cuecucx como nombres del dios del fuego y de los muertos.¹³⁴ De acuerdo con Yólotl González, la fiesta de Xócof Huetzi estaba dedicada a Otontecuhtli, cuya imagen era hecha de masa de tzalli e ingerida por los participantes en esta ceremonia.¹³⁵ Asimismo, en el mes de Quecholí, dedicado a Mixcóatl dios de la cacería, también se llevaban a cabo ciertas ceremonias a los difuntos. Por consiguiente, lo anterior indica una asociación entre el fuego, la cacería y la muerte.

Por lo que se ha visto hasta aquí, el dios del fuego presenta una multiplicidad de nombres que ponen a la vista la gran complejidad de esta deidad. Algunos de los apelativos que ostenta lo

¹²⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹³⁰ Reyes, *op. cit.*, p. 39.

¹³¹ *Ibid.*, p. 39.

¹³² Los cautivos que eran ofrecidos en sacrificio eran llevados como animales, es decir, atados de pies y manos a un palo, mientras que los animales eran inmolados como hombres, por extracción de corazón.

¹³³ "Anales de Cuauhtitlan", *op. cit.*, pp. 3 y 6.

¹³⁴ López Austin, "El dios...", *op. cit.*, p. 273.

¹³⁵ González Torres, *El sacrificio...*, *op. cit.*, pp. 228 y 200.

asocian con la deidad suprema Ometéotl, por lo que se podría decir que el fuego es una manifestación del dios creador ya que, según Eliade:

la divinidad celeste suprema cede en todas partes su lugar a otras formas religiosas. La morfología de esta sustitución es en parte el mismo: el paso de la trascendencia y la pasividad de los seres celestes a las formas religiosas dinámicas, eficientes, fácilmente accesibles. Así mismo, podría decirse, a una "caída progresiva en lo concreto" de lo sagrado; la vida del hombre y el medio cósmico que lo rodea inmediatamente se impregnan de sacralidad.¹⁵⁶

Lo anterior nos remite al mito de creación del Sol y de la Luna a través de la acción transformadora del fuego, acontecimiento mítico que hizo posible la vida del hombre en la tierra.

La principal ubicación del fuego es el centro del plano terrestre donde se encuentra su personificación más destacada: Xiuhtecuhtli, el dios viejo del tiempo que hace posible el movimiento, pues rige la incidencia de las fuerzas sagradas en el mundo del hombre y la sucesión de las estaciones (tiempo de sequía y tiempo de lluvias), por ello también se encuentra en las cuatro esquinas del plano terrestre. Debido a esta localización, está íntimamente ligado con la agricultura; sin embargo, hay que hacer notar que también fue objeto de un importante culto por parte de grupos que tenían como actividad destacada la cacería. Por ello, lo encontramos como dios patrono de los otomíes, advocación que, por estar relacionada con el culto a los difuntos fue ubicada, dentro del sistema religioso mexica, en el inframundo, desde donde propicia el surgimiento de la vida a partir del mundo muerto. Por otra parte, como su principal localización es el centro del mundo, donde se encuentra el eje cósmico, esta deidad presenta, de manera especial, la facultad de trascender el plano terrestre tanto en dirección ascendente como descendente, pues el eje vertical iba del centro del cielo o cenit: Nēpanātl Tonātlīuh al centro del inframundo o Tlilan "negrura", pasando por el centro de la tierra o Tlalxicco.¹⁵⁷ Por ello presenta denominaciones que lo relacionan con el cielo o Ilhuicatl y con el inframundo o Miclān, en consecuencia es el mediador entre lo alto y lo bajo. Debido a todo lo anterior, es el elemento sagrado que concilia tiempo y espacio desde el punto principal de su dominio: el ombligo del mundo.

¹⁵⁶ Eliade, *Tratado...*, op. cit., p. 70.

¹⁵⁷ González Torres, *El culto...*, op. cit., p. 144.

CAPITULO 3

EL FUEGO EN LAS FIESTAS PERIODICAS

"Dicen que bajo las cenizas floreció todo tipo de vida, convirtiendo ese terreno en el más fértil de la región."

Laura Esquivel: Como agua para chocolate

Como ya se ha mencionado, el fuego aparece desempeñando un papel preeminente en uno de los mitos de origen más importantes, la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan, ya que debido a la acción transformadora de ese elemento dos personajes, Nanahuatzin y Tecuciztécatl, se transfiguraron en los dos principales astros que surcan el cielo y determinan el tiempo. Asimismo, hemos considerado a este mito como modelo, ya que viene a ser el arquetipo ejemplar tanto de las narraciones sagradas como de los rituales en los que el fuego aparece como un elemento central.

La Cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora; todo lo que hace el hombre, repite en cierta manera el hecho por el gesto arquetípico del Dios creador: la Creación del Mundo.¹

De esta manera, el fuego se encuentra presente en varias ceremonias, tanto en las promovidas por el Estado mexica como en las efectuadas por el común de la gente en el ámbito familiar. En las festividades organizadas por el sector dominante, el fuego tuvo una presencia sobresaliente en celebraciones anuales como la de Xocotl Huetzi, Izcalli y la del Fuego Nuevo que se llevaba a cabo al finalizar cada ciclo de 52 años. Este culto, expresado a través de fastuosas fiestas en las que el grupo dominante tenía una participación importante, estaba orientado a honrar a los dioses con el objeto de obtener sus favores y propiciar el bienestar de toda la sociedad, así como reforzar el lugar destacado del grupo en el poder. Por su parte, en las ceremonias realizadas por la gente común que tenían como objetivo satisfacer necesidades concretas de su vida diaria, el fuego aparece, por ejemplo, en ceremonias y conjuros orientados a

¹) Mircea Eliade, Mito y realidad, trad. de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1985, (Colección Omega), p. 38.

resistir la salud como la recuperación del tonalli, para eliminar el dolor de cabeza, de estómago y de espalda y para curar tercianas, salpullidos y empeines; asimismo desempeñó un papel importante, en el ámbito de la comunidad, para propiciar el buen logro de actividades como la agricultura y la cacería como se verá más adelante. De igual manera, estuvo presente en ritos efectuados con motivo del ciclo de vida del individuo, entre los cuales destacan, según se verá en el último capítulo, el nacimiento, el matrimonio y la muerte (Cuadros 6.1, 6.2, 6.3 y 7).

El hecho de que el fuego aparezca en forma tan constante en ceremonias tan diferentes, es muestra de que fue considerado por los mexicas, y demás pueblos nahuas, como uno de los elementos de mayor importancia y, por las características que presenta, constituye un símbolo dominante.² Por ello, el fuego fue dotado de una serie de significaciones, es decir, concentró en sí mismo diferentes sentidos³ que iban más allá de su apariencia sensible, fue elevado al nivel de lo sagrado y ubicado en el lugar central del mito de origen de los dos principales astros que han sido utilizados para marcar y definir la secuencia del tiempo en función de su movimiento el cual, además, era indicador de la continuidad del mundo.

De esta manera, lo primero que resalta es la presencia del fuego en mitos y ritos, lo cual responde a una construcción religiosa elaborada en torno a él. Sin embargo, es de suponerse que esa elaboración ideológica tuvo como origen la experiencia del hombre y de la sociedad en la vida cotidiana. Y fue a partir de esa práctica que la sociedad generó una serie de ideas en torno al fuego dotándolo de diversas facultades y funciones, de allí su polisemia y multivocidad,⁴ que trascienden la vida humana sobre la tierra para ubicarlo en un lugar importante dentro del sistema religioso de los pueblos nahuas. Es decir, que a partir de la experiencia social cotidiana, los mexicas elaboraron toda una serie de ideas en relación al fuego que conforman una pieza clave en su cosmovisión. Pero hay que considerar que, al mismo tiempo, las concepciones religiosas determinaron la vida social y del individuo, ya que entre estos dos aspectos, el religioso y el social, existió una relación dialéctica.

²) Ibid., p. 50.

³) Ibid., p. 59.

⁴) Ibid., p. 119.

De acuerdo con datos recopilados en las fuentes documentales, el fuego representa un elemento que define y enlaza diversos ciclos y procesos tanto sociales y naturales como rituales y míticos. En este sentido está relacionado con algunas funciones como la purificación, la transformación y la regeneración porque se encuentra ubicado en el momento de transición, lo cual lo caracteriza como elemento liminar.

Quién pasa de uno a otro se encuentra física y mágico religiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos. Esta es la situación que yo he llamado transición, y ... esta simbólica y espacial área de transición puede encontrarse en una forma más o menos pronunciada en todas las ceremonias que acompañan el paso de una posición social o mágico religiosa a otra.³

Por otra parte, es el elemento fundante y, como tal, está asociado con el concepto de principio pues es el responsable de la creación del Sol, astro imprescindible para la vida del hombre. Por eso, se le adjudica la facultad de propiciar determinadas situaciones y actividades. Asimismo, se le atribuye la cualidad de cohesionador de la familia, de la sociedad y del mundo por encontrarse ubicado en el centro.

3.1 EL FUEGO COMO MARCADOR DE TIEMPO

La existencia de varios indicios en las fuentes documentales nos permiten afirmar que el fuego fue considerado como un importante marcador de tiempo. En primer lugar tenemos su principal denominación, Xiuhtecuhtli que significa, entre otras acepciones, "señor del año", y por extensión "señor del tiempo".⁴ En consecuencia, si consideramos el devenir como la sucesión de las diversas fuerzas sagradas, cuyas influencias se dejan sentir en el mundo del hombre en tiempos determinados, Xiuhtecuhtli entonces vendría a ser el que ordena y distribuye la secuencia temporal de las fuerzas sagradas de los dioses en la tierra, acción que se lleva a cabo desde las

³) Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés de Monika Vizardom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, p. 18.

⁴) Para Paul Kirchhoff representa todo el año. *Principios estructurales del México antiguo*, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelita Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983, (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 91), p. 30.

cuatro direcciones extremas y especialmente desde el centro, punto que constituye el lugar de habitación del dios del fuego.

Con base en la observación de la naturaleza y de los astros, los mexicas y demás pueblos mesoamericanos concibieron el tiempo como cíclico. En toda Mesoamérica fue común el uso de dos calendarios, el ritual o tonalpohualli y el solar o civil denominado xihpohualli. A grandes rasgos, el primero de ellos estaba compuesto por la combinación de veinte signos y trece numerales y tenía una duración de 260 días, al cabo de los cuales se repetían las mismas combinaciones. A través de este calendario, que fungía como adivinatorio, se determinaban los días buenos o nefastos para las diferentes actividades económicas, políticas, sociales y rituales, lo cual dependía de la combinación de las deidades que reinaban cada día. Por su parte el calendario solar constaba de 365 días y estaba conformado por dieciocho meses de veinte días cada uno, más cinco días llamados nemontemi⁷ en los cuales no se realizaba ninguna actividad pues eran considerados como vacíos porque en ellos no gobernaba ninguna deidad. En consecuencia, como dice Eliade, estos últimos días del año pueden identificarse con el caos anterior a la creación,⁸ en tanto que preceden a un nuevo periodo anual. Ambos calendarios se usaban de manera combinada y, dado que en ambos se daba una coincidencia de los mismos días (signo y número del ritual y número y mes del solar) cada 52 años, los dos determinaban el ciclo de esta duración que fue de gran importancia religiosa y social.

Al repetirse los momentos y todas las situaciones del cosmos hasta lo infinito, su evanescencia resulta en último análisis aparente: en la perspectiva de lo infinito, cada momento y cada situación permanecen en su lugar y adquieren así el régimen ontológico del arquetipo.⁹

Además de estos dos calendarios, existían otros periodos de diferente duración, como el ya mencionado de 52 años y el de 4 años. Por su parte, cada uno de ellos se unía a otro de la

⁷) Para los meses del año indígena y su ubicación cronológica ver el Cuadro 3 en los anexos de esta tesis .

⁸) Mircea Eliade, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993, (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 71.

⁹) Ibid., p. 115.

misma duración conformando un ciclo más largo; así, dos periodos de 52 años conformaban uno de 104 y dos de 4 años daban lugar a otro de 8.

Cada una de estas etapas de tiempo estaban señaladas por ceremonias en las que se honraba a los diferentes dioses y en algunas de ellas, como la de cada 52 años, conmemoraban ciertos acontecimientos sagrados realizados en el tiempo mítico. En estas fiestas el fuego ocupó un lugar destacado debido a su función como marcador de tiempo, es decir vinculator entre un ciclo y otro y como el encargado de la regeneración.

Por ello, resulta necesario destacar cuáles fueron los rituales en los que dicho elemento tuvo una presencia determinante y establecer, tanto dentro de todo el ciclo de fiestas como dentro de cada una de ellas, la secuencia del tiempo marcada por el fuego.

lo esencial es que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (...) y de la regeneración periódica de la vida.¹⁰

Por otro lado, cada ceremonia presenta sus propios tiempos y puede tener varias etapas las cuales, en algunos casos, se enlazan entre sí por la presencia de la lumbre. Ejemplo de ello lo constituyen, a nivel social, las ceremonias realizadas en los meses de Xócotl Huetzi, Izcalli y Quecholli, y a nivel del ciclo de vida del individuo las correspondientes al nacimiento, matrimonio y muerte, como ya se verá en el último capítulo.

En primer lugar, hay que hacer notar que las principales ceremonias al fuego aparecen entre el término de un ciclo y el inicio del siguiente, lo cual se puede observar tanto en el plano del mundo natural, como en el social. Esto tiene que ver con la concepción, que es común a varias religiones, de que el fuego es tanto destructor como creador o regenerador. Es decir, destruye, purifica y recrea; destruye para purificar y poder dar lugar a una nueva creación o bien a la revitalización del mundo. Por ello, como dice Eliade, "las visiones míticas del comienzo y del fin del tiempo son homologables".¹¹ En relación con esto, en el plano de lo social, resulta significativo que la forma pictográfica de representar en los códices la conquista de un pueblo sea mediante un

¹⁰) Ibid., pp. 54-55.

¹¹) Ibid., p. 72.

templo incendiado (Íam. 19), lo cual denota la acción destructora del fuego, pero también su facultad purificadora y transformadora, ya que la palabra en náhuatl que designa conquista es pehualizli, término que también significa comienzo o principio.

En lo que se refiere al señalamiento de periodos temporales por el fuego, hay que mencionar que se efectuaban importantes ceremonias en su honor tanto al final de los ciclos que hemos considerado como "unidad", es decir el anual en la fiesta de Izcalli y los de ocho y ciento cuatro años, como a la mitad de ellos, esto es la fiesta de Xocoli Huetzi, la de cada cuatro y la de cada cincuenta y dos años respectivamente. Todas estas ceremonias simbolizan la recreación del mundo, ya que tienen como finalidad su fortalecimiento, así como el engarzamiento de un ciclo con otro; por lo tanto, dichas fiestas también indican periodos liminares. En relación con lo anterior, hay que tomar en consideración que los rituales cuyo objetivo es la renovación o revitalización del mundo tienen como base o modelo el mito de creación del Sol y de la Luna; es decir, lo reviven y lo reproducen, ya que en ambos el fuego tiene una función destacada, puesto que es el elemento encargado de llevar a cabo la regeneración. Por otra parte estos rituales pueden interpretarse como ritos de paso, pues de acuerdo con van Gennep:

El mismo universo es gobernado por una periodicidad que tiene repercusiones en la vida humana, con estados y transiciones, movimiento progresivos, y periodos de relativa inactividad. Por lo tanto, deberemos de incluir entre las ceremonias de paso humano aquellos ritos ocasionados por cambios celestiales, tales como los cambios de un mes a otro (ceremonias de luna llena), de una estación a otra (festividades relacionadas con solsticios y equinoccios), y de un año a otro (día de Año Nuevo).¹²

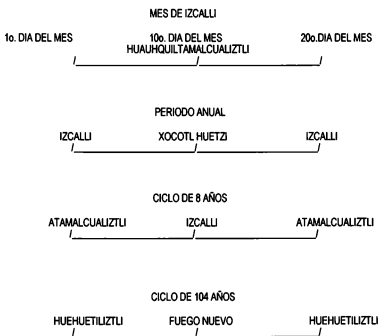
¹²) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 3-4.

el mes de Xócofl Huetzi. Por lo tanto, en esta unidad de tiempo existen fiestas al fuego tanto en los dos extremos como en la mitad. En el segundo caso, tenemos un ciclo que hemos denominado de mediana duración que abarca un periodo de ocho años que hemos considerado como la unidad y cuya mitad son cuatro años. Cada cuatro años se llevaba a cabo una importante fiesta al fuego en el mes de Izcalli que sobrepasaba en ceremonias y fastuosidad a la que se efectuaba en los otros tres años. Esta unidad de tiempo, que abarca ocho años, se ha tomado con base en la relación que tiene el ciclo sinódico del planeta Venus con el de la Tierra. Por otro lado, aquí es importante tomar en cuenta la fiesta de Atamalqualiztli realizada cada ocho años y cuyo objetivo era el descanso de los alimentos. El tercer ciclo que hemos considerado es el de mayor duración, pues es el que concierne a un huehuetlitzli, periodo que abarca ciento cuatro años y que corresponde a dos ciclos de cincuenta y dos. Ahora bien, siguiendo el esquema propuesto, si consideramos desde el encendido del primer ciclo hasta el encendido de un tercer ciclo (justamente en su inicio), tenemos en los extremos dos ceremonias del Fuego Nuevo y otra más en la mitad. El ciclo de ciento cuatro años es mencionado en las fuentes como uno de los mayores periodos de tiempo, pero también empata con las conjunciones del planeta Venus con el Sol y la Tierra, hechos que nos permiten considerarlo como una unidad de tiempo. Por último, hay que señalar que el mes de Izcalli, dedicado al culto del dios del fuego, presenta el mismo modelo ya que a la mitad del mismo, es decir a los diez días de esta veintena, se llevaba a cabo la ceremonia de huauhquiltamalqualiztli que consistía, entre otros actos, en encender fuego nuevo. El último día del mes se efectuaba prácticamente la misma ceremonia, pero ya no se prendía la lumbre, ya que esta se conservaba de la primera.

Como se puede ver en el esquema hay ciclos mayores que engloban a otros menores. Al final de cada uno de estos periodos hay fiestas importantes al fuego, cuyo significado es la renovación, la cual se da en lo que podríamos considerar como periodo liminar; es decir, en el umbral, justo en el momento de transición de un periodo a otro. Estas fiestas al fuego se llevan a cabo no sólo al final de los ciclos mayores, sino también a la mitad de ellos, esto es al finalizar cada ciclo menor, los cuales están ubicados en medio. Por consiguiente, el fuego en estos ciclos

aparece tanto al final o extremos de los grandes ciclos, como en el centro de ellos. Por lo tanto, se observa que hay una correspondencia en la ubicación del fuego en el tiempo y en el espacio, ya que en ambos casos este elemento se ubica en los extremos, pero especialmente en el centro.

**FESTAS AL FUEGO EN LOS EXTREMOS Y A LA MITAD DE CADA CICLO
QUE MARCAN PERIODOS LIMINALES**



3.2 PRINCIPALES FIESTAS AL FUEGO EN EL CICLO ANUAL

Antes de abordar el tema del fuego en tanto que marcador de periodos temporales dentro del ciclo anual es necesario, en primer lugar, considerar que el Sol, astro relacionado con el fuego, es el marcador del tiempo diario: el día abarca el transcurso del Sol por la esfera celeste desde que aparece hasta que se oculta, mientras que la noche, tiempo en el que dicho astro no es visible y por lo tanto domina la oscuridad, era considerada por los antiguos nahuas y otros pueblos mesoamericanos como el viaje del Sol por el Micltlan o mundo de los muertos. Por ello, durante la noche el fuego encendido en los braseros de los templos, que sustituía al Sol en esas horas, era cuidado de manera especial y alimentado constantemente para evitar que se apagara. Asimismo, era de gran importancia que tanto los sacerdotes en los templos, como la gente común en sus casas, incensaran las imágenes de los dioses y hacia las cuatro partes del mundo en la mañana, en cuanto salía el Sol, y en la noche (fám. 17.a). A este respecto dice Torquemada que la mujer casada, especialmente si era noble:

... se levantaba cada día muy de mañana o al reir del alba y ella misma ponía su ofrenda a los dioses, sobre un altar que tenían en los patios de sus casas, en el cual estaba hecho un brasero redondo, con brasas encendidas, en las cuales echaba incienso, ofreciéndolo al fuego (al cual tenían por dios) también en reverencia y memoria del sol y de los otros dioses. ... luego tomaba una como sarteneja de barro, que era su incensario y, echando brasa en él y copal o incienso, levantaba el brazo hacia el oriente e insensaba; luego se volvía al occidente y luego al septentrión y mediodía, y de esta manera sahumbaba las cuatro partes del mundo.¹³

El fuego es un elemento necesario para quemar el copal, resina olorosa que servía para sahumar, es decir purificar y ofrendar a los dioses y a las cuatro direcciones del mundo. Sin embargo, el fuego por medio de este material también era utilizado como marcador de tiempo, ya que acostumbraban incensar con copal cuatro veces durante el día y cinco durante la noche. Así, de acuerdo con Yólotl González, el día estaba dividido en nueve periodos de tiempo y el sahumero ofrecido en cada uno de ellos estaba dedicado al Sol para vivificarlo, especialmente en

¹³) Juan de Torquemada, *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 mesma tierra*, 7 vols., 3a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, vol. 4, p. 237.

su trayectoria nocturna por el inframundo.¹⁴ En el día esto se llevaba a cabo en el momento de la salida del astro luminoso, a la hora tercia, al mediodía y cuando el Sol estaba por ocultarse. En la noche el sahumero se realizaba cuando ya estaba oscuro, luego poco antes de que la gente comúnmente se iba a dormir, cuando se levantaban a mañines, enseguida un poco después de la media noche y por último antes del alba.¹⁵ Por lo tanto, el sahumero constituye un indicio de las partes en que dividían el día y la noche.

En la primera incensación del día saludaban a Tonatiuh, mientras que en el primero de la noche a Yoaltecuhtli, "señor de la noche". El nombre de Yoaltecuhtli también lo aplica Sahagún al grupo de estrellas cercano a las Pléyades que él llama Mastelejos y que han sido identificadas con el cinturón y la espada de Orión. Por otra parte, este mismo cronista establece una relación de dicho dios con el Sol, ya que refiere que su fiesta se realizaba, al igual que la de ese astro, en el signo nahui olin, en la cual toda la gente ofrecía sangre de sus orejas ante la imagen del Sol que estaba en el templo de Cuauhxicalco.¹⁶ Por lo tanto, hay una correlación entre Yoaltecuhtli y Tonatiuh, ya que mientras que uno está en la parte superior del cosmos, el otro se encuentra en la inferior, lo cual es más notorio, como ya lo ha señalado Johanna Broda, en la época en que el Sol pasa por el cenit en mayo y cuando este astro se encuentra en su nadir a mediados de noviembre.¹⁷ De esta manera, se consideraba que durante la noche el Sol viajaba por el inframundo, y seguramente se iban marcando las diversas etapas de su jornada mediante el sahumero de copal en las diferentes horas de la noche en que esto se llevaba a cabo.

En lo que se refiere a la caracterización del fuego como marcador de ciclos temporales, podemos ver que dicho elemento está asociado con el periodo anual de 365 días. Con respecto a dicho ciclo y a las fiestas que se celebraban al final de cada veintena o mes, se observa que el culto al fuego tuvo un papel destacado en varias de ellas como Quecholli y Teotefco. Sin embargo,

¹⁴) Yolotl González Torres, El culto a los astros entre los mexicas, México, SEP Diana, 1979, (SepSetentas-Diana), num. 217, pp. 50 y 63.

¹⁵) Sahagún, op. cit., v. I, p. 197.

¹⁶) Ibid., v. I, p. 197.

¹⁷) Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Space and Time in the Cosmology of Mesoamerica, Franz Tichy, ed., Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982, (Lateinamerika-Studien, 10), p. 138.

las dos ceremonias en las que se honra al dios del fuego de manera especial eran la de Xócotl Huetzi que caía hacia la mitad del año y la de Izcalli, al final del mismo. En relación con esto Paul Kirchhoff distribuye los meses del año en dos partes, cada una de las cuales tiene correspondencia. De acuerdo con su división Xócotl Huetzi e Izcalli se encuentran en la misma posición, ya que cada uno de ellos encabeza a cada una de las dos mitades del año.¹⁸ Aquí cabe llamar la atención que la primera de esas fiestas, es decir Xócotl Huetzi, se relaciona con la época de lluvias o xopan, "tiempo verde" así como con la agricultura y el crecimiento de las plantas del ciclo agrícola de temporal que, de acuerdo con Johanna Broda, abarca de fines de abril/junio (tiempo de la siembra) a octubre/diciembre (tiempo de la cosecha); mientras que, Izcalli, se ubica en la época de la sequía o tonalco, "tiempo de sol y calor" esto es cuando los campos se encuentran por sí solos en un periodo improductivo a menos que se les aplique el riego artificial, por lo tanto, coincide con el ciclo agrícola de regadío que abarca de enero/febrero a junio/julio.¹⁹ Por su parte, Bernd Fahmel propone para los mexicas dos ciclo agrícolas, el de verano y el de invierno, con una duración de 260 días cada uno. El ciclo de verano, de acuerdo con este investigador, inicia en Atzacualtlo o Tlacaxipehualtzli, es decir, el 4 de marzo y culmina el 30 de octubre o el 18 de noviembre; mientras que el ciclo de invierno comienza en Xócotl Huetzi, 11 o 13 de agosto, fecha que corresponde exactamente al punto medio del calendario solar y termina el 3 de mayo. Este segundo ciclo corresponde en las tierras altas al cultivo intensivo por riego de la época de sequía, en tanto que el primero al ciclo de temporal.²⁰

Por otro lado, ambas festividades, Xócotl Huetzi e Izcalli, se encuentran muy cercanas a los dos solsticios, el de verano y el de invierno, cada uno de los cuales es expresión de los momentos del año en que hay mayor luz y mayor oscuridad respectivamente. De esta manera,

¹⁸) Kirchhoff, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹) Estos datos fueron tomados de Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston, BAR International Series, 174, 1983, pp. 145-164. Cabe mencionar que esta investigadora se basó en la correlación fija entre meses prehispánicos y fechas solares propuesta por Franz Tichy y que coincide con la proporcionada por Bernardino de Sahagún.

²⁰) Bernd Fahmel, *En el cruce de caminos. Bases de la relación entre Monte Albán y Teotihuacán*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, pp. 21-25.

encontramos la presencia del fuego tanto en rituales relacionados con la agricultura efectuados durante la época de lluvias, como en el periodo de sequía cuando los campos se encuentran en una etapa improductiva. Por consiguiente, aquí cabe la interpretación que hace Lévi-Strauss sobre el fuego entre los ge y los tupiguarani, en el sentido de que este elemento es el mediador entre un exceso de calor en la época de sequía, lo cual quemaría la tierra, y una demasia de humedad en el tiempo de lluvias, que traería como consecuencia su putrefacción.²¹

También hay que considerar que la ceremonia celebrada en el mes de Izcalli no tenía que ver directamente con la producción y el crecimiento de las plantas del ciclo de temporal, pues para esa época ya había terminado la cosecha.²² Sin embargo, como coincidía con el término de un año y el inicio del siguiente, era un ritual orientado a propiciar la regeneración y la revitalización del mundo para el siguiente ciclo anual. Esto último se nota, entre otras cosas, por el hecho de que se llevaba a cabo el encendido de fuego nuevo en el templo de Tzonmolco en la fiesta de huauhquiltamalcalizli.²³ Por lo tanto, estas dos ceremonias marcan ciclos temporales dentro del año y dado que son fiestas dedicadas al fuego, este elemento aparece como marcador de tiempo.

3.2.1 XOCOTL HUETZI

La primera de las dos fiestas más importantes dedicadas al dios del fuego se llevaba a cabo en el mes de Xócotl Huetzi, que significa "la calda del Xócotl". Xócotl, por su parte, es traducido por Alonso de Molina como "fruto". Por otro lado, como ya se vio en el capítulo primero, Xócotl es también uno de los nombres del dios del fuego y patrono de los tepanecas de Coyoacan. El mes de Xócotl Huetzi era el décimo del año e iniciaba el 1 de agosto de acuerdo con Bernardino de Sahagún y según Diego Durán y Francisco de las Navas el 28 y el 29 de agosto

²¹) Calude Lévi-Strauss, Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, (Sección de Obras de Antropología), p. 288.

²²) Broda, "Ciclos agrícolas...", op. cit., p. 157.

²³) Sahagún, op. cit., v. I, p. 187.

respectivamente²⁴ (Cuadro 3). Esto lo ubica en plena época de lluvias cuando las plantas están en su etapa de crecimiento, es decir, un periodo que representa la máxima fertilidad en el año. Jacinto de la Serna registra que este mes era llamado Xócofl Huetzi "por ser en el Olotlo, quando se cae de madura la fruta de los árboles..."²⁵

La ceremonia que se llevaba a cabo en este mes tenía como motivo central un tronco de árbol de aproximadamente veinticinco brazas de largo que traían del monte el día de la fiesta del mes anterior (Tlaxochimaco o Miccaihuitonli). Este tronco llamado xócofl, según Diego Durán, lo dejaban recostado a la entrada de la ciudad por veinte días, durante los cuales era motivo de varias ceremonias en tanto que era alisado. El objetivo de estas acciones eran transformar el árbol de elemento natural a elemento cultural para con ello deshacerse de sus cualidades contaminantes. De acuerdo con Sahagún, en cuanto traían el xócofl era levantado en el patio del templo denominado Cuauhxicaco,²⁶ donde se quedaba enhiesto por veinte días. La víspera de la ceremonia bajaban el tronco con gran cuidado, lo alisaban y lo adornaban con papeles. Según Juan de Torquemada:

Este palo, decían que representaba al dios de el fuego, como matena en que introduce su forma y ejercita su acción de quemar, por esto ponían toda diligencia, porque ni en el bajarle al suelo, ni en el llevarle en el aire hubiese algún desmán, porque lo tuvieran por grandísima desgracia y contrario agüero.²⁷

²⁴) Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme, ed. preparada por Angel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967, (Biblioteca Porrúa, núms. 36 y 37), v. I, p. 271, Francisco de las Navas, "Calendario Indico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo", en Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, edición de René Azaña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Etnohistoria. Serie Antropológica, 53), vol. 4, p. 227.

²⁵) Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, p. 138.

²⁶) Este edificio lo menciona Sahagún como el décimo sexto y dios que encima de este templo o momotli bailaba un sacerdote vestido como ardilla, Sahagún, op. cit., vol. I, p. 183. Esta misma información la proporciona Torquemada, op. cit., vol. III, p. 224. Sobre los diferentes templos que llevaban el mismo nombre registrados por Sahagún dentro del recinto ceremonial de México Tenochtitlan, ver el artículo de Yólotl González, "Templos y lugares sagrados relacionados con el culto al sol entre los mexicas", en Historia, religión, escuelas, Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 299-302. De acuerdo con esta autora los cuauhxicacos eran sitios relacionados con el culto al sol, El culto..., op. cit., p. 76

²⁷) Torquemada, op. cit., vol. III, p. 394.

Enseguida hacían de tzozalli²⁸ la imagen de un hombre que representaba al dios a la que también componían con papeles y le hincaban tres tamales de bledos²⁹ en la cabeza.³⁰

Posteriormente, volvían a levantar el tronco para dar inicio a un areito que era realizado por los cautivos y sus dueños y que terminaba al ponerse el Sol. A media noche, a manera de purificación, les cortaban los cabellos de la coronilla a los cautivos que al día siguiente serían inmolados. Para el sacrificio se les amarraban los pies y las manos y eran arrojados a la hoguera que ardía arriba en el templo. Los cautivos medio quemados eran sacados de las llamas para extraerles el corazón, el cual era arrojado a los pies de Xuhitecuhtli.³¹ Al medio día, después de haber comido, en el patio de este dios se juntaba la gente y se llevaba a cabo un baile con cantos en los que participaban los mozos y las doncellas que estaban recogidos en los templos (lám. 17. b). Estas últimas llevaban color en las mejillas e iban adornadas con plumas rojas en brazos y piernas,³² elementos que, como ya se ha visto, están relacionados con el fuego y con la fertilidad. Al terminar la danza ritual, los mancebos corrían hacia el xócoatl e intentaban subir por él. El primero que llegaba a la punta tomaba las armas de la imagen y ésta junto con los tamales eran despedazados y arrojados a la multitud que se encontraba abajo (láms. 14. a y 15). Todos hacían lo posible por tomar un pedazo de esos tamales ya que ello era considerado de buena fortuna. El mancebo que había logrado realizar esta hazaña era honrado y el xócoatl era tirado de golpe al suelo. La fiesta terminaba con una borrachera general, con excepción de los jóvenes.³³

²⁸) Masa hecha con semillas de amaranto o huauhtli mezcladas con miel de maguey. Con esta masa hacían imágenes de dioses que luego eran ingeridas a manera de comunión.

²⁹) Semillas de amaranto o huauhtli.

³⁰) Según Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 119, la imagen tenía figura de pájaro, le ponían un pico dorado y plumas verdes preciosas como alas y cola. Asimismo, formaban cuatro piñas de tzozalli que ponían a los pies del ave como ramas donde estaba posado.

³¹) Esta misma ceremonia la menciona Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 410 para el mes de Izcaltli, lo cual evidentemente es un error del cronista, ya que también la describe para la fiesta de Xócoatl huetzli, más detalladamente aunque en este último caso, vol. III, pp. 394-399.

³²) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 272.

³³) *Ibid.*, vol. I, p. 272. Resulta sorprendente la semejanza del rito realizado por los mexicas en Xócoatl huetzli y el rito sherená registrado por Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 285-286. En este último, después de un ayuno hay una caza colectiva, se distribuye comida y se hace una carrera con tees. En la noche se levanta un mástil de 10 m. llamado "camino del cielo". El que trepaba primero le imploraba al sol le diera fuego y en el acto el puñado de fibras que llevaba se incendiaban. Con este fuego encendían todos los hogares del pueblo. El resto sucesivamente trepaban hasta arriba y ahí las almas de sus parientes difuntos les comunicaban el tiempo que les quedaba por vivir; cada uno

Como se puede ver podemos detectar tres etapas en esta ceremonia. La primera es la preparación del árbol sagrado con la imagen del dios en la parte superior, y el levantamiento de ellos. La segunda parte está dominada por el sacrificio de cautivos al fuego y la tercera por la subida al xōcoatl y la caída violenta de éste. Cada una de estas etapas pueden identificarse con las propuestas por Arnold van Gennep, es decir, separación, limen e incorporación respectivamente.

propongo llamar a los ritos de separación de un mundo previo, ritos preliminares, aquéllos realizados en la etapa transicional ritos liminares o de umbral, y a las ceremonias de incorporación en un nuevo mundo ritos postliminares.¹⁴

Aquí hay que llamar la atención sobre el hecho de que en la etapa intermedia o liminar destaca la presencia del fuego. Por otro lado, la primera etapa simboliza al dios del fuego en la parte superior del cosmos. Como se vio en el segundo capítulo el dios igneo está muy relacionado con el Sol, por lo que el hecho de que el dios del fuego esté en la parte de arriba se relaciona con la época de mayor luz en el año. Por esta razón el xōcoatl era levantado en el patio del templo justo a medio día,¹⁵ cuando el Sol se encuentra en su punto más alto.

La segunda etapa, que podríamos considerar como intermedia entre la primera y la tercera, está dominada por el fuego y el sacrificio de cautivos en su honor. Este acto sagrado bien puede tener como objetivo la revitalización de la naturaleza por medio del fuego, puesto que, como ya se ha visto en páginas anteriores, este elemento tiene que ver con la fecundidad y la regeneración.

En varias ocasiones Bernardino de Sahagún menciona que los pochteca o comerciantes le tenían una especial veneración al dios del fuego. Por esta razón, dicho gremio también rendía su propio culto a la deidad ignea en este mes. Para ello, de acuerdo con Diego Durán, desde el principio de la veintena ofrecían a cinco esclavos, cuatro hombres y una mujer, que representaban durante ese mes a los dioses Yiacatecuhtli, Chiconquáhuitl, Cuauhtlayayauh, Coyotlinalhual y

tiraba de arriba un objeto para señalar en lo que reencarnaría. El último en subir recibía de un heraldo del sol el mensaje de que aquel enviaba la lluvia. Al día sig. el patio era dembado antes del alba y lo echaban al agua. La población se reunía y un oficiante recogía en una calabaza los objetos que simbolizaban las almas de cada uno, las restituía a sus poseedores fingiendo introducirle por la mollera de la persona.

¹⁴) Van Gennep, op. cit., p. 21

¹⁵) Durán, op. cit., vol. I, p. 120.

Chalmecacihuatl, los cuales eran reverenciados junto con Xócofl. El día de la fiesta estos personajes, al igual que los ofrendados a Xiuhtecuhtli, eran arrojados al fogón sagrado seguidos cada uno de cuatro o cinco esclavos: "tomaban a los dioses, uno a uno, así vivos, y echábanlos en el fuego, y, a medio asar, antes que muriesen, los sacaban y los sacrificaban cortándoles el pecho."²⁶

Por su parte, Motolinía en sus Memoriales dice que los mercaderes hacían fiesta en este mes a Yiacatecuhtli, para lo cual sacrificaban a un hombre y a una mujer; mientras que en su Historia menciona que el día de la fiesta uno de los cautivos era vestido con el atavío del dios del fuego y bailaba en honor de esta deidad, para luego ser sacrificado junto con los demás.²⁷ De esta manera el fuego, que simboliza la cultura, se erige como uno de los dioses de los pochteca quienes realizaban una destacada actividad cultural. Es posible que el importante culto que le rendía al fuego este grupo se deba a las cercanas relaciones que guardaba con el gobernante, el cual estaba asociado con Xiuhtecuhtli. Así, las relaciones sociales, políticas y económicas entre el tlatoani y los comerciantes se manifestaban también en el plano de lo sagrado, en el cual se observa una relación entre el dios del fuego y el patrono de los mercaderes especializados que se expresaba a través del culto. De esta manera, en la fiesta de Teoteco que festejaba la "venida de los dioses" los últimos en llegar, un día después que los demás, eran Yiacatecuhtli y Xiuhtecuhtli por ser los más viejos.²⁸

Por otro lado, hay que mencionar que el sacrificio de arrojar a los cautivos a la hoguera para quemarlos antes de extraerles el corazón también se realizaba en el templo de Teccalco durante la fiesta de Teoteco, en la cual también estaba presente un xócofl.²⁹

²⁶) Ibid., vol. I, p. 120.

²⁷) Motolinía, Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 2), p. 52 e Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado, estudio crítico, apéndice, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 2a. ed., México, Porrúa, 1973, (Sepan cuentos, núm. 129), p. 34. En otra parte de sus Memoriales, p. 68, dice que en esta fiesta los mercaderes sacrificaban a muchos esclavos.

²⁸) Sahagún, op. cit., v. I, pp. 152-153.

²⁹) Kirchhoff, op. cit., pp. 88 y 109.

Para este día tenían muchos cautivos miserables que sacrificar, los cuales quemaban vivos en grandes fuegos y crecidas hogueras. Al rededor de las cuales andaban bailando ciertos mancosos señalados, disfrazados en forma de monstruos; y como iban bailando iban arrojando en ellas a los miseros cautivos...⁴⁰

Es posible que los sacrificados de esta manera representaran a los dioses recién llegados a la tierra. Así, la forma particular de sacrificio que se efectuaba en estas fiestas recuerda la inmolación de Nanahuatzin y Tecciztécatl en la hoguera de Teotihuacan, cuyo sacrificio valió para que fueran creados el Sol y la Luna, astros marcadores de tiempo. Especialmente el primero de ellos, que está íntimamente relacionado con el ciclo anual, es indispensable para la fecundación de la naturaleza y la producción de la tierra. Por lo tanto, como dice Mircea Eliade, este ritual es la repetición del mito cosmogónico, el cual constituye un modelo,⁴¹ ya que en él se revive el momento en que los dioses se arrojaron a la hoguera para transformarse en los dos principales astros que surcan el cielo.

En la tercera etapa de la fiesta de Xócotl Huetzi resulta significativo el acto de arrojar los pedazos de tzollí hacia los participantes que estaban abajo quienes, por su parte, hacían lo posible por obtener alguno de ellos, pues el que lo lograba podía considerarse afortunado.⁴² Esto era debido a que dicho acto significaba la abundancia que, por ese medio mágico, obtendrían en su próxima cosecha. Por último, tenemos la caída del xócotl que para Herman Beyer significa que el Sol, después de haber alcanzado su punto más alto, tiene que descender.⁴³ Por lo tanto, representa la bajada del dios del fuego al Mictlan quien fecunda la superficie de la tierra desde el ámbito del mundo muerto. De esta manera, la fecundación se realiza tanto desde la parte superior del cosmos, es decir, desde el cielo a través del Sol, como desde el inframundo, puesto que es en esta parte baja desde donde resurgen las plantas que se encuentran en estado latente, esto es en forma de semilla. Este simbolismo también se observa en la ceremonia que hacían los tepanecas de Tacuba y Coyoacan que refiere Motolinia:

⁴⁰) Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 401.

⁴¹) Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 38.

⁴²) Según Motolinia en su *Historia...*, *op. cit.*, p. 34 y en sus *Memoriales*, *op. cit.*, p. 64, todos procuraban obtener un pedazo de ese idolo para comer, pues consideraban que ello los haría valientes en la guerra.

⁴³) Herman Beyer, "El origen natural del dios mexicano Xihuitcútlil. Un ensayo mitológico", en *El México antiguo*, tomo X, vol. I, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicana, 1965, p. 312.

Los de Tacuba y Cuyoacan ponían un palo como los que vuelan, y encima una rodela rica y una mata de semillas; y el que subía por el palo arriba la ganaba y quedaba por honrado, y tenía cuatro cuerdas, y por ellas procuraban subir, y uno a otros se daban, y ofrecían maíz de lo tierno y perros cochos y frescos, y comíanlos todos los que bailaban después.⁴⁴

El tronco sacralizado simboliza la dirección central arriba-abajo y representa también el cenit que, según Eliade, es al mismo tiempo la cima del mundo y el centro por excelencia, el axis mundi.⁴⁵ Por su parte, las cuatro cuerdas atadas a él corresponden a la cuatro esquinas del mundo; por lo tanto, la imagen que presentan en conjunto es la representación del cosmos (áms. 14 y 15). Asimismo, en esta descripción es importante tomar en cuenta que los participantes trepaban a la parte alta del tronco por las cuerdas, lo cual representa el fluir de las fuerzas sagradas de las cuatro esquinas al centro.

Por otra parte, la ubicación del fuego, tanto en el cielo como en el inframundo, hace referencia a la existencia de un axis mundi dominado por el dios ígneo que va desde el piso más alto del Ilhuicatl hasta la capa más baja del Miclan, pasando por lo que se consideraba como el punto central del plano terrestre, sitio donde se ubicaba la habitación de Xiuhtecuhtli. Este lugar constituye un centro simbólico ya que se puede manifestar en diferentes sitios.⁴⁶ En él confluyen las fuerzas sagradas de los tres niveles del cosmos y de las cuatro esquinas del mundo; asimismo, es un punto de cohesión social puesto que congrega a la comunidad. Así, de acuerdo con Eliade:

Un Centro representa un punto ideal, perteneciente, no al espacio profano geométrico, sino al espacio sagrado, en el cual puede realizarse la comunicación con el Cielo o con el Infierno; en otras palabras, un Centro es el lugar paradójico de la ruptura de los niveles, el punto en que puede ser trascendido el mundo sensible.⁴⁷

En relación con lo anterior, Xavier Noguez ha hecho notar que tanto Tonacatecuhtli como Miclantecuhtli comparten el uso de la xihuitzollí o diadema de turquesa, misma que también es

⁴⁴) Motolinia, Memoriales, op. cit., p. 52.

⁴⁵) Mircea Eliade, Imágenes y símbolos, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1992, p. 82.

⁴⁶) Ibid., p. 43.

⁴⁷) Ibid., p. 83.

uno de los elementos distintivos de Xiuhtecutli.¹⁸ La relación del dios del fuego con el mundo de los muertos en esta ceremonia se nota también porque otro de los nombres que llevaba este mes era el de Huey Miccaihuitl, "la gran fiesta de los muertos". Con este nombre es registrado por Francisco de las Navas, Motolinía, Diego Durán, Juan de Torquemada, la Relación Geográfica de Meztlan y en la obra de Jacinto de la Serna¹⁹ (Cuadro 3). De acuerdo con el primero, en esta fiesta se conmemoraba a los difuntos mayores, en cuyo honor daban grandes ofrendas en sus templos y entonaban cantares tristes en su memoria.²⁰ Por su parte, Juan de Torquemada especifica que los tlaxcaltecas llamaban al décimo mes o veintena Huey Miccaihuitl:

... que quiere decir la fiesta mayor de los difuntos, y llamaban así porque este mes solemnizaban la memoria de los difuntos con grandes clamores y llantos y doblados lutos que la primera; y se talían los cuerpos de color negro y se rizaban toda la cara...²¹

Por otra parte, en la lámina 28 del Códice Borbónico se observa un bulto mortuorio en la parte superior del xócotl (lám. 13), mientras que en el Atlas de Durán dicho bulto se encuentra en la parte superior izquierda de la lámina que ilustra dicho mes (lám. 15). La relación que tiene esta época del año con la muerte no se limita al plano social, sino que se hace extensiva a la naturaleza, pues Diego Durán refiere que tanto en este mes como en el anterior (Miccaihuitontli) hacían ofrendas y sacrificios porque al entrar agosto tenían la muerte de las sembreras por el frío y las heladas.²² Esto establece una relación entre el mundo muerto y el peligro de esa época del año; así como una asociación entre la naturaleza, los ciclos que ella presenta y el hombre.

En relación con lo anterior, Johanna Broda establece que el periodo conocido como xopan "tiempo verde", que inicia en el mes de Etzalcualiztli, era presidido por Tláloc dado que era la época de lluvias y oscura del año asociada con la noche, los astros nocturnos, el inframundo y los muertos; por lo tanto, considera que es la época del sol nocturno, símbolo de Tláloc.²³ Por su

¹⁸ Xavier Noguez, El huasteco y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecutli, tesina para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, 87 p. 60.

¹⁹ Ver el cuadro correspondiente a los meses.

²⁰ Navas, op. cit., p. 227.

²¹ Torquemada, op. cit., vol. III, pp. 425-426.

²² Durán, op. cit., v. I, p. 269. Por su parte, Kirshof, op. cit., p. 7, siguiendo otro camino llega a establecer una asociación entre Miccaihuitontli, dios del inframundo, y los meses Miccaihuitontli y Huey Miccaihuitl.

²³ Broda, "Ciclos agrícolas...", op. cit., p. 157.

parte, Pedro Carrasco señala que Xócotl es uno de los nombres del dios del fuego y de los muertos, lo cual ubica al dios igneo en el inframundo. Por otro lado, la caída del Xócotl, que representa al fuego y al Sol, indica la futura declinación del astro rey en la siguiente época del año, en la cual va a predominar el frío y la oscuridad sobre el calor y la luz de la época anterior. Es decir, esta fiesta marca la disminución del poder de los rayos y del calor del Sol. Por eso el sacrificio de cautivos por fuego tenía como objetivo dotar de fuerza al Sol para revitalizarlo y mantenerlo vivo.³⁴

Diego Durán agrega que el tronco era hincado en el fondo de la laguna, junto al sumidero de Pantitlán.³⁵ Angel Ma. Garbay hizo notar que el Xócotl enhiesto representa un falo fecundador al que se le rinde culto en esta fiesta;³⁶ pero su poder fecundador no acaba con sus caída, sino que persiste cuando, al ser enterrado en el fondo de la laguna, se une con la parte femenina del cosmos propiciando así la fertilidad. En relación con lo anterior, tenemos la lámina 10 del Código Borbónico y la 10 del Tonalamatl de Aubin (láms. 10 y 11). En la parte central de ambas representaciones se puede ver un tronco clavado en el agua -mismo motivo al que hace referencia Durán- en el cual está trepado un personaje humano. A los lados del palo o xócotl están representados dos dioses, del lado izquierdo el Sol y del lado derecho Mictlantecuhtli. Representación semejante encontramos en la página 70 del Código Borgia en la que aparecen dichos dioses en la misma ubicación, mientras que en medio de ellos está un personaje que empuja a otro hacia abajo con un palo (lám. 12). En la lámina correspondiente al Código Borbónico (lám. 10) se encuentran, debajo de cada uno de los dioses, los elementos de color turquesa distintivos del dios del fuego como son el xolocózcatl o pectoral en forma de perro, la

³⁴) En relación con la fiesta de Xócotl huastli, la interpretación que al respecto propone Francisco del Paso y Troncoso resulta muy sugerente, ya que dice que a través de la sombra proyectada por el tronco enhiesto se podía observar cómo el Sol pasaba del norte al sur, puesto que el xócotl estaba levantado en el momento en que el Sol pasaba por el cenit. Sin embargo, como él mismo apunta, dicho paso cenital se llevaba a cabo al iniciar el mes de Tlaxochimaco, época en que el tronco aún no había sido traído del monte. Francisco del Paso y Troncoso, Descripción, historia y exposición del Código Borbónico, 3a. ed., México, Siglo Veintiuno, 1981, p. 127.

³⁵) Durán, op. cit., v. I, p. 88.

³⁶) Sahagún, Veinte himnos sacros de los nahua, introd., versión y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, Instituto de Historia; Seminario de Cultura Nahuatl, 1958, (Fuente Indígenas de la Cultura Nahuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1), p. 120.

diadema triangular de turquesa llamada xihuitzotli, la yacaxihuitl o nariguera y las orejeras xihnacochtli, lo cual indica la asociación de estas deidades con el numen del fuego. Esta lámina, que por sus elementos bien puede hacer referencia a la fiesta de Xócofl Huetzi, presenta también una relación con el mundo de los muertos, lo cual se ve tanto por la misma presencia del dios del inframundo, como por otros elementos como son el bulto mortuorio, la calavera que lleva el Sol a sus espaldas, el personaje que introduce la cabeza en la tierra, la araña y el cielo nocturno que indica oscuridad, como ya lo indicó Francisco del Paso y Troncoso. Para este autor la lámina en cuestión alude a la bajada del Sol al Mictlan,²⁷ lo cual es corroborado en la lámina 10 del Tonalámatl de Aubin (lám. 11), ya que debajo de Tonatiuh aparece sólo la parte superior de un disco solar que da la impresión de estar descendiendo. Lo anterior refuerza la interpretación que presentamos, sobre todo si tomamos en cuenta la estrecha relación que existe entre el fuego y el Sol. Así, los símbolos de muerte relacionados con el Sol y con los elementos asociados al fuego indican el inicio de una etapa del año en que empezará a predominar el frío y la oscuridad debido a que tanto el Sol como Xiuhtecuhtli bajan al Mictlan. Este descenso al inframundo viene a ser una repetición del acto realizado in illo tempore por Nanahuatzin en el mito incoativo de la creación del Sol pues, de acuerdo con la Historia de México, "el buboso" luego de arrojarse a la hoguera sagrada descendió al Mictlan de donde trajo "muchas piezas ricas",²⁸ las cuales seguramente simbolizan las plantas que constituyen el alimento del hombre y que provienen del Mictlan.²⁹ Respecto a este personaje enfermo y su relación con las plantas alimenticias que trae del inframundo, Lévi-Strauss dice que:

"... los mitos confieren a menudo a los mutilados y a los enfermos una significación positiva: encarnan modos de la mediación. Imaginamos las privaciones y la enfermedad como privaciones de ser, y por tanto como un mal. Pero si la muerte es tan real como la vida y si por consiguiente no existe más que el ser, todas las condiciones, aun patológicas, son positivas a

²⁷) Paso y Troncoso, op. cit., p. 72.

²⁸) "Histoire du Mexique" o "Historia de México", en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, 2a. ed., ed preparada por Angel Ma. Garbay K., México, Pomsa, 1973, (Sapan cuartos, num. 37), p. 109

²⁹) En relación con esto hay que recordar el acontecimiento que narra el enfrentamiento entre Huémac y Tláloc en el juego de pelota, pues en él se especifica de manera clara que las piedras verdes y las plumas de quetzal representan el agua y las plantas de maíz respectivamente.

su manera. El "menos-ser" tiene el derecho de ocupar un lugar cabal en el sistema puesto que es la única forma concebible del tránsito entre dos estados "plenos".⁴⁰

Paul Kirchoff ha considerado que el dios del fuego era también una deidad del agua.⁴¹

Por mi parte, no considero que sea una deidad acuosa, aunque sí está muy relacionada con la agricultura por las razones que se verán más adelante. De acuerdo a lo que se ha presentado hasta aquí, el fuego se relaciona tanto con el Sol y lo alto, como con el mundo muerto, oscuro y húmedo de la parte baja del cosmos, en tanto que también se ubica en el Mictlán al realizar su acción fecundadora y regeneradora de las plantas y de la vida a partir de lo muerto. De ahí la gran importancia de la fiesta de Xócotl Huetzi realizada en plena época de lluvias. En relación con esto el fuego, en tanto que elemento cultural, representado por el xócotl funge como mediador entre el mundo alto y el mundo bajo, entre el calor y la lluvia y, al mismo tiempo que relaciona al cielo y a la tierra, los mantiene separados. De esta manera, su ascensión en el mes de Xócotl Huetzi, en plena época de lluvias, significaba la propiciación de la acción del Sol sobre la tierra. Mientras que su introducción en la laguna de Texcoco, cerca del remolino de Pantitlan santuario de los Tlaloque, en el mes de Huey Tozoztli correspondiente al tiempo de sequía, aseguraba la futura llegada de las lluvias.⁴² Asimismo, la mediación realizada por el fuego a través del xócotl evitaba un acercamiento peligroso del Sol a la tierra en la época de sequía que traería como consecuencia que se quemara, pero también impedía que el mundo se pudriera a falta de calor.⁴³

Por otro lado, la forma en que queda clavado el Xócotl viene a ser la de una línea vertical sobre otra línea horizontal. En esto hay que llamar la atención sobre la relación de esta imagen con la forma en que se representaba, en los códices, el encendido de fuego nuevo cada cincuenta y dos años y que corresponde a un tronco tendido horizontalmente y otro transversal que se

⁴⁰) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 59. Según este autor, para los borro las plantas cultivadas y otros bienes culturales surgen de las cenizas de héroes que mueren a veces voluntariamente en una hoguera, lo cual atestiguan que para ellos existe una conexión entre el fuego y la vida. *Ibid.*, p. 194

⁴¹) Kirchoff, *op. cit.*, p. 79.

⁴²) Como ya se mencionó en la nota 31 de este mismo capítulo, Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 285-187 refiere un rito muy semejante al de Xócotl huetzi realizado por los shamané en América del Sur. Esta ceremonia consistía, entre otros pasos, en subir a un tronco que después era arrojado al agua, y tenía por objeto pedir al sol los dos elementos necesarios para la mediación entre el cielo y la tierra: el fuego de cocina y la lluvia.

⁴³) *Ibid.*, p. 289.

barrenaba sobre el primero para sacar fuego (lám. 18). Este simbolismo nos lleva al concepto de regeneración del mundo gracias al restablecimiento del pacto entre dioses y hombres, mismo que se llevaba a cabo al final de cada siglo indígena. De la misma manera, dicha ceremonia rememoraba el mito de creación del Sol, cuando en la noche de los tiempos inmemoriales Nanahuatzin se arrojó a la hoguera sagrada en Teotihuacan para salir finalmente por el oriente transformado en astro luminoso.**

Por lo visto anteriormente, el tronco sagrado que era venerado en la fiesta de Xócofl Huetzi representa al dios del fuego y se asocia con su aspecto de fecundador. En relación con esto, hay que tomar en cuenta que la madera contiene al fuego, por eso uno de los nombres del dios igneo era el de Ocotecuhli "señor del ocote", mientras que los palos para sacar lumbre eran llamados tlequahuili "madera de fuego". En esto se ve la unión de los opuestos, ya que, de acuerdo con Lévi-Strauss: "Para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida."³³

Ahora bien, al igual que el xócofl que representa un falo fecundador y se asocia con el principio masculino del cosmos, la coa o bastón plantador viene a ser su equivalente para las labores agrícolas. De esta manera, Hernando Ruiz de Alarcón menciona que, tanto para trasplantar los magueyes como para castrarlos, se servían de un palo agudo o de punta afilada que era invocado en el conjuro como tlamacazqui ceatl itonal. De igual manera, en el conjuro que se utilizaba para la siembra de diferentes semillas, entre ellas el maíz, invocaban con el mismo nombre al palo aguzado con el cual hacían un agujero en la tierra para colocar debajo de ella a la semilla.** En ambos casos la tierra también está presente en el conjuro, entidad femenina fecundada que da lugar a la generación de los alimentos. Como en todos los conjuros, las entidades o elementos invocados son mencionados con sus nombres sagrados o calendáricos.

**1) "Leyenda de los soles", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, núm. 1), p. 122.

**2) Lévi-Strauss, op. cit., p. 153.

**3) Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, pp. 99-105.

En este caso, al "pato" referido le corresponde el de amacazqui ceatl itonal "sacerdote cuyo tonal es 1 agua". Este nombre permite relacionar al objeto aquí aludido con Xiuhtecuitli, ya que de acuerdo con el calendario ritual o tonalámatl, dicha deidad presidía el signo ce atl.

En los documentos del siglo XVI existen varias referencias que nos permiten caracterizar al fuego como el elemento responsable de la revitalización del mundo para que éste pueda continuar con su existencia. En este sentido el fuego está relacionado con regeneración y fecundidad pero, de igual manera, presenta importantes asociaciones con el Mictlán, como ya se ha mencionado.⁴² Esta doble relación del elemento igneo con la muerte y la regeneración no resulta contradictoria si tomamos en cuenta que en la parte baja del cosmos se encontraban las semillas en estado latente antes de que florecieran como plantas, es decir en un periodo de muerte. Así pues, el fuego en el inframundo propicia la renovación de la naturaleza y de la vida a partir del mundo muerto. Por su parte, esta reactualización del pacto entre hombres y dioses, que permite que aquéllos vivan por otro ciclo de 52 años, tiene su máxima expresión en la ceremonia del Fuego Nuevo, restauración que se da a partir de la muerte que se instala en el mundo de los vivos simbólicamente a través de la oscuridad al apagarse todos los fuegos. Con esto, a su vez, se rememora el tiempo anterior a la creación y el Mictlán o mundo muerto dominado por la oscuridad en la superficie de la tierra.

El fuego como símbolo de la regeneración está muy relacionado con la naturaleza, específicamente a través del sistema de roza y quema. Dicho sistema consiste en quemar los campos de labor que por un tiempo estuvieron inactivos, es decir en un periodo de muerte, para propiciar su fecundidad y luego proceder a sembrar y generar la vida de las plantas. Después de haber dado frutos, periodo de vida, la tierra entra en una etapa improductiva o de muerte y, para salir de ella, es necesario que sea revitalizada por la acción transformadora del fuego para liberar los alimentos del inframundo. Así, por la acción restauradora del fuego, la tierra vuelve a ser fértil.

⁴²) Como ya lo he hecho notar Alfredo López Austin, "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, pp. 273-274, Cuicuatl, que significa "inquieto", "cosquillado", "lleno de comezón", es la deidad del fuego del inframundo, que baja a ese ámbito para propiciar la regeneración y la fecundidad de los campos.

Aquí se observa la propuesta de Lévi-Strauss que se refiere a que el fuego y las plantas cultivadas pertenecen al ámbito de la cultura.⁴⁸ En relación con esto, un mito Mundurucú registrado, por este autor, sobre el origen de la agricultura, refiere que una vieja hizo desmontar el campo y quemarlo, de donde surgieron las plantas cultivadas.⁴⁹ Aquí se observa el surgimiento de la agricultura por el fuego y la presencia de una mujer que, aunque en esta sociedad no se explicita que tenga que ver con el agua lo podemos suponer por la necesidad de la participación de los dos elementos opuestos para la generación y maduración de las plantas cultivadas.

Es muy posible que por las razones aquí aludidas, algunas de las representaciones del dios del fuego, como la encontrada en el Templo Mayor,⁵⁰ llevan elementos acuáticos y terrestres relacionados con la fertilidad de los campos y las plantas comestibles. Con lo anterior podemos ver que el fuego queda inscrito en el ciclo vida-muerte-vida por el cual se da la constante renovación del mundo y de la naturaleza. En resumen, el fuego está muy asociado con el mundo de los muertos, ya que dicho elemento baja al Mictlan para fecundar la tierra y propiciar su fertilidad. Por lo tanto, es en el inframundo donde se encuentran las fuerzas que generan el crecimiento de las plantas a partir de las semillas, o vida latente, que son revivificadas por la acción del fuego.

3.2.2 IZCALLI

Como lo ha sugerido Pedro Carrasco,⁵¹ el último mes del año indígena, es decir, Izcalli, está muy relacionado con el inmediato anterior denominado Tititl, al cual considera como una preparación para el siguiente. De acuerdo con Sahagún, en este penúltimo mes se rendía culto a llamatecutli, diosa anciana que también llevaba por nombre Tonan "Nuestra madre" y Cozcamaiah "Collar de espigas". Por lo tanto, como sus mismos nombres lo indican, es una personificación del principio

⁴⁸) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁹) *Ibid.*, p. 264.

⁵⁰) Esta imagen ha sido estudiada por López Austin, en "El dios...", *op. cit.*, pp. 251-285.

⁵¹) Kirchhoff, *op. cit.*, p. 14.

femenino, diosa madre relacionada con la agricultura. Por otro lado, su apelativo de llamatecuhtli la asocia con el fuego, el dios más antiguo de todos;¹² ya que este último nùmen es mencionado también con el nombre de Huehue, llama "Anciano, Anciana". Con esto vemos que el fuego, considerado como un dios predominantemente masculino, estaba conformado por los dos principios del cosmos, pero el mes de Tliltl estaba dedicado a su parte femenina, mientras que Izcalli a la masculina.

De acuerdo con Johanna Broda, llamatecuhtli representa el maiz viejo.¹³ Esto se infiere por la combinación de sus nombres llamatecuhtli "Señor anciana" y Cozcamiauh "Collar de espigas". En la fiesta en su honor, la mujer que la representaba era inmolada con la forma de sacrificio común de la diosas de la tierra y de la agricultura, es decir, por extracción de corazón y degollamiento. No obstante, lo que más destaca de su ceremonia, de acuerdo con el tema de esta investigación, es que en el pilón llamado cuauhxicaco colocaban una casilla de teas denominada "la troxe de la diosa llamatecuhtli" a la cual un sacerdote prendía fuego.¹⁴

La acción de incendiar la troxe de llamatecuhtli que representa la troxe del maiz viejo, simboliza la renovación a partir de la acción transformadora del fuego, elemento que destruye lo viejo para dar lugar al maiz nuevo de la próxima cosecha. Esto se debe a que el mundo se gasta y debe de ser revivificado y para ello el "fuego cósmico", según Eliade, "pone fin al universo para renovarlo."¹⁵ De esta manera, se aclara el que el mes de Tliltl sea preparación para Izcalli, mes de la resurrección, en el que se realizaban una serie de acciones rituales y simbólicas que tenían como objetivo la renovación anual de la sociedad y de la naturaleza.

En Izcalli, último mes del año, se llevaba a cabo la otra fiesta principal dedicada de manera especial al dios del fuego. Este rito se dividía en dos partes, ya que a los diez días del mes se efectuaba una ceremonia y a los veinte días otra.

¹²) Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 44.

¹³) Broda, "Ciclos agrícolas...", *op. cit.*, p. 156.

¹⁴) Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 170.

¹⁵) Eliade, *El mito...*, *op. cit.*, pp. 115 y 85. De acuerdo con este autor, la regeneración del mundo está relacionada con los ciclos naturales y agrícolas, situación que se observa entre los mexicas. *Ibid.* pp. 64-65.

En esta celebración encontramos el mismo modelo propuesto en el esquema, según el cual tanto al final como a la mitad de los períodos considerados como una unidad se realizan importantes ceremonias al fuego. En este caso la unidad es el mes de Izcalli y su mitad o centro se ubica a los diez días, momento en que se llevaba a cabo la ceremonia llamada huauhquiltamalqualiztli.⁷⁴ En ella, a media noche y ante la imagen de Xiuhtecuhtli en el templo de Tzonmolco,⁷⁵ el sacerdote llamado tenamacani⁷⁶ sacaba fuego nuevo con unos palos:

... uno puesto abajo, y sobre él barmaban con otro palo, como torciéndole entre las manos con gran prisa, y con aquel movimiento y calor se encendía el fuego. Y allí lo tomaban con yesca y encendíanlo en el hogar.⁷⁷

El fuego recién sacado ardía en un hoguera que estaba delante de la estatua. Según Torquemada, al encender la lumbre se apagaba "el común con que guisan las viandas," y de acuerdo con Sahagún nadie cocía nada en el comal ni tocaban el fuego por ser el primer día en que se ofrecían y comían los quiltamali.⁷⁸

En esta ceremonia, la noche anterior a la fiesta las mujeres preparaban en todas las casas los huauhquiltamali. Al amanecer los ofrecían a la estatua del dios del fuego y se convidaban unos a otros. En sus casas, cada quien daba cinco chalchiuhtamali al fuego; asimismo, ofrendaban uno de estos tamales a cada difunto, para lo cual eran colocados sobre las sepulturas antes de que fuesen ingeridos. Junto con estos tamales comían unos camarones llamados acocitli preparados en un caldo llamado chamulmulli. Esta comida se ingería muy caliente⁷⁹ y tras el fuego, por su parte, las camisillas de maíz de los tamales eran arrojadas al agua.

⁷⁴) Torquemada, op. cit., vol. III, p. 409 dice que la fiesta de huauhquiltamalqualiztli y el encendido del fuego nuevo se llevaba a cabo a los diez y seis días del mes.

⁷⁵) De acuerdo con Sahagún, op. cit., vol. I, p. 238, el Tzonmolco Calmecac "...era un monasterio donde moraban satrapas del dios Xiuhtecuhtli, y aquí sacaban fuego nuevo cada año, en la fiesta huauhquiltamalqualiztli, y de aquí sacaban el fuego nuevo cuando quiera que el señor había de incensar delante de los dioses."

⁷⁶) De la Sema, op. cit., p. 193.

⁷⁷) Sahagún, op. cit., v. I, p. 171.

⁷⁸) Torquemada, op. cit., vol. III, p. 409 y Sahagún, op. cit., v. I, p. 48.

⁷⁹) Esta misma información la proporciona de la Sema, op. cit., p. 133.

Con lo anterior vemos que no sólo están presentes los dos elementos esenciales de la creación, el fuego y el agua, sino que entran en conjunción y se fusionan para propiciar la regeneración de los campos, de la agricultura y, en general, de la vida en el mundo. La interacción de ambos elementos se manifiesta en que los camarones, producto acuático y natural, se ingieren calientes, cocidos y transformados por el fuego, mientras que las envolturas de maíz de los tamales, que son ya un producto cocido por haber sido expuestos al cocimiento, son arrojados al agua. Por lo tanto, aquí se observa la oposición de los contrarios de la que habla Lévi-Strauss, es decir, del agua y el fuego, de lo crudo y lo cocido que es superada por medio de la cocción de los alimentos,⁸² por ello esta fiesta también se llamaba motaxquian totah, "nuestro padre el fuego tuesta para comer".⁸³ De lo anterior resulta una conjunción creadora que era festejada en esta comida y, por ello, los viejos al terminarla cantaban y bebían un pulque llamado texcalcehua ante la imagen de Xiuhtecutli.⁸⁴ Para la ceremonia que se realizaba a los 20 días del mes preparaban los macuextlaxcalli con harina de maíz revuelta con agua caliente y en medio le ponían frijoles. Cada persona ofrecía a Xiuhtecutli cinco de estos panecillos que eran colocados a los pies de la estatua. Después de haber comido los viejos bebían pulque en el oratorio donde se encontraba la imagen de Milintoc, que era una de las formas de la deidad ígnea.

En las dos ceremonias en honor al fuego que se realizaban en este mes, es decir, a los diez y a los veinte días del mismo, se observan acciones y elementos semejantes. En ambas los jóvenes ofrecían, en el templo y a los ancianos encargados de guardar al dios del fuego, diversos animales como aves, peces, víboras y sabandijas que habían cazado previamente. Estos viejos tomaban la ofrenda y la arrojaban en la hoguera que ardía ante la estatua de la deidad. Los jóvenes daban una vuelta alrededor del fogón y cada uno recibía un tamal en retribución de su ofrenda.⁸⁵

⁸²) Lévi-Strauss, op. cit., p. 171.

⁸³) Sahagún, op. cit., v. I, p. 171.

⁸⁴) Ibid., v. I, p. 176.

⁸⁵) Ibid., v. I, pp. 98 y 172. Este cronista es el que establece de manera clara la existencia de estas dos ceremonias a la mitad y al final del mes de Izcaltli. Mientras que otros autores son más escuetos y sólo se refieren a la celebración efectuada a los diez días del mes o huuhquiltamalcualtli. Entre estos últimos están Torquemada, op. cit., vol. III, p.

La diferencia más significativa entre las dos ceremonias es que en la primera de ellas, realizada a los diez días del mes, se encendía fuego nuevo, mismo que simbolizaba el fin de un ciclo y el inicio del siguiente, mientras que en la segunda no se prendía lumbre porque se conservaba encendida la hoguera preparada a los diez días del mes. Asimismo, las ofrendas de tamales variaban en las dos ceremonias, ya que en la primera preparaban los llamados huauhuiltamali o chalchiutamali hechos con semillas de bledos⁶⁴ que eran ofrendados al fuego y a los difuntos, mientras que en la segunda daban los macuextlaxcalli hechos con harina de maíz y frijoles⁶⁵ los cuales sólo eran ofrenda al fuego.

La primera ceremonia de Izcalli se refiere a la terminación del periodo anual anterior, por eso en ella se da el regreso al momento anterior de la creación. Esto se nota simbólicamente por el hecho de que apagaban todos los hogares de las casas y no podían utilizar el fuego. En este sentido, también resulta significativo la ofrenda a los difuntos la cual se hacía en esa ceremonia porque, de acuerdo con Eliade, en esos momentos se rompía el espacio temporal del hombre y se vivía en el tiempo sagrado, por lo que era posible la comunicación con los muertos.⁶⁶

La creación del mundo se reproduce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida...⁶⁷

409 y de la Sema, *op. cit.*, pp. 132-133 y 193-194. Por su parte, Motolinía en sus *Memoriales...*, *op. cit.*, p. 53, sólo refiere lo siguiente:

"Izcalli. Esta fiesta hacían al fuego, y en ella cazaban culebras, y quitadas las cabezas, las echaban en el fuego, y les comían los viejos; no mataban a ninguno; ofrecían bledos cocidos con masa y camarones y ají, y puesto ante los ídolos lo tomaban los papas para sí."

⁶⁴) Según Rami Simeón en su *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, 784 p. (Colección América Nuestra, América Antigua), las semillas de huauhil o bledos solamente las comían en tiempo de hambruna, pues preferían el maíz. Sin embargo, podemos decir que la masa denominada izcalli preparada con semillas de huauhil y miel de maguey era considerada sagrada, ya que con ella se formaban diversas imágenes de dioses que luego eran ingeridas ritualmente en diversas fiestas religiosas.

⁶⁵) Huauhuiltamali de tamali, "tamal" o como dice Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2a. ed., México, Pomus, 1977, "pan de maíz embuelto en hojas y cocido en olla" y huauhuil "bledos". Chalchiutamali de tamali y chalchiuili, "piedra preciosa verde" según Rami Simeón y, de acuerdo con Molina, "esmeralda basta". Macuextlaxcalli de taxcalli, "tortilla" y macuextli, "ajorca o sartal de piedras preciosas para las muñecas".

⁶⁶) Eliade, *El mito...*, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁶⁷) *Ibid.*, p. 63.

Estos momentos vienen a ser un periodo liminar porque, como dice Turner, se vive una muerte ritual que se ubica "entre dos periodos de vida social activa",²⁰ por lo que constituye "una fase interestructural de la dinámica social",²¹ en la cual se comunican los sacra.²² Esta fase de transición terminaba con el encendido del fuego, acción que marcaba el fin de la primera etapa de la ceremonia y daba inicio a la segunda que festejaba el principio del ciclo anual. Así: "Todo año nuevo es tomar el tiempo en su comienzo es decir, una repetición de la cosmogonía",²³ y esa cosmogonía está simbolizada por el encendido del fuego que inaugura un nuevo periodo anual. De igual manera, el apagar los fogones de las casas representa el retorno al mundo natural, al predominio de la naturaleza sobre la cultura. Este concepto también lo encontramos expresado simbólicamente a través de las ofrendas que los jóvenes daban en las dos ceremonias y la retribución que recibían por las mismas. Es decir, ofrecían animales cazados y crudos que provienen del mundo natural y les entregaban a cambio tamales cocidos que constituyen un producto cultural. Por lo tanto, no sólo se festeja la regeneración de la naturaleza, sino también la de la vida social representada por el fuego y los alimentos transformados. Así, de acuerdo con Lévi-Strauss, la cocción de los alimentos y el fuego vienen a ser los mediadores entre el tiempo sagrado y el profano, entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y la sociedad²⁴ y permiten, asimismo, la continuación de la vida cultural.

Por otro lado, podemos proponer que existe una relación de correspondencia entre las dos ceremonias del mes de Izcalli y las dos fiestas que estaban dedicadas a honrar al dios del fuego durante el año, Xócofl Huetzi e Izcalli. Esto se ve porque en la primera ceremonia del mes de Izcalli, llamada Huauhquiltamalcuailizli, se daban ofrendas a los difuntos; mientras que en Xócofl Huetzi, mes llamado también Huey Miccaihuitl, se llevaba a cabo un importante culto a los muertos. En dicha fiesta tuvo un lugar destacado el palo entiesto, en cuya parte superior era colocado un idolo hecho de masa de bledos, el cual era arrojado hacia la gente que se encontraba

²⁰) Victor Turner, La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 85

²¹) Ibid., p. 108.

²²) Ibid., p. 114.

²³) Eliade, El mito..., op. cit., pp. 56-57.

²⁴) Lévi-Strauss, op. cit., p. 70

abajo y que procuraba tomar un poco de él, ya que ello significaba futura abundancia. Con relación a esto, en Huauhquiltamalcaualiztli los tamales que eran ofrendados al fuego e ingeridos por toda la gente eran preparados igualmente de bledos. Por su parte, en la segunda fiesta del mes de Izcalli se ingerían tortillas de maíz con frijoles, lo cual simboliza abundancia y producción de los campos. Asimismo, existe una relación entre Xócofl Huetzi e Izcalli, pero que a la vez implica una inversión de términos, pues mientras que en la primera fiesta el sacrificio consistía en arrojar a la hoguera a los cautivos, en la segunda eran asados varios animales.

Por otro lado, como ya se vio más arriba, Xócofl Huetzi simboliza la bajada del dios del fuego al inframundo, lo cual se nota principalmente por su relación con los muertos; mientras que Izcalli significa renacimiento, regeneración. Por ello, estamos de acuerdo con Herman Beyer cuando dice que dicha fiesta representa el solsticio de invierno y festeja la subida del Sol.⁴¹ En relación con esto, la ceremonia realizada a los diez días del mes de Izcalli está asociada con los muertos y se enciende el fuego nuevo para propiciar la regeneración del mundo y de la naturaleza desde el inframundo. Por eso, la imagen del dios del fuego en esta celebración lleva una máscara verde y azul, colores que hacen referencia al agua y a la vegetación. De igual manera, se comen tamales de huauhtli como anticipación y propiciación para una buena cosecha. Por su parte, la segunda parte de Izcalli simboliza la regeneración de la naturaleza expresada a través de la producción de los campos a partir de la ingestión de tortillas de maíz con frijoles.

3.2.2.1 ATUENDO DE LAS IMAGENES DEL DIOS DEL FUEGO EN LAS CEREMONIAS DEL MES DE IZCALLI

Para cada una de estas ceremonias, es decir tanto la que se llevaba a cabo a los diez días como la que se efectuaba a los veinte días del mes, conformaban la estatua del dios por medio de una estructura hecha de palos que cubrían con una capa que iba plegada al cuello de la imagen y que arrastraba, puesto que era más grande que ella. Estas imágenes eran colocadas en un trono de

⁴¹) Beyer, *op. cit.*, p. 312.

piel de ocelote delante de una hoguera. Para el primer caso Sahagún únicamente refiere que dicha capa era de plumas, las cuales al soplar el aire se movían y resplandecían dando la apariencia de diferentes colores. Para el segundo caso, en el que la imagen del dios era llamada Milintoc, este cronista es más específico, pues menciona que la capa estaba hecha de plumas rojas. Por su parte, Jacinto de la Serna menciona que la imagen del dios del fuego compuesta para esta ceremonia parecía que echaba llamas resplandecientes,²⁶ mientras que Torquemada dice que dicha representación llevaba "tantas plumas ricas y piedras de valor y resplandecientes, que parecía estar encendida y abrasada con los visos y resplandores que de sí echaba."²⁷

Sin embargo, la diferencia más clara entre las dos representaciones de la deidad que refiere Sahagún se da en los tocados y en las máscaras que cada una de ellas llevaba. En la primera ceremonia efectuada a los diez días del mes de Izcalli, la imagen del dios llevaba un tocado llamado quetzalcómitl, el cual en la parte inferior era del tamaño de la cabeza y se iba ensanchando hacia arriba con plumas enhiestas. Esta corona llevaba también dos plumajes llamados cuammamalliti, que salían, cada uno, junto a las sienes a manera de cuernos inclinados hacia adelante y en el remate de ellos iban muchas plumas de quetzal. En la parte trasera y baja del tocado iba cosida una cabellera de cabellos rubios que colgaba sobre las espaldas. En relación con este último elemento, hay que recordar que entre los nombres del dios del fuego está el de Tzoncozahuiztica que significa "están amariendo sus cabellos" y Tzoncozli "amarillo de los cabellos". Por su parte el tocado, que llevaba esta deidad en la ceremonia que se realizaba a los veinte días del mes de Izcalli, estaba compuesto de plumas ricas de cuya parte central salían unos quetzales altos y en la parte trasera colgaban hacia la espalda unas plumas verdes preciosas; el chapitel llevaba unas plumas muy negras y llevaba entrepuertas unas pestañas de plumas peladas.

En lo que se refiere a las máscaras que portaban las representaciones del dios del fuego en las dos ceremonias de Izcalli, la primera de ellas estaba hecha de mosaico de turquesas con

²⁶) De la Serna, *op. cit.*, p. 193.

²⁷) Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 409.

bandas de chalchihuites** que atravessaban el rostro, colores característicos de lo precioso. En algunos documentos el verde y el azul son mencionados indistintamente y están en relación con el dios del fuego y concretamente con la dirección central del mundo, ya que la piedra verde simboliza a Xiuhtecuhtli y, por otro lado, este dios aparece relacionado con la turquesa. Ambos colores, también, remiten a la fertilidad ya que especialmente los chalchihuites son utilizados para representar al agua de lluvia. De igual manera, podrían relacionarse con el reverdecer de la naturaleza. Así, el hecho de que el dios del fuego lleve una máscara de estos colores lo podría asociar con la fertilidad y con las plantas. Por su parte, la máscara que llevaba la imagen del dios en la segunda parte de la fiesta estaba compuesta de mosaico de conchas con una banda de piedras negras que cruzaban los ojos y la nariz y cubrían de la barba hasta la boca. Esta última coincide con la pintura facial más común con la que aparece el dios del fuego en algunos códices como el Florentino, el Matlense del Real Palacio y el Borgia (láms. 3 y 4) y es muy semejante a la que lleva Otontecuhtli (láms. 5) dios del fuego patrón de los otomíes. Por consiguiente, esta pintura facial posiblemente está relacionada con el inframundo, ya que la asociación entre el fuego y el Mictlan parece provenir de ese grupo. En consecuencia, podemos sugerir que las dos máscaras usadas por el dios del fuego en esta festividad pueden simbolizar el devenir del tiempo anual, en el que primero la naturaleza se recubre de plantas y luego la tierra queda en un período de descanso.

Por todo lo anterior, no sorprende que la palabra izcalli sea traducida como resurrección.**

En relación con dicha acepción, Diego Muñoz Camargo dice que izcalli es el "mes resucitado o rejuvenecido" y lo menciona como "nueva creación":¹⁰⁶ mientras que Torquemada se refiere a él como el mes:

***) Llamaban chalchihuitli a las piedras verdes consideradas como preciosas. Molina, op. cit., traduce esta palabra como "esmeralda basta".

**) Así lo traduce Navas, op. cit., p. 228. Por su parte Molina en su Diccionario apunta que izcalla (trino) significa resucitar, avivar; tomar en sí.

¹⁰⁶) Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar oceano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acuña, tomo primero, vol. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Serie Antropológica 53), vol. IV, p. 216.

...resucitado o el de la resurrección porque por aquel tiempo ya quería mudar el tiempo y pasar de frío a calor y comenzar la primavera. Por esto renovaban otra vez sus edificios y casas públicas y comunes, y hacían grandes sacrificios y fiestas y otras muchas cosas con que acababan el mes y se acababa el año, siguiéndose luego los cinco días que llamaban *namontemí*, que son los baldíos, y comenzaba tras ellos otro año.¹⁰¹

Por su parte, Diego Durán menciona que en ese mes se empezaba la siembra en los montes y en las tierras altas debido a que en esas zonas las lluvias caen antes que en los llanos.¹⁰² Por lo tanto, el simbolismo de los colores de las máscaras de este dios refuerzan el sentido de la festividad de Izcalli: la muerte de un periodo anual y el renacimiento del siguiente que también se manifiesta en la naturaleza.

3.2.3 CAMAXTLI, EL FUEGO Y LA FIESTA DE QUECHOLLI

Camaxtlí o Mixcóatl, patrono de los tlaxcaltecas y huastotecas, ha sido identificado por Luis Reyes y Henry B. Nicholson con el Tlatlauhuqui Tezcatlipoca de la Historia de los mexicanos por sus pinturas. Para Angel Ma. Garibay es un aspecto del dios solar y Paul Kirchhoff dice que es el nombre del Xipe rojo en la región de Cuicahuac,¹⁰³ númenes, éstos, que de alguna manera están asociados con el fuego.

Este dios de la cacería, a quien se le atribuye la invención del fuego, fue objeto de un culto importante por parte de los mexicas quienes lo honraban en el mes de Quecholli. La fiesta en su honor puede dividirse en dos partes, la primera dedicada a la elaboración de saetas y al culto a los muertos y la segunda dominada por la cacería que se efectuaba en el cerro de Zacatpetl. En la primera, como ya se dijo, la actividad estaba centrada en la confección de flechas que servían tanto para la cacería como para la guerra, pero también tuvo un lugar importante el culto a los

¹⁰¹) Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 427-428.

¹⁰²) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 292.

¹⁰³) Luis Reyes, "Los dioses tribales", en López Austin, Alfredo y Luis Reyes, Religión, mitología y magia, II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, 1970, p. 44, H. B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope, ed. general, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, eds. del volumen, Handbook of Middle American Indians, vol. 10, parte 1, University of Texas Press, Austin, 1971, p. 386. Angel Ma. Garibay K., Historia de la literatura náhuatl, 2 vols., México, Porrúa, vol. I, p. 135 y Kirchhoff, *op. cit.*, p. 122.

mueritos que consistía en elaborar unas pequeñas saetas que eran amarradas en conjuntos de cuatro junto con cuatro teas. Estos manojos eran colocados por todo un día encima de las sepulturas acompañadas de dos tamales; en la noche todo eso era quemado y las cenizas enterradas encima de las tumbas.¹⁰⁴ Las cuatro flechas cierran, simbólicamente, el ciclo de vida del individuo, el cual era iniciado con el rito del bautismo en el que también se elaboraban cuatro pequeñas saetas que, junto con una rodellita, eran enterradas en un campo de batalla para propiciar que el individuo se dedicara a la guerra. Por otro lado, esta primera parte de la ceremonia se refiere a la muerte de los hombres, mientras que la siguiente a la de los animales. Así, en la segunda etapa de la fiesta se llevaba a cabo una cacería en el cerro Zacatepetl. La caza se hacía con redes y sitiando a los animales; luego éstos eran sacrificados a Mixcoatl, "del mismo modo que de los hombres se hacía sacrificio",¹⁰⁵ "por ser el dios de los otomies y a quien tenían dedicado el arco y flechas de la caza".¹⁰⁶ No obstante, lo que hay que destacar aquí es que las dos etapas se encuentran divididas por la presencia del fuego que está marcando diferentes momentos del rito, ya que a la mitad del mes encendían lumbre nueva, ceremonia que Durán menciona con el nombre de flaco quecholi, "la mitad de quecholi".¹⁰⁷ Por lo tanto, el fuego aparece como mediador entre la cacería y la guerra rituales, entre la naturaleza y la cultura. Aquí hay que hacer notar que las dos partes de la ceremonia tienen por objetivo matar, pero esta actividad aparece con connotaciones positivas, ya que se mata a los animales para alimentar a los hombres y a estos últimos para nutrir a los dioses, por lo tanto, estas muertes mantendrán la vida.

Al final de la fiesta sacrificaban a varias personas en honor a Mixcoatl, así como a las imágenes de este dios y de su mujer llamada Coatlicue. Según Durán, esta última llevaba por nombre Yoztlamayahual y en el sacrificio le golpeaban la cabeza contra una peña llamada teocómitl "olla divina", le cortaban la garganta y escurrían la sangre sobre la peña, acto ritual que

¹⁰⁴) Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 156-160. Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 403.

¹⁰⁵) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 76.

¹⁰⁶) Motolinía, Memoriales, *op. cit.*, p. 69 y Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 222-223 y 403.

¹⁰⁷) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 76 dice que el fuego se enciende con la yesca y el pedernal de Camaxtli, lo cual indica que se está refiriendo a la fiesta hecha por los tlaxcaltecas, quienes guardaban estas riquezas de su dios patrono. De acuerdo con Sahagún esto se hacía antes de la cacería y según Durán después de ella para asar los productos de la caza, los cuales eran ofrecidos al fuego.

simboliza fertilización, puesto que la sangre es el alimento de la tierra y de los dioses. En relación con esto, la Historia de los mexicanos por sus pinturas menciona que Camaxtlí creó de una peña a los chichimecas; por lo tanto, este sacrificio hace referencia a ese lugar sagrado.¹⁰⁸ En el sacrificio, cuatro cautivos eran subidos al templo amarrados de pies y manos boca arriba a manera de ciervos.¹⁰⁹ Así, en esta fiesta los animales eran sacrificados como hombres y los humanos como ciervos, lo cual implicaría una inversión de términos.

"la naturaleza, la animalidad, se invierten en cultura y humanidad. La naturaleza y la cultura, la animalidad y la humanidad se vuelven en ellos mutuamente permeables. Se pasa de un reino a otro reino libremente y sin obstáculos: en vez de que exista un foso entre los dos, se mezclan hasta el punto de que cada término de uno de los reinos evoca en el acto un término correspondiente en el otro, propio para significarlo como él lo significa a su vez."¹¹⁰

Según Luis Reyes, en el mes de Quecholli no se celebraba a Camaxtlí-Mixcóatl, dios de la caza, sino que se rememoraba el acontecimiento mítico de la cacería que realizó dicha deidad y el ofrecimiento del producto al Sol y a la Tierra. De esta manera fue Mixcóatl el primero que cumplió con el ritual, por ello de él descienden los chichimecas.¹¹¹ Con lo anterior, podemos ver que el fuego no sólo tiene que ver con la agricultura, sino también con la cacería, actividad destacada para ciertos pueblos como los otomies, quienes rendían un importante culto al fuego, e incluso relevante para pueblos eminentemente agrícolas. Sin embargo, Paul Kirchhoff considera que la fiesta de Quecholli se convirtió tardíamente en celebración de cazadores, pues para él originalmente era una fiesta dedicada a los dioses del agua y el dios al que se veneraba, Mixcóatl, tenía estrecha relación con Tláloc, es decir que inicialmente aquel debió de haber sido dios de cultivadores y no de la caza. Por otro lado, argumenta que el hecho de que los sacrificados fueran amarrados como ciervos no necesariamente tiene que ver con cacería, ya que el venado en tanto que dueño de los alimentos, simboliza el sustento que el hombre necesita.¹¹² De acuerdo con Lévi-Strauss, un animal puede ser, al mismo tiempo, tanto el alimento como su dueño.¹¹³ De

¹⁰⁸ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 76 e "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Tecoconia...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁹ Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 156-160.

¹¹⁰ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 273.

¹¹¹ Reyes, *op. cit.*, p. 44.

¹¹² Kirchhoff, *op. cit.*, pp. 10, 11 y 65.

¹¹³ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 111.

cualquier manera, lo importante es que para el siglo XV, tanto esta deidad como su fiesta estaban íntimamente relacionadas con la cacería, actividad que seguía siendo significativa, además de que se le ha relacionado con la guerra. En este sentido hay que destacar que, de acuerdo con Johanna Broda, en el mes de Quecholli se llevaba a cabo la cosecha¹¹⁴ y, como luego de terminada quedaban suspendidas forzosamente las labores propias de la agricultura, era una época adecuada para realizar la cacería. De acuerdo con Lévi-Strauss, la sequía favorece las actividades nómadas por eso, también para los bororo, la estación seca es favorable a la caza que es cuando se realiza esta actividad. Por lo tanto, establece que hay una relación entre la sequía, los animales salvajes y su cacería.¹¹⁵ De igual manera, era el momento de iniciar las guerras, por ello Motolinía dice que en la fiesta de Quecholli:

... era cuando se ordena la guerra, y en cuatro días se apartaban de sus mujeres, y no oían *súchil*, ni se hacía sahumero; y el que llegaba en estos cuatro días a su mujer, decían que luego había de morir, y en todos cuatro días no se entendía sino en hacer fiestas y aderezar las flechas...¹¹⁶

Por otra parte, tanto en el caso de la caza como en el de la agricultura, el culto al fuego también tiene mucho de propiciatorio según se ve en los conjuros recogidos en el siglo XVII por Hernando Ruíz de Alarcón; ejemplo claro de ello es el que se hacía para la caza de venados:

Ea, ya que ya nos bamos, ymos siguiendo las quatro cañas encendidas. Ven tu mi padre las quatro cañas que echan llamas y vna cometa bermeya. Padre y madre de los Dioses que resuñan por quatro partes cantallado, cuyo cuerpo se forja de muchos escalones, por cuya boca sale un grueso arroyo de agua negra, a quien acompañan las sobras de los de mal añiladas cabeças, sus pragoneros, que nunca han tenido contento, ni gusto, antes están con mucho sentimiento y lagrimas.

Padre mio, las quatro cañas encendidas, esta cierto que no me he de anticipar al gusto y al plazer que en esto as de ser preferido, porque de la presa ante todas cosas te he de ofrecer la sangre caliente, la sangre olorosa, el corazon y la cabeça del espenlado de siete Rosas (del venado por las puntas de los cuernos), que bive en la tierra de los Dioses: tuya es.¹¹⁷

Respecto a lo anterior, en la información registrada por Diego Durán, se menciona que los sacerdotes de Camaxtli enseñaban a la gente común ciertos conjuros para que la caza, en lugar de huir, fuera directamente hacia los lazos y redes. Para ello los cazadores, antes de salir de su

¹¹⁴) Broda, "Ciclos agrícolas...", *op. cit.*, pp. 155 y 156.

¹¹⁵) Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 242 y 243.

¹¹⁶) Motolinía, *Memoriales...* *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁷) Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 78-79.

casa, debían hacer sacrificios y oraciones al fuego, y ya en el monte le prometían ofrecerle el producto de la cacería asándola en la lumbre.

Estos conjuros andan escritos y los he tenido en mi poder y pudíralos poner aquí, si fuera cosa que importara. Pero, además de no ser necesario en nuestra lengua española, vueltos, son disparates, porque todo se concluye con invocar cerros y aguas y árboles y nubes y sol y luna y estrellas, con todos cuantos ídolos adoraban y cuantas sabandijas hay en los montes. Lo cual no se ha entre ellos olvidado.¹¹⁸

De igual manera, es el mismo Durán quien presenta una clara relación entre Camaxtli, dios de la caza, y el fuego, pues menciona que en Huexotzingo, donde se encontraba su imagen, se conservaba una petaquilla que guardaba plumas de diversos colores, unas flechas quebradas y un arco pequeño, instrumento de su actividad característica, así como una yesca y un pedernal para sacar lumbre que el dios había usado. En la fiesta a Camaxtli, en el mes de Quecholli, los pobladores de la región realizaban una cacería y los animales apresados eran sacrificados "al mismo modo que de los hombres se hacía sacrificio". Luego los sacerdotes sacaban fuego nuevo con los instrumentos del dios Camaxtli y asaban a los animales muertos.¹¹⁹ En relación con esto, la Historia de los mexicanos por sus pinturas menciona que Mixcóatl fue el primero en sacar fuego con los palos conocidos como tequáhuil:

Y quiso [Mixcóatl] en este año [2 ácatl] hacer fiesta a los dioses y para eso sacó lumbre de los palos, que lo acostumbra sacar, y fue el principio de sacar fuego de los pedernales, que son unos palos que tienen corazón, y sacado el fuego, fue la fiesta hacer muchos y grandes fuegos.¹²⁰

Cabe llamar la atención sobre el hecho de que se menciona a Coatlícue, diosa madre de la tierra, como pareja de Mixcóatl. Así por ejemplo Torquemada, al referirse a este último dios, dice que en un templo del que no especifica su nombre, había varios sacerdotes dedicados al servicio de Cihuacóatl, diosa también llamada Quilazli,¹²¹ y que en dicho templo había un

¹¹⁸ Durán, op. cit., vol. I, p. 79.

¹¹⁹ Ibid., vol. I, pp. 73 y 76.

¹²⁰ "Historia de los mexicanos..." op. cit., p. 33.

¹²¹ Torquemada, op. cit., vol. III, p. 223. Sahagún, op. cit., v. I, p. 185, dice que el templo Mixcatopan estaba dedicado a Mixcóatl y en él se hacían las ceremonias de la fiesta de Quecholli. También registra otros edificios en donde se rendía culto a este dios como el Mixcoapan Tzompantli, donde espetaban las cabezas de los sacrificados en honor a él, vol. I, p. 182; el llamado Teuilápan que era una especie de bosquecillo en donde tenían plantados arbustos de tierra semidesértica y en donde hacían procesión cada año en la fiesta de Quecholli para luego ir a la cacería ritual en el cerro de Zacatépeli, vol. I, p. 182-183.

estanque de agua negra llamado Tilpan donde los sacerdotes iban a bañarse a media noche para luego ir a incensar al dios Mixcóatl. Por su parte Sahagún menciona al templo de Cihuacóatl con el nombre de Tilan Calmecac y Tilapan al estanque.¹²² Cihuacóatl también tiene relación con el fuego, pues según la Relación de Huastepoque esta diosa echaba lumbre por la boca.¹²³ Por su parte, Durán menciona que en su fiesta, en el mes de Huey Tecuilhuil, cuatro individuos eran arrojados a una hoguera antes de extraerles el corazón,¹²⁴ como en las fiestas de Xócotl Huetzi y Teotleco.

Se llamaba a aquellos cuatro cuerpos de indios "el estrado de presos de la diosa", pero es de saber que a esta diosa hacían el mismo sacrificio de fuego que a Xocotl, según relación de algunos, y porque lo hallé pintado en una pintura apropiada a esta diosa...¹²⁵

La asociación Coatlicue-Mixcóatl, tierra-fuego tiene un significado de fertilidad, ya que además de representar la unión de los dos contrarios que dan por resultado la vida, hace referencia, simbólicamente a la quema de los campos de labor para propiciar su fecundidad. Asimismo, Cihuacóatl está relacionada con el fuego, en tanto que éste simboliza principio. En este sentido, dicha diosa está asociada con la creación del hombre, ya que fue la encargada de moler los huesos traídos por Quetzalcóatl del inframundo junto con la sangre del miembro sacrificado de este dios y, de igual manera, es mencionada como la primera mujer que dio a luz. Por otro lado, Quetzalcóatl además de haber sido el creador del hombre lo fue indirectamente del Sol, puesto que es mencionado como el padre de Nanahuatzin, personaje que tras haberse arrojado a la hoguera sagrada de Teotihuacan se transformó en dicho astro.¹²⁶ Por lo tanto, estos dos dioses están relacionados con creación, así como con el fuego lo cual, en última instancia nos remite al

¹²²) *Ibid.*, v. I, p. 183. Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 126 y 127, menciona el adoratorio de Cihuacóatl con el nombre de Tilpan, el cual tenía una antecámara donde se encontraba un tecualli "brassero o fogón divino" que estaba labrado de pedras y en el cual encendían fuego cuatro días antes de la ceremonia principal de esta diosa.

¹²³) "Relación de Huastepoque", en Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acuña, tomo primero, num. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, (Serie Antropológica, 63), vol. 6, p. 202.

¹²⁴) Sahagún no registra esta ceremonia para el mes de Huey Tecuilhuil en el cual, de acuerdo con él, se rendía culto a Xilonen, *op. cit.*, vol. I, pp. 87-88.

¹²⁵) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 127.

¹²⁶) "Historia de los mexicanos...", *op. cit.*, p. 35. En este sentido Quetzalcóatl viene a ser un dios andrógino pues solo él es mencionado como progenitor de Nanahuatzin y en ninguna fuente se menciona a la madre.

mito de creación por excelencia, es decir, el de la transformación por fuego de Nanahuatzin, hijo de Quetzalcóatl, en Sol y de Tecziztécatl en la Luna.

Por lo anterior y por lo que consignan las fuentes, se puede ver que en Quecholli, mes dedicado a Mixcóatl, se llevaba a cabo una fiesta en la que el fuego tenía un lugar muy importante, ya que se encendía fuego nuevo poco antes de realizarse la cacería ritual. Esto nos lleva a relacionar a la caza con el culto al fuego, como lo muestra Durán al decir que para realizar una buena cacería:

... hacían una invocación general de todas las cosas del monte, haciendo promesa al fuego de lo sacrificar, asando en él, la gordura de la caza que prendiesen.¹²⁷

Hay que tener en cuenta que la cacería es característica de ciertos grupos como los otomíes, para quienes representó una actividad productiva importante que asociaban con el culto al fuego. Es posible que la población mesoamericana fundamentalmente agrícola, por la convivencia y relaciones establecidas con esos grupos cazadores, hubiesen tomado de ellos algunos aspectos del culto al fuego como la asociación de dicho elemento con la actividad cazadora y con los muertos, y que estas concepciones hubiesen sido incorporadas por los agricultores a su propio sistema de creencias enriqueciéndolo. De esta manera se explicaría el ofrecimiento del producto de la caza al fuego en el mes de Izcalli y la forma particular de sacrificio en el mes de Quecholli, es decir, el ofrecimiento de hombres como ciervos por un lado y, por el otro, el sacrificio al dios de los animales cazados. De esta manera, se observa un intercambio y una interrelación de las actividades cazadora y agrícola en el culto.

Además, se puede decir que hay una asociación directa entre la cacería y el fuego por la necesidad de cocer la carne a través de este elemento, lo cual lleva a establecer una relación entre el fuego y lo muerto, tanto animales como hombres. Por ello, el dios de la caza se menciona como el primero que hizo lumbre y la gran importancia del ofrecimiento de las primicias de la cacería a la hoguera. Este importante culto al fuego, realizado inicialmente por los cazadores y que se conservó ritualmente cuando dichos grupos ya participaban de una cultura agrícola, se

¹²⁷) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

debe a la conciencia de la importancia de los alimentos cocidos, en oposición a los crudos.¹²⁸ De esta manera, como dice Lévi-Strauss, el fuego funge como mediador entre naturaleza y sociedad, puesto que transforma culturalmente lo crudo, entre el cielo y la tierra, entre la vida y la muerte.¹²⁹

3.3 RELACION DE LAS FIESTAS DEL FUEGO CON EL CICLO DE VENUS

En lo que se refiere a la caracterización del fuego como marcador de tiempo, podemos ver que dicho elemento está muy relacionado con el planeta Venus, el cual también sirvió para determinar ciertos ciclos temporales. Venus es observado desde la tierra como una de las estrellas más brillantes, por ello Bernardino de Sahagún registra en su *Historia General* que los mexicas la llamaban *citlalpú* "estrellota" y *huel citlalín*, "gran estrella".¹³⁰ Este mismo cronista, en otra parte de su obra, menciona que en el templo dedicado a Venus, llamado Ilhuicatlán, sacrificaban a muchos cautivos cada vez que dicha estrella reaparecía.¹³¹ A este respecto Motolinía dice lo siguiente:

Después del sol, a esta estrella adoraban e hacían más sacrificios que a otra criatura ninguna, celestial ni terrenal. Después que se perdía en occidente, los astrólogos sabían el día que primero había de volver a aparecer (en) el oriente, y para aquel primer día apañaban gran fiesta y sacrificios, y el señor daba un indio que sacrificaban luego por la mañana como salía y aparecía la estrella...¹³²

En el ámbito de la religión, este planeta fue identificado con el dios Quetzalcóatl¹³³ en sus advocaciones de Tlahuizcalpantecuhtli, en tanto que lucero de la mañana, y con su gemelo Xólotl como estrella de la tarde.¹³⁴ Venus, en su forma de Tlahuizcalpantecuhtli, precede al Sol pues cuando sale como estrella matutina es visible durante el amanecer antes de que el astro rey salga, ya que en cuanto éste empieza a elevarse del horizonte, la luminosidad de sus rayos hace

¹²⁸ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 171.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 70, 146 y 307.

¹³⁰ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 483.

¹³¹ *Ibid.*, v. I, p. 185; esta información también la registra Torquemada, *op. cit.*, vol. III, o. 227.

¹³² Motolinía, *Memoriales...*, *op. cit.*, p. 60.

¹³³ *Ibid.*, p. 60.

¹³⁴ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 37.

desaparecer al lucero. En relación con esto, hay que hacer notar que Venus y el Sol están muy relacionados pues, según la Historia de los mexicanos por sus pinturas, Quetzalcóatl fue quien tomó a su hijo (Nanahuatzin) y lo arrojó a la hoguera sagrada para que se transformara en el astro que alumbraría la tierra.¹³⁵

La asociación del fuego con Venus no sólo se observa a través de los rituales que se relacionan con el ciclo de ese planeta, como se verá enseguida, sino que también se observa en el plano del mito. En relación con esto último hay que recordar la narración que refiere la transmutación de Quetzalcóatl en el lucero de la mañana a través de la acción transformadora del fuego, evento sagrado que se llevó a cabo en el oriente, dirección por donde aparece Venus como estrella matutina, lo cual permite observar la relación dialéctica existente entre el mito y el rito. Dado que esta narración tiene como modelo la cosmogonía de la creación del Sol y de la Luna, a la que prolongan y completan,¹³⁶ Venus comparte con estos astros los mismos rituales. Por lo tanto, el mito cosmogónico viene a ser un "mito fundador de rituales",¹³⁷ mientras que los ritos que lo revivifican constituyen "la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias."¹³⁸

CICLO DE VENUS

El ciclo de Venus fue conocido y calculado por varios pueblos de Mesoamérica; prueba de ello es su registro conservado en el Código Borja y en el Código Dresde en donde existe una tabla en la que se encuentran las diversas fases de este planeta por un periodo de 104 años.¹³⁹

¹³⁵) "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 35.

¹³⁶) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 28.

¹³⁷) Claude Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 228-230.

¹³⁸) Turner, op. cit., p. 55.

¹³⁹) Cf. Lucrecia Maupomé, "Arqueoastronomía y desarrollo de la ciencia en el México prehispánico", en Historia de la Astronomía en México, Marco Arturo Moreno Corni, comp., México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 47. La tabla del ciclo de Venus, que se encuentra en las páginas 24 y de la 46 a la 50 del Código Dresde, fue identificada y estudiada inicialmente por Fosterman. Cf. Michael P. Closs, "El mecanismo para la determinación de fechas en la tabla de Venus del Código de Dresden", en Astronomía en la América Antigua, Anthony F. Aveni, comp., trad. de Luis Felipe Rodríguez Jorge, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, pp. 121-133.

El valor medio de la revolución sinódica de Venus, en días enteros, es de 584 días. Este intervalo, conocido como la rotación de Venus, puede obtenerse formando el promedio de cinco revoluciones sucesivas de Venus. La tabla de Venus [del *Código Dredde*] consiste en trece filas, cada una de las cuales contiene cinco rotaciones de Venus. Puesto que cinco rotaciones de Venus son equivalentes a ocho años vagos de 365 días, las $13 \times 5 = 65$ rotaciones de Venus de la tabla son equivalentes a $13 \times 8 = 104$ Años Vagos o Ruedas Calendáricas.¹⁴⁰

La rotación de Venus alrededor del Sol es decir, su revolución sinódica, es exactamente de 583.92 días y 584 si se le considera en números enteros.¹⁴¹ Visto desde la Tierra, Venus aparece como estrella de la mañana, para luego desaparecer cuando se encuentra en su conjunción superior, es decir, cuando se encuentra detrás del Sol; luego aparece como estrella de la tarde y es visto hasta que entra en su conjunción inferior, cuando está entre la Tierra y el Sol, fase en la cual deja de verse por un periodo de ocho días, para luego volver a aparecer como estrella de la mañana.¹⁴²

Cuando Venus desaparece como estrella matutina, esto es cuando entra en su conjunción superior, fue interpretado como el viaje de Venus por el inframundo.¹⁴³ Stanislaw Iwaniszewski,¹⁴⁴ por su parte, interpreta el mito de Quetzalcóatl con base en las fases de Venus, específicamente desde que este astro alcanza su mayor brillantez como estrella de la tarde en el

(Colección América Nuestra. América Antigua) y Sharon L. Gibbs, "La calendárica mesoamericana como evidencia de actividad astronómica", en el mismo volumen, pp. 43-61.

¹⁴⁰) Closs, *op. cit.*, p. 121.

¹⁴¹) *Ibid.*, p. 121, Gibbs, *op. cit.*, p. 50 y Maupomé, *op. cit.*, p. 18. Esta última investigadora señala que cuando se tomaba el calendario por años de 360 días cada uno, se consideraban 365 días para el periodo sinódico de Venus, pero si el calendario se basaba en años de 365 días se tomaba como valor del periodo sinódico de Venus 584 días, *op. cit.*, pp. 33-35.

¹⁴²) Para el ciclo de Venus ver los artículos aquí citados de Gibbs, Maupomé, y Daniel Flores, "Venus y su relación con fechas antiguas", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, editores, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 343-388, (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4). De acuerdo con Maupomé, *op. cit.*, p. 47, el ciclo de Venus está dividido según el *Código Dredde*, el *Grolier* y Michael Coe de la siguiente manera:

236 días de visibilidad como estrella matutina

90 días de desaparición en su conjunción superior

250 días de visibilidad como estrella vespertina

8 días de desaparición en su conjunción inferior

Esta división también es mencionada por Closs, *op. cit.*, p. 121. Según Gibbs, *op. cit.*, p. 58, Venus desaparece en su conjunción superior durante 50 días en promedio y estos días se puede entender hasta 70.

¹⁴³) Maupomé, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴⁴) Stanislaw Iwaniszewski, "Mitología y arqueoastronomía", en *Historia de la Astronomía en México*, Marco Arturo Moreno Corral, comp., México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1996, (La ciencia desde México, núm. 4), pp. 102-123.

poniente, cuando se encuentra en su máxima elongación, hasta que aparece como estrella de la mañana. En el intermedio entre estos dos puntos Venus va perdiendo brillo hasta que desaparece cuatro días antes de entrar en su conjunción inferior. Así, después de un total de ocho días de invisibilidad, este astro vuelve a aparecer en el oriente como estrella de la mañana. De acuerdo con la interpretación de este investigador, el máximo brillo de Venus se refiere al periodo de esplendor de Tula bajo el mandato de Quetzalcóatl, mientras que su opacidad se debe a su encuentro con Tezcatlipoca, la Luna, que lo debilitó. En el mito esto corresponde a las transgresiones del orden en que incurrió Quetzalcóatl debido a los embustes de Tezcatlipoca, razón por la cual aquel dios tuvo que emigrar hacia el este, es decir, se acercó al Sol y desapareció (conjunción inferior), para luego resurgir como estrella del alba.¹⁴⁵ En el punto final de su huida Quetzalcóatl, según el mito, se incineró para transformarse en el lucero del amanecer. En relación con esto, Iwaniszewski señala que de acuerdo con los Anales de Cuauhtitlan Quetzalcóatl, después de quemarse, desapareció por ocho días durante los cuales cuatro estuvo en el Mictlan y en los otros cuatro se proveyó de flechas.¹⁴⁶ Respecto a dichos eventos astronómicos, este mismo investigador dice que:

Un observador de la Tierra podría decir que el Sol quemó al planeta para que se aparezca en el cielo matutino. (...) El acto de quemarse y la presencia en el país de los muertos se refiere a la conjunción de ambos astros.¹⁴⁷

Por lo tanto, Venus se transmuta de estrella de la tarde en lucero de la mañana por la acción del fuego. Se incinera y baja al Mictlan de donde resurge como estrella del alba. Aquí, nuevamente, se da una renovación gracias a la acción regeneradora del fuego, lo cual muestra que este elemento era considerado como el responsable del renacimiento de Venus cada vez que este astro iniciaba su ciclo como estrella de la mañana. Por otra parte, este acontecimiento astronómico fue fijado y determinado desde el tiempo mítico cuando Quetzalcóatl, caracterizado como personaje histórico, se incineró para convertirse en el lucero del alba. Por lo tanto, el fuego

¹⁴⁵) *Ibid.*, pp. 116-120.

¹⁴⁶) *Ibid.*, pp. 106, 108, 111. "Anales de Cuauhtitlan", en Códice Chimalpopoca, op. cit., p. 11. Sahagún, op. cit., v. I, p. 218, menciona que Quetzalcóatl edificó una casa debajo de la tierra, en el lugar llamado Mictlancaico.

¹⁴⁷) *Ibid.*, p. 112.

aparece como un elemento que propicia la relación con el mundo de los dioses al ejercer su capacidad transformadora. Asimismo, esta narración reproduce el mito de origen del Sol, que funge como modelo, según el cual Nanahuatzin se arrojó a la hoguera, bajó al Mictlan y surgió, finalmente, por el oriente.

3.3.1 EL CICLO DE OCHO AÑOS Y LA FIESTA AL FUEGO CADA CUATRO AÑOS

Uno de los periodos de tiempo mencionados en los documentos del siglo XVI es el que está conformado por ocho años, al término de los cuales se realizaban ciertos rituales. Este ciclo bien pudo haber sido establecido con base en la observación de Venus, ya que cada ocho años se repite la misma configuración entre ese planeta, la Tierra y el Sol. Por su parte, Alfonso Caso menciona un ritual que se realizaba cada ocho años y que según él estaba dedicado al fuego.¹¹⁴ En relación con esto, hay que tomar en cuenta que el periodo de ocho años engloba dos ciclos anuales de cuatro, y en el término de cada uno de ellos se llevaba a cabo una de las principales fiestas al fuego durante el mes de Izcalli. Estas festividades se diferenciaban de las efectuadas los otros tres años por su fastuosidad y porque se realizaban además otras ceremonias. Por lo tanto, Caso pudo haberse referido a la fiesta al fuego de cuatro años, pero la que empataba con la conjunción de Venus. Sin embargo, a este respecto hay que llamar la atención sobre el hecho de que el franciscano Bernardino de Sahagún registra una fiesta que se llevaba a cabo cada ocho años llamada Atamaicualiztli o "comida de tamales de agua". De acuerdo con este cronista, dicha celebración se hacía en honor a Tláloc y Xochiquétzal, se realizaba en los meses de Quecholli o Tepeilhuitl y tenía como objetivo dejar descansar a los alimentos para que la tierra se revitalizara.¹¹⁵ El hecho de que se mencione que esta fiesta se realizaba unos años en Quecholli y otros en Tepeilhuitl nos inclina a pensar que se trata de un caso semejante al encendido del fuego

¹¹⁴) Caso, *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁵) Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 180-181.

nuevo, el cual se celebraba en cualquiera de dos meses debido a que, de acuerdo con Johanna Broda, empataba con un hecho astronómico: el paso de las Pléyades por el cenit.¹⁵⁰ Así, en la fiesta aquí aludida, es posible que el cambio de la fecha dentro de dos meses consecutivos para su realización se deba a que la celebración tenía que empatar con algún acontecimiento astronómico, en este caso la conjunción de Venus con la Tierra y el Sol.

De acuerdo con los datos que proporciona Sahagún, en la fiesta de Atamalquiztli se dejaba descansar a los mantenimientos, ya que por ocho días, uno por cada año transcurrido, se guardaba un ayuno general durante los cuales sólo se ingería agua y unos tamales preparados únicamente de maíz con agua, es decir, sin sal y sin cal. Por lo tanto, se suprimía lo caliente en la composición para que con ello rejuveneciera el maíz y demás plantas alimenticias, las cuales habían sido expuestas constantemente al fuego y calor y, por lo tanto, los habían ido acumulando, situación que provoca un efecto de envejecimiento.¹⁵¹

A través de esta acción, simbólicamente también dejaban descansar a la tierra para que se revitalizara pero, al final del año, en la fiesta de Izcalli se efectuaban ceremonias al fuego para que éste actuara como fecundador y regenerador de la tierra. Con el mismo objetivo, hacia el mes de mayo se quemaban los campos para que la tierra, después de un respiro, volviera a producir los alimentos necesarios para el hombre.

De esta manera vemos que en la fiesta de Atamalquiztli hay un predominio del elemento acuoso que simboliza un regreso a la naturaleza para que se revitalice a sí misma, pero esto era sustituido en la fiesta de Izcalli, en donde hay un predominio del fuego, y por lo tanto de la cultura. Lo anterior se expresa simbólicamente a través de la ingestión, por parte de los mazatecos, de ranas y culebras de agua vivas en la primera ceremonia, mientras que en la segunda, dedicada al fuego, se ingerían este tipo de animales pero asados. En consecuencia, el simbolismo de las

¹⁵⁰ Broda, "La fiesta azteca...", *op. cit.*, p. 134.

¹⁵¹ En este sentido hay que recordar que, como lo establece López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, vol. I, p. 288, a lo largo de la vida los seres van acumulando cada vez más calor en su composición, en parte por el tonalli recibido del sol, de tal manera que los ancianos eran considerados de naturaleza muy caliente, razón por la cual sólo a ellos les era permitida la ingestión de pulque, bebida considerada como sumamente fría.

fiestas efectuadas cada ocho años, y que empataban con el ciclo de Venus de la misma duración, es el de la renovación de las plantas alimenticias pues, como dice Noemi Quezada: "en esta fiesta de fertilidad se representa el acto sexual bajo el símbolo delicado de los colibries y de las flores penetrando las flores."¹⁵² Por lo anterior se ve que hay una alternancia, aunque en diferentes tiempos del año, del agua y del fuego, que traen como consecuencia la reproducción de las plantas y de la vida.

Durán, por su parte, también registra que cada ocho años en Tlaxcala se efectuaba la reedificación del templo de Camaxtli, para lo cual sacrificaban a un hombre a manera de consagración.¹⁵³ Camaxtli, hay que recordar, era el principal dios de esa región, y el hecho de que su templo se renovara cada ocho años nos indica que también en aquella zona dicho periodo de tiempo era de gran importancia y marca un ciclo de esa duración, pero desgraciadamente no hay más información a ese respecto.

3.3.2 LA FIESTA DE IZCALLI CADA CUATRO AÑOS

Si bien cada año se realizaban en el mes de Izcalli importantes ceremonias al dios del fuego, la fiesta más ostentosa se llevaba a cabo cada cuatro años. En esta última era cuando se inmolaban al dios del fuego varios esclavos que eran su imagen o ixitjia. Realizaban también una ceremonia para propiciar el crecimiento de los niños y, con el mismo objeto, podaban los magueyes y los nopales.¹⁵⁴ Al final de la fiesta se llevaba a cabo un fastuoso baile que era dirigido por el mismo huey tlatoani y en el cual participaban los señores y principales de más alto rango social.

¹⁵²) Noemi Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, (Serie Antropológica, 17), p. 41.

¹⁵³) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 77.

¹⁵⁴) Vid. capítulo 2 de esta tesis.

Los individuos que habían comprado un esclavo¹³³ para ofrecerlo al dios ígneo eran llamados teatlani o "bañador" porque, de acuerdo con Sahagún, diario lavaban a sus esclavos con agua caliente. Un día antes de la fiesta los dueños exhibían a estos hombres con los atuendos propios de Xiuhtecuhtli con el objeto de ser honrados y considerados como poderosos y devotos por los demás, así como para propiciar el aumento de sus riquezas. Los esclavos subían al templo, daban una vuelta alrededor de la piedra de los sacrificios y regresaban al calpulco donde eran custodiados. A la media noche, delante del fuego, les cortaban los cabellos de la coronilla, mismos que eran guardados por sus dueños como reliquias. Esto tenía como objetivo reducir el tonalli o fuerza vital a los cautivos, mismo que pasaba a ser parte de sus cautivadores. Algunos quemaban sus pertenencias y otros la daban a sus parientes. Al amanecer vestían a los esclavos con los papeles que representaban los atuendos del dios del fuego. Iban en procesión cantando y bailando hasta el templo. Este canto y baile duraba hasta pasado el medio día. Momentos antes del sacrificio bajaba del templo un sacerdote vestido con el atuendo del dios Painal quien, cuando volvía a subir al templo, era seguido por los futuros sacrificados.¹³⁴ Primero inmolaban a los cautivos llamados ihuipanech temimolcah y después a las imágenes de Xiuhtecuhtli. Estos últimos eran cuatro y cada uno de ellos iba vestido con el atavío del dios del fuego pero con un color diferente: bermejo, amarillo, blanco y verde, los cuales hacen referencia a las cuatro direcciones del mundo.

En esta ceremonia no sólo inmolaban a hombres, sino que también ofrendaban a mujeres. A este respecto Sahagún no es lo suficientemente claro, ya que primero menciona que sacrificaban a las mujeres de los esclavos y más adelante refiere que, en la placeta que estaba debajo del templo, ofrecían sólo a dos, una de las cuales llevaba el nombre de

¹³³) El término de "esclavo" ha sido aplicado a individuos que en la sociedad mexicana eran designados como tlacochli (s.) y tlatlacochlin (pl.); sin embargo, el término castellano no resulta exacto debido a las particularidades que dichos sujetos presentaban, por lo tanto, para su caracterización remito a la obra de Víctor M. Castillo F., Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales, 2ª ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, (Serie de Cultura Náhuatl Monografías, 13), en especial las páginas 116-125.

¹³⁴) Sahagún, op. cit., v. I, pp. 174-177.

Nancofaceuhqui.¹³⁷ Lo importante que hay que destacar aquí, es que siendo el fuego un elemento masculino, al igual que sus imágenes, también está presente el elemento femenino, que simboliza el principio opuesto a aquél. Por lo tanto, se observa la presencia, en forma conjunta, de los dos elementos necesarios para la vida. La participación femenina se da en dos perspectivas, en el sacrificio de mujeres y en la presencia de auéianime o mujeres públicas que eran proporcionadas a las imágenes de Ixcozauhqui para que les alegraran los últimos días antes de morir. Esto nos lleva a pensar en el ejercicio, por parte de estos personajes, de una actividad sexual que tiene que ver, obviamente, con procreación y generación, funciones asociadas con el fuego.

Después de los sacrificios, los señores y principales ricamente ataviados y dringidos por el gobernante efectuaban un baile solemne llamado netecuitotlitzli o "areito de los señores". El baile se iniciaba en lo alto del templo, luego los principales bajaban al paño en donde daban cuatro vueltas danzando y al terminar se introducían en el palacio.

Enseguida bajan (del templo), vienen bailando. Y cuando ya bajaron enseguida dan vuelta (en procesión) sólo cuatro veces, hacen el viaje en círculo y ya que bailaron, luego se dispersan, se marchan después entran al palacio; se irán colocando en fila. Y esto se llamaba el Baile señorial, los jefes bailaban señorialmente sólo era privilegio de los tlatoque que bailaban la Danza señorial (esto) se hacía cada cuatro años.¹³⁸

Del atavío que usaban los señores para este baile destacan algunos elementos por estar relacionados con el dios ígneo, pues forman parte de su vestimenta. Entre ellos están la corona de papel en forma de media mitra con una sola punta al frente que podría identificarse con la xihuitzollí, la nariguera de papel azul en forma de media mitra que colgaba hasta la boca,¹³⁹ las orejeras de mosaico de turquesa que llevaban algunos nobles, pues otros las llevaban de madera labradas con flores, y el joyel de papel colgado al cuello en forma de perro y pintado de flores.¹⁴⁰

¹³⁷) Ibid., v. I, p. 187.

¹³⁸) Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 11 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963. Códice Florentino, ed. de Anderson y Dibble, libro II, cap. 37, pp. 151-152; trad. de Xavier Noguez, en op. cit., pp. 40-41.

¹³⁹) De acuerdo con Noguez, op. cit., p. 73, esta nariguera la lleva la máscara de Xiuhcúchilli hecha de mosaico de turquesa que se encuentra en el Museo Etnográfico de Roma.

¹⁴⁰) Ibid., p. 42, este autor dice que tanto las orejeras como el joyel de papel en forma de perro, que el texto dice que iban pintados de flores, tal vez eran azul turquesa, color propio de Xiuhcúchilli. Este cambio lo propone con base en una posible confusión de xihuitl por sochitl por parte de Sahagún o de sus escritores al traducir.

SECUENCIA DE LA CEREMONIA:¹⁴¹

Último día del mes, al amanecer:

- Los hombres y mujeres que iban a morir eran conducidos, con sus hatillos a cuestas, al templo de Tzonmolco donde serían sacrificados. Los papeles con los que serían vestidos para el sacrificio eran llevados por una persona que iba delante de cada esclavo en una trípoda que consistía en un globo con tres pies. Al llegar al templo los futuros inmolados eran vestidos con los papeles del atavío de Ixcozauhqui y en orden los subían al templo, en donde daban una vuelta por la piedra de los sacrificios y los bajaban. Luego, eran conducidos al calpulco donde eran despojados de sus atavíos de papel y resguardados en una casa.

A media noche:

- Les cortaban los cabellos de la coronilla delante del fuego¹⁴² y les ponían una bilma en la cabeza hecha de plumas de gallina blanca.

Al amanecer del día siguiente:

- Horadación de las orejas de los niños o nacaxrapotlaliztli

- Los futuros sacrificados quemaban sus hatillos en el calpulco o los daban a sus parientes.

- Enseguida eran ataviados con sus atuendos de papel, y eran llevados en procesión al templo de Tzonmolco. Había cantos y bailes que duraban hasta pasado el medio día.

En la tarde:

- Un sacerdote vestido como el dios Painal bajaba del templo pasaba delante de las futuras víctimas y volvía a subir al templo seguido por los que serían ofrendados.

- Sacrificio de cautivos.

- Sacrificio de esclavos que eran imágenes del dios Ixcozauhqui.

- Baile de los señores o netecuiotliliztli.

- Convite con bailes y cantos. Ingestión de pulque por los infantes.

¹⁴¹) Para la secuencia de la fiesta de Izcalli me basé en la Historia general de Sahagún y en el libro II del Códice Florentino, traducción del náhuatl por Víctor F. Castillo F. en su artículo "El bisesto náhuatl", en Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. IX, 1971, pp. 84-85.

¹⁴²) El acto ritual de cortar los cabellos de la coronilla ante el fuego a los que serían inmolados es abordado en el siguiente capítulo, por lo que remito a los lectores al inciso 4.4.7 de esta tesis.

En la tarde:

- Se iban a sus casas y otra vez se bailaba en el patio.
- Borrachera colectiva incluyendo a los infantes, por lo que a esta parte de la ceremonia se le denomina pilahuanañizti.¹⁴³

Con respecto a esta fiesta, Sahagún dice lo siguiente:

Y de cuatro en cuatro años hacíase esta fiesta muy solemne, y hacia areito el señor con todos sus principales delante de la casa o templo deste dios, y en esta fiesta de cuatro en cuatro años no solamente los viejos y viejas bebían vino o pulque, pero todos, mozos y mozas, niños y niñas lo bebían. Por eso se llamaba esta fiesta pilahuano, que quiere decir "fiesta donde los niños y niñas beben el vino o pulque".¹⁴⁴

La fiesta iniciaba el último día del mes, pero ese día era un preámbulo de la celebración ya que, en realidad, ésta tenía lugar hasta el día siguiente, que era cuando se realizaba el sacrificio de los cautivos y esclavos en honor al dios del fuego y, posteriormente, el baile de los señores. Por lo tanto, la fiesta se llevaba a cabo después del último día del mes, es decir en un día agregado, mismo que era seguido, como cada año, de los cinco nemontemi o días vacíos. Por eso en varias ocasiones Sahagún menciona que al final de cada cuatro años, en la fiesta al dios del fuego, se agregaba un día extra, lo cual tenía como objeto ajustar el calendario con el tiempo astronómico:

... en la cuenta que se llama calendario verdadero cuentan trescientos y sesente y cinco días, y cada cuatro años contaban trescientos y sesenta y seis días en fiesta que para esto hacían de cuatro en cuatro años.¹⁴⁵

Otra fiesta hacían de cuatro en cuatro años a honra del fuego... Y en esta fiesta es verosímil e hay conjeturas que hacían su bisesto, contando seis de nemontemi.¹⁴⁶

¹⁴³) Tanto Motolinía en sus Memoriales... op. cit., pp. 64-66, como Torquemada, op. cit., vol. III, pp. 410-411 quien evidentemente se basó en el primero, describen una fiesta que se llevaba a cabo en Cuauhtitlan en el mes de Itzali que viene a ser totalmente diferente a la ceremonia narrada por los demás cronistas. Según los dos primeros, en la vigilia de la fiesta levantaban seis árboles muy grandes con sus respectivas escaleras. Degollaban a dos mujeres en lo alto de las gradas, las desollaban y les sacaban las canchales de los muslos. El día de la fiesta dos principales vestían las pieles de las dos víctimas y cada uno llevaba en la mano una canchil. Bajaban las gradas gritando y la gente reunida en el patio gritaba "ya vienen nuestros dioses". A los dos sacerdotes les ponían grandes papeles a la espalda y una codorniz degollada colgada del bazote y danzaban. La gente ofrecía una gran cantidad de codornices. En los seis troncos previamente levantados ataban de seis en seis a varios cautivos que eran asaltados y luego arrojados violentamente hacia abajo donde les sacaban el corazón y los degollaban.

¹⁴⁴) Sahagún, op. cit., v. I, p. 48.

¹⁴⁵) Ibid., v. I, p. 278.

¹⁴⁶) Ibid., v. I, p. 281.

Aquí cabe mencionar que Jacinto de la Serna dice que la corrección calendárica del año bisiesto no se hacía cada cuatro años, sino al final del ciclo de cincuenta y dos años, momento en el cual agregaban los trece días faltantes. Esta hipótesis ha sido apoyada por Bowditch, Fernández de Echeverría y Veytia.¹⁴⁷ Sin embargo, el agregar trece días hasta el final de cada ciclo de cincuenta y dos años representa, de acuerdo con Víctor Castillo, un desfazamiento cada vez mayor, dentro de cada uno de esos ciclos, entre el cómputo del tiempo, las faenas agrícolas y las fiestas religiosas.

En consecuencia, como ya lo ha demostrado este último investigador,¹⁴⁸ la celebración de Izcañi cada cuatro años, que constituía una fiesta especial y solemne, agregaba un día extra, es decir constituía el año bisiesto y la corrección calendárica necesaria para que el cómputo del tiempo no se desfazara con las fiestas religiosas y las actividades agrícolas de los campos. Así:

... con tal ciclo anual invariable de 365 días, la relación entre el trabajo agrícola y la sucesión de las estaciones sería en verdad desastrosa. Cada cuatro años, al confirmarse los puntos solsticiales, habría una diferencia, insignificante quizás, de un día aproximadamente, pero al llegar al zuhumojili, a los 52 años, la diferencia aumentaría entonces a poco más de doce días y medio, prácticamente una treceña de atraso, lo cual desquiciaría francamente las costumbres establecidas; y ni que decir del desorden al cabo de cien años, con más de una veintena pendiente. Pero ¿se regían conjuntamente por este sistema calendárico las celebraciones religiosas y las faenas del campo en el México antiguo? De ser así, debe suponerse entonces que necesariamente tuvieron que haber agregado un día por cada cuatro años transcurridos, o bien, haber efectuado correcciones más o menos frecuentes.¹⁴⁹

Por lo tanto, debido a los datos expuestos por la mayoría de los cronistas del siglo XVI y por las pruebas que presenta este último investigador nos inclinamos por su propuesta. Por su parte, Johanna Broda apunta que:

La verdadera duración del año también se puede conocer en base a la recurrencia de la posición de ciertas estrellas. Parece que los mexicas registraban con tal propósito la salida heliaca de las Pléyades a fines de mayo que ocurría poco después del primer paso del sol por el cenit. (...)

Estos métodos permitían mantener el calendario en correspondencia con el año solar, las estaciones y los ciclos agrícolas.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Estas referencias fueron tomadas de Maupomé, *op. cit.*, p.32.

¹⁴⁸ Castillo, *op. cit.*, pp. 75-104.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵⁰ Broda, "Ciclos agrícolas...", *op. cit.*, p. 150.

Francisco de las Navas, en su Calendario, afirma que los años bisiestos siempre caían en los que comenzaban con el signo tēcopatl y el día extra se agregaba en el décimo quinto día del tercer mes que siempre caía en el signo malinalli.¹⁷¹ Sin embargo, los cronistas que hacen más clara mención al bisiesto y mejor lo ubican dentro del calendario son el ya mencionado Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada. El primero de ellos dice a este respecto:

... en la cuenta que se llama calendario verdadero cuentan trescientos sesenta y cinco días. y cada cuatro años contaban trescientos sesenta y seis días, en fiesta que para esto hacían de cuatro en cuatro años.¹⁷²

Por su parte Torquemada, ya en el siglo XVII, afirma que en la fiesta de Izcalli:

El sacrificio de los años comunes y ordinarios era el de estos animales que echaban vivos en el fuego y allí morían y se asaban; pero de cuatro en cuatro años que tenían, como nosotros, el bisiesto era el sacrificio y fiesta muy solemne y morían en ella muchos cautivos y esclavos, juntamente con el que representaba la imagen y persona de este dios; en el cual año hacían muchas y muy grandes ceremonias...¹⁷³

Resulta significativo que sólo cada cuatro años se sacrificaran hombres mientras que en los otros tres sólo se ofrecieran animales. Esto puede deberse a que mueren animales cuando se trata de un ciclo establecido por la naturaleza. Sin embargo, de acuerdo a sus observaciones, si este ciclo "natural" se continuaba indefinidamente daba por resultado un desfazamiento del calendario con los ciclos agrícolas y rituales. Esta situación llevó a la necesidad de hacer un ajuste ideado por el hombre, por lo tanto, cultural. Por ello, cuando éste era realizado, en lugar de animales, que corresponden a la naturaleza, se inmolaban hombres que pertenecen al ámbito social y cultural y cuyo sacrificio tenía como objetivo alimentar a las deidades, en este caso al dios del fuego.

Asimismo Sahagún, en otra parte de su obra, ubica de manera explícita el momento en el cual el día del año bisiesto era agregado, es decir, en la fiesta de Izcalli cada cuatro años, ya que aunque ella se realizaba anualmente, al cuarto año se llevaba a cabo una celebración especial y más fastuosa que incluía, a diferencia de la realizada en otros tres años, el sacrificio de cautivos,

¹⁷¹) Navas, op. cit., p. 222.

¹⁷²) Sahagún, op. cit., v. I, p. 372.

¹⁷³) Torquemada, op. cit., vol. III, pp. 409-410.

la ceremonia de crecimiento de los niños, el baile señorial y la ingestión de pulque por parte de todos los miembros de la sociedad incluyendo a los infantes.

en esta fiesta es verisímil y hay conjeturas que hacían su bisesto, contando seis de nemontemi.¹¹⁴

En esta fiesta los años comunes no mataban a nadie; pero el año bisesto, que era de cuatro en cuatro años, mataban en esta fiesta captivos y esclavos, y la imagen de Xihtlacuhtli compuesta de la manera que arriba se dijo, con muchos y preciosos y curiosos atavíos. Hacían grandes y muchas ceremonias en la muerte destes, muchas más que en las otras fiestas ya dichas.¹¹⁵

Así, como lo hizo notar Castillo, la segunda fiesta de Izcalli cada cuatro años tenía lugar el último día del mes, pero se alargaba por un día más que era previo a los nemontemi, y no como dice Sahagún que contaban seis de éstos. Por lo tanto, de acuerdo con aquél investigador, se trataba de dos días que eran considerados como uno solo, es decir que ese día tenía una duración de cuarenta y ocho horas.

... deja en clero lo dicho por los informantes acerca de que al cuarto año Izcalli "se hace grande" (mohueichihua), es decir que se agranda no sólo en cuanto al esplendor sino a su dimensión temporal.¹¹⁶

El hecho de que la corrección calendárica del año bisesto se hiciera cada cuatro años y justamente durante la fiesta del dios del fuego, es indicador de que el fuego era considerado como marcador de tiempo y dios del mismo puesto que estaba determinando un ciclo temporal de cuatro años. Además, dicha festividad representaba una recreación o renovación por la que se revitalizaba el mundo para que pudiera seguir existiendo y diera paso a otro ciclo tanto anual como de cuatro años. Este último era considerado como una importante división del tiempo en la cosmovisión nahua, ya que como afirma Motolinia: "En esta tierra de Anáhuac contaban los años de cuatro en cuatro..."¹¹⁷ debido a que eran cuatro los signos con los que comenzaba el año: tochtli, ácatl, técpatl y calli y daban nombre al mismo al combinarse con trece numerales; asimismo, cada uno de estos signos corresponde a una de las cuatro direcciones del plano

¹¹⁴) Sahagún, op. cit., v. I, p. 281.

¹¹⁵) ibid., v. I, p. 98, de la Sema, op. cit., pp. 133 y 194, también menciona que el año bisesto lo hacían cada cuatro años en la fiesta de Izcalli.

¹¹⁶) Castillo, op. cit., p. 87.

¹¹⁷) Motolinia, Historia... op. cit., p. 30.

terrestre: sur, este, norte y oeste respectivamente. Por otro lado, el número cuatro era de suma importancia y se puede decir que tenía un carácter sagrado muy relacionado con múltiples conceptos religiosos, entre ellos el fuego por la gran cantidad de referencias de este número en el culto relacionado con este dios.

También es importante señalar que esta celebración constituía un periodo liminar, ya que presentaba elementos que la definían como tal. En primer lugar, la fiesta marcaba una transición temporal de un ciclo a otro que viene a ser "una fase interestructural de la dinámica social",¹⁷⁸ es decir, se trata de un periodo intermedio de la vida social activa.¹⁷⁹ Por ello, la sociedad vivía una muerte ritual que era significada por la ingestión desmedida de pulque, situación que se asociaba al establecimiento de un día de cuarenta y ocho horas y hacia inconsciente a la sociedad del día no vivido. Asimismo, el hecho de que la borrachera fuera general desvanecía las distinciones de edad¹⁸⁰ ya que en esa ocasión, a diferencia de otras, a todos les era permitido embriagarse, incluyendo a los niños. Sin embargo, a pesar de la situación de muerte ritual vivida por la sociedad, al mismo tiempo se celebraba el crecimiento de los niños, contradicción y coincidencia de procesos opuestos que sólo es posible en la fase liminar.¹⁸¹

3.3.3 CAMAXTLI Y LA FIESTA EN SU HONOR CADA CUATRO AÑOS

Con relación al periodo de cuatro años, Motolinia menciona que éste también era importante en Tlaxcala, en donde se le rendía un culto especial a Camaxtlí. Así, la fiesta a esta deidad se hacía cada año, a principios del mes de marzo, pero la mayor y principal se llevaba a cabo cada cuatro años. El día de la ceremonia era denominado teoxihuitl que significa "año de dios".¹⁸² La fiesta

¹⁷⁸) Turner, La selva..., op. cit., p. 108.

¹⁷⁹) Ibid. p., 85.

¹⁸⁰) Ibid. pp., 111-112.

¹⁸¹) Ibid. p., 110.

¹⁸²) Asimismo es Motolinia quien registra que en Cholula hacían una fiesta a Quetzalcóatl cada cuatro años que llamaban "el año de su dios o demonio Quetzalcohuatl". Con motivo de esta celebración, los sacerdotes hacían ayuno y penitencia durante los ochenta días previos, no obstante, a diferencia del caso de Tlaxcala, no menciona que se encendiera fuego nuevo. Sin embargo, lo que nos muestra la información anterior, es que el periodo de cuatro

comenzaba ciento sesenta días antes de la celebración, cuando los sacerdotes subían al cerro Matlalcueye e iniciaban su ayuno y penitencia, que consistía en horadarse la lengua, pasarse a través de ella varios palillos cada veinte días y ofrecerlos ensangrentados a Camaxtlí. A los ochenta días antes de la fiesta comenzaba el ayuno general que consistía en observar la prohibición de comer chile, de bañarse y abstinencia sexual. Durante todos esos días se tenía mucho cuidado de que no faltara el fuego ni se apagara en casa de los señores y principales, ya que de ser así sacrificaban a un esclavo y rociaban la sangre en el brasero donde se había apagado la lumbre, a manera de desagavío. En todo ese tiempo hacían diferentes ofrendas al dios consistentes en papel, copal, codornices y, en la víspera de la fiesta le ofrecían diferentes animales, producto de la caza, como culebras, conejos, langostas y mariposas.¹⁴³ A media noche, uno de los sacerdotes vestido con el atuendo del dios Camaxtlí sacaba lumbre nueva y sacrificaba a un principal que decían era hijo del Sol y luego inmolaban a varios cautivos de guerra.¹⁴⁴

El hecho de que cada cuatro años se efectuara una fiesta especial que se designara con el nombre de teoxihuitl, resalta la importancia de ese año en relación a los otros e indica, asimismo, la existencia de un periodo importante de dicha duración. Los datos referidos de esta celebración indican que se trata de una fiesta de regeneración en la cual el fuego es de gran importancia, puesto que simboliza la revitalización del mundo y el mantenimiento de su existencia. Por ello, si la lumbre llegaba a apagarse, había que sacrificar un cautivo y rociar su sangre en el brasero para darle nuevamente vida al fuego y restituir el equilibrio amenazado. Además, al darse la confluencia de la sangre o "líquido divino" con el fuego, se da la unión de los dos elementos contrarios para reconstituir la lumbre que no debía de haberse apagado, puesto que simboliza la

años era igualmente importante en Tlaxcala y en Cholula, en donde cada cuatro años se hacía una fiesta especial al dios patrono de los habitantes del lugar.

¹⁴³) La mariposa es un insecto asociado al fuego, mientras que el conejo está relacionado con el pulque. En lo que se refiere a las culebras que se mencionan no se especifica de qué especie se trataba, pero este reptil tiene nexos con la fertilidad, o bien podría ser una alusión a la xiuhcoatl, serpiente de fuego emblema de Xiuhtecuhtli que fue usada por Huitzilopochtli en la lucha contra sus hermanos. Respecto a la langosta desconocemos las asociaciones que este insecto pueda tener con la cosmovisión y la religión, por lo que sólo podemos apuntar que vive entre las plantas de las que se nutre, algunas especies comen los cultivos agrícolas que en ocasiones llegan a devastar pero, a la vez, sirve de alimento al hombre.

¹⁴⁴) Motolinía, Memoriales..., op. cit., pp. 76-79, Historia..., op. cit., pp. 44-48 y Torquemada, op. cit., pp. 412 y 415.

vida. La confluencia de los dos principios constitutivos del mundo (masculino-femenino, fuego-agua) se nota también porque era una fiesta dedicada a Camaxtli, dios masculino asociado con el fuego, pero su celebración tenía lugar en el cerro Matlacueye, sitio que representa a la deidad femenina terrestre, además de que hay que recordar que los montes son los lugares de habitación de los dioses del agua que pertenecen a la parte femenina del cosmos.

Por otro lado, se trata de un ritual de reinicio de un nuevo ciclo de cuatro años, ya que el mundo tiene que ser periódicamente renovado para evitar que perezca.¹⁸³ Por eso está presente la acción de encender fuego nuevo por parte del sacerdote que personifica a Camaxtli, con lo cual se repite el gesto paradigmático realizado por las entidades sagradas *in illo tempore*.¹⁸⁴ Esta última acción significa inicio y nueva creación, por lo tanto, es una ceremonia orientada a la recreación y mantenimiento del mundo; por ello el fuego, que simboliza un periodo de tiempo de cuatro años, era alimentado con cautivos de guerra que le eran ofrecidos. De igual manera, hay que llamar la atención sobre el hecho de que la víctima principal era un hombre de alto rango social, considerado como hijo del Sol, que era inmolado inmediatamente después de encender fuego nuevo, lo cual refuerza las relaciones existentes entre el fuego, dicho astro y la regeneración periódica del mundo. Asimismo, los sacrificios efectuados por fuego, especialmente el del personaje de mayor rango social, reviven la inmolación de Nanahuatzin con lo cual se reactualiza el acto cosmogónico, la creación del Sol y de la Luna, para dar lugar a una nueva creación.¹⁸⁵

3.3.4 EL CICLO DE 104 AÑOS Y EL XIUHMOPLILLI O ATADO DE AÑOS

Varios cronistas, entre ellos Bernardino de Sahagún, registran un lapso de tiempo conformado por 104 años denominado *huehuetlilizli* "la vejez", que se caracteriza por su coincidencia con el ciclo

¹⁸³) Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., p. 50.

¹⁸⁴) *Ibid.*, p. 149.

¹⁸⁵) Eliade, *Imágenes...*, op. cit., p. 79.

de Venus.¹⁸⁸ Dicho periodo está formado por la unión de dos ciclos de 52 años, o bien su mitad corresponde a un ciclo de dicha duración.

La mayor cuenta de tiempo que contaban era hasta ciento cuatro años, y a esta cuenta llamaban un siglo; a la mitad de esta cuenta, que son cincuenta y dos años, llamaban una gavilla de años.¹⁸⁹

Respecto a este periodo de tiempo de ciento cuatro años, Diego Muñoz Camargo dice:

Y, acabados estos cincuenta y dos (años), tomaba la cuenta de nuevo, hasta otros cincuenta y dos. Y esta cuenta mayor llamaban los naturales *huchucelilizli*, que quiere decir tanto como 'una edad', que una edad es de ciento y cuatro años...¹⁹⁰

Este periodo, que además es mencionado por Sahagún como una unidad, ha sido tomado con base en la observación de Venus, ya que, al igual que el caso del periodo de ocho años mencionado en páginas anteriores, cada 104 años hay una conjunción de Venus, la Tierra y el Sol. Daniel Flores, quien ha estudiado los acontecimientos astronómicos de Venus y su coincidencia con ciertas fiestas periódicas, llega a establecer que el inicio de periodos sucesivos de cincuenta y dos años alternan una conjunción superior y una inferior. Este hecho lo lleva a clasificar a las fiestas del fuego nuevo en dos tipos, el primero que inicia con Venus como estrella vespertina y el segundo que empieza con este mismo planeta como lucero matutino. Cada uno de ellos constituyen ciclos enteros de ciento cuatro años que al intercalarse entre sí determinan el ciclo de cincuenta y dos,¹⁹¹ momento definitivo en la vida de los pueblos nahuas en el cual se llevaba a cabo la importantísima ceremonia del encendido del fuego nuevo que simboliza la recreación del mundo.

¹⁸⁸) Broda, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en *Historia de la astronomía en México*, *op. cit.*, p. 69 y Daniel Flores, *op. cit.*

¹⁸⁹) Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 374-375.

¹⁹⁰) Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 215.

¹⁹¹) El ciclo que empieza con Venus como estrella vespertina se repite cada 104 años al igual que el que inicia con Venus como estrella matutina, pero este último comienza a los 52 años de haberse iniciado el ciclo de Venus como estrella vespertina. De esta manera, cada 52 años se alternan los ciclos de Venus como estrella matutina y Venus como estrella vespertina. Flores, *op. cit.*, pp. 349-350.

3.3.5 EL CICLO DE 52 AÑOS

Cada cincuenta y dos años se cerraba un ciclo temporal de gran importancia llamado por los nahuas xiuhmopilli "atado de años" o toximopilia "se atan nuestros años".¹⁹² Este período de tiempo, como ya se mencionó, era el resultado de la combinación del calendario solar o xiuhpohualli de 365 días con el ritual o tonalpohualli que tenía una duración de 260 días. El primero de ellos estaba dividido en diez y ocho meses de veinte días más cinco aciagos o vacíos; mientras que el segundo se formaba de la combinación de veinte signos y trece números. De esta manera, el primer día del primer mes del xiuhpohualli coincidía con el primer signo y el primer numeral del tonalpohualli cada cincuenta y dos años solares, es decir cada cincuenta y dos revoluciones del xiuhpohualli y cada setenta y tres del tonalpohualli. En el Altiplano Central durante el Posclásico los años comenzaban únicamente por cuatro de los signos del calendario ritual, ácatl, técpatl, calli y tochtli y cada uno de ellos, al combinarse con los trece numerales, daban nombre a cada año, de tal manera que cuatro por trece da un total de cincuenta y dos. Lo anterior es expresado por Diego Muñoz Camargo de la siguiente manera:

De suerte que cada figura y signo destes quatro, [ácatl, técpatl, calli y tochtli] que son para la universal cuenta de todos los años, han de servir, siempre acrescentando el numero de cada año, hasta que hayan servido, cada signo destes, quatro años, que vienen a ser al cabo trece años. Y, acabados estos trece años, por la orden d[e]j[os] toma a comenzar otra nueva cuenta, que llaman los naturales [a] esta nueva cuenta [ácatl], como si dijésemos 'revenir o rejuven[ecer] la nueva cuenta'. Y, a este tiempo usaban de sus idolatrias, supersticiones y sacrificios en servicio del Demonio, ofreciéndole holocaustos en memoria de la nueva cuenta.¹⁹³

Cada vez que estos dos calendarios coincidían en su inicio, los antiguos mexicanos consideraban que comenzaba un nuevo ciclo de cincuenta y dos años, el cual era sancionado por el ritual del Fuego Nuevo (fám. 1).

Como ya lo ha hecho notar Paul Kirchhoff, la mayoría de los documentos establecen que dicha festividad se realizaba en los años 2 ácatl; sin embargo, otros autores refieren que se

¹⁹²) Torquemada, op. cit., vol. I, p. 151, dice que toximopilia significa "el atamiento y cumplimiento de nuestros años", y en otra parte de su obra, vol. I, p. 56, menciona que los toltecas llamaban xiuhmopilli "atadura de los años" a una edad de cincuenta y dos años.

¹⁹³) Muñoz Camargo, op. cit., pp. 214-215.

llevaba a cabo en diferentes años; así, Francisco Javier Clavijero menciona el 1 tochtli, mientras que la Crónica Mexicana de Hemando Alvarado Tezozómoc y la Crónica Mexicáyotl dan como fecha el año 9 ácatl. De acuerdo a la explicación que da Kirchoff y con la cual estamos de acuerdo, la diferencia de años se debe a que los diversos pueblos llevaban distintas cuentas de años y, dado que dicha fiesta se realizaba de manera simultánea por todos ellos, aquella debía caer forzosamente en años diferentes; por lo tanto, la fecha convencional de 2 ácatl para esta celebración no era general, sino de los colhuas.¹⁵⁴ Por su parte Johanna Broda establece que, en apoyo a la aparente contradicción de que la cuenta calendárica comenzaba en ce tochtli y el encendido del fuego de la nueva era se realizaba en el siguiente año, ome ácatl, está el mito de la creación del mundo narrado en la Historia de los mexicanos por sus pinturas, prototipo mítico que establece como fecha del encendido del fuego nuevo el año dos caña. Según este relato, al finalizar la cuarta edad por lluvias e inundaciones, el cielo cayó sobre la tierra; al comenzar la quinta edad, en el primer año, ce tochtli, los dioses creadores levantaron el cielo y dieron de nuevo vida a la tierra y en el segundo año Tezcatlipoca, transformado en Mixcóatl, hizo fiesta a los dioses, misma que consistió en encender por primera vez fuego nuevo con unos palos y hacer grandes hogueras.¹⁵⁵

En lo que se refiere a los meses en que era celebrada la ceremonia del Fuego Nuevo, se mencionan dos, Panquetzalizli y Quecholli.¹⁵⁶ El Código Borbónico, Motolinía y Mendieta establecen que era en el primero de ellos cuando se llevaba a cabo.¹⁵⁷ Pero es Johanna Broda quien logra fijarlo con mayor exactitud, con base en el dato de que el encendido del fuego nuevo empataba con el paso de las Pléyades por el cenit fenómeno que, de acuerdo con esta investigadora, hacia el año de 1500 tenía lugar alrededor del 16 de noviembre, fecha que

¹⁵⁴) Kirchoff, op. cit., pp. 118-119 y 140-142.

¹⁵⁵) Broda, "La fiesta azteca...", op. cit., p. 136. "Historia de los mexicanos...", op. cit., pp. 32-33.

¹⁵⁶) Kirchoff, op. cit., p. 155.

¹⁵⁷) Como lo hace notar Broda, en su mencionado artículo "La fiesta azteca...", op. cit., p. 133, en el Código Borbónico este mes está indicado por el dios Hutzilopochtli y su templo que ostenta un poste con una bandera de papel, símbolo de Panquetzalizli.

coincidía con los últimos días del mes de Quechollí.¹⁹⁸ Sin embargo, como apunta ella misma, debido a la forma rudimentaria de observación y a las variaciones atmosféricas y topográficas, podía haber diferencias de varios días, por lo que ubica esta celebración los últimos días de Quechollí o los primeros de Panquetzaliztli.¹⁹⁹ Estos dos meses resultan significativos en el aspecto ritual, ya que en el primero de ellos, es decir, en Quechollí se celebraba a Mixcoatl, personaje sagrado que, como ya se ha mencionado, fue el primero que sacó fuego para honrar a los dioses. Mientras que en Panquetzaliztli se rendía culto a Huitzilopochtli, el cual está relacionado con el dios del fuego al compartir con éste su nahual, la xihucóatl o serpiente de fuego. También hay que considerar que, como lo señala Xavier Noguez,²⁰⁰ Xiuhtecuhtli simboliza el poder y Huitzilopochtli se asocia con este dios porque al ser el patrono de los mexicas, pueblo hegemónico en ese momento, él también lo ejerce.

En cuanto al día en que se efectuaba la ceremonia, Pedro Carrasco sugiere que si los cuatro soles anteriores habían terminado en los días que daban nombre a cada edad, entonces el presente vería su fin en un día nahui olin "cuatro movimiento" y, por consiguiente, era cuando se realizaba el encendido de fuego nuevo.²⁰¹ A pesar de que esto sea una fuerte posibilidad, desgraciadamente no hay suficientes datos en las fuentes que lo corroboren. Sin embargo, Sahagún menciona que en nauhollin se realizaba la primera fiesta móvil que se celebraba en honor del Sol, a cuyo honor sacrificaban varios cautivos, ofrecían codornices y todos, chicos y grandes, le ofrecían sangre de autosacrificio extraída de las orejas²⁰² para alimentarlo y fortalecerlo.

Cada cincuenta y dos años el mundo podía llegar a su fin a menos que los dioses permitieran a la humanidad vivir por otro ciclo, esto es si se reanudaba el pacto entre dioses y

¹⁹⁸) Según Levi-Strauss, Mitológicas, op. cit., pp. 217-218, 227 y 243, en toda la América tropical están ligadas las Pléyades, las estaciones -secas y lluvias- y la agricultura. En relación con ello establece que los bororo y sherenite asocian a las Pléyades con la estación seca que corresponde para ellos a fines de junio y principios de julio.

¹⁹⁹) Broda, "La fiesta azteca...", op. cit., p. 134.

²⁰⁰) Noguez, El huasteco..., op. cit.

²⁰¹) Kirchoff, op. cit., p. 154.

²⁰²) Sahagún, op. cit., v. I, p. 99 y Durán, op. cit., vol. I, pp. 107-108.

hombres, el cual era celebrado por el ritual del Fuego Nuevo²⁶³ que significaba la renovación del mundo. Con relación a ello Sahagún es muy explícito al decir:

El fin e intención desta cuenta es renovar cada cinquenta y dos años el pacto o concierto o juramento de servir a los ídolos, porque en el fin de los cinquenta y dos años hacían una muy solemne fiesta y sacaban fuego nuevo, y apagaban todo lo viejo, y tomaban todas las provincias desta Nueva España fuego nuevo. Entonces renovaban todas las estatuas de los ídolos y todas sus alhajas, y el propósito de servir los otros cinquenta y dos años, y también tenían profesía o oráculo del Demonio que en uno destes periodos se había de acabar el mundo.²⁶⁴

Esto, de acuerdo con Eliade, constituye la "eterna repetición" del ritmo fundamental del cosmos: su destrucción y recreación periódicas²⁶⁵ ya que el mundo se gasta y restaura constantemente.²⁶⁶

Las sociedades tradicionales (...) imaginan la existencia temporal del hombre no sólo como una repetición *ad infinitum* de determinados arquetipos y gestos ejemplares, sino también como un eterno *volver a empezar*. En efecto simbólica y ritualmente, el mundo se re-crea periódicamente. Por lo menos una vez al año se repite la cosmogonía, y el mito cosmogónico se repite análogamente de modelo a muchísimas acciones.²⁶⁷

Por lo tanto, esta fiesta tiene un significado de reactualización total, pero para ello era necesaria la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo.²⁶⁸ Por eso, todos los enseres de la gente y de las casas de todos los rangos sociales eran desechados al ser arrojados a la laguna y a las acequias antes de la ceremonia. También a ello se debe el hecho de que se extinguieran todas las lumbres, ya que pertenecían a un fuego viejo ya desgastado por haber estado en la tierra durante un ciclo completo de cincuenta y dos años.

La extinción ritual de los fuegos se inscribe en la misma tendencia a poner término a las *formas* ya existentes (y gastadas por el hecho de su propia duración), para dar lugar al nacimiento de una forma nueva, nacida de una nueva creación.²⁶⁹

²⁶³) Para este ritual me baso principalmente en los relatos proporcionados por Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 279-281 y v. II, pp. 488-492 y en los de Motolinía, *Memoriales...*, *op. cit.*, p. 49 e *Historia...*, *op. cit.*, p. 31.

²⁶⁴) Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 276.

²⁶⁵) Eliade, *El mito...*, *op. cit.*, p. 108.

²⁶⁶) *Ibid.*, p. 85.

²⁶⁷) Eliade, *Imágenes...*, *op. cit.*, p. 78.

²⁶⁸) Eliade, *El mito...*, *op. cit.*, p. 57.

²⁶⁹) *Ibid.*, p. 69.

Este fuego viejo era "matado", según Motolinia con agua,²¹⁰ el antifuego según Lévi-Strauss,²¹¹ para luego, si los dioses permitían la vida por otro periodo de igual duración, encender el fuego que alumbraría la nueva etapa.

Y era, cuando se cumplían estos cincuenta y dos años, de grande solemnidad, y decíanle 'el grande año' y ponían este cuento con los pasados, y comenzaban la cuenta de los cuatro años de nuevo.

Y por solemnidad de esta año y por entrar en otra edad, era costumbre de los mexicanos de matar toda la lumbre que había, e ir los sacerdotes a la sacar de nuevo a un cerro alto, do estaba un templo, junto a Iztapalapa, donde se hacía esta fiesta, dos leguas de México.²¹²

A los veintiocho años de la fundación de la ciudad [de Tenochtitlan] que se cumplieron cincuenta y dos años, hicieron fiesta general, que era matando el fuego que había en la tierra, y muerto, iban a sacar fuego nuevo a la sierra de Iztapalapa. Esta fiesta se hacía de cincuenta y dos en cincuenta y dos años...²¹³

Este periodo de tiempo era de gran importancia, puesto que al finalizar cada uno de estos ciclos se consideraba que el mundo podría terminarse. Aquella noche todos tenían gran miedo y esperaban con temor lo que acontecería porque:

... si no se pudiese sacar lumbre, que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serán perpetuas, y que el Sol no tomaría a nacer o salir, y que de arriba venían [sic] y descenderán los tzitzimiles, que eran unas figuras feisimas y lambles, y que comerán a los hombres y mujeres, por lo cual todos se subían a las azoteas, y allí se juntaban todos los que eran de cada casa, y ninguno osaba estar abajo.²¹⁴

En este rito, como en otros muchos, era muy importante la recreación del suceso mítico, misma que era revivido por todos los miembros de la sociedad. Esto se ve porque en cuanto se ocultaba el Sol, los sacerdotes se vestían con los atavíos de los dioses e iniciaban su peregrinar lento y solemne²¹⁵ del templo de Tenochtitlan hacia el cerro Huixachtécatl, a donde llegaban cerca de la media noche. Además, en esos momentos se instauraba en el espacio de vida del hombre la

²¹⁰ Motolinia, *Historia...*, op. cit., p. 31.

²¹¹ Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., pp. 144 y 282.

²¹² "Historia de los mexicanos...", op. cit., pp. 29-30.

²¹³ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁴ Sahagún, op. cit., v. II, p. 490. Según la "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 69, las *tzitzimime*, también llamadas *tzatzuhchus*, eran unas mujeres descamadas que se encontraban en el segundo cielo, las cuales comerían a todos los hombres cuando se acabara el mundo.

²¹⁵ Sahagún, op. cit., v. II, p. 489, menciona que a esto decían *eugenemí* "caminan como dioses".

noche y la oscuridad que representaban el mundo de la muerte, se reactualizaba el caos del mundo anterior a la creación y se regresaba a lo indistinto.²¹⁶ Por ello, como dice Eliade:

Tanto en el plano vegetal como en el plano humano, estamos en presencia a un retorno a la unidad primordial, a la instauración de un régimen nocturno en el cual los límites, los perfiles, las distancias son indescimibles.²¹⁷

De acuerdo con Durán este tiempo duraba cuatro días, durante los cuales fingían que el Sol y la Luna se escondían y el mundo se quedaba en tinieblas:

Y así, mandaban que en todas las provincias a la redonda de México todos apagasen la lumbre y que hombre ni mujer fuese osado a tener lumbre escondida, hasta que al cuarto día se encendiese en el cerro de Huixachtlan la lumbre, de donde todos los demás comarcanos viniesen a encender lumbre.²¹⁸

Pero esa situación podría perpetuarse si los dioses lo decidían. De ser así, el mundo y los astros quedaría sin movimiento y llegaría el temido final. Se instauraría un mundo en el que dominaría lo frío, lo húmedo y, según Lévi-Strauss, lo crudo y, por lo tanto, llegaría a ser un mundo podrido.²¹⁹ Además, las mujeres embarazadas, que por su estado se les debió de haber considerado más cercanas a la naturaleza,²²⁰ se transformarían en fieras que terminarían devorando a la gente. De ahí la importancia del encendido del fuego nuevo el cual, en tanto que terrestre, puede ser equiparado al fuego de cocina propuesto por el autor arriba citado. De esta manera:

Por su presencia el fuego de cocina evita una disyunción total, une el sol y la tierra y preserva al hombre del mundo podrido que le tocaría si el sol desapareciese verdaderamente; pero esta presencia es también interpuesta, lo cual se reduce a decir que aparta el riesgo de una conjunción total, del cual resultaría un mundo quemado.²²¹

Por ello, hacia la media noche todos los habitantes aterrados miraban constantemente hacia el cerro Huixachtécatl para observar si el fuego nuevo podía ser encendido. Por otro lado, de acuerdo con la propuesta de Arnold van Gennep, se trata de un rito de paso porque presenta

²¹⁶) Eliade, *El mito...*, op. cit., p. 71.

²¹⁷) *Ibid.*, pp. 68-69.

²¹⁸) Durán, op. cit., vol. II, p. 453.

²¹⁹) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, op. cit., p. 146.

²²⁰) *Ibid.*, p. 328.

²²¹) *Ibid.*, p. 269.

"la forma de los ritos de muerte y renacimiento".²²² Por ello, desde que se apagaba toda la lumbre y se iniciaba la procesión de los sacerdotes hasta que se encendía el fuego nuevo se observa un momento liminar, de indefinición, en el que toda la sociedad se encontraba en el umbral entre el periodo de tiempo anterior y el posible por venir, entre la vida y la muerte. Así, de acuerdo con dicho autor, la sociedad "se encuentra física y mágicoreligiosamente en una situación especial, pues, por un cierto tiempo oscila entre dos mundos",²²³ razón por la cual se da "una suspensión de la vida social".²²⁴ Además, por el peligro que este tiempo entrañaba, ciertos individuos sensibles, como las mujeres preñadas y los niños, eran susceptibles de sufrir ciertas transformaciones, aquéllas por su estado transitorio de gravidez y éstos por la debilidad de su edad. Por ello, a ambos les era colocada una máscara de penca de maguey sobre el rostro para su protección. Estas mujeres eran encerradas en las trojes porque, como se acaba de mencionar, de no poderse encender el fuego se convertirían en fieras que devorarían a la gente; mientras que a los infantes se les mantenía despiertos durante el rito para evitar que se transformaran en racionales (lám. 1, ver especialmente el extremo derecho).

El que los dioses concedieran al hombre otro periodo de vida de la misma duración, era indicado por el movimiento de los astros en el cielo, esto es, por el paso de las Pléyades por el cenit, que eran seguidas por la constelación denominada Mamahuaztlí que corresponde al cinturón y al tahali de Orión. Respecto a la primera de ellas, llamada por los nahuas miec "muchos", míac "multitud" y ñanquíztlí "mercado",¹ Sahagún dice lo siguiente:

Y tenían pronóstico o oráculo que entonces había de cesar el movimiento de los cielos, y tomaban por señal el movimiento de las Cabritas la noche desta fiesta, que ellos llamaban toimmokpáia. De tal manera caía que las Cabritas estaban en medio del cielo a la media noche, en respecto deste horizonte mexicano. En esta noche sacaban fuego nuevo...²²⁵

Y llegaban a la cumbre [del cerro Huixachtécatl] a la media noche, o casi, donde estaba un solemne cu edificado para aquella cerimonia. Llegados allí, miraban a las Cabritas, su estaban en el medio. Y si no estaban, esperaban hasta que llegasen. Y cuando vian que ya

²²²) Van Gennep, op. cit., p. 182.

²²³) Ibid., p. 18.

²²⁴) Ibid., p. 115.

²²⁵) Broda, "La fiesta azteca...", op. cit., p. 134 y González Torres, El culto..., op. cit., p. 122.

²²⁶) Sahagún, op. cit., v. I, p. 279.

pasaban del medio, entendían que el movimiento del cielo no cesaba, y que no era allí el fin del mundo, sino que habían de tener otros cincuenta y dos años seguros que no se acabaría el mundo.²²⁴

Este fenómeno astronómico, así como su conexión con el calendario y con la ceremonia del Fuego Nuevo, ha sido estudiado por Johanna Broda quien establece, entre otras cosas, que el paso de las Pléyades por el cenit a media noche coincide con el comienzo de la estación seca y corresponde con el nadir del Sol, es decir, cuando este astro se encuentra en el punto diametralmente opuesto al cenit en la esfera celeste.²²⁵ Asimismo, llama la atención respecto de la relación de este grupo de estrellas con la constelación llamada Mamahuaztli, la cual se asociaba con el rito del Fuego Nuevo.²²⁶ De acuerdo con Sahagún esta constelación, que también es conocida como Mastelejos, se encuentra cerca de las Cabrillas; además su mismo nombre, que significa "el que taladra",²²⁷ hace referencia al encendedor de barrena, es decir, a los palos llamados teguáhuil que eran utilizados para obtener fuego:

Llaman a estas estrellas mamahuaztli, y por este mismo nombre llaman a los palos con que sacan lumbre, porque les parece que tienen alguna semejanza con ellas, y que de allí les vino esta manera de sacar fuego.²²⁸

Por otra parte, hay que llamar la atención sobre el hecho de que esta constelación esté conformada por una línea horizontal con otra transversal, figura que también corresponde a la forma de representar los encendidos de fuego nuevo en numerosos códices (fám. 18). De esta manera, en la tierra se reproducía el encendido del fuego que era indicado en el ámbito celeste por el paso de dicha constelación por el cenit.

²²⁴ *Ibid.*, v. I, p. 281.

²²⁵ Broda, "Arqueoastronomía..." *op. cit.*, pp. 69-70, señala la relación entre el curso del Sol y el de las Pléyades, y asienta que el primer paso del Sol por el cenit, a mediados de mayo, coincide con el periodo de invisibilidad de las Pléyades, mientras que el paso de estas estrellas por el cenit durante la media noche a mediados de noviembre coincide con el nadir del Sol.

²²⁶ Broda, "La fiesta azteca...", *op. cit.*, pp. 138 y 134.

²²⁷ Esta traducción la proporcionan Josefina García Quintana y Alfredo López Austin en el glosario de la Historia general de Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 690 y dicen que estas estrellas se han identificado con las correspondientes de la cabeza del Toro, aunque es más probable que correspondan a las del cinturón y el tahalí de Orión. Ulrich Kohler, "Conocimientos astronómicos de indígenas contemporáneos y su contribución para identificar constelaciones aztecas", en Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, *op. cit.*, pp. 248-249 y 263, refiere los diversos ensayos e hipótesis respecto a la ubicación e identificación del mamahuaztli y concluye que la mayor posibilidad es que estas estrellas se refieran al cinturón y a la espada de Orión. Por su parte, Alonso de Molina en su Diccionario registra que mamati significa "taladrar o barrenar algo".

²²⁸ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 483.

En el momento en que las Pléyades o Cabrillas traspasaban el cenit el sacerdote del barrio de Copolco, en la cumbre del Huixachtécatl, procedía a encender el fuego nuevo barrenando dos palos sobre el pecho de un cautivo sacrificado. Enseguida conformaban una enorme hoguera para que pudiera ser vista desde lejos, ya que en todos los cerros circundantes había gran cantidad de gente esperando ver la señal de la nueva era. En cuanto esto sucedía, toda la gente, incluyendo a los niños de cuna, se sacaba sangre de las orejas y la arrojaban hacia el monte en señal de que hacían penitencia y seguramente para alimentar a la lumbre.

El fuego recién producido, que simbolizaba el nuevo periodo de vida, era revitalizado con la misma sangre humana a través del cautivo sacrificado, cuyo corazón y cuerpo eran arrojados a la hoguera. Este debía ser de los más valerosos y de preferencia se buscaba a uno que hubiera nacido en el fuego nuevo anterior según consigna Juan de Torquemada para el encendido del fuego nuevo de 1507, para cuya celebración Motecuhzoma:

... mandó pregonar por todos sus reinos que prendiesen de las provincia enemigas alguno que tuviese el nombre que soñan poner a los que en aquel día nacian; para los cual salió gente valerosa de toda la laguna mexicana y fueron a dar guerra a los huezotzincas, de los cuales fue preso (por un valiente soldado de este Tlatelulco, que se llamaba Itzcuin) un capitán valeroso, llamado Xuhltamin, que quiere decir hombre en cuyo pecho se sacó el fuego nuevo; y traído a Motecuhzoma fue mucho el contento que recibió y en él fue hecho el sacrificio; y en memoria de esta hazaña y valentía tomó el vencedor el nombre del vencido, y así se llamó de allí en adelante Xuhltaminman, que quiere decir el que prendió en guerra a Xuhltamin.²¹²

Según Durán, en el cerro sacrificaban a una gran cantidad de hombres que eran ofrecidos al dios del fuego²¹³ para revitalizar al nuevo periodo de tiempo. Posteriormente, hecha la gran hoguera, los sacerdotes que habían venido de México y de otros pueblos tomaban de la lumbre nueva, y los que eran hábiles corredores la transportaban en teas de pino a todos los pueblos. En México las hachas encendidas eran llevadas al templo de Huitzilopochtli. El fuego era colocado en un candelero con copal delante del idolo, de donde lo tomaban para llevarlo primero al aposento de los sacerdotes y luego a todos los vecinos de la ciudad. Gran cantidad de gente iba por la lumbre, hacían grandes hogueras y regocijos. Lo mismo sucedía en todos los pueblos y, de

²¹²) Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, p. 213. Este suceso también es narrado por Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 492.

²¹³) Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 454.

acuerdo con Sahagún, había tal cantidad de hogueras en todas partes que parecía de día. El gran júbilo por el encendido, del que hablan los cronistas, se debe a que como dice Eliade:

el fuego renueva el mundo; por él será restaurado un mundo nuevo, sustraído a la vejez, a la muerte, a la descomposición y a la podredumbre...²³³

El hecho de que esta ceremonia se hiciera durante la noche denota que el fuego nuevo antecede al Sol y anuncia su futura salida al día siguiente. En relación con lo anterior, en el mito de la creación de ese astro, se encendió primero la hoguera, a la cual se se precipitó Nānahuātzin, quien en el rito era personificado por el cautivo que era sacrificado y cuyo cuerpo también era arrojado al fuego. En ambos casos primero se llevaba a cabo el sacrificio de un personaje que luego iba a dar origen a la salida del Sol por el oriente. Asimismo, tanto en el mito como en el ritual se encontraban presentes todos los dioses, los cuales en la ceremonia estaban representados por los sacerdotes que llevaban puestos los atavíos de las deidades. Por lo tanto se trataba de un ritual que conmemoraba y actualizaba el acontecimiento sagrado de la creación del Sol en el tiempo primigenio y, por lo tanto, tenía como objetivo la regeneración del mundo mediante la reactualización de la cosmogonía. Así, de acuerdo con Eliade, la recuperación del tiempo sagrado era lo único capaz de renovar el cosmos, la vida, la naturaleza, la sociedad y esto se daba por la reactualización del "comienzo absoluto", es decir, de la creación del cosmos.²³⁴

Como ya lo han hecho notar algunos investigadores,²³⁵ la fiesta del Fuego Nuevo tenía un carácter unificador en el sentido religioso y político, pues se llevaba a cabo de manera simultánea en varias partes del Altiplano Central. De igual manera, tenía pretensiones políticas, ya que diversos pueblos acudían a México Tenochtitlan para obtener el fuego nuevo recién producido. Dichos pueblos seguramente eran tributarios de los tenochcas y su dependencia se expresa también en el aspecto religioso, puesto que tenían que acudir al centro rector para obtener el fuego, símbolo de la vida de la nueva era. Por otro lado, la preeminencia y el poder de los

²³³) Eliade, *El mito...* op. cit., p. 116.

²³⁴) Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., p. 44.

²³⁵) Entre ellos están Kirshhoff, op. cit., pp. 118, 140-141 y Broda, "La fiesta azteca...", op. cit., p. 148-149.

tenochcas se notaba también porque el fuego recién encendido era llevado al templo de Huitzilpochtlí, su dios patrono, y no al templo del dios del fuego (Íam 1).

El Fuego Nuevo que es el símbolo de un nuevo ciclo de 52 años, es producido por los sacerdotes mexica. Se reparte desde la sede del poder político-religioso del imperio, el Templo Mayor de Tenochtitlan. Los emisarios de los pueblos conquistados acuden allí para recibir el Fuego Nuevo de manos del sumo sacerdote mexica: lo llevarán a sus respectivas ciudades garantizando así la continuidad del orden cósmico y de la vida social. Los ritos establecen una relación de dependencia religiosa que refleja relaciones sociales, económicas y políticas más amplias.²¹⁷

En relación con lo anterior, Motolinia apunta:

... ya que el fuego quedaba como bendito [al ser rociado con la sangre del cautivo sacrificado], estaban allí esperando de muchos pueblos para llevar lumbre nueva a los templos de sus lugares, lo cual hacían pidiendo licencia al gran príncipe o pontífice mexicano, que era como papa, y esto hacían con gran fervor y prisa. Aunque el lugar estuviese hartas leguas, ellos se daban tanta prisa que en breve tiempo ponían allí la lumbre. En las provincias lejos de México hacían la misma ceremonia, y esto se hacía en todas partes con mucho regocijo y alegría; y en comenzando el día en toda la tierra y principalmente en México hacían gran fiesta, y sacrificaban cuatrocientos hombres en sólo México.²¹⁸

Hecha la lumbre nueva, todos los hombres y mujeres de cada pueblo renovaban sus enseres y vestidos. Echaban en el fuego mucho copal, descabezaban codornices, incensaban hacia las cuatro partes del mundo y comían tzoalli. Después de eso todos ayunaban y nadie bebía agua hasta el medio día siguiente. En esos momentos, cuando el Sol se encontraba en su punto más alto, comenzaban a sacrificar a un gran número de individuos para revitalizar al Sol, responsable del nuevo ciclo temporal de vida de la humanidad y, finalmente, se levantaba el ayuno.

La festividad del Fuego Nuevo, orientada a la recreación y mantenimiento del mundo, representaba el comienzo de un nuevo ciclo. En ella era de fundamental importancia el acto de encender fuego nuevo, acción que simbolizaba principio y que se instituyó como acto ejemplar para los rituales que tenían por objetivo la regeneración. Asimismo, la fiesta del Fuego Nuevo era la expresión ritual del mito de la creación del Sol, en tanto que ambos se correspondían. De acuerdo con la narración sagrada, en un principio no existía dicho astro, sino sólo el fuego. Este

²¹⁷) Ibid., p. 149.

²¹⁸) Motolinia, Historia..., op. cit., p. 31.

elemento, en el ritual, era encendido durante la noche, lo cual tenía como objeto revivir el tiempo anterior a la salida del Sol. El paso de las Pléyades por el cenit indicaban que el mundo seguía en movimiento y, por lo tanto, confirmaba su continuidad que anunciaba la futura salida del Sol. Pero para propiciar el surgimiento de ese astro, y a manera de consagración del nuevo periodo de tiempo, un cautivo era sacrificado y arrojado al fuego, igual que Nanahuatzin, acto que también tenía como objetivo revitalizar el ciclo que se iniciaba. Por su parte, el fuego recién encendido, que simbolizaba principio, era alimentado con la sangre del cautivo, líquido precioso que representaba el agua. Con esta última acción ritual se daba la unión de los dos elementos imprescindibles para la vida: el fuego y el agua que en esta ceremonia convergían para asegurar la existencia del mundo y de la humanidad por otro periodo de cincuenta y dos años. Asimismo, el fuego se establecía como el mediador entre la naturaleza y la sociedad, entre los hombres y los dioses, entre el cielo y la tierra, entre la vida y la muerte;²³⁸ de allí su gran importancia para la continuidad del hombre en el mundo.

De igual manera, es importante llamar la atención sobre el hecho de que este ritual se llevaba a cabo en un monte. En relación con esto, hay que tener presente que los cerros eran concebidos como manifestaciones de los tlaloque, conformados en su exterior de tierra, pero llenos de agua en su interior. Por consiguiente, este cerro, al igual que los demás, estaba relacionado con el aspecto terrestre, húmedo, femenino del cosmos; mientras que el fuego, que simbolizaba principio, estaba asociado con el aspecto masculino.²³⁹ De esta manera, el encender fuego en el cerro simbolizaba la unión de los dos principios que daban lugar a la vida, la cual era renovada por otro siglo indígena. Pero también el cerro representaba la montaña sagrada, el centro del mundo, el lugar de la creación.²⁴⁰

El monte en el que se efectuaba este ritual era el Huixachtécatl, ubicado en el señorío de Iztapalapa. Aquí cabe preguntarse ¿por qué no se hacía en México Tenochtitlan, sitio que en el último momento anterior a la conquista española era el centro hegemónico? Las respuestas que

²³⁸ Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 70.

²³⁹ Nicholson, op. cit., p. 411.

²⁴⁰ Eliade, Imágenes..., op. cit., pp. 44-46.

proponemos a esta pregunta son varias, pero todas ellas convergen. En primer lugar diversos documentos mencionan que la costumbre de encender fuego nuevo cada inicio de ciclo de cincuenta y dos años no era exclusiva de los mexicas, y más aún, era una costumbre que venía de épocas anteriores. Tomando en cuenta esto, es muy posible que la tradición marcara que dicha festividad se realizara en un cerro.²⁴¹ La ceremonia se efectuaba en el Huixachtécatl, territorio de tepanecas, porque por un lado éste era un grupo relacionado de manera especial con el fuego (recuérdese que su dios patrono era el mismo dios del fuego) y, por otro lado, en este pueblo recayó el poder político de toda la región en la época inmediata anterior al dominio mexica. Por otra parte, el traslado del centro de poder de Iztapalapa a México Tenochtitlan puede estar representado simbólicamente en el hecho de que el fuego nuevo era encendido en territorio tepaneca para luego ser trasladado a la capital de los mexicas, centro de poder en ese momento histórico. Por ello, el fuego era llevado de dicho cerro al templo de Huitzilopochtli, patrono de los mexicas, donde al día siguiente, cuando el Sol se encontraba en su punto más alto, era alimentado con el sacrificio de varios cautivos.

La ceremonia del Fuego Nuevo giraba en torno a la futura salida del Sol y aseguraba su movimiento por un ciclo completo de cincuenta y dos años. Asimismo, conmemoraba la primera salida de este astro que significó el principio del mundo. Es decir que se trataba de un ritual que revivía dicho acontecimiento y que consagraba el inicio de un nuevo ciclo indicado por la acción de encender fuego nuevo, acto que simbolizaba la recreación del mundo y propiciaba su mantenimiento.

El Sol, astro muy relacionado con el fuego, además de marcar la duración del año civil (a través de la observación de su movimiento a lo largo del horizonte) era el marcador del tiempo diario: el día abarcaba el transcurso del Sol por la esfera celeste desde que aparecía hasta que se ocultaba, mientras que la noche, tiempo en el que dicho astro no era visible y por lo tanto dominaba la oscuridad, era considerada como el viaje del Sol por el Mictlan o mundo de los

²⁴¹) Así aparece en el F. 16 r de la Historia Tolteca-Chichimeca, descripción, análisis, transcripción paleográfica, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odón Gómez y Luis Reyes García, México, CIESNAH, 1976.

muerdos. Este recorrido del Sol tenía momentos determinantes que marcaban los diferentes estadios del astro, éstos eran principalmente al amanecer, al medio día, al atardecer y a media noche que era cuando los sacerdotes incensaban a los ídolos.²⁴²

El Sol y la Luna estaban muy relacionados con Venus en tanto que marcadores de tiempo, ya que Venus como estrella de la mañana (que por provenir del inframundo trae una carga negativa) aparece inmediatamente antes de que el Sol salga y se pueda observar, es así que aparece como anticipador y guiador del astro más importante. En relación con esto hay que recordar que Quetzalcóatl, en su advocación de Yiacatecuhtli, era un dios andariego en tanto que patrón y guía de los comerciantes. Por otro lado, Venus como estrella de la tarde es visible después de que se mete el Sol. De esta manera, dicho astro era la estrella de la aurora y del crepúsculo lo cual podría estar en relación con el inicio y el fin del mundo, momentos determinantes en la cosmogonía que, por otro lado, eran rememorados diariamente.²⁴³ Es decir, el día venía a ser un pequeño ciclo que actualizaba o vivificaba el acto de la creación, mientras que su término estaría relacionado con la oscuridad que sobrevendría cuando el mundo se acabara. El Sol y la Luna en la cosmogonía compartieron un mismo mito de creación y por eso estaban muy relacionados. Por su parte, el mito de origen de Venus, aunque aparece de manera independiente al primero, estaba asociado a él fundamentalmente por la intervención de la acción transformadora del fuego que da lugar a cuerpos celestes que fueron utilizados como marcadores de tiempo.

Como se puede observar a lo largo de este capítulo, en los diferentes ciclos temporales aquí referidos encontramos la presencia del fuego, elemento que al simbolizar principio ejerció una función regeneradora y revitalizadora del mundo y de la naturaleza. De igual manera, aparece como marcador de tiempo pues señalaba el cambio de un ciclo a otro aplicando su acción purificadora. Es así que las principales ceremonias al fuego, que se daban en momentos liminares, indicaban el inicio y término de ciclos, así como su enlace, es decir que propiciaba el

²⁴²) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 25.

²⁴³) Para Eliade, *El mito...*, *op. cit.*, p. 106, la aurora y el crepúsculo enlazan edades.

paso de uno a otro; por ejemplo, de la época de lluvias a la de sequía, de la actividad agrícola a la cacería; o bien de un siglo indígena al siguiente. Asimismo, cabe destacar que los astros que determinaban y hacían posible el cómputo del tiempo estaban íntimamente relacionados con el elemento igneo, tanto al nivel del ritual como del mito. Así, todo lo expuesto hasta aquí reitera la importancia de Xiuhtecuhtli como señor del tiempo y como marcador de ciclos temporales, lo cual se encuentra ligado a las funciones que este elemento ejerce, tales como purificación, propiciación y renovación, todo lo cual puede ser resumido en su acción transformadora.

CAPITULO 4

EL FUEGO Y EL AGUA

"Y unidos en sonoras consonancias,
el Fuego, la Tierra, el Viento y el Agua,
las Aves, las Flores, los Brutos, las Almas,
con luces, con silbos, con rizados con ramas,
con ecos, con visos, con cultos, con aras,
¡festajen, asistan, celebren, aplaudan
del más luciente Sol la mejor Alba!"
Sor Juana Inés de la Cruz: "Loa a los años de
la Reina Madre, Doña Maria de Austria"

Aunque el tema central de la presente tesis es el fuego, ha sido necesario ver la relación que éste guarda con su opuesto, el agua, para poder observar en qué momentos de los ciclos agrícola y ritual ambos elementos convergen, y así poder determinar el significado que tuvieron dentro del sistema religioso del pueblo mexica y de los nahuas por extensión. Para poder llevar a cabo esto, en primer lugar, ha sido necesario tomar en cuenta cuáles eran las principales concepciones de la tierra y el agua en una sociedad eminentemente agrícola como fue la mexica que forma parte del amplio mosaico mesoamericano, para luego proceder a ver de qué manera confluyen con el elemento igneo. Para este punto partimos de la concepción clarificada y estudiada por varios investigadores, entre los que destacan Angel Ma. Garibay K., Henry B. Nicholson, Alfredo López Austin, Yólotl González Torres y Noemí Quezada quienes coinciden en que la cosmovisión prehispánica estaba taxonómicamente estructurada en dos principios básicos, el masculino y el femenino, en torno a los cuales se agrupaban los diferentes elementos naturales, sociales y religiosos. A este respecto Angel Ma. Garibay apunta lo siguiente:

Dos deidades: la celeste, unida o identificada con el sol, es masculina; la terrestre, unida o identificada con la tierra, femenina. Ya está dada la doble panja que pronto se convierte en el Gran Padre y la Gran Madre. Esta primaria concepción religiosa pervive a través de muchas complicaciones y la alcanzamos, al cabo del progreso religioso que interrumpe la conquista española, idéntica a sí misma, aunque sumamente adornada.¹

¹) Angel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., 3a. ed., México, Ed. Porrúa, 1987, (Biblioteca Porrúa, núms. 1 y 5), vol. I, pp. 109-110.

De igual manera, para Nicholson la base de la religión de los mexicas se asentaba sobre la concepción de un poder dual, primordial y generativo, personificado en una deidad concebida como una unidad que contenía en sí los dos sexos llamada Ometéotl. La parte masculina estaba relacionada con el fuego y las deidades solares, mientras que la parte femenina estaba asociada con diosas madres de la tierra y la fertilidad.² Con relación a esto último, Doris Heyden apunta que:

... casi todas las formas de la fertilidad agrícola se veían como femeninas; algunas de estas etapas eran la concepción y la maduración. A veces se puede decir que los diferentes aspectos en su forma deificada eran distintas fases de un solo concepto.³

Respecto a los dos principios en torno a los cuales se agrupan los diversos componentes del mundo, López Austin menciona que en la cosmovisión mexica:

... destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia atema de dominio.⁴

Por su parte, Yolotl González define este concepto de la siguiente manera:

Los dioses del panteón se pueden clasificar en primer lugar de acuerdo con las dos fuerzas complementarias que constituían el cosmos mexica: los dioses positivos, de lo caliente, seco, duro, de la luz y de los gobernantes, y los negativos, de lo frío, lo húmedo, lo blando, la oscuridad, lo femenino y lo gobernado y que estaban ejemplificados por Huitzilopochtli y Tlaloc: la mariposa y el caracol. Sin embargo, ninguna de estas características se encuentra en estado "puro" en ninguno de los dioses: siempre en cada deidad veremos también esa dialéctica cuyo símbolo es Ometéotl, el principio creador; lo que hace precisamente que tengan diversas manifestaciones.⁵

Noemí Quezada, quien aborda este tema desde la categoría de género, establece que:

²) H. B. Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope, ed. general, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, eds. del volumen, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, parte 1, University of Texas Press, Austin, 1971, pp. 410-411.

³) Doris Heyden, "Las diosas del agua y la vegetación", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983, p. 129.

⁴) Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, vol. I, p. 59.

⁵) Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica, 1985, (Sección de Obras de Antropología), p. 132.

... la cosmovisión mexica, basada en la dualidad, estableció una relación genérica que definía los ámbitos de lo femenino y lo masculino organizando el cosmos, la naturaleza, lo social y lo cotidiano.⁶

De acuerdo con Lévi-Strauss, esta concepción bipolar del cosmos, que se refiere a la oposición de elementos complementarios identificados con los sexos masculino y femenino, se encuentra en varias culturas. Sin embargo, su valor puede ser invertido según el grupo de que se trate. Así, en varias partes de América del Sur el cielo tiene una connotación femenina y la tierra masculina, mientras que este valor se trastoca en los mitos de Norteamérica y en las concepciones mesoamericanas.⁷

Dentro de este marco de conceptualización, hay que destacar que existe un grupo de elementos que está muy relacionado con el fuego, es decir, con la parte luminosa, caliente y masculina del cosmos (Cuadro 4), pero también existe otro conjunto de elementos asociado con el agua y, por consiguiente, con lo oscuro, lo frío y lo femenino (Cuadro 5); así, dichos elementos sugieren "algo abstracto por medio de lo concreto".⁸ Los componentes de cada grupo representan a cada una de las dos unidades primordiales o principios cósmicos; de esta manera, cuando los encontramos en algún ritual nos indican su presencia pues son sus símbolos, ya que remiten a una serie de conceptualizaciones que encierra tanto el fuego como el agua en tanto que son símbolos dominantes. De acuerdo con Turner, tanto el fuego como el agua y, por consiguiente, los elementos que los representan, son símbolos dominantes pues presentan rasgos que los caracterizan como tales: son elementos estructurales porque su contenido de sentido es consistente y constante en el sistema simbólico, son, cada uno, una unidad de dicho sistema por lo que presentan la misma significación en mitos y ritos, constituyen un punto de unión entre la estructura social y cultural, son un fin en sí mismos, proporcionan continuidad a la sociedad y son importantes elementos de cohesión.⁹ Además, sus elementos representativos: "son formulaciones tangibles de ideas,

⁶) Noemí Quetzada, "Mito y género en la sociedad mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 23.

⁷) Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, (Sección de Obras de Antropología), pp. 284-285.

⁸) Victor Turner, *La esfera de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 53.

⁹) *Ibid.*, pp. 25, 34, 35, 43, 48, 50.

abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias."¹⁸

Estos elementos concretos que constituyen símbolos porque expresan ideas y conceptos abstractos que guían y dan significación a la sociedad, van desde los más explícitos hasta los más velados. Así, los elementos que pertenecen al grupo del principio igneo masculino y que aparecen en los ritos periódicos son los siguientes: la misma lumbre ardiendo en ciertos rituales y su encendido, las plumas rojas usadas por las mujeres en brazos y piernas en ciertas ceremonias, el hecho de hincar palos en los patios cuyo prototipo es la ceremonia de Xócotl Huetzi, el uso, en diferentes formas, del maíz tostado o momochil que denota sequía, misma que es conjurada para que llegue a su máximo extremo y así provocar la lluvia, el corte de cabellos de la coronilla a media noche y ante la lumbre, la referencia a una hoguera que puede estar en los templos o en medio del patio, así como los múltiples braseros que se encontraban en la plaza, danzas efectuadas en honor al fuego o ante el fogón, el sahumero, las ofrendas dedicadas específicamente al fuego, así como su incineración, y el sacrificio humano en el que la víctima era expuesta directamente a la lumbre. En relación con lo anterior, ha sido necesario detectar en cuáles ceremonias aparecen dichos elementos. (Cuadro 4)

Por otra parte, los elementos simbólicos asociados con el agua que han sido considerados para este trabajo son los siguientes: Sacrificios de infantes efectuados en la cumbre de los cerros o en el remolino de Panlitan para pedir lluvias. Los niños constituían la principal ofrenda de los dioses pluviales porque su pureza equivalía a la del líquido celeste; por otro lado, los elegidos debían tener la señal del dios que se manifestaba mediante dos remolinos en la cabeza. Las edades de los infantes ofrecidos variaba e iba de menor a mayor según iba avanzando el transcurso del año y se acercaba la época de lluvias. Inmolación de hombres que venían a ser imágenes vivientes o ixpilla de los Italoque. Occisión ritual de mujeres que representaban a deidades femeninas relacionadas con el agua y los alimentos. Estos sacrificios, que eran efectuados durante la noche, incluían el

¹⁸ Clifford Geertz, La interpretación de las culturas, trad. de Alberto L. Buxo, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A., 1992 (Colección Hombre y Sociedad), p. 90.

degollamiento de la víctima y la extracción de corazón. De acuerdo con Heyden la decapitación representaba la separación del elote de la planta, la caída del fruto o el corte de la mazorca.¹¹ En el caso de Xilonen y Chicomecóatl la víctima primero era degollada y luego le extraían el corazón, mientras que con la representación de Allantonan estas acciones se realizaban de manera invertida lo cual, según esta investigadora, "pudo haber simbolizado el elote o la fruta ya pasada".¹² Desollamiento de la víctima, lo cual expresaba la acción de deshojar el elote o despojarlo de su cubierta,¹³ y cuya piel era vestida por otros individuos, principalmente por sacerdotes, para transformarse en la ixipilla de la diosa. Sacrificios y ofrecimiento de la sangre del autosacrificio en montes, cuevas y quebradas que eran los sitios de habitación de los dioses de la lluvia. Ofrendas de incienso, comida, pulque, hule y papeles en cerros y en Panitlan. Ofrecimiento de las primicias de flores como cempoalxóchitl y de plantas alimenticias como mazorcas de maíz, amaranto y chiles verdes. Ofrendas de cañas verdes, mazorcas, diferentes tipos de semillas, legumbres y flores. Ofrendas de hule quemado y de papeles goteados con este material llamados amatetéhuitl, lo cual constituye un elemento "simbólico de las deidades del agua" y, por lo tanto, asociado con la fertilidad.¹⁴ Imágenes de cerros hechas de tzoalli¹⁵ y sus correspondientes ofrendas. Enramado de patios, templos, altares, andas y dioses con diferentes vegetales como ramas de acxóyatl, hojas de espadaña, heno o pachtli, juncias, cañas de maíz, flores y plantas comestibles. Presencia y uso de cañas verdes, mazorcas, flores (cempoalxóchitl e iztahuatl o estafiate), diferentes tipos de semillas y legumbres, heno, hojas de espadaña y juncias. Danzas de mujeres en fiestas agrícolas. Uso del palo sonaja denominado chicahuaztl utilizado para atraer la lluvia y proporcionar una siembra fructífera porque dicho objeto imita el sonido de la lluvia y "representa la coa o bastón plantador que

¹¹) Heyden, "Las diosas...", op. cit., pp. 136 y 142.

¹²) Ibid., pp. 139 y 140. De acuerdo con Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de la Nueva España, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, (Cien de México), vol. I, p. 169, éste también fue el caso de la imagen viviente de llamatacuhli, ya que ambas diosas representan al maíz viejo.

¹³) Heyden, "Las diosas...", op. cit., p. 136.

¹⁴) Ibid., pp. 141 y 142.

¹⁵) Masa hecha con semillas de amaranto y miel de maguey.

en un acto fálico, penetra la tierra para que entre la semilla".¹⁴ Derramamiento de maíz de cuatro colores y "siembra" de incienso que consiste en arrojarlo sin quemarlo. (Cuadro 5).

Por último, existe un tercer tipo de elementos que simbólicamente expresan la confluencia de los dos principios aquí aludidos y que hacen referencia al fuego y al agua, entre ellos destacan las danzas conjuntas de hombres y mujeres en las ceremonias, el encendido de fuego en cerros o en templos que representan a estos últimos, así como la presencia de los elementos que simbolizan al fuego en festividades dedicadas a la lluvia y fertilidad de los campos como se verá más adelante.

Cada uno de estos grupos guardan entre sí una coherencia y están estructurados y relacionados de manera lógica.¹⁷ Asimismo, constituyen un instrumento de conocimiento para aprehender y explicar el mundo,¹⁸ puesto que son manifestaciones de los dos principios cósmicos, pues "la naturaleza es una hierofanía, y las leyes de la naturaleza son la revelación del modo de existencia de la divinidad".¹⁹ Por lo tanto, estos símbolos "están implicados en el proceso social"²⁰ y son representaciones colectivas que dan significado a los acontecimientos.²¹ De ello se deriva la necesidad de analizarlos en el contexto ritual y social para poder entender los modos de articulación entre la naturaleza, la sociedad y las entidades sagradas. Por otra parte, en los ritos en los que se observa la confluencia de elementos opuestos, además de simbolizar la vida y su generación, denotan el equilibrio del eje propuesto por Lévi-Strauss, es decir, entre lo crudo y lo cocido, en donde el fuego desempeña una función básica de mediador entre ambos y evita la tendencia de la naturaleza de pasar de lo crudo a lo podrido.²²

¹⁴) Heyden, "Las diosas...", *op. cit.*, p. 142.

¹⁷) Mircea Eliade, Imágenes y símbolos, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, p. 40.

¹⁸) *Ibid.*, pp. 9 y 10 y Turner, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁹) Mircea Eliade, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993, (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 60.

²⁰) Turner, *op. cit.*, pp. 21-22.

²¹) *Ibid.*, pp. 31 y 52.

²²) De acuerdo con Lévi-Strauss, *op. cit.* p. 146, "El eje que une lo crudo y lo cocido es característico de la cultura: el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo como la putrefacción lo transforma naturalmente."

4.1 EL COMPLEJO AGUA, MONTES, MANTENIMIENTOS Y TIERRA COMO MANIFESTACION DEL PRINCIPIO FEMENINO DEL COSMOS

El culto al agua no se reduce únicamente a su deidad más representativa que es Tláloc, sino que comprende todo un complejo que abarca a otros elementos del mundo natural, junto con las deidades que los personifican, los cuales presentan importantes asociaciones entre sí. Estas entidades sagradas son los dioses de la lluvia, del aire, de los montes, de la agricultura, de los alimentos y de la tierra. A todo este conjunto podemos considerarlo como un complejo cultural que pertenece a una tradición mesoamericana muy antigua que se centró, fundamentalmente, en el culto a las entidades sagradas que hacían posible la producción de la tierra y que tuvo como fundamento la base económica de estos pueblos, es decir, la agricultura de temporal. Ello implicaba la práctica de rituales propiciatorios que tenían como objetivo generar las condiciones adecuadas para una buena cosecha. En la serie ininterrumpida de ceremonias que se llevaban a cabo en honor a los diferentes dioses durante todo el año, se observa el predominio de las fiestas dedicadas a las entidades relacionadas de alguna manera con la agricultura y los alimentos. Sin embargo, también observamos la presencia explícita o simbólica de deidades que representan el otro principio indispensable del mundo, es decir, el masculino que tiene como principal función la fecundación. De esta manera, la veneración a los diversos dioses a lo largo del ciclo anual expresa la concepción del cambio constante de potencias sagradas que intervenían en el mundo y en la vida del hombre. Así: "El ritual era el orden de las acciones adecuadas frente al arribo pautado de los dioses. Los dioses eran oportunamente adorados cuando, al llegar, ejercían un fuerte dominio sobre la tierra."²³

Por consiguiente, el hombre en la sociedad mexicana estaba obligado a realizar diversos rituales para propiciar la benevolencia de los dioses, para contrarrestar las malas influencias y, en resumen, para colaborar en el mantenimiento del equilibrio del mundo y de las fuerzas que lo mantienen en movimiento.

²³) Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, (Sección de Obras de Antropología), p. 29.

4.1.1 EL AGUA

En los mitos prehispánicos del Altiplano Central de México el agua, elemento primordial, aparece con un simbolismo ambivalente pues tiene una función creadora, pero también puede traer efectos devastadores. Así, por un lado, se le menciona como "la primera causa del mundo"²¹ y, por el otro, como un principio destructor como cuando al final de la era o sol denominado *nahui atl* o "cuatro agua" regido por Chalchiuhtlicue el mundo fue destruido por un diluvio.²² La ambivalencia del agua también se nota en la misma naturaleza, ya que tiene un aspecto creador cuando la lluvia cae a tiempo y en la cantidad necesaria para que las plantas puedan crecer, pero es destructiva en los casos en que no llega a tiempo, o bien cuando hay sequía o heladas, pues en estos casos las cosechas no se logran provocando hambrunas, como aquella célebre por sus consecuencias desoladoras que tuvo lugar durante el mandato de Moctezuma Ilhuicamina hacia mediados del siglo XV. De esta manera, como dice Lévi-Strauss, existe agua creadora y agua destructora.²⁴

De acuerdo con las historias sagradas del Altiplano Central, luego del diluvio la tierra quedó inhabilitada para la vida, pues según una versión se anegó y el cielo se vino abajo, por eso los cuatro dioses creadores ordenaron hacer cuatro caminos por el centro de la tierra para entrar por ellos y alzar la bóveda celeste. Con este objeto crearon a cuatro hombres llamados Cuauhtémoc, Itzcóatl, Itzmali (Izcalli) y Tenexichitl. Por su parte, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se transformaron en dos grandes árboles llamados Tezcacuáhuil y Quetzalhuéxotl, respectivamente. De esta manera, árboles, dioses y hombres levantaron el cielo.²⁵ De acuerdo con otras versiones, la tierra feneció cuando el cielo se vino abajo. Por ello, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl bajaron del cielo a la diosa terrestre y la pusieron encima del agua, o bien colocaron sobre el líquido primordial a un *cipactli* o peje lagarto con el que formaron a la tierra.²⁴ Con lo anterior vemos que en un principio sólo existía

²¹ "Histoire du Mexique" o "Historia de México", en *Tegoonia e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a ed., ed. preparada por Angel M. Gaibay K., México, Pomá, 1973, (Sepan cuántos, núm. 37), p. 110

²² "Historia de los mexicanos por su pinturas" en *ibid.*, p. 32.

²³ Lévi-Strauss, *op. cit.* p. 187.

²⁴ *ibid.*, p. 32 y "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, trad. del nahuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, núm. 1), pp. 119-120.

²⁵ "Historia de los mexicanos...", *op. cit.*, pp. 25, 26 y 33; "Historia de México", *op. cit.*, p. 108.

el agua primigenia encima de la cual fue colocada la tierra.²⁹ Ambos, agua y tierra, están tan relacionados que en ciertos puntos se encuentran imbricados, puesto que los mexicas consideraban que el mar corría por debajo de la tierra y que al filtrarse a través de ella daba como resultado la formación de ríos, lagos, manantiales y pozos. Respecto a esta concepción, Bernardino de Sahagún apunta que:

La mar entra por la tierra, por sus venas y caños, y anda por debajo de la tierra y de los montes; y por donde halla camino para salir fuera, allí mana, o por las raíces de los montes, o por llanos de la tierra, y después muchos arroyos se juntan y juntos hacen los grandes ríos; y aunque el agua de la mar es salada, y el agua de los ríos dulce, pierde el amargor, o sal, colándose por la tierra, o por las piedras, y por la arena, y se hace dulce y buena de beber; de manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debajo de la tierra y saliendo se hacen fuentes y ríos.³⁰

En relación con esta concepción, Diego Durán señala que era creencia común que el agua de la laguna de Texcoco procedía del mar, y para probarlo los tlatoque anteriores a Motecuhzoma mandaron averiguarlo de la siguiente manera:

...enviando gente por muchas partes, dicen que hacia la costa vieron un río que salía de la mar y que, a poco trecho, se hundía, y hoy en día se hunde, y que, para saber dónde iba a salir aquel río, que echaron por el boquerón donde se sumía una calabaza, gruesa, redonda, lisa, toda llena de algodón y muy bien tapada, para que no le entrase agua.

Y que, echada, dieron aviso a México, para que se tuviese cuenta si aquella calabaza pareciese en alguna parte de la laguna, o en algún río o fuente. Y que puestas muchas espías y buscas en la laguna, al cabo de algunos días hallaron la calabaza nadando encima del agua en la laguna grande.³¹

Por la información anterior podemos inferir que las aguas primordiales, sobre las cuales fue colocada la tierra, es el mismo mar, al cual los nahuas designaban con el término de teoatl "agua sagrada" que Bernardino de Sahagún traduce como "agua maravillosa en profundidad y grandeza". También la denominaban ihhuicaatl, literalmente "agua cielo" o, como dice este cronista, "agua que se juntó con el cielo" porque creían que el mar se unía con él en el horizonte, como si el mundo fuera una casa en la que el mar vendría a conformar las paredes sobre las cuales descansara el firmamento.³² Por lo tanto, como lo indica la Historia de México, el agua viene a ser un paso entre la

²⁹) Esta agua primigenia ha sido relacionada con el líquido amniótico de donde proviene el hombre.

³⁰) Sahagún, op. cit., vol. II, p. 800.

³¹) Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme, ed. preparada por Angel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967, (Biblioteca Porrúa, núms. 36 y 37), vol. I, p. 91.

³²) Sahagún, op. cit., vol. II, p. 800.

tierra y el cielo, entre el mundo profano y el mundo sagrado.³³ Por eso algunas narraciones mesoamericanas que refieren la llegada a un territorio mencionan el paso por agua, el cual no necesariamente tuvo que haber sido físico, sino que puede referirse al paso de lo sagrado, del origen a la existencia profana sobre la tierra.

Por otra parte, esta agua primigenia también está relacionada con el Tlalocan ya que, de acuerdo con Sahagún, todos los ríos salían de él; asimismo los montes, que en su interior están llenos de agua, se encuentran fundados sobre este lugar sagrado.³⁴ El Tlalocan, que es descrito como una especie de paraíso donde abundaba el agua y los mantenimientos, constituía la morada de Tláloc y Chalchiuhtlicue. A este sitio iban los ahogados, los muertos por el rayo y por enfermedades relacionadas con el agua como hidropesía, lepra, sarna, bubas y gota.³⁵ Según las referencias, a él se podía acceder a través de cuevas que, además, eran consideradas como puntos de contacto con el mundo y las entidades sagradas.

Por su parte, Tláloc, al igual que la misma agua como ya se mencionó más arriba, es una deidad ambigua que representa dos tipos de fuerzas, una benéfica que proporciona las lluvias adecuadas para las cosechas y otra nociva que da lugar a las tormentas, heladas, granizo, exceso de agua que provoca inundaciones o su escasez expresada a través de la sequía, fenómenos que inciden directamente en la agricultura. Todos estos tipos de lluvia eran obtenidos por los tlaloque o ayudantes de Tláloc de los cuatro aposentos o grandes depósitos de agua que estaban dispuestos alrededor de un patio en el Tlalocan.³⁶ Por otro lado, hay que hacer mención aquí que los cuatro tlaloque principales se encontraban ubicados en cada una de las esquinas del mundo junto con un árbol, lo cual delimita el plano de la tierra.

³³) "Historia de México", *op. cit.*, p. 111.

³⁴) Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 800.

³⁵) *Ibid.*, vol. I, p. 222.

³⁶) "Historia de los Mexicanos...", *op. cit.*, p. 26.

4.1.2 LA TIERRA

En las sociedades agrícolas, como la mesoamericana, la tierra tiene una especial importancia y, en la concepción del mundo, viene a ser una de las partes medulares del pensamiento para explicar la estructura del cosmos, puesto que constituye el plano donde vive y se desarrolla el hombre. Asimismo, el propio origen de la humanidad es explicado a través de la tierra, la cual es considerada como la diosa madre por excelencia.

En lo que se refiere a la creación de la tierra, como ya se mencionó más arriba, la Historia de México nos presenta varias versiones. Una de ellas narra que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhli, que tenía forma de cipactli o peje lagarto, y la colocaron sobre las aguas primordiales. Esta deidad tenía en todas sus coyunturas ojos y pequeñas fauces con las que mordía como bestia. Esta misma obra presenta otras dos versiones, una de ellas refiere que por la boca de la diosa Tlaléotl se introdujo Tezcatlipoca, mientras que Quetzalcóatl Ehécatl lo hizo por el ombligo, para luego encontrarse en el corazón de la deidad, ubicado en el centro de la tierra. Posteriormente, separaron el cuerpo del numen en dos partes, con una de ellas formaron la tierra y con la otra el cielo que fue elevado y sostenido por algunos dioses para evitar que se cayera. La otra variante de este mito menciona que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se transformaron en dos grandes serpientes; una tomó a la diosa de la mano derecha y el pie izquierdo, mientras que la otra la sostuvo de la mano izquierda y el pie derecho; acto seguido la apretaron tanto que la partieron por enmedio, fue así que de una mitad de la espalda formaron la tierra, en tanto que la otra fue subida al firmamento. Para resarcir a Tlaltecuhli de los daños causados por los dioses creadores, todos los numenes descendieron a consolarla y dispusieron que, como producto de su sacrificio, de ella surgieran los frutos necesarios para el sustento de la humanidad. De esta manera, sus cabellos formaron árboles, flores y arbustos; su piel la yerba y las flores menudas; sus múltiples ojos configuraron pozos, fuentes y pequeñas cuevas; sus bocas ríos y grandes cavernas y su nariz valles y montañas.²⁷ Esto, de acuerdo con Jensen, caracteriza a esta entidad sagrada como deidad dema ya que es muerta por otros dioses, pero su muerte da lugar a las plantas, con lo cual se da fin

²⁷ "Historia de México", op. cit., pp. 105 y 108.

al tiempo originario y se introduce el nuevo orden del ser caracterizado por la necesidad de alimentos, por la vida terrena mortal que es superada por la facultad de reproducción.²⁸

Diversas referencias en las crónicas muestran que la tierra estaba muy relacionada con Tlaloc, nombre, este último, que según Diego Durán quiere decir "camino debajo de la tierra" o "cueva larga".²⁹ En ocasiones parece haber, inclusive, una equiparación entre ambas deidades ya que se mencionan con apelativos semejantes, así por ejemplo, la Historia de los mexicanos por sus pinturas nombra como Tlaltecuhli a los dios, en tanto que la Historia de México dice que Tlalocantecuhli es el dios de la tierra.³⁰ Por otro lado, pareciera ser que son dos caras de la misma moneda, pues la tierra que abarca la superficie con sus montes y valles, comprende también las cuevas que conectan en su parte inferior con el agua proveniente del mar y que constituye el Tlalocan. Asimismo, el agua penetra en la tierra y aflora en su superficie formando ríos, lagos, pozos, manantiales. La mayoría del agua subterránea se acumula en los montes, que por fuera son de tierra pero en su interior están llenos de líquido, por lo que vienen a ser una especie de contenedores de dicho elemento, es decir, son los depósitos de agua del mundo. En consecuencia, los nahuas consideraban que los dioses de la lluvia habitan en las concavidades de la tierra, en las cuevas profundas, cuyo ambiente es húmedo, en los cerros y en el aire.³¹ Estas concepciones tienen como base una cuidadosa observación de la naturaleza, pues debido a las condiciones geográficas y climatológicas del centro de México, da la impresión de que en las montañas.

²⁸ Ad. E. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp 110-111. También así lo considera Yolotl González, "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio, Barbro Dahlgren, editoria, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, p. 110. Por su parte, Eliade caracteriza a las deidades dema de la siguiente manera: son dioses cuya muerte es creadora pues da lugar al origen de varios elementos del mundo como las plantas: no son dioses cosmogónicos pues aparecen después de la creación del mundo, anticipan la historia humana porque su existencia es temporalmente limitada, viven dentro del hombre porque los alimentos que éste consume salieron de su cuerpo, están relacionados con la muerte, con el inframundo y con lo que surge de la tierra, es decir, los productos que emergieron de su cuerpo a raíz de su muerte, por lo tanto mueren pero no de manera definitiva ya que renacen cada vez que resurgen las plantas que originaron. Mircea Eliade, Mito y realidad, trad. de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1965, (Colección Omega), pp. 106-116.

²⁹ Durán, op. cit., vol. I, p. 81.

³⁰ "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 26 e "Historia de México", op. cit., p. 103.

³¹ Durán, op. cit., vol. I, p. 8 y Pedro Ponca, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, p. 372.

residencia de los tlaloque, se forman las nubes que generan la lluvia, el granizo, los truenos y los relámpagos. De igual manera, son frecuentes las cavernas que tienen en su interior manantiales o dan acceso a ríos subterráneos, situación que provoca una gran humedad en esos lugares.⁴²

La tierra ha sido considerada por los pueblos mesoamericanos, y concretamente por los nahuas, como la diosa madre. Fue ella quien dio a luz a la humanidad a la cual reclama, invariablemente tarde o temprano, su retorno a la matriz primordial a través de la muerte. Constituye una deidad que presenta dos aspectos opuestos y complementarios, por un lado es la entidad sagrada generosa que se sacrifica para crear al hombre y proporcionarle los mantenimientos indispensables para su vida; pero también representa a la terrible diosa que exige la inmolación de seres humanos para obtener su alimento y poder sobrevivir.

La diosa madre ostenta diversos nombres según sus advocaciones; así, bajo la forma de Tonantzin era la madre de los dioses y, por extensión, del hombre. Bajo el apelativo de Cihuacóatl se caracteriza por su voracidad de sangre y de corazones humanos, pues luego de haber sido creada, esta deidad lloraba constantemente en demanda de corazones y se negaba a dar sus frutos si no era regada con la sangre del hombre.⁴³ Por ello cada ocho días le era sacrificado un cautivo en su honor para alimentarla. Al referirse a Cihuacóatl, Diego Durán apunta que como siempre estaba hambrienta, se le representaba con una boca abierta de gran tamaño. Como se le consideraba hermana de Huitzilopochtli, con el que compartía un carácter guerrero, las doncellas del templo que servían a este dios le preparaban su comida cotidiana, que consistía en pequeños panes con figuras de pies, manos y rostros. Según afirmaciones de Durán y Sahagún, Cihuacóatl se aparecía en el

⁴²) Todas estas concepciones del Altiplano central prehispánico han sido estudiadas ampliamente por Johanna Broda. Para esta parte del trabajo fueron consultados los siguientes artículos de la misma autora: "El culto mexica a los cerros y el agua", en Multidisciplina, Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán, núm. 7, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 45-56. "Geography, Climate and the Observation of the Nature in Prehispanic Mesoamerica", en Imagination of the Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition, David Carrasco (ed.), Chapel Hill y "Las Fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en Revista española de antropología americana, Madrid, 1971, vol. 6, pp. 245-327.

⁴³) "Historia de México", op. cit., p. 108.

tianguiz en donde abandonaba una cuna con un pedernal de sacrificio para significar que demandaba la inmolación de víctimas.⁴⁴

Esta diosa representa a la tierra porque en su templo se encontraban los ídolos llamados tecuicuiltin "imagen de piedra o de bulto" que representaban a los cerros y a las cuevas del valle de México. El día de su fiesta o cuando se les pedía algún favor, sacaban a cada una de las efigies del templo y las llevaban en procesión al monte o caverna que tenía su mismo nombre. Les hacían ofrendas y los invocaban para pedirles su ayuda en caso de hambre o enfermedades como enfriamientos, reumas y artritis; su auxilio en guerras futuras y para que trajeran las lluvias.⁴⁵

Con el nombre de Quilaztli participó en la creación del hombre del "Quinto Sol", puesto que fue ella quien molió los huesos junto con la sangre del miembro sacrificado de Quetzalcóatl, luego que este dios los robara del Mictlán.⁴⁶ Por otro lado, dicha diosa es mencionada como la primera mujer que dio a luz. Esto la identifica con Toci "abuela de los dioses", advocación de la deidad femenina, que también es mencionada como Teteo innan o "Corazón de la tierra". Como deidad de la tierra Toci también está relacionada con la fertilidad, por eso es identificada como la madre de Cintéotl, dios del maíz y en su fiesta, en el mes de Ochpaniztli, la mujer que la representaba, antes de ser inmolada, sembraba harina de maíz a su paso y era acompañada por los sacerdotes de Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos.⁴⁷ La relación entre Cihuacóatl y los alimentos se nota asimismo porque en su fiesta, celebrada durante el mes de Huey Tecuilhuitl, se sacrificaba en su honor a una mujer a la que se le ponía el nombre de Xilonen, término que designa a la diosa de maíz tierno.

⁴⁴) Durán, op. cit., vol. I, pp. 130-131 y Sahagún, op. cit., vol. I, p. 39.

⁴⁵) Durán, op. cit., vol. I, p. 126.

⁴⁶) "Leyenda de los soles", op. cit., pp. 120-121.

⁴⁷) Durán, op. cit., vol. I, p. 143 y Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 40-41, 91 y 147-152. Esta diosa también tiene un carácter guerrero según se aprecia en su fiesta de Ochpaniztli en la cual se evitaba que su imagen viviente entrara, ya que ello traería como consecuencia la muerte de gran cantidad de guerreros en la batalla y mujeres durante el parto. Sobre la fiesta de Ochpaniztli véase Dons Heyden, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli", en Relación de Mesoamérica. XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972 pp. 206-207.

4.1.3 LOS MONTES Y EL AGUA

Como ya se mencionó más arriba, el mismo Tlalocan es el cimiento de los montes, los cuales por fuera son de tierra, pero sus entrañas están llenas de agua, "como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos de agua".⁴⁸ Por ser los cerros contenedores de agua, en ellos se engendran las nubes que proporcionan las lluvias que riegan los campos. Por eso en la época de tonalco o estación seca del año, las montañas retienen el agua en su interior, para luego dejarla salir en el periodo denominado xopan.⁴⁹ Por ello se creía que si los montes se desgajaran liberarían toda el agua que contienen, provocando con ello una devastadora inundación de la tierra como sucedió al término de la era nahuí atl.

Para los mexicas los montes tenían una connotación sagrada y estaban muy relacionados con las deidades de la lluvia. Así, los cerros fueron identificados con los tlaloque, enanos servidores de Tláloc que habitaban en las cuevas profundas de ambiente húmedo y en las montañas. Ellos eran los que producían el trueno y la lluvia al romper con un palo las vasijas que llevaban. Los tlaloque, considerados como dioses de las montañas, eran destinatarios de diversas ofrendas, entre las que destacan los papeles goleados con hule o amatéhuatl. De igual manera, eran invocados para pedirles protección contra ciertas enfermedades, como el reumatismo y la artritis, causadas por el frío y la humedad, así como para atraer las nubes cargadas de agua.⁵⁰ Eran venerados en los meses de Tepeilhuitl y Atemoztli, para lo cual hacían de masa de tzozalli las imágenes de los cerros llamadas tepicoton o ixpilla tépetl, las colocaban en los altares de las casas y les hacían ofrendas de comida. Posteriormente, estas figuras eran "sacrificadas" e ingeridas por la comunidad para pedir lluvia y la buena consecución de las cosechas. En el primero de esos meses, es decir en Tepeilhuitl, también cubrían con tzozalli unos trozos de madera que representaban a los ehecatlonitl, ayudantes de Ehécatl, dios del viento, que barrían y preparaban el camino a los tlaloque para que éstos dejaran caer la lluvia. También en esta veintena, en honor a los montes, sacrificaban a cuatro

⁴⁸) Sahagún, op. cit., vol. II, p. 800.

⁴⁹) Broda, "Geography...", op. cit., pp. 4-5.

⁵⁰) Durán, op. cit., vol. I, p. 126.

mujeres a quienes les ponían los nombres de Tepóchoch, Matfalcueye, Xochtécatl, Mayáhuel y a un hombre llamado Milnáhuatl que era imagen de las serpientes.¹¹

4.1.4 LOS MONTES Y LOS MANTENIMIENTOS

Los cerros también estaban relacionados con los mantenimientos, especialmente el Tonacatépetl, montaña sagrada que originalmente contenía en su interior el maíz y demás plantas comestibles.¹² De este lugar Quetzalcóatl robó los alimentos para proporcionárselos al hombre. A fin de encontrar el lugar donde se encontraba escondido el maíz, esta deidad se transformó en hormiga negra y siguió a una roja hasta que logró ubicar el sitio. Guiado siempre por ésta, se introdujo en el cerro y extrajo un grano del preciado alimento para llevarlo a Tamoanchan, lugar mítico donde se encontraban reunidos los dioses. Posteriormente, Quetzalcóatl ató unas cuerdas al monte para llevárselo, pero no pudo ni siquiera moverlo. Oxomoco y Cipactonal echaron suertes con granos de maíz y adivinaron que sólo Nānuātzin "el buboso" abriría el Tonacatépetl a palos, es decir, con la ayuda del relámpago. Fue así que se apercebieron los tlaloque azules, blancos, amarillos y rojos, y Nānuātzin despedazó el cerro con el rayo.

Aquí hay que llamar la atención sobre el hecho de que este personaje, que era el único que podía liberar los alimentos para dejarlos a disposición del hombre, es el mismo que se transformó en el Sol; por consiguiente, la narración nos muestra la necesidad de este astro y del poder de sus rayos para el surgimiento de las plantas alimenticias. Sin embargo, en cuanto el monte quedó abierto, los tlaloque se adueñaron de todos los tipos de maíz: el blanco, el negro, el amarillo y el colorado, así como del frijol, del amaranto y de la chia.¹³ De esta manera, Tlaloc se transformó en el dueño de los mantenimientos¹⁴ y el Tlalocan en su repositorio. De acuerdo con Eliade, este acto

¹¹) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 154-156 y 166-168.

¹²) "Leyenda de los soles", *op. cit.*, pp. 119-120.

¹³) *Ibid.*, p. 121.

¹⁴) Debido a lo anterior y de acuerdo con Juan Bautista Pomar, el ídolo del dios de la lluvia, que se encontraba en el templo de la cumbre del cerro Tlaloc, llevaba sobre la cabeza una vasija que contenía semillas de las diferentes plantas comestibles. Juan Bautista Pomar, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo*

sagrado se repite ciclicamente cada vez que las plantas surgen de la tierra, ya que el mito cosmogónico sirve de modelo para todo tipo de creación y para la procreación de otros mitos.³¹ En relación con esto, un cuento actual, recopilado por Enzo Segre en San Miguel Tzinacapan, que conserva varios elementos del mito prehispánico narra lo que el relámpago le dice a un hombre sobre el maíz: "... tal vez te des cuenta de dónde viene esta semilla, hay mucha en el Tlalocan, donde está la madre-padre tierra; de allá viene toda la semilla con la cual nosotros sobrevivimos."³²

Por lo anterior, cuando había sequía y no se lograba la cosecha era atribuido a que los talogue habían escondido las plantas en el Tlalocan. Como cuando Huëmac jugó a la pelota con Tláloc y habiéndole ganado a éste le exigió lo que literalmente le había ofrecido, plumas de quetzal y chalcihuites, en lugar de las plantas de maíz y el agua que Tláloc inicialmente le había dado, lo cual dio lugar a una gran sequía que provocó la ruina de los toltecas. Por lo tanto, para tener acceso al maíz, el hombre estableció un convenio con los dioses de la lluvia, el nextlahualli o "deuda pagada", que consistía, fundamentalmente, en la ofrenda de infantes. Este acuerdo lo iniciaron los mexicas con el sacrificio de la hija de Tozcuéuex, doncella que fue inmolada en Pantitlan, sitio de la laguna de Texcoco donde se realizaban innumerables ceremonias a Tláloc. Con esta oblación los dioses de la lluvia establecieron un pacto con los mexicas y dieron a Tozcuéuex una calabacilla que contenía el corazón de su hija junto con todas las variedades vegetales comestibles.³³

En la tradición náhuatl existe otro mito que se refiere a la creación del maíz pero, a diferencia del anterior, está más relacionado con la tierra que con el agua. Dicha narración refiere que en una caverna cohabitaron el dios Piltzintecuhtli y la diosa Xochiquétzal. De la unión de ambos nació Cintéotl,³⁴ deidad agrícola que se introdujo debajo de la superficie terrestre. El sacrificio de

XVI: México, ed. de René Acuña, tomo tercero, núm. 8, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, p. 60.

³¹) Eisade, Mito y realidad, op. cit., p. 38.

³²) Enzo Segre, Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 159.

³³) "Leyenda de los soles", op. cit., pp. 126-127. Los "Anales de Cuauhtitlan", en Códice Chimalpopoca, op. cit., p. 13, ya mencionan el sacrificio de infantes para obtener lluvia desde la época de Huëmac en Tula, quien tuvo que ofrendar a sus hijos para terminar con una hambruna que duró siete años.

³⁴) Noemí Quisada, Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, (Serie Antropológica, 17), p. 26, considera que el nacimiento de Cintéotl es el producto de la primera relación sexual amorosa.

este dios fue de gran valor, puesto que de las diferentes partes de su cuerpo, brotaron las diversas plantas. Fue así que de su cabeza surgió el algodón, de una de sus orejas el amaranto, de la nariz la chia, de los dedos el camote, de las uñas el maíz y del resto del cuerpo nacieron muchos otros frutos.³⁷ Por haber dado origen a las plantas alimenticias, dicha deidad también fue llamada Tlazopilti, "señor amado".³⁸ Aquí cabe apuntar que Cintéotl, en su calidad de dios del maíz, está asociado con Xilonen y Toci personificaciones del maíz en su fase joven y anciana respectivamente.

4.2 EL FUEGO Y SU RELACION CON EL PRINCIPIO MASCULINO DEL COSMOS. SU ASPECTO FECUNDADOR

Como ya se vio en páginas anteriores, en la cosmovisión de los nahuas el mundo estaba organizado con base en una estructura dual conformada en cada una de sus partes por elementos opuestos y complementarios, que pueden reducirse en dos aspectos generales, el femenino y el masculino personificados en el desdoblamiento del principio sagrado Ometéotl en Omecihuatl y Ometecuhtli:

Ometecuhtli es el nombre que se da a la suma dualidad en que el mundo es concebido. Uno y dos, por la diferencia del día y la noche -dualismo cósmico-, o Uno y dos, por la diferencia de sexo, antropomórficamente concebido -dualismo humanizado-.³⁹

De acuerdo con López Austin, el principio masculino engloba elementos tales como calor, arriba, cielo, sequía, luz, día, hoguera, influencia descendente, flor, fuego, chorro de sangre.⁴⁰ En concordancia con lo anterior, Henry B. Nicholson establece que el principio masculino está relacionado con el fuego y particularmente con las deidades solares, puesto que el poder del Sol era considerado como la fuerza sobrenatural por excelencia.⁴¹ Ahora bien, este principio cósmico, en tanto que masculino, tiene como principal función la fecundación y se manifiesta a través del fuego y

³⁷) Estamos de acuerdo con Yólotl González, "Las deidades Demas...", *op. cit.*, p. 110, en considerar a Cintéotl como una deidad de tipo dema porque presenta los rasgos que según Jensen, *op. cit.*, pp. 106-114 y Eliade, Mito y realidad, *op. cit.*, pp. 106-116, las caracteriza.

³⁸) "Historia de México", *op. cit.*, p. 110.

³⁹) Ganbay, *op. cit.*, vol. I, p. 129.

⁴⁰) López Austin, Cuero..., *op. cit.*, vol. I, p. 59.

⁴¹) Nicholson, *op. cit.*, p. 411.

de los elementos que lo simbolizan. Por lo tanto, cuando éstos aparecen podemos suponer que dicha función está presente.

Por otra parte, es importante señalar la existencia de una tradición mesoamericana muy antigua que se centró, principalmente, en el culto a la agricultura y a las entidades sagradas que la hacían posible, puesto que, como ya se ha mencionado, dicha actividad era la base de la economía. Es muy posible que, como parte de esa tradición, hayan surgido desde épocas remotas una serie de creencias y concepciones de las que se desconoce la totalidad de su contenido, pero se puede entrever a través de los restos arqueológicos encontrados.⁴⁴ Además, como es bien sabido, el culto a Tláloc tuvo primacía en los grupos que vivieron en los alrededores del lago de Texcoco desde mucho tiempo antes de la llegada de los mexicas al valle de México.⁴⁵

De igual manera, es necesario puntualizar que durante el período Posclásico tuvieron lugar varias migraciones importantes de chichimecas provenientes del norte quienes, además de haber provocado reacomodos en el poder político de la región, es de suponerse que trajeron consigo su propia cosmovisión que debió de haber incidido y modificado algunas de las ideas prevalentes hasta ese entonces, aunque éstas conservaron, en gran medida, sus rasgos característicos. Así, dichas concepciones, producto de una aculturación, fueron las consignadas en el siglo XVI por diversos cronistas.

Los inmigrantes del norte caracterizados como seminómadas, cazadores recolectores, con una agricultura incipiente, se distinguieron por su carácter guerrero y por el culto que profesaban a los astros, específicamente al Sol. Debido al arribo y establecimiento en el Altiplano Central de México de esos nuevos grupos, que se mezclaron con los antiguos residentes mesoamericanos sustentadores de la milenaria tradición, se puede suponer que algunas de las viejas concepciones sagradas sufrieron ciertas modificaciones al fusionarse con los "nuevos" conceptos chichimecas

⁴⁴) Ejemplo de esto es la secuencia de relieves encontrados en Chalcatzingo, Mor. que representan a jaguares con lengua bifida asociados con la lluvia y con el crecimiento de una planta de frijol. Estos relieves han sido estudiados e interpretados por Jorge Angulo Villaseñor, "Los relieves del grupo 'IA' en la montaña sagrada de Chalcatzingo", en *Homenaje a Román Piña Chan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, pp. 191-228

⁴⁵) Ver, por ejemplo, Garibay, *op. cit.*, vol. I, p. 299.

llegados tardamente a Mesoamérica. Proponemos como ejemplo de ello la importancia que adquiere el culto al Sol entre los mexicas, la inmolación de un gran número de cautivos obtenidos en la guerra y su forma de sacrificio que hace referencia a esta actividad en ciertas ceremonias relacionadas con la agricultura como el sacrificio gladiatorio en la fiesta de Tlacaxipehualiztli y la fecundación de la tierra por un dios astral como Mixcóatl, patrón de los chichimecas, quien con el golpe de un bastón abrió una peña de donde emergió el hombre.⁶⁴ En este sentido, de acuerdo con Garibay, en varios poemas y documentos hay indicios de que la religión de Tláloc era muy antigua y se sintetizó con la del Sol a la que corresponde un culto sangriento. Asimismo, hace notar que esto es evidente en el Códice Aubin, donde se dice que Huitzilopochtli es hijo del dios de la lluvia.⁶⁵ Tláloc, por su parte, es una deidad remota de los agricultores de la zona, por lo tanto, resulta muy significativo que reconozca a Huitzilopochtli como su hijo. Ello sugiere que, de esa manera, los mexicas establecen una relación de parentesco con los antiguos pobladores. Por otro lado, es el mismo Tláloc quien, en el relato, reconoce la supremacía del numen tutelar de los mexicas, con lo cual éstos justifican su derecho al poder, a pesar de ser un grupo de reciente arribo a la zona.⁶⁶ En relación con lo expuesto arriba, hay que tener presente que la religión, en tanto que es parte de la cultura, tiene la capacidad de "actualizarse", es decir que presenta innovaciones como cambios, supresiones o incorporaciones de elementos según lo exijan las circunstancias como la integración de nuevos grupos.

4.3 LA CONVERGENCIA DEL FUEGO Y DEL AGUA

La confluencia fuego/agua ha sido detectada fundamentalmente en el signo conocido como atl tlachinolli que literalmente significa "agua, cosa quemada" y que aparece en los códices como dos

⁶⁴) "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 36.

⁶⁵) Garibay, op. cit., vol. I, pp. 299 y 303.

⁶⁶) Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc, trad. del náhuatl por Bernardino de Jesús Quiroz, reproducción de la edición de Antonio Peñafiel de 1902, con un suplemento de Alfredo Chavero, 2a. ed., México, Editorial Innovación, S. A., 1980, p. 50.

bandas entrelazadas o corrientes, una de color amarillo o rojo que simbolizaba el fuego y otra de color verde azul que representaba el agua (fig. 5.a). Este símbolo y el término con el que es designado, tlachinolli, es traducido por Angel Ma. Garibay en su trabajo sobre la literatura náhuatl como "fuego" u "hoguera", mientras que atl tlachinolli "agua de la hoguera". Estos elementos son identificados por este autor con la guerra, actividad que fue de suma importancia para los mexicas, pueblo eminentemente conquistador, como lo muestran los siguientes poemas traducidos por el mismo autor:

- Adónde váis, adónde váis?
 - A la guerra, al agua divina:
 allí es donde a los hombres life.
 Nuestra Madre, Mariposa de obsidiana.
 - El polvo se alza,
 dentro del agua de la hoguera:
 se llena de amargo dolor
 el corazón del dios Camaxtlé:
 Matlacuhyetzin Macumalinatzin:
 la batalla como una flor
 se va extendiendo en vuestras manos.⁶⁹

Ya presurosa se revuelve el agua roja, la hoguera
 tomada como prestadas flechas y rodajas
 de aquel por quien se vive...⁷⁰

"Hierva, allí ondulante se enreda la hoguera:
 tiempo es de adquirir gloria,
 tiempo es de hacer famoso el escudo:
 entre el rumor de los cascabeles que van al tobillo,
 el polvo cual humo se tiende."⁷¹

¡El humo de la hoguera! ¡Hacen estruendo los escudos!
 ¡El dios de los cascabeles!
 Allí son tremoladas tus flores, oh Enemigo,
 hacen allí el estruendo las Águilas, los Tigres.⁷²

Garibay considera que el culto al Sol practicado por los chichimecas es un germen de la generalización posterior de la actividad guerrera y su consecuente derramamiento de la sangre o líquido divino. Como el dios de la guerra era el mismo astro luminoso, dicha actividad era

⁶⁹) Garibay, *op. cit.*, vol. I, p. 119.

⁷⁰) *Ibid.*, vol. I, p. 114.

⁷¹) *Ibid.*, vol. I, p. 219.

⁷²) *Ibid.*, vol. I, p. 136.

considerada como un servicio a este numen en tanto que sustentador de la vida.⁷³ Por lo tanto, para esta autor, del culto al Sol proviene el concepto de atl tlachinolli como guerra, y dado que este culto inicialmente fue de grupos cazadores, la cacería y la guerra están relacionados. Por otro lado, como hay una identificación del astro rey con el fuego, este último elemento también está relacionado con esas dos actividades. Sin embargo, el poder del Sol también está íntimamente asociado con la agricultura, principal actividad de los pueblos mesoamericanos. Por ello, el mismo autor afirma que:

La religión de Tlaloc no quedó muerta, ni siquiera dominada por la de un culto solar sangriento. Hubo contaminación de ideas y sincretismo de cultos ciertamente. En las aras del dios de las lluvias, "Proveedor" benéfico de los hombres, humeó también la sangre humana, en especial de víctimas en cuyas venas hervía la juventud.⁷⁴

Alfonso Caso coincide con Garibay puesto que considera que el atl tlachinolli representa "la guerra sagrada, que tiene por objeto proporcionar al Sol la sangre y los corazones de las víctimas."⁷⁵ Para Doris Heyden el atl tlachinolli es una metáfora de la guerra de conquista, mientras que al teōatl tlachinolli lo identifica con la guerra sagrada o florida que tenía por objeto la obtención de víctimas para sacrificio.⁷⁶

Por su parte, para López Austin estos dos elementos son manifestaciones o expresiones de los dos principios cósmicos generadores del universo, el masculino y el femenino cuya unión dio lugar al transcurso del tiempo y sólo con ello se hizo posible la vida y el mundo en que habita el hombre. De esta manera establece que la formación del mundo y de todos los seres sagrados o mundanos, así como su división en los dos principios opuestos y complementarios proviene de la separación del cuerpo del primigenio cipactli en dos partes. Una de esas porciones se quedó en la parte inferior y conservó su naturaleza femenina, acuática y fría, mientras que la que fue subida al cielo adquirió características masculinas, es decir, seca, caliente e ígnea. La separación fue mantenida por cuatro postes en las esquinas. Sin embargo, éstos sirvieron de caminos a las fuerzas de los dioses, mismas que al unirse "en un proceso bélico y creador" en la parte media del cosmos o

⁷³ Ibid., vol. I, pp. 127, 214 y 216.

⁷⁴ Ibid., vol. I, p. 137.

⁷⁵ Alfonso Caso, El pueblo del sol, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1971, (Colección Popular, núm. 104), pp. 52-53.

⁷⁶ Doris Heyden, México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlan, México, Departamento del Distrito Federal, 1988, (Colección Distrito Federal, núm. 22), p. 74.

Tlaticpac generaron el tiempo.” Respecto a la confluencia de las fuerzas sagradas provenientes del cielo y del inframundo, este investigador dice que:

Su encuentro fue pecaminoso. No debían volver a unirse las dos partes del cuerpo de Cipactli. Los dioses de arriba y los de abajo eran fragmentos del cuerpo dividido de la diosa, y el connubio era la violación de la separación original. El pecado, sin embargo, fue productivo, porque de la unión de los dioses del cielo y del inframundo nació el transcurso del tiempo.¹⁸

De esta manera, “... hay una simultánea creación del tiempo y del pecado. El acto sexual, como pecado, debe entenderse también como iniciación del tiempo. Pertenecen a la misma creación.”¹⁹

Coincido con la interpretación de este último investigador, pues para nosotros la convergencia de los dos elementos opuestos y complementarios, fuego y agua, que simbolizan los dos principios cósmicos traen como consecuencia la generación de la vida. Pero como esta última tiene como ubicación el ámbito mundano, es necesaria la existencia del tiempo en el cual se desarrolla el proceso de nacimiento, crecimiento y muerte del hombre, de los animales y de las plantas, ciclo que sería repetido hasta que el mundo se acabara al término de alguno de los ciclos indígenas de cincuenta y dos años.

para las sociedades arcaicas la vida no puede ser parada, sino solamente recreada por un retorno a las fuentes. Y la fuerza por excelencia es el brote prodigioso de energía de vida y de fertilidad que tuvo lugar durante la Creación del Mundo.²⁰

Como lo hace notar Doris Heyden, el símbolo del atl tlachinolli, que representa “los dos elementos básicos para la vida”, no es exclusivo del Periodo Posclásico ni de los mexicas, ya que se encuentra en varias esculturas y pinturas de épocas anteriores como en el mural de Tepantitla en Teotihuacan.²¹ En esta pintura el entrelace aludido aparece tanto en la parte media surgiendo de una cueva, como en lo que vienen a ser las ramas del árbol de la parte superior. Es posible que desde épocas anteriores la confluencia fuego/agua hubiera representado la vida y la fuerza que le da origen, es decir, la fecundidad y la fertilidad. En relación con esto Heyden dice:

¹⁸) López Austin, Cuerpo..., op. cit., vol. I, p. 59 y Tameganchen..., pp. 18, 19, 20 y 84.

¹⁹) Ibid., p. 20.

²⁰) Ibid., p. 77.

²¹) Eliade, Mito y realidades, op. cit., p. 37.

²²) Heyden, México, orígenes..., op. cit., p. 74.

... este símbolo de agua y fuego, o agua quemada, es de una riqueza tal que se remonta a tiempos muy antiguos y se encuentra en diferentes culturas. Ají, el agua, hace crecer la vegetación; tlachinolli, lo incendiado, es el fuego y por extensión, la fuerza del sol, que complementa el agua como fructificador; estos dos son elementos necesarios para la vida.⁴²

Considero que el significado de vida y su constante regeneración expresada por la confluencia del fuego y del agua en el símbolo del ají tlachinolli continuó vigente entre los mexicas. Empero, éstos, al igual que otros pueblos durante el Período Posclásico, por ser eminentemente guerreros y conquistadores, lo llevaron más allá y lo relacionaron con sus propios intereses, esto es que lo consideraron como símbolo de la guerra. No obstante, en este punto cabe aclarar que para ellos la guerra no era meramente destructiva sino que, por el contrario, era el medio para obtener cautivos, cuyos corazones constituían el alimento de los dioses sin los cuales el mundo no podría seguir existiendo y, por lo tanto, la vida se suspendería. Por otro lado, la forma convencional de representar en los códices la conquista de un pueblo era por medio de un templo quemado (fám. 19). Aquí aparece el fuego con una función determinante, ya que el quemar el templo significa destrucción, pero relacionada con purificación y regeneración, ya que después de eso el lugar recién conquistado pasa a formar parte de un nuevo orden político, el del dominio de los mexicas. Por lo tanto, se trata de un rito de paso en el que los conquistados cambian su estado de libres a dependientes y en donde la purificación por fuego es "un rito de separación del ambiente anterior".⁴³ Asimismo, está presente la regeneración, la cual es también una de las principales funciones del fuego. En relación con lo anterior resulta significativo que la palabra en náhuatl para designar conquista sea tepehualiztli término que, de acuerdo con Alonso de Molina, también significa "comienzo" o "principio".⁴⁴

⁴²) Ibid., p. 75.

⁴³) Arnold van Gennep, The Rites of Passage, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimball. The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, p. 20.

⁴⁴) Alonso de Molina, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2a. ed., México, Porrúa, 1977, 163 p.

4.4 ELEMENTOS SIMBOLICOS DEL FUEGO Y SU RELACION CON ELEMENTOS ACUOSOS

Como ya se ha mencionado más arriba, existen diversos elementos que simbolizan al fuego y que indican su presencia, aunque no necesariamente de manera explícita. No obstante, es necesario considerarlos para poder detectar la presencia del fuego en los diferentes rituales, tanto en los dedicados a honrar al dios igneo, como en los orientados a propiciar la agricultura, base económica y principal actividad de los pueblos mesoamericanos. Muchos de estos elementos se dan en forma combinada con aquéllos que están asociados con el principio húmedo, oscuro, frío y femenino del cosmos que, de acuerdo con López Austin, son los que propician el crecimiento de las plantas, de los animales y del hombre.⁸³ Por lo tanto, considero pertinente mencionar estos últimos en forma conjunta con los primeros cuando aparecen en convergencia en los ritos.

4.4.1 PLUMAS ROJAS

Las plumas de color rojo constituyen uno de los elementos que simbolizan al fuego, puesto que son la expresión de un concepto reducido a su mínima expresión y "sugieren algo abstracto por medio de lo concreto".⁸⁴ Dicha asociación se nota porque el nombre de estas plumas, *cuezalín*, es al mismo tiempo uno de los apelativos del dios del fuego como lo especifica claramente Bernardino de Sahagún. Así, una de las imágenes de esta deidad, llamada Milintoc, llevaba una capa elaborada de este material. De igual manera, las mujeres en ciertas ceremonias las llevaban puestas en brazos y piernas hecho que simbolizaba fertilidad lo cual es indicado por el contexto en que se usan. En primer lugar hay que destacar que, de acuerdo con Diego Durán, las mujeres que iban a casarse por primera vez las llevaban puestas en la ceremonia del matrimonio y como el fuego es símbolo de fertilidad, estas plumas que lo representan tienen como función propiciar dicha acción para asegurar la reproducción humana.

⁸³) López Austin, *Tamoanchan...*, *op. cit.*, p. 161.

⁸⁴) Turner, *op. cit.*, p. 53.

Por otro lado, las plumas rojas también eran usadas, dentro de un contexto social, por mujeres en diferentes ceremonias periódicas. Sin embargo, aunque Durán menciona como generalidad que las mujeres que participaban en estos ritos eran las doncellas de doce a trece años que vivían recogidas en castidad por un año en el templo,¹⁷ en algunos rituales las participantes no lo eran, pues entre ellas se menciona inclusive a mujeres públicas. Por consiguiente, como lo ha señalado Heyden, el uso de estas plumas junto con el colorete de la cara están asociados con la sexualidad, por ello en la fiesta de Xochiquétzal, diosa del amor considerada como ramera, las doncellas bailaban en su honor con ese atuendo.¹⁸ La mayor parte de las veces, las mujeres así adornadas participaban en danzas rituales junto con los hombres, lo cual acentúa el simbolismo de sexualidad y fecundidad. Asimismo, la participación conjunta de los dos sexos simboliza, a su vez, la convergencia de los dos principios del cosmos.

Las mujeres participaban en los rituales con plumas rojas en brazos y piernas en las festividades de los meses de Huey Tozoztli, Tóxcatl, Huey Tecuilhuitl, Xócotl Huetzi, Ochpaniztli y Panquetzaliztli. Dentro de éstas Huey Tozoztli, Huey Tecuilhuitl y Ochpaniztli eran fiestas que tenían que ver directamente con el agua, la fertilidad de los campos y las diosas de los mantenimientos o deidades femeninas de la tierra; mientras que Tóxcatl, Xócotl Huetzi y Panquetzaliztli se relacionaban con el aspecto masculino del cosmos, ya que la primera estaba dedicada a honrar a Tezcatlipoca, la segunda al dios del fuego y la tercera a Huizilopochtli.¹⁹

En Huey Tozoztli estas plumas eran usadas por las doncellas encargadas de llevar las mazorcas a bendecir al templo de Chicomecóatl y cuya semilla servía para sembrar los campos el año siguiente.²⁰ En Huey Tecuilhuitl, de acuerdo con Sahagún, mujeres ataviadas de esta manera y con flores de cempoalxóchitl en las manos bailaban rodeando a la mujer que representaba a Xítonen y, después del sacrificio, mujeres de todas las edades con el mismo atavío hacían "areito".²¹ En este punto Durán difiere del cronista anterior, pues dice que en este baile sólo participaban doncellas.

¹⁷) Durán, op. cit., vol. I, p. 27.

¹⁸) Heyden, "El simbolismo...", op. cit., pp. 18-19.

¹⁹) Aquí hay que llamar la atención sobre el hecho de que estos tres dioses comparten la xihcoatl o serpiente de fuego.

²⁰) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 114.

²¹) Ibid., vol. I, p. 139.

mismas que bailaban conjuntamente con los señores.⁹² Por su parte en Ochpaniztli, después del sacrificio de Toci y de los cautivos, y luego de que los sacerdotes de Chicomecóatl vestidos con las pieles de los sacrificados arrojaban desde un pequeño templo maíz de diferentes colores y pepitas de calabaza sobre la gente, las doncellas que servían a Chicomecóatl, ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas, llevaba cada una a cuestas siete mazorcas de maíz rayadas con hule y envueltas con papel blanco en una manta rica, como en Huey Tozoztli.

Como se puede ver, estos rituales estaban orientados a deidades femeninas y tenían que ver directamente con la fertilidad y la producción de los campos. Las plumas rojas, que representaban al fuego y su poder regenerador, estaban presentes y hacían alusión a la parte masculina fecundadora. Por lo tanto, el hecho de que las llevaran puestas las mujeres simbolizaba la fertilización realizada por la parte masculina a la contraparte femenina del cosmos, es decir, a la tierra, para que ésta produjera las plantas alimenticias necesarias al hombre.

4.4.2 MAÍZ TOSTADO O MOMOCHITL

Tanto Sahagún como Durán mencionan el uso ritual de rosetas de maíz tostado y reventado o momóchitl en algunas de las fiestas del ciclo anual como Tlacaxipehualiztli, Huey Tozoztli, Tóxcatl y Panquetzaliztli. Ambos cronistas coinciden en que este elemento ritual y simbólico era utilizado en la fiesta de Tóxcatl, ceremonia en la que se usaba con mayor profusión, lo cual nos da la pauta para determinar su significado.

Tóxcatl, quinta veintena del ciclo anual, caía hacia el mes de mayo que es la época de mayor sequía y coincidía con el paso del Sol por el cenit.⁹³ Por eso, según Durán, Tóxcatl significa "cosa seca", "sequedad" y "falta de agua".⁹⁴ Este mes estaba dedicado al culto de Tezcatlipoca,

⁹² Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 266.

⁹³ Yálotl González Torres, *El culto a los astros entre los mexicanos*, México, SEP Diana, 1979, (SepSetentas-Diana, núm. 217), p. 74.

⁹⁴ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 255.

deidad que enviaba la sequía, el hambre y la esterilidad.⁹⁵ Estos conceptos estaban simbolizados por el uso prolífico del maíz seco y reventado, el cual era utilizado de diferentes formas. Además de ser ingerido durante la fiesta, con este material hacían grandes sartaes con los que adornaban las estatuas de los dioses y la gente se los ponía al cuello para bailar. Los mancebos y las doncellas que vivían reclusos en el templo, llevaban puestos collares y estas últimas tiras del mismo elemento; de igual manera, ponían gargantillas y aderezos a los principales en cuellos y cabezas. Esos mismos jóvenes estaban encargados de sacar del templo una soga gruesa hecha de momóchitl y rodear con ella las andas en las que iba la imagen de Tezcatlipoca a la cual le ponían una sarta en el cuello y una guirnalda en la cabeza de dicho material. Esta soga llevaba por nombre tóxcatl y, según Durán, significaba la esterilidad y la sequía de esa época. Después de la occisión ritual de la imagen viva de Tezcatlipoca, los sacerdotes efectuaban una danza con collares y tocados de momóchitl, mientras que uno de ellos bailaba con la soga denominada tóxcatl en las manos. Toda la fiesta se hacía durante el día cuando los rayos del Sol hacen más evidente la sequedad del tiempo y tenía por objeto conjurar la sequía en este tiempo para propiciar un equilibrio en todo el ciclo anual, es decir, como contraposición a la época de lluvias para que ésta no fuera excesiva y evitar así la putrefacción de las plantas.⁹⁶

El uso profuso del maíz tostado y reventado llamado momóchitl, que simbolizaba la sequía de esa época del año, viene a ser un conjuro de la misma para que el tiempo llegue a su máximo punto de sequía y así provocar el regreso de su opuesto, es decir, las lluvias y la humedad. Por eso, Durán menciona que toda esta fiesta tenía por objeto pedir el agua que se encontraba detenida en ese tiempo.⁹⁷ En este sentido hay que señalar que en todas las festividades en las que se usa el maíz tostado y reventado correspondían a la época del año que se caracterizaba por la falta de lluvia.

⁹⁵) Ibid., vol. I, p. 47.

⁹⁶) En relación con esto, Lévi-Strauss, op. cit., p. 269, establece que el exceso de fuego destruye al generar lo quemado, pero su ausencia también al dar lugar a lo podrido.

⁹⁷) Durán, op. cit., vol. I, p. 256.

También hay que destacar que en la fiesta de Tóxcatl se daban ciertos elementos que, como ya se ha visto, representaban la conjunción de los dos principios opuestos y complementarios del cosmos que propiciaban la vida y la producción de la naturaleza. Esta convergencia, en la cual radica la aparente contradicción de la petición de lluvia en una fiesta en la que el elemento predominante simbolizaba la sequía, se ve porque en la ceremonia hombres y mujeres danzaban conjuntamente (fám. 17.b) y por el hecho de que las doncellas iban ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas, elemento asociado con fertilidad. Por lo tanto, el uso de rosetas de maíz tostado simbolizaban la acción del fuego, es decir, la cocción que era equiparada con la actividad que ejercía el Sol, esto es, la maduración de las plantas evitando así su putrefacción, como dice Lévi-Strauss, se observa:

... una doble oposición: entre lo crudo y cocido por una parte, entre fresco y corrompido por otra. El eje que une lo crudo y lo cocido es característico de la cultura; el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo, como la putrefacción lo transforma naturalmente.⁹¹

De esta manera, la maduración de las plantas provocada por el Sol es equiparada con el efecto que ejerce el fuego: la cocción.

4.4.3 DANZA DE HOMBRES CON MUJERES

En varias fiestas del ciclo anual, aunque no en todas, se mencionan bailes en los que participan de manera conjunta hombres y mujeres (fám. 17.b). Estas danzas, cuyo sentido era estrictamente ritual, guardan un simbolismo importante en el cual la participación de los dos sexos va más allá que la simple veneración a los dioses. Es decir, representan la confluencia de los dos principios cósmicos sagrados, el femenino y el masculino, acción que en el inicio de los tiempos dio lugar a la creación del mundo. De esta manera, dichas danzas tienen por objeto propiciar la fertilidad del mundo natural y social. De acuerdo con Noemí Quezada, las doncellas que prestaban sus servicios por un año en el templo de Huitzilopochtli "danzaban con los jóvenes residentes en el Calmecac y Tepochcalli en

⁹¹ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 146.

aquellas fiestas en las que su presencia como doncellas vírgenes ya menstruantes, era apreciada y necesaria para los rituales de fertilidad.⁹⁹ El conjunto a la fecundidad en algunos de estos bailes es acentuado, además, por el uso de plumas rojas por parte de las mujeres, elemento que ya se vio más arriba.

Por otra parte, existen varias modalidades de los tipos sociales que participan en estas danzas. A este respecto encontramos las siguientes:

| | |
|--|--|
| Guerreros con mujeres públicas: | Tlacaxipehualiztli (S) ¹⁰⁰ Huey Tecuilhuítl (S) Tlaxochimaco (S) |
| Sacerdotes con mujeres: | Tóxcatl (S) |
| Guerreros y/o principales con doncellas: | Tóxcatl (S) Huey Tecuilhuítl (D) |
| Hombres (no se especifica) con doncellas | Tóxcatl (D) |
| Mancebos y doncellas: | Xócofl Huetzi (S) (D) Ochpaniztli (D) Panquetzaliztli (D) |
| Hombres y mujeres en general: | Panquetzaliztli (S) Tliltl (D) Izcalli cada 4 años (S) (padrinos y madrinas de los niños) |

La fiesta de Tlacaxipehualiztli finalizaba con varias danzas. En la primera de ellas sólo participaban los sacerdotes ataviados con plumajes ricos, maíz tostado o momóchi en lugar de sartaes de flores, y llevaban en las manos tamales, tortillas y cañas de maíz con mazorcas. Desde el medio día hasta que se ponía el Sol se efectuaba el baile de los nobles encabezados por los tlaloque de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan. Desde el atardecer hasta cerca de la media noche

⁹⁹) Quezada, "Mito y género...", op. cit., p. 36.

¹⁰⁰) La inicial S corresponde a Sahagun, mientras que la D a Diego Duran, cronistas que presentan con mayor detalle las fiestas del ciclo anual.

los guerreros bailaban con mujeres públicas, trabados de las manos y culebreando.¹⁴¹ Los elementos utilizados en el primer baile, es decir, el maíz tostado, el maíz fresco, los tamales y las tortillas significan un conjuro contra la sequía y la propiciación de la producción de los campos, así como la maduración, equiparada ésta con la cocción,¹⁴² del maíz natural, todo lo cual es reforzado al término de la fiesta por la danza en la que participan los dos sexos.

La celebración de Tóxcatl, en la que se rendía culto a Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, estaba ubicada temporalmente en la época de máxima sequía en el año. Por ello, era común el uso de maíz tostado o momóchitl en los tocados y en los sartales sobre el pecho, elemento que denotaba la falta de lluvia. Sin embargo, como conjuro a la futura fertilidad de la naturaleza, las doncellas que participaban en las danzas junto con los hombres iban ataviadas con plumas rojas en brazos y piernas. Las que bailaban con los sacerdotes en el templo alrededor del fogón, llevaban en las manos cañas con papeles. Con esta danza, llamada loxcachocholoa, se veneraba al fuego para que éste ejerciera su poder fecundador, hiciera que las cañas de maíz llegaran a su maduración y las plantas alimenticias se dieran en abundancia. Por otra parte, en el patio del templo los principales y guerreros bailaban también con doncellas ataviadas con plumas rojas. Esta danza se llamaba ñanahua "abrazado" y quinahua in Huitzilopochtli "abrazan a Huitzilopochtli" porque hombres y mujeres bailaban trabados de las manos y culebreando hasta la noche.¹⁴³ La danza era en honor a dicho dios, a quien también se veneraba en este mes, y al cual se le solicitaba el fin de la sequía y una buena cosecha.

En la otra fiesta a Huitzilopochtli, es decir, en Panquetzaliztli también había danzas de hombres y mujeres en varias ocasiones. Como este mes caía igualmente en una época de sequía, pero hacia el final del año, los participantes también llevaban sartales de maíz tostado. Las danzas comenzaban desde el inicio del mes, pues ese día desde el atardecer hasta la media noche bailaban hombres y mujeres entremezclados y cantaban loores al dios. Posteriormente, nueve días antes de la inmolación de cautivos y después de haberlos purificado mediante un baño, un hombre y

¹⁴¹) Sahaqún, *op. cit.*, vol. I, p. 111.

¹⁴²) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p.

¹⁴³) *Ibid.*, vol. I, pp. 120-121 y Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 257.

una mujer danzaban pareados, lo cual simbolizaba la unión de los dos principios cósmicos como repetición del arquetipo cosmogónico que dio lugar al mundo. "Los rituales y los actos profanos significativos, sólo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados ab origine por dioses, héroes o antepasados."¹⁹⁴

La última danza se realizaba un día antes del sacrificio de cautivos. En ella participaban los ofrendantes, hombres y mujeres, después de haber cumplido con cuatro días de penitencia, los que serían sacrificados y los sacerdotes que participarían en la ceremonia final. Todos ellos se tomaban entre sí mediante unas cuerdas de espadaña y danzaban culebreando hasta la media noche.¹⁹⁵ Durán agrega que después del sacrificio a Huitzilpochtli los mancebos aderezados con guirnaldas y sartales de maíz tostado al cuello, y las doncellas con plumas rojas, bailaban unos frente a los otros, rodeados en círculo por los viejos y principales.¹⁹⁶

Las tres fiestas arriba mencionadas tenían lugar en la época de sequía, por eso los participantes llevaban ornamentos de maíz tostado. Sin embargo, en todas ellas hay ciertos elementos utilizados para conjurar la fertilidad como son el hecho de que hombres y mujeres danzaran conjuntamente y que las doncellas fueran ataviadas con plumas rojas, símbolo del fuego asociado con la fecundidad. Estos dos últimos elementos también los encontramos presentes en las danzas en honor al dios del fuego y al poste del centro que lo representaba en la fiesta de Xócotl Huetzi. Esta festividad, como ya se señaló en el capítulo anterior, tenía importantes asociaciones con la fertilidad y se celebraba ya en plena época de lluvias, por lo que resulta totalmente congruente las danzas ejecutadas por los hijos de los nobles y las doncellas recogidas en el templo alrededor del xócotl.¹⁹⁷ En la otra fiesta al dios del fuego, esto es, en la de Izcalli cada cuatro años, los padrinos y madrinan de los niños llamados tétlah "lios" y teahui "lias" bailaban conjuntamente. Sin embargo, en este caso la danza no estaba relacionada con la fecundidad de los campos, sino que tenía por objeto conjurar el crecimiento y desarrollo de los niños, a los cuales traían cargando.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Eliade, El mito..., op. cit., p. 16.

¹⁹⁵ Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 161, 162.

¹⁹⁶ Durán, op. cit., vol. I, p. 34.

¹⁹⁷ Sahagún, op. cit., vol. I, p. 145 y Durán, op. cit., vol. I, p. 272.

¹⁹⁸ Sahagún, op. cit., vol. I, p. 176.

Las fiestas anteriormente expuestas estaban dedicadas a la veneración de dioses relacionados con el principio masculino y fecundador del cosmos. No obstante, también se ejecutaban danzas de hombres y mujeres de manera conjunta en celebraciones dedicadas a honrar a diosas asociadas con los mantenimientos y la tierra, es decir, con el principio femenino. La primera de estas festividades era la de Huey Tecuilhuitl, fiesta agrícola dedicada al culto de Xilonen, Atlantónan, Chicomecóatl y Cihuacóatl. En esta fiesta, de acuerdo con Broda, se iniciaba de manera ritual la siembra de temporal y se usaban las mazorcas frescas de las tierras de regadío para atraer la fertilidad;¹⁰⁹ asimismo, dichas mazorcas eran ofrecidas como primicias, al igual que las flores de campoalxóchitl. Por esta razón sacrificaban a una doncella que representaba a Xilonen y a otra mujer que encarnaba a Atlantónan. En esta fiesta, rica en símbolos de fertilidad que tenían por objeto conjurarla en los cultivos de temporal, también había danzas en las que participaban hombres de la nobleza y doncellas entrelazados. Como se trata de una fiesta de propiciación de la fertilidad, las participantes llevaban las piernas y los brazos emplumados; pero, a diferencia de las ceremonias arriba mencionadas, estas jóvenes llevaban flores de campoalxóchitl en la cabeza, en lugar del maíz tostado de la época de sequía, porque las lluvias ya estaban a punto de empezar.

La otra ceremonia dedicada a una deidad femenina, y en la cual también había danzas de hombres y mujeres, era la de Ochpaniztlí dedicada a la abuela de los dioses o Toci. Esta fiesta, enmarcada dentro de un culto netamente agrícola, presentaba fuertes tintes guerreros, por lo que en ella se combinaban estas dos actividades. La danza, ejecutada por mozos y doncellas trabados de las manos, tenía lugar ante la imagen viviente o ixiptla de Toci los siete días anteriores a su sacrificio, durante los cuales ella tenía que hilar ciertas prendas de vestir en un determinado lugar del templo.¹¹⁰ Aquí hay que señalar el hecho de que las danzantes ya no llevaban las plumas rojas en brazos y piernas debido a la época en que se realizaba esta fiesta, pues ya no era necesario un conjuro a la fertilidad puesto que ya era época de la cosecha. Sin embargo, si era imprescindible la

¹⁰⁹ Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston, BAR International Series, 174, 1983, pp. 152-153.

¹¹⁰ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 145.

unión de los dos opuestos, los cuales estaban representados simbólicamente por el baile en el que participaban jóvenes de los dos sexos, para asegurar que la cosecha fuera suficiente.

Por último, Diego Durán menciona que en el mes de Titiil y a honra de Camaxtli,¹¹¹ hombres y mujeres bailaban tomados de las manos. Por lo tanto, esta acción ritual también se efectuaba para la propiciación de otra actividad productiva, la cacería.

Por lo anteriormente expuesto, se puede ver que las danzas rituales en las que participaban los dos sexos simbolizaban la unión de los principios opuestos y complementarios, cuya intersección era necesaria para que pudiera darse la vida de la naturaleza. Asimismo, este simbolismo era acentuado por el uso de otro elemento, las plumas rojas que llevaban las mujeres en brazos y piernas, igual que en el ritual del matrimonio. Estas danzas se realizaban tanto en fiestas ubicadas en la época de secas, Tlacaxipehualiztli, Tóxcatl y Panquetzaliztli, como en celebraciones más relacionadas con la época de lluvias, Huey Tecuilhuitl, Xócotl Huetzi y Ochpaniztli. En las fiestas del primer grupo los participantes llevaban maíz tostado, elemento que denotaba la sequía y se asocia con la acción fecundadora del fuego y del Sol y, de igual manera, las danzas tenían como objetivo propiciar la futura fertilidad de la tierra. Por otra parte, en las festividades del segundo grupo los ejecutantes no usaban momóchitl y los bailes tenían por objeto asegurar el adecuado desarrollo de las plantas. Por consiguiente, el maíz reventado, que sólo era utilizado en fiestas que se realizaban antes de que los campos produjeran, simbolizaban la unión de los dos sexos y la fecundación para que la tierra diera sus frutos.

4.4.4 DANZAS ANTE EL FUEGO

Además de los aspectos anteriormente tratados, es importante tomar en cuenta cuándo las danzas se llevaban a cabo alrededor del fogón, lo cual representaba una forma de honrar al dios del fuego.

¹¹¹) Ibid., vol. I, p. 290. La información que dicho cronista registra en esta parte de su obra no resulta lo suficientemente clara por un lado, y por el otro, de acuerdo con Sahagún la fiesta de Titiil estaba dedicada a Ilimetecuhtli y no a Camaxtli.

Estos bailes se realizaban, fundamentalmente, en las festividades de dos meses del año, Tóxcatl y Huey Tecuilhuitl. Por otra parte, en Panquetzaliztli e Izcalli algunos de los participantes, aunque propiamente no bailaban ante el fogón, daban algunas vueltas alrededor de él. En el primer caso, los esclavos que serían ofrecidos en sacrificio daban algunas vueltas alrededor de los hogares de las casas de sus ofrendantes a manera de purificación y dedicación.¹¹² De igual manera, en la fiesta de Izcalli, los días décimo y vigésimo del mes, los jóvenes que llevaban animales cazados como ofrenda al fuego daban una vuelta alrededor de la hoguera del templo para honrarlo.¹¹³ Por otro lado, hay que señalar que la mayoría de estas fiestas, Tóxcatl, Panquetzaliztli e Izcalli, estaban dedicadas a dioses que eran manifestación del aspecto masculino del cosmos, mientras que sólo una de ellas, Huey Tecuilhuitl, estaba consagrada a una de las advocaciones de la diosa de los mantenimientos.

Como ya fue mencionado en páginas anteriores, en la fiesta de Tóxcatl se conjuraba la sequía para que luego de alcanzar su punto extremo se provocara en la naturaleza un movimiento inverso para que regresaran las lluvias y la humedad. Por ello, como ya se vio más arriba, en esta festividad proliferaba el uso de maíz tostado. Sin embargo, también encontramos un elemento de gran importancia que indica la propiciación de la fertilidad. Este está constituido por la presencia de doncellas danzando con plumas rojas; pero, hay que destacar que estas jóvenes bailaban alrededor del fogón sosteniendo unas cañas verdes. Por su parte, el uso de este último elemento estaba asociado con el mundo natural y con rituales dedicados a deidades de la lluvia y de los mantenimientos, ya que en algunas de esas fiestas, como Etzalcualiztli, enramaban los templos con dichos tallos. De esta manera, en la ceremonia de Tóxcatl, aunque había un predominio de elementos relacionados con la sequía, se daba también la participación de mujeres y de cañas que simbolizaban el reverdecer de las plantas, aspectos que se asociaban con el ámbito femenino del cosmos. Además, hay que tomar en cuenta que estos dos elementos se daban conjuntamente con el fuego que representaba el aspecto masculino del cosmos. Por lo tanto, en dicha festividad se puede ver la confluencia de los dos principios opuestos que generaban la fecundidad de la

¹¹² Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

¹¹³ *Ibid.*, vol. I, p. 173.

naturaleza, los cuales eran invocados para la propiciación de la misma. Por otro lado, el hecho de danzar alrededor del fogón con cañas verdes simbolizaba el tránsito de la naturaleza a la cultura, a lo cocido representado por fuego,¹¹⁴ por lo que este elemento vino a ser el mediador entre la naturaleza y la sociedad,¹¹⁵ lo cual tenía como objetivo propiciar la maduración de las plantas que era equiparada con la cocción.

En la fiesta de Huey Tecuilhuil encontramos la misma significación de propiciación de la fecundidad de la tierra, hecho que era conjurado por la presencia conjunta de los dos sexos ante el fuego en su calidad de fertilizador, lo cual simbolizaba unión como en la ceremonia del matrimonio. En este sentido, hay que tomar en cuenta que dicha festividad se llevaba a cabo en una época del año en que había escasez de alimentos por ello, los ocho primeros días del mes y antes de la celebración propiamente dicha, el huey tlaloani repartía tamales a todo el pueblo¹¹⁶ para combatir el hambre y para que la futura cosecha fuera abundante. Con este mismo objetivo, los sacerdotes de los barrios bailaban alrededor de la hoguera que se encontraba en la antesala del templo de Cihuacóatl.¹¹⁷ Asimismo, hombres y mujeres efectuaban cantos y danzas en honor al fuego ante los braseros del patio. La fiesta tenía lugar durante la noche debido a que estaba dedicada a deidades asociadas con el ámbito femenino. En esta fiesta era de gran importancia el fogón ubicado en el templo de la diosa Cihuacóatl, pues simbolizaba la acción fertilizadora que el fuego ejercía sobre la tierra a través del sistema de roza y quema, el cual tenía por objeto asegurar el crecimiento y la maduración del maíz, lo cual era propiciado tanto por la lluvia como por la acción del Sol.

4.4.5 HINCADURA DE PALOS EN PATIOS

La acción de clavar puntales en la tierra se llevaba a cabo en varias fiestas del ciclo anual. La principal de ellas, como ya se vio en el capítulo anterior, era la de Xócotl Huetzi, la cual se efectuaba

¹¹⁴ Lev-Strauss, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁶ Sahagun, *op. cit.*, vol. I, pp. 134-135.

¹¹⁷ Duran, *op. cit.*, vol. I, p. 128.

en honor de este objeto sagrado denominado xócotl que representaba al dios del fuego (láms. 13, 14.a y 15). El tronco que se hincaba en el patio del templo de dicha deidad era un símbolo dominante polisémico¹¹⁸ puesto que era vehículo de varios conceptos a los cuales sintetizaba.¹¹⁹ Así, el xócotl simbolizaba el poste de la dirección central del plano terrestre, es decir, representaba el axis mundi que se encontraba en la quinta dirección o centro, punto que correspondía al lugar de habitación del dios del fuego. De acuerdo con Eliade, constituía una réplica del Arbol Cósmico, que era una de las variantes más extendidas del simbolismo del centro, y representaba el eje del universo que relacionaba el cielo, la tierra y el inframundo.¹²⁰

todos los árboles sagrados han de hallarse en el Centro del Mundo, y todos los árboles rituales o postes, que se consagran antes o durante cualquier ceremonia religiosa, son como proyectados mágicamente al Centro del Mundo.¹²¹

De la misma manera, el xócotl representaba el falo fecundador del principio masculino del cosmos que penetraba la tierra para fecundarla y asegurar su fertilidad. Por otro lado, según Durán en la fiesta de Izcalli, también dedicada al dios del fuego, la gente hincaba varas largas con sus ramas en los barrios y calles. Sin embargo en este caso, y de acuerdo con el contexto dentro del cual este cronista enmarca dicho mes, el clavar las varas junto con sus ramas tenía un significado de renovación de la naturaleza y del nuevo ciclo anual por venir. En relación con esto Mauss menciona la existencia de: "el mito del árbol universal que sostiene el mundo y que es la fuente de la vida."¹²²

No obstante, la acción de hincar palos en patios no era exclusiva de las celebraciones al dios igneo puesto que también la encontramos en otras festividades, es decir, en las relacionadas más directamente con el culto a la lluvia y su consecuente crecimiento de las plantas. De esta

¹¹⁸) De acuerdo con Turner podemos considerar al xócotl como símbolo dominante, puesto que presenta las características que este autor establece, mismas que ya han sido mencionadas en el primer capítulo de esta tesis. Turner, *op. cit.*, pp. 25, 34, 35, 43, 48 y 50.

¹¹⁹) Geertz, *op. cit.*, pp. 52 y 90.

¹²⁰) Eliade, *Imágenes...*, *op. cit.*, pp. 47 y 49. Según este autor los troncos que representan el Arbol Cósmico del centro del mundo es un simbolismo muy extendido y se encuentra, por ejemplo, en la India Védica, en la Antigua China y en la mitología germánica. De acuerdo con Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 285-287, se encuentra también entre los shamanes de América del Sur.

¹²¹) Eliade, *Imágenes...*, *op. cit.*, p. 49.

¹²²) Marcel Mauss, *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*, trad. de Juan Antonio Malesanz, Barcelona, Barral Editores, S. A., 1971, (Breve Biblioteca de Reforma), p. 172.

manera, encontramos que el acto aquí mencionado también se llevaba a cabo en los meses de Atlcahualo, Tozoztontli, Huey Tozoztli y Atemoztli.

En el primer mes, de acuerdo con Sahagún, en los patios de las casas y palacios levantaban palos cubiertos con papeles goteados con hule¹²³ a honra de los dioses de la lluvia. Este mismo tipo de varas eran clavadas en el mes de Atemoztli, el día anterior a la ceremonia, en el patio de las casas de las personas que habían hecho voto de hacer de tzogalli las imágenes de los montes. La fiesta de Atemoztli, que significa "descendimiento de agua", estaba dedicada también a los tlaloque, pero en su calidad de dioses de los cerros porque, según este mismo cronista, en esa época empezaban a caer las primeras lluvias en las montañas. Así, los sacerdotes de los tlaloque incensaban sus estatuas con xiuhltli, y les hacían penitencias y ruegos para que enviaran el agua. Por su parte, en el mes de Tozoztontli, dedicado a Tláloc y a Coatlicue, los protegidos de esta última denominados xochimanque le ofrecían las primicias de las flores.¹²⁴ En esta fiesta únicamente podían hincar un palo en el patio de su casa los que habían ofrecido un cautivo. Para ostentar esta acción, considerada como de gran valor dentro de la sociedad mexicana, colgaban de aquel palo el fémur del sacrificado adornado con papeles. Este también es el caso de Tlacaxipehualiztli, ceremonia en la que la hincadura de postes estaba relacionada con la guerra y con Huitzilpochtli a quien se festejaba en ese mes junto con Xipe Tótec. Por el mismo contexto de la fiesta, en ella el dios patrono de los mexicanos, como lo hizo notar Paul Kirchhoff,¹²⁵ era también un dios agrario y denotaba que la agricultura fue concebida con fuertes tintes guerreros.

Como ya se mencionó, los palos clavados en los patios simbolizaban el árbol del centro del mundo o eje cósmico, pero en estos últimos casos, a diferencia de los relacionados con el fuego, dicho poste está asociado con Tláloc, dios que se ubica dentro del principio femenino, húmedo y oscuro del cosmos. En relación con ello, hay que apuntar que en las fiestas de Atlcahualo y

¹²³) La ofrenda de papeles goteados con hule, llamados amatatehuitli, era característica de los dioses de la lluvia y de los mantenimientos.

¹²⁴) Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 83 y 112 y Durán, op. cit., vol. I, p. 248.

¹²⁵) Paul Kirchhoff, Principios estructurales del México antiguo, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983, (Cuadernos de la Casa Chata, num. 91), p. 6. Este autor va más lejos, pues además de considerar a Huitzilpochtli como dios de la guerra, establece que "esencialmente es un dios del agua."

Tozozontli, como estaban dedicadas a Tláloc, eran comunes los sacrificios de niños para pedir la llegada oportuna de las lluvias. Por su parte, Tozozontli era preparación de la siguiente denominada Huey Tozoztli, pues en aquella empezaban a entrar las lluvias que se hacían más abundantes en esta última¹²⁶ que era cuando terminaba el sacrificio de infantes.

En la celebración de Huey Tozoztli, de acuerdo con Durán, conformaban en el patio del templo de Tláloc un bosque con matorrales, montecillos y ramas, en cuyo centro hincaban el árbol más alto que encontraban, al cual denominaban Tota. Alrededor de él clavaban cuatro árboles más pequeños y de cada uno de ellos amarraban una soga que por el otro extremo era atada al árbol principal (Íam. 14.b). Estos cinco troncos hincados en el patio de Tláloc simbolizaban las cuatro direcciones extremas del plano terrestre, así como la dirección central, cuya importancia resalta de las demás por la mayor altura del tronco y por su misma posición. Aquí cabe hacer hincapié en el nombre dado al tronco sacralizado del punto central, Tota o "Nuestro padre", apelativo que corresponde al dios del fuego, por lo tanto, podemos inferir que el árbol del centro lo representaba. Sin embargo, este mismo cronista dice que dicha denominación se debe a que ese "ídolo" era dios de los montes, bosques y aguas.¹²⁷ Esto más bien parece ser una interpretación del mismo fraile por el contexto general de la fiesta: el agua y la agricultura. Sin embargo, nosotros nos inclinamos a pensar que se trata de una representación del dios del fuego por analogía con la ceremonia de Xócoſ Huetzi y por el nombre dado al tronco.

Por lo expuesto aquí podemos observar la presencia simbólica del fuego a través del tronco central ya mencionado y ubicado en el centro del patio del templo de Tláloc. Empero, hay que mencionar que también estaba presente, de una manera simbólica, el agua. Este último elemento estaba representado por la participación de una niña de siete u ocho años vestida de azul, color del agua,¹²⁸ que era llevada en un pabellón al bosquecillo artificial, donde se sentaba junto al árbol Tota,

¹²⁶ Este dato, proporcionado por Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 247, fue recogido por él mismo en los sitios donde trabajó. Por lo tanto, se refiere a lugares altos cercanos al Popocatepetl, donde la precipitación pluvial se inicia poco tiempo antes que en los lugares más bajos como el Valle de México.

¹²⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 86.

¹²⁸ El color azul simboliza el agua y la fertilidad.

con el rostro vuelto hacia el templo de Tláloc¹²⁹ (lám. 14.b). Por consiguiente, aquí se observa la conjunción entre el fuego y el agua, representados ambos por el tronco y la niña respectivamente. Pero, la convergencia de los dos elementos básicos componentes del cosmos no terminaban aquí en la ceremonia de Huey Tozoztli, sino que se volvía a dar hacia el final de la misma cuando el multirreferido árbol era clavado en el fondo de la laguna¹³⁰ (lám. 10), junto al sumidero de Pantitlan. En este sitio era degollada la niña que había representado al agua, su sangre era escumida en la laguna para conjurar la llegada definitiva de las lluvias y su cuerpo arrojado al sumidero como ofrenda a Tláloc. Este sacrificio, que tenía como modelo la inmolación de la hija de Tozcuécuex mediante el cual se inició el pacto entre los mexicas y los dioses de la lluvia, tenía como objetivo asegurar la producción de los campos, por consiguiente, dicho rito repite el gesto paradigmático¹³¹ con el cual se actualiza el concierto entre dioses y hombres.

La presencia conjunta de los dos elementos centrales constitutivos del cosmos, el fuego y el agua, representados simbólicamente por la presencia del tronco y de la niña vestida de azul, tienen un significado de fertilidad y de su propiciación en la tierra y en los campos de cultivo, para que la producción de alimentos fuera abundante. Esto se debe porque, de acuerdo con Durán, esta fiesta tenía como objetivo pedir un buen año para las cosechas, para lo cual ofrecían las primeras matas de maíz nacidas en los campos, como primicias de las sementeras, para que los cultivos tuvieran un adecuado desarrollo y pudieran llegar a su madurez antes de ser sorprendidos por las heladas.¹³² De igual manera, tenía como objetivo la petición de la caída del agua del cielo, ya que en esa época, abril, las lluvias todavía no se generalizaban. Por ello, en esta veintena se llevaba a cabo una de las principales fiestas a Tláloc, tanto en el monte que llevaba su mismo nombre, como en la laguna. Asimismo, como ya se mencionó, este mes era el último en el cual se sacrificaban infantes en honor al dios de la lluvia para que éste regara los campos con el agua celeste.

¹²⁹) Esto sucedía mientras la nobleza de México Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan realizaban una serie de ceremonias y sacrificios en el templo del dios de la lluvia ubicado en el cerro Tláloc.

¹³⁰) Como ya se mencionó en el primer capítulo, Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 285-287, registra un rito muy semejante al de Xócotl Huetzi entre los sherené de Sudamérica.

¹³¹) Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 149.

¹³²) Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 85 y 253.

El significado de fertilidad del mes de Huey Tozoztli, así como la propiciación de la producción de los campos, se revela también a través de la información que proporciona Sahagún. De acuerdo con el franciscano, en dicho mes se rendía culto a Cintéotl, dios del maíz, y a Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos. Por ello, en esa fiesta abundaban elementos que simbolizaban el agua y la tierra como las espadañas que colocaban en las puertas de las casas y al lado de las imágenes de los dioses de los mantenimientos en los altares caseros junto con lechos de heno y las cañas de maíz con que enramaban dichas estatuas.

Sin embargo, también en este corpus de información encontramos datos de elementos simbólicos que se refieren a la confluencia de fuego y agua en un contexto de propiciación de la fertilidad. En este sentido resalta la ofrenda de comida a Chicomecóatl consistente en cinco chiquihuites con tortillas, encima de las cuales colocaban una rana asada y sobre ella un pedazo de caña verde de maíz. Tanto esta última como las tortillas simbolizaban la petición de alimento, así como el adecuado desarrollo de las plantas. Por su parte la rana, animal de agua, estaba asociada con las lluvias ya que su croar indicaba su futura llegada. Sin embargo, este animal que simbolizaba el elemento acuoso del mundo era asado o pasado por la lumbre con lo cual absorbía el calor conjuntando, de esta manera, el fuego y el agua necesarios para la generación de la vida, en este caso la producción de las plantas alimenticias y su maduración. Esta última, que era equiparada con la cocción, también estaba simbolizada por la rana asada que colocaban entre la caña de maíz verde, natural, y las tortillas, alimento cocido, cultural.¹²³ Por lo tanto, se puede observar que la acción del fuego marca el paso de la naturaleza a la cultura, entre los cuales dicho elemento es el mediador, y transforma lo crudo en cocido.¹²⁴

En apoyo al significado de fertilidad que tenía esta veintena está el hecho de que durante la fiesta doncellas ataviadas con plumas rojas, que simbolizaban la presencia del fuego y su fuerza fertilizadora, llevaban a bendecir al templo de Chicomecóatl las mazorcas de maíz que tenían

¹²³ De acuerdo con Lévi-Strauss, op. cit., 328, lo crudo pertenece a la naturaleza y lo cocido a la cultura.

¹²⁴ Ibid., pp. 70 y 171.

guardadas para la siembra, las cuales luego eran guardadas en la troje y representaban su corazón o esencia.

De la información anterior se desprende que los postes clavados en la tierra representan el eje del mundo:

La instalación y consagración del poste sacrificial son un rito del Centro. Asimilado al Arbol del Mundo, el poste se convierte a su vez en eje que une a las tres regiones cósmicas. La comunicación entre el Cielo y la Tierra se hace posible por la intercesión de este pilar.¹¹⁷

Sin embargo, además del poste que se levantaba en la fiesta del dios del fuego, también se erigían otros en algunas fiestas dedicadas a los numenes de la lluvia y la agricultura. Todos ellos representaban los postes de las cuatro esquinas del mundo y el de la dirección central. Por lo tanto, el simbolismo de estos pilares conjuntaban los dos elementos opuestos y complementarios del cosmos, el fuego y el agua.

Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de Cipactli, y con ello constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes -o árboles, o dioses u hombres- se convirtieron en los caminos de los dioses. Fueron los caminos de los dioses porque por su tronco húeco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo.¹¹⁸

De esta manera, encontramos que en el punto central del mundo se encontraba el poste principal que estaba compuesto por dos partes, una que correspondía a Tlaloc y otra a Xiuhtecuhtli, dioses que, a su vez, representaban los dos principios del cosmos y que personificaban el agua y el fuego respectivamente, el Tamoanchan, según López Austin, el cual:

... es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el Cielo. Las nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos, torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo.

Tamoanchan es uno en el centro del cosmos. Es cuatro como conjunto de postes que separan el Cielo del Inframundo, es cinco en su totalidad.¹¹⁷

Por otro lado, estos árboles vinieron a fungir como mediadores entre el cielo y la tierra, entre lo alto y lo bajo, entre el calor y la humedad, por lo que evitaban el predominio de alguno de ellos

¹¹⁷ Eliade, *Imágenes...*, op. cit., p. 48.

¹¹⁸ A este respecto ver López Austin, *Tamoanchan...*, op. cit., pp. 19-20.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 225.

que traería como consecuencia la quemazón o la putrefacción del mundo, es decir, mantenían el equilibrio del cosmos.¹

4.4.6 ENCENDIDO DE FUEGO

El principal encendido de fuego se llevaba a cabo cada cincuenta y dos años con motivo de la terminación de un ciclo de dicha duración. Esta acción repetía el acto cosmogónico efectuado por los dioses y, por consiguiente, remitía al concepto de inicio, ya que su significado era la renovación del mundo. Como dice Eliade, los acontecimientos primordiales narrados en los mitos pueden reactualizarse y revivirse; son un retorno hacia atrás por parte de la comunidad que revive los acontecimientos de los mitos a través de los rituales.² Y, "esa coincidencia entre el instante mítico y el momento actual supone tanto la abolición del tiempo profano como la regeneración continua del mundo."³

El hecho de prender fuego nuevo no se limitaba a la festividad arriba mencionada, puesto que, de igual manera, se realizaba con motivo de otros acontecimientos como la inauguración de un templo o de una nueva vivienda, lo cual también significaba principio. Cabe puntualizar aquí que el encendido de fuego nuevo era común realizarlo arriba de los montes o en los templos,⁴ estos últimos, por su parte, son mencionados como cerros hechos a mano y venían a ser una reproducción de ellos en tanto que ámbito sagrado y lugar de habitación de deidades protectoras de la comunidad.⁵ "La cima de la Montaña Cósmica no es sólo el punto más alto de la Tierra: es el ombligo de la Tierra. El punto donde comenzó la Creación."⁶ Así por ejemplo, en el templo de

¹) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 289.

²) Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 84.

³) Eliade, *El mito...*, *op. cit.*, p. 77.

⁴) Esto se observa, por ejemplo, en el F. 16 r de la *Historia Tolteca Chichimeca*, en donde el encendido de fuego está relacionado con la salida de los chichimecas de Chicomóztoc y, por lo tanto, esta acción también se asocia con inicio. *Historia Tolteca Chichimeca*, descripción, análisis, transcripción paleográfica, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odene Gómez y Luis Reyes García, México, CISINAH, 1976.

⁵) López Austin *Tamoanchan...*, *op. cit.*, p. 171.

⁶) Eliade, *Imágenes...*, *op. cit.*, p. 46.

Tzonmolco Calmecac, se encendía fuego nuevo cada año en la fiesta de Huauquiltamalculiztli y cada vez que el tlaloani incensaba a los dioses.⁷

Por otra parte, son numerosas las referencias de los cronistas respecto al fuego que ardía constantemente en los braseros ubicados en los patios de los templos y en los hogares de las casas, lo cual ha sido corroborado por la arqueología. Asimismo, aquellos mencionan que ese fuego no debía de apagarse, excepto en la fiesta del atado de años o toximmolpilia, ya que de suceder esto en otra época era considerado de muy mal agüero pues traería desgracias. Además de la existencia de estas lumbres permanentes, existen registros específicos sobre la ubicación de fogones en el centro del patio en algunas ceremonias. Algunas fuentes también refieren que los jóvenes que vivían en el templo tenían entre sus principales oficios alimentar la lumbre ubicada en las plazas y templos, ya que el mantenerlo encendido era de primordial importancia religiosa, por lo que esos mancebos tenían como actividades centrales:

... alizar la lumbre del templo que siempre arda y traer la leña que había de arder... levantarse a media noche a tañer unos caracoles con que despertaban a la gente del velar al ídolo por sus cuartos de noche, porque la lumbre no se apagase, administrar el incensario con que los sacerdotes insensaban al ídolo a media noche, y a la mañana, y a medio día, y a la creación.⁸

4.4.6.1 EL PRIMER ENCENDIDO DEL FUEGO EN LOS MITOS

El encendido de fuego representa una acción ritual muy importante que remite al tiempo mítico. En algunas narraciones sagradas sólo se menciona que el fuego ya se encontraba en determinado lugar sin especificar quién fue el responsable de su encendido ni la manera de realizarlo. Tal es el caso de la hoguera sagrada de Teotihuacan.⁹ En este caso, como en los demás, el fuego aparece, junto con el agua, como uno de los elementos primigenios que son anteriores a la creación del mundo del hombre.

⁷ Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 187.

⁸ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 25.

⁹ "Leyenda de los soles", *op. cit.*, p. 121. Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 479, da a entender que los dioses encendieron la lumbre pero no explicita quienes, mientras que la "Historia de México", *op. cit.*, p. 109 especifica que Nanahuatl fue quien hizo el gran fuego delante de los dioses.

Sin embargo, existen otros casos en los que si se especifica quiénes fueron los primeros en encender la lumbre. De esta manera, la Historia de los mexicanos por sus pinturas narra que los cuatro dioses hijos de Tonacatecuhtli encargaron a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli ordenar el mundo; lo primero que hicieron fue al fuego y enseguida a un medio sol que resultó insuficiente para alumbrar.¹⁰ Otra versión de la misma fuente refiere que Tezcatlipoca en forma de Mixcóatl fue el primero que sacó fuego de dos pedernales para honrar a los dioses; este acto tuvo lugar en el segundo año después del diluvio que cayó en el signo caña,¹¹ lo cual fundamenta la práctica de sacar fuego nuevo en los años 2 acañil.¹² Existe otro relato que menciona como responsables del encendido del fuego a Tata y Nene quienes, después del diluvio, prendieron lumbre con los palos llamados tequahuil para asar un pescado.¹³ Esta acción, que hizo que el cielo se ahumara, provocó la ira de los dioses, por lo que estos personajes fueron transformados en perros, animal que está muy relacionado con el elemento igneo, como ya se vio en páginas anteriores. De acuerdo con López Austin, Tata y Nene sufrieron dicho castigo no tanto por haber encendido fuego, sino por el hecho de haber ligado los dos elementos opuestos del cosmos que habían sido separados por los dioses, la lumbre y el agua, representada esta última por los peces. Esta unión, de acuerdo con este mismo investigador, representa el pecado carnal que generó el tiempo¹⁴ y como consecuencia el principio del mundo.

... tras el diluvio, lo que se produce sobre la tierra es la unión de lo frío y subterráneo (los peces) con lo celeste y caliente (el fuego). El mito habla de la iniciación sobre la tierra del combate que libran los opuestos poderes divinos.¹⁵

Al igual que en otras tradiciones religiosas como la griega, los mexicas consideraban que el fuego inicialmente fue pertenencia exclusiva de los dioses, a quienes les fue robado para ser

¹⁰) "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 25.

¹¹) Ibid., p. 33.

¹²) Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Piñeyades", en Space and Time in the Cosmopolitan of Mesoamerica, Franz Tichy, ed., Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982, (Lateinamerika-Studien, 10), p. 136.

¹³) "Leyenda de los soles", op. cit., p. 120. Este relato está relacionado con el anterior pues también menciona que tanto Tata y Nene, como Tezcatlipoca sacaron fuego y ahumaron el cielo en el año 2 acañil.

¹⁴) López Austin, Tamoachan..., op. cit., pp. 21 y 42.

¹⁵) Alfredo López Austin, Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, (Alianza Estudios. Antropología), p. 478.

proporcionado a los hombres.¹⁶ En ambos casos el personaje responsable de dicha acción fue castigado por los dioses.¹⁷ Este fue también el caso ya mencionado de Tata y Nene. Por su parte, Camaxtli no fue objeto de ningún castigo puesto que él mismo es una deidad y por lo tanto tenía derecho de usar dicho elemento, sobre todo si era utilizado para honrar a los dioses. Por otro lado, esto último estableció el manejo fundamentalmente ritual del fuego, ya que desde el tiempo mítico se instituyó su uso en honor a los dioses. Incluso el mismo fogón de la casa, empleado principalmente para la preparación de los alimentos, ocupaba el centro virtual de la habitación¹⁸ y era objeto de ofrendas como las primicias del pulque y de las comidas.

Ya en el plano del mundo humano, y como lo ha señalado Xavier Noguez,¹⁹ el fuego estuvo muy relacionado con el poder y, por consiguiente, con la preeminencia de un pueblo sobre otro. En relación con esto, Sahagún establece que en el signo nahui ácatl que correspondía al fuego, se llevaba a cabo la elección de los señores.²⁰ En relación con la asociación del fuego con el poder está el episodio que se refiere a la separación de Itatlotcas y tenochcas desde la migración. Esta disensión se debió a unos envoltorios que aparecieron en el campamento. Uno de estos bultos resguardaba una piedra verde, motivo inicial de la contienda, mientras que el otro contenía dos palos. Por consejo de Huitzilom, los que después se llamarían tenochcas se quedaron con el envoltorio de los maderos, con los cuales el dirigente mexica encendió fuego barrenando uno sobre otro y descubrió el mayor valor de los palos sobre la piedra.²¹ Este relato presenta a los tenochcas como los poseedores de los instrumentos para sacar fuego y, por tanto, los ubica en un sitio de

¹⁶) Levi-Strauss, op. cit., pp. 132, 134, 141, 143 y 144, menciona que entre los ga el jaguar es el dueño del fuego, mientras que entre los tupi son los buitres. Sobre este punto hay que mencionar que los buitres al comer carroña ejercen una función purificadora al igual que el fuego.

¹⁷) Respecto a este tema ver López Austin, Los mitos..., op. cit., p. 373. Por haber robado el fuego y haberlo proporcionado a los hombres, este animal fue despedazado y sus partes fueron repartidas por los cuatro rumbos del mundo.

¹⁸) Este sitio no corresponde necesariamente al centro geométrico espacial de la casa, sino al lugar principal de la misma.

¹⁹) Xavier Noguez, El huasteco y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli, tesina para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, 87 p.

²⁰) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 261.

²¹) Juan de Torquemada, 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, 3a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, vol. I, pp. 115-116.

preeminencia y superioridad con respecto a los tlatoalcas, como dice López Austin, los colocó "al frente de la historia".²² De igual manera, establece a Huitzilón, quien no es sino el mismo Huitzilopochtli, como el primer personaje que encendió fuego. Asimismo, existe una relación del fuego con superioridad cultural, como lo deja ver la Historia de México que menciona a los popolocas como los primeros que encendieron fuego antes que los chichimecas, a quienes se refiere como otomies:

Uno de estos Popolocas, como eran ociosos y gentes sin cuidados, algunos, tomando un bastón muy seco, por la punta agudo, estando al sol, y sin pensar, lo hizo girar al bastón sobre un pedazo de madera, a modo de taladro, con gran fuerza.

Con tal movimiento, algunas pequeñas astillas salieron del madero y del otro y se molieron muy menudo, hasta que por el grande y continuo movimiento que el indio hacía al bastón, se encendió mediante las astillas que cibarón de repente el fuego.

Lo que visto por los popolocas lo tomaron a maravilla y los principales entre ellos ordenaron, para ser superiores a todos, hacer una gran hoguera.

Y habiendo juntado mucha leña, la llevaron a la cumbre de la más alta montaña de su provincia, y allá llevaron el fuego, el cual creció.

Y el humo fue visto de los otomies, de lo que estaban maravillados y a la vez corridos, y como dolidos de que otros y no ellos hubiesen tal encontrado.²³

Los popolocas, como la misma fuente lo indica, es un grupo originario de la zona de la mixteca de antigua raigambre mesoamericana que de acuerdo con Fernando de Alva Ixtlilxóchitl emigraron a Tetzcooc en la época de Quinanzin.²⁴ Por otra parte, la asociación del fuego con superioridad cultural aparece en el Mapa Tlotzin en donde los chichimecas reciben la agricultura, la lengua náhuatl y el fuego de los chalcas, antiguos pobladores de la Cuenca de México. Asimismo, es importante resaltar que la forma común de hacer fuego, es decir, haciendo girar con las manos hacia uno y otro lado de manera constante un palo sobre otro, hace referencia al movimiento que siguen los dioses a través de las dos bandas helicoidales que generaron la vida y el tiempo²⁵ (figs. 5.a y b).

²²) López Austin, Los mitos..., op. cit., p. 432

²³) "Historia de México", op. cit., pp. 83-84.

²⁴) Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Obras históricas, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, vol. I, p. 315.

²⁵) López Austin, Tamoanchan..., op. cit., p. 225.

4.4.6.2 ENCENDIDO DE FUEGO EN LAS FIESTAS DE LOS MESES DEL AÑO

El fuego ocupó un lugar muy importante en varias festividades que se realizaban a lo largo del año, así como el hecho de encenderlo para el uso ritual específico de cada una de ellas. Cabe señalar que el encendido de fuego lo encontramos tanto en meses del año ubicados en la época de sequía como en los correspondientes a la temporada de lluvias, en fiestas dedicadas a deidades asociadas con el principio masculino y en las que se rendía culto a los dioses de los montes, de la lluvia y de los mantenimientos.

El primer mes en el que se realizaba dicha acción ritual, de acuerdo con Sahagún, era el de Tóxcatl. En la segunda parte de esta fiesta, que según este cronista estaba dedicada a Huitzilopochtli, encendían lumbre en el templo, los sacerdotes tomaban algunas brasas que colocaban en sus incensarios (tlernáitl) y sahumaban con copal la imagen de este dios, después de lo cual arrojaban las brasas en el hogar redondo llamado tlaxictli "ombígo de fuego" que se encontraba en el centro del patio. Por su parte, la gente común en sus casas incensaban sus imágenes.²⁴ Hay que hacer notar que en esta festividad el fuego se encendía en el templo, es decir en la parte superior de un cerro sagrado elaborado por el hombre, lo cual tenía como modelo el encendido del fuego nuevo en la cumbre del cerro Huixachtécatl. Pero, por otra parte, hay que señalar la existencia de una hoguera sagrada llamada tlaxictli ubicada en el centro del patio. Tanto el nombre de este hogar "ombígo de fuego" como su ubicación en el patio indican la dirección central del mundo, lugar de ubicación de Xiuhtecuhtli y repositorio de las brasas sagradas. El fuego que se encendía en esta fiesta estaba relacionado con el Sol, ya que temporalmente estaba ubicada en la época del año en que la sequía llegaba a su máxima expresión, fenómeno natural que también era significado, como ya se mencionó más arriba, por el uso de momóchtli o maíz tostado. Por lo tanto, en este caso el fuego encendido arriba del templo tenía que ver con dicho astro y con el poder abrasador de sus rayos, lo cual está indicado también por el hecho de que esta lumbre era prendida durante el día. Sin embargo, dicha hoguera, en tanto que fuego terrestre que era interpuesto entre el Sol y la superficie terrestre, servía de mediador para evitar que la tierra pereciera por exceso de

²⁴) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 120.

calor.²⁷ Según Lévi-Strauss "aparta el riesgo de una conjunción total, del cual resultaría un mundo quemado."²⁸

De acuerdo con Diego Durán, en la fiesta de Xócotl Huetzi también encendían fuego en el brasero divino, pero no especifica su ubicación exacta.²⁹ Al igual que la fiesta anteriormente mencionada, en esta celebración el encendido del fuego se llevaba a cabo durante el día, inmediatamente después de que era hincado el tronco en el centro del patio. En ambos casos las hogueras estaban relacionadas con el Sol; pero mientras que en el caso de Tóxcatl la hoguera se encendía cuando ese astro se encontraba en su parte más alta, en Xócotl Huetzi se prendía en la tarde. Esto se relacionaba con la ubicación del Sol en el cielo durante el ciclo anual, es decir, cuando el astro rey alcanzaba el cenit y cuando empezaba a declinar respectivamente.

Por otro lado, en las festividades de Etzalcualiztli, Huey Tecuilhuitl y Huey Pachtlil o Tepelhuitl también se llevaba a cabo el encendido de fuego. Sin embargo, hay que llamar la atención sobre el hecho de que en esos tres meses se efectuaban ceremonias dedicadas a deidades relacionados con los mantenimientos y los flaqueo; además, en dichas celebraciones se observa la confluencia de los dos elementos opuestos y complementarios del cosmos, el fuego y el agua.

La fiesta que se realizaba en el mes de Etzalcualiztli estaba dedicada a la honra de los dioses de la lluvia, por ello las ceremonias se llevaban a cabo durante la noche, incluyendo el sacrificio de las imágenes vivientes de los flaqueo, y tenían como principal objetivo propiciar la lluvia y la abundancia en las cosechas.³⁰ Por esta última razón, en la festividad se observa la confluencia de elementos acuosos e ígneos. El primero de ellos estaba simbolizado por las juncias que eran

²⁷) Lévi-Strauss, op. cit., pp. 193, 206 y 289. De acuerdo con este autor, los mitos ge y bororo refieren que el cielo y el sol estaban más cerca de la tierra antes de que existiera el fuego de cocina, pero desde que este fue dado a los hombres sirve de mediador al mismo tiempo que los separa, con lo cual el hombre goza de las virtudes del fuego celeste (cocción de los alimentos) pero al mismo tiempo está a salvo de su violencia y excesos. Ibid., pp. 288 y 291.

²⁸) Ibid., 289.

²⁹) Durán, op. cit., vol. I, p. 120.

³⁰) Broda, "Ciclos agrícolas...", op. cit., p. 152. Esta investigadora establece que en el mes de Etzalcualiztli entraban de lleno las lluvias. Asimismo, las ofrendas utilizadas en esta ceremonia como las matas verdes de maíz, los jilotes, los elotes y la comida de atzalli que procedían del ciclo de regadío, tenían la finalidad de propiciar por medios mágicos la abundancia en los cultivos de temporal.

traídas por los ministros de Tláloc de la fuente de Temico y con las cuales hacían unas esteras llamadas axzapilpétlatl, así como los ramos de acxóvatl o cañas verdes con las que enramaban los templos. Por su parte, el segundo elemento estaba representado por la misma presencia de la lumbre ardiendo en los hogares del interior del templo y a cuyo derredor colocaban los petates, encima de los cuales ponían unas bolas de masa de maíz llamadas huentelototli, tomates y chiles verdes como ofrenda al fuego para que este elemento propiciara el crecimiento de dichas plantas y su maduración.

De igual manera, como parte de la ceremonia, los sacerdotes tomaban brasas de un fogón ubicado en el centro del patio y las colocaban en sus insensarios o tlematl con copal. Enseguida incensaban hacia las cuatro partes del mundo¹¹ con el objeto de sacrificar el espacio y honrar a los tlaoque de las cuatro esquinas del mundo, para que éstos permitieran la derrama de agua de lluvia sobre la tierra. También, con ese mismo objetivo, en varias ocasiones hacían sonar el chichahuaztl, y por cuatro noches consecutivas los sacerdotes iban a bañarse a una fuente en la que chapoteaban imitando los sonidos de las aves acuáticas. Hacia el final de la fiesta, a la orilla del agua los ministros quemaban las ofrendas de papel, las imágenes de los tlaoque hechas de hule llamadas ultiteo¹² y las figuras piramidales de copal. Por último, arrojaban al sumidero de Pantitlan, uno de los principales santuarios naturales de Tláloc, los corazones de los sacrificados junto con un incensario en el que ardían los papeles goteados con hule o amatetéhuitl. De esta forma la fiesta terminaba con la unión de los dos elementos, fuego y agua, para propiciar la fertilidad de la naturaleza.

La festividad de Huey Tecuilhuítl estaba dedicada a honrar a Xilonen. Según Durán, en esa fiesta se hacía conmemoración de las mazorcas tiernas porque en dicha época del año ya había jilotes. Por ello, en la ceremonia ofrecían unos tamales hechos con amaranto y maíz molido llamados quiltamalli, chiles verdes y mazorcas frescas de maíz como primicias.¹³ Asimismo, sacrificaban a una muchacha que representaba a Xilonen, diosa a la que este cronista caracteriza como "la que anduvo y permaneció como xilote, tiernecica" y "la que permaneció doncella y sin

¹¹) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 124.

¹²) Literalmente "dioses de hule".

¹³) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 265.

pecado”.²⁴ De acuerdo con Sahagún, como en esa época había falta de alimentos y mucha hambre, el tlaloani antes de la fiesta hacía un convite a todo el pueblo en el que repartía tamales por varios días.

Debido a que esta fiesta tenía como principal objetivo propiciar la fertilidad de los campos, encontramos en ella una gran cantidad de elementos simbólicos que hacen referencia a la fecundidad, a las plantas y al fuego como regenerador. De esta manera, después del convite, al anochecer encendían fuego en los braseros del patio donde se efectuaba la fiesta y en honor a este elemento los guerreros bailaban intercalados con mujeres. Delante de los danzantes iban unos militares jóvenes cargando hachones de tea ardiendo y a cada lado había unos mancebos que alumbraban con teas. Ya entrada la noche bailaban únicamente las mujeres debido a su identificación con el aspecto femenino del cosmos. A la mañana siguiente los hombres danzaban solos con cañas de maíz en las manos, lo cual tenía por objeto propiciar el crecimiento de esta planta. Las mujeres bailaban aparte rodeando a Xilonen y todas iban ataviadas con plumas rojas. Como acto mágico para propiciar el desarrollo de los jilotes, los sacerdotes arrojaban incienso al piso por donde Xilonen iba a pasar y delante de ella en el templo de Cinteótl justo antes de que fuera a ser inmolada. Después de este sacrificio que aseguraba el crecimiento y maduración de las plantas alimenticias, se levantaba la prohibición de ingerir jilotes, cañas de maíz y bledos verdes.²⁵ Este tabú tenía que obedecerse hasta el sacrificio de Xilonen por degollamiento, acción que simbolizaba el corte de las plantas, ya que de lo contrario éstas interrumpirían su desarrollo. Por lo tanto, la inmolación de la ixiptla de Xilonen era un rito de separación de las plantas de su ambiente anterior,²⁶ además de que las eximia de su cualidad contaminante,²⁷ pues de lo contrario el hombre no podría ingerirlas. Por ello, Pedro Ponce apunta que:

Los que son curiosos entre los naturales no permiten se quite el maíz hoja ninguna hasta que los xilotes apunten a salir y auiendo ya salido toman de las hojas del mayz y primeros xilotes con las primeras flores y el primer mishuatl y las primeras cosas que la tierra da en aquel tiempo

²⁴) Ibid., vol. I, p. 266.

²⁵) Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 134-140.

²⁶) Van Gennep, op. cit., p. 20.

²⁷) Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, trad. de Tomás Segovia, 3a. ed., México, Ediciones Era, 1979, pp. 38-39.

y las fleban a ofrezar delante de las trojes con un sibi lamalea copal y vna candela de cera y púique para darmanar la parte que baste delante de las trojes.¹⁸

Por lo visto anteriormente, el fuego aparecía como propiciador de la fecundidad, pues se invocaba su poder transformador para que las plantas pudieran madurar. Asimismo, para que se lograra una buena cosecha, es decir la vida de las plantas, era necesario la participación de los dos elementos opuestos del cosmos, el masculino y el femenino lo cual se ve a través de los elementos simbólicos arriba referidos.

La información que proporciona Diego Durán respecto a esta fiesta es aún más rica en este tipo de símbolos, ya que dice que llenaban los patios de legumbres y candelas encendidas. El templo donde se encontraba la estatua de la diosa era enramado por dentro y por fuera con sargas de mazorcas, chile, calabazas, flores y todo tipo de semillas. A media noche, con gran cantidad de teas encendidas, sacaban a la representante de la diosa y la subían a unas andas adornadas igual que el templo y cuyo piso estaba cubierto de mazorcas, chiles, calabazas y amaranto. Mientras que la imagen viviente de la diosa era incensada, un sacerdote de improviso le cercenaba la pluma verde que llevaba atada a los cabellos de la cabeza, símbolo de las plantas que madurarían y de igual manera serían cortadas, y daban gracias por el año fértil. Al día siguiente, la muchacha volvía a ser llevada en andas por el patio para ser conducida al templo de la diosa, en donde se ponía de pie sobre las mazorcas y legumbres del templo. Ante ella hombres y mujeres iban a quitarse la sangre del autosacrificio, con lo cual se levantaba el ayuno. Al día siguiente al amanecer la doncella era degollada en el templo encima de las mazorcas y de las semillas, lo cual indicaba la fertilización de los campos con el líquido sagrado.¹⁹ Esta ceremonia, de acuerdo con van Gennep, constituía un rito de paso en el que la purificación indicaba la fase de separación, mientras que el llevar en andas a la persona la fase liminar por el hecho de quedar suspendida entre el cielo y la tierra, por último, la unión con la deidad a la que representaba se daba en el momento del sacrificio.²⁰ En la misma festividad se efectuaba otro acto ritual que también tenía por objeto propiciar la fecundidad de los campos y que consistía en flechar a varios cautivos, como los rayos del Sol lo hacen con las plantas.

¹⁸) Ponca, *op. cit.*, p. 375.

¹⁹) Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 137-139.

²⁰) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20 y 130.

antes de extraerles el corazón. Los flecheros significativamente representaban a los dioses Tlachuepan, Huitzilopochtli, Tláfacahuan, el Sol, Ixczoauhqui y las cuatro auroras,⁴¹ deidades que personificaban el aspecto masculino y caliente del cosmos. Así, tanto la presencia de estas deidades como la de las candelas simbolizaban los efectos de maduración que genera el Sol sobre las plantas en tanto que rito propiciatorio, por ello la confluencia de ambos elementos en la fiesta.

Otra festividad en la que se encendía fuego y que resultaba ser de gran valor simbólico en lo que se refería a la confluencia de los dos aspectos opuestos del cosmos, representados éstos a través de diversos elementos, era la ceremonia que se hacía en honor a Cihuacóatl que según Durán tenía lugar en el mes de Huey Tecuilhuitl.

Durante la fiesta y en honor a esta diosa encendían fuego en un teotēculli o fogón sagrado que estaba en una pieza ubicada frente a la que se encontraba la estatua de Cihuacóatl, dentro de su mismo templo llamado Tlilan "negrura".⁴² La lumbre era alimentada con grandes cantidades de madera de encino por cuatro días consecutivos, con lo cual se formaba un gran homo. El día anterior a la inmolación de la ixitla viviente de la diosa, ésta era sentada frente al brasero y en su presencia sacrificaban a cuatro individuos que eran primero arrojados a las llamas y, medio asados, eran sacados de la hoguera para extraerles el corazón (ám. 16). Posteriormente, la diosa era sacrificada y con su sangre rociaban el fuego para alimentarlo.⁴³

La acción de encender fuego simbolizaba renovación y con ello, y por el hecho de que la hoguera se mantenía encendida por cuatro días, se revivía la cosmogonía⁴⁴ y se conmemoraba el fogón sagrado o teotēculli encendido en Teotihuacan que dio lugar a la creación del Sol, acto que hizo posible el mundo del hombre. Por otro lado, el encendido del fuego se realizaba en el templo denominado Tlilan "negrura" que correspondía a Cihuacóatl diosa de la tierra, lo cual indicaba el lugar y las circunstancias en las que la lumbre había sido prendida por primera vez, la tierra dominada por la oscuridad, pero esto al mismo tiempo se llevaba a cabo en un sitio sagrado, un

⁴¹) Ibid., vol. I, p. 140.

⁴²) Más adelante este mismo cronista dice que la lumbre ubicada en ese templo nunca debía de faltar, para lo cual había dos sacerdotes encargados de ella llamados tecuacutlin. Durán, op. cit., vol. I, p. 130.

⁴³) Ibid., vol. I, pp. 127-128.

⁴⁴) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 148.

templo que a su vez representaba un monte, lugar perteneciente al ámbito de los dioses, la "Montaña Cósmica", el "lugar de la creación".⁴⁵ El primer encendido del fuego, el de Teotihuacan, representaba la creación, ya que con la formación del Sol a partir de la hoguera sagrada se hizo posible el mundo del hombre. Por lo tanto, el hecho de encender fuego, que remitía a ese acontecimiento mítico, simbolizaba la recreación del mundo. De esta manera, resulta significativo que esta acción se llevara a cabo en el templo de la diosa de la tierra, productora de alimentos y en el contexto de una fiesta que tuviera por objetivo propiciar el crecimiento de las plantas y la producción de alimentos.

En esta festividad, dedicada principalmente a deidades que pertenecen a la parte oscura, húmeda y femenina del cosmos, la presencia del fuego como elemento fecundador y representante del ámbito masculino tiene gran importancia y hace alusión a la quema de los campos de cultivo para fertilizarlos. La participación y veneración a este elemento se nota por la misma presencia del fuego que, como dice Durán, es el mismo dios Xiuhtecuhtli, y porque los cuatro individuos inmolados antes de la diosa eran previamente pasados por la lumbre, de la misma manera que los ofrendados al dios igneo en su fiesta de Xócofl Huetzi. Por otro lado, después del sacrificio de Cihuacóatl, varios sacerdotes se sentaban alrededor del fogón sosteniendo cada uno dos hachas de copal encendidas. Estos ministros se quedaban inmóviles mientras que el copal ardiendo les escurría por todo el cuerpo, hasta que las hachas se consumían, sacrificio que, según Durán, estaba dedicado a Xiuhtecuhtli. Finalmente, ellos mismos echaban varias cargas de copal a la hoguera, danzaban alrededor del fogón y cantaban en honor al fuego.⁴⁶ Todo ello constituía una metáfora ritual, pues la acción de asamiento que ejercía el fuego en los hombres se equiparaba con los efectos de maduración que el Sol produce en las plantas.

Como esta fiesta tenía que ver con la recreación de la naturaleza para que las cosechas pudieran desarrollarse, lo cual remitía a la creación, era necesaria la confluencia de los dos principios del cosmos, el femenino y el masculino. Esta convergencia se nota a través de la

⁴⁵) Eliade, *Imágenes...*, op. cit., pp. 45-46.

⁴⁶) Durán, op. cit., vol. I, p. 128.

presencia de algunos elementos simbólicos que eran imágenes de ellos. De esta manera tenemos el acto de encender fuego en una montaña representada por el templo de Cihuacóatl; el hecho de que dentro de este mismo santuario se daba la presencia conjunta de la diosa madre y de la deidad ignea en el teotleculli; la inmolación de cuatro personajes que representaban al fuego y que eran sacrificados a él y, posteriormente, la ofrenda de una mujer que era la imagen viviente de la diosa. Este último sacrificio resulta muy significativo en lo que se refiere al aspecto aquí visto, puesto que la sangre de la mujer era rociada en la hoguera para sacralizar el cosmos y mantener su equilibrio, así como para nutrir al fuego puesto que el líquido precioso constituye el principal alimento de los dioses por sus virtudes vivificadoras, ya que contiene una alta concentración de energía vital o sagrada.*

Otra de las fiestas en las que se honraba a deidades que pertenecían al ámbito femenino del cosmos y en las que se llevaba a cabo la acción de encender fuego era la que correspondía al mes de Huey Pachtli o Tepeilhuitl. En esta festividad se celebraba a Tláloc, a Chalchiuhtlicue y de manera especial a los montes de la región. Para ello hacían las imágenes de estos últimos con masa tzoalli y les ofrecían mazorcas de maíz, comida y copal antes de ser "sacrificadas" e ingeridas.** Como en esa época del año las plantas estaban ya casi maduras, la fiesta debió de haber tenido como objetivo la propiciación de una buena cosecha. Por ello, después de haber sacrificado a los cerros, que según sus concepciones contenían agua y alimentos en tanto que reproducciones del Tonacatépetl, derramaban maíz de los cuatro colores hacia las cuatro direcciones del mundo. Por lo tanto, la inmolación ritual de los cerros de tzoalli bien pudo representar la apertura de la montaña sagrada que contenía los alimentos con el objeto de liberarlos para el hombre.

En esta ceremonia también encontramos la presencia del fuego ya que en ella se encendía lumbre en la cumbre de los cerros, después de lo cual se procedía a hacer solicitudes para que las cosechas fueran fructíferas y no hubiera hambre. De esta manera, vemos que también en la fiesta

*) González Torres, El sacrificio..., pp. 116-119.

**) Durán, ed., vol. I, p. 279.

de Tepeilhuitl se daba la conjunción de los dos elementos opuestos del cosmos, la cual era representada por el hecho de encender lumbre en los cerros.¹⁸ Sin embargo, en este caso el fuego en los montes también estaba relacionado con el rayo de Tláloc que abrió el Tonacatépetl para liberar los alimentos. De acuerdo con el mito,¹⁹ el encargado de liberar los alimentos fue Nanahuatzin, el buboso, quien por su enfermedad estaba asociado con el dios de la lluvia, pues era él quien enviaba ese mal.²⁰ Por su parte Tláloc estaba asociado con el fuego porque, además de ser el dios de los rayos, truenos y relámpagos, Durán lo describe de la siguiente manera:

... la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes, muy encendida y colorada, a manera de un encendido fuego, en lo cual denotaban el fuego de los rayos y relámpagos que del cielo echaba, cuando enviaba las tempestades y relámpagos; el cual, para denotar lo mismo, tenía toda la vestidura colorada.²¹

De esta forma, el fuego vino a ser el elemento que propició la liberación de los mantenimientos del cerro sagrado, así fue establecido en el mito que se revivía en este rito; pero como el rayo, pertenencia de Tláloc, fue utilizado por él mismo, esta deidad se adueñó de ellos²² y los escondió en el Tlalocan, de donde el Sol los hace salir al entrar en interacción con la humedad.

La unión de los dos elementos que hacen posible la generación de los alimentos también es visible en los registros de Pedro Ponce en el siglo XVII, ya que de acuerdo con este autor, las primicias de las cosechas eran ofrecidas al fuego en los cerros (Cuadros 6.3 y 8). Para ello, en la cumbre de los montes encendían lumbre en honor a Xuhtecuhtli y ofrecían elotes, hule, copal, pulque, así como unas jicaras y unas camisillas de papel que les eran colocadas a las piedras. Por otra parte, la gallina guisada y los tamales ofrecidos eran ingeridos por los participantes.²³ Aquí hay que destacar que en esta ofrenda se observan, por un lado, alimentos crudos en estado natural y, por el otro, alimentos cocidos transformados por la lumbre, lo cual marca el paso de la naturaleza a la cultura a partir de la acción transformadora del fuego. Por lo tanto, el rito aquí aludido simboliza un acto propiciatorio para la maduración de las plantas.

¹⁸) *Ibid.*, vol. I, p. 165.

¹⁹) "Leyenda de los soles", *op. cit.*, p. 121.

²⁰) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 222.

²¹) *Ibid.*, vol. I, p. 81.

²²) "Leyenda de los soles", *op. cit.*, p. 121.

²³) Ponce, *op. cit.*, p. 376.

En el mes de Quecholli dedicado a Mixcóatl o Camaxtli, dios de la caza, también encontramos la acción de encender fuego en un cerro. Este acto, al igual que en los meses anteriormente vistos, tenía por objeto propiciar el buen desarrollo de una actividad productiva que en el presente caso era la cacería. Esta veintena, que se ubicaba hacia el mes de noviembre, caía en una época del año en que se había terminado de recoger la cosecha y, por lo tanto, coincidía con el final de las labores agrícolas. Como la sequía favorecía las actividades nómadas³⁵ era un momento propicio para efectuar la caza³⁶ y para iniciar las guerras. Por ello, como parte de la fiesta, los jóvenes mexicas fabricaban saetas -instrumento que servía para ambas actividades- que eran colocadas delante de Huitzilopochtli como ofrenda.³⁷ La cacería y la guerra tienen en común la acción de matar, pero este acto tenía una connotación positiva en tanto que se mataba para obtener alimento, en la cacería el de los hombres y en la guerra el de los dioses, lo cual tenía como objetivo mantener el equilibrio y la continuación de la vida. De igual manera, la época de sequía era de muerte para las plantas, pues en ese momento se encontraban en el inframundo en su forma de semillas y en estado latente.

De acuerdo con Durán, en Quecholli hacían una gran fiesta en todos los cerros debido a que el señor de los montes era el dueño de los animales, a los cuales invocaban para que la caza les llegara a las manos.³⁸ Asimismo, la fiesta estaba dedicada a Camaxtli por haber sido el primero que realizó esta actividad.³⁹ Por otro lado, en la cumbre del cerro hacían una enramada llamada Mixcoatecalli "templo de Mixcóatl" en donde colocaban la estatua de este dios. A los diez días del mes ofrecían a dicha deidad los animales apresados, los cuales eran sacrificados de la misma manera que los humanos. Más adelante, en la misma fiesta, los hombres que serían sacrificados eran llevados al templo como ciervos, lo cual indica una inversión de términos y una intrusión de la

³⁵) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 243.

³⁶) De acuerdo con este autor, también los bororo de América del Sur practican la cacería durante la estación seca ya que no hay ninguna labor agrícola que desarrollar, por lo tanto, establece una relación entre la estación seca, los animales salvajes y su caza. *Ibid.*, p. 242.

³⁷) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 157.

³⁸) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 262.

³⁹) *Ibid.*, vol. I, p. 71.

naturaleza en la cultura.⁴² Esto muestra que la caza, en oposición a la agricultura, es una actividad más natural, mientras que el cultivo de las plantas pertenece a la cultura; pero en este rito los dos términos se hacen mutuamente permeables,⁴³ puesto que ambos tienen como objetivo proveer de alimento.

En la ceremonia que se efectuaba en el cerro encendían lumbre y hacían grandes fogatas en las que asaban la caza para ofrendarla al fuego a quien le era prometida en el conjuro previo.⁴² La yesca y el pedernal con los que hacían fuego eran los que se creía que habían pertenecido a Camaxtlí, dios al que se le atribuía el primer encendido,⁴³ por lo tanto, como dice Eliade, al efectuar este acto quedaba abolido el tiempo profano, el hombre recuperaba el tiempo sagrado y se hacía contemporáneo del dios, es decir, revivía la cosmogonía.⁴⁴ Además, lo anterior indica la importancia que tuvo el culto al fuego entre los cazadores, en tanto que era el medio de transformar el alimento de crudo a cocido, con lo que esta actividad adquiría una connotación cultural.⁴⁵ Según los Anales de Cuauhtitlan, Itzapalotl instruyó a los chichimecas que el producto de la cacería fuera ofrendado a Xiuhtecuhtli.⁴⁶ Como ya se vio más arriba, Mixcōatl estaba muy relacionado con el fuego, puesto que se le mencionaba como el primero que lo encendió y, como además era el dios de la cacería, los animales obtenidos en esta actividad ritual eran asados, ya que el mismo fuego propiciaba el buen desarrollo de esta actividad.

Por otro lado, al igual que en los casos anteriores, en este ritual se observa la confluencia de los principios femenino y masculino del mundo. El primero de ellos estaba representado por el cerro, mientras que el segundo por el encendido del fuego. Esta convergencia también se nota porque en esta fiesta, de acuerdo con Sahagún, ofrecían en sacrificio a un hombre y a una mujer

⁴²) Levi-Strauss, op. cit., p. 273.

⁴³) Ibid., p. 273.

⁴⁴) Durán, op. cit., vol. I, pp. 75-76 y 79.

⁴⁵) "Historia de los mexicanos..." op. cit., p. 33.

⁴⁶) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 148.

⁴⁷) De acuerdo con Levi-Strauss, op. cit., pp. 328 y 171, lo crudo pertenece a la naturaleza y lo cocido a la cultura, por lo que hay una oposición de naturaleza culinaria entre alimento crudo y alimento cocido.

⁴⁸) "Anales de Cuauhtitlan", op. cit., p. 3.

que representaban a Mixcóatl y a su mujer Coatlicue, respectivamente.⁴⁷ Asimismo, inmolaban a otras mujeres que llevaban el mismo nombre de esta diosa en el templo de Coatlan.⁴⁸ Como ya lo hemos señalado, la conjunción de los dos principios del cosmos son necesarios para la generación de la vida, y en este ritual resultan evidentes y necesarios para la reproducción de la vida animal y así fuera posible la actividad cazadora, misma que se inscribía en el plano sagrado al ser ofrecido el producto a los dioses, especialmente a la deidad del fuego.

Los rituales en los que se enciendía fuego nuevo simbolizaban la recreación del mundo, o de alguno de sus aspectos relacionados con las actividades productivas del hombre. Asimismo, remitian al primer fuego encendido por alguna de las entidades sagradas. De igual forma, el acto de prender lumbre, que se realizaba generalmente en estas ceremonias sobre los montes o en los templos, tenía como modelo el ritual del fuego nuevo que se celebraba sobre el cerro Huixachtécatl al término de cada ciclo de cincuenta y dos años. En relación con esto López Austin registra que, de acuerdo con un mito tlapaneco, en el principio del mundo el tlacuache robó el fuego en la cumbre de un cerro, sitio donde dicho elemento se encontraba originalmente.⁴⁹ Por otra parte, con lo anteriormente descrito vemos que cada una de las fiestas arriba analizadas marcan ciclos dentro de la actividad productiva del hombre, es decir, la sequía y la consecuente petición de lluvias, la época dedicada a la agricultura en sus etapas de siembra, crecimiento de las plantas y cosecha y, por último, la cacería en el periodo de descanso de la tierra.

4.4.7 CORTE DE CABELLOS DE LA CORONILLA

Bernardino de Sahagún menciona en varias ocasiones el hecho de cortar los cabellos de la coronilla a los hombres que iban a ser ofrecidos en sacrificio antes de que éste se llevara a cabo. Esta acción, que sólo se realizaba en las festividades de Tlacaxipehualiztli, Xócoll Huetzi, Quecholi,

⁴⁷) De acuerdo con Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 76, estos dos personajes llevaban el nombre de Mixcoatlantli y Yoztlamiyehuel.

⁴⁸) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 159-160.

⁴⁹) López Austin, *Los mitos...*, *op. cit.*, p. 171

Panquetzaliztli y en la celebración de Izcalli cada cuatro años, se efectuaba ante el fuego y a la media noche. Todas estas fiestas estaban dedicadas a honrar a deidades asociadas con el principio masculino del cosmos, es decir, a Xiuhtecuhtli, Mixcōatl y Huitzilopochtli, razón por la cual el sacrificio se realizaba durante el día y por extracción de corazón. La acción aquí referida era una forma de purificación que cambiaba la situación del individuo, ya que como dice van Gennepe, por una parte: "Las purificaciones constituyen ritos de separación del ambiente anterior..."¹⁰ y, por otra: "... el corte de pelo en una forma particular indica que el individuo es removido de la masa común de la humanidad por un rito de separación que automáticamente lo incorpora a un grupo definido..."¹¹

Cabe mencionar que como estos rituales estaban dedicados a dioses del ámbito masculino y luminoso del cosmos, la purificación de los que serían ofrendados era a través del fuego, ya que se les cortaba el cabello ante la lumbre. En cambio, en rituales dedicados a dioses del agua y la fertilidad, la purificación del individuo se realizaba por agua, lo cual nos lleva a pensar en una cierta equiparación o correspondencia entre ambos elementos, pero a la vez en una cierta diferenciación en la que se privilegia a uno u otro elemento dependiendo del rito que se trate y del dios al que se rinde culto. De cualquier manera, como lo estipula Heyden, tanto el fuego como el agua eran elementos de purificación y el máximo ejemplo de esta acción a través de la lumbre lo constituyó la purificación de Nanahuatzin en la hoguera sagrada de Teotihuacan;¹² pero hay que señalar que, después de ese acto, dicho personaje se introdujo en el agua.¹³ Con esto el agua y el fuego quedaron establecidos como los elementos purificadores desde el tiempo de los dioses, como dice Eliade, se trata del arquetipo de la cosmogonía que, por consiguiente, se reproduce en los rituales:

¹⁰) Van Gennepe, *op. cit.*, p. 20.

¹¹) *Ibid.*, p. 72.

¹²) Heyden, *México, origen...*, *op. cit.*, p. 74.

¹³) Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Treatado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechizos y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, p. 198.

"los actos mágico "repiten" la cosmogonía, pues son proyectados en el tiempo mítico de la creación de los mundos, no son sino la repetición de los gestos que se efectuaron entonces ab origine."⁴

Las víctimas destinadas al sacrificio eran, por lo general, cautivos de guerra o bien mujeres y hombres que pertenecían a la condición social de los fatlacotín de collera. Estos individuos cuando eran destinados al sacrificio adoptaban la personalidad del dios al que eran ofrecidos, es decir, conformaban su ixiptla o imagen. Para ello, dichas personas tenían que pasar por un ritual de purificación. Lo anterior, por lo tanto, representó un rito de paso en el que la persona cambiaba su estado,⁵ ya que era separada de su ambiente anterior, el humano, para ser integrada al mundo de lo sagrado, con lo cual quedaba identificada con el dios al que iba a ser ofrecida. Por ello, en la fiesta de la diosa madre por ejemplo, Durán dice que:

A esta india purificaban y lavaban como a los demás esclavos que representaban dioses y en su purificación le ponían el nombre de la diosa, que era Toci, y Madre de los Dioses y Corazón de la Tierra. ... Desde aquella hora la tenía el pueblo en lugar de la misma madre de los dioses y le hacían tanta reverencia y acatamiento y honra como a la misma diosa...⁶

En otros casos, en lugar del baño ritual cortaban a la víctima los cabellos de la coronilla para reducir la descarga de fuerza sagrada liberada en el momento del sacrificio, ya que dicho personaje en esos momentos representaba una doble ofrenda: la persona humana era ofrecida al dios, pero al mismo tiempo el dios se sacrificaba por los hombres en un acto que recordaba dicha acción de la deidad en el tiempo mítico. Como diría Mircea Eliade se trataba de un hierofanía en la que se reactualizaba el tiempo de los dioses en el espacio del hombre.⁷

Los cabellos que se cortaban a los cautivos eran los ubicados en la coronilla o parte central de la cabeza, sitio donde radicaba el tonalli, fuerza vital que proporcionaba "al individuo vigor, calor, valor..."⁸ Como el corte de cabellos que protegían a la mollera provocaba la salida del tonalli y con ello la enfermedad y la muerte,⁹ este acto efectuado la noche anterior al sacrificio representaba una preparación a la muerte y el inicio de este proceso. Asimismo, también tenía como objetivo disminuir

⁴) Eliade, Tratado... op. cit., p. 163.

⁵) Van Gennep, op. cit., pp. 10-11.

⁶) Durán, op. cit., vol. I, p. 145.

⁷) Eliade, Mito y realidad op. cit., p. 32.

⁸) López Austin, Cuerpo... op. cit., vol. I, p. 225.

⁹) Ibid., vol. I, p. 246.

la fuerza vital por una parte y, por la otra, cumplir el destino final de la persona, es decir, la occisión ritual en honor a los dioses. Este corte de cabellos se efectuaba durante la noche para evitar una fuerte carga de tonalli o calor por parte del Sol; pero, se realizaba ante el fuego sagrado de una hoguera para que aquel no faltara por completo y evitar con ello la muerte del cautivo antes de tiempo. Por su parte, los cabellos de la coronilla cortados a los cautivos ofrecidos eran guardados como reliquias por su cautivadores con el objeto de obtener de ellos su fuerza vital y su valentía, puesto que eran considerados como recipientes del tonalli.⁴⁰

Además de la importante relación de los cabellos con la fuerza vital, aquellos estaban relacionados con el status social, así lo ha demostrado Virve Piho en su estudio sobre la gran variedad de peinados utilizados según el rango y las actividades de cada individuo.⁴¹ Con relación a lo anterior, Mendieta menciona que a las alcahuetas descubiertas en aquel oficio se les aplicaba como castigo el quemarles públicamente todos los cabellos de la cabeza, con lo cual quedaban socialmente desprestigiadas.⁴² Esto, de acuerdo a las concepciones antiguas, debió de haber representado un grave daño a la persona ya que, además de destruir parte del tonalli ubicado en los cabellos, éste quedaba totalmente desprotegido, lo cual podía provocar enfermedades e inclusive hasta la muerte.⁴³

Una de las ceremonias en la que se efectuaba el corte de cabellos de la coronilla antes del sacrificio era la de Tlacaxipehualiztli, en la cual se honraba a Xipe Tótec. La celebración, al igual que la deidad, estaba relacionada con la fertilidad de los campos, lo cual se indicaba por el desollamiento de hombres; pero, de igual manera, estaba conectada con la agricultura y los tlaloque ya que en este mes se efectuaban sacrificios de infantes a dichos númenes para pedirles lluvia. No obstante lo anterior, también en ella se honraba a Huitzilopochtli, dios asociado con el cielo diurno, la luz, el calor, el Sol y la guerra. Esto último está señalado explícitamente por el cronista al decir que en esa

⁴⁰) *Ibid.*, vol. I, p. 242.

⁴¹) Sobre este tema ver Virve Piho, El peinado entre los mexicas. Formas y significados, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, octubre 1973, 362 p. e its.

⁴²) Geronimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, 3a. ed. facsimilar y 1a. con la reproducción de los dibujos originales del códice, México, Pomua, 1980, (Biblioteca Pomua, num. 46), p. 137.

⁴³) A este respecto ver Lopez Austin, Cuerno... pp. cit., vol. I, pp. 242-243.

fiesta se efectuaban sacrificios a Huitzilopochtli en su templo, así como la inclusión de sacrificios gladiatorios⁸¹ de los cautivos más valerosos apresados en batalla, lo cual estaba asociado con Huitzilopochtli, numen patrono de los mexicas, quien desde la migración expresó su carácter violento e impuso a su pueblo como principal actividad la suya propia, la guerra. Por otro lado, eran precisamente estos inmolados a quienes la noche anterior a ser ofrendados se les cortaban los cabellos de la parte superior de la cabeza.

Con lo anterior vemos que Tlacaxipehualiztli constituyó una fiesta doble en el sentido de que estaba dedicada, por un lado, a Xipe y asociada con los tlaloque; pero, por el otro, también estaba presente el principio masculino del cosmos, el cual era indispensable para hacer posible la agricultura. Por lo tanto, estamos de acuerdo con Paul Kirchhoff cuando afirma que Huitzilopochtli, dios que ha sido caracterizado fundamentalmente como guerrero, estaba asociado con la actividad agrícola.⁸² En este sentido en la fiesta de Tlacaxipehualiztli se observa la conjunción de la actividad militar con la agricultura, ya que las pieles de los sacrificados a Huitzilopochtli eran vestidas por los xipeme, representantes de Xipe Tótec, quienes además efectuaban escaramuzas con otros guerreros como simbolizando la lucha que libra la naturaleza para poder regenerarse y producir las plantas alimenticias.

4.4.8 OFRECIMIENTO DEL CORAZON AL SOL

De acuerdo con Yólotl González, todas las ceremonias destacadas desembocaban en el tlacaniciliztli o "muerte ritual de un ser humano" que tenía como objetivo "liberar la energía necesaria para conservar la armonía del cosmos."⁸³ La forma más común de sacrificio humano fue la extracción del corazón, órgano en donde se ubicaba el principal centro anímico "donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana"⁸⁴ y, por lo tanto, una parte importante de la fuerza

⁸¹) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 107-108.

⁸²) Kirchhoff, *Principios estructurales...*, *op. cit.*, p. 6.

⁸³) González Tormo, *El sacrificio...*, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁴) López Austin, *Cuerno...*, *op. cit.*, vol. I, p. 219.

vital del individuo. Como los corazones constituían, junto con la sangre, el principal alimento de las deidades,⁸⁹ era común que fueran untados en la boca de las imágenes de los dioses para que éstos absorbieran su fuerza y fueran alimentados con ella.

Aunque el corazón vino a ser el motivo central del sacrificio y llegó a ser su símbolo,⁹⁰ la sangre derramada por la ocisión ritual tuvo también una gran importancia, puesto que se le atribuyeron virtudes vivificadoras debido a su alta concentración de energía vital.⁹¹ Por eso vino a ser la ofrenda más preciada a los dioses, quienes tenían que ser continuamente alimentados con ella para mantener la armonía del cosmos.

Debido a lo anterior, constituyó un importante medio de intercambio con las entidades sagradas⁹² pues éstas, al recibir su "alimento", estaban en condiciones y dispuestas a otorgar beneficios al hombre para que pudiera satisfacer sus necesidades. Además, por ser un "líquido precioso" asociado con los dioses exparcía su sacralidad a todo lo que tocaba. Por eso, de acuerdo con González Torres:

La sangre que se derramaba sobre el [teohuacal], el piso del santuario y la escalera contribuía a conferir sacralidad al recinto. Es factible incluso que una de las ideas impulsoras para arrojar el cadáver de los cautivos desde lo alto del templo fuera precisamente el que su sangre santificara la escalera...⁹³

Debido a su alta concentración de energía vital identificada con lo sagrado, la sangre era considerada de alta peligrosidad para el común de la gente pues se le atribuían efectos enloquecedores.⁹⁴ La sangre liberada por el sacrificio humano era depositada en jicaras cuyos ornamentos variaban según la deidad a la que se ofrecía la inmolación.⁹⁵ Por su cualidad "contaminante" se evitaba todo contacto directo con ella y ni siquiera los gobernantes y sacerdotes

⁸⁹) Según González Torres, *El sacrificio...*, op. cit., p. 119, la sangre, denominada *xiuhatl* "líquido precioso" superaba en importancia al mismo corazón. De acuerdo con esta misma investigadora, "los hombres fueron creados para que alimentasen al sol y a la tierra con su sangre y sus corazones, que ellos compartían con los demás dioses...", *ibid.*, p. 132.

⁹⁰) *ibid.*, p. 120.

⁹¹) *ibid.*, p. 118.

⁹²) *ibid.*, p. 116.

⁹³) *ibid.*, p. 116.

⁹⁴) *ibid.*, p. 118.

⁹⁵) *ibid.*, p. 176.

podían beberla, aunque sólo estos últimos podían tocarla.⁷⁵ Sin embargo, esta última posibilidad se debe a que era gente entrenada y preparada para contactar con lo sagrado por su misma actividad diaria, puesto que vivían en constante preparación para ello mediante fuertes ayunos, penitencias y abstinencia sexual, restricciones que, de acuerdo con Godelier, fomentaban la acumulación de poder.⁷⁶ Por ello, como dice González: "Sacrificar era un privilegio o una actividad exclusiva de los sacerdotes y de los reyes, los únicos que podían soportar la descarga de lo sobrenatural generada al matar."⁷⁷

Por otra parte, hay que subrayar que tanto los sacerdotes como los gobernantes pertenecían al grupo dominante en el que recaían las funciones directivas de la sociedad; por lo tanto, en concordancia con Godelier, el poder de estos hombres tuvo como uno de sus cimientos más importantes el acceso privilegiado a los dioses, los cuales tenían la capacidad de reproducir la vida. Es decir que este pequeño grupo social tuvo el monopolio de la acción sobre las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad. Condiciones que para nosotros serían "imaginarias", puesto que eran concebidas como fuerzas sagradas personificadas en dioses. No obstante, a cambio de sus servicios, que para el resto de la sociedad no eran considerados como "ilusorios" sino como reales y esenciales para la conservación del mundo, estas personas se beneficiaban del mayor prestigio social, de la autoridad y de algunas ventajas materiales.⁷⁸ Respecto al rito, Mauss establece que éste por sí mismo produce sus efectos, pero también debido a la intervención de las fuerzas sagradas:

Se considera que el rito debe actuar sobre ellas y, a través de ellas, sobre las cosas. No es que el rito no conserve su fuerza especial, sino que, además, hay otras fuerzas sui generis que concurren en el resultado y que el rito pone en movimiento. En ocasiones, son ellas mismas las que tienen el principal poder creador y el rito se reduce a un poder de provocación.⁷⁹

⁷⁵) *Ibid.*, p. 116. De acuerdo con esta misma investigadora, los gobernantes y los sacerdotes eran los únicos posibilitados para ingerir los corazones de los victimados, *Ibid.*, p. 181.

⁷⁶) Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, trad. de Ceia Amorós e Ignacio Romero de Solís, 4a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1985, p. 336.

⁷⁷) González Torres, *El sacrificio...*, op. cit., p. 181.

⁷⁸) Maurice Godelier, "La part idéale du réel. Essai sur l'idéologie", en *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie*, tomo XVIII, núm. 3-4, Paris-La Haye, publicado por l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales y el Centre National de la Recherche Scientifique, Mouton Editeur, julio-diciembre, 1978, pp. 155-188.

⁷⁹) Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Bernal Editores, S. A., 1970, (Breve Biblioteca de Reforma), p. 141.

La sangre, que proveía de energía vital al cosmos y por lo tanto contribuía a su equilibrio por ser el alimento de las fuerzas que lo mueven, no sólo era proporcionada a través de la muerte ritual, sino que también el común de la gente, a lo largo de su vida, estaba obligada a suministrarla a los dioses en pequeñas cantidades mediante el autosacrificio. No obstante:

La sangre derramada por sacrificio voluntario contenía menos carga energética, aunque era también un medio de comunicación y de aportación de energía a lo sobrenatural en el que todos los devotos (hombres, mujeres y niños) participaban.¹⁹⁰

Esta donación de sangre consistía en punzarse con pajás o espinas de maguey diferentes partes del cuerpo como brazos, muslos, pecho, lengua y pene. En estas dos últimas partes la ofrenda de sangre era más dolorosa pues no sólo eran punzadas con las espinas, sino que además éstas eran colocadas en unas cuerdas que traspasaban a través de dichas partes. En algunas ocasiones las espinas ensangrentadas eran colocadas en bolas de zacate o bien eran lanzadas al fuego, mientras que en otras la sangre obtenida de esta manera era rociada en papeles que eran arrojados a la lumbre.

De acuerdo con González, esta "sangre actuaba como purificadora o mediadora de fuerzas más poderosas",¹⁹¹ cualidades que eran reforzadas por el hecho de que el autosacrificio se efectuaba ante una hoguera. Por otra parte, la ofrenda de sangre al fuego representa la conjunción de los dos principios del cosmos simbolizados por sendos elementos considerados como sagrados: el líquido divino y las llamas. De igual manera, estos dos componentes tienen importantes efectos purificadores.¹⁹² no sólo para el hombre, sino para el cosmos todo, además de constituir un vehículo de comunicación con las fuerzas sagradas. Sin embargo, como apunta la investigadora antes citada:

... este estado de unión con lo sobrenatural era logrado más profundamente a través de la pérdida de la sangre, del dolor de la herida, a lo que iban unidos los ayunos y la ingestión de yerbas alucinantes; en realidad, era esta una de tantas técnicas del ascetismo, en la que estaba incluida además la creencia en el poder vivificador de la sangre.¹⁹³

¹⁹⁰) González Torres, *El sacrificio...*, op. cit., p. 118.

¹⁹¹) *Ibid.*, p. 118.

¹⁹²) Como ejemplo importante de la acción purificadora de la ofrenda de sangre al fuego podemos mencionar el hecho de que las espinas ensangrentadas del autosacrificio eran arrojadas a la lumbre con motivo de la confesión de pecados a la diosa Tlazoltéotl. Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 44-46.

¹⁹³) González Torres, *El sacrificio...*, op. cit., pp. 118-119. A este respecto cfr. Eliade, *El chamamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. de Ernestina de Champourcin, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 184 p [Sección de Obras de Antropología]

Por lo tanto, el autosacrificio vino a representar la contribución que la humanidad mexicana daba a lo largo de su vida para ayudar al mantenimiento del equilibrio del cosmos.

En lo que se refiere al corazón, en algunas fiestas éste era primeramente ofrecido hacia el Sol para fortalecerlo y para que así pudiera realizar sus funciones características, entre las que destaca el alumbrar el mundo y proveer de calor a todos los seres que habitan en él, así como el participar en el crecimiento de las plantas y con ello hacer posible la agricultura. Cabe señalar que no en todas las fiestas del año se hacía el acto de ofrecer el corazón al Sol, sino que esto se realizaba en festividades que tenían lugar en la época de sequía, es decir, en las de Aticahualo, Tlacaxipehualiztli, Tóxcatl, Tecuilhuitonli, Huey Tecuilhuitl, Pachtonli y en la celebración a dicho astro en el signo nahui olin o 4 movimiento.

En la fiesta móvil de nahui olin, de acuerdo con Durán, sacrificaban a un cautivo que era considerado como mensajero del Sol ya que lo enviaban con ese astro para que le solicitara que favoreciera a la humanidad. Lo comisionaban también para que le diera un báculo para que pudiera seguir su camino y un escudo para que se defendiera en su lucha diaria, asimismo le mandaban varias ofrendas. El cautivo era inmolado sobre el cuauhxicalli justo al medio día cuando el Sol se encontraba en su punto más alto; enseguida los mancebos, hijos de principales, se hacían un agujero en el brazo y pasaban por él varias pajas que, ensangrentadas, eran también ofrecidas al sol.¹²⁴ El ofrecer el corazón del cautivo a este astro significaba el alimentarlo para que pudiera continuar con su movimiento diario y, de esta manera, asegurar la prolongación de la vida en la tierra.

En las ceremonias de Aticahualo y Tlacaxipehualiztli, las cuales en términos generales estaban relacionadas con el culto a los tlaloque y la agricultura, el corazón de los sacrificados era ofrecido al Sol para alimentarlo. Sin embargo, esos corazones no pertenecían a los niños sacrificados al dios de la lluvia, sino a los inmolados en sacrificio gladiatorio, lo cual refuerza la idea de que también la actividad agrícola y el proceso anual de la misma naturaleza eran concebidos con

¹²⁴) Durán, op. cit., vol. I, pp. 107-108. Sahagún, op. cit., vol. I, p. 236, dice que eran varios los cautivos sacrificados a este astro en su fiesta.

fueres lites guerreros, es decir, como una batalla en la que se enfrentaban las diferentes fuerzas sagradas que controlaban la naturaleza. El sacrificio se realizaba, después de la lucha desigual entre el cautivo y cinco guerreros consecutivos, sobre el cuauhxicalli, piedra asociada al Sol, encima del mismo temalácatl y en el templo de Huitzilopochtli. Esto último permite relacionar al dios tribal de los mexicas con el astro rey¹⁰⁷ ya que, como dice Durán, su estatua era colocada en un escaño de color azul claro que denota que este dios se encontraba en el cielo diurno.¹⁰⁸ Esta misma asociación se ve en la fiesta de Panquetzaliztli dedicada a Huitzilopochtli, en la cual ofrecían los corazones de los sacrificados al astro luminoso y luego los arrojaban al rostro de la imagen de aquel dios.¹⁰⁷

Otra de las fiestas en las que primeramente se ofrecía el corazón al Sol para alimentarlo y fortalecerlo era la de Tóxcatl, mes en el que se rendía culto a Tezcatlipoca y se celebraba el punto máximo de sequía del año por ello, según Durán, la festividad tenía por objeto pedir agua.¹⁰⁸ Debido al carácter guerrero de Tezcatlipoca, los militares le solicitaban también victoria sobre sus enemigos y fuerza para hacer cautivos.¹⁰⁹ En esta fiesta también se celebraba a otras deidades como Huitzilopochtli y al Sol,¹¹⁰ ya que a este último era a quien le ofrecían los corazones de los sacrificados, a los diez días del mes el de la imagen viviente de Tezcatlipoca y a los veinte días el de Tlauhquepantl que representaba a Huitzilopochtli, con lo cual se observan los nexos existentes entre estas tres deidades en lo que se refiere a la agricultura y a la guerra. Lo anterior se debe a que:

Como parte de la ideología mexica, el sacrificio por extracción de corazón, asociado a las actividades y a los ritos guerreros, había adquirido preponderancia, y aunque encontramos una gran variedad de formas de lo que podríamos llamar torturas previas a la ocasión, casi todas terminaban con la muerte por extracción de corazón.¹¹¹

Por su parte, Tecuilhuitonli y Huey Tecuilhuitl, que eran dos fiestas relacionadas ya que la primera era preparación de la segunda, constituyeron las dos únicas festividades del año en las que se ofrecía al Sol el corazón de mujeres sacrificadas, ambas en el templo de Tláloc. En la primera de

¹⁰⁷) Esto ya lo había hecho notar Caso desde otra perspectiva en El pueblo del sol, op. cit., p. 49.

¹⁰⁸) Durán, op. cit., vol. I, p. 19.

¹⁰⁹) Ibid., vol. I, p. 32.

¹¹⁰) Ibid., vol. I, p. 40.

¹¹¹) Ibid., vol. I, p. 40.

¹¹²) Ibid., vol. I, p. 256.

¹¹³) González Torres, El sacrificio..., op. cit., p. 109.

ellas, de acuerdo con Sahagún, la inmolada era la imagen viviente de Huixtocihuatl, quien antes de extraerle el corazón era degollada.¹¹² Esta última acción era característica de las mujeres ofrendadas a los dioses de la agricultura y, en este caso, se trataba de la hermana de los tlaloque que por alguna razón fue desterrada a la zona salinera. En la segunda fiesta la inmolada, cuyo corazón era ofrecido al Sol, era Atantonan, diosa del agua que era sacrificada antes de honrar a Chicomecóatl con todas las ceremonias de propiciación para el crecimiento de las plantas. Según Sahagún estas tres diosas eran muy veneradas porque "... mantenían a la gente popular para que pudiesen vivir y multiplicar."¹¹³

Por lo tanto, se trataba de deidades femeninas relacionadas con los alimentos, pero cuyo corazón era ofrecido al Sol para que éste hiciera adecuadamente su labor para propiciar el crecimiento de las plantas alimenticias. Aquí cabe llamar la atención sobre el hecho que en Huey Tecuilhuítl el Sol efectuaba su segundo paso por el cenit.¹¹⁴ De igual manera, estos sacrificios simbolizaban la conjunción de los principios masculino y femenino del cosmos para generar la vida de las plantas y, con ello, la conservación del género humano.

4.4.9 SACRIFICIO POR FUEGO

El sacrificio por fuego consistía primeramente en exponer al cautivo a las llamas y, medio quemado, sacarlo de ellas para extraerle el corazón. Sahagún y Durán consignan que este tipo de sacrificio se realizaba en tres ceremonias del año, Huey Tecuilhuítl, Teoteco y Xócoatl Huetzi, pero ambos cronistas coinciden únicamente en esta última fiesta, la cual estaba dedicada al dios ígneo (Cuadro 4). Esta forma de inmolación era una repetición del acto creador de la cosmogonía,¹¹⁵ puesto que rememoraba la acción sagrada de Nanahuatzin de arrojarse a la hoguera divina de Teotihuacan, para salir luego transformado en el principal astro que dotaría a los seres de luz y calor. Como este

¹¹²) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 132-133.

¹¹³) *Ibid.*, vol. I, p. 43.

¹¹⁴) González Torres, *El culto...*, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁵) Eliade, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 54.

gesto arquetípico se realizaba en varias ceremonias, el mito de creación del Sol era su modelo y justificación, por lo tanto se trataba de un "mito fundador de rituales"¹¹⁴ y la acción simbólica que se ejecutaba en ellos celebraba y reanimaba el principio dominante¹¹⁵ de la acción transformadora del fuego a través de la cocción.

La fiesta de Xócotl Huetzi, como ya se vio en el capítulo anterior, tenía como motivo central un tronco que era colocado en el centro del patio y era motivo de veneración, puesto que simbolizaba el axis mundi (láms. 13, 14a y 15). La fiesta, que era en honor a Xuhtecutli, incluía el sacrificio de varios cautivos por fuego. Estos eran atados de pies y manos y eran arrojados a la hoguera que se encontraba arriba en el templo, luego eran retirados de las llamas para extraerles el corazón en el téhcacatl. Para que el sacrificio fuera menos doloroso, Sahagún apunta que les echaban a la cara puñados de polvos de yiauhli o pericón "para que pierdesen el sentido y no sintiesen tanto la muerte."¹¹⁶ Durán complementa la información que proporciona el cronista anterior, ya que menciona que los que habían de ser sacrificados, al amanecer eran vestidos con los atavíos de todos los dioses principales, puesto que eran sus representantes o ixtli. Tras el sacrificio de cada uno de estos personajes eran inmolados también cuatro o cinco esclavos que les servían como acompañantes.¹¹⁷ Como ya se mencionó, si bien este sacrificio conmemoraba la inmolación de Nahuatlán, también recordaba la muerte de todos los dioses para que el Sol se moviera y estableciera su ciclo diario que sería repetido hasta el fin del mundo. Aunque las fuentes no especifican la forma en que las deidades ofrecieron su vida para generar el movimiento del Sol, todas ellas fueron sacrificadas para hacer posible el tiempo y la vida en la tierra. Por otro lado, los así sacrificados vinieron a constituirse como mediadores entre la tierra y el Sol, ya que al absorber el calor excesivo de éste evitaban la conjunción entre ambos que provocaría la quemazón de la tierra¹²⁰ y, al mismo tiempo, representaban y propiciaban la maduración de las plantas, la cual era

¹¹⁴) Claude Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en Antropología estructural trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 228 y 230.

¹¹⁵) Turner, op. cit., p. 47.

¹¹⁶) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 90.

¹¹⁷) Durán, op. cit., vol. I, p. 120.

¹²⁰) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 288. En relación con esto González Torres, El culto..., op. cit., p. 52, apunta que el exceso de tona causaba la muerte, a lo cual está relacionado el término de tonamiga "muerte por calor".

equiparada con la cocción. Por ello los cautivos eran sacados de la hoguera medio quemados y se evitaba que su cuerpo fuera consumido por las llamas, ya que eso traería el mismo efecto en las plantas, es decir, se quemarían.

Las otras dos fiestas en las que se efectuaba el sacrificio por fuego eran la de Huey Tecuilhuit según Durán y Teotleco de acuerdo con Sahagún. En la primera de ellas, como ya se mencionó, el día anterior al sacrificio de la imagen de Cihuacóatl eran inmolados ante ella cuatro hombres que eran arrojados primero a la hoguera y luego les era extraído el corazón (lám. 16). Resulta significativo que en esta fiesta, que tenía un rico simbolismo de fertilidad, se realizara el sacrificio por fuego que también era hecho en honor a Xiuhtecuhtli. El hecho de que se sacrificaran primero a cuatro hombres exponiéndolos a la lumbre simbolizaba la acción fecundadora que ejerce la quema de los campos por el fuego en lo que serían las cuatro direcciones del mundo. Esto debido a que el sacrificio se daba dentro del contexto de la fiesta a la diosa Cihuacóatl, diosa madre de la tierra que entre sus funciones estaba la de ser la proveedora de los mantenimientos. De igual manera, como ya se dijo, con la sangre de esta diosa se alimentaba al fuego del Tecuilli¹²¹ para asegurar simbólicamente la fecundidad de los campos, ya que ello representaba la unión de los dos principios contrarios que traían como consecuencia la generación y la reproducción de la vida.

La otra fiesta en la que se aplicaba a los cautivos el sacrificio por fuego era la de Teotleco, en la cual se festejaba la llegada de los dioses. La inmolación se llevaba a cabo en cuanto arribaban las dos últimas deidades, Yiacatecuhtli y Xiuhtecuhtli, quienes por ser los más ancianos llegaban un día después. Sahagún menciona que para esta celebración arrojaban muchos esclavos a la hoguera que se encontraba en el templo de Teccalco.¹²² Las personas ofrecidas en esta festividad representaban a los diversos dioses, puesto que en ella se celebraba su llegada. Asimismo, este rito conmemoraba el suceso ejemplar de la primera salida del Sol, ya que los sacrificados cambiaban su condición por la acción del fuego de la misma manera que los dioses quedaron transformados con la primera salida del Sol, momento en el cual los dioses quedaron disminuidos en sus atributos,

¹²¹) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 127.

¹²²) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 153 y 183. A diferencia de los dos casos anteriores no se menciona que los inmolados fueran retirados de las llamas para extraerles el corazón.

perdieron sus facultades superiores y adquirieron la condición que los caracterizaría en el tiempo humano.¹²¹

4.4.10 OFRENDAS AL FUEGO

El fuego fue un elemento omnipresente que se encontraba en todas las casas, en los templos y en las plazas. Fue objeto de importantes cuidados para que no se apagara y era alimentado constantemente pues, como dice Durán, era el mismo dios Xiuhtecuhtli. De esta manera, el fuego constituyó uno de los elementos más venerados puesto que a diario era motivo de ofrendas. Así, cualquier persona antes de probar algún alimento debía de ofrecer el primer bocado al hogar de la casa, ceremonia a la que llamaban *tlatlazalitzli* "arrojamiento". De igual forma, antes de beber pulque hacían la libación al fuego o *tlatoyahualitzli* que consistía en derramar un poco de él a la orilla del fogón o bien hacia las cuatro partes de él.¹²² Por consiguiente, el fuego era el destinatario de las primicias por ser un dios de gran antigüedad y porque su actividad transformadora, que dio lugar al inicio del mundo, lo asociaba con principio. En este sentido, fue el receptor de las primicias de los mismos dioses al recibir entre sus llamas a Nahuatzin para transformarlo en Sol. Asimismo, el fuego fue venerado, conjurado y ofrendado para propiciar el adecuado desarrollo de las actividades productivas. Por ello en la fiesta de Quecholli, para obtener buenos resultados en la cacería, prometían hacer sacrificios al fuego "asando en él la gordura de la caza que prendiesen."¹²³ Esta costumbre siguió vigente a principios del siglo XVII ya que, según Jacinto de la Serna, en el conjuro para el buen resultado de esta actividad prometían dar primeramente al fuego la sangre y la cabeza del venado para propiciar el adecuado cocimiento de la carne.¹²⁴ De igual forma, le hacían ofrendas

¹²¹) López Austin, *Los mitos...*, op. cit., pp. 57 y 60.

¹²²) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 190.

¹²³) Durán, op. cit., vol. I, p. 79.

¹²⁴) De la Serna, op. cit., pp. 313-318. Aquí hay que considerar que el venado es un animal asociado con Camaxtlí, dios de la caza, "Historia de los mexicanos...", op. cit., p. 37; y de acuerdo con Kirchhoff, *Principios estructurales...*, op. cit., p. 10 es el dueño de los alimentos, por lo tanto, la ofrenda al fuego de la cabeza y la sangre de este animal tiene como objetivo la adecuada cocción de los alimentos, tanto de la carne como de los granos. En relación con esto Levi-Strauss, *Mitologías I*, op. cit., p. 111, dice que un animal puede ser al mismo tiempo alimento y dueño de los alimentos.

de tabaco para obtener una buena pesca.¹²⁷ También en esta época, ya durante la Colonia, se continuaba con la costumbre de ofrecer al fuego el pulque nuevo del maguey recién castrado. Según registros de ese tiempo, el encargado de efectuar esta acción era un anciano mencionado como "maestro de ceremonias idólatricas", el cual derramaba un poco de pulque delante del fuego o bien lo salpicaba valiéndose de su propio dedo o de hojas de maíz. La ofrenda, consistente en gallinas guisadas, tamales y cántaros de pulque, era puesta ante la lumbre y después de un rato era ingerida por los participantes.¹²⁸ Las anteriores ofrendas al fuego tenían como objetivo propiciar un buen desarrollo de las actividades productivas pero, al mismo tiempo, era este elemento el que levantaba el tabú para la ingestión de los alimentos, ya que los transformaba, mediante la cocción, de crudos a cocidos, de naturales a culturales,¹²⁹ con lo cual les eliminaba la cualidad contaminante que perjudicaría al hombre.

Por otra parte, en algunos meses del año los cronistas hacen especial énfasis en determinadas ofrendas que se hacían al fuego. De acuerdo con Sahagún, en la fiesta de Etzalcualiztli, que tenía lugar en una época en la que había hambre porque aún no se concretaban las cosechas, se llevaban a cabo varios rituales de propiciación de las lluvias para que los tlaloque liberaran las plantas y las proporcionaran al hombre para su sustento. Como parte de esta ceremonia, los sacerdotes colocaban alrededor de los hogares del calmecac esteras hechas con juncias blancas y verdes denominadas aztapiótlali, elemento que por su material estaba relacionado con la lluvia. Por lo tanto, como ya se ha señalado, se daba simbólicamente la conjunción del fuego y del agua, elementos necesarios para la generación de la vida. Para hacer posible la futura producción de las sementeras algunos sacerdotes colocaban como ofrenda sobre los petates y ante el hogar cuatro bolas de masa llamadas huenteloloti, mientras que otros ofrecían cuatro tomates o cuatro chiles verdes,¹³⁰ con lo cual se propiciaba una buena cosecha.

¹²⁷) De la Sema, op. cit., p. 324.

¹²⁸) Ibid., pp. 76-77 y Ponce, op. cit., p. 377.

¹²⁹) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., p. 171. Con ello, como dice este autor, la cocina marca el tránsito de la naturaleza a la cultura. Ibid., p. 166.

¹³⁰) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 124.

En el siglo XVII se continuó con la costumbre de consagrar las primicias del maíz, ya que en cuanto salían los primeros elotes, éstos eran ofrecidos al fuego. Dicha acción ritual, llamada tlaxquitzli, tenía lugar en los altares conocidos como teletli ubicados en los cerros. En ellos se encendía fuego en honor a Xiuhtecuhtli y el anciano, a cuyo cargo estaba la ceremonia, incensaba el lugar con copal. Ante el altar y la lumbre colocaban las ofrendas consistentes en hule, copal, pulque, papel, jícaras, así como unas pequeñas camisillas que luego eran puestas en unas piedras. A continuación asaban los elotes, derramaban ante el fuego el pulque ofrecido y rociaban con él las mazorcas; algunos de los participantes ofrendaban sangre extraída de las orejas. Asimismo, ante el fuego degollaban una gallina que guisaban y ofrecían junto con tamales. Finalmente, los participantes ingerían la comida junto con el pulque¹¹¹ para celebrar la maduración de los alimentos y el levantamiento del tabú para ingerirlos. En esta misma época, Gonzalo de Balsaobre registró en Oaxaca que los primeros elotes eran ofrecidos por los indígenas el día del dos de los rayos y de la lluvia. Para ello, llevaban las primicias a la iglesia y las colocaban con tres candelas en medio de la capilla mayor y el ofrendante, por tres días consecutivos, hacía penitencia y ayuno.¹¹² También Ruiz de Alarcón registra la costumbre de ofrecer las primicias de huauhtli o amaranto, para lo cual hacían imágenes de tzoalli y las ponían en los adoratorios con candelas, incienso y pulque; al día siguiente repartían pedazos de tzoalli para que todos comieran.¹¹³

Por otra parte, en la época prehispánica, en la fiesta de Izcalli dedicada a Xiuhtecuhtli se hacían importantes ofrendas al fuego relacionadas con la producción de los campos. Con este motivo a los diez días del mes le ofrecían a este elemento y a la deidad que representaba unos tamales elaborados de amaranto y maíz, mientras que a los veinte días le ofrecían otros tamales hechos de masa de maíz con frijoles llamados macuextlaxcalli. Asimismo, en ambas ceremonias los

¹¹¹) Fonco, *op. cit.*, pp. 375-376.

¹¹²) Gonzalo de Balsaobre, "Relación auténtica de las idolatrias, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, p. 373.

¹¹³) Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, p. 36.

jóvenes ofrecían diversos animales producto de la caza que eran arrojados al fuego por los sacerdotes.¹³⁴ Esto último, al igual que el caso del ofrecimiento al fuego de los animales apresados, también tenía como objetivo el propiciar el buen desarrollo de otra actividad productiva, la cacería.

Muchas de las ofrendas eran introducidas en la lumbre para que se consumieran pues constituían el alimento del fuego. Lo ofrecido era muy variado, ya que se mencionan diferentes tipos de comidas, codornices, pulque, copal, viauhtli, papel y sangre,¹³⁵ todo lo cual era ofrendado al fuego en la fiesta que se hacía en el signo ce itzcuintli que correspondía a Xiutecutli.¹³⁶

En algunas ocasiones el fuego fungía como mediador y comunicador entre el mundo terreno y el más allá, entre los hombres y los dioses, entre los vivos y los muertos,¹³⁷ pues servía como vehículo entre estos opuestos a través de su poder transformador. Por lo tanto, este elemento hacía posible la comunicación y el tránsito al mundo de los dioses y de los antepasados. Esta función está claramente manifiesta en las ceremonias de Xócotl Huetzi, Izcalli y Quecholí. En las tres fiestas los hombres y mujeres que serían ofrendados, antes de ser sacrificados, quemaban las banderillas que indicaban su destino, sus ropas de papel con que estaban vestidos y todas sus demás pertenencias, incluyendo las puntas de maguey del autosacrificio, pues consideraban que al ser incinerados los recuperarían en el mundo de los muertos.

De igual manera, en el quinto día del mes de Quecholí los objetos ofrendados a los muertos (dos tamales dulces y cuatro saetas atadas a cuatro teas) después de haber sido dejados por todo un día sobre sus sepulturas, eran quemados y enterrados para que les llegaran a los difuntos. Ese mismo día, en memoria de los guerreros muertos en batalla, a una caña de maíz de nueve nudos¹³⁸ le colocaban unos papeles, así como un hilo rojo y otro blanco entrecruzados y de este último colgaba un colibrí sin vida que representaba al hombre fallecido. Al pie de la caña colocaban la

¹³⁴) Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 172-173.

¹³⁵) Como ya se ha mencionado, una de las ofrendas de sangre al fuego que más destaca es la realizada en Huey Tecuhtli en el templo de Cihuacóatl. Durán, op. cit., vol. I, p. 128.

¹³⁶) Id., vol. I, p. 261.

¹³⁷) Lévi-Strauss, Mitológicas, op. cit., p. 70.

¹³⁸) Es posible que los nueve nudos de la caña simbolizan a cada uno de los pisos del inframundo e indiquen que el guerrero conmemorado ya estaba muerto. Sin embargo, hay que recordar que los guerreros muertos en batalla iban al cielo del oriente para acompañar al sol.

saeta, la rodela, el maxtli y la manta del guerrero. Posteriormente todo esto era incinerado en el pilón llamado cuauhxicaco¹¹⁹ con el objeto de que en el más allá el difunto pudiera hacer uso de sus enseres.

Por otra parte, el fuego también fungía como vehículo hacia los dioses, ya que a través de su poder transformador ciertos objetos sagrados, al ser quemados, regresaban a incorporarse con el dios al que pertenecían.¹²⁰ Tal es el caso de la xiuhcoatl o "serpiente de fuego", hecha de papel con teas ardiendo y plumas, que en la fiesta de Panquetzaliztli bajaba un sacerdote del templo y ponía en el pilón de cuauhxicaco para que ardiera junto con los papeles blancos que previamente habían sido ofrecidos hacia las cuatro direcciones y colocados en ese lugar. La xiuhcoatl tuvo un lugar importante en la historia de los mexicas puesto que, además de ser el emblema del dios del fuego (fig. 4), fue el arma con la que Huitzilopochtli venció a sus hermanos, salvó a su madre Coatlicue de la muerte y le permitió asegurar su preeminencia en el poder.¹²¹

En la fiesta de Tlilt dedicada a honrar a la diosa anciana llamatecuhtli, en el mismo pilón de cuauhxicaco, un sacerdote prendía fuego a una jaula de teas con techo de papel llamada "la troje de llamatecuhtli" junto con una penca de maguey que llevaba encima una banderilla de papel y una flor que tomaban del templo y arrojaban a la troje ardiendo.¹²² Esta acción, como ya se mencionó en el capítulo anterior, tuvo como significado la quema de los campos y de las plantas ya viejas para que con ello se fertilizara la tierra y diera lugar a las nuevas cosechas. Así, en este caso, el fuego

¹¹⁹ Se menciona a cuauhxicaco como el lugar donde se llevaba a cabo la quema de ofrendas en diversas ceremonias. Sin embargo, en la mayoría de los casos no he sido posible establecer de qué templo se trataba ya que Sahagún, en su lista de edificios del recinto ceremonial, menciona con el mismo nombre a cinco de ellos. El único ubicable con exactitud es el cuauhxicaco donde se quemaba la xiuhcoatl en la fiesta de Panquetzaliztli, el cual es mencionado por este cronista como el trigésimo sexto edificio. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 185. Sobre los templos denominados cuauhxicaco ver Yólotl González, "Templos y lugares sagrados relacionados con el culto al sol entre los mexicas", en *Historia, religión, escuelas. Balance y perspectivas de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 299-302.

¹²⁰ De acuerdo con López Austin, *Tamoanchan...* *op. cit.*, p. 25, la sustancia de los dioses tiene como característica el poder reintegrarse a su fuente original.

¹²¹ La serpiente de fuego o xiuhcoatl muestra los nexos que existen entre Huitzilopochtli, el sol y el dios del fuego, ya que siempre acompaña a este último, pero también la encontramos representada en la Piedra del Sol, en donde dos serpientes de este tipo, una con el rostro de Tonatiuh y otra con el de Xiuhcoatl, están rodeando a dicho astro para indicar su luminosidad. Finalmente, como ya se mencionó, fue el arma que sirvió a Huitzilopochtli, deidad del cielo diurno y patrono de los mexicas, para obtener su victoria sobre los otros dioses.

¹²² Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 170.

ejercía su poder transformador para regenerar a la naturaleza e incorporar a la diosa la "troje" que le pertenecía.

Por último, en la fiesta de Atemoztli, dedicada a los tlaloque en tanto que montes de la región, hacían sus imágenes de tzotalli y les ponían vestidos de papel. Después de que estas figurillas eran sacrificadas, sus atuendos, junto con los cuencos, platitos y cajetillos en los que habían colocado las ofrendas de comida, eran quemados en el patio, mientras que los varales usados en la fiesta eran llevados a Pantitlan o a la cumbre de los cerros.

Con todo lo anterior podemos ver que había ciertas ofrendas dedicadas exclusivamente al fuego, las cuales podían ser colocadas delante de él o bien ser arrojadas a la lumbre para que se consumieran. Asimismo, el fuego fungía como purificador, por ejemplo, cuando introducían en las llamas las espinas, las pajas o los papeles ensangrentados del autosacrificio; asimismo fue el vehículo o mediador para que los objetos pertenecientes a los que serían inmolados, las ofrendas a los difuntos y a las deidades pudieran llegar a su destino en el ámbito ultramundano a donde iban los muertos y a los sitios en los que vivían los dioses.

4.4.11 SAHUMERIO

El fuego viene a ser el medio para transformar ciertas resinas en humo oloroso, lo cual constituyó una importante ofrenda a los dioses (lám. 17a). Si bien el elemento que con mayor frecuencia se usó para esto fue el copal, también se utilizaron otras plantas como el tabaco, el viauhli o pericón, el papel y el hule. Por desgracia en varios casos los cronistas no especifican el material que era quemado en cada ocasión, pues es común que sólo hagan una mención genérica de "incienso". El humo fragante que producen dichos materiales al ser quemados fue utilizado para sahumar a las imágenes de los dioses, ya fuera a las vivientes llamadas ixiglla o a las elaboradas en piedra o madera. Asimismo, fue muy común el dirigir el incienso así producido hacia las cuatro direcciones del mundo. Las funciones rituales de esta acción eran la de ofrendar a las deidades, purificar y

sacralizar imágenes y espacios, además de que constituía una especie de vehículo de las peticiones hechas por los hombres a las fuerzas sagradas para poder satisfacer algunas necesidades, pues con ella se intentaba propiciar determinadas reacciones de los dioses. Es decir, el sahumero desempeñó un papel de mediador al posibilitar el contacto con el mundo sobrenatural, ya que gracias a él el hombre no quedó totalmente separado de los dioses.¹¹¹ Por otra parte, las funciones del sahumero antes mencionadas podían darse en forma independiente una de otra, o de manera combinada al mismo tiempo.

El sahumero se aplicaba con un incensario llamado temaitl, literalmente "mano de fuego", que Sahagún describe de la siguiente manera:

Incensaban con unos incensarios hechos de barro cocido que tenían, a manera de cazo, de un cazo mediano, con su astil del grosor de una vara de medir o poco menos, largo como un codo o poco más, hueco, y de dentro tenía unas pedruzuelas por sonajas. El vaso era labrado como incensario, con unas labores que agujeraban el mismo vaso desde el medio abajo.¹¹²

Para incensar tomaban las ascuas del fuego sagrado que se encontraban en los grandes braseros que ardían constantemente en los patios o en los templos de los dioses, las colocaban en los pequeños incensarios y les agregaban el copal, el tabaco o el viauhli y, después de haber sahumado hacia las cuatro direcciones o al idolo, regresaban las brasas al fogón original. Los sacerdotes, cuando sahumaban a los dioses, llevaban una bolsa que contenía el copal que era arrojado a los incensarios.¹¹³ Por ello es común que los ministros de la religión sean representados en los códices con pequeñas talegas colgando a sus costados.

Por otra parte, son múltiples las referencias de este acto en las fuentes debido a la profusión con la que se hacía en las diferentes ceremonias que se llevaban a cabo a lo largo del año. Además, los sacerdotes tenían entre sus obligaciones incensar las imágenes de los dioses en los templos a ciertas horas durante el día y la noche; según Durán esto era al amanecer, al medio día, a la hora de la oración y a la mitad de la noche,¹¹⁴ con lo cual se sacraliza cada una de las partes del tiempo

¹¹¹) Lévi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., pp. 108-109.

¹¹²) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 189.

¹¹³) Ibid., vol. I, p. 189 y Durán, op. cit., vol. I, p. 54.

¹¹⁴) Durán, op. cit., vol. I, p. 53. Esto fracciona el día y la noche en cuatro partes, de la misma manera la tierra estaba dividida en cuatro y eran cuatro los signos con los que comenzaba el año.

diario. De la misma manera, la gente común incensaba por la mañana y al anochecer a los ídolos que tenían en los oratorios y en los patios de sus casas.¹⁴⁷

El sahumerio era aplicado como ofrenda a los dioses en varias ocasiones. Así, por ejemplo, se hacía donación de incienso quemado a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca diariamente dos veces durante el día y dos durante la noche.¹⁴⁸ En la séptima fiesta móvil dedicada a este último dios, así como en la décimo tercera correspondiente a Xiuhtecuhtli, incineraban en honor de estas deidades grandes cantidades de copal tanto en los templos como en los oratorios de las casas.¹⁴⁹ En el mes de Panquetzaliztli hacían importantes ofrendas de incienso a Huitzilopochtli,¹⁵⁰ mientras que en el mes de Tóxcatl su imagen, hecha de tzoalli, era incensada con copal por los sacerdotes, en tanto que la gente común en sus casas ofrecía el humo aromático a los ídolos que tenía en sus oratorios.¹⁵¹ Con el mismo propósito, en la fiesta de Tepelhuitl, en la que se rendía culto a los principales montes de la región, sahumaban sus efigies hechas de masa de tzoalli¹⁵² y arriba de los cerros, como el de Matlacueye en Tlaxcala, quemaban copal, papel y hule como ofrenda.¹⁵³ En estos casos el sahumerio también tenía como objetivo sacrificar estas figuras. Otro de los objetos de culto de gran importancia que era sahumado con copal y con otros "inciensos" era el tronco de árbol denominado xócotl que era motivo de esta acción en el mes de Miccaihuitonli, el cual era preparación de la siguiente fiesta denominada Huey Miccaihuitl o Xócotl Huetzi, cuyo ritual estaba centrado en este "poste" que representaba la dirección central y al dios del fuego.¹⁵⁴ De igual manera, en el mes de Pachtonli o Teofeco, incensaban con grandes puños de copal la jicara de masa en donde Huitzilopochtli y los demás dioses habían dejado su huella al llegar al Tlalticpac.¹⁵⁵ Con los mismos propósitos arriba mencionados, es decir, purificación, sacralización y ofrecimiento, en la fiesta de Huey Teculhuitl, la doncella que representaba a Chicomecóatl era incensada en tres

¹⁴⁷) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 189.

¹⁴⁸) Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 25 y 53.

¹⁴⁹) De la Sema, *op. cit.*, pp. 176 y 180.

¹⁵⁰) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 285.

¹⁵¹) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 120.

¹⁵²) *Ibid.*, vol. I, p. 155.

¹⁵³) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 167.

¹⁵⁴) *Ibid.*, vol. I, p. 270 y Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 142-143.

¹⁵⁵) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 278.

ocasiones justo antes de efectuar ciertos actos determinantes dentro del ritual, esto era antes de que el sacerdote le cortara la pluma que llevaba en la cabeza junto con los cabellos a los que iba atada, antes de subirla a las andas llenas de semillas e inmediatamente antes de ser sacrificada.¹¹⁶ lo cual define la acción purificadora de este acto. De acuerdo con Heyden, la pluma que esta ixiptla llevaba en la cabeza, y que también era portada por otras diosas de la vegetación, representaba la espiga del maíz, mientras que los cabellos de la joven correspondían a los pelos del elote. Por lo tanto, el rompimiento de la pluma simbolizaba el corte de la espiga, en tanto que la decapitación significaba la caída del fruto ya que éste estaba representado por la cabeza de la víctima.¹¹⁷

Otra de las funciones del sahumero era la de servir como vehículo a las peticiones hechas por los hombres a los dioses, para propiciar ciertas situaciones favorables a aquéllos. Con este objetivo, en la fiesta de Tōxcatl, dos sacerdotes incensaban continuamente al idolo de Tezcatlipoca que en andas era llevado en procesión por todo el circuito del patio. Así, el sacerdote:

... cada vez que echaba aquel incienso, alzaba el brazo en alto, tanto cuanto podía extenderlo, haciendo aquella cerimonia al idolo y al sol, pidiendoles subiesen sus ruegos y peticiones al cielo, como subía aquel humo odorifero a lo alto.¹¹⁸

En relación con lo anterior, fue común que la quema de incienso y su consecuente producción de humo aromático fuera usado para la petición de lluvias. Con este motivo en el mes de Etzalcualiztli los sacerdotes de Tláloc quemaban copal, tabaco, yauihtli, figuras de hule de los tlaloque (ulteteo) y papeles goteados con hule (amatelehuilli) e incensaban todos los templos, los altares y las estatuas de los idolos, al igual que las esteras de junca que colocaban a la orilla del agua. Con el mismo objetivo en el mes de Huey Tecuilhuitl la ixiptla de Xilonen, la tarde anterior a ser sacrificada, iba a ofrecer incienso a cuatro lugares; mientras que en el mes de Atemoztli, en cuanto empezaban los primeros truenos y lluvias, los sacerdotes quemaban en sus incensarios yauihtli y sahumaban las imágenes de los dioses para pedir el preciado líquido celeste.¹¹⁹ En varias ocasiones se menciona el acto de incensar hacia las cuatro direcciones. Esta acción tenía por

¹¹⁶) Ibid., vol. I, pp. 138-139.

¹¹⁷) Heyden, "Las diosas...", op. cit., pp. 135-136.

¹¹⁸) Durán, op. cit., vol. I, p. 41.

¹¹⁹) Sahagún, op. cit., vol. I, pp. 123-124, 138 y 167

objetivo la sacralización del plano terrestre y en algunos casos concretos, como los arriba referidos, el pedir la lluvia adecuada para obtener buenas cosechas.

El sahumero tuvo un lugar destacado en los rituales relacionados con el desarrollo de las plantas de cultivo. De esta manera, la fiesta de Huey Tozoztli, en la cual se bendecían las mazorcas cuyos granos serían usados en la siguiente siembra, era precedida por la de Tozozontli que finalizaba con la bendición de los campos de cultivo por medio del sahumero. Para ello, los labradores acudían a las milpas con braseros para incensarlas y enseguida iban al sitio donde se encontraba el ídolo de su sementera (posiblemente en el calpulli o en el oratorio de sus propias casas) y lo sahumaban con copal, además de ofrecerle hule, comidas y pulque.¹⁴⁰ En este caso la acción de incensar tenía por objeto purificar las sementeras y propiciar el buen desarrollo de los cultivos, es decir, la transformación de las semillas en plantas y su maduración.

Por otra parte, ya en el siglo XVII, Pedro Ponce registra que a los siete u ocho días después de haber sembrado, es decir cuando el maíz empezaba a salir, acostumbraban quemar copal en el centro de la sementera en honor a los tlaloque para pedirles que protegieran a los cultivos del daño de animales como tejones, ardillas y ratas. Ruiz de Alarcón afirma que para lograr esto sahumaban la sementera con copal mientras decían un conjuro para alejar a los animales e invocaban al fuego para que los ayudara.¹⁴¹ De igual manera, cuando el maíz estaba listo para el primer desyerbe, ponían una candela encendida en medio de la sementera; allí mismo colocaban la ofrenda a Chicomecóatl consistente en una gallina sacrificada con tamales y, luego de haberla dejado en ese sitio un rato y de ingerirla, ponían copal al fuego. Esta misma resina era quemada como ofrenda cuando dedicaban los primeros jilotes delante de las trojes y las primicias de los elotes en los cerros.¹⁴² Por su parte, Jacinto de la Serna menciona que para evitar que los animales dañaran las sementeras, quitaban primero las plantas estropeadas, luego en las orillas del sembrado, encendían fuego y sahumaban con incienso (posiblemente copal) y tabaco. Posteriormente, hacían una hoguera en la que quemaban las plantas deterioradas que, según el autor, constituía una

¹⁴⁰) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 249.

¹⁴¹) Ponce, *op. cit.*, p. 375 y Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴²) Ponce, *op. cit.*, p. 375-376.

ofrenda al fuego, mientras que declaraban un conjuro a este elemento, entidad sagrada a la que estaba dirigida la petición.¹⁴³ Este mismo autor refiere que, en el Valle de Toluca, para contrarrestar las heladas rodeaban las sementeras con grandes lumbreras para calentar el aire y hacían ofrendas e invocación al fuego para evitar que las plantas se dañaran por el hielo.¹⁴⁴ En los casos arriba mencionados vemos que el sahumero, además de constituir una ofrenda a los Tlaloque, a Chicomecóatl y a Xiuhlecuhli, cumplía con las funciones de purificar los sembrados para protegerlos de los daños de los animales y, al mismo tiempo, era un vehículo de esa petición que además pretendía propiciar el adecuado desarrollo de los cultivos.

De acuerdo con Durán, en el mes de Tóxcatl los sacerdotes de baja jerarquía de cada barrio incensaban las casas, los enseres, los instrumentos de los diferentes oficios y las trojes para bendecirlos y purificarlos, a cambio de lo cual les daban una mazorca de maíz por cada objeto sahumado.¹⁴⁵ Esta purificación coincidía con la máxima sequía del año y con el término de esa época, ya que en el siguiente mes, Etzalcualiztli, "era el comienzo pleno de la estación de lluvias."¹⁴⁶ Seguramente con el objeto de no alterar la precipitación pluvial, en Tóxcatl, mes dedicado a Tezcatlipoca dios encargado de ejercer la justicia, los delincuentes pedían que sus faltas no fueran notadas; asimismo, se arrepentían de ellas y para purificarse ofrecían mucho incienso a esa deidad para aplacarla.¹⁴⁷ De igual manera, en Etzalcualiztli los implementos de labranza eran incensados¹⁴⁸ para agradecerles la ayuda que proporcionaron y liberarlos de las cargas de trabajo a las que fueron sometidos, lo cual constituía una purificación para declarar el descanso temporal de dichos instrumentos.

El sahumero también fue utilizado para propiciar la buena consecución de otras actividades productivas como la caza y la pesca. En ambos casos, los instrumentos utilizados para cada

¹⁴³) De la Serna, *op. cit.*, p. 310.

¹⁴⁴) *Ibid.*, p. 310.

¹⁴⁵) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 256.

¹⁴⁶) Broda, "Ciclos agrícolas...", *op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁷) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 38.

¹⁴⁸) *Ibid.*, vol. I, p. 260.

actividad, es decir, lazos, redes y cañas eran incensados con tabaco para que hicieran bien su labor;¹⁴⁹ asimismo, para lograr una buena pesca, quemaban copal a la orilla de los ríos.¹⁵⁰

Con base en los datos arriba mencionados, podemos ver que el sahumerio cumple prácticamente con las mismas funciones que el fuego, elemento que a la postre lo genera. Es decir, en las múltiples ocasiones en las que era utilizado, además de constituir una de las ofrendas más importantes y constantes a las deidades, fungía como propiciador de las actividades productivas y de las relaciones entre los hombres y los dioses, así como purificador para sacralizar objetos, individuos y espacios.

En este sentido, el sahumerio es un elemento definitivo en la preparación de un ámbito sagrado a la vez que lo identificaba como tal. De igual manera es un componente básico para la ambientación de los rituales al preparar y condicionar a los participantes, tanto sacerdotes como fieles, pues invita a la experiencia mística e induce al trance espiritual. Esto se debe a que el balsámico olor que desprende la combustión de los materiales utilizados (como copal, o diversas yerbas) remite de manera inmediata a lo sagrado, puesto que en el código simbólico cultural dichas fragancias están relacionadas con lo divino. Esto se debe a que los aromas tienen una fijación especial, y se podría decir que hasta indeleble, en la memoria pues los effluvios tienen la cualidad de despertar recuerdos de circunstancias vividas, además de provocar sensaciones tales como agrado, placer, disgusto o asco que, a su vez, pueden promover determinados sentimientos. Por esta razón el olor del incienso que está tan íntimamente asociado a la sacralidad remite irrevocablemente a ella, ya sea un espacio (templo) o una situación (ceremonia), ámbitos en los que dicha fragancia es característica y, por lo tanto, parte importante del ritual que incita al fiel a la experiencia mística religiosa.

Por todo lo anteriormente expuesto, se puede observar que tanto el fuego como el agua estaban presentes en diversas fiestas del año a través de elementos que los simbolizaban.

¹⁴⁹) De la Serna, *op. cit.*, pp. 315, 323 y 357. Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 79. Balsalobre, *op. cit.*, p. 374, registra que sahumaban con copal la cabeza del venado muerto para propiciar la siguiente cacería.

¹⁵⁰) *Ibid.*, p. 357.

Asimismo, se puede ver que en varias de estas celebraciones ambos elementos confluyen, especialmente en aquéllas que tenían un importante significado agrícola, como lo fue la fiesta de Huey Tecuilhuil. Dicha convergencia se daba entre el fuego y el agua, o bien con la tierra, elemento este último que pertenecía al principio húmedo, frío y femenino del cosmos. Por otra parte, el agua también pudo estar representada por la sangre de la víctima sacrificada, como fue el caso de la fiesta de Cihuacóatl cuya ixpilla era sacrificada durante la noche por degollamiento, al igual que todas las demás imágenes vivientes que representaban a diosas agrícolas, y su sangre alimentaba la lumbre del fogón del templo. Como la intersección de los elementos igneo y acuoso se presentaba en festividades asociadas con la fertilidad, ya sea para su propiciación, o en las diferentes fases del crecimiento y desarrollo de las plantas, la unión del fuego y del agua, o de sus elementos simbólicos, que representaban el enlace de los dos principios cósmicos, tenía como significado la generación de la vida.

Por otro lado el fuego, en las fiestas analizadas a lo largo de este capítulo, presenta las siguientes funciones simbólicas. Como vinculator de diferentes tiempos encontramos gran cantidad de elementos que lo representaban en la fiesta de Tóxcatl, mes en el cual finalizaba la época de sequía para dar inicio a la de lluvias; por lo tanto también aquí se observa su poder transformador ya que se pasaba de la época seca del año a la húmeda. Asimismo, el mes de Quecholli, en el cual también encontramos gran cantidad de elementos que lo representaban, marcaba un cambio de actividad, ya que al haberse terminado con la cosecha de los campos, se iniciaba la cacería y la guerra. De igual manera el fuego estuvo presente en festividades agrícolas relacionadas con las diferentes fases del crecimiento de las plantas. Con relación a esta función, el fuego también era vinculator de espacios y de ámbitos sagrados, ya que a través de su poder transformador hacia llegar las ofrendas a los muertos, las peticiones a los dioses y a ambos les restituía los objetos que les pertenecían.

El fuego ejerció su función de propiciación de la fecundación de los campos cuando estuvo presente en las fiestas anteriores a la llegada de las lluvias, es decir, del mes de Atlcahualo al de Tóxcatl, y propició la fertilidad, en conjunción con el agua, en las veintenas de Etzalcualtli y Huey

Tecuilhuit, mientras que en Tepeilhuit, cuando las plantas ya estaban maduras, apareció como propiciador de una buena cosecha. Asimismo, lo encontramos como elemento benefactor para otras actividades como la caza y la guerra en el mes de Quecholli. En este último mes aparecía la dualidad representada por los dioses Mixcóatl y Coatlicue, que expresaba la unión de contrarios que en este caso estaba asociada con la regeneración de la vida animal; así como la presencia de los dos elementos opuestos en fiestas agrícolas, como Huey Tozoztli, Huey Tecuilhuit y Ochpaniztli, simbolizaba la regeneración de los vegetales, en los cuales el fuego también ejerció su poder transformador para que se desarrollaran y cumplieran su ciclo desde que nacían hasta que maduraban.

Otra de las funciones que destacó del fuego fue la de purificar y sacralizar, a través del sahumero, tanto las imágenes de los dioses como el espacio cuando el incienso se dirigía hacia las cuatro direcciones que delimitaban el plano terrestre. Ejemplo de esto era el sahumero aplicado a los campos de cultivo para propiciar el adecuado desarrollo de las plantas en el mes de Tozoztontli o para evitar que las cosechas fueran dañadas por animales, mientras que en el mes de Etzalcualiztli esta acción era ejecutada para pedir lluvias.

Por último, hay que mencionar que existieron importantes relaciones entre la agricultura y la guerra, lo cual se debió a que estas dos actividades eran fundamentales en la sociedad mexicana. Dicha asociación se infiere, por ejemplo, porque en los meses de Aitcahualo y Tlacaxipehualiztli, dedicados principalmente a los dioses de la lluvia, se efectuaban sacrificios gladiatorios de cautivos apresados en la guerra. Además, en este segundo mes también se rendía culto a Huitzilopochtli, mientras que en el mes de Panquetzaliztli dedicado a este numen guerrero lanzaban maíz de cuatro colores hacia la muchedumbre. Por otra parte, en la fiesta de Ochpaniztli dedicada a Toci, advocación de la diosa madre de la tierra, los rituales agrícolas realizados tenían importantes tintes guerreros. De esta manera en la sociedad mexicana, agrícola y guerrera a la vez, la producción de los campos era expresada ritual y simbólicamente como la lucha entre las fuerzas de la naturaleza, batalla interminable en la que intervenían los dos principios opuestos del cosmos para lograr finalmente, a pesar de las tensiones generadas por ambos, el equilibrio y la continuación de la vida que implicaba al mismo tiempo la muerte.

CAPITULO 5

EL FUEGO EN LAS CEREMONIAS DEL CICLO DE VIDA

"... hay un viejo misterio en esta relación entre nosotros y el fuego, hasta con el cielo encima, es como si estuviéramos, él y nosotros, en el interior de la caverna original, gruta o matriz."

Jose Saramago: La balza de piedra

5.1 EL MITO Y EL RITUAL MODELOS

Para analizar el papel que tuvo el fuego en los rituales del ciclo de vida partiremos, al igual que para el análisis de los ritos relacionados con la naturaleza, del mito modelo (la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan), el cual era revivido a través del rito ejemplar (la ceremonia del Fuego Nuevo realizada cada cincuenta y dos años).¹ Por su parte este último fue reproducido en otros ritos donde el fuego aparecía como elemento central o símbolo dominante, en este caso, las ceremonias del ciclo de vida del individuo puesto que en ellas, como dice Eliade, se daba una abolición del tiempo profano al imitar el modelo ejemplar que reactualizaba el acontecimiento mítico.² En consecuencia, la importancia de estos ritos radicaba en que por medio de ellos la persona mantenía el contacto con la divinidad y legitimaba su existencia en el mundo desde su llegada a él hasta su partida al más allá. Esto se debe a que el rito modelo revivía, mediante la dramatización del mito, el acontecimiento ejemplar de la creación, cuya esencia era la transformación por la acción del fuego, función que aparecía en los ritos de paso que analizaremos.

Como ya se ha visto en los capítulos anteriores, el fuego representó un elemento que marcaba diversos ciclos y procesos naturales y, al mismo tiempo que establecía sus límites,

¹) Como dice Lévi-Strauss, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1981, p. 226, se trata de un mito fundador de rituales, puesto que estos últimos conmemoran los acontecimientos que narra aquí.

²) Mircea Eliade, Imágenes y símbolos, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1992, p. 64.

enlazaba uno con otro. Esta misma función del fuego se observa en el ámbito de la sociedad, puesto que en los ritos del ciclo de vida encontramos su presencia justo en los momentos de transición del individuo. Por ello, el fuego en estas ceremonias estuvo muy relacionado con el concepto de transformación y, por lo tanto, puede ser considerado también como elemento liminar.

5.2 LOS RITOS DE PASO

Para analizar las ceremonias del ciclo de vida, hemos aplicado la propuesta de los ritos de paso de Arnold van Gennep. De acuerdo con este autor, la vida de un individuo está constituida por una serie de pasos por los cuales aquel cambia de un grupo a otro que puede ser, por ejemplo, de edad o de estatus social. Esto es que la vida del hombre viene a ser una sucesión de etapas: nacimiento, pubertad social, matrimonio y muerte, en cada una de las cuales la persona cambia de una situación o estado específico a otro. De acuerdo con Turner, los ritos de paso se refieren a transiciones entre estados distintos y con estado dicho autor se refiere a cualquier

situación relativamente estable y fija, incluyendo en ello constantes sociales como pueden ser el status legal, la profesión, el oficio, el rango y el grado. Pretende igualmente, designar, con este término la situación de las personas, en tanto que determinada por su grado de madurez socialmente reconocido, al modo como se habla de "estado matrimonial", "estado de soltería" o "estado de dependencia". El término estado puede también aplicarse a las condiciones ecológicas, o a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo puede encontrarse en un momento concreto.¹

Como lo establece van Gennep, la transición de un estado a otro va acompañada de actos especiales que, en el caso de los mexicas como de otros pueblos, constituyen ritos, pues los actos o cambios en la naturaleza, en la sociedad o en el individuo son concebidos como independientes entre ellos y con relación a lo sagrado. De esta manera, cuando una persona pasa de una etapa a la siguiente experimenta una transformación que cambia su estado y su relación con el mundo natural, social y sobrenatural. Por lo tanto, en sociedades como la mexica, cada

¹) Victor Turner, La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 103

cambio en la vida de la persona involucra acciones y reacciones entre lo sagrado y lo profano que deben ser reguladas a través de ritos específicos para que ni el individuo ni la sociedad sufran perturbaciones o malestares. Así, las funciones de los ritos de paso son contrarrestar los efectos dañinos provocados por los cambios de condición y capacitar o habilitar a la persona para ese cambio.⁴ Cabe especificar que los ritos de paso también se dan en situaciones que involucran a toda la sociedad, como el inicio de una guerra, o con aquéllas que tienen que ver con la naturaleza, como la siembra, la cosecha o el cambio de una época a otra;⁵ sin embargo, en este capítulo nos centraremos en los ritos de paso del ciclo de vida del individuo.

Debido a la importancia del paso de una situación a otra, van Gennep distingue a los ritos de transición como una categoría especial que pueden ser divididos en tres etapas: ritos de separación o preliminares, ritos de transición o liminares y ritos de incorporación o posliminares. Las tres etapas no siempre son igualmente importantes o elaboradas y, en ciertos casos, alguna de las etapas es tan compleja que a su vez puede contener ceremonias de separación, transición e incorporación.⁶

En la sociedad mexicana los ritos de paso que más destacaron y en los que se observan las etapas propuestas por van Gennep son: el nacimiento que involucraba directamente a la parturienta y al recién nacido y en forma extensiva al grupo. La ceremonia para propiciar el crecimiento de los niños, rito comunitario que se efectuaba cada cuatro años en el mes de Izcalli y que se asociaba con el crecimiento de las plantas, por lo que en él se observa una interrelación entre la sociedad y la naturaleza. El rito de paso de la pubertad que, como lo hace notar Noemi Quezada, consistía en el servicio que las doncellas entre 12 y 13 años prestaban en el templo de Huitzilopochtli por un año, mientras que en caso de los varones el paso a la madurez estaba indicado por el ingreso de los pillis al Calmécac y de los macehuals al Telpochcalli, entre los 15 y

⁴) Arnold van Gennep, The Rites of Passage, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabriele L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, pp. 2-3 y 13.

⁵) Ibid., pp. 178-181 y Turner, op. cit., p. 105.

⁶) Van Gennep, op. cit., pp. 10-11.

los 16 años.⁷ El matrimonio que implicaba un cambio importante en la condición social del individuo y que se llevaba a cabo cuando los jóvenes terminaban su estancia en las instituciones educativas mencionadas.⁸ La inauguración de una casa en la cual se separaba un espacio natural para transformarlo en cultural. Las exequias que tenían por objetivo separar al individuo de este mundo y ayudarlo a incorporarse al ámbito de los muertos. En el cambio de estatus destaca la ascensión del *tlatoni* al poder. De todos ellos el nacimiento y la muerte de un individuo, en los cuales el fuego tuvo una presencia definitiva, constituyeron los momentos fundamentales de la persona, puesto que implicaban transformaciones importantes en los aspectos social y sagrado, en la medida en que traían como consecuencia el comienzo de una nueva vida, ya sea en la tierra o en el más allá después de la muerte, lo cual afectaba a la sociedad y al cosmos.

5.2.1 LA ETAPA LIMINAR Y EL FUEGO

Como ya se ha mencionado, los ritos de paso están compuestos por tres etapas: separación del estado anterior, etapa liminar o de transición e incorporación al nuevo estado. La primera y última etapas se refieren a situaciones bien definidas y estables que son reconocidas cultural y socialmente:

La primera fase, o fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales... en la tercera fase, el paso se ha consumado ya.⁹

Por su parte, la etapa intermedia es un proceso de transición, un llegar a ser que implica una transformación, en la cual el estado del sujeto es ambiguo por lo que no tiene ningún atributo del estado anterior ni del siguiente.¹⁰ Como dice van Gennep, en esta etapa el individuo "se

⁷) Noemí Quezada, "Mito y género en la sociedad mexicana", *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. XXVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 36 y 37. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 437-442

⁸) Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, (Cien de México), vol. I, p. 387.

⁹) Turner, *op. cit.*, p. 104.

¹⁰) *Ibid.*, p. 104.

encuentra física y mágicoreligiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos.¹¹ Esto se debe a que la etapa liminar se refiere al momento en que el individuo pierde los atributos de su estado anterior, pero aún no adquiere los correspondientes a su futuro estado. Como dice Turner, es el momento "entre la salida y el reingreso en el ámbito estructural."¹² Por lo tanto, esta última etapa viene a ser determinante, puesto que en ella se lleva a cabo un cambio ontológico del individuo,¹³ por ello esta fase es de una gran complejidad en donde los símbolos tienen una especial importancia.

En las ceremonias del ciclo de vida de los mexicas, que vienen a ser ritos de paso con sus tres etapas características: separación, limen e incorporación, el fuego apareció como elemento central o símbolo dominante puesto que era un elemento estructural¹⁴ ubicado justamente en el periodo de transición, donde aparecía como una unidad del sistema simbólico y era el punto de unión entre la estructura cultural y la social.¹⁵ Como su presencia destacaba en la etapa liminar de los ritos del ciclo de vida, el fuego vino a ser un importante elemento de cohesión en tanto que símbolo dominante pues, respecto de estos símbolos, Turner dice que:

Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos.¹⁶

El hecho de que en estos rituales el fuego estuviera ubicado en la etapa de transición resulta significativo, puesto que como dice Turner, el sentido privilegiado de un símbolo depende del propósito de la fase en la que aparece.¹⁷ En esta caso vino a fungir como el principal agente que propiciaba el paso de un estado determinado a otro diferente¹⁸ y reducía los efectos perturbadores que esos cambios de condición provocaban en la sociedad.¹⁹ Por consiguiente,

¹¹) Van Gennep, *op. cit.*, p. 18.

¹²) Turner, *op. cit.*, p. 122.

¹³) *Ibid.*, p. 113.

¹⁴) *Ibid.*, p. 50.

¹⁵) *Ibid.*, pp. 48 y 35.

¹⁶) *Ibid.*, p. 25.

¹⁷) *Ibid.*, p. 57.

¹⁸) Sin embargo, hay que apuntar que, en algunos casos, el fuego no es el único elemento que genera dicho tránsito, ya que también en varias ocasiones encontramos al agua desempeñando ese mismo papel.

¹⁹) Van Gennep, *op. cit.*, p. 13.

vino a ser el mediador entre dos estados diferentes y solucionaba esa contradicción por ser un símbolo dominante:

Todas las contradicciones de la vida humana social, contradicciones entre sociedad e individuo, o entre grupos, se condensan y se unifican en una sola representación, los símbolos dominantes.²⁰

De igual manera, la misma situación indefinida de la persona en el momento de la transición la ubicaba en un periodo atemporal que se asemejaba al tiempo de los dioses y remitía al momento de la creación, antes de que el mundo tomara su forma definitiva. De esta manera, la presencia del fuego en estas ceremonias hacían reminiscencia a la hoguera sagrada cuya acción transformadora dio origen al Sol y a la Luna. Por lo tanto, los ritos del ciclo de vida reproducían y revivían el mito cosmogónico, el cual les proporcionaba el modelo a seguir.²¹

5.3 EL PARTO Y EL RITO DEL "BAUTIZO"

Después del matrimonio, el momento más importante de una mujer que involucraba al grupo familiar era cuando ésta se sabía embarazada. En ese momento, sus parientes le dirigían un florido discurso en el que le decían que debía agradecer a los dioses por el bien recibido y le aconsejaban tener una serie de cuidados, por ejemplo, comer adecuadamente, no cargar objetos pesados ni trabajar en demasia, así como guardar ciertas precauciones que caían en el ámbito de lo mágico, para evitarle daños a la criatura.²² Ello muestra la gran importancia de esta situación

²⁰ Turner, *op. cit.*, p. 48.

²¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1985, 232 p., (Colección Omega), p. 38.

²² Entre ellos están: no abusar del baño de temazcal, no abusar de las relaciones sexuales porque ello dejaría al niño tuflido, no debía dormir de día, no mascar *tzotzil* para que a la criatura no se le endureciera el paladar ni se le engrosaran las encías lo cual lo imposibilitaría para mamar, no ver ajusticiados ni ahorcados porque el niño naciera con el cordón umbilical alrededor del cuello, la madre no debía de andar de noche porque el infante saldría llorón y si el padre lo hacía saldría enfermo del corazón, la embarazada no debía exponerse mucho al sol, ni calentarse mucho el vientre y las espaldas, no debía comer tamales que se hubiesen pegado a la olla porque no podría parir bien ya que el producto se pegaría al vientre. Noemí Quetzada, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en *Anales de Antropología*, vol. XIV, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1977, pp. 311-312. Luis Alberto Vargas y Eduardo Matos, "El embarazo y el parto en el México Prehispánico", en *Anales de Antropología*, vol. X, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1973, pp. 301-302. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 395-401.

para la sociedad mexicana en la cual debió de haber sido común la muerte de infantes y de guerreros jóvenes en las batallas.

... para los nahuas era de verdadera importancia la reproducción y la continuidad tanto física como cultural: "para que lo que naciere sea imagen de ellos... y en alguna manera los resuciten los que nacerán de su posteridad", y de esto podemos derivar una paternidad consciente y participante, basada en la educación moral impartida a los futuros padres para "bien recibir y educar a los hijos".²³

Los nahuas consideraban que la concepción de un nuevo ser en el vientre materno era consecuencia de la acción de los dioses, específicamente de Ometecuhtli y Omecihuatl quienes enviaban a los bebés desde el piso más alto del cielo al vientre de la madre.²⁴

Al séptimo u octavo mes del embarazo, se hacía un convite y se buscaba a una partera que se hiciera cargo de la embarazada,²⁵ aquella le daba un baño de temazcal a la preñada para fortalecer a la madre y al producto y hacía maniobras en el vientre para colocar bien el feto.²⁶ Pocos días antes del parto la partera se trasladaba a la casa de la preñada para atenderla y cuidarla.²⁷ En cuanto iniciaba el trabajo de parto, se encendía fuego en la habitación donde se encontraba la parturienta, esta hoguera se conservaba encendida hasta el cuarto día después del alumbramiento,²⁸ lavaban a la mujer y le enjabonaban los cabellos. Cuando los dolores aumentaban, la partera llevaba a la mujer a tomar un baño de temazcal templado y acomodaba el producto con hábiles maniobras. Si el parto de complicaba, la partera le daba a beber la yerba chhuapactli o un pedazo de cola de flacuache molida en agua para facilitar la expulsión del producto. El momento del parto era llamado "hora de muerte"²⁹ ya que era equiparado a una batalla en la que la mujer, identificada con un guerrero, podía morir, mientras que el recién nacido

²³) Quezada, *op. cit.*, p. 309, las referencias entre corchetas son de Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 396 y 398.

²⁴) Sahagún *op. cit.*, vol. I, p. 396, Vargas, *et al.*, *op. cit.*, pp. 298-299, y Quezada, "Creencias...", *op. cit.*, p. 310.

²⁵) Esta partera, de acuerdo con Quezada, *ibid.*, p. 308, era llamada temicahuatlani, su oficio era determinado por revelación e iniciaba el ejercicio de esta profesión al final de su vida productiva. Entre sus funciones estaban "palpar el vientre para acomodar el feto y sobre todo administrar los medicamentos adecuados desde los primeros meses de la preñez, y aún antes cuando se planteaban problemas de esterilidad en la mujer, durante el parto, el puerperio y lactancia."

²⁶) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 403. Vargas, *et al.*, *op. cit.*, pp. 302-303.

²⁷) Quezada, "Creencias...", *op. cit.*, p. 313.

²⁸) *ibid.*, p. 313.

²⁹) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 413.

era considerado como el cautivo.³⁰ Cuando nacia el infante, la partera cortaba el cordón umbilical después de expulsada la placenta,³¹ ésta era enterrada en una esquina de la casa y el cordón umbilical era puesto a secar para luego sepultarlo, si era varón en el campo de batalla y si era mujer en el fogón, pues: "se pensaba que el cordón era una especie de hermano espiritual que atraía a las personas hacia el sitio que les correspondía."³² Después de ello, el niño era lavado para purificarlo.³³

Desde el momento del nacimiento encontramos la presencia de la lumbré ardiendo, en el sitio que se consideraba como el centro de la vivienda, junto a la parturienta y a la criatura hasta el cuarto día después del alumbramiento. Este tiempo lo hemos considerado como una etapa liminar, puesto que tanto la madre como la criatura permanecían aislados, reclusos y separados de la sociedad. Este periodo concluía con la ceremonia del bautismo, rito de incorporación a la sociedad que tenía por objeto introducir al niño en ella,³⁴ y en el cual participaban como elementos centrales el fuego y el agua.

Para facilitar el parto se invocaba a los diversos elementos que intervenían en él como los dedos de la partera, la tierra, el agua, el copal y el yauhtli (yerbanis) para el sahumero y al fuego ante el cual se efectuaba el parto. A este último elemento deificado se le invocaba con su nombre calendárico de la siguiente manera: "Ni Padre las cuatro cañas que echan llamas con cabellos rubios".³⁵ Asimismo, era llamado con el apelativo de "Padre y madre" para que esforzara a la

³⁰) Las mujeres muertas en parto eran deificadas y se transformaban en chuaqueque, "mujeres valientes". Estas iban al cielo y acompañaban al sol desde el cenit hasta el ocaso, con lo cual eran equiparadas a los guerreros muertos en batalla que acompañaban a este astro desde que salía hasta el cenit. El cuerpo de estas mujeres era celosamente resguardado por sus parientes antes de ser enterrado en el patio del templo de las diosas Chiuapiplin, ya que a ciertas partes se les atribuía funciones mágicas, por ello los guerreros procuraban obtener de ellas el dedo de anemido de la mano izquierda o sus cabellos que colocaban en sus escudos para obtener cautivos en la batalla, mientras que los brujos llamados temacalcoque procuraban hacerse de todo el brazo pues creían que con ello paralizaban a sus víctimas. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 409-412 y Vargas, *et al.*, *op. cit.*, p. 304.

³¹) Quezada, "Creencias...", *op. cit.*, p. 314.

³²) Vargas, *et al.*, *op. cit.*, p. 306. Estos autores señalan el significado del cordón como símbolo de unión con "algo", con el pasado, lo precioso, o tal vez el cielo, de donde se desprende el término náhuatl de mecayotl que significa "linaje", y suponen que ello se derivó de la unión del niño con la madre a través del cordón umbilical. *Ibid.*, p. 305.

³³) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 416-417.

³⁴) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

³⁵) Hernando Ruíz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de México, notas, comentarios y estudio de

parturienta y la ayudara a tener un buen alumbramiento,³⁴ es decir, se le invocaba como entidad protectora para propiciar un buen parto y para que la mujer saliera victoriosa de esa batalla. En esta sociedad eminentemente belicosa, el principal objetivo religioso de la guerra era obtener cautivos para alimentar al Sol. Así, el parto era equiparado con una batalla y el fuego era identificado con el Sol, al cual se ofrecía el futuro guerrero que lo alimentaría.

Tu oficio y facultad es la guerra. Tu oficio es dar a beber al Sol con sangre de tus enemigos, y dar de comer a la Tierra, que se llama Tlaltecuhli, con los cuerpos de tus enemigos. Tu propia tierra y tu heredad y tu suerte es la Casa del Sol, en el Cielo. Allí has de atabar y de regocijar a nuestro señor el Sol, que se llama Totonemil in Mānc. Por ventura mercaenís y serás digno de morir en este lugar y recibir en él muerte florida.³⁵

El fuego vino a ser la fuerza sagrada que debía estar presente para propiciar ese acto que era culminación de la reproducción, el nacimiento que significaba la llegada de un individuo a la tierra, acto que era asociado con "principio", concepto al que el fuego simbolizaba, y recordaba la creación original en la que el fuego ejerció su función transformadora. Por eso, como dice Eliade:

cada nuevo nacimiento representa una nueva recapitulación simbólica de la cosmogonía y de la historia mítica de la tribu. Esta recapitulación tiene por objeto introducir ritualmente al recién nacido en la realidad sacramental del mundo y de la cultura y, al hacer esto, dar validez a su existencia, proclamándola conforme a los paradigmas míticos.³⁶

También hay que considerar la participación de otros elementos relacionados con el fuego, como son los sahumeros de copal y yauhtli que se aplicaban en caso de que el parto se complicara o, si éste resultaba demasiado difícil, la bebida que contenía cola de itacuache molida, animal muy relacionado con el fuego, ya que él lo había robado a los dioses para proporcionarlo a los hombres.³⁷ Estos elementos eran manejados por la partera, cuya función era neutralizar las

Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, p. 135 y Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, p. 248.

³⁴ Ibid., pp. 62 y 68.

³⁵ Sahagún, op. cit., vol. I, p. 415.

³⁶ Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 40.

³⁷ López Austin, Los mitos del itacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, (Alianza Estudios. Antropología).

impurezas y servir de puente para facilitar el cambio de condición sin peligro para la madre, la criatura y la sociedad.⁴⁰

Por otra parte, de acuerdo con Lévi-Strauss, el embarazo y el alumbramiento correspondían al ámbito de la naturaleza, mientras que el ingreso de un nuevo miembro a la sociedad y la reincorporación de la madre a la misma pertenecían a la cultura.⁴¹ De esta manera, en el proceso del embarazo y del parto se observaba un predominio del principio femenino y frío, por ello se aconsejaba a la preñada no abusar del baño de temazcal,⁴² evitar el calentamiento excesivo del vientre y las espaldas, así como no exponerse demasiado al Sol; de igual forma se le aconsejaba a la embarazada hacer ofrendas a los dioses para mantener un equilibrio y no sufrir trastornos.⁴³ Por otro lado, el parto provocaba un desequilibrio en el que el exceso de la naturaleza fría podía, en un momento dado, traer complicaciones a la hora del alumbramiento, por ello los remedios y plantas dadas a la parturienta para un buen parto y su recuperación posterior eran de "naturaleza caliente y seca"⁴⁴ para restituir el equilibrio.

El alumbramiento y el bautizo estaban relacionados con el ingreso de la criatura y la reincorporación de la madre a la sociedad y la cultura, lo cual requería de un proceso gradual de "cocimiento", categoría cultural⁴⁵ asociada con el concepto de maduración. En este proceso el fuego doméstico desempeñó un papel determinante ya que era el encargado de propiciar el tránsito de la naturaleza a la cultura, además de proporcionar a la madre y al hijo el lona necesario durante el tiempo en que no podían exponerse directamente al Sol. De esta manera, como dice Lévi-Strauss:

se ponen a "cocer" individuos intensamente entregados a un proceso fisiológico: recién nacido, recién parida, moza púber. La conjunción de un miembro del grupo social con la naturaleza debe ser mediada por la intervención del fuego de cocina, al que normalmente toca

⁴⁰) Van Gennep, *op. cit.*, p. 48.

⁴¹) Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. (Sección de Obras de Antropología), p. 329.

⁴²) Vargas, *et al.* - *op. cit.*, p. 301.

⁴³) Quezada, "Creencias...", *op. cit.*, pp. 310 y 312.

⁴⁴) *Ibid.*, p. 320.

⁴⁵) Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, *op. cit.*, p. 146.

la tarea de mediar la conjunción del producto crudo y el consumidor humano, y por cuya operación, pues, un ser natural es, a la vez, cocido y socializado...⁴⁶

Por lo tanto, el fuego venía a fungir como mediador entre el cielo y la tierra, entre lo caliente y lo frío, entre lo crudo y lo cocido, entre la naturaleza y la cultura.⁴⁷ En consecuencia, el arribo de la nueva criatura a la tierra, o tal vez sea más correcto decir el afianzamiento del nuevo ser en la superficie terrestre, no era inmediato sino que había una etapa intermedia, es decir, de tránsito que duraba cuatro días, los cuales se ubicaban entre el nacimiento y el bautizo. Durante ese tiempo la mujer recién parida y la criatura permanecían dentro del aposento junto al fogón. Esta etapa, que incluía ritos de aislamiento y protección del recién nacido, se basaba en la idea de que se necesitaban varios días -que varían según los pueblos, pero que en este caso son cuatro- para que la criatura adquiriera su condición de individuo⁴⁸ y pudiera ser incorporado a la sociedad y al mundo cultural. Este tiempo, que constituía la etapa liminar y que se caracterizaba por el aislamiento de la madre y el niño, estaba señalado por la constante presencia del fuego, cuya principal función era la de brindar protección a la criatura y el tonalli necesario en sustitución del Sol. Por esta razón, la lumbre tenía que arder constantemente sin disminuir su intensidad y ninguna brasa debía de ser extraída de la habitación, ya que ello traería serias consecuencias para la criatura como enfermedades en los ojos, nubes o cataratas, o lo que era más grave, la disminución o incluso la pérdida del tonalli. Respecto a esto último Sahagún consigna lo siguiente

... cuatro días arde el fuego en la casa de la recién parida, y guardaban estos cuatro días con mucha diligencia que nadie sacase fuera el fuego, porque decían que si se sacaba el fuego fuera quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido.⁴⁹

Por su parte, Torquemada es muy explícito al decir:

Desde que esta mujer paría, hasta que se hacía este supersticioso lavatorio, que eran cuatro días continuos, ardía fuego ordinario en la casa de la parida; y vivían el dueño de ella y todos sus criados y hijos con grandísimo cuidado de que no se apagase y mayor le ponían en que ninguno otro le sacase fuera de la casa para otra de cualquier vecino; porque decían que en

⁴⁶) Ibid., p. 329.

⁴⁷) Ibid., pp. 70 y 166.

⁴⁸) Van Gennep, op. cit., p. 53.

⁴⁹) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 268.

apocarle y sacarle fuera, apocaban la ventura de la criatura recién nacida y que la echaban de casa.¹⁰

En el primer caso, apocamiento de la vista, vemos que el fuego se relacionaba con la luz y, por consiguiente, con una buena visión, ya que dichos padecimientos oculares, nubes o cataratas, tenían que ver con la disminución parcial o total de la vista. El segundo caso, mucho más grave que el anterior, se refiere a la pérdida del destino. De acuerdo con Alfredo López Austin el niño no podía ser expuesto inmediatamente a los rayos solares, ya que primero debía averiguarse la calidad del tonal de su día de nacimiento. Por ello, el tonalli proveniente del Sol era sustituido por el del fuego, fuente de energía que lo mantenía vivo, pero no le imprimía un destino incierto que podía resultar desfavorable.¹¹ De esta manera, el fuego aparecía como uno de los elementos que mantenía el tonalli de la criatura durante esos cuatro días que venían a ser la etapa liminar, en la cual el niño aún no se constituía ni era considerado plenamente como un individuo. Por otra parte, como la criatura era considerada como un ser tierno, escaso de tona y, por lo tanto, vulnerable, la mujer que iba a visitar a la recién parida con sus hijos debía de frotarles a éstos las sienes y las coyunturas con la ceniza del fogón para evitar que la criatura quedara tullida y le crujieran las articulaciones.¹²

Con lo anterior se puede ver que el fuego estaba asociado directamente con el tonalli, el día, el Sol, la luz y el calor ya que, de acuerdo con Alonso de Molina, este término significa "calor del sol" y se deriva de tona "hacer calor". En relación con esto Hernando Ruíz de Alarcón registra que una de las formas de devolver el tonal al niño era por medio de sahumeros de copal, para lo cual conjuraban al fuego.¹³

La etapa liminar de aislamiento y protección culminaba con el ritual del bautismo, que se llevaba a cabo al cuarto día después del alumbramiento y afuera de la casa. El término de este periodo estaba indicado por la acción de sacar del aposento al fuego y a la criatura, prohibición

¹⁰) Juan de Torquemada, 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, 7 vols., 3a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. IV, pp. 213-214.

¹¹) López Austin, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, v. I, p. 230.

¹²) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 299. De la Sama, op. cit., p. 214 y Quezada, "Creencias...", op. cit., p. 321.

¹³) Ruíz de Alarcón, op. cit., p. 141.

que era levantada hasta ese momento. Por otro lado, el apartar a la criatura de la madre, venía a ser un rito de separación del mundo que precedía a la sociedad humana o del mundo asexual.⁵⁴ Esto último era indicado, además, por el hecho de colocar en la mano de la criatura los instrumentos propios de su sexo, una rodeilla y cuatro flechas en el caso del hijo de un pilli o las insignias del oficio de su padre al niño y los instrumentos de hilar y tejer a la niñas descendientes de macehualtin.⁵⁵

Por su parte el bautizo, que tenía como objetivo ponerle un nombre al niño con el cual era individualizado y fijarle su destino de acuerdo con el calendario ritual o tonalámatl, era un rito que incorporaba a la criatura a la sociedad⁵⁶ y a la sacralidad del mundo.⁵⁷ Por eso, según van Gennep el bautizo frecuentemente era visto como una lustración, como un rito de purga y de purificación, el rito final de separación del mundo previo, ya sea un mundo secular o un mundo impuro.⁵⁸ Asimismo, era importante tener en cuenta que el bautizo se realizara al salir el Sol, con lo cual la criatura era presentada a dicho astro a la vez que éste le imponía su tona o destino definitivo y aseguraba su incorporación al mundo y al cosmos todo.

En pueblos donde el mundo social y el mundo celestial están íntimamente ligados es natural que deban existir ritos que incorporen al recién nacido con la esfera celestial o al menos con sus elementos representativos. De estas ligas se derivan los ritos de presentación a la luna y al sol o el contacto con la tierra.⁵⁹

La ceremonia de poner nombre a la criatura fue identificada por los misioneros con el bautizo católico, pero como aquéllos conocieron a la religión prehispánica de carácter diabólico, al encontrar algunos elementos comunes con la "verdadera" religión, consideraron que el demonio los había engañado haciéndose pasar por el verdadero Dios. Por ello, el demonio en su "oficio de

⁵⁴) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 52, 54.

⁵⁵) José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas, y de los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios, 2a. ed., ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 265.

⁵⁶) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 54, 55 y 62.

⁵⁷) Eliade, Mito y realidad, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁸) Van Gennep, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁹) *ibid.*, p. 64.

mona* les enseñó a los indígenas, a manera de remedo, rituales que imitaban los correspondientes de la Iglesia católica.⁴⁰

Y hablando primero de los excrementos que ordenó en su iglesia diabólica, en competencia de los santos Sacramentos que Cristo nuestro Redentor dejó instituidos para remedio y salud de sus fieles en la iglesia católica; por el contrario, para condenación y perdición de los que le creyesen, dejó el demonio estotras sus señales y ministerios que pareciesen imitar à los verdaderos misterios de nuestra redención. Entre los cuales el primero era à manera de bautismo...⁴¹

Para el rito del bautizo hacían en miniatura una rodela, arco y flechas si era varón, y si era mujer los instrumentos de hilar y tejer. Preparaban mole con frijoles y maíz tostado para el convite que se llevaría a cabo al finalizar la ceremonia. Antes del amanecer se juntaban todos los parientes y llamaban a la partera para que efectuara el rito, el cual se realizaba al salir el Sol. La tlācōtl ponía en el patio los objetos miniatura arriba referidos, un lebrillo nuevo lleno de agua, grandes teas ardiendo y sacaba a la criatura al patio. La tomaba entre sus manos, le ponía agua en la boca, en el pecho y en la cabeza mientras invocaba a Chalchiuhtlicue y, enseguida, la lavaba para purificarla. Luego levantaba al bebé tres veces hacia el cielo y pedía a los dioses que le concedieran virtudes. La cuarta vez que lo levantaba lo ofrecía al Sol y le decía que el niño había sido creado para proporcionarle su alimento y le pedía que le diera el don de los soldados para que finalmente pudiera ir a la casa del Sol. Por su parte, la niña era ofrecida a Yoāllīcōtl. Después de ponerle el nombre a la criatura, la introducían en la casa precedida de las teas ardiendo y se iniciaba el convite.⁴² De esta manera, como dice Noemí Quezada, la asignación genérica se efectuaba ante el fuego y del Sol cuando la partera fijaba el nombre al recién nacido y era reforzada por la presencia de los pequeños instrumentos característicos de cada sexo.

*- En este rito destacaba la presencia del fuego y del agua. Cada uno de ellos correspondía a los dos principios opuestos y complementarios que conformaban el cosmos y que participaron en la creación del mundo y del nuevo ser. La presencia conjunta de los dos elementos en esta ceremonia hacían referencia simbólica al resultado de su unión: la generación de la vida y, de

⁴⁰) Geronimo de Mandiela, Historia eclesiástica indiana, 3a. ed. facsimilar y 1a. con la reproducción de los dibujos originales del código, México, Pomúa, 1980, (Biblioteca Pomúa, núm. 46), p. 37.

⁴¹) Ibid., p. 107.

⁴²) Sahagún, op. cit., v. 1, pp. 432-437.

igual forma, propiciaban el equilibrio en el mundo y en el recién nacido. La criatura era purificada con el agua, que era llamada "agua celestial".⁴³ Jerónimo de Mendieta informa que en la ceremonia del bautizo la criatura era lavada con pulque y con agua,⁴⁴ mientras que Muñoz Camargo relata que en la fuente llamada Chalchiuatl en Chalchiuapan llevaban a bañar a los recién nacidos para purificarlos y limpiarlos de desdichas y malos hados.⁴⁵

El agua utilizada en el bautizo representaba a las aguas primigenias sobre las cuales fue colocada la tierra y, asimismo, se asociaba con el líquido amniótico de donde proviene el hombre. Por otra parte, había una identificación entre la criatura y el maíz, esto es, entre el mundo social y el natural, ya que cuando la partera lavaba al niño le decía:

Y agora jústate con tu madre la dōsa del agua, que se llama Chalchihuiticue y Chalchiuhtlatōnac... Toma, recibe. Ves aquí con qué has de vivir sobre la tierra para que cruzas y reverdezas. Esta es por quien tenemos y nos mereció las cosas necesarias para que podamos vivir sobre la tierra. Recíbela. (...) Recibe y tome el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo cruzca y reverdezca. Es para lavar, para limpiar. ...es nuestra madre Chalchihuiticue.⁴⁶

La identificación del ser humano con la naturaleza y concretamente con el mundo agrario se puede ver también porque en el mes de Huey Tozoztli dedicado a Cinteōtl, Chicomōatl y Tláloc, de acuerdo con Durán, se llevaba a cabo la purificación de las mujeres que habían dado a luz desde el año anterior hasta ese mes. De igual manera se realizaba lo que este cronista identifica como "circuncisión de los niños" que consistía en punzarles las orejas a las niñas y niños y el miembro viril a estos últimos.⁴⁷ En esta fiesta llevaban al templo de las deidades agrícolas mencionadas las mazorcas de maíz para que fueran bendecidas, pues sus granos eran

⁴³) *Ibid.*, v. I, p. 433.

⁴⁴) Mendieta, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁵) Diego, Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar oceano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acaña, tomo primero, núm. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Serie Antropológica, 53), v. IV, p. 55.

⁴⁶) Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 433.

⁴⁷) Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Angel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967, (Biblioteca Porrúa, núms. 36 y 37), vol. I, pp. 249-254.

utilizados en la siguientes siembra. Mientras tanto, las mazorcas eran colocadas en la troje y eran consideradas como el corazón de la misma.⁴⁴

En lo que se refiere al fuego, algunos cronistas como Sahagún y Torquemada⁴⁵ sólo mencionan su presencia pasiva en el rito:

A toda estas ceremonias [del bautismo] estaban encendidos muchos manojos de tea, que llaman oote, y entonces le ponian el nombre y repitiéndolo tres veces, dábanle las flechas, arco y rodela... Las teas encendidas no las apagan hasta que ellas se acababan y consumian.⁴⁶

Sin embargo, autores como Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Ponce y Jacinto de la Serna referen que el fuego participaba en forma activa en la ceremonia del bautizo, la cual es consignada bajo el nombre de *tecuixtliiztli* o *tequiquiztliiztli*.⁴⁷ De acuerdo con Serna, era esa "el bautismo, que ellos tenían en su gentilidad; y oy usan en el abuso de sus supersticiones."⁴⁸

Este ritual consistía en pasar fuego cuatro veces alrededor de la cabeza de la criatura, dos hacia un lado y dos hacia el otro, al tiempo que le imponían el nombre que le correspondía según el calendario indígena.⁴⁹ Este movimiento de giro en dos direcciones opuestas podría significar el *malinalli* a través del cual los dioses enviaban sus fuerzas a la tierra en el movimiento representado por el signo *oñin*⁵⁰ (figs. 5.a y b). Por lo tanto, dicha acción tenía como objetivo fundamental la fijación del destino del niño, en el cual tuvo una función definitiva el fuego y el Sol ante el cual se realizaba el rito.

Pedro Ponce,⁵¹ por su lado, registra una ceremonia semejante, ya que menciona que a la criatura le ponían un paño en la cabeza y a su alrededor la *ticitl* le pasaba un tiesto encendido, lo cual tendría el mismo objetivo que el caso anterior. Sin embargo, antes de la realización de dicha

⁴⁴ Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 113-115.

⁴⁵ *Ibid.*, v. I, pp. 268-269 y 432-437. Torquemada, *op. cit.*, v. IV, pp. 198.

⁴⁶ *Ibid.*, v. IV, p. 205.

⁴⁷ De la Serna, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁹ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁰ López Austin, *Cuerno*, v. I, p. 228.

⁵¹ Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, pp. 369-380, p. 373.

acción, consigna que la partera colocaba en el centro del patio una jícara con agua y un tiesto encendido tomado del fogón de la casa. Bañaba al niño y, con el agua, salpicaba y "mataba" al fuego, al tiempo que le asignaba el nombre. Asimismo, menciona que el bautizo tenía como objetivo sacarle el fuego al recién nacido. Esto podría tener que ver con la concepción de que los infantes eran formados en el Omeyocan, región caliente, morada de Ometeotl, dios que enviaba a los seres humanos a la tierra.⁷⁴ Por lo tanto, la criatura llegaba a la tierra con exceso de calor y había que regularle y equilibrarle los principios de calor-frío de su cuerpo para evitarle enfermedades⁷⁵ mediante este acto de purificación. En relación con lo anterior, Mendieta registra que los indígenas aplicaban lo que recomendaba Aristóteles en el primer documento del séptimo libro de los Políticos:

que a los niños recién nacidos y pequeñitos los pongan al frío, porque la naturaleza de los niños, por el gran calor con que nacen, es apta y dispuesta para sufrir frío, con el cual se le comienzan a apretar las carnes y se hacen recios de complexión, y mas aparejados y fuertes para sufrir trabajos. Este documento ningunas gentes lo guardaron mejor que los indios, sin haber leído ni oído al Filósofo...⁷⁶

Al terminar la ceremonia introducían al niño en la casa precedido de teas encendidas. De acuerdo con Sahagún, este acto era llamado tlacozulaquilo que significa poner a la criatura en la cuna.⁷⁷ Particularmente llama la atención que dicha acción Sahagún la mencione también con el nombre de pillahuano, "son emborrachados los niños", ya que este término era utilizado para referir la embriaguez de los infantes que tenía lugar cada cuatro años en la fiesta del mes de Izcalli. Sin embargo, esta palabra se aclara porque, según Josefina García Quintana, a la criatura se le daba a probar del pulque del convite.⁷⁸ Con esa acción y la comida comunal que se realizaba inmediatamente después quedaba establecida tanto la reintegración de la mujer como la incorporación de la criatura a la familia y a la sociedad.

⁷⁴ López Austin, Cuerno..., v. I, pp. 227-228 y Josefina García Quintana, "El baño ritual entre los nahuas según el Códice Florentino", en Estudios de Cultura Nahuatl, v. VIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, pp. 209-211.

⁷⁵ Sahagún, op. cit., v. I, p. 396 y López Austin, Cuerno..., op. cit., v. pp. 286-318.

⁷⁶ Mendieta, op. cit., p. 111. Hay que tener en cuenta que esta referencia corresponde a una concepción occidental que el autor aplica al mundo indígena.

⁷⁷ Sahagún, op. cit., v. I, pp. 436-437.

⁷⁸ García Quintana, op. cit., p. 213.

Hay que destacar que el fuego se encontraba ubicado en el centro virtual de la casa y del patio, en el axis mundi, por lo tanto la criatura y la madre eran proyectados al ámbito de los dioses, lo cual les permitía la comunicación y contacto con ellos. De esta manera, el fuego ejercía una función de mediador entre el mundo humano y el sagrado. En tanto que mediador, lo encontramos en la etapa liminar, de indefinición en la que, al igual que en el mito de creación del Sol y de la Luna, el fuego ejercía su poder transformador para que la madre y el hijo dejaran de ser uno solo y quedaran definidos como dos seres independientes, es decir, para que adquirieran su nuevo estado. Por eso cuando la partera cortaba el cordón umbilical, le decía al infante: "Aquí brotas y aquí floreces; aquí te apartas de tu madre como el pedazo de la piedra donde se corta."⁴¹

De igual manera el fuego era el intermediano entre el agua, que representa al mundo bajo y al inframundo y el Sol, asociado con el mundo alto y el cielo, a la vez que representaba a este astro en el Tlallicpac, en tanto que fuego terrestre.⁴² Asimismo, este último desempeñaba la importante función de incorporar a la criatura a la sociedad y a la sacralidad y, junto con el Sol, reforzará el tonalli o destino que le correspondería después de la purificación con agua.

SECUENCIA DE LA CEREMONIA:

En el ritual del nacimiento que culminaba con la ceremonia del bautizo podemos observar las tres etapas que propone van Gennep para los ritos de paso: separación que incluía la preparación del aposento y de la parturienta; periodo liminal o de transición que abarcaba el parto y los cuatro días de aislamiento y, finalmente, la incorporación que se establecía con el bautizo y la comida comunal con sus correspondientes ofrendas al fuego.

ETAPA DE SEPARACION (PREPARACION):

- Composición de la cama de paja sobre la cual se iba a llevar a cabo el parto.
- Encendido del fuego.

⁴¹) Sahagún. op. cit., v. I, p. 415.

⁴²) Levi-Strauss, Mitológicas I, op. cit., pp. 293 y 307.

- Preparación de la comida consistente en pulque, tamales y un ave aderezada, así como de los demás elementos necesarios que intervendrían en el parto como el copal y el yauhli.
- Colocación de la parturienta en la cama de paja.

ETAPA LIMINAR:

- Invocación de la tlci a los elementos que intervendrían en el parto para su buena consecución (dedos de su mano, tierra, agua, copal y yauhli para el sahumerio y fuego).
- Parto: aplicación de sahumerios para facilitarlo, ingestión de bebida preparada con cola de itacuahe en caso de que el parto resultara muy difícil.
- Lavatorio de la criatura.
- Permanencia de la parturienta y de la criatura por cuatro días en el aposento junto al fogón.
- Cuidado de la lumbre para que no disminuyera su intensidad ni fuera sacada del aposento. Esta etapa era definitiva para fijar la ventura de la criatura.

ETAPA DE INCORPORACION (BAUTIZO, FIN DE LA ETAPA LIMINAR):

- Salida al patio de la criatura y el fuego.
- Lavatorio con agua para su purificación.
- Bautizo consistente en pasar fuego cuatro veces alrededor de la cabeza de la criatura y asignación del nombre con base en el calendario ritual.
- Introducción de la criatura en la casa, ofrenda de comida y pulque al fuego.
- Comida comunal.

5.4 RITO DE PROPICIACION PARA EL CRECIMIENTO DE LOS NIÑOS

El mes de Izcalli estaba dedicado al dios del fuego. Anualmente se hacían ceremonias en su honor, que tenían que ver con el futuro inicio del siguiente periodo anual; pero era cada cuatro

años cuando se llevaba a cabo una gran fiesta. Entre los rituales que se efectuaban en ella, había uno que tenía como objetivo horadar las orejas a los niños que habían nacido en el lapso de esos cuatro años y conjurar su crecimiento. Esta era una celebración periódica con un significado social orientado a la iniciación de varios niños al mismo tiempo.⁶³ y que se refería a una etapa liminar en la vida de la persona. De acuerdo con Sahagún, en esta ceremonia: "horadaban las orejas a los niños o niñas, y hacíanlos las ceremonias de crezca para bien", y lustrábanlos por el fuego."⁶⁴

El día de la fiesta, antes de que amaneciera, agujeraban las orejas a los niños y niñas con un punzón de hueso y en ellas les colocaban plumas de papagayo; de igual manera les ponían en la cabeza un casquete de ese material.⁶⁵ La perforación de las orejas de los infantes de uno a cuatro años era un rito de incorporación a la familia e indicaba que el individuo era removido de un grupo específico para incorporarlo a otro por un rito de separación; como la operación dejaba rastros imborrables, la incorporación era permanente.⁶⁶ En esta ceremonia los infantes eran acompañados por sus padrinos y madrinas, quienes ejecutaban la acción de rodearlos con una llama de fuego. Posteriormente todos, incluyendo a los niños, bebían pulque hasta embriagarse, razón por la cual esta celebración era llamada pillahuano o "borrachera de los niños".

Por ser un rito de iniciación y de paso, esta celebración estaba orientada a asegurar el cambio de condición⁶⁷ ya que, de acuerdo con el Códice Mendoza, a partir de ese momento los padres comenzaban a adoctrinar a sus hijos "y los empezaban a ejercitar en mandarles servir en cosas pocas y livianas".⁶⁸ Así, después de ese ritual el infante iniciaba su participación en las tareas productivas y la incorporación a ese nuevo grupo se confirmaba por la ingestión general de pulque. Las iniciaciones incluyen ritos propiciatorios⁶⁹ por ello, dentro de la misma fiesta, hacían

⁶³) Van Gennep, op. cit., p. 140.

⁶⁴) Sahagun, op. cit., v. I, p. 104

⁶⁵) Ibid., v. I, p. 98.

⁶⁶) Van Gennep, op. cit., pp. 55 y 72. De acuerdo con Quezada, "Mito y género...", op. cit., p. 27, este rito indicaba el comienzo de una educación diferenciada que a partir de entonces recibirían las niñas y los varones, lo cual propiciaba la adquisición y consolidación del género correspondiente.

⁶⁷) Ibid., pp. 11 y 18.

⁶⁸) Códice Mendocino o Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, editado por José Ignacio Echeagaray, prefaceo de Ernesto de la Torre Villar, México, San Angel Ediciones, S. A., 1979, folio 57 verso.

⁶⁹) Van Gennep, op. cit., p. 12.

también otra ceremonia que consistía en tomar a los infantes con las dos manos por las sienes y levantarlos en alto, ya que consideraban que esa acción los haría crecer. Debido a este ritual dicha fiesta era llamada izcalli. De igual manera, en esa época podaban los magueyes y los tunales para que se desarrollaran, con lo cual se establecía una identificación entre los infantes y las plantas, entre el mundo social y el natural, ambos influidos y determinados por las entidades sagradas.⁹⁰

Por otra parte, este rito coincidía con la demarcación de un ciclo temporal importante, el ciclo de cuatro años asociado con el año bisiesto y con el ciclo de Venus. De esta manera, se ve la integración del hombre en una temporalidad definida por la naturaleza, los astros, el cosmos, las entidades sagradas que los determinan y las prácticas rituales que las celebran y propician.

Diego Durán también registra esta ceremonia, pero la ubica tanto en izcalli, último mes del año, como en el primero o Alicahualo. De acuerdo con él, muy de mañana, los padres les estiraban todos los miembros a sus hijos, incluyendo las orejas y la nariz, con el objeto de que los infantes crecieran lo que les correspondía ese año. De no realizar esta ceremonia, el niño se quedaría del mismo tamaño hasta conjurar su crecimiento, ya que como dice este cronista: "De suerte que el estirarle era habilitarle para crecer todo lo que había de crecer aquel año."⁹¹

De acuerdo con Sahagún el vocablo izcalli quiere decir "crecimiento". Durán lo interpreta como "criarse" y lo deriva del verbo mozcaltia que, según él, significa lo mismo; mientras que la ceremonia de estirar los miembros de los niños para que crecieran la llama izcalaana que traduce como "criar estirando".⁹² Por su parte, Alonso de Molina le confiere a la palabra izcallia los significados de "avivar", "tomar en sí", "resucitar" y traduce izcallia como "criar niño". Como se puede observar, estos términos remiten al concepto de crecimiento, y aquí cabe señalar que crecimiento denota transformación. Asociada a dicho cambio de condición podría estar la diferencia de los dos términos utilizados para designar la acción de vivir, yoli y nemi. El primero de ellos era usado para designar la vida de los bebés, que era considerada como inconsciente;

⁹⁰) Sahagún, op. cit., v. I, pp. 175-177.

⁹¹) Durán, op. cit., v. I, p. 240.

⁹²) Ibid., v. I, p. 291 y Sahagún, op. cit., v. I, p. 176.

mientras que la acción de vivir de los niños mayores, de los adolescentes y de los adultos era designada con el segundo término, es decir, nemi,⁹¹ puesto que todos ellos participaban en la vida social productiva de la comunidad.

Muñoz Camargo interpreta el vocablo izcalli de una manera más amplia, puesto que lo asocia con la revitalización o renovación del mundo. Así, se refiere a este periodo del año como "el mes resucitado o rejuvenecido" o "nueva creación", época en la que "sacaban nueva lumbre de unos palos que llamaban tequahuitl..."⁹²

Es importante hacer notar que la ceremonia para el crecimiento de los niños aquí aludida se realizara en dicho mes, cuya característica principal era la renovación. Es decir, que se llevara a cabo dentro de un contexto más amplio que se refería a la revitalización de la naturaleza y a la renovación del ciclo anual. En este sentido, se aclara el significado de "renacer" que le confiere Jacinto de la Serna⁹³ o el de "resurrección" que le asignan Molina y Francisco de las Navas.⁹⁴ Por otro lado, todo rito de paso implicaba una muerte (ya que la persona abandonaba un mundo o una condición determinada) y una resurrección (al asumir su nuevo estado).⁹⁵ En la parte intermedia de este cambio se encontraba el periodo de transición o liminar que estaba dominado por la ceremonia aquí referida y en la cual aparecía el fuego como elemento dominante. Por su parte, el fin de la etapa liminar y la incorporación estaba señalada por la embriaguez de toda la comunidad.

⁹¹) Victor M. Castillo F., comunicación personal.

⁹²) Muñoz Camargo, op. cit., p. 216.

⁹³) De la Serna, op. cit., p. 141.

⁹⁴) Francisco de las Navas, "Calendario Indico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo", en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acaña, tomo primero, v. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984. (Serie Antropológica, 53), v. IV, p. 228.

⁹⁵) Van Gennep, op. cit., p. 19.

SECUENCIA DE LA CEREMONIA:

ETAPA DE PREPARACION:

- Temprano en la mañana los padres buscaban padrinos y madrinas a los niños.

ETAPA LIMINAR

- Horadación de las orejas de los niños y colocación de plumas de papagayo en orejas y de un casquete del mismo material.
- Ofrecimiento de semillas de chia y donación de manta y hupil al padrino y a la madrina
- Padrinos y madrinas rodeaban a los niños con una llama de fuego.

ETAPA DE INCORPORACION:

- Celebración en las casas con comida, bebida, cantos y bailes.
- Medio día: los padrinos y madrinas llevaban al templo a sus ahijados y ofrecían pulque en jarros.
- Los padrinos regresaban bailando con sus ahijados a cuestras y les daban a beber pulque.
- Baile en casas y patios; ingestión general de pulque.

5.5 EL MATRIMONIO

El matrimonio denota un cambio de vida y de condición social para la persona. Es decir, se deja de ser lo que se era hasta entonces, un joven dependiente de la autoridad de los padres, para pasar a ser otro diferente, cabeza de familia con independencia de su núcleo original. El matrimonio es un acto social que constituye la más importante de las transiciones de una

categoría social a otra,¹²⁹ además de ser "la institución que reglamentó la sexualidad entre los mexicas".¹³⁰

La adolescencia y la pubertad social es seguida por la etapa de madurez y se relaciona con la fundación de una familia. El matrimonio constituye la más importante de las transiciones de una categoría social a otra, porque por lo menos uno de los esposos cambia de familia, clan, villa o tribu, y algunas veces la pareja recién casada establece su residencia en una nueva casa.¹³¹

Por ello, en el discurso que daban a los desposados, decían a la novia:

Ya sois del número de las mujeres ancianas, y ya habéis dexado de ser moza, y comenzáis a ser vieja. Agora dejad ya las mocedades y niñerías. No habéis de ser desde aquí adelante como niña o como mozueta. Conviene que habléis y saludéis a cada uno como conviene. Habéis de levantaros de noche y barrer la casa y poner fuego antes que amanezca. Os habeis de levantar cada día. Mira, hija, que no avergüencéis, que no deshonris a los que somos vuestros padres y madres. Vuestros abuelos que ya son defunctos no os han de venir a decir lo que os cumple, porque son ya defunctos. Nosotros lo decimos en su nombre. Mira, pobrecita, que te esfuerces. Ya te has de apartar de tu padre y madre. Mira que no se incline tu corazón mas a ellos. No has de estar ni con tu padre, ni con tu madre. Ya los has de dexar del todo. Hija nuestra, deseamos que seas bienaventurada y próspera.¹³²

Entre los mexicas ese tránsito de una condición a otra estaba marcado por una ceremonia que incluía una etapa liminar que duraba cuatro días y que venía a ser el punto intermedio entre el tipo de vida que los novios habían llevado hasta entonces y la nueva que estaban por empezar. entre el estado social de soltero y el de casado. Aquí hay que llamar la atención que durante el periodo liminar estaba presente el fuego (lám. 20, parte superior central), elemento que por su cualidad transformadora era el propiciador del cambio de un estado a otro. No obstante, hay que hacer notar también que, en determinados momentos de la celebración, la presencia de la lumbre se enfatizaba, lo cual marcaba un ritmo en el ritual y diferenciaba sus varias etapas.¹³³

En primer término, cabe mencionar que las mujeres que asistían a la ceremonia llevaban mantas o maíz, según sus posibilidades, y los ofrecían delante del fuego,¹³⁴ elemento que se

¹²⁹) *Ibid.*, pp. 116, 117 y 124.

¹³⁰) Quezada, "Mito y género...", *op. cit.*, p. 29. Respecto al fundamento mitológico del matrimonio ver la p. 31 del mismo artículo.

¹³¹) *Ibid.*, p. 116.

¹³²) Sahagún, *op. cit.*, vol. I, pp. 389-390.

¹³³) Para la descripción de la ceremonia sigo principalmente a Sahagún, *Ibid.*, v. I, pp. 389-392, pero cuando se haga mención a algunos elementos mencionados por otros autores se especificará en su momento.

¹³⁴) Según de la Serna, *op. cit.*, p. 66 los dones que llevaban a la novia eran ofrecidos primeramente al fuego.

erigia como deidad que era ofrendada para la buena consecución del rito. En la tarde de ese día la novia recibía un baño purificador que indicaba la separación de su estado anterior,¹⁰⁴ le colocaban en los brazos y en las piernas plumas rojas¹⁰⁵ y le ponían en el rostro margavita. La novia ya arreglada se colocaba sobre una estera junto al fogón de su casa a donde la iban a saludar sus parientes polílicos. Posteriormente, al ponerse el Sol, la muchacha era llevada a cuestras por una mujer madura a casa del prometido precedida de hachas de tea encendidas (lám. 20, parte inferior), señal que indicaba el abandono de la casa paterna para iniciar una nueva vida.

Lo anterior corresponde a un rito de separación, puesto que se observan los siguientes elementos: baño ritual de la novia y cambio de vestido. Por su parte, el hecho de llevar a la novia a cuestras a casa del novio¹⁰⁶ era un elemento importante del rito de transición que indicaba que en ese momento la mujer había abandonado su estado anterior de soltería, pero aún no había adquirido el nuevo de casada. Es decir, "oscila entre dos mundos"¹⁰⁷ puesto que se encontraba en el punto intermedio de dos etapas de la vida o de dos situaciones sociales distintas.

Quando en un ritual se carga a una persona es un rito de transición y pretende mostrar que en ese momento el individuo no pertenece ni al mundo sagrado ni al profano, o si pertenece a uno de ellos se desea que sea incorporado al otro, por lo tanto el individuo es aislado y se le mantiene en una posición intermedia, sostenido entre el cielo y la tierra...¹⁰⁸

Por otra parte, con esa acción se indicaba que la mujer abandonaba al grupo sexual restringido de su adolescencia para incorporarse a otro, al de las mujeres casadas, cambio que era efectuado por una representante del grupo al que estaba a punto de pertenecer, es decir, una mujer de edad madura.¹⁰⁹

¹⁰⁴) Van Gennep, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁵) Motolinía, *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los retornos de ella*, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 2), menciona que este atuendo de plumas rojas era puesto a la novia al finalizar los cuatro días de penitencia.

¹⁰⁶) Van Gennep, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰⁷) *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁸) *Ibid.*, p. 186.

¹⁰⁹) *Ibid.*, pp. 186, 187, 126 y 127. Esta mujer, de acuerdo con Quetzada, *op. cit.*, p. 308, era una *paterni o tamishuálicari*, cuya "función (traspasa el ámbito terapéutico y se remite al de las relaciones sociales, así es ella quien arregla y oficia los matrimonios, cargando después a la novia en la espalda para llevarla a la casa conyugal, era asimismo quien realizaba el ceremonial ritual en el momento del parto y quien finalmente bautizaba al infante).

Según Motolinia a la entrada de la casa del novio, los desposados se incensaban uno al otro antes de introducirse a la habitación, acción que representaba un rito de transición y de preparación para la unión que incluía la purificación de ambos.¹¹⁰ Dentro del aposento, los novios se sentaban en una estera nueva frente al fuego, deidad frente a la cual se sancionaba la unión. Las suegras daban prendas de vestir a sus hijos políticos, lo cual indicaba su aceptación y las casamenteras ataban la manta del novio con el huipil de la novia (fám. 20, parte superior). Esta acción indicaba la unión conyugal, al igual que los cuatro bocados de comida que se daban los desposados en la boca uno al otro.

En los ritos de incorporación se pueden aislar los que tienen un significado individual y que unen a los dos jóvenes: intercambio de objetos o vestidos que se están usando, unir uno al otro con un cordón, atar partes de la ropa de uno con la del otro, tocarse uno al otro de determinada manera, usar objetos que pertenecen al otro, ofrecer al otro algo de comer o beber, comer juntos, envolverse en un vestido o velo, sentarse en el mismo asiento, comer de la misma comida o plato, beber el mismo líquido o en el mismo vaso, entrar a la nueva casa, etc.¹¹¹

Durán refiere que los novios, con las ropas atadas, se trasladaban a la casa de la muchacha, en donde ella daba siete vueltas alrededor del fogón, y luego se sentaban juntos en una estera nueva colocada cerca del hogar.¹¹² El matrimonio no se consumaba inmediatamente, sino después de cuatro días. En ese lapso de tiempo los recién casados permanecían en penitencia por el futuro bienestar de su nueva vida,¹¹³ por lo que eran sujetos liminares reducidos; mientras que los parientes de los novios comían y bebían juntos, lo cual equivalía a un rito de incorporación.

Algunas veces la alianza entre las dos familias se establece por ceremonias que preceden la unión sexual de los esposos y debe cimentarse en regalos, en fiestas comunales, en resumen, por una serie de ceremonias que siguen al casamiento y que en algunas ocasiones duran varios días.¹¹⁴

¹¹⁰) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

¹¹¹) *Ibid.*, p. 131.

¹¹²) Durán, *op. cit.*, v. I, pp. 56-57.

¹¹³) De la Serna, *op. cit.*, p. 66 menciona que al cuarto día sacudían los pelates donde habían comido los desposados.

¹¹⁴) Van Gennep, *op. cit.*, p. 129.

Motolinia menciona que los guardas del templo les preparaban a los novios la estera, y a los cuatro lados de ella colocaban cañas verdes que los desposados incensaban a medio día y a media noche.

Este mismo autor agrega otra etapa al final en la que participaban el agua y el pulque, elementos opuestos y complementarios al fuego que cerraban la ceremonia. En relación con esto narra que una vez consumado el matrimonio llevaban al templo las esteras, la ropa y la ofrenda de comida. Al quinto día se bañaban en unas esteras de espadaña verdes, mientras que unos ministros del templo les echaban agua. Los señores y principales, con un plumaje, les rociaban cuatro veces agua y pulque y los vestían con ropas nuevas.¹¹³

A pesar de la participación de elementos líquidos al final de la ceremonia mencionada sólo por Motolinia,¹¹⁴ se puede observar un predominio de la presencia del fuego durante toda la ceremonia. Por su parte, algunas de las relaciones geográficas, como la de Cempoala, la de Epazoyuca y la de Tetzcoco, esta última elaborada por Juan Bautista Pomar, hacen referencia a ella aunque de manera escueta. Sin embargo, cabe destacar la descripción que proporciona la Relación de Cholula por la variante que presenta. De acuerdo con ella, los desposados eran cubiertos con una manta y, delante de ellos, encendían rajas de ocote las cuales, al quedar consumidas por el fuego, indicaban que el matrimonio estaba hecho.¹¹⁵

SECUENCIA DE LA CEREMONIA DEL MATRIMONIO:

Con base en la información presentada más arriba, en la ceremonia del matrimonio podemos observar las siguientes etapas:

¹¹³) Motolinia, Memoriales..., op. cit., pp. 317-319. La misma relación sobre esta ceremonia la proporciona Torquemada, op. cit., v. IV, pp. 155-160 y Mandieta, op. cit., pp. 127-128, sólo que este último agrega que a la novia la llevaban a la casa del novio a cuestras y precedida de hachas de tee ardiendo.

¹¹⁴) Mandieta y Torquemada, quienes lo siguieron en sus manuscritos de manera puntual en muchos pasajes describen de manera casi idéntica la misma ceremonia.

¹¹⁵) Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acuña, tomo tercero, núm. 8, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, (Serie Antropológica, 70), v. V, p. 132, v. VI, pp. 77 y 86, v. VIII, p. 70.

ETAPA DE SEPARACION:

- Tiene lugar durante la tarde.
- Ofrendas de mantas o maíz al fuego.
- Baño ritual de la novia y colocación de su atuendo en el que destacaban las plumas rojas en brazos y piernas y la coloración de margaxita en el rostro.
- Ubicación de la novia sobre un petate junto al hogar y la salutación de los parientes del novio.

ETAPA LIMINAR:

- Salida de la novia de la casa familiar a la puesta del Sol
- Encendido de los hachones de tea.
- Traslado de la novia a la casa del novio por una parienta que la llevaba a cuestas precedida de hachas de tea y acompañada por los invitados y parientes.
- Incensamiento de los novios, uno al otro, a la entrada de la casa de él e introducción a la habitación.
- Ubicación de los desposados sobre un petate nuevo frente al hogar dentro de la casa del novio.
- Amarre de la capa del novio y del huipil de la novia por las casamenteras.
- Ingestión de cuatro bocados de comida por los novios que se daban uno al otro o dados por las respectivas suegras.
- Transcurso de cuatro días en los que los novios estaban reclusos en el aposento en ayuno y penitencia, mientras que los invitados en el exterior comían y bebían.

ETAPA DE INCORPORACION:

- Se iniciaba al terminar los cuatro días de penitencia.
- Consumación del matrimonio.
- Acarreo de los petates, la ropa y las ofrendas de comida al templo.
- Baño de los novios en esteras de espadaña verdes, rociamiento, por cuatro veces, con agua y pulque.

- Colocación de ropas nuevas a los novios, a la novia le ponían en brazos y piernas plumas rojas.¹¹⁸
- Fin de la ceremonia con cantos, bailes y embriaguez.
- Discursos pronunciados por los parientes a los novios.

Es importante hacer notar que en el ritual del matrimonio no sólo estaba presente el fuego como tal, sino que también había elementos que lo simbolizaban y aludían a su facultad fertilizadora.¹¹⁹ Dichos elementos eran las plumas rojas que a la desposada le eran colocadas en brazos y piernas para la ceremonia.

En los documentos del siglo XVI existen varias referencias que señalan al fuego como el elemento responsable de la revitalización del cosmos para que éste pudiera continuar con su existencia. En este sentido, el fuego estaba asociado con regeneración y fertilidad. Por otro lado, como ya se mencionó en el capítulo anterior, existía una relación entre las plumas rojas y el fuego que se nota especialmente a través de dos de sus advocaciones, Cuezaltzin que significa "pluma roja" o "llama de fuego" y Milintica, imagen del dios ígneo que llevaba un atuendo elaborado de plumas rojas de guacamaya que le cubría todo el cuerpo. Por lo tanto, las plumas rojas que la desposada llevaba en brazos y piernas durante la ceremonia resultaban muy significativas, ya que éstas representaban llamas de fuego y estaban relacionadas con la propiciación de la fecundidad, es decir, con el amor carnal, la procreación y el nacimiento.¹²⁰

De acuerdo con Durán, este atuendo, que se usaba en conjunto con margaxita en el rostro, sólo lo llevaban las doncellas que nunca antes se hubieran casado, y también era vestido por las jóvenes que ingresaban al templo para dedicarse al servicio de Huitzilpochtli. En este último caso, según Doris Heyden, dichas mozas portaban el atuendo ritual del matrimonio porque

¹¹⁸) Esta última etapa tiene como fuente principal la información proporcionada por Motolinia. Nótese que la colocación de plumas rojas en los brazos y piernas de la novia se realiza, según este autor, al final de la ceremonia, mientras que los demás lo ubican al principio.

¹¹⁹) Esto no resulta extraño, puesto que las ceremonias del matrimonio incluyen ritos de fertilidad, van Gennep, *op. cit.*, pp. 11, 117 y 131.

¹²⁰) Doris Heyden, "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", *Boletín INAH*, núm. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.p. 20

tal vez se casaban simbólicamente con esa deidad.¹²¹ Estas plumas y el colorete en la cara también eran llevados por mujeres públicas en algunos rituales como en Tlacaxipehualiztli. Asimismo, lo usaban las doncellas que bailaban en la fiesta de Xochiquétzal por lo que, de acuerdo con la investigadora arriba citada, dicho atuendo estaba asociado con la sexualidad y la fertilidad.¹²²

La asociación de las plumas rojas con la fertilidad y la procreación se refuerza porque el uso de ellas en piernas y brazos junto con el colorete en el rostro eran portados por las jóvenes en diversas fiestas como las de Huey Tozoztli, Huey Tecuilhuitl y Ochpaniztli, celebraciones que se relacionaban con la fertilidad de la naturaleza, ya que en ellas se honraba a los dioses de los mantenimientos para pedirles una buena producción de los campos de cultivo. En la primera de esas fiestas, es decir en Huey Tozoztli, las doncellas que usaban el atuendo mencionado, llevaban varias mazorcas de maíz goteadas con hule y envueltas en papeles y mantas ricas al templo de Chicomécatl y Cintéotl para que fueran bendecidas. Luego las guardaban en el fondo de la troje como corazón de la misma y su grano era usado posteriormente para sembrar los campos.¹²³ En la fiesta que se realizaba en el mes de Huey Tecuilhuitl, varias mujeres, con plumas de papagayo en brazos y piernas, bailaban rodeando a la imagen de Xilonen inmediatamente antes de que ésta fuera sacrificada en el templo de Cintéotl. A partir de su inmolación, se daba licencia para comer jilotes y bledos verdes cocidos, primeros frutos que daban los campos de cultivo. Por su parte, la fiesta de Ochpaniztli estaba dedicada a otra advocación de la diosa madre, es decir, a Toci "nuestra abuela", también considerada como madre del maíz. Asimismo, en la fiesta a Xochiquétzal, considerada ésta como diosa del amor y como una ramera, dos doncellas y la joven que le sería sacrificada llevaban pintura facial y las plumas coloradas en brazos y piernas.¹²⁴ Por otra parte, varias mozas danzaban con el atuendo aquí referido en las fiestas de Tóxcatl, Xócoatl Huetzi y Panquetzaliztli, dedicadas a deidades masculinas como Tezcatlipoca,

¹²¹) *Ibid.*, p. 19.

¹²²) *Ibid.*, pp. 18-19.

¹²³) Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 115.

¹²⁴) Heyden, "El simbolismo...", pp. 19 y 21.

Xiuhtecutli y Huitzilopochtli y que también estaban relacionados con la agricultura, pero específicamente con el aspecto fecundador y masculino de la naturaleza, es decir, con el fuego y el Sol.

Con lo anterior se puede ver que la relación que guarda el fuego con la producción agrícola y la fertilidad de los campos se reproduce en el ámbito social, concretamente en el ritual del matrimonio, ya sea a través de la presencia del fuego directamente o por medio de las plumas rojas, elementos simbólicos que representan al fuego en su calidad de regenerador de la naturaleza y de la sociedad.

5.6 EXEQUIAS O RITO MORTUORIO

Las ceremonias funerarias constituyen ritos de paso que tienen como finalidad separar a un individuo del mundo de los vivos para incorporarlo al de los muertos y así poder alcanzar su última morada.¹²³ Respecto a las ceremonias que realizaban los mexicas con motivo de la muerte de los señores principales, encontramos numerosas referencias en las que el fuego desempeñaba un papel fundamental, pues se menciona constantemente la incineración del cuerpo del difunto, acción que al provocar la transformación del cuerpo generaba la separación de las entidades animicas que constituían a una persona y facilitaban el paso al otro mundo; por lo tanto, era la última acción transformadora ejercida por este elemento en la vida del individuo. En relación con esto, López Austin dice que el fuego es "el elemento transformador de todo lo existente, el que puede romper la barrera entre el mundo habitado por el hombre y los sitios en los que moran los dioses."¹²⁴

Así, el fuego estaba presente cuando el hombre traspasaba el umbral al más allá. Pero aquí hay que señalar que, en ciertos casos, cuando la persona moría por alguna causa

¹²³) Van Gennep, *op. cit.*, p. 157.

¹²⁴) López Austin, *Cuerno...*, *op. cit.*, v. I, p. 370.

relacionada con el agua, este elemento sustituía a la lumbre y desempeñaba el mismo papel. Por ello, los cuerpos de estos difuntos no eran incinerados, sino directamente enterrados.

Según diversas fuentes¹²⁷ con Quetzalcóatl se instituyó la costumbre de incinerar el cuerpo de los difuntos; así, de acuerdo con Ixtlilxóchitl "el mismo [Topiltzin] mandó quemar su cuerpo con los ritos y ceremonias que después se usaron, que fue el primero que fue quemado..."¹²⁸

Sin embargo, ésta parece ser más bien una costumbre de los chichimecas, en sus orígenes grupos nómadas que arribaron al valle de México hacia el siglo XII. En relación con esto, Torquemada¹²⁹ refiere que los descendientes de Xólotl tenían por costumbre incinerar a sus muertos y colocar las cenizas en una caja que era honrada por cuarenta días, tiempo que correspondía a la etapa liminar tanto para el difunto como para los vivos, periodo que en estos últimos se expresaba a través del luto.¹³⁰ Finalmente después de ese tiempo, la caja con los restos era enterrada con honores, con lo cual se indicaba la incorporación del difunto al mundo de los muertos.¹³¹

Motolinía refiere con cierto detalle las exequias de los señores. Según él la ceremonia iniciaba al cuarto día de la defunción. Primeramente, lavaban el cuerpo del difunto para purificarlo, le cortaban los cabellos de la coronilla, luego envolvían el cuerpo del señor con quince o veinte mantas ricas, le ponían en la boca un chalchihuitl por corazón y le cubrían el rostro amortajado con una máscara. Con estos cuatro días y las acciones antes mencionadas se daba la etapa de separación en la que se observaba la preparación del cuerpo del difunto para entrar en la etapa

¹²⁷) Mandiata, *op. cit.*, p. 82, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, v. I, p. 282, "Histoire du Mexique" o "Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opusculos del siglo XVI*, 2a. ed., ed. preparada por Angel Ma. Garibay K., México, Pomsa, 1973, (Sepan cuántos, núm. 37), p. 116 y Torquemada, *op. cit.*, v. III, p. 124.

¹²⁸) Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. I, p. 282.

¹²⁹) Torquemada, *op. cit.*, v. I, pp. 102-103.

¹³⁰) Según van Gennep, *op. cit.*, p. 147, el duelo es un periodo de transición para los sobrevivientes, quienes entran en este por ritos de separación y emergen de él por ritos de incorporación a la sociedad (suspensión del luto). En algunos casos el periodo de transición para los vivos es la contraparte de la etapa liminar del difunto y el término del primero a veces coincide con el final de la segunda, esto es, la incorporación del difunto al mundo de la muerte.

¹³¹) *Ibid.*, p. 163.

eliminar. El corte de cabellos de la coronilla era de suma importancia, ya que ahí residía el tonalli de la persona, por ello, esta operación indicaba cambio de condición y la separación del individuo del mundo previo para entrar a otro nuevo.¹³² Al morir un individuo juntaban el cabello que le había sido cortado poco después de su nacimiento con el del último corte realizado en cuanto moría, y los guardaban en una caja para que el tonalli quedara completo. El primero se relacionaba con su llegada al mundo, mientras que el último con su partida.

Asimismo, según Durán, hacían una gran enramada llamada tlacochcalli "casa de descanso o de reposo"¹³³ y componían una estatua de teas que "era semejanza del rey muerto",¹³⁴ le ponían una máscara, lo emplumaban y ataviaban con los atuendos de varios dioses. Ante esta imagen colocaban flores, vasijas con comida y cacao, sahumaban la estatua y derramaban pulque alrededor de ella en cuatro partes. Luego, la imagen era llevada ante la estatua de Huáizilopochtli junto al cuerpo muerto y le prendían fuego.¹³⁵ Con esto se iniciaba la etapa liminar, que duraba cuatro días. La incineración del cuerpo del difunto tenía como propósito acelerar la descomposición del cuerpo por el fuego y separar los componentes animicos que conformaban a la persona.¹³⁶

En la ceremonia sacrificaban al servidor que había tenido cargo de poner lumbre en los incensarios de los altares de la casa, quemándolo con tea y copal. Asimismo, junto a la cenizas del tlatoani ponían un teponaztlí sobre el cual sacrificaban por extracción de corazón a todos aquellos que lo acompañarían al otro mundo,¹³⁷ cuyos cuerpos eran arrojados a otra hoguera. La sangre de estos inmolados era recogida en unos vasos y era arrojada a la hoguera en la que se estaba incinerando el cuerpo del tlatoani. Al día siguiente recogían las cenizas del señor cremado,

¹³²) Ibid., pp. 166 y 167.

¹³³) Durán, op. cit., v. II, p. 298.

¹³⁴) Ibid., v. II, p. 298. Respecto a la tea, que puede ser identificada con el cocote, este cronista dice que era "para quemar los cuerpos de los señores, y así tenían aquel género de leña en gran reverencia". Ibid., v. II, p. 296. Esta madera era utilizada en varias fiestas y con ella, como ya se vio en el capítulo 3, se hacía la troje de llamatecuhtli en el mes de Tliltl. Por lo tanto, esta madera era identificada con lo sagrado y específicamente con el dios del fuego. Esto último refuerza la relación entre Xiuhtecuhtli y Ocotecuhtli, "señor del cocote", patrón de los otomíes.

¹³⁵) Ibid., v. II, p. 299.

¹³⁶) Van Gennep, op. cit., pp. 149 y 164. Ver también López Astín, Cuerno..., op. cit., v. I, pp. 357-371.

¹³⁷) Estos eran los tlacoctli que le habían servido en vida así como los que le habían llevado de regalo señores de otros lugares. Durán, op. cit., v. II, p. 296.

los pedazos de hueso que hubieran quedado y la piedra que representaba su corazón. Todo esto era colocado en una caja, donde habían guardado previamente los cabellos de la coronilla.¹³⁸ La cual era enterrada a los pies de la imagen de Huitzilopochtli.¹³⁹ Durante cuatro días le hacían honras al difunto, le llevaban ofrendas al sitio donde lo habían quemado y ante la caja. Al cuarto día le sacrificaban a otros diez o quince individuos. Las exequias duraban cuatro días, después de los cuales el *leyolia*, una de las entidades animicas del hombre, "iniciaba su camino hacia el Mictlan."¹⁴⁰ Por ello, de acuerdo con Mendieta:

Al cuarto día, cuando acababan las principales honras del entierro, mataban otros diez o quince esclavos, porque decían que en aquel tiempo de los cuatro días iba en camino el alma, y tenía necesidad de socorro.¹⁴¹

En ese tiempo el difunto y los dolientes constituían un grupo especial que se situaba entre el mundo de los vivos y el de los muertos y había una suspensión de la vida social que afectaba a toda la comunidad.¹⁴² El luto era guardado por ochenta días durante los cuales nadie se lavaba la cara ni la cabeza y las mujeres llevaban el cabello suelto.¹⁴³ A los veinte, cuarenta y ochenta días eran sacrificados quince o veinte individuos en honor al señor muerto y, al término de este periodo componían otra imagen de teas y la quemaban.¹⁴⁴ Finalmente, como parte de la etapa posliminar, se llevaban a cabo conmemoraciones cada año que consistían en ofrendar copal, comida, pulque, flores y cañutos de perfumes, y le sacrificaban codornices, conejos, aves y mariposas.¹⁴⁵ El tiempo para alcanzar la última morada variaba, ya que para arribar al Mictlan se requerían cuatro años, mientras que para llegar al Cielo del Sol, a donde iban los guerreros muertos en batalla y las mujeres fenecidas durante el parto, sólo eran necesarios ochenta días.¹⁴⁶

¹³⁸) Ver en López Austin, *Cuerpo...*, op. cit., vol. I, pp. 367-369 lo referente a la acción de reunir las partes dispersas del *tonali*.

¹³⁹) Esto lo refiere Durán, para Avayacatl, Tizoc, y Tlaacael, pero registra que los restos de Ahuitzotl fueron enterrados en el *cuauhtecalli*. Durán, op. cit., v. II, pp. 300, 311, 369 y 395.

¹⁴⁰) López Austin, *Cuerpo...*, op. cit., vol. I, p. 364.

¹⁴¹) Mendieta, op. cit., p. 163.

¹⁴²) Van Gennep, op. cit., pp. 147 y 148.

¹⁴³) Durán, op. cit., v. II, p. 300.

¹⁴⁴) *Ibid.*, p. 300.

¹⁴⁵) Motolonia, *Memoriales...*, op. cit., pp. 304-306; Mendieta, op. cit., pp. 162-163 y Torquemada, op. cit., v. IV, pp. 299-301.

¹⁴⁶) López Austin, *Cuerpo...*, v. I, p. 366.

En esta sociedad también tuvieron un lugar importante las exequias en honor a los guerreros muertos en batalla. De acuerdo con Motolinía, éstos eran representados por una flecha que les había pertenecido, la cual era ataviada con las insignias del Sol y quemada.¹⁴⁷ Por su parte, Durán refiere que estos guerreros muertos eran representados por unos bultos de tea, llamados ocotelectutin,¹⁴⁸ que eran ataviados con vestidos de papel y con sus insignias; además, les colocaban alas de pluma de gavián para que volaran delante del Sol. Estas imágenes eran situadas en el Iacochocalco y sus viudas les ponían delante ofrendas de comida y pulque; los cantores les entonaban cantos de luto y, finalmente, prendían fuego a las imágenes, mientras que sus mujeres les lloraban alrededor de la hoguera.¹⁴⁹

El luto, que constituía una etapa liminar tanto para los dolientes como para los difuntos, duraba ochenta días, tiempo en que el guerrero tardaba en llegar al Cielo del Sol.

El luto o duelo es un periodo de transición para los sobrevivientes y entra en éste por ritos de separación y emerge de él por ritos de incorporación a la sociedad (suspensión del luto). En algunos casos el periodo de transición para los vivos es la contraparte del periodo de transición del difunto y el final del primero a veces coincide con el final del segundo, esto es, la incorporación del difunto al mundo de la muerte.¹⁵⁰

Esta etapa era simbolizada por la suciedad, ya que en todos esos días los dolientes no lavaban su cara, su cabeza ni sus ropas, además de que las mujeres llevaban el cabello suelto sin peinar. Pasados esos ochenta, ministros del templo les quitaban a las viudas las costras de la cara (formadas de lágrimas y tierra), las colocaban en unos papeles que eran llevados fuera de la ciudad y a cambio las mujeres les daban de comer por cinco días y les regalaban mantas y

¹⁴⁷) Motolinía, *op. cit.*, p. 307.

¹⁴⁸) Durán, *op. cit.*, v. II, p. 153. Este nombre los asocia con Ocotectutli, patrón de los tepanecas que, como se vio en el capítulo 2 y de acuerdo con Pedro Carrasco, es uno de los dioses del fuego y de los muertos, advocación de Otonectutli que, según González Torres, era honrado en el mes de Xócotl huetzi.

¹⁴⁹) Heyden, "El mito de la muerte de los guerreros: ¿qué pasa con sus viudas?", *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II. Coloquio*, Barbro Dahlgren coordinadora, México, UNAM, 1990, pp. 116-117 y Durán, *op. cit.*, v. II, pp. 153-155 y 288-289. Según Torquemada, *op. cit.*, v. IV, pp. 384-385, cuando un mercader moría de enfermedad o a manos de sus enemigos lejos de su casa, sus parientes también hacían una imagen de él con teas de ocote, le colocaban sus atavíos y la inclinaban. Hay que recordar que, como se mencionó en el capítulo 3, hay una relación entre los ocotitlacah y el dios del fuego, ya que en Xócotl huetzi, mes en el que se honraba a Xuhitecutli, ellos también ofrendaban esclavos o Iacotin que antes de extraerles el corazón eran asados. De igual manera, en ese mes festejaban a su dios patrono Yiacatecutli.

¹⁵⁰) Van Gennep, *op. cit.*, p. 147.

bragueros. Luego la viuda daba ofrendas en el templo y se daba un baño de temazcal, con lo cual el luto quedaba levantado y la viuda se reintegraba a la vida social.¹⁵¹

Respecto a la costumbre de incinerar a los difuntos, la Historia de México dice que los cuerpos debían ser quemados y sus cenizas guardadas para que Mictlanecuhtli los dejara salir del inframundo y así poder resucitar.¹⁵² Otro fundamento sagrado de esta práctica lo proporciona, entre otros autores, Mendieta al referir que Xólotl, advocación de Quetzalcóatl, para crear a la humanidad actual bajó al Mictlan por la cenizas y los huesos de los difuntos de las eras anteriores.¹⁵³ Con esto podemos ver que se completa un ciclo que es propiciado por el fuego, elemento que ayuda a llegar a la tierra a un individuo, pero también lo auxilia a acceder al inframundo. Este ciclo también se observa en la misma naturaleza, es decir, en el constante renacimiento y muerte de las plantas, ciclo que era propiciado por el fuego, fundamentalmente a través del sistema de roza y quema.

Además de la evidente relación entre el fuego y los difuntos al ser cremados, su asociación se nota porque tanto en Izcalli como en Xócotl Huetzi, que eran festividades dedicadas al dios del fuego, constituían, al mismo tiempo, fiestas sociales a los muertos. En la primera de ellas, el culto a los muertos se realizaba a los diez días del mes que era cuando se hacían ofrendas al fuego y a los muertos. Por su parte, en Xócotl Huetzi, mes que también llevaba por nombre Huey Miccalhuilitl, se rendía culto a los difuntos mayores mediante ofrendas en los templos y cantos.¹⁵⁴ Durán dice que en esta época del año temían la muerte de las sementeras por el frío y las heladas,¹⁵⁵ lo cual establece una asociación entre la conmemoración de los difuntos y la posibilidad de la muerte de las cosechas. Por otro lado, en este periodo del año hay una declinación del Sol que señala la llegada del frío y de una mayor oscuridad, por ello consideraban que en esa época era cuando bajaba el fuego al inframundo (líams. 10, 11 y 12). Otra de las festividades comunitarias a los muertos se llevaba a cabo en el mes de Quechollil, en

¹⁵¹) Durán, *op. cit.*, vol. II, pp. 155 y 289-290. Heyden, "El mito de la muerte..." *op. cit.*, pp. 118.

¹⁵²) "Historia de México", *op. cit.*, p. 104.

¹⁵³) Mendieta, *op. cit.*, p. 78.

¹⁵⁴) Torquemada *op. cit.*, vol. III, pp. 425-426.

¹⁵⁵) Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 269.

el cual se honraba a Mixcóatl, dios de la cacería. La primera parte de esta fiesta estaba dedicada a los difuntos a quienes se les colocaba como ofrendas encima de sus sepulturas cuatro flechas amarradas a cuatro teas con dos tamales, que eran quemados en la noche. Aquí también se observa una relación entre los difuntos y el fin de las cosechas, ya que en este mes finalizaban las actividades agrícolas y se iniciaban la caza y la guerra. Por su parte estas actividades, según se vio en el capítulo 3, estaban asociadas con la muerte, de los animales en el primer caso y en el segundo de los hombres, pero estas muertes estaban relacionadas, a su vez, con la vida, puesto que se mataba a los animales para alimentar a los hombres y a éstos para sustentar a los dioses.

Por todo lo anterior, se puede ver que hay una asociación entre el fuego y los muertos. Por una parte, debido a su facultad transformadora, este elemento aceleraba la descomposición del cuerpo del difunto, con lo cual posibilitaba la separación de sus entidades animicas y propiciaba que el teyolia pudiera llegar al sitio de ultratumba que le correspondía, el inframundo o el cielo del Sol. En este punto hay que recordar que, como se mencionó en el segundo capítulo, el fuego estaba también ubicado en estos dos sectores del cosmos a los cuales facilitaba el acceso a los muertos a través de la transformación. Por otra parte, efectuaba la purificación necesaria para el tránsito al más allá.

SECUENCIA DE LAS EXEQUIAS

ETAPA DE SEPARACION:

Preparación del cuerpo:

- Corte de los cabellos de la coronilla.
- Amortajamiento del cuerpo del señor con quince o veinte mantas; introducción de un chalchihuitl en la boca y colocación de una máscara sobre el rostro amortajado.

ETAPA LIMINAR:

- Incineración del cuerpo del difunto y de su imagen de ocote.
- Sacrificio por incineración del servidor encargado de poner lumbre en los incensarios de los altares de su casa.
- Inmolación de sus acompañantes por extracción de corazón que luego eran arrojados a una hoguera.
- Recolectión de los restos del difunto al día siguiente de la cremación:
- Colocación de los restos en la caja que guardaban sus cabellos.

Honras al difunto por cuatro días:

- Colocación de ofrendas en el sitio donde lo habían quemado
- Sacrificio de diez o quince individuos al cuarto día.

ETAPA DE INCORPORACION:

- Sacrificio de diez o quince personas a los veinte, cuarenta y ochenta días.
- Levantamiento del luto a los ochenta días.
- Ofrendas y sacrificio de animales cada año.

5.7 RITO DE LOS POCHTECA EN SUS EMPRESAS A LARGA DISTANCIA

Los mercaderes, por su parte, cuando salían a tierras lejanas para efectuar alguna empresa propia de su oficio, también efectuaban importantes ceremonias que podemos catalogar como un rito de paso tanto por los actos simbólicos que realizaban, como por el hecho de incursionar por territorios ajenos. En dicha ceremonia tuvo un lugar destacado el culto al fuego, elemento deificado que es mencionado bajo los nombres de Xiuhtecuhtli, Tlalxiccentica y Nauhyotecuhtli, el cual era objeto de importantes ofrendas y aparecía a la par que Yiacatecuhtli, dios patrono de los pochteca.

La principal ofrenda consistía en papeles goteados con hule, los correspondientes a Yiacatecuhtli eran pegados en un báculo de caña que representaba a este dios, mientras que los de Xiutecuhtli eran colocados frente al fogón de la casa. Asimismo, ofrecían codornices degolladas al fuego del hogar. La sangre del autosacrificio de orejas y lengua era arrojada cuatro veces a este fuego y con ella goteaban los papeles que ofrendaban a Xiutecuhtli, mientras le hacían el ofrecimiento verbal de los mismos y le pedían perdón por cualquier ofensa en su contra.

En el patio colocaban los papeles goteados con hule dedicados a Tlattecuhtli y a los dioses del camino Ce Cóatl, Zacatzontli y Tlacotzontli. Con la uña arrojaban la sangre del autosacrificio hacia arriba y hacia las cuatro direcciones, y goteaban con ella los papeles del patio que eran ofrecidos cuatro veces hacia cada una de las cuatro direcciones. Luego estos papeles eran arrojados a la hoguera.

Esta ceremonia también incluía la adivinación, ya que si los papeles colocados con el copal en las brasas ardían sin ningún problema la empresa sería exitosa, pero si sólo humeaban era indicio de que al mercader le sucedería algún mal o enfermaría.¹⁵⁶ Enseguida enterraban en un hoyo en medio del patio las cenizas de los papeles quemados tanto dentro como fuera de la casa. Al amanecer se reunían todos los mercaderes y, ese día celebraban una comida comunitaria con discursos de despedida. De noche organizaban las cargas de los productos de intercambio y los bastimentos que eran colocados en las canoas. Cada mercader que iba a la empresa ofrecía copal al fuego y partían con la prohibición de mirar hacia atrás.

Como se puede ver, por una parte el fuego aparece como deidad que era objeto de ofrendas pero, por otra, también fungía como intermediario para hacer llegar las ofrendas a otros dioses. En el primer caso, el fuego como entidad sagrada, las ofrendas a Xiutecuhtli se efectuaban en el hogar de la casa, su asiento, que simbolizaba el centro del mundo social y cultural de la comunidad, de la familia y de sus miembros. Por lo tanto, el hogar vino a ser el punto que aglutinaba y cohesionaba, en consecuencia, era al fuego de la casa a quien se le hacían ofrendas para poder regresar al núcleo de la comunidad. Por ello, en cuanto los comerciantes

¹⁵⁶ Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 545.

volvían hacia ofrendas de papeles a Xiuhtecuhtli y a Yiacatecuhtli para agradecer la reincorporación a su comunidad. En el segundo caso, el fuego aparece como lo que Turner llama símbolo instrumental.¹⁵ ya que por medio de su acción transformadora, permitía llegar las ofrendas a otras entidades sagradas. La incineración de estas ofrendas se llevaba a cabo en el patio, en el exterior, lo cual simbolizaba el territorio ajeno a la comunidad a donde los mercaderes incursionarían para realizar su oficio. Por eso, las ofrendas eran dirigidas a las cuatro direcciones del mundo y destinadas a Tlaltecuhli y los dioses del camino a manera de protección durante su paso por otras tierras.

Cuando los especialistas en el intercambio de productos se iban a otras regiones, entraban en una etapa de transición, ya que realizaban un rito de paso territorial al incursionar por tierras ajenas e incluso enemigas. Por ello, antes de iniciar el trayecto, llevaban a cabo un rito de separación que comprendía una serie de actos simbólicos, y que los preparaba para la etapa liminar que duraba todo el tiempo en que el mercader se encontraba ausente. Entre dichas acciones rituales destacaba el hecho de que un día antes de su partida se cortaban el cabello, lo cual indicaba la futura separación de su núcleo social. Asimismo, se lo lavaban por última vez, ya que todo el tiempo que duraba la empresa tenían prohibido el baño y sólo les era permitido lavarse el cuello. El hecho de no bañarse estaba asociado con el luto pues, como se vio en el apartado anterior, éste era simbolizado por la suciedad. Así, el permanecer sucios y sin cortarse el cabello durante el tiempo que estaban fuera indicaba que la persona se encontraba en un estado diferente al que le correspondía comúnmente cuando estaba en su propio territorio. Esto era porque durante la empresa el pochteca no estaba integrado a su comunidad, es decir, a la sociedad que le había dado origen por encontrarse lejos, pero tampoco pertenecía a las sociedades ubicadas en las tierras donde se encontraba ejercitando su oficio. Por tal motivo, se puede decir que en todo ese tiempo estaba en un periodo liminar. Por su parte, los familiares del mercader ausente compartían la misma situación que él, ya que sólo podían lavarse la cara y la

¹⁵) En relación con esto y de acuerdo con Turner, "los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de otros fines. ... Son medios para el fin principal del ritual." Turner, *op. cit.*, p. 35.

cabeza cada ochenta días en señal de penitencia mientras duraba la empresa, es decir, también se encontraban en una situación liminar que terminaba con el regreso del comerciante. Si el pochteca moría durante la empresa, los parientes podían lavarse la cara y jabonarse la cabeza después de las exequias en señal de que se quitaban la tristeza¹³⁸ y, por lo tanto, terminaba el luto.

Tanto antes de partir como a su regreso se llevaba a cabo una comida comunal con sus familiares y con los demás mercaderes. La primera de ellas tenía como objetivo reforzar los lazos con su propio grupo antes de su partida, mientras que con la segunda se sellaba su reincorporación a la sociedad. Por otra parte, tanto la salida como el retorno se llevaban a cabo en la noche, de manera sigilosa, para que tanto la separación como la incorporación fueran graduales y lo menos evidentes para el resto de la población, ya que se trataba de un ritual particular de un grupo específico de la sociedad.

SECUENCIA DE LA CEREMONIA

SEPARACION

Día anterior a la salida:

- Corte y lavado de cabello de los mercaderes en sus casas.

A media noche:

- Ofrenda de papeles goleados con hule a Yiacatecuhtli, Xutecuhtli, Tiatecuhtli y a los dioses del camino Ce Cóatl, Zacatzontli y Tiacotzontli. Ofrenda de codornices degolladas al fuego.

- Autosacrificio de orejas y lengua, cuya sangre era ofrecida al fuego en papeles y arrojada con la uña hacia arriba y hacia las cuatro direcciones.

- Solicitud de perdón al fuego por cualquier ofensa.

- Colocación de los papeles y de copal en las brasas.

- Agüero con los papeles según si ardían o sólo humeaban.

¹³⁸) Sahagún, *op. cit.*, v. I, pp. 255 y 256.

- Ofrecimiento de los papeles del patio cuatro veces hacia cada una de las cuatro direcciones y su colocación en una hoguera exterior.
- Enterramiento de las cenizas de los papeles quemados dentro y fuera de la casa en un hoyo en medio del patio.
- Al amanecer: llamamiento a los demás mercaderes.
- Comida comunitaria y discurso de despedida.
- Organización de las cargas y del bastimento.

ETAPA LIMINAR:

De noche:

- Colocación de las cargas en las canoas.
- Discursos de despedida.
- Ofrenda de copal al fuego por cada uno de los mercaderes que iban a la empresa.
- Introducción de los mercaderes en las canoas con la prohibición de mirar hacia atrás y hablar con los que se quedaban.
- Tiempo que tardaban los pochteca en su empresa.

ETAPA DE INCORPORACION:

- Llegada sigilosa en la noche. Desembarco de los productos.
- A media noche ofrenda de papeles al fuego y a Yiacatecuhtli para dar gracias por su viaje próspero.
- Levantamiento de la prohibición del baño y del corte de cabellos.
- Preparación de la comida comunal.
- Ofrecimiento de comida a Xiuhtecuhtli y a Yiacatecuhtli.
- Comida comunal y discursos de bienvenida.

5.8 DELIMITACION DE ESPACIOS

Existe un tipo de ritos que tienen como objetivo delimitar espacios y caen dentro de la categoría de los ritos de paso. Es decir, mediante el rito un terreno es separado de su condición natural para transformarlo en un espacio habitable para el hombre. Estos ritos incluyen ceremonias de purificación que "constituyen ritos de separación del ambiente anterior"¹¹⁹ y tienen por objeto levantar el tabú de inhabilitabilidad del territorio al remover su cualidad contaminante¹²⁰ para que el hombre pueda residir en él sin ningún peligro. Por lo tanto, estos ritos incluyen también ceremonias de apropiación, consagración, profilaxis y propiciación¹²¹ que van a definir a ese terreno como social y cultural en contraposición al territorio dominado por la naturaleza y las deidades que imperan en él.

Por consiguiente, en estos ritos observamos la oposición naturaleza/cultura, así como el tránsito de una a otra¹²² a través de ceremonias en las que el fuego, en tanto que símbolo dominante, es el mediador y el encargado de realizar la transformación. Por otra parte, en ellos se observa que durante la ceremonia, mediante determinadas acciones que se verán a continuación, se reproduce el plano terrestre que viene a ser el modelo ejemplar, puesto que se marcan las cuatro esquinas y el centro donde se enciende el fuego. De esta manera:

los rituales de construcción presuponen asimismo la imitación más o menos explícita del acto cosmogónico. Para el hombre tradicional, la imitación de un modelo arquetípico es una reactualización del momento mítico en que el arquetipo fue revelado por vez primera. Por consiguiente, también esos ceremoniales, que no son ni periódicos ni colectivos, suspenden el transcurso del tiempo profano, la duración, y proyectan al que los celebra en un tiempo mítico in illo tempore: ...los ritos de construcción nos descubren algo más: la imitación y, por ende, la reactualización de la cosmogonía.¹²³

Estos ritos incluyen la apropiación de un territorio, la delimitación de un terreno agrícola, la fundación de una casa, de un templo y de una ciudad.

¹¹⁹) Van Gennep, *op. cit.*, p. 20.

¹²⁰) *Ibid.*, p. 12.

¹²¹) *Ibid.*, p. 175.

¹²²) Levi-Strauss, *Mitológicas I*, *op. cit.*, p. 166.

¹²³) Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993, (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), p. 75.

5.8.1 LA INAUGURACION DE UNA CASA

El establecimiento o fundación de una nueva casa era motivo de ciertas ceremonias que corresponden a la categoría de los ritos de paso que incluyen también, como ya se mencionó, ritos propiciatorios para la buena fortuna de sus habitantes, de purificación y de apropiación del espacio.¹⁴⁴ Por otro lado, como dice Mircea Eliade, dicha ceremonia venía a ser la repetición del acto ejemplar que conmemoraba la creación, pues era la "historia de un nuevo comienzo" y, por lo tanto, constituía la "réplica de la creación del mundo".¹⁴⁵ Por eso en dicha celebración se encendía fuego nuevo. Respecto a lo anterior, Sahagún dice que:

cuando alguno edificaba alguna casa nueva, habiéndola acabado, juntaba los parientes y vecinos, y delante de ellos sacaba fuego nuevo en la misma casa. Y si el fuego salía presto, decían que la habitación de la casa sería buena y apacible. Y si el fuego tardaba en salir, decían que era señal que la habitación de la casa sería desdichada y penosa.¹⁴⁶

Esta ceremonia es descrita de manera detallada por Jacinto de la Serna y Pedro Ponce,¹⁴⁷ quienes recogieron esa información en el siglo XVII. Por lo tanto, su conservación, al menos hasta esa época, indica la gran importancia y arraigo que tuvo. De acuerdo con el segundo autor, que menciona el acto de inaugurar una casa con el nombre de calchalia relata que, una vez edificada la casa, ponían en las cuatro esquinas un idolillo o piedras con un poco de tabaco. Enseguida, en el centro de la casa sacaban fuego nuevo con unos palos. Los encargados de hacerlo eran, según Ponce y de la Serna, unos viejos especializados en realizar ciertas ceremonias. Por consiguiente, para este acto ritual era necesario un intermediario que neutralizara la impureza, atrajera hacia sí las fuerzas negativas y sirviera de puente para neutralizar el cambio de condición, en este caso el establecimiento de una nueva casa, sin rompimientos sociales violentos o suspensión abrupta de la vida individual y colectiva.¹⁴⁸ Al fuego recién sacado, que representaba

¹⁴⁴) Van Gennep, *op. cit.*, pp. 12 y 23.

¹⁴⁵) Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁶) Sahagún *op. cit.*, v. I, p. 304.

¹⁴⁷) De la Serna, *op. cit.*, pp. 215-216 y 77. Ponce, *op. cit.*, pp. 377-378.

¹⁴⁸) Van Gennep, *op. cit.*, p. 48.

la hoguera sagrada del centro en la que se llevó a cabo la inmolación de Nanahuatzin y Tecciztécatl en los tiempos míticos, le ofrecían pulque en cántaros adornados con flores en el cuello. Posteriormente, degollaban una gallina delante del fuego, y con la sangre de esta ave rociaban el fogón y unguían los cuatro ángulos o paredes de la habitación, el techo, la entrada y los lados de la puerta. En el patio guisaban la gallina y preparaban tamales, comida que era ofrecida al fuego y que luego era ingerida junto con el pulque por los asistentes, vecinos y familiares.

Diego Durán, por su parte, especifica que la ceremonia de inauguración de una casa, a la que llama calmamalihua, se llevaba a cabo antes de que ésta fuera ocupada. De acuerdo con el autor, el rito consistía en derramar vino por todos los rincones y con un tizón encendido de lumbre nueva, el dueño señalaba diferentes partes de la habitación, con lo cual tomaba posesión de la casa.¹⁶⁹

Con lo anterior vemos que la casa nueva era considerada un tabú hasta que, por ritos de apropiación, éste era levantado, es decir, se le separaba de su condición anterior.¹⁷⁰ Así, con el ritual de inauguración de una casa, se delimitaba su espacio al rociar con sangre, con pulque o bien al señalar con un tizón el centro, las cuatro esquinas, el techo, la entrada y los lados de la puerta, que constituía la frontera entre el mundo exterior y el doméstico.¹⁷¹ Con este rito se transformaba un espacio natural en cultural y social, es decir, se hacía habitable al purificarlo con el fuego, elemento que removía la cualidad contaminante. Por otro lado, en este ritual el hombre reproducía las acciones de los dioses realizadas en el momento de la creación, puesto que hacía referencia a la ordenación del plano terrestre al señalar las cuatro esquinas de la casa y la dirección central, sitio donde se encendía el fuego nuevo y se colocaba el hogar. Con ello, la casa venía a ser una reproducción de la tierra y, por consiguiente, no resulta extraño que Sahagún mencione que el madero que estaba sobre el umbral de la puerta se llamara ihhuicatl.¹⁷² al igual

¹⁶⁹) Durán, *op. cit.*, v. I, pp. 77-78

¹⁷⁰) Van Gansbeke, *op. cit.*, pp. 20, 23-24.

¹⁷¹) *Ibid.*, p. 20.

¹⁷²) Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 742.

que el cielo. En este sentido, Eliade establece que "la habitación humana se asimilaba al Universo. El hogar o abertura hecha para el humo se homologaban al Centro del Mundo."¹⁷³

Al final de la ceremonia se efectuaba una comida comunitaria en la que estaba presente la embriaguez con pulque, lo cual correspondía al rito de incorporación,¹⁷⁴ pero hay que mencionar que antes de la ingestión de los alimentos, se le ofrecía al fogón la primera comida y bebida de esa casa, acto ritual que se repetiría constantemente. Por último hay que señalar que, aunque en la ceremonia el símbolo dominante era el fuego, también estaba presente el elemento acuoso a través de dos de los líquidos que lo representaban y que alimentaban al fuego, la sangre y el pulque. Por lo tanto, en este rito encontramos la presencia de los dos elementos primigenios, cuya conjunción simbolizaba la creación, el origen, el inicio, y hacía referencia al momento en que se unieron los dos principios cósmicos, el de naturaleza caliente proveniente del cielo y el de naturaleza fría procedente del inframundo que dieron origen a la vida.¹⁷⁵ Con ello, de acuerdo con Eliade, se regresaba al origen y se revivía el mito cosmogónico: "Los mitos le afirman [al hombre] que todo lo que hace o trata de hacer, ha sido ya hecho al principio del Tiempo, in illo tempore. Los mitos constituyen, pues, la suma del saber útil."¹⁷⁶

SECUENCIA DE LA CEREMONIA DE INAUGURACION DE UNA CASA:

ETAPA DE SEPARACION:

- Se daba al mismo tiempo que la etapa liminar, ya que a través de la ceremonia de establecimiento de la casa, ese espacio era separado del ambiente "natural" al que pertenecía hasta ese momento para transformarlo en un ambiente doméstico.

¹⁷³) Eliade, Imágenes..., op. cit., p. 57.

¹⁷⁴) Van Gennep, op. cit., pp. 20, 24, 29 y 47.

¹⁷⁵) Alfredo López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, (Sección de Obras de Antropología), p. 20.

¹⁷⁶) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 133.

ETAPA LIMINAR:

- Colocación de un idollito o de una piedra con tabaco en cada una de las cuatro esquinas.
- Producción de fuego nuevo en el centro de la casa.
- Ofrenda de pulque al fuego.
- Degollamiento de una gallina.
- Rociamiento al fuego y unión de las cuatro esquinas, techo y entrada de la casa con la sangre de la gallina sacrificada.

ETAPA DE INCORPORACION:

- Ofrecimiento de la comida al fuego.
- Comida comunal e ingestión de pulque.

5.8.2 LA APROPIACION DE UN TERRITORIO

Muy semejante al caso anterior era el rito de los chichimecas que refiere los Anales de Cuauhtlan respecto a la apropiación de un territorio. Esta ceremonia tenía como objetivo la delimitación virtual, aunque no exacta, de la zona que se adjudicaron los chichimecas, la cual era separada de la naturaleza para transformarla en un espacio social habitable para el hombre. Para ello era necesario efectuar una sacralización y la dedicación de esas tierras, actos que se hacían al numen del fuego, por ser el dios de la centralidad y el dominador de la superficie terrestre, además de que, como ya se vio en capítulos anteriores, era un dios de gran importancia para los grupos cazadores.

todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como "espacio vital" es previamente transformado de "caos" en "cosmos"; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una "forma" que lo convierte en real. Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo sagrado; pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas.¹⁷⁷

¹⁷⁷) Eliade, El mito..., op. cit., p. 20.

Según los Anales de Cuauhñitlan¹⁷⁴ este rito consistía en lanzar saetas hacia las cuatro partes del mundo, lo cual tenía por objeto delimitar la superficie terrestre. De esta forma, como dice Eliade, "Basta simplemente con repetir el ritual cosmogónico, y el territorio desconocido (el 'Caos') se transforma en 'Cosmos', se hace un imago mundi, una 'habitación legitimada ritualmente'.¹⁷⁵"

De acuerdo con el documento aquí referido, se pretendía flechar a los siguientes animales: un águila, un tigre, una culebra, un conejo y un venado de color amarillo y otros tantos de color rojo, lo cual indudablemente está en un lenguaje simbólico, ya que los colores mencionados, amarillo y rojo, eran los característicos del dios del fuego y eran, asimismo, compartidos por el Sol. Los animales cazados eran ofrendados a Xiuhtecuhtli en la hoguera ubicada en el centro y resguardada por las tres piedras llamadas Mixcoatl o Xiuhnei, Tozpan e Ihuil. Posteriormente, en ese sitio ofrendarían a sus cautivos, cuyo sacrificio consistía en quemarlos. Por otra parte, el hecho de que los animales destinados a ser ofrendados al fuego provinieran de las cuatro esquinas y fueran sacrificados en la hoguera, denotaba la aglutinación del espacio en un centro donde residiría el poder y donde se encontraba la habitación de Xiuhtecuhtli, el punto central por donde pasaba el eje cósmico.

5.8.3 LA MILPA

El mismo esquema que se observa tanto en la fundación de una casa como en la socialización de un territorio, se puede ver también en el campo de cultivo. En este caso se efectuaba también la purificación de un espacio para transformarlo en terreno cultivable mediante el sistema de roza y quema. en el que el fuego tenía una función determinante, pues era el encargado de realizar el

¹⁷⁴) "Anales de Cuauhñitlan", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, núm. 1), pp. 3 y 6.

¹⁷⁵) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 149.

cambio de un estado a otro, es decir, de un terreno silvestre, natural e indomado a un terreno domesticado, cultivable y cultural.

De igual manera, el campo de cultivo vino a ser una reproducción del plano terrestre en donde el centro era el punto medular. En relación con esto, Pedro Ponce refiere que a los siete y ocho días de haber salido el maíz, encendían fuego en medio de la sementera y quemaban copal para que los tlaloque cuidaran los cultivos. Asimismo, cuando el maíz ya estaba listo para el primer desyerbe, encendían una candela en el centro de la milpa y colocaban en ese sitio la ofrenda a Chicomecóatl consistente en una gallina guisada y tamales.¹⁸⁰ La presencia del fuego terrestre en la sementera en esos momentos resultaba definitiva, puesto que con ello se pretendía propiciar la adecuada maduración de las plantas, lo cual también estaba significado por la ofrenda de alimentos cocidos. Esto se debe a que, como ya fue mencionado en capítulos anteriores, había una equivalencia entre los conceptos de cocimiento y maduración. Estas acciones eran efectuadas por el fuego terrestre desde el centro y por el Sol cuando se encontraba en la parte alta, especialmente en el cenit que corresponde al centro del cielo, es decir, en el punto alto del axis mundi. Por otra parte, en este rito estaban presentes los dos principios cósmicos necesarios para la vida, el fuego ya mencionado y su contraparte que estaba personificado por las entidades sagradas de la lluvia, los tlaloque, y la diosa de los mantenimientos, Chicomecóatl.

5.8.4 LA FUNDACION DE MEXICO TENOCHTITLAN

Al igual que muchas otras ciudades del mundo, México Tenochtitlan fue fundado en un lugar marcado por una serie de señales que constituían una hirofania, es decir, la revelación o manifestación de lo sagrado,¹⁸¹ que distinguieron a ese sitio como el prometido por el dios Huitzilopochtli. Según las antiguas tradiciones, conservadas en crónicas y pictografías de los

¹⁸⁰) Ponce, *op. cit.*, p. 375.

¹⁸¹) Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, trad. de Tomás Segovia, 3a. ed., México, Ediciones Era, 1979, pp. 26-27 y 34.

siglos XVI y XVII, los mexicas fueron originarios de Aztlan en donde vivían bajo el yugo de los pobladores originales del lugar denominados aztecas, apelativo que también adoptaron aquéllos por ser sus dependientes. De tal sojuzgamiento los liberó su dios Huitzilopochtli al ordenarles que abandonaran Aztlan e iniciaran una larga peregrinación hasta encontrar el territorio que les tenía reservado, y desde el cual dominarían a varios pueblos.¹⁴²

Así pues, los aztecas, por orden de su dios tribal, iniciaron la migración en busca de la tierra anunciada por Huitzilopochtli y cambiaron su antiguo nombre por el de mexicas. Después de varias décadas de peregrinar, llegaron finalmente al valle de México y se establecieron en diversos puntos entre los que destacan Chapultepec y Culhuacan. Sin embargo, no fueron bien vistos por los grupos que habitaban en el valle debido a su exacerbada belicosidad. De acuerdo con diversas crónicas, los mexicas fueron atacados y sitiados en Chapultepec. En algunas fuentes este episodio es narrado en forma mítica a través del enfrentamiento entre Huitzilopochtli y su sobrino Cópil, quien se enfrentó a su tío para vengar a su madre Malinalxóchitl por haber sido abandonada en el camino. Según las fuentes mexicas Cópil fue vencido y, por determinación de Huitzilopochtli, su corazón fue arrojado a los tules que se encontraban en el lago de Texcoco,¹⁴³ lo cual representó un sacrificio previo a la fundación de la ciudad.

Al haber sido expulsados de Chapultepec los mexicas se establecieron en Tizaapan, territorio que pertenecía al señorío de Culhuacan. Por problemas suscitados con los culhuas, éstos les hicieron la guerra y los mexicas tuvieron que salir huyendo. De esta manera se refugiaron en un islote del lago de Texcoco, lugar donde encontrarían las señales del dios y se quedarían a vivir de manera definitiva.

En ese pequeño territorio los caudillos mexicas encontraron la hierofanía por tanto tiempo esperada que señalaba el sitio prometido por su dios. En primer lugar encontraron una fuente que

¹⁴²) Cibulal del Castillo, *Historia de la vida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991. (Colección Divulgación), pp. 115-121.

¹⁴³) Por ejemplo: Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, trad. de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, 3), p. 64. Acosta, *op. cit.*, p. 327 y Duran, *op. cit.*, vol. II, p. 38.

según Mendieta era "una encrucijada de agua limpia... formada á manera de una aspa de S. Andrés."¹⁸⁴ Esta forma hace referencia al símbolo de glin "movimiento" y a las bandas helicoidales por las que viajan los dioses¹⁸⁵ (figs. 5.a y b). Según otras fuentes,¹⁸⁶ en este lugar tanto plantas como animales eran blancos, color que simbólicamente hacía referencia a lo antiguo. Por otro lado, hay que hacer notar que el lugar donde se fundó Tenochtitlan, una isla en medio de un lago, era una reproducción del sitio de origen, ya que ambos son descritos de manera idéntica. Por lo tanto, resulta muy posible que el mítico Aztlan hubiera sido una creación retrospectiva del lugar de habitación de los tenochcas.

De acuerdo con las fuentes documentales, cuando los mexicas regresaron a ese lugar al día siguiente encontraron que de esa fuente manaban dos corrientes de agua, una azul y otra roja, que se entrelazaban. A este respecto, Durán dice:

Tomaron a topar con la fuente que el día antes habían visto, y vieron que el agua que el día antes salía clara y linda, aquel día salía bermeja, casi como sangre, la cual (agua) se dividía en dos arroyos, y el segundo arroyo, en el mismo lugar que se dividía, salía tan azul y espesa, que era cosa de espanto.¹⁸⁷

Por su parte, la Crónica Mexicáyotl registra:

y luego vieron había en pie unidos un escondrijo, una cueva; el primer escondrijo, la primera cueva se ve por el oriente, llamado Tlatil ("agua de fuego"), Atleliayan ("lugar del agua abrasada"), y el segundo escondrijo, la segunda cueva se ven por el norte, y están cruzados, llamados Metlalatl ("agua azul oscuro"), Tozpalatl ("agua color de papagayo: agua amarilla").¹⁸⁸

Estas dos corrientes, una de color azul que representaba el agua y otra roja-amarilla que simbolizaba al fuego y que se entrelazaban como dice Mendieta a manera de aspa de San Andrés, venían a representar la intersección de los dos principios opuestos y complementarios que dieron lugar al origen del mundo y mantenían su existencia, por lo tanto, simbolizaban la vida. Al presenciar esta hierofanía, como dice Eliade, los mexicas retomaron al origen, a la cosmogonía, al tiempo mítico y sagrado de los inicios, lo cual "permite revivir el tiempo en que las cosas se

¹⁸⁴) Mendieta, op. cit., p. 148.

¹⁸⁵) López Austin, Cuero..., op. cit., vol. I, pp. 67-68.

¹⁸⁶) Ver por ejemplo, Durán, op. cit., vol. II, p. 44, Alvarado Tezozómoc, op. cit., p. 62 y Acosta, op. cit., p. 329.

¹⁸⁷) Durán, op. cit., vol. II, p. 48.

¹⁸⁸) Alvarado Tezozómoc, op. cit., p. 63. Esto también lo registra Acosta, op. cit., p. 330.

manifestaron por primera vez.¹⁸⁸ Con ello, "gracias al retorno al origen se espera nacer de nuevo."¹⁸⁹ Por otra parte, este símbolo, que aparece pintado en varios códices y que es conocido como atl tlachinolli o "agua quemada", también representó a la guerra (fig. 5.a), actividad que era propia de Huitzilopochtli y mediante la cual los mexicas se encumbrarían como el pueblo dominante del valle de México y de la mayor parte de Mesoamérica.¹⁹¹

Otra de las señales sagradas, y tal vez la más contundente de todas, la constituyó la aparición de un águila, manifestación de Huitzilopochtli, posada encima del tunal, originado del corazón de Cópil, que crecía de una piedra: "Pues sabed que ese corazón [el de Cópil] cayó encima de una piedra, del cual nació un tunal, y es tan grande y hermoso que un águila hace en él su habitación y morada."¹⁹²

La piedra, que en general se consideraba que contenía el fuego,¹⁹³ constituyó el cimiento del árbol cósmico del centro del mundo; por lo tanto, estaba ubicada en la quinta dirección.¹⁹⁴ En relación con esto, hay que recordar que el lugar de habitación de Xiuhtecuhtli es el centro, sitio que era representado por una piedra verde. De igual manera, las piedras de ese color simbolizaban el corazón, que se equiparaba con el centro. Por eso, a los cuerpos de los nobles difuntos les ponían una piedra preciosa o chalchihuitl en la boca, mientras que a los macehuales una piedra de menor valor llamada texoxocli, que representaba su corazón.¹⁹⁵ Con el mismo

¹⁸⁸) Eliade, Mito y realidad, op. cit., p. 40.

¹⁸⁹) Ibid., p. 36. Por otra parte, estas dos cometas representan el agua primigenia y remiten al origen, Eliade, Tratado..., op. cit., p. 181.

¹⁹¹) En relación con la justificación religiosa del poder y dominio ejercido por los mexicas, el Códice Aubin, narra que el caudillo mexica Axolotl fue tragado por esas aguas y, en el interior de ellas, el dios Tláloc le comunicó que su hijo Huitzilopochtli renacería junto con él en ese lugar. Por ello el Templo Mayor, edificado en dicho punto, contenía dos recintos que albergaban a cada una de estas deidades. Códice Aubin, Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y neohitlones desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtémoc, trad. del nahuatl por Bernardino de Jesús Quiroz, reproducción de la edición de Antonio Peñafiel de 1902, con un suplemento de Alfredo Chavero, 2a. ed., México, Editorial Innovación, S. A., 1980, p. 50.

¹⁹²) Durán, op. cit., vol. II, pp. 44-45. Entre otras crónicas que hacen referencia a este hecho están, por ejemplo, Alvarado Tezozómoc, op. cit., p. 64 y Acosta, op. cit., pp. 327 y 329.

¹⁹³) En relación con esto, Durán, op. cit., vol. I, p. 81, menciona que cuando caía un rayo, al cual podemos interpretar como fuego celeste, y mataba a alguna persona, se creía que ésta había sido herida con una piedra.

¹⁹⁴) Eliade, Tratado..., op. cit., p. 213.

¹⁹⁵) Sahagún, op. cit., vol. I, p. 221, y Mendieta, op. cit., p. 162.

objeto, a las imágenes de los dioses les ponían por corazón una piedra verde.¹⁹⁶ Por lo tanto, la piedra, cimiento del tenochtili simbolizaba el centro del mundo.

El tunal, por su parte, constituyó una hierofanía vegetal, es decir, lo sagrado manifestado en la naturaleza,¹⁹⁷ puesto que era el árbol sagrado del centro del mundo por donde pasaba el axis mundi y, por lo tanto, era el punto donde convergían los tres sectores del cosmos,¹⁹⁸ el cielo, la tierra y el inframundo. Por eso, de acuerdo con la tradición mexicana, en ese sitio la divinidad se manifestó a través de las señales antes mencionadas.

Un "Centro" representa un punto ideal, perteneciente, no al espacio profano geométrico, sino al espacio sagrado, en el cual puede realizarse la comunicación con el Cielo o con el Infierno; en otras palabras, un "Centro" es el lugar paradójico de la ruptura de los niveles, el punto en que puede ser trascendido el mundo sensible.¹⁹⁹

De acuerdo con lo que se ha visto más arriba, el centro del mundo estaba indicado por una serie de señales que, según la tradición mexicana, fueron las observadas por el pueblo elegido de Huitzilopochtli el cual, por habitar en la parte central, era capaz de dominar a los demás pueblos, pero también recaía en él la importante misión de mantener el equilibrio del mundo, misma que sólo podía realizarse desde el centro. Obviamente esto fue utilizado como arma ideológico religiosa por los mexicas para justificar sus campañas expansionistas de conquista, su dominio sobre los demás pueblos y su gran poder acumulado y expresado a través de fastuosas ceremonias.

Considero necesario señalar el hecho de que todas estas ceremonias mencionadas constituyeron ritos de paso en los que el fuego se encontraba dominando el periodo liminal. Por consiguiente, fue el elemento que relacionaba la condición de la persona anterior al rito y la nueva que adquiría después de que éste se realizaba, es decir, fue el mediador entre ambos estados y, como tal, enlazaba las diferentes etapas de la vida de un individuo. Asimismo el fuego, por ser el elemento transformador por excelencia, fue el que generaba las condiciones necesarias para que el paso de un estado a otro fuera posible.

¹⁹⁶) *Ibid.*, p. 80.

¹⁹⁷) Eliade, *Tratado...*, op. cit., p. 32.

¹⁹⁸) *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁹⁹) Eliade, *Imágenes...*, op. cit., pp. 82-83.

Estos cambios implicaban una muerte respecto a la vida anterior y una resurrección a la nueva etapa; pero, entre ambos estadios, y para que se pudiera llevar a cabo la revivificación, el individuo pasaba por un periodo liminar o de transición que estaba dominado por el fuego, elemento sagrado que en su viaje al inframundo propiciaba el resurgimiento de la vida a partir del mundo muerto. Este ciclo de vida y muerte estaba basado en los cambios de la naturaleza, en la cual se observaba un periodo de improductividad equiparable a la muerte y otro de crecimiento de las plantas identificado con la vida. Estos periodos fueron englobados en uno mayor que los antiguos mesoamericanos concebían con una duración de cincuenta y dos años, en cuyo término el mundo podría ver su fin o era renovado para continuar con su existencia por otro ciclo de la misma duración. A su vez este ritual, en el que se apagaba el fuego viejo ya desgastado y se encendía el nuevo para revitalizar al mundo, estaba muy relacionado con el mito de la creación del Sol y de la Luna, astros marcadores de tiempo que surgieron gracias a la fuerza transformadora del fuego sagrado.

CONCLUSIONES

Los símbolos tienen un papel fundamental en el desarrollo de una cultura, puesto que son ellos los que posibilitan la cohesión de la sociedad, la identificación entre sus miembros al remitir a un mismo código, así como la definición de las particularidades de una cultura. De la misma manera, a través de los símbolos tanto la sociedad como sus componentes, sean individuos o sectores sociales, justifican su existencia, su posición y caracterización en relación con otros grupos y aseguran la reproducción y continuación de la sociedad y la cultura. Por otra parte, los miembros de un mismo grupo, al participar de los mismos códigos, comparten las mismas significaciones en relación con la naturaleza, la sociedad y las entidades sagradas, lo cual contribuye a la cohesión social y les proporciona un sentimiento de seguridad y estabilidad.

En la religión mexicana las fuerzas naturales y algunos de los elementos del mundo fueron concebidos como potencias sagradas, mismas que fueron personificadas en diferentes deidades con facultades y atributos específicos que los caracterizaron. Visto desde otro ángulo, la naturaleza y sus fenómenos asociados fueron pensados como la manifestación de diferentes deidades, las cuales fueron consideradas como misteriosas fuerzas sobrehumanas que sobrepasaban las posibilidades del hombre. Dichas entidades sagradas eran ambiguas, puesto que podían tanto otorgar beneficios al hombre como provocarle perjuicios y daños. Por ello, los ritos que realizaban los miembros de la sociedad tenían como objetivos propiciar la benevolencia de los dioses, contrarrestar sus malas influencias y mantener el equilibrio del cosmos.

En una sociedad tan eminentemente religiosa como lo fue la mexicana -en la que todo lo existente en el mundo se consideraba sacralizado- lo sagrado, concebido como fuerzas superiores al hombre que fueron personificadas en deidades, invadía, influía y regia todos los aspectos de la vida, desde el control de las fuerzas de la naturaleza, la organización social, la economía y la política hasta los actos más cotidianos de la vida diaria de cualquier individuo, los cuales estaban organizados por los mitos y los ritos. Así, los niveles cósmico, social y natural eran concebidos en constante interrelación. Por lo tanto, conocer y explicarse el mundo equivalía a

desentrañar el comportamiento de esas fuerzas, sus manifestaciones y su incidencia en el ámbito en el que vivía el hombre. Por ello, para el estudio de una sociedad como la mexicana, es necesario abordar el estudio de la religión, pero no de manera aislada, como un ente aparte, sino estableciendo las interrelaciones que existen entre ella, la sociedad y la naturaleza. Esto nos lleva a tomar en cuenta la existencia de una conceptualización simbólica del mundo en la que cada objeto, además de ser concretamente lo que es, constituye un signo que remite a otra cosa, es decir, a un concepto o a una idea que los miembros de una misma sociedad comparten y conocen, aunque ese conocimiento no es, en la mayoría de los casos, consciente. Así, desde su manera particular de aprehender la realidad, los pueblos mesoamericanos la expresaron especialmente a través de las narraciones sagradas y de los actos representativos de los ritos, dotándola de significaciones particulares, que a su vez se manifestaron a través de símbolos. Por ello, hemos considerado necesario el estudio del fenómeno de la religión mexicana desde la perspectiva del simbolismo puesto que, como se ha visto a lo largo de este trabajo, constituye una llave que abre otras puertas que permiten llegar más allá de lo meramente aparente.

Como ésta es una tarea grande y compleja se escogió el complejo del dios del fuego, sector de la religión mexicana que no ha sido muy estudiado, lo cual abrió la posibilidad de un mayor espacio para ensayar interpretaciones y propuestas a partir de la perspectiva simbólica. De esta manera, según se ha podido ver a lo largo de la presente tesis, el culto al dios del fuego constituyó un subsistema dentro del amplio sistema de la religión mexicana, ya que todos sus elementos presentan una estructuración lógica y coherente que permiten definirlos como una unidad dentro de la religión. El complejo del culto al dios del fuego ha sido posible interpretarlo como tal, es decir, como subsistema dentro de la religión y como complejo cultural, por su riqueza de significaciones, esto es, por su polisemia y porque conforma la contraparte del otro gran subsistema religioso, el compuesto por el culto al agua, a la tierra y a los mantenimientos. Esto nos ha permitido ver la forma en que ambos subsistemas, que correspondían a los dos principios cósmicos de la religión, entraban en interacción, aclarando la función tanto de cada uno de ellos por separado como en conjunción. En consecuencia, se ha podido observar que el fuego en la

religión mexica fue de una gran riqueza simbólica puesto que, además de haber sido considerado como un elemento sagrado manifestación del dios Xiuhtecutli, fue personificado en una deidad polisémica con una gran cantidad de apelativos a los cuales estuvieron asociados sus diversos atributos y funciones. En relación con ello, el dios podía ser localizado en los tres sectores del cosmos: cielo, tierra e inframundo. En el plano terrestre encontramos su presencia en las cuatro esquinas, pero su ubicación principal la constituyó el centro, punto del que fue el dios representativo, por ello fue considerado el cohesionador del mundo, de la sociedad y de la familia. Por otro lado, en los rituales en los que intervenía, el dios estuvo representado por diversos elementos concretos que lo simbolizaban.

A lo largo de la investigación, se pudo ver que el fuego vino a ser el símbolo del principio masculino del cosmos y, como tal, tuvo como principal función la fecundidad que daba por resultado la reproducción de la naturaleza y de la sociedad, por eso fue considerado como el regenerador del mundo. Debido a ello, en los ritos analizados encontramos la participación de diversos elementos concretos que representaban al dios (como las plumas rojas, los postes erigidos en patios, el maíz tostado y reventado y la presencia de la lumbre ardiendo) y a través de los cuales se manifestaba para ejercer su función propiciatoria de la fertilidad.

El otro atributo que destaca del dios del fuego fue el haber sido el agente que provocaba transformaciones y, al generar cambios, purificaba, sacralizaba y regeneraba. Su cualidad de transformador quedó definida en el tiempo mítico en el cual quedaron establecidas las características que predominarían en el mundo en el que viviría el hombre. En ese tiempo pristino ocupó un lugar central el mito de origen de los astros marcadores de tiempo: el Sol, la Luna y Venus, lo cual permitió la posibilidad de que el hombre pudiera vivir en la tierra. Con ello, el fuego fue asociados a los conceptos de creación y principio. En relación con esto y como consecuencia fue considerado como el encargado de la regeneración del mundo, el cual era renovado cada cincuenta y dos años, cuando los dioses concedían al hombre otro ciclo de vida de dicha duración. Este hecho era sancionado a través del rito del fuego nuevo, fiesta en la que la lumbre recién encendida simbolizaba el acuerdo de los dioses y el nuevo periodo por transcurrir. Por otra

parte. en la naturaleza la actividad del dios del fuego provocaba la transformación de las semillas en plantas al ser liberadas del inframundo y surgir en la superficie de la tierra.

De acuerdo con la mitología, antes de la creación del mundo el agua ya existía, aquella agua primordial, pasiva, identificada con el líquido amniótico. Pero el fuego tuvo que ser creado por los dioses para que ejerciera sus funciones y diera lugar al principio del mundo. Es decir, fue necesaria su participación para que se llevara a cabo la creación. De esta manera, ejerció su poder transformador y fecundador del que fue receptora la tierra que correspondía al principio femenino, húmedo y frío del cosmos. Así, el fuego y el agua se constituyeron en los dos símbolos dominantes que dieron significado y consistencia al mundo y cuya conjunción equilibrada dieron lugar a la vida, a la cual simbolizaban. Por ello, cada vez que ritualmente se significaba esa confluencia se remitía a ese acto primigenio que conjuraba la regeneración de la vida, del mundo, de la naturaleza, del hombre y de la sociedad. Esta regeneración se daba mediante la repetición periódica de la creación a través de diversos ritos. Pero el agua y el fuego debían de estar en conjunción armónica para mantener la existencia y la continuidad del mundo, ya que el exceso de alguno de los dos generaría una catástrofe. Este equilibrio era propiciado y conservado por medio de diversos rituales que se llevaban a cabo a lo largo del año en muchos de los cuales, especialmente aquellos que tenían como objetivo general mantener la vida, aparecían de manera conjunta elementos simbólicos del agua y del fuego para propiciar y mantener ese equilibrio.

El fuego, en tanto que elemento fundador del mundo y responsable de su continuidad, se erigió como marcador de tiempo que delimitaba ciclos temporales a la vez que los enlazaba para propiciar la prolongación de la vida. En este sentido, Xiuhtecuhtli, manifestación terrestre de la deidad ignea era el marcador de tiempos y de los ciclos naturales, sociales, rituales y sagrados de los dioses, ya que era el que determinaba la llegada o influencia de las fuerzas sagradas al mundo del hombre. Esto quedó definido justo al final del tiempo mítico con la primera salida del Sol -fuego vivo que correspondía a su manifestación celeste- hecho que constituyó un partearguas entre el tiempo sagrado y el profano, pues en ese instante quedaron precisadas las características de los dioses. En ese momento Xiuhtecuhtli quedó definido, asimismo, como el responsable del orden de

la afluencia de las fuerzas sagradas en el mundo que aseguraban el movimiento del cosmos, es decir, era el que ordenaba y distribuía la secuencia de las fuerzas sagradas de los dioses en la tierra que daban lugar al tiempo, con lo cual se erigió como el regidor de la temporalidad profana. En relación con esto delimitaba los diversos ciclos temporales, los cuales estaban señalados por importantes fiestas al fuego, pero, al mismo tiempo, los vinculaba, con lo cual aseguraba la continuidad del mundo y su renovación. Este concepto se manifestó también en la naturaleza y en la sociedad, en donde el fuego, y las festividades dedicadas a él, tenían como función entazar los diferentes procesos de la naturaleza, de la sociedad y del individuo en lo que venía a ser su ciclo de vida, así como las fases de algunos rituales.

Estas funciones, de acuerdo con la cosmovisión mexicana, sólo eran posibles realizarlas desde el centro, punto donde se llevó a cabo la creación y principal localización del dios igneo. Por lo que Xiuhtecuhtli, advocación terrestre de este elemento, vino a ser la hierofanía y el elemento dominante del centro, sitio donde se ubicaba el axis mundi. Por eso su símbolo, denominado Xócotl o Tota, era la réplica del árbol del mundo, del eje cósmico que permitía la comunicación entre el cielo y el inframundo, además de que representaba el falo fecundador de la tierra.

En consecuencia, la deidad del fuego fue un dios ubicuo que se manifestó en los tres sectores del cosmos y en los cuatro extremos del plano terrestre. Así, fue identificado con el Sol en la parte alta del cosmos, desde donde ejercía su función fecundadora. La analogía del fuego con el Sol hizo equiparables los conceptos de cocción y maduración, funciones que estas dos entidades sagradas realizaban respectivamente. A esto se debió la presencia de maíz tostado en algunas fiestas relacionadas con ese astro, el sacrificio por fuego de cautivos y las ofrendas de alimentos cocidos al fuego, como gallinas guisadas y tamales que constituían elementos culturales transformados y sacralizados. Esto último distinguió al fuego, concretamente a Xiuhtecuhtli, como transformador cultural, lo cual fue expresado en diversos ritos, cuyas acciones simbólicas generaban una energía que influía en la naturaleza propiciando la maduración de las plantas alimenticias. Por otro lado, también hay que mencionar que algunas de las advocaciones

del dios del fuego se ubicaban en el inframundo y, por lo tanto, se relacionaban con la muerte, desde donde su acción fertilizadora y transformadora traía como resultado la liberación de las plantas del mundo muerto para propiciar su resurgimiento. En relación con esto, en la fiesta de Xócotl Huetzi se conmemoraba la bajada del fuego al Mictlan para que realizara la fertilización del mundo muerto, mientras que en Izcalli se celebraba su subida al cielo, así como el futuro resurgimiento de las plantas y su maduración.

El eje cósmico, al igual que los cuatro postes de las esquinas del mundo, no fueron exclusivos del dios del fuego, sino que también en ellos se encontraba su contraparte, el principio femenino y acuoso, según se ve por los rituales dedicados a las deidades de la lluvia y de los mantenimientos como Atcahualo, Tozoztonli, Atemoztli y Huey Tozoztli, fiestas en las que también se erigían postes simbólicos del axis mundi. Esta ubicación de los dos principios cósmicos en dichos ejes, fue uno de los factores que permitió el mantenimiento del equilibrio para la continuación de la vida.

Por otra parte, el fuego terrestre a la vez que comunicaba el ámbito seco y caliente, lo alto, con el ámbito húmedo y frío, lo bajo, los mantenía separados para que el hombre pudiera vivir en el espacio intermedio. De igual forma, el fuego era el mediador entre los dos extremos de la naturaleza: el exceso de calor y la demasia de humedad, con lo cual evitaba la quemazón y la podredumbre del mundo. Así, mediante los rituales en los que este elemento intervenía, de manera simbólica mantenía el equilibrio de los dos opuestos asegurando la continuación de la vida.

Como el fuego era símbolo de lo que trasciende, era el mediador entre los hombres y los dioses, entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, por eso era la deidad que permitía establecer la comunicación entre ellos. También ayudaba a mantener el equilibrio, pues permitía que las ofrendas llegaran a los dioses y a los antepasados a través de su acción transformadora, por lo cual vino a ser un vehículo y un comunicador con el mundo de lo sagrado. Igualmente, era el mediador entre la naturaleza y la sociedad pues propiciaba el tránsito de uno a otro. Así, a través de los rituales en los que él intervenía trasmutaba un espacio natural en social y cultural al

liberar su cualidad contaminante con lo cual lo hacía habitable al hombre. De este modo, su acción transformadora permitía la fundación de una vivienda familiar mediante la ceremonia de inauguración, así como la instauración de un espacio cultivable a través del sistema de roza y quema. Por otro lado, modificaba el alimento crudo en cocido para hacerlo ingenuo, las materias primas en materiales culturales como la cal, el carbón y la cerámica y reincorporaba a los individuos a la sociedad cuando éstos cambiaban de estado al pasar por un rito de paso.

Lo anterior nos lleva a la consideración de que el fuego fue un elemento liminar, puesto que estructuralmente se encontraba ubicado justo en el momento de transición de los ritos. De esta manera, propiciaba el paso de una situación a otra y era el responsable de llevar a cabo la transformación ya fuera de entidades sagradas, naturales o sociales. Asimismo, era el que proporcionaba continuidad a los procesos de cambio al solucionar las contradicciones que ello generaba. En tanto que elemento liminar fue el mediador entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre los hombres y los dioses y permitía la comunicación entre los tres sectores del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo.

El culto al fuego entre los cazadores estuvo asociado a su actividad propia, valga la redundancia, la cacería y a la muerte; mientras que entre los agricultores se le asignaron significaciones acordes con la dinámica de sus concepciones. Estas estuvieron regidas por los conceptos de muerte y resurrección periódicas de la naturaleza. Por lo tanto, el fuego entre los agricultores fue concebido, junto con el agua, como el elemento que generó la vida y cuya participación era necesaria para mantener el equilibrio que propiciaba el adecuado desarrollo de los ciclos naturales y sociales. Por consiguiente, el fuego quedó inscrito en la dinámica del ciclo vida-muerte-vida que aseguraba la continuidad del mundo.

En relación con lo anterior, el fuego fue para los mexicas símbolo de la vida del ciclo temporal de cincuenta y dos años. Por eso, el hecho de encender fuego constituyó un acto ritual que, al repetir la cosmogonía, representaba inicio y renovación de la vida. En consecuencia, el fuego fue considerado como el regenerador del mundo. De igual forma, purificaba y sacralizaba espacios y tiempos, sobre todo cuando se restauraba ritualmente la vida social al inicio de cada

siglo indígena. Debido a este significado, la acción de prender fuego se hacía en un ámbito considerado como sagrado, en un cerro, en un templo o en un lugar considerado centro virtual, como lo fue el fogón de la casa, sitios, todos estos, que simbolizaban el espacio de los dioses donde se había llevado a cabo la creación. Por ello, el manejo del fuego debía de ser ritual, aún en la vida cotidiana y, para que ejerciera su función, había que proporcionarle constantemente ofrendas, principalmente de las primicias de los alimentos, así como de sangre, para alimentarlo y fortalecerlo.

El centro, lugar de habitación del dios del fuego, vino a ser también símbolo de la divinidad puesto que en él conflúan las fuerzas sagradas. Por ello el fuego, desde el centro, era el encargado de aglutinar, cohesionar y dar consistencia tanto al mundo natural y social como a los dioses, ya que desde ese punto ordenaba y determinaba en qué momento cada una de las fuerzas sagradas debían de ejercer su influencia en el mundo. Por eso, también, la revivificación del mundo se efectuaba desde el centro.

Políticamente, el fuego simbolizó preeminencia, superioridad cultural y poder. Por ello, los mexicas, en tanto que pueblo hegemónico, justificaban su posición aduciendo que su lugar de habitación era el centro, lugar de habitación de Xiuhtecuhtli, lo cual se había manifestado en el momento de la fundación por una serie de indicios que lo distinguían como lugar sagrado. Estas señales, además, incluyeron elementos que hacían referencia al principio opuesto al fuego, es decir, que correspondían al principio femenino y acuoso del cosmos. De esta manera, el lugar de la fundación de México Tenochtitlan se erigió como una hierofanía en donde se manifestaron los dos principios cósmicos que generaban la vida. En consecuencia, el recinto ceremonial tenochca era una manifestación del centro, sitio desde donde se podía llevar a cabo la regeneración del cosmos. Por ello, los mexicas se consideraban a sí mismos como los responsables del mantenimiento del mundo, para lo cual había que alimentar a los dioses a través de la sangre y los corazones humanos que eran ofrecidos a los dioses en constantes celebraciones que tenían como principal objetivo religioso liberar la energía sagrada desde el centro por medio de inmolaciones rituales. La mayoría de las personas ofrecidas en sacrificio eran cautivos obtenidos

en las guerras de conquista, las cuales tenían como objetivo político económico la imposición del dominio mexica y la extracción de tributo.

OBRAS CONSULTADAS

ACOSTA, José 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 de los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios, 2a. ed., ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, 446 p.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de, Obras históricas, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

ALVARADO TEZOZOMOC, Hernando, Crónica Mexicana, 3a. ed., notas de Manuel Orozco y Berra, México, Ed. Porrúa, 1980, (Biblioteca Porrúa, 61).

———, Crónica Mexicáyotl, trad. de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, (Primera Serie Prehispánica, 3).

"Anales de Cuauhtitlan", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 3-118, (Primera Serie Prehispánica, núm. 1)

Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco, versión preparada y anotada por Henrich Berlin, con un resumen de los anales y una interpretación del código por Robert H. Barlow, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1958, 128 p.

ANGULO VILLASEÑOR, Jorge, "Los relieves del grupo 'IA' en la montaña sagrada de Chalcatzingo", en Homenaje a Román Piña Chan, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, pp. 191-228.

AVENI, Anthony F., Observadores del cielo en el México antiguo, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 394 p. (Sección de Obras de Antropología).

BALSALOBRE, Gonzalo de, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dices, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, pp. 337-390.

BENAVENTE, Toribio de, ver Motolinia.

BEYER, Hermann, "El origen natural de algunos dioses mexicanos", en El México antiguo, tomo X, vol. I, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, pp. 305-308.

-----, "El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli. Un ensayo mitológico", en El México antiguo, tomo X, vol. I, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, pp. 309-312.

BRODA, Johanna, "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en Historia de la Astronomía en México, Marco Arturo Moreno Corral, comp., México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 65-102, (La ciencia desde México, núm. 4).

-----, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston, BAR International Series, 174, 1983, pp. 145-164.

-----, "El culto mexica a los cerros y el agua", en Multidisciplina, Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán, núm. 7, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 45-56.

-----, "Geography, Climate and the Observation of the Nature in Prehispanic Mesoamerica", en Imagination of the Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition, David Carrasco (ed.), Chapel Hill.

-----, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades", en Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica, Franz Tichy, ed., Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982, pp. 129-158, (Latnamenska-Studien, 10)

-----, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en Revista española de antropología americana, Madrid, 1971, vol. 6, pp. 245-327.

CARLSON, John B., Venus-regulated Warfare and Ritual Sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla "Star Wars" Connection, Center for Archaeoastronomy Technical Publication, No. 7, College Park, Maryland, 1991.

CARRASCO, Pedro, Los otomies. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México, UNAM, Instituto de Historia en colaboración con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1950, (Primera Serie, núm. 15).

CASO, Alfonso, El pueblo del sol, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 139 p. e ilus. (Colección Popular, núm. 104).

———. Los calendarios prehispánicos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

CASTILLO, Cistóbal del, Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, (Colección Divulgación), 226 p.

CASTILLO F., Victor M., "El bisesto náhuatl", en Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, vol. IX, pp. 75-104, tablas e ils.

———. Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales, 2ª ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 13).

CHIMALPAHIN CUAUHTEHUJANITZIN, Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Victor M. Castillo F., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, 157 p., (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes: 9).

———. Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, paleografía, traducción y glosa de Silvia Rendón, prefacio de Angel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, (Biblioteca Americana. Serie de Literatura Indígena).

CLOSS, Michael P., "El mecanismo para la determinación de fechas en la tabla de Venus del Códice de Dresden", en Astronomía en la América Antigua, Anthony F. Aveni, comp., trad. de Luis Felipe Rodríguez Jorge, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, pp. 121-133, (Colección América Nuestra. América Antigua).

Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín. Anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc, trad. del náhuatl por Bernardino de Jesús Quroz, reproducción de la edición de Antonio Peñafiel de 1902, con un suplemento de Alfredo Chavero, 2a. ed., México, Editorial Innovación, S. A., 1980.

Código Borbónico, Manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais de Bourbon, ed. facsimilar, descripción, historia y explicación del código por Francisco del Paso y Troncoso, comentario explicativo de E. T. Hamy, trad. del apéndice de Josefina Oliva de Coll, 3a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1981, (Colección América Nuestra. América Antigua).

Código Borgia, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Código de Huamantla, Manuscrito de los siglos XVI y XVII, que se conserva en la Sala de Testimonios Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y en la Biblioteca Estatal de Berlín, ed. facsimilar, estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala e Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1984, (Tlaxcala. Códices y Manuscritos, núm. 2).

Código Mendocino o Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, editado por José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Angel Ediciones, S. A., 1979.

Código Telleriano-Remensis, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

DOUGLAS, Mary, "Contaminación", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 3, pp. 126-130.

DURAN, Diego, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme, ed. preparada por Angel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967, (Biblioteca Porrúa, núms. 36 y 37).

ELIADE, Mircea, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, trad. de Ernestina de Champourcin, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 184 p. (Sección de Obras de Antropología).

-----, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993, (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades).

-----, Imágenes y símbolos, versión española de Carmen Castro, Madrid, Taurus Ediciones, S. A., 1992, 196 p.

-----, Mito y realidad, trad. de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1985, 232 p., (Colección Omega).

———. Tratado de historia de las religiones, trad. de Tomás Segovia, 3a. ed., México, Ediciones Era, 1979, 462 p.

FAHMEL BEYER, Bernd, En el cruce de caminos. Bases de la relación entre Monte Albán y Teotihuacán, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 32 p.

FERIA, Pedro de, "Relación sobre la incidencia en sus idolatrias de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, pp. 381-392.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 11 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963.

FLORES, Daniel, "Venus y su relación con fechas antiguas", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, editores, Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 343-388, (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4).

GARCIA QUINTANA, Josefina, "El baño ritual entre los nahuas según el Códice Florentino", en Estudios de Cultura Náhuatl, v. VIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, pp. 189-213.

GARIBAY K., Angel, Historia de la literatura náhuatl, 2 vols., 3a. ed., México, Ed. Porrúa, 1987, (Biblioteca Porrúa, núms. 1 y 5).

GEERTZ, Clifford, La interpretación de las culturas, trad. de Alberto L. Buxio, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A., 1992, 387 p., (Colección Hombre y Sociedad).

———. "Religión", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 9, pp. 219-226.

GIBBS, Sharon L., "La calendárica mesoamericana como evidencia de actividad astronómica", en Astronomía en la América Antigua, Anthony F. Aveni, comp., trad. de Luis Felipe Rodríguez Jorge, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, pp. 43-61, (Colección América Nuestra. América Antigua).

GODELIER, Maurice, Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, trad. de Celia Amorós e Ignacio Romero de Solís, 4a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1985, 391 p.

———. "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique", en L'Homme. Revue Française d'Anthropologie, tomo XVIII, núm. 3-4, Paris-La Haya, publicado por l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales y el Centre National de la Recherche Scientifique, Mouton Editeur, julio-diciembre, 1978, pp. 155-188.

GONZALEZ TORRES, Yolotl. El culto a los astros entre los mexicas, México, SEP Diana, 1979. 182 p., (SepSetentas-Diana, núm. 217).

———. El sacrificio humano entre los mexicas, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica, 1985, 330 p., (Sección de Obras de Antropología).

———. "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio, Barbro Dahlgren, editoria, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, pp. 105-112.

———. "Templos y lugares sagrados relacionados con el culto al sol entre los mexicas", en Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 299-302.

GORTARI, Eli de. El método de las ciencias: nociones elementales, 3a. ed., México, Editorial Grijalvo, 1979, 151 p.

GUTIERREZ SOLANA, Nelly. Las serpientes en el arte mexica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1987, (Colección de Arte, 40).

HEYDEN, Doris, "El mito de la muerte de los guerreros: ¿Qué pasa con sus viudas", en Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II. Coloquio, Barbro Dahlgren coordinadora, México, UNAM, 1990, pp. 113-119.

———. "El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico", Boletín INAH, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-22.

———. "Las diosas del agua y la vegetación", en Anales de Antropología, vol. XX, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983, pp. 129-145.

———, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztl", en Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, eds. Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972 pp. 205-211.

———, México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlan, México, Departamento del Distrito Federal, 1988, 200 p., (Colección Distrito Federal, núm. 22).

———, "Xiuhtecuhtli, investidor de soberanos", Boletín INAH, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972, Época II, No. 3, octubre-diciembre, p.3-10.

"Histoire du Mechique" o "Historia de México", en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, 2a. ed., ed preparada por Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1973, pp. 91-120, (Sepan cuántos, núm. 37).

"Historia de los mexicanos por su pinturas" en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, 2a. ed., ed preparada por Angel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1973, pp. 7-90, (Sepan cuántos, núm. 37).

Historia Tolteca-chichimeca, estudio, trad. del náhuatl y paleografía de Paul Kirchhoff, Lina Odena GJueemes y Luis Reyes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, 290 p. y facsimil.

IWANISZEWSKI, Stanislaw, "Mitología y arqueoastronomía", en Historia de la Astronomía en México, Marco Arturo Moreno Corral, comp., México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 102-123, (La ciencia desde México, núm. 4).

JENSEN, Ad. E., Mito y culto entre pueblos primitivos, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 408 p.

JUNG, Carl G. et al. El hombre y sus símbolos, trad. del inglés por Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar S. A. de Ediciones, 1974, 326 p.

KIRCHHOFF, Paul, Principios estructurales del México antiguo, ed. de Teresa Rojas Rabiela con la colaboración de Amelia Camacho, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1963, 193 p. y cuadros, (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 91).

———, "Dioses y fiestas de los nauas centrales", en Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda, eds. Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972 pp. 199-204.

KIRK, G. S., El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, trad. de Teófilo de Loyola, Barcelona, Ediciones Paidós, 1990, 310 p., (Paidós Básica, núm. 24).

KOHLER, Ulrich, "Conocimientos astronómicos de indígenas contemporáneos y su contribución para identificar constelaciones aztecas", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, editores, Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 343-388, (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4). pp. 249-265.

LEACH, Edmund R., "Ritual", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 9, pp. 383-388.

LEON PORTILLA, Miguel, La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, prólogo de Angel Ma. Garibay K., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979, 412 p., (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

LEVI-STRAUSS, Claude, "El hechicero y su magia", en Antropología estructural, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, pp. 195-210.

-----, El pensamiento salvaje, trad. de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 416 p. (Brevarios, núm. 173).

-----, "El sexo de los astros", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 203-211.

-----, "La eficacia simbólica", en Antropología estructural, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, pp. 211-228.

-----, "La estructura de los mitos", en Antropología estructural, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, pp. 229-252.

-----, "Estructura y dialéctica", en Antropología estructural, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, pp. 253-260.

-----, "La estructura y la forma", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 113-141.

———, "La gesta de Asdiwal", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 142-189.

———, "Cuatro mitos winnebago", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 190-202.

———, "Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 225-241.

———, "Cómo mueren los mitos", en Antropología estructural, trad. de J. Almela, 8a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991, pp. 242-253.

———, Mitológicas | Lo crudo y lo cocido, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 396 p. (Sección de Obras de Antropología)

"Leyenda de los soles", en Códice Chimalpopoca, trad. del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 119-142, (Primera Serie Prehispánica, núm. 1).

LOPEZ AUSTIN, Alfredo, "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 289-298

———, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

———, "El dios enmascarado del fuego", en Anales de Antropología, vol. XXII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, pp. 251-285.

———, "El texto sahumantino sobre los mexicas", en Anales de Antropología, vol. XXII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, pp. 287-335.

———, "La cosmovisión mesoamericana", en Temas mesoamericanos, Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coordinadores, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996, pp. 471-507.

-----, Los mitos del Itzacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 542 p. (Alianza Estudios. Antropología).

-----, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", en Anales de Antropología, vol. XX, México, UNAM, Instituto de Investigaciones antropológicas, 1983, pp. 75-87.

-----, Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 p. (Sección de Obras de Antropología).

MAUPOME, Lucrecia, "Arqueoastronomía y desarrollo de la ciencias en el México prehispánico", en Historia de la Astronomía en México, Marco Arturo Moreno Corral, comp., México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 17-64, (La ciencia desde México, núm. 4).

MAUSS, Marcel, Lo sagrado y lo profano. Obras I, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, S. A, 1970, 266 p. (Breve Biblioteca de Reforma)

-----, Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral Editores, S. A, 1971, 436 p. (Breve Biblioteca de Reforma)

MENDELSON, E. M., "Concepción del mundo", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 2, pp. 690-692.

MENDIETA, Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, 3a. ed. facsimilar y 1a. con la reproducción de los dibujos originales del código, México, Porrúa, 1980, 790 p., (Biblioteca Porrúa, núm. 46).

MOLINA, Alonso de, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2a. ed., México, Porrúa, 1977, 163 p.

MONTOLIU V., María, "Revisión general sobre el estudio de los mitos cosmogónicos entre los mayas y otros grupos mesoamericanos", en Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 247-254.

MOTOLINIA, o Toribio de Benavente, Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado, estudio crítico, apéndice, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 2a. ed., México, Porrúa, 1973, 256 p. (Sepan cuantos, núm. 129).

———. Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, edición y estudio introductorio de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 591 p., (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 2).

MUÑOZ CAMARGO, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acuña, tomo primero, núm. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 324 p. (Serie Antropológica, 53).

NAGAO, Debra, "The Planting of Sustenance. Symbolism of the Two-Horned God in Offerings from the Templo Mayor", en Res, Anthropology and Aesthetics, núm. 10, Cambridge, Harvard University, Peabody Museum, 1985, pp. 5-23.

NAVAS, Francisco de las, "Calendario Indico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo", en Relaciones Geográficas, v. 4, p. 228.

NICHOLSON, H.B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope, ed. general, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, eds. del volumen, Handbook of Middle American Indians, vol. 10, parte 1, University of Texas Press, Austin, 1971, pp. 395-432.

NOGUERA, Eduardo, "Ceremonias del fuego nuevo", en Cuadernos Americanos, México, mayo-junio de 1968, pp. 146-151.

NOGUEZ, Xavier, El hueitlatoni y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecutli, tesina para optar por el grado de Licenciado en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, 87 p.

———. "La diadema de turquesa (xihuitzilli) y las alianzas de señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico", en Historia, religión, escuelas. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 83-94.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del, Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico, 3a. ed., México, Siglo Veintiuno, 1981, 429 p.

PASZTORY, Esther, Aztec Art. New York, Harry N. Abrams Inc. Publishers, 1983.

PIHO, Virve, El peinado entre los mexicas. Formas y significados, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, octubre 1973, 362 p. e ils.

POMAR, Juan Bautista, "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acaña, tomo tercero, núm. 8, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, pp. 45-113, (Serie Antropológica, 70).

PONCE, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, pp. 369-380.

PREM, Hanns, "Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones (problemas históricos y técnicos)", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, editores, Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 389-411, (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4).

PREUSS, Konrad, Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental, trad. de Mariana Frenk-Westheim, ed. e introd. de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

QUEZADA, Noemi, Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, 162 p. cuadros e ils. (Serie Antropológica, 17)

———, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", en Anales de Antropología, vol. XIV, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1977, pp. 307-326.

———, "Mito y género en la sociedad mexica", en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. XXVI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 21-40.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acaña, tomo primero, vol. 4, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 324 p. (Serie Antropológica, 53).

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, ed. de René Acaña, tomo segundo, vol. 5, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 484 p. (Serie Antropológica, 59).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acaña, tomo primero, vol. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, 400 p. (Serie Antropológica, 63).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acaña, tomo segundo, vol. 7, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, 316 p. (Serie Antropológica, 65).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, ed. de René Acaña, tomo tercero, vol. 8, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, 226 p. (Serie Antropológica, 70).

REYES, Luis, "Los dioses tribales", en López Austin, Alfredo y Luis Reyes, Religión, mitología y magia, II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, 1970, pp. 33-45.

RUIZ DE ALARCON, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, pp. 17-180.

SAHAGUN, Bernardino de, Historia general de las cosas de la Nueva España, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, (Cien de México).

———, Ritos, sacerdotes y atavios de los dioses, introd., versión y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl, 1958, 174 p., (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1).

———, Veinte himnos sacros de los nahuas, versión, introd., notas de comentario y apéndices de otras fuentes por Angel Ma. Garibay K., México, UNAM, Instituto de Historia, 1958, 278 p., (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún, núm. 2).

SANCHEZ DE AGUILAR, Pedro, "Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, 1953, pp. 181-336.

SEGRE, Enzo, Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, 508 p.

SEJOURNE, Laurette, "La simbólica del fuego", en Cuadernos Americanos, año XXIII, vol. XXXV, núm. 4, México, julio-agosto, 1964, pp. 149-178.

SELER, Eduard, Comentarios al Códice Borgia, 2 vols., trad. de Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

SERNA, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Tratado de la idolatría, supersticiones, dases, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 3a. ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, 1953, pp. 39-368.

SIMEON, Rémi, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, 784 p. (Colección América Nuestra, América Antigua).

Tonalámañ de Aubin, Antigo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París, (Manuscrit Mexicaine No. 18-19), México, Gobierno de Tlaxcala, 1981, (Tlaxcala. Códice y Manuscritos, 1).

TORQUEMADA, Juan de, 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 mesma tierra, 7 vols., 3a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

TURNER, Victor, La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, 455 p.

-----, "Mito y símbolo", en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, dirigida por David L. Sills, 11 vols., Madrid, Aguilar, 1975, vol. 7, pp. 150-154.

VAN GENNEP, Arnold, The Rites of Passage, trad. del francés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introd. de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, 198 p.

VARGAS, Luis Alberto y Eduardo Matos, "El embarazo y el parto en el México Prehispánico", en Anales de Antropología, vol. X, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1973, pp. 297-310.

ANEXOS

INDICE DE FIGURAS E ILUSTRACIONES

- Lámina 1. Fiesta del Fuego Nuevo
(Código Borbónico, lám. 34)
- Figura 1. Los tres sectores del cosmos.
- Figura 2. Plano terrestre.
- Lámina 2. Las cinco direcciones
(Código Fejervary Mayer).
- Figura 3. Croquis de Mexico Tenochtitlan según el Código Mendoza.
- Lámina 3. Xiuhtecuhtli.
a) Código Florentino.
b) Código Matritense del Real Palacio.
c) Código Laud.
- Lámina 4. Representaciones de Xiuhtecuhtli en el Código Borgia
- Figura 4. Xihucóatl.
a) Código Borbónico, lám. 20.
b) Cola de xihucóatl esculpida en la capa de un personaje, Museo Nacional de Antropología.
c) Tonalámatl de Aubin, lám. 9.
d) Código Borbónico, lám. 9.
e) Código Matritense del Real Palacio.
- Lámina 5. Otontecuhtli (Código de Huamantla).
- Lámina 6. Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli.
(Código Borbónico, lám. 9)
- Lámina 7. Xiuhtecuhtli y Tlahuizcalpantecuhtli.
(Tonalámatl de Aubin, lám. 9)
- Lámina 8. Xiuhtecuhtli e Itzapaltótec.
(Código Borbónico, lám. 20)
- Lámina 9. Itzapaltótec y Xiuhtecuhtli.
(Tonalámatl de Aubin, lám. 20)
- Lámina 10. Tonatiuh y Mictlantecuhtli con el xócotl en medio. (Código Borbónico, lám. 10.)
- Lámina 11. Tonatiuh y Mictlantecuhtli con el xócotl

enmedio. (Tonalámatl de Aubin, lám. 10)

Lámina 12. Tonasuh y Mictlantecuhli (Código Borgia)

Lámina 13. Fiesta de Xócotl Huetzi (Código Borbónico)

Lámina 14. a) Fiesta de Xócotl Huetzi (Atlas de Durán)
b) El árbol Tota en la fiesta de Huey Tozoztli. (Atlas de Durán).

Lámina 15. Mes de Xócotl Huetzi o Huey Miccallhuil (Atlas de Durán).

Figura 5. a) Signo de aj tlachinolli
(Código de Huamantla)
b) Signo de otlil
(Código Borgia, láms. 10 y 66)

Lámina 16. Sacrificio por fuego (Atlas de Durán)

Lámina 17. a) Sahumerio (Atlas de Durán).
b) Danza de hombres y mujeres
(Atlas de Durán).

Lámina 18. Símbolo del encendido del fuego nuevo
a) Código Boturini.
b) Código Aubin.
c) Código Mendoza.
d) Código Borbónico.

Lámina 19. Templo quemado. símbolo de conquista.
(Código Mendoza)

Lámina 20. Ceremonia del matrimonio
según el Código Mendoza

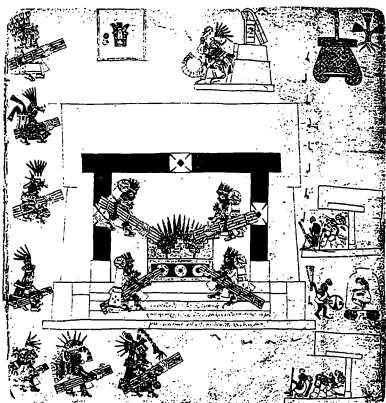


Lámina 1. Fiesta del Fuego Nuevo (Códice Borbónico, Lám. 34)

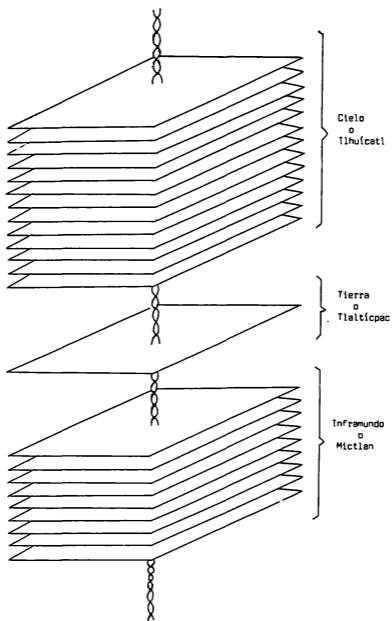
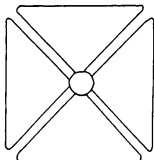
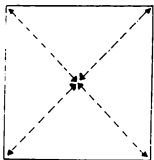
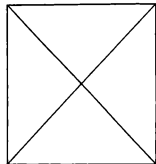
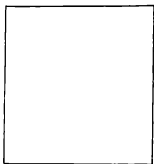


Figura 1. Los tres sectores del cosmos.



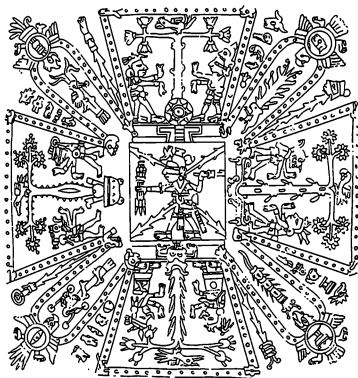


Lámina 2. Las cinco direcciones (Códice Fejervéry Mayer)

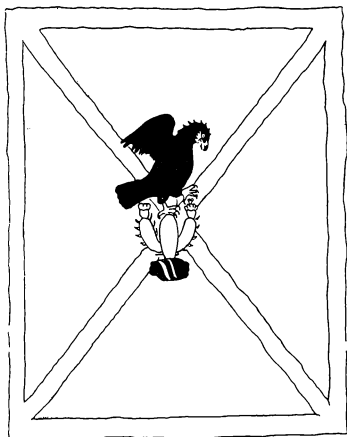


Figura 3. Croquis de México Tenochtitlan según el Código de Mendoza.



a) Códice Florentino.

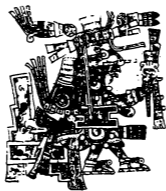
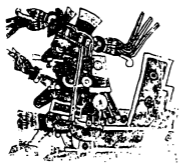


b) Códice Matritense del Real Palacio.



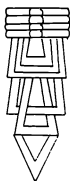
c) Códice Leud.

Intenunt:1 en el Código Borja.





a) Cáñice Borbónico, Lám. 20



b) Cola de Xiuucósti
esculpida en la cara
de un personaje MNA.



c) Tonalémtil de Aulin
Lám. 9



d) Códice Borbónico, Lám. 9



e) Códice Matritense del Real Palacio



Lámina 5. Otontecuhtli (Códice de Huamantla)



Lámina 6. Tlamazatlacoatecutli y Xihutecutli (Códice Borbónico, lám. 9)



Lámina 7. Xiuntecuhlli y Tlanhuizcelpantecuhlli (Tonalamatl de Aubin, lám. 9)



Lémina 8. Xiuhtecuilli e Itzamobtotec (Códice Borbónico, lám. 20)



Lémina 9. Tzetzpal-tótec y Xiluh-tecutilli (fotografát: az Rubin, László, 20)

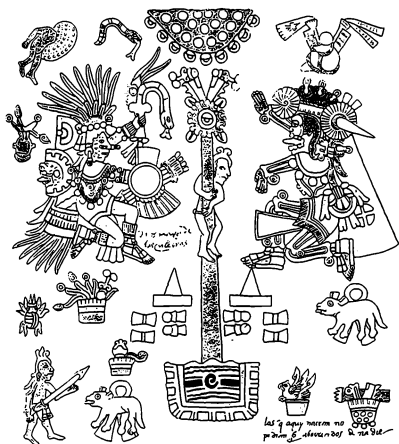
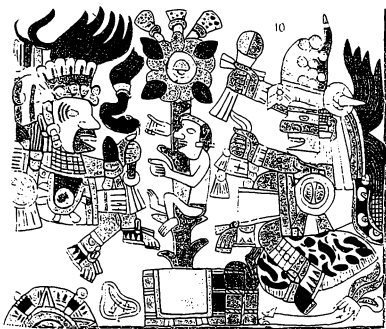


Lámina 10. Tonatiuh y Mictlantecuhtli con el xócotl ermeado (Códice Borbónico. Lám. 1



„Imag. 11. Festival y Miclantecunil con el xócatl en medio (‘onalámeti de Quetzalcoatl’).”



Uéni.

tíuh y Mictlantecuhitl (Códice Borgia)



Lámina 13

Fiesta de Xócotl huetzi (Códice Borbónico, Lám. 28)



1601

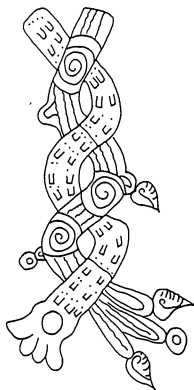
a) Fiesta de árbol muerto
(Atlas de Durán)

b) El árbol vivo en la fiesta
de Huey Tozotzil
(Atlas de Durán)

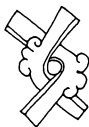




Figura 5



a) Atlatlachinolli como símbolo de la guerra (Códice de Huamantla)



b) Signo de ollin (Códice Borja, Lám. 10 y 66)



Lámina 16. Sacrificio por fuego (Atlas de Durán)



a) Sahure:to (Atlas de Durán)

b) Danza de Hombres y Mujeres
(Atlas de Durán)





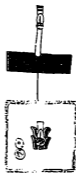
a) Códice Boturini



b) Códice Aubin



c) Códice Mendoza



c) Códice Barbónico



, símbolo de conquista (Códice Mendoza)



Ceremonia de matrimonio (Códice Mendoza)

INDICE DE CUADROS DE CONCENTRACION DE INFORMACION

| | |
|------------|--|
| Cuadro 1 | Ubicación de las advocaciones del dios del fuego en los tres sectores del cosmos. |
| Cuadro 2 | Advocaciones del dios del fuego. |
| Cuadro 3 | Meses del año indígena y ubicación cronológica. |
| Cuadro 4 | Elementos simbólicos del fuego. |
| Cuadro 5 | Elementos simbólicos del agua. |
| Cuadro 6.1 | Supervivencias del culto al fuego en el siglo XVII según Hernando Ruiz de Alarcón. |
| Cuadro 6.2 | Supervivencias del culto al fuego en el siglo XVII según Jacinto de la Serna. |
| Cuadro 6.3 | Supervivencias del culto al fuego en el siglo XVII según Pedro Ponce. |
| Cuadro 7 | Nombres del dios del fuego y conjuros en los que es invocado. |
| Cuadro 8 | Conjunción del fuego con otros elementos en conjuros del siglo XVII. |

CUADRO 1

UBICACION DE LAS ADVOCACIONES DEL DIOS DEL FUEGO EN LOS TRES SECTORES DEL COSMOS

| AMBITO DEL COSMOS | ADVOCACIONES DEL DIOS DEL FUEGO |
|----------------------|--|
| CIELO O ILHUICATL | Cuezalin Huhue, Itama Huehuefoi Teteo innan, Teteo inta Teyacancatzin Totecuyo Tlahuizcalpantecuhtli Tocenta Tota Xipil o Xipilli Xiuhtli, Xiuhtli Cozauhqui y Xiuhtli Tlachinohotonqui Xiuhtecuhtli |
| TIERRA O TLALITCPAC | Cozic Tlamacazqui Huehuefoi Ixcozauhqui Milimica o Milintoc Nahui Acatl Nauhyotecuhtli, Nauhyotecuhtli Xipil Nauhyotécatl Nota, Nonan Poctli itzon, Ayauhtli itzon Rosa resplandeciente Teyacancatzin Totecuyo Tlaxicentica Tlaxico onoc Tota o Totatzin Tzoncozahuiztica Tzoncoztl Xiuhtecuhtli Xócod |
| INFRAMUNDO O MICTLAN | Ayamictlan Chicnauhyotecuhtli Cuetecux Cuezalin Ocotecuhtli, Ocopilli Otontecuhtli Teyacancatzin Totecuyo Tlahuizcalpantecuhtli Tlaxicentica Tota o Totatzin Xiuhtecuhtli Xócod |

CUADRO 3

MESES DEL AÑO INDIGENA Y UBICACIÓN CRONOLOGICA

Cronistas

Autores contemporaneos

| Francisco de las Navas | Diego Durán | Bernardino de Sahagún | Motolinia | Juan de Torquemada | Relación Geogr. de Mexicana | Martín de León | Alfonso Caso | Johanna Broda |
|------------------------------|---------------------------------|---|------------------|---|-----------------------------|-----------------------------------|--------------------------------|--------------------------------|
| Xicomanzitli 2 de marzo | Cuahuiltebas 1 de marzo | Cuahuiltebas Atcacahuato 2 de febrero | Atcacahuato | Atcacahuato Quahuiltebas 1 de febrero | Xicomanzitli | Atcacahuato 2 de febrero | Atcacahuato 13 de febrero | Atcacahuato (12 de feb.) |
| Cohualhuatl 22 de marzo | Tlacaxipehualtli 21 de marzo | Tlacaxipehualtli 22 de febrero | Tlacaxipehualtli | Tlacaxipehualtli 22 de febrero | Tzahu | Tlacaxipehualtli 22 de febrero | Tlacaxipehualtli 5 de marzo | Tlacaxipehualtli 4 de marzo |
| Tozoztli 11 de abril | Tozoztli 10 de abril | Tozoztli 14 de marzo | Tozoztli | Tozoztli 15 de marzo | Quechuli | Tozoztli 14 de marzo | Tozoztli 25 de marzo | Tozoztli 24 de marzo |
| Huey Tozoztli 1 de mayo | Huey Tozoztli 30 de abril | Huey Tozoztli 3 de abril | Huey Tozoztli | Huey Tozoztli 5 de abril | Huel Tozoztli | Hueltozoztli 4 de abril | Hueytozoztli 14 de abril | Huey Tozoztli 13 de abril |
| Tozcatl 21 de mayo | Tozcatl 20 de mayo | Tozcatl 23 de abril | Tozcatl | Tozcatl 24 de abril | Popocatecaltli | Tozcatl 24 de abril | Tozcatl 4 de mayo | Tozcatl 3 de mayo |
| Ezalcualtli 10 de junio | Ezalcualtli 9 de junio | Ezalcualtli 13 de mayo | Ezalcualtli | Ezalcualtli 15 de mayo | Ezalcualtli | Ezalcualtli 15 de mayo | Ezalcualtli 24 de mayo | Ezalcualtli 23 de mayo |
| Tecuilhuatli fin de junio | Tecuilhuatli 29 de junio | Tecuilhuatli 2 de junio | Tecuilhuatli | Tecuilhuatli 4 de junio | Trincobot(a) | Tecuilhuatli 4 de junio | Tecuilhuatli 13 de junio | Tecuilhuatli 12 de junio |

CUADRO 4. ELEMENTOS SIMBOLICOS DEL FUEGO

| LACAMPEHUALZTLI | TOZOZONTLI | HUEY TOZOZTLI | TOXCATE | ETZALCUALZTLI | TECUILHUITONTLI | HUEY TECUILHUITL | TUAKOCHIMACO | XOCOTIL HUEYTL | OCHIPANIZTLI | TEOTLECO | TEPELHUITL | QUICHOLLI | PANQUE TZAL |
|-----------------|------------|---------------|---------|---------------|-----------------|------------------|--------------|----------------|--------------|----------|------------|-----------|-------------|
| S | | S | S D | | | S | | D | S | D | | | S |
| S | S | D | S | | D | S D | S | S D | D | D | | | S |
| S | | S | S D | | | S D | | S D | | | | | S |
| | | | S | S | | S D | | D | | D | D | S D | D |
| | | | S | | | D | | | | | | S D | |
| S | | | S | S | | S | | D | | | | | S |
| S D | | | S D | | S | D | | S | | | | | S |
| | | | S | S | | D | | S D | | S | | | D |
| | D | | S D | S | | D | | S | | | | S D | S |
| | | | S D | S D | | S D | D | S | | | S D | | D |

CUADRO 5. ELEMENTOS SIMBOLICOS DEL AGUA

| ALO | TLACAXIPEHUALIZTLI | TOZOQTONTLI | HUEY TOZOZTLI | TOXCATL | ETZALCUALIZTLI | TECUILHUITONTLI | HUEY TECUILHUITL | TLAXOCHIMACO | XOCOTL HUETZI | OCHPANIZTLI | TEOTLECO | TEPEILHUITL | QUECHOLLI | PANQUETZALIZTLI |
|-----|--------------------|-------------|---------------|---------|----------------|-----------------|------------------|--------------|---------------|-------------|----------|-------------|-----------|-----------------|
| | S D | | | | | | D | | | S D | | | | |
| | S | S | S D | | | | | | | | | D | | |
| | | | D | | S | | | | | S D | | | | |
| | | | | | | S | | | | | | | | |
| | | S | D | | S | | D | | | | | D | | |
| | D | | S | D | S | | D | | | | | D | | |
| | | | S | | S | | | | | | | D | | |
| | | | S | | S | | | | | | | D | | |
| | | | S | D | S D | | D | | | | S | D | | S D |
| | S | | S | S D | S D | S | S D | S | S D | S | S | S D | | S D |
| | | | | | S | | S | | | | | | | |
| | | O | | | S | | S | | | | | D | | S |
| | | | | | | | | | | | | | | |
| | | | D | | | S | S D | | | | | | | |

CUADRO 8

CONJUNCION DEL FUEGO CON OTROS ELEMENTOS EN CONJUROS DEL SIGLO XVII

| CONJUROS | HERNANDO RUIZ DE ALARCON | JACINTO DE LA SERNA | PEDRO PONCE |
|--|--------------------------|------------------------|-------------------|
| Parto | fuego-tierra-agua | fuego-tierra-agua | |
| Bautizo | fuego-agua | fuego-agua | fuego-agua-pulque |
| Inauguración de una casa | fuego-pulque | fuego-pulque | |
| Inauguración de temazcal | | fuego-pulque | |
| Curación | fuego-río o cerro | fuego-río o cerro | |
| Recuperación de tonalli | fuego-agua-tierra | fuego-agua | |
| Contra dolor de cabeza | fuego o agua | fuego-agua | |
| Contra dolor de estómago | fuego o agua | | |
| Contra dolor de lomos y cuerpo | fuego-agua | fuego-agua | |
| Contra males por amores ilícitos | fuego-agua-aire | fuego-agua-aire | |
| Contra enfermedad por enojo del santo del pueblo o del fuego | | | fuego-pulque |
| Contra enfermedad contraída cerca del agua | | | fuego-agua |
| Contra salpullidos y empeines | | agua vs. fuego | |
| Contra tercianas | | fuego o agua | |
| Fiesta a santos | | fuego-pulque | |
| Fuego Nuevo | | fuego-pulque | |
| Culto a laguna de Calimaya | | fuego-agua | |
| Ofrecimiento de primicias de plantas alimenticias | | | fuego-pulque |
| Ofrecimiento de primicias de <i>huauhli</i> | fuego-pulque | | |
| Ofrecimiento de primicias de elotes | | | fuego-pulque |
| Ofrecimiento de pulque nuevo | | fuego-pulque | fuego-pulque |
| Caza de venados con lazos | fuego-agua-tierra | fuego-agua-aire-tierra | |
| Caza de venados con flechas | | fuego-agua-aire-tierra | |
| Caza de animales de otros géneros | fuego-tierra | fuego-agua | |
| Pesca | | fuego o agua | |
| Producción de cal | fuego-aire-pulque | fuego-aire-pulque | fuego-pulque |