

LA REDENCIÓN SACRIFICIAL DEL ENVEJECIMIENTO EN LA FIESTA DE TITITL

PATRICK JOHANSSON K.

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

INTRODUCCIÓN

En el pensamiento náhuatl prehispánico el proceso biológico que constituye el envejecimiento no atañe únicamente a los seres vivos, concierne también al movimiento espacio-temporal mismo que lo genera. Los hombres, los animales, las plantas, y los minerales, padecen la inexorable entropía¹ que conlleva la duración, mientras que el hecho mismo de durar se ve sometido a imperativos energéticos de degradación fisiológica. El tiempo envejece y muere, cada 52 años, y de sus cenizas renace el tiempo joven, simbolizado por el fuego nuevo.

Además de esta gran muerte regeneradora del movimiento espacio-temporal, la cual impedía que prosiguiera la temible entropía, los nahuas consideraban un envejecimiento anual de los seres, de las cosas, y sobre todo de la tierra que provee el alimento.

Así como lo establece el calendario indígena, el período anual terminaba con la fiesta *Izcalli*, pero todo parece indicar que culminaba en el mes anterior: *Tititl*, con el sacrificio de Ilamatecuhtli, la “señora anciana”.

1. VEJEZ Y MUERTE DEL TIEMPO Y DEL HOMBRE

En un mundo donde la vida (*yoliztli*) surge del movimiento (*ollin*), la entropía o pérdida progresiva de energía, es letal. Por tanto el *ethos* indígena precolombino elaboró, mediante una intrincada red simbólica, una cultura que preveía el “reciclaje” periódico de todo lo *existente*.

Cada noche el sol, al pasar por las entrañas regeneradoras de la madre tierra cobraba una fuerza nueva que le permitía seguir alum-

¹ Término utilizado en termodinámica que expresa una pérdida de energía.

brando al mundo. Asimismo el movimiento vital del astro rey se regeneraba cada 52 años en la ceremonia del Fuego Nuevo también llamada “atadura de años” (*xihuhmolpili*). Se pensaba que después de haber recorrido el espacio-tiempo correspondiente a cuatro treceñas de años, cardinalmente ubicados, el sol podría padecer una peligrosa entropía y cesar su movimiento giratorio dejando asimismo el mundo en el caos de las tinieblas primordiales. El fuego ctónico que se sacaba con los *tlecuahuittl*, “bastones de fuego” sobre el pecho abierto de una víctima tendía a regenerar; simbólicamente, el numen helíaco.

Ya fuera a nivel diario, anual, o en un período de 52 años el ciclo solar se dividía en fases distintas de actividad y de renovación. Para lo que concierne al sol, su “existencia” comenzaba en el este, culminaba en el sur y terminaba en el oeste, lugar donde penetraba en las fauces telúricas de *Tlaltecuhlli*. Del oeste al este recorría los espacios sombríos y maternos del inframundo, lugar de la muerte *Mictlan*, donde se regeneraba para volver a nacer en el este. A esta dialéctica existencia/muerte, se añadía la integración complementaria de las fases respectivamente evolutivas e involutivas del ciclo solar: Del nadir al cenit o del solsticio de invierno hasta el solsticio de verano, el sol subía. A partir de este apogeo uráneo ya fuese cotidiano o anual iniciaba su descenso involutivo y entrópico hacia las entrañas regeneradoras de la tierra.

La luna tenía un ciclo mensual que se conjugaba con el ciclo solar en los calendarios indígenas. Dicho ciclo se componía de una fase evolutiva: creciente, una fase involutiva: menguante y de un período de regeneración: luna nueva. El trabajo o las actividades agrícolas de una comunidad indígena se llevaban a cabo en función de la luna.² Las actividades que implicaban un crecimiento se efectuaban en luna creciente, mientras que la cosecha, la poda y demás tareas que implican una disminución entrópica de algo, se realizaban en luna menguante. La colectividad indígena regía su vida sobre los movimientos del mundo.

El planeta Venus, estrella de la tarde o de la aurora, también tenía un ciclo que implicaba una entropía y una subsecuente regeneración. Cuando Venus, el sol y la luna entraban en conjunción, cada ocho años solares (cinco años venusinos), en los meses de *Quecholli* o *Tepelhuittl*, se realizaba una fiesta llamada *Atamalqualiztli* “comida de tamales de agua”, durante la cual se cocía el maíz sin cal ni sal para que descansara. Durante el ritual, un danzante que encarnaba el sueño, inducía coreográficamente el reposo del maíz.³

² Hoy en día muchas colectividades humanas suelen realizar actividades que implican un crecimiento o una evolución en el cuarto creciente de la luna mientras que la castración de animales o la poda de los árboles se efectúan en el cuarto menguante.

³ *Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 254r.

El sueño reparador daba nuevas fuerzas al grano para otros ocho años. Se enterraban además a los niños pequeños que morían frente al granero (*cuezcomate*) no sólo porque ellos iban al *Cincalco*, “la casa del maíz” donde se amamantaban del árbol de las tetas (*chichihualcuahuitl*), sino también porque proporcionaban su energía anímica al grano allí guardado.

Las fases del ciclo vegetal seguían el modelo evolución/involución establecido para los astros. Las plantas crecían, daban su flor y su fruto cuando culminaba su evolución, antes de iniciar su proceso involutivo de degradación orgánica y fenecer.

Las estaciones también se integraban de manera dialéctica en un fértil antagonismo. Al período de verdor, *xopan*, período de crecimiento vegetal, sucedía *tonalpan*, el período involutivo de sequía durante el cual se realizaba la cacería. La muerte animal buscaba regenerar simbólicamente lo vegetal evitando asimismo el sentimiento doloroso de una entropía irreversible de la planta.

La entropía de todo cuanto existe conduce inevitablemente a la muerte. Sin embargo en el mundo náhuatl precolombino, la muerte no representa el fin último de las cosas sino una transición hacia otro estado, u otra fase de un ciclo. De hecho la única muerte que temían los antiguos mexicanos era la muerte de esta matriz de vida que constituye el mundo. Temían que se detuviera el sol, que ocurriera un cataclismo universal y que el mundo se hundiera en las tinieblas. La muerte de lo existente, si bien se lamentaba, se “procesaba” ecológicamente reintegrándose el (lo) difunto a la totalidad orgánica del mundo.

Cabe recordar aquí que la vida humana surgió de las entrañas de la muerte cuando Quetzalcóatl penetró en el vientre materno del *Mictlan* engendrando asimismo al primer hombre.

A partir del momento de la fecundación hierogámica, la cual establece un modelo ejemplar para los hombres, el ser se *eleva*, crece primero dentro de la telúrica materia, nace, sigue creciendo en el espacio tiempo existencial, pasa las etapas del destete y de la pubertad para culminar, como un sol en el cenit, en el acto sexual que le asegura de una cierta forma la continuidad ontológica. Esta fase evolutiva del ser es una fase de estructuración, de crecimiento, de anabolismo. Pasado el mediodía, como el sol, el ser *baja*, emprende su descenso involutivo. Ha dado su flor, su fruto, pasó por la etapa crítica de la menopausia o andropausia y se acerca ineludiblemente al poniente de su vida como el astro rey cuando llega el crepúsculo. Un aforismo náhuatl expresaba magistralmente este hecho:

*ONVETZTIUH Y TONATIUH. ANOÇO NOCONAQUIUHTIUH Y TONATIUH. q. n. ye niveve ye nilama.*⁴

“Va cayendo el sol” o “meto al sol”. Quiere decir: ya soy viejo, ya soy vieja”.

Así como salió un día de la esencia materna para *existir*, el anciano o la anciana salen del ámbito diurno existencial para reintegrarse orgánicamente al vientre materno. Al pasar de *existencia* a *muerte* emprenden la última etapa de su vida: la degradación orgánica iniciada cuando empezó, después del apogeo de su ciclo vital, su descenso involutivo hacia la muerte.

El envejecimiento progresivo ya constituye una degradación letal y el paso por la fatídica transición de existencia a muerte no representa el fin de todo como lo es para el mundo cultural cristiano. Ya muerto, el ser sigue su ciclo vital en la descomposición orgánica del cadáver que termina, cuatro años después (si no hubo cremación) con la perfecta descarnación del elemento perenne: el hueso. Totalmente despojado de su envoltura carnal, el ser óseo que perdió progresivamente en este recorrido involutivo su nombre propio para volverse “ancestro”, está listo para renacer orgánicamente a otra existencia.

*oc cepa iuhcan iez, oc ceppa iuh tlamanjz in jqujn, in canjn. In tlein mochioaia cenca ie vecauh, in aiocmo mochioa: auh oc ceppa mochioaz, oc ceppa iuh tlamanjz, in juh tlamanca ie vecauh: in iehoantin, in axcan nemj, oc ceppa nemjzque, iezque.*⁵

Otra vez así será, otra vez así se acostumbrará hacer en algún momento, en algún lugar.

Lo que se hacía ya hace tiempo, no se hace y otra vez se hará, otra vez así se acostumbrará hacer como se hacía hace tiempo. Los que viven hoy otra vez vivirán, serán.

El ser que empezó a morir cuando pasó de existencia a muerte termina de morir cuatro años después con la culminación ósea de la tanatomorfosis. En este momento-lugar situado en el nadir de su ciclo vital, el ser óseo se ve fecundado por la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl y emprende un nuevo ascenso desde las profundidades matriciales del *Mictlan* o del vientre materno, hacia un nuevo amanecer.

La entropía que presentó la fase involutiva del ciclo vital fue redimida por la fecundación de un elemento óseo perenne, simbólicamente

⁴ *Códice Florentino*, lib. I, *Addendum II*.

⁵ *Ibid.*, lib. VI, cap. 41.

inmarcesible y directamente relacionado con el acto sexual. Lo “bio-degradable” se vincula aquí estrechamente con lo “bio-agradable”, lo tanático con lo erótico.

1.1. *Cada 52 años: la muerte regeneradora del tiempo viejo*

La duración óptima del ciclo indígena náhuatl prehispánico era de 52 años, los cuales se componían de cuatro trecenas de años, cada una colocada bajo la égide calendárica de un signo específico de año. A la trecena “caña”, sucedía la trecena “pedernal”, luego la trecena “casa”, para terminar con la trecena “conejo” de años.

Las cuatro trecenas de años sumaban 52 años, aunque es difícil saber si este trecho temporal de la vida no fue calcado de manera práctica sobre la duración promedio de una vida humana y luego calendáricamente subdividido en cuatro trecenas de años.

Sea como fuere, 52 años, la edad de Quetzalcóatl cuando murió, representaba la duración máxima de un ciclo vital después de lo cual el tiempo ya viejo tenía que morir para evitar una degradación energética que pudiera llevar al mundo al caos.

El tiempo tenía que morir “a tiempo” para no morir del todo. Se quemaban cincuenta y dos cañas que representaban cincuenta y dos años, y, de las cenizas del tiempo pasado, surgía el tiempo futuro, el tiempo joven. Después del enterramiento solemne de las reliquias del tiempo pasado se sacaba el fuego nuevo a la media noche sobre el pecho abierto de una víctima sacrificada.

La muerte regeneradora había interrumpido el proceso de degradación fisiológica que representa la vejez al reciclar en sus entrañas genésicas el tiempo “viejo” y transformarlo en tiempo “joven”.

La muerte y la subsecuente incineración del tiempo viejo impedían que continuara la peligrosa erosión del ser en la duración, la temible y degradante entropía que podía conducir, en última instancia al caos anterior a la creación del mundo. En efecto, si la vejez no hubiera sido redimida “a tiempo” por la muerte regeneradora, si el proceso de envejecimiento que conlleva la duración hubiera seguido sin interrupción, la degradación fisiológica y anímica del tiempo y del ser hubiera sido tal que la vida se hubiera extinguido en la tierra, por inanición conduciendo a la “nada”.

El tiempo tenía que morir a tiempo para no morir del todo.

1.2. *Caducidad anual del tiempo*

Si bien la gran muerte del tiempo ocurre después de 52 años de duración, cada uno de estos años culmina con pequeñas muertes que expresan su caducidad periódica así como la necesidad de reenergetizar también periódicamente el movimiento vital y las cosas que lo integran.

2. EL AÑO: TEMPLO DE XIUHTECUHTLI

El movimiento espacio-temporal que constituye el año, resultado del salto de Nanahuatzin y Tecuciztecatl en el “fogón divino” teotexcalli, está vinculado con el fuego.

2.1. *La noción de “templo”*

La asociación del templo con el edificio o el monumento que lo define en términos materiales, nos ha hecho olvidar que este espacio, consagrado por los hombres, implica también una dimensión temporal.⁶ El templo, no es únicamente la materialidad que da cabida a lo sagrado sino también el tiempo que lo atraviesa y los hechos ocurridos en esta dimensión.

El espacio-tiempo mitológicamente configurado mediante el sacrificio de los dioses fue probablemente el primer “templo” de los pueblos Nahuas. De hecho antes de que aparecieran el sol y la luna, protagonistas del movimiento espacio-temporal, los dioses reunidos en Teotihuacan habían estado *esperando* el amanecer existencial y, mediante su movimiento giratorio (*momalacachotinemi*), habían definido el espacio todavía sin tiempo dentro del cual tenía que surgir la luz. El templo *Teocalli* “casa divina” es ante todo un espacio-tiempo debidamente circunscrito dentro del cual se manifiesta lo divino. En la *espera* del acontecimiento, los dioses interrogan con la mirada este templo, este espacio-tiempo potencial (todavía no manifiesto) para tratar de adivinar por donde va a salir la luz heliaca.

Es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en un mismo significante: *tlachia*, las nociones de “observar” y de “esperar”.

⁶ En Roma, el *templum* era un espacio imaginario delimitado en el cielo por el *augur* en el que se observaba acontecimientos, generalmente el vuelo de las aves que atravesaban dicho espacio y cuyas modalidades de vuelo se interpretaban proféticamente.

La *espera* de los dioses constituye el tiempo potencial sin movimiento, mientras que la *mirada* giratoria que anticipa dicho movimiento barre y consagra sucesivamente el norte, el oeste, el sur, antes de que esta gestación cardinal del tiempo culmine con la salida del sol en el este, y la subsecuente aparición de otro sol que pronto se volverá luna.

Este espacio-tiempo todavía vacío se consagra como templo cuando surgen en el marco definido por la mirada giratoria y la espera de los dioses, Nanahuatzin y Tēcuciztecatl, y cuando la ruptura de la gemelaridad inerte de los soles, propicia el dinamismo antagónico del sol y de la luna, de lo masculino y de lo femenino, de la existencia y de la muerte.

El movimiento espacio-temporal y más concretamente el curso del sol y de la luna, constituyen probablemente uno de los primeros *templos* del México precolombino. Es también muy probable que la primera dimensión, la más inmediatamente aprehensible, de este templo fueran el día y la noche antes de que una observación detenida del movimiento cíclico de los astros concibiera el año, *xihuitl*, período durante el cual se realizan los cambios cosmológicos de la naturaleza y después del cual, el mundo regresa a un mismo *estado*. Otros segmentos de la duración fueron después culturalmente definidos hasta culminar con el magno ciclo de 52 años.

2.2. Partes constitutivas del año

Si bien es el regreso a un mismo *estado* lo que define la extensión “monumental” del año, son los fenómenos que ocurren durante este lapso los que determinan sus partes constitutivas.

Ilhuitl, yohualli, *el día y la noche*

Probablemente el primer templo espacio-temporal de las culturas mesoamericanas como de otras culturas del mundo, el día y la noche así como los entes divinos que los rigen, el sol y la luna, se volvieron objetos de culto a la vez que los primeros se volvían las “piedras” espacio-temporales con las que se construía el año. De hecho la palabra *ilhuitl* que refiere el “día” expresa también el concepto de “fiesta”, verdadero crisol ritual en el que los indígenas nahuas propiciaban la fragua del tiempo.

Xopan, tonalpan, *tiempo de verdor, tiempo de sequía:*
los latidos estacionales del espacio-tiempo

La transformación de la naturaleza es, con el desarrollo y la degradación fisiológicos, la manifestación más aprehensible del movimiento espacio-temporal. En el periodo de lluvias *Xopan*, todo reverdece mientras que la temporada de secas *tonalpan*, o *cecuizpan* según la región, el mundo natural fenece y muere temporalmente.

En el contexto cíclico indígena, estas dos estaciones no se encuentran en una simple relación de consecución sino en una alternancia rítmica que representa verdaderos “latidos” del tiempo. El tiempo de verdor será el tiempo consagrado a la agricultura mientras que la temporada de sequía, durante la cual el mundo vegetal está “muerto”, buscará revivir “lo vegetal” mediante el sacrificio de “lo animal” en la cacería.

No podemos extendernos sobre este tema muy particular en el marco de este artículo y remitimos a otro trabajo nuestro para mayor información.⁷ Nos limitaremos aquí a señalar en términos metafóricos, que el período de cacería era al período verdor lo que es la diástole a la sístole en el ritmo cardíaco.

Al período de sequía, a la diástole involutiva del reino vegetal, corresponde la vejez de los hombres. Este isomorfismo es patente en los ritos cinegéticos nahuas en los que intervienen ancianos en los papeles principales. Es un viejo sacerdote por ejemplo el que encarna al dios Mixcoatl en la fiesta *Quecholli*.

Ochenta días antes de que llegase el día de la fiesta elegían uno de los sacerdotes de aquel templo, muy antiguo y ya de días, el cual él mismo se ofrecía a ello, y desde aquel mismo día comenzaba un ayuno a pan y agua y una sola vez al día. El cual, cumplido los ochenta días, quedaba tan flaco y debilitado y macilento que apenas se podía tener en los pies ni echar el habla.

Acabado el prolijo ayuno, la víspera de la fiesta, pintaban este indio de arriba abajo con aquellas mismas bandas blancas que tenía el ídolo, y vestíanlo al mismo modo y manera que (del) ídolo dejamos dicho: con aquella corona de plumas, braceletes, y aquellos pellejos de conejo, puestos por almaizar, dábanle su arco y flechas, y en la otra mano, su su esportilla de comida; poníanle un muy galán braguero y en las pantorrillas unas medio calcetas de oro.⁸

⁷ Cf. “Cantos de cacería precolombinos en su matriz mítico-ritual”, en *Literatura Mexicana*, p. 313-341.

⁸ Durán, I, p. 74.

En esta misma fiesta, en otro momento, son viejas sacerdotisas las que se encargan del ritual:

Y sobre el heno se sentaban las mujeres ancianas que servían en el *cu*, que se llamaban *cihuatlamacazque*.⁹

El zacate omnipresente en la fiesta *Quecholli* es el equivalente vegetal de la vejez y de la muerte humana. Se cubre el patio del templo de Mixcoatl de zacate, las sacerdotisas offician sobre él. El monte donde se efectúa la cacería ritual se llama *Zacatepetl* “cerro del zacate”, y el camino que lleva a dicho cerro está cubierto con hierba muerta. Las chozas que construyen los cazadores en vísperas de las cacerías se hacen también con zacate.

En términos generales la actividad cinegética de los hombres de Anáhuac se realiza en relación con la muerte vegetal representada por el zacate. El *Zacatepetl* se opone dialécticamente al *Tonacatepetl* el “cerro de nuestro sustento” como la luna al sol, como la muerte a la existencia, como la involución a la evolución, y el hecho de que el cerro se llame *Ixillan toman*, es decir “el vientre de nuestra madre”, muestra claramente el carácter regenerador de la cacería en relación con los elementos del reino vegetal.

Por si esto fuera poco, se echaba sangre no sólo al fuego del hogar convidando asimismo al Dios del fuego al ágape sino que vertían sangre de las presas cazadas sobre el zacate para revitalizarlo.

El año solar y los microciclos lunares

Culminación actancial de una gesta mítica el movimiento vital nace, en última instancia, de la integración agonística del sol y de la luna en una alternancia cíclica. Tanto a nivel diario, como en un período anual, las noches suceden a los días y estos últimos se revitalizan en las noches, como el tiempo se regenera cada 52 años en la muerte.

Esta integración motriz del sol y de la luna en una duración mitológicamente instaurada surgió probablemente de una observación de los astros y de sus ciclos respectivos, antes de que un cómputo más exacto acuñara el tiempo en meses calendáricos de veinte días.

Es probable que la primera subdivisión solar en períodos lunares o meses (*meztli*) haya considerado la duración real de una lunación, es decir aproximadamente 29 días, y que el año constara entonces, tam-

⁹ Sahagún, p. 244.

bién aproximadamente de 13 meses, trece siendo un exponente numérico con alto valor simbólico en el mundo náhuatl precolombino.

Poco a poco la abstracción calendárica se iba a imponer a la realidad, generando asimismo un ciclo anual compuesto de diez y ocho meses de veinte días, más cinco días baldíos.

Puntos o regiones cardinales

Los puntos cardinales son partes constitutivas del espacio-tiempo. Fue la salida de los soles en el levante que “orientó”, tanto en la percepción de los hechos reales como en su interiorización mitológica, el movimiento espacio-temporal.

El curso solar determinó luego los movimientos específicos que permitieron al indígena estructurar culturalmente el espacio-tiempo. A partir del oriente o “hacia el lugar de la luz” *tlauhcopa*, se definieron el sur, *huitztlampa*, el oeste, *Cihuatlampa* y el norte *Micllan*, en una tetralogía cósmica dentro de la cual se situó *Tlalticpac*, la morada del hombre. A su vez, la fase evolutiva del sol desde lo más profundo del inframundo culminaba en un cenit uráneo o, en una perspectiva anual, en el solsticio de verano mientras que el descenso involutivo conducía el sol desde el cenit hasta el nadir de su curso, situado en las entrañas del inframundo, es decir, a nivel del año, desde el solsticio de verano, hasta el solsticio de invierno.

Asimismo el equinoccio del 21 de marzo constituía un verdadero “oriente” espacio-temporal del año a la vez que el equinoccio del 21 de septiembre representaba el “poniente” del curso anual estableciendo de cierta manera una “igualdad” simétrica entre el este y el oeste, el comienzo y el fin.

El centro ígneo del espacio-tiempo anual: tlalxicco “El ombligo de la tierra”

El lugar de predilección del dios del fuego es, según lo afirman diversas fuentes, *tlalxicco*, “el ombligo de la tierra”. Este elemento ígneo constituye a su vez el centro del espacio-tiempo organizado, es decir del cosmos.

Es a partir de este centro, que se expandió el mundo *in illo tempore*, mediante una estructuración dual día/noche, sol/luna, Nanahuatzin/Tecuztecatl, y una tetralogía cardino-temporal: este-sur-oeste-norte. La subsecuente animación motriz del mundo, resultado del sople vitalizante de Ehecatl-Quetzalcóatl, y del auto-sacrificio de los dioses, completó esta expansión.

El quincunce y las cruces omnipresentes en la iconografía indígena precolombina así como la llamada piedra del sol, entre otros, manifiestan claramente esta articulación del espacio cardino-temporal en torno al eje ígneo del fuego generador y regenerador.

La primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*, que consideramos adelante y que representa el cosmos indígena expresa asimismo el carácter céntrico del fuego.

2.3. *El fuego: generador y regenerador del tiempo*

Fue la consumación de los dioses Nanahuatzin y Tecuciztecatl en el fogón divino *teotexcalli* lo que dio comienzo a la gestación mitológica del tiempo.

Elemento infraterrenal situado en un centro: *tlalxicco*, literalmente “en el ombligo de la tierra”, el fuego es también *huehuateotl* el anciano por excelencia, es decir, en el contexto eidético indígena precolombino donde todo comienza por el fin, el que antecede cualquier manifestación existencial y *trasciende* la dialéctica temporal viejo/joven al mantenerse en una vejez constante. Productor de luz y de calor, es asimismo el motor del movimiento espacio-temporal a su vez generador de vida.

En otro contexto mitológico, la consagración del templo mayor coincide con el comienzo del tiempo cuando los bastones de fuego caen sobre el monte Coatépec y fecundan la tierra.¹⁰ Huitzilopochtli, el sol en movimiento y por ende el espacio-tiempo mexicas, nacen de este encuentro. La serpiente de fuego *xiuhcoatl* que blandece el dios al nacer vincula simbólicamente, el elemento ígneo masculino helíaco con un exponente telúrico-femenino y selénico: la serpiente, en un mismo sintagma nominal. La integración funcional del sol y de la luna genera el dinamismo antagónico del tiempo indígena.

2.3.1. *El fuego y el año*

El movimiento espacio-temporal generado por la consumación en el fuego de entes mitológicos, o por la consumación ácuo-ígneo de una relación hierogámica, puede parecer indefinido en términos de duración. Sin embargo, la generación del tiempo conllevó una configuración cíclica cuya unidad fue determinada por un retorno a lo *mismo* después de una secuencia cronológica de cambios naturales.

¹⁰ Cf. *Códice Boturini*, lám IV.

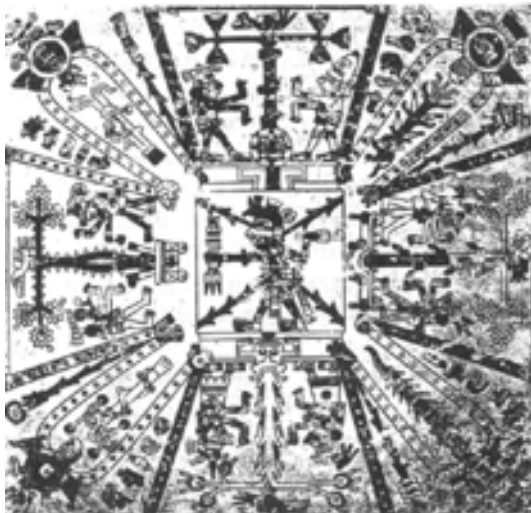
Este regreso al origen espacio-temporal del astro rey, y el retorno del mundo natural a un mismo *estado* después de 365 días, consagró el año *xihuitl* si no como encarnación del tiempo por lo menos como un exponente óptimo de la temporalidad directamente aprehensible.

Más que el tiempo indefinido, abstracto: *cahuittl*, el fuego generó el año, *xihuitl* duración concreta cuyo límite relativo lo constituye precisamente el retorno al origen, generador de un nuevo impulso cíclico.

2.3.2. *Xiuhtecuhlli, dios del fuego, señor del año*

Es en el fuego que se origina el movimiento vital y es en un ciclo anual de índole tetralógica que se inscribe el espacio-tiempo. La primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* manifiesta pictográficamente este hecho.

En el interior de un cuadro que figura simbólicamente la tetralogía potencial del centro ígneo, esta el dios del fuego Xiuhtecuhli.¹¹



Códice Fejérváry Mayer, lám. 1

¹¹ Bajo los rasgos de Tezcatlipoca.

A partir de este centro, la imagen produce una sensación inconfundible de expansión centrífuga, determinando en última instancia las regiones cardinales donde rigen númenes asociados con las respectivas orientaciones, en torno a cuatro árboles.

Los cuatro signos de los años: *acall* “caña”, *tecpatl* “pedernal”, *calli* “casa”, y *tochtli* “conejo”, que aparecen dentro de las guacamayas en las cuatro esquinas del cuadro exterior remiten además a puntos cardinales correspondientes: caña=este, pedernal=norte, casa=oeste, y conejo=sur. En la duración como en el espacio se circunscribe tetralógicamente el tiempo culturalmente aprehensible. Se distinguen además los veinte signos correspondientes a los días del mes, repartidos en grupos asociados con cada región cardinal, y numéricamente hablando 360 días del año.

Nauhyohuehue: *el dios del fuego y el espacio-tiempo*

La tetralogía cardinal que hemos señalado como parte constitutiva del movimiento espacio-temporal define el año *xihuitl*. En efecto, el astro rey debe atravesar las cuatro regiones cardinales para completar su ciclo. Asimismo los dos equinoccios y los dos solsticios constituyen momentos fuertes del período anual. Más allá del año, la duración culturalmente configurada no puede más que constituir múltiplos de la unidad temporal tetralógicamente estructurada que representa el año.

Ahora bien, esta tetralogía parece estar directamente vinculada con el fuego según lo sugiere el hecho de que uno de los nombres del dios del fuego es *nauhyohuehue*, literalmente “el anciano de la cuatredad”.¹²

A partir del fuego céntrico, se expande mitológicamente el mundo indígena hasta conformar una tetralogía espacio-temporal.

En los mitos cosmogónicos no es hasta que se recorrieron los cuatro horizontes cardinales que se da inicio al movimiento espacio-temporal. Este hecho es particularmente claro en el texto conocido como la *leyenda de los soles*, en el cual cuatro eras parciales correspondientes a los cuatro puntos cardinales, y a los cuatro elementos, constituyen las etapas gestatorias del tiempo encarnado por el sol de movimiento *nahui ollin*. El quinto sol adviene después de estas cuatro eras o “soles” y se instaura el movimiento espacio-temporal.

¹² El vocablo náhuatl *nauhyo* se compone de la abstracción conceptual del numeral *nahui* mediante el sufijo *-yo* (*nauhyo*) que traducimos como “cuatredad” para evitar el cultismo “tetralogía”, más el sustantivo *huehue* “anciano”.

2.3.3. *El fuego y el agua*

El desdoblamiento: sol/luna, o día/noche, que se produce cuando Nanahuatzin y Tecuciztecatl se echan en el fuego se complementa de una oposición dual fuego/agua. En efecto el sol y el día están vinculados con el fuego mientras que la luna y la noche se asocian con el agua.

Una variante del mito de la creación del sol y la luna explica, que la luna tiene su color cenizo y su tenor selénico específico por el hecho de haberse lanzado en el fuego cuando este ya se había apagado y no quedaban más que cenizas. Todo parece indicar que, en el mundo náhuatl precolombino, las cenizas estaban simbólicamente asociadas con el agua.¹³

Por otra parte, si bien el sol rige y encabeza el desplazamiento cíclico, su antagonista la luna lo sigue y se impone a él durante la noche. De hecho el antagonismo complementario del sol y de la luna, es el motor del movimiento espacio-temporal, y por tanto del ciclo anual. La subdivisión calendárica del año solar en meses lunares así como la sucesión de los días y de las noches, establece el dinamismo antagónico sol/luna en la producción mitológica del tiempo.

3. *TITITL*: EL FIN DEL RECORRIDO ANUAL DEL ESPACIO-TIEMPO

Así como lo establece el mito de la creación del sol y de la luna, es decir, del mundo, el movimiento espacio-temporal fue generado mediante el salto de los entes respectivamente helíaco y selénico: Nanahuatzin y Tecuciztecatl en la hoguera situada en el centro de lo que sería ya el cosmos en gestación. A partir de este eje céntrico, el mundo se expandió hasta conformar una tetralogía cardino-temporal animada por un movimiento cíclico articulado sobre dicho eje.

La duración calendáricamente subdividida en días, meses, años, etc., por los indígenas nahuas, recorría periféricamente los cuatro puntos cardinales antes de reenergetizarse en el centro ígneo para un nuevo trecho espacio-temporal.

El fuego céntrico produce el movimiento cardinalmente periférico del tiempo. En lo que concierne a la duración anual, el último mes: *Izcalli* representaba el regreso al centro ígneo generador y constituía por lo tanto la *renovación* anual del movimiento espacio-temporal.

¹³ Cf. Johansson, "Análisis estructural del glifo de los aztecas en el *Códice Boturini*", en *Estudios Mesoamericanos*, p. 68-73.

De una cierta manera el último mes era el primero, el *omega* era también el *alpha*, el fin era el principio. La fiesta solemne del fuego que se celebraba entonces, así como el significado de la palabra *Izcalli*, situada en el campo semántico de *izcalia* “crecer” y *(mo)zcalia* “resucitar”, revelan el carácter regenerador de este mes.

En este contexto, el penúltimo mes *Titill* era entonces el último del desplazamiento periférico del tiempo antes de su regreso al centro y su subsecuente renacer. Al ser el último lapso espacio temporal del año, constituye por tanto la culminación del envejecimiento correspondiente a esta duración.

La fiesta consistía esencialmente en la inmólación solemne de una víctima que encarnaba a la diosa *Ilamatecuhtli*, y en la subsecuente “actuación” de un sacerdote que representaba a la diosa, entre otras ceremonias con alto valor mítico-ritual.

3.1. *Ilamatecuhtli “la señora anciana” o la encarnación de la vejez*

La diosa *Ilamatecuhtli*, como su nombre lo indica, representa la vejez en su aspecto femenino, y remite probablemente al envejecimiento de la tierra. En efecto, en algunas fuentes es la diosa madre *Cihuacoatl*, ente ctónico por excelencia, la que se sacrifica en el mes *Titill*.

El año, temporalidad íntimamente ligada al ciclo agrícola, representa de cierta manera la vitalidad periódica de la tierra, por lo que el fin del año coincide con la vejez de esta última.

La simbología cromática presente en los textos indígenas confirma el tenor senil del numen así como la proximidad de su muerte. En efecto la diosa *Ilamatecuhtli* y, en otras variantes, la diosa *Cihuacoatl* ostentan el acromatismo arquetípico de la vida poniente y de la muerte sacrificial. Ataviaban a la representante de *Ilamatecuhtli*...

Con unas naoas blancas y un huipil blanco, y encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas correas por la parte de abaxo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado. A estas naoas llamábanla *citlalli icue*, y los caracolitos que llevaba colgado llamábanlos *cuechtli*. Y cuando iba andando esta mujer con estos atavíos los caracolitos tocábanse unos con otros, y hacían gran ruido, que se buían lexos. Las cotaras que llevaban eran blancas, y los calcaños eran tejidos de algodón. Llevaba también una rodela blanca, enblanqueada con greda. Llevaba en el medio de la rodela un corro hecho de plumas de águila y cocido a la misma rodela. Los raspapejos de abaxo eran blancos, hechos de plumas de carzotas, y en los remates de los raspapejos iban unas plumas de águila enxeridas. En la una mano

lleva la rodela; en la otra el *tzotzopaztli* con que texen. Y llevaba la cara teñida de dos colores, y desde la nariz abaxo de negro, y desde la nariz arriba de amarillo. Y llevaba una cabellera que le colgaba por las espaldas. Llevaba por corona unas plumas de águila, apegadas a la cabellera. Llamaban esta cabellera *Tzonpilinalli*.¹⁴

En otro contexto mitológico, el Quetzalcóatl del occidente, *blanco* y barbado, es el sol poniente, el sol viejo a punto de penetrar en las entrañas genésicas de la tierra, y por ende de la muerte regenerativa.

En este mismo rubro de la blancura original cabe recordar que los informantes de fray Diego Durán situaban en el contexto de esta fiesta el culto a Iztac Mixcóatl, el “Mixcóatl *blanco*” o “la blanca serpiente de nubes”, el dios ya viejo.

El ente que se consagra mediante el sacrificio y que encarna, religiosamente, una serie de pulsiones, anhelos, temores, sentimientos, y creencias, se subdivide en una víctima en la que se consume la transustanciación divina, y en un sacerdote ataviado como la diosa quien “actúa”, en todos los sentidos de la palabra, el fenecer anual del tiempo. Éste último se considera en las fuentes en náhuatl, como *ixiptla* es decir como “imagen” o “delegada” de la diosa.

3.1.1. Tlcatl: “*La encarnación*”

Para acceder, en la medida de lo posible, al simbolismo de Ilamatecuhtli conviene ante todo considerar los atributos de su razón de ser.

La blancura

*Auh in inechichihual in Ilamatecuhtli, iztac in icue, iztac in ihuipil, çan cemistac [...] ihuan icacac iztac in iquetzil, in quequetzil, tepetl inic tlaquittli*¹⁵

y el atavío de Ilamatecuhtli era: una falda blanca, un huipil blanco, todo era blanco [...] y sus sandalias eran blancas con hilos de algodón.

Color del lugar del origen: Aztlan, es decir del principio y del fin, el blanco se encuentra en los extremos de la gama cromática.¹⁶ Constituye asimismo una verdadera bisagra entre dos ciclos, dos estados, y

¹⁴ Sahagún, p. 257.

¹⁵ *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

¹⁶ Cf. Chevalier, Gheerbrant p. 126.

expresa en el mundo náhuatl prehispánico el carácter transitorio y regenerador de la muerte. Simbolización cromática del oeste, es el color que ostenta Quetzalcóatl cuando encarna al sol poniente, y es también el color del alba.

Las plumas de garza

Las plumas de garza (*aztatl*) remiten a la blancura, al origen (*Aztlan*) pero también, en términos más generales, a los regresos cíclicos equivalentes, en el mundo mesoamericano, a la regeneración¹⁷

Las plumas del águila

Sobre esta blancura destacan las plumas de águila:

*Yoan ichimal, Çan hizachimalli, quauh-pachihuhquj. In jnepantla quauhivvill in tlachioalli [...] yoan iqauhtzon, tzoncalli in jtech tlavipantli in quauuhivvill*¹⁸

y su escudo es un escudo (cubierto) con gris, y empastado con plumas de águila. El centro está hecho con plumas de águila [...] y su tocado era de plumas de águila, una corona hecha de plumas de águila.

Manifestación uránea del fuego, el águila fue la máxima expresión del simbolismo solar entre los antiguos mexicanos.

En esta imagen del *Códice Boturini* se distinguen los palos de fuego en las garras del rapaz, lo que expresa claramente su carácter ígneo-uráneo. En el contexto espacio-temporal aquí considerado, la hierogamia solar que representan las plumas de águila remite probablemente al curso anual del astro rey.

Por otra parte el color gris de las plumas del águila podrían evocar las cenizas, símbolo a la vez ígneo-solar y ácuo-lunar, materia prima de la regeneración. Cabe recordar que el vocablo náhuatl para "gris" *nextli* remite directamente a las cenizas (*nextli*).

¹⁷ La garza es para los japoneses y más específicamente para los taoistas un símbolo de inmortalidad.

¹⁸ *Ibid.*



Códice Boturini, lám. IV

Sintaxis cromática de los pigmentos en el rostro de Ilamatecuhtli

A la blancura indumentaria altamente significativa que envuelve el cuerpo se opone, en términos semiológicos, la composición cromática del rostro.

*Yoan moxoauh mochictlapana, michictlapana
In itanao qujteca tlichí, mitoc mistentlihuia. Auh
In jiaa ipan, yoan ixquac tecozanvilt in qujteca.*¹⁹

Y se afeitaba, el rostro, se pintaba el rostro.
Abajo de los labios pone pigmento negro, se dice: “se pinta los labios de negro y (arriba de) su nariz y en su frente se pone pigmentos amarillos”.

El rostro es en el mundo mesoamericano como en otras culturas, si no la exteriorización del ser profundo por lo menos el sitio por excelencia de la personalidad. Es decir que los signos que aparecen en él son determinantes para la estructuración del sentido.

Color del sol, el amarillo que aparece en la parte superior del rostro, remite también a la muerte natural por envejecimiento. Es el color que toma la naturaleza cuando inicia el período de sequía, es también el color de la flor de difuntos, el *cempoalxochitl*.

¹⁹ *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

En los rituales mortuorios se solía ungir la frente de los difuntos, o su máscara mortuoria con pigmento amarillo, color propio del fenecer de todo lo que existió.²⁰

Conviene señalar además que el amarillo era, como el blanco, el color del poniente entre los nahuas prehispánicos. En cuanto al negro, es el color del inframundo, el Mictlan, y del norte (*mictlampa*). En esta dimensión cromática que Quetzalcóatl tropieza, cae, muere, y resucita antes de dirigirse a Tamoanchan con los huesos de los hombres por nacer.²¹

Lo negro corresponde a la fibrosa dimensión telúrica-materna que “digiere” lo viejo, y lo regenera o, mejor dicho, lo recicla en las entrañas genésicas de la tierra. En este contexto la sintaxis simbólica que vincula lo amarillo y lo negro reproduce semiológicamente la secuencia indígena del fenecer y de la muerte.

Citlalli icue,²² *la falda de cuero: la vía láctea*

La falda hecha de tiras de cuero que la encarnación de la diosa Ilimacuehuetli reviste encima de sus prendas blancas participa a la estructuración mitológica ritual del sentido mediante el simbolismo de sus elementos constitutivos. La materialidad (piel), la forma (tiras), el color (quizás blanco ya que representa la vía láctea) el referente inmediato (la constelación), la luminosidad, así como los elementos visuales y sonoros que son los caracoles que penden de ella, se conjugan para producir un *sentido* sensible parcialmente infraliminal, semiológicamente aprehensible, pero que no llega sin embargo al umbral del semantismo pleno, más que mediante una comunión intelecto-afectiva con lo ritualmente expresado.

Cabe recordar que una homología isomorfa vincula en el mundo náhuatl prehispánico, la preñante luz de las estrellas y probablemente de la luna, con el sonido del caracol (como aliento o como percusión). Es el sonido producido por el caracol de Quetzalcóatl en el Mictlan el que permite la fecundación de la muerte y la creación del hombre.²³ Por otra parte, durante un eclipse los hombres hacen ruido para conjurar, con una luz sonora, las tinieblas de un posible retorno al caos previo a la expansión del mundo.

²⁰ Cf. Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 106.

²¹ *Ibid.*, p. 84.

²² *Citlalli icue*, literalmente “la falda de la estrella” o “la falda de estrellas”.

²³ Cf. Johansson, *op. cit.*, p. 86.

En términos generales tanto la luz nocturna de las estrellas, la piel, como los caracolillos (*cuechlli*) remiten a una potencialidad de germinación, y una subsecuente regeneración, en este caso, del espacio-tiempo anual.

La relación de la vía láctea con la cacería, y por ende con la muerte, confirma el carácter “terminal” de las ceremonias que conforman la fiesta *Titill*.

3.1.2. *El sacrificio de Ilamatecuhtli*

Una vez encarnada la diosa en la víctima que la representa, una danza ritual “da a ver” los últimos momentos del ser en la tierra. La diosa madre llora y suspira para expresar el dolor que conlleva la muerte y propiciar una catarsis de los allí presentes.

Conviene señalar aquí que no es la víctima quien expresa su angustia real frente a una muerte inminente como lo señalan Sahagún²⁴ y Torquemada, sino la diosa Ilamatecuhtli quien manifiesta histriónicamente la inexorable finitud de todo cuanto existe, y exagera dramáticamente la tristeza de los seres pensantes frente a este hecho.

El carácter *teatral* de la danza y de las lamentaciones muestra la preocupación, consciente o inconsciente, de las comunidades indígenas precolombinas en drenar el tánatos²⁵ fuera del cuerpo colectivo mediante una vivencia teatro-ritual de la muerte en sus distintos aspectos. La tristeza, el llanto, y los gemidos, tanatógenos,²⁶ constituyen un luto simbólico previo al sacrificio, que propicia una sana catarsis.

A esta mujer le era permitido llorar y entristecerse mucho (caso negado a otras que morían otros días) y así se entristecía, suspiraba y lloraba, con la memoria de la muerte que de próximo y cerca esperaba.²⁷

La tristeza ritualmente exacerbada en este contexto contrasta con otras instancias sacrificiales en las que dicho estado de ánimo era considerado como nefasto. En la fiesta Ochpaniztli, por ejemplo, a la vez que se regocijaba la diosa se animaba a la víctima para evitar que estuviera triste.²⁸

Cuando el sol “declinaba hacia la tarde”, los sacerdotes vestidos con los atavíos de los distintos dioses, llevaban a Ilamatecuhtli al lugar de su inmolación. Uno de ellos estaba revestido con las insignias de la diosa.

²⁴ *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

²⁵ Tánatos: pulsión de la muerte.

²⁶ Es decir, que *generan* simbólicamente la muerte, o sentimientos afines.

²⁷ Torquemada, III, p. 408

²⁸ Cf. *Códice Florentino*, lib. II, cap. 30.

Habiéndola llegado arriba, matábanla luego y sacábanle el corazón. Luego la cortaban la cabeza y dábanla al que llevaba los ornamentos de aquella diosa, con que iba vestido y el cual iba delante de todos.²⁹

3.1.3. Ixiptla, *el representante teatro-ritual*

Al sacrificio de la reencarnación femenina de Ilamatecuhtli se añade la “actuación” teatro-ritual de un sacerdote que ostente las insignias de la diosa. El elemento esencial de su atavío lo constituye una máscara “que ve en dos direcciones”:

*Yoan xaiacaatl conmaquia, occampa tlachia texxaxacalitic, tenxaxacalpul, yoan ixtotolompol auh in jépec pantotonti tecpantoc, vipantoc. Iuhqujn icpacsuchiuh muchioa.*³⁰

Y le daban una máscara que veía en dos direcciones, con dos rostros, dos bocas, y con sus ojos enormes. Encima, tenía banderitas alineadas, ordenadas. Formaban como una corona de flores.

La máscara

Como en otros contextos rituales, el sacerdote quien encarna a la diosa es un hombre. Aun cuando no lo señalan las fuentes de manera explícita, es probable que la máscara doble que llevaba se compusiera de dos máscaras: una para el rostro y otra que se colocaba en la nuca.

En el contexto sacrificial aquí considerado, las dos máscaras establecen sin duda un esquema de *transición* entre el pasado y el porvenir. Un período de involución espacio-temporal y otro de evolución, lo femenino y lo masculino, y más generalmente entre un estado y otro.³¹

El bastón: otlatl

Durante su actuación dancístico-ritual el representante de Ilamatecuhtli se apoya sobre su bastón:

²⁹ Sahagún, t. I, p. 258.

³⁰ *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

³¹ El dios romano Jano, dios del año, ostentaba dos caras: una dirigida hacia el porvenir, otra hacia el pasado.

*In jjiacac, in jquac excan in maxaltic iuhqujn mjnacachalli, yiotlauitzil.*³²

Su extremidad, su cabeza se dividía en tres. Era como un tridente. Se llamaba “su arma-insignia propia”.

En el mundo náhuatl precolombino el bastón puede representar un cetro (*topil*) y expresar la autoridad y el poder; o bien simbolizar metonímicamente el *desplazamiento*, y más generalmente el movimiento vital.

En términos más prácticos constituye también, sin duda, el tercer apoyo necesario de un anciano o anciana cuyas piernas se ven debilitadas por los estragos del tiempo.

Otro simbolismo manifiesto del bastón, que se desprende de un análisis de distintos textos y contextos precolombinos, es el simbolismo fálico de la fertilidad y la regeneración. El golpe que Oxomoco y Cipactonal dan sobre *Tonacatepetl* “la montaña de nuestro sustento”, por ejemplo, permite la apertura del espacio-tiempo agrícola.³³ En la *Historia Toltteca-Chichimeca*, Quetzalteueyac “deflora” y fecunda la cueva mediante un golpe de bastón, permitiendo asimismo la generación de los pueblos nahuas.³⁴

En el contexto festivo aquí aducido, al bailar, el sacerdote alias Ilamatecuhtli, se apoya y pega repetidamente el bastón contra el suelo realizando ritualmente la fecundación de la tierra por el elemento fálico ígneo.³⁵

En cuanto a las tres puntas que constituyen la cabeza del bastón (*excan in maxaltic*), además de proveer un espacio cómodo para la mano del danzante, podría haber expresado simbólicamente las tres dimensiones existenciales que define la orientación espacio-temporal: el presente, el pasado, y el futuro, los cuales coinciden con este fin de un período cíclico anual.

3.2. *El espectáculo de la regresión espacio-temporal*

Una vez consumada la transustanciación de Ilamatecuhtli en la víctima y sacrificialmente redimido el entrópico envejecimiento espacio-temporal, el sacerdote quien encarna teatro-ritualmente a la diosa,

³² *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

³³ Cf. *Leyenda de los soles* en Lehmann, Kutscher; p. 339.

³⁴ Cf. *Historia Toltteca-Chichimeca*, p. 163.

³⁵ La madera del bastón está simbólicamente vinculada con el fuego en el mundo náhuatl precolombino.

toma la cabeza cercenada de ésta y da vueltas danzando en lo alto del templo. Lo acompañan otros sacerdotes, que representan a los distintos dioses del *Pantheón* indígena. Dicho personaje levanta y baja continuamente la cabeza de la diosa mientras danza:

*Auh in jtzontecon, qujoalmaca in teiacantiuh, itlan conana imaiauhcampa in quitzitzqujtiuh mjtlotiuh ic ontlai iauhtiuh in tzontecomatl*³⁶

“Su cabeza la dan al que va adelante, la ase, la toma en su mano derecha. Van bailando marcando el ritmo (con) la cabeza”.

Asimismo el sacerdote “vuelve atrás como haciendo represa”³⁷ alza los pies (hacia atrás) apoyándose sobre una caña cuyo extremo superior se subdivide, como ya lo vimos, en tres puntas.

En cuanto a la modalidad específica de la danza, combina el avance de la procesión con un retroceso espectacular que “da a ver” la regresión ineludible del tiempo hacia su matriz pretérita, hacia el comienzo de un ciclo:

*Injc mjtotiaia tzintzintlaca, itzintlampa in conjaoa icxi [...] mitoa motzinneoa in Ilama tecuhtli.*³⁸

“Cuando bailaba pisaba hacia atrás, hacia atrás levantaba los pies [...] Se dice “recula” Ilama tecuhtli”.

Al final del año, el tiempo “recula” hacia un nuevo comienzo, lo que manifiesta claramente el carácter cíclico del movimiento espacio-temporal. Hoy, todavía en las comunidades indígenas del estado de Puebla, los ancianos suelen evocar su muerte próxima en estos términos: “ya es tiempo para mi de recoger los pasos” expresando asimismo la aparente contradicción cronológica que implica un ciclo: el avance entrafia su propia regresión, y el futuro camina hacia su ineludible preterición.

El *movimiento* generado por la procesión de los dioses permite a la cabeza cercenada de Ilamatecuhtli mantener su dinamismo vital aún en el espacio-tiempo de la muerte ritualmente definido. Las vueltas en torno al templo corresponden probablemente a las vueltas realizadas en otro contexto por Quetzalcóatl alrededor del “círculo de jade” de Mictlantecuhtli. Tienen una función genésica tanto en lo que con-

³⁶ *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

³⁷ Sahagún, t. I, p. 258.

³⁸ *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

ciérne a la gestación del hombre³⁹ como a la regresión del tiempo. A la caída, muerte, y subsecuente diseminación de los huesos en el mito aludido corresponde la muerte el descenso, y la dispersión de los integrantes del ritual.

*In atemoco tlalchi niman ie ic vivi, momoiaoa, vmpa vivi in inchachan, incacalpulco, in vmpa pipielo*⁴⁰

Cuando llegan al suelo luego van, se dispersan, cada quien va a su casa, a su templo, donde se guardan (las insignias).

3.3. *La quema del cuezcomate*

Tras la dispersión de los distintos dioses que reintegran los templos de sus respectivos barrios (*calpultin*), la fiesta culmina con una representación ritual que define, en última instancia, su sentido profundo:

En yéndose los dioses para los calpules, descendía luego un sátrapa de lo alto del cu. Venía ataviado como mancebo. Traía una manta cubierta, hecha como red, que llamaban *cuechintlí*. Llevaba en la cabeza unos penachos blancos, y atados los pies, como cascabeles, como pescuños de ciervos. Y llevaba una penca de maguey en la mano, en lo alto della una banderilla de papel. Y llegando abaxo íbase derecho para el pilón, que llamaban *cuahxicalco*. Allí estaba una casilla como jaula, hecha de teas, y lo alto tenía enpapelado como *tlapanco*. A este llamaban [sic] la troxe de la diosa Ilamatecuhtli.

Aquel sátrapa ponía la penca de maguey cabe la troxe, y pegaba huego a la troxe. Y otros sátrapas que allí estaban luego arrancaban a huir por el cu arriba, a porfía. A esta ceremonia llamaban *xochipaina*. Y estaba arriba una flor que llamaban *teuxóchill*. Y el que primero llegaba tomaba aquella flor, y arrojábanla en el *cuahxicalco*, adonde estaba ardiendo la troxe. Hecho esto, luego se iban todos.⁴¹

3.3.1. *Los paradigmas de la secuencia ritual*

El joven guerrero que baja de lo alto del templo lleva, como lo indica la fuente, una *penca de maguey* en la cual está enhiesta una bandera de papel. La dispone en el *cuahxicalco*, en este contexto preciso: la pira donde se van a quemar cada uno de los elementos, junto a una repre-

³⁹ Cf. Johansson *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 106.

⁴⁰ *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36

⁴¹ Sahagún, t. I, p. 258.

sentación votiva de la *troje* de Ilamatecuhtli. Sobre la troje están también papeles que forman una especie de tlapanco.

El joven guerrero

La oposición juventud / vejez es manifiesta en esta parte del ritual de *Tititl*. El “mancebo” del *Telpochcalli* se opone en términos semiológicos a la anciana sacrificada. Asimismo los cascabeles de pezuña de venado que dicho mancebo lleva en los pies, y que connotan tanto la agilidad, presteza, como la sexualidad,⁴² se oponen al bastón sobre el cual se apoya el sacerdote, imagen de la diosa anciana Ilamatecuhtli.

La penca de maguey

Cabe preguntarse aquí si la *penca* de maguey tiene un simbolismo propio como parte específica del todo que es la planta, o si constituye simplemente una representación metonímicamente emblemática de dicha planta.

En el primer caso, su forma oblonga, su materialidad propia, así como el uso práctico que se hace de ella serían determinantes para establecer su función simbólica. En el segundo, remitiría probablemente al pulque (*octli*) y a los entes selénicos asociados: Mayahuel, los *centzon tochtin*, etcétera, e inclusive a la misma luna.

La troje

La troje es el *contenedor* donde se almacena el maíz cosechado durante el año. Es un vientre divino que dispensa el alimento. Constituye un equivalente de la tierra madre.

Su relación con la vejez se manifiesta a través de los dioses de los mantenimientos: *tonacatecuhtli* y *tonacacihuatl*, númenes que aparecen siempre en la iconografía indígena como viejos. Por otra parte, varios indicios sugieren que la troje está asociada, de alguna manera, con la vejez. Una adivinanza recopilada por Sahagún, por ejemplo revela un vínculo simbólico entre la troje y la vejez:

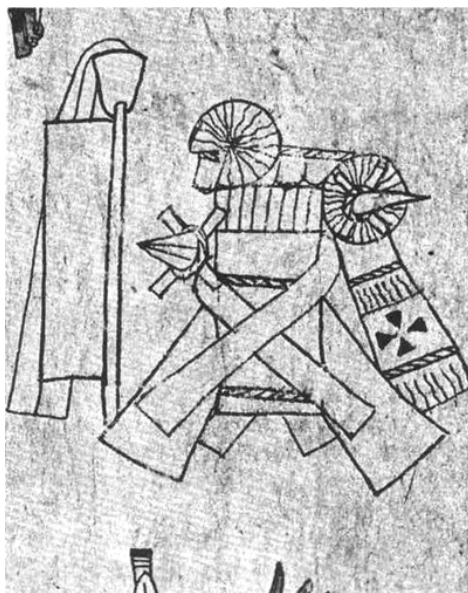
⁴² El venado simboliza (entre otras cosas) la sensualidad y el sexo en el mundo náhuatl precolombino.

Zazan tleino, zacatzonteilama tequjiaoac moquequetza. Cuezcomatl.

¿Qué es? Una vieja que tiene el cabello de heno y está en el patio de la casa. Es la troje de maíz⁴³

Si bien el aspecto “arrugado” del granero podría por si solo sugerir su relación simbólica con la vejez en el contexto lúdico de la adivinanza, es probable que el lazo troje-vejez existiera ya en el imaginario popular indígena.

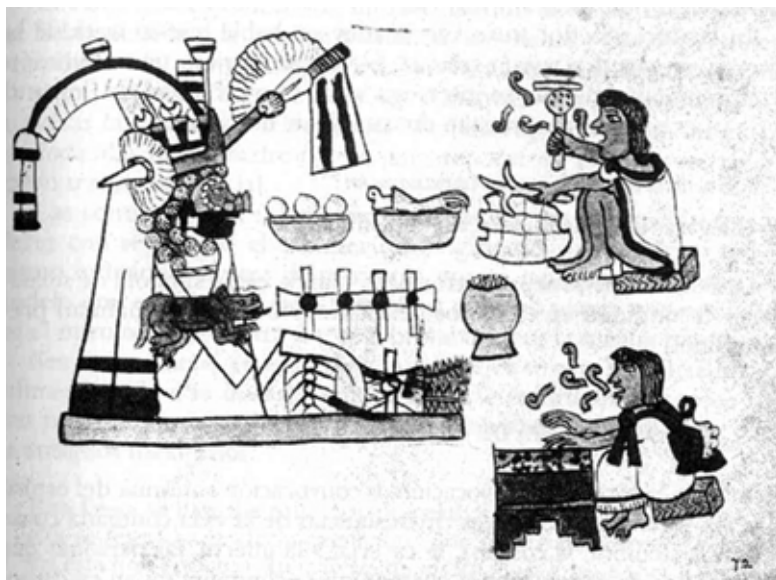
Por otra parte, es muy probable que el papel que figura sobre la penca y sobre la troje tenga un carácter mortuorio y exprese el fin de un ciclo agrícola en lo que atañe respectivamente al maguey y al maíz. Una ilustración del *Códice Borbónico* correspondiente a la fiesta *Tititl* muestra la llamada troje de Ilamatecuhtli.



Códice Borbónico, lám. 36. Detalle

Una breve comparación con la iconografía mortuoria en otros contextos permite emitir la hipótesis que el papel dispuesto sobre la penca y la troje denota la muerte de dichos elementos vegetales.

⁴³ *Códice Florentino*, lib. IV, cap. 42.



Códice Magliabechiano, lám. 72

3.3.2. *La sintaxis ígnea del maguey, la troje y la flor*

El comportamiento teatro-ritual de los participantes produce un sentido que “alimenta” al cuerpo colectivo en términos simbólicos. Da a ver la muerte cíclica de los exponentes máximos del alimento indígena y su regeneración.

El fuego que consume la penca de maguey y la troje los reduce a cenizas permitiendo asimismo una fecundación “ejemplar” y un subsecuente renacimiento. En efecto, la flor que los sacerdotes *tlenamacazque* “ofrendadores de fuego” suben a buscar de manera lúdicamente competitiva en lo alto del templo y bajan a echar sobre el fuego en el que arden la troje y el maguey, es el *agente* de la fecundación de las cenizas. La flor es en este contexto lo que representa la cuenta de jade en la cremación de un cadáver; o la sangre del pene de Quetzalcóatl en el mito de la creación del hombre: el agente masculino de la fecundación, y subsecuente regeneración de lo que se está incinerando.

En esta secuencia el fuego es el principio genésico, el crisol en el que los distintos elementos (penca de maguey, troje, y flor) se funden para generar otro ciclo alimenticio.

En cuanto a la flor *teuxochitl*, es muy probable que se trate de la mazorca *miyahuatl* o *miyahuaxochitl*. Es lo que sugiere una expresión metafórica indígena que se interroga sobre la posibilidad de llegar al fin de su existencia y así mismo de completar un ciclo:

*¿Cuix taciz in izcallocan, in imiyauayocan?*⁴⁴

¿Llegarás al renacimiento, al florecimiento?

La flor, elemento reproductor de la planta, es un símbolo de sexualidad y fecundidad en términos generales, en el mundo náhuatl precolombino.

4. LA FIESTA DE DIFUNTOS EN EL MESTITITL

Además de la evocación, invocación, o convocación continua del espíritu de los difuntos en distintas circunstancias de la vida cotidiana como lo eran la siembra, la cosecha, la cacería, y la guerra, las personas que habían fallecido en los últimos cuatro años se conmemoraban en distintos meses festivos de acuerdo con la modalidad específica de su muerte.

Si una persona había muerto ahogada, había muerto de hidropesía o de alguna enfermedad de la piel, es decir si estaba rumbo al Tlalocan, se festejaba en el mes de *Tepeilhuitl*.⁴⁵ Si había perecido en la guerra o el sacrificio, o en el caso de las mujeres, si había muerto en el primer parto, el carácter solar de su destino escatológico permite suponer que su fiesta se realizaba durante el mes *Huey Miccailhuitl* “gran fiesta de los muertos”.

En cuanto a los niños y quizás a los suicidas,⁴⁶ es probable que se encaminaran durante estos cuatro años hacia el Cincalco, “la casa del maíz”, donde imperaba Huemac, y que su “memoria” se ubicara en el marco festivo del mes *Miccailhuitontli*, la “fiesta pequeña de los muertos” o “fiesta de los muertecitos”. Cabe señalar que los bebés, “jilotitos tiernos” iban a un lugar situado dentro del Cincalco llamado *Chichihualcuauhco* “El lugar del árbol de las tetas”, donde se alimentaban de la

⁴⁴ Rémi, Siméon, p. 271, da la traducción siguiente: ¿Alcanzarás el lugar donde está la cima del árbol?

⁴⁵ Sahagún, t. I, p. 239-240.

⁴⁶ Cf. Johansson, “Crónica de una muerte anunciada”, en Caravelle, 1998.

savia vegetal del árbol-nodrizza antes de renacer pronto (sin haber realizado el recorrido regenerador) a la existencia.

Los que habían muerto de muerte natural, de vejez, es decir cuyo ser había padecido la erosión paulatina, inevitable y fisiológicamente degradante del tiempo, se recordaban año tras año, durante cuatro años, en la fiesta *Tititl*. Como soles ponientes que eran, tenían que atravesar la dimensión telúrica del Mictlan, regenerarse en las entrañas fecundas de la madre-tierra, para renacer en el “oriente” de un nuevo tramo existencial.

Las contradicciones que existen en las fuentes no permiten establecer con seguridad el carácter ontológico del nuevo ser: si era el mismo individuo, u otro dentro de la misma genealogía, o seguía el modelo que establece el ciclo vegetal, si era otra planta que crecía sobre el mismo suelo, u otra flor que brotaba sobre la misma planta.

Sea lo que fuere, en el mes en que la vejez se veía sacrificiamente redimida, cada año durante cuatro años, se recordaba a los que habían padecido la inexorable entropía que entrañaba la duración para los antiguos mexicanos.

Esta fiesta se llamaba tititl. Las dos sílabas breves el demonio que en ella se festejaba se decía ciua coatl. Que quiere decir mujer culebra. En esta fiesta celebraban la fiesta de los finados. Y sus honrras eran de esta manera. Que tomaban un manojo de ocotl que en españa se llama tea. Y vestíanle con una manta o camisa si era mujer el finado. Vestíanle con sus naguas. Y poníanle delante escudillas/o puchiros y otras cosas de casa. Y si era señor y valiente hombre, vestíanle una manta rica y mastel y beçote. Y un manojo de tea. Y el beçote era de una caña de ambar. O de cristal que ellos llaman teçacatl. Que se solían poner cuando bebían o bailaban en los aretos colgados de un agujero que tenían hecho encima de la barba. En el labio y poníanle sus plumajes. Atados al colodrillo que ellos llaman tlapiloni y muchos perfumes. y untabanle en un petate. Sobre su iquipal. Y ponían allí mucha comida. Y convidaban allí a los principales. Y les ponían fuego a la tea. Y quemavase todo cuanto allí tenían puesto. Y esta memoria que cada año les hacían. Sus hijos o parientes llamaba quixebilotia que quiere decir que ponía su figura o memoria.⁴⁷

En otra lámina, el mismo *Códice Magliabechiano* al glosar la imagen, refiere los detalles de la ceremonia:

Esta es una figura de quando los indios hazían memoria de sus finados en la fiesta que llaman tititl como antes en la misma fiesta. Es una de

⁴⁷ *Códice Magliabechiano*, lám. 45.

la figura de aquel. De quien se hazia memoria. Era como la que aquí esta puesta quies la siguiente. Y ponianle en la nariz . una cosa de papel azul. Que ellos llaman yacaxuitl. Que quiere decir: Nariz de yerva y por detrás de la cara. La cual es de madera. Le hinchian de pluma de gallina. De lo menudo blanco. Y por penacho le ponian una vara colgando de ella unos papeles. Que ellos laman amatl y en la cabeza por tocado. Le ponian unas yerbas que ellos laman mali mali y del colodrillo le salía otro penacho que ellos llaman pantolole que es de papel. Y por las espaldas lleno de papeles y su bezote al cuello le colgava pozjoyel. Un animalillo que ellos llaman jilotl. Y el joyel llaman xalo cuzcatl y era de papel pintado y una vara revestida de papel a manera de cruces. Y debaxo una carga de pliegos de papel. Y cacao. Y comida. Y delante dos o tres indios que sentados cantavan. Y tañian con un atabal que ellos llaman ueuetl las ves vocales y esto hazian cada año. Hasta quatro años. Despues de la muerte del difunto y nomas.⁴⁸

La fiesta de los difuntos que se dirigen hacia el Mictlan, culmina con la cremación y subsecuente incineración de las imágenes de ocote y de todos los elementos constitutivos de la ofrenda. Si el difunto era un rey, se solía sacrificar además a algunos esclavos cuyos corazones se arrojaban sobre la pira donde ardía la figura. Se alimentaba así el fulgor anímico del *tonalli* del occiso quien debía atravesar el tenebroso mundo de Mictlantecuhtli.

5. *NECHICHICUAHUILO*: ESCARAMUZAS LÚDICAS CON CARÁCTER SEXUAL

Pasados los ápices sacrificiales que constituyen la inmolación de Ilamatecuhtli y la quema de maguey y de la troje, la fiesta sigue con un contra-climax lúdico: la ceremonia llamada *nechichicuahuiló* en la que los jóvenes guerreros (*tehpochtli*) arremeten jocosamente y atestan golpes a jóvenes muchachas (*ichpochtli*) con unas redes llenas de flores de espadañas y de papeles.

A la vez que permiten un relajamiento sano después de los graves y tensos acontecimientos sacrificiales, las escaramuzas con las que concluye la fiesta *Tititl*, expresan el dinamismo agonístico de la juventud, y constituyen probablemente un equivalente simbólico del acto sexual. En efecto, como en otros contextos mítico-rituales precolombinos, el hecho de golpear (*huitequi*) representa aquí un equivalente actancial del hecho de copular. Tras la redención sacrificial del envejecimiento

⁴⁸ *Ibid.*, lám. 72.

y del año viejo, se celebran las nupcias lúdicas que preparan el año joven, el año nuevo.

6. EL SACRIFICIO DE YACATECUHTLI-QUETZALCÓATL

Comerciantes-guerreros, los *pochtecas* se habían vuelto una “clase” prominente en el contexto social indígena náhuatl, gracias a expediciones mercantiles que los enriquecían, y enriquecían a las naciones de la triple alianza. Ofrecían sacrificios en los *calpultin*, a sus propios dioses o más precisamente a las encarnaciones “gremiales” de una deidad tribal. *Yacatecuhtli*, avatar de Quetzalcóatl, era el dios principal de los mercaderes. Tenía su templo en el recinto sagrado, y cuando los *pochtecas* se encontraban fuera de su territorio, se veía representado por los bastones reunidos en un haz.

En este fin de año, el caminante *yacatecuhtli* moría en su templo *yacatecuhtli iteopan*:

En este lugar sacrificaban la imagen suya, vestida y arreada de sus atavíos y ornamentos; hacíase este sacrificio de día y en el mes de *tititl*, cada año.⁴⁹

La muerte de una de las manifestaciones de Quetzalcóatl: *Yacatecuhtli* en el mes *Tititl* trasciende probablemente la dimensión gremial de los mercaderes para expresar el fin de un ciclo anual a nivel de la comunidad. Quetzalcóatl encarna, de cierta manera el tiempo, es decir en el contexto eidético precolombino, 52 años de movimiento espacio-temporal, y su advocación *yacatecuhtli* representa aquí una unidad anual de desplazamiento del sol. Su muerte consagra el fin de una etapa de este desplazamiento.

7. EL SACRIFICIO DE MICTLANTECUHTLI

Sahagún nos proporciona una descripción detallada del sacrificio de *Ilamatecuhtli*, pero no hace mención de otro sacrificio que se realizaba en el mismo contexto festivo de *Tititl*: el del dios de la muerte *Mictlantecuhtli*. Dicho sacrificio tenía lugar en el templo llamado *Tlalxicco* “en el ombligo de la tierra”, lugar también mitológicamente asociado a *Xiuhtecuhtli*, el dios del fuego:

⁴⁹ Torquemada III, p. 228.

Mataban a un cautivo, que decían era la imagen y semejanza de Mictlantecuhtli, aderezado y vestido con los ornamentos y vestiduras del dicho dios o demonio. Y en este mismo lugar administraba un particular sacerdote, que se llamaba Tlillantlenamacac, el cual se teñía todo de negro para asistir al sacrificio, que en su talle y figura bien se parecía, cuyo ministro era; al cual, no bastándole la obscuridad de la noche para parecer negro y obscuro, añadía más negregura con la tinta con que se embijaba. Y todas las ofrendas que en este templo se ofrecían y sacrificios que se sacrificaban, todos se hacían de noche y no de día.⁵⁰

Es interesante observar que el sacrificio de Mictlantecuhtli es efectuado por un sacerdote encargado del culto al fuego, el *tlillantlenamacac*, literalmente el “ofrendador de fuego del lugar de lo negro”. Las oposiciones con valor semiológico oscuridad/luz (ígneas), frío / caliente, negro/rojo y, en última instancia, muerte/existencia, expresan por sí solas en este fin de año, un antagonismo fértil, que permite una aprehensión probablemente subliminal, pero no por eso menos efectiva, del movimiento vital por la colectividad indígena.

8. EL SACRIFICIO DE CAMAXTLE EN TLAXCALA

Los tlaxcaltecas sacrificaban a su dios tutelar Camaxtle, dios de la cacería en el mes de *Tititl*.

En este mes, empero, vestían un esclavo comprado para el efecto y vestido con las ropas del dios que solemnizaban de la caza. Le hacían que este día le representase vivo, donde, después de haberle representado, le sacrificaban, abriéndole por el medio y ofreciendo el corazón al demonio, arrojándolo delante del ídolo llamado Yemaxtle, que quiere decir “el de los tres bragueros”. Con esto se hacía este día muy solemne, celebrando la fiesta y conmemoración del dios fingido. Comíanse la carne de aquel hombre los que lo habían comprado a honra de la solemnidad.⁵¹

Ya hemos considerado las relaciones que existen entre la cacería y la vejez en la cultura náhuatl precolombina. El sacrificio de la “imagen” de Camaxtle en Tlaxcala correspondía probablemente, al sacrificio de Ilamatecuhtli en México-Tenochtitlan: se sacrificaba a la vejez en aras de la juventud del tiempo.

⁵⁰ Torquemada III, p. 222.

⁵¹ Durán I, p. 289-290.

Conclusión

El análisis de los ritos y ceremonias que integran la fiesta *Tititl* revela un estrecho vínculo con el envejecimiento correspondiente a una duración anual, y la muerte natural con la que culmina la degradación fisiológica.

A la vez que expresa la cosmología propia de los antiguos nahuas, y remite a una red compleja de esquemas actanciales con valor mitológico, la “teatralidad” del comportamiento ritual manifiesta aquí una “vivencia” casi somática de los ritmos del tiempo, y de la muerte.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, recopilación de Lord Kingsborough, en *Antigüedades de México*, estudio de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1967, v. 2, p. 7-29.

Códice Florentino (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, Giunte Barbera, México, 1979.

Códice Magliabechiano, Facsímile, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1970.

Códice Matritense del Real Palacio (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), Madrid, Facsímile de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1907.

CHEVALIER, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Laffont, 1982.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.

Historia Tolteca-Chichimeca, Kirchhoff Paul, Odena Lina Güemes, Reyes García Luis, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, Colección Puebla.

JOHANSSON, Patrick, “Análisis estructural del Glifo gentilicio de los aztecas en Códice Boturini”, *Estudios Mesoamericanos*, México, UNAM, 2002.

_____, *Ritos Mortuorios nahuas precolombinos*, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Puebla, 1998.

_____, “Cantos precolombinos de cacería en su matriz mítico-ritual”, en *Literatura Mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, v. IX, núm. 2.

- , “Crónica de una muerte anunciada”, *Caravelle*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 1998.
- “Leyenda de los soles”, en *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, texto establecido, traducido, y comentado por Walter Lehmann y Gerd Kutscher, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CONACULTA/Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Editorial Siglo XXI, México, 1977.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.