



“La redención sacrificial del envejecimiento en el mes Títitl”

p. 161-198

Xochimiquitzli, *la muerte florida*

El sacrificio humano entre los mexicas

Patrick Johansson Keraudren

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2023

560 p.

Códices, grabados, fotografías, láminas

(Cultura Náhuatl. Monografías 38)

ISBN 978-607-30-5619-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de marzo de 2023

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquitzli.html>

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



6

LA REDENCIÓN SACRIFICIAL
DEL ENVEJECIMIENTO EN EL MES TÍTITL

En el pensamiento náhuatl prehispánico, el proceso biológico que constituía el envejecimiento no atañía sólo a los seres vivos, sino también al movimiento que generaba el espacio y el tiempo. Los hombres, los animales, las plantas y los minerales padecían la inexorable entropía¹ que conlleva la duración, mientras el hecho mismo de durar se veía sometido a imperativos energéticos de degradación fisiológica. El tiempo envejecía y moría cada 52 años, de sus cenizas renacía el tiempo joven, un fuego nuevo consagrado por el sacrificio de la víctima en cuyo pecho se había producido.

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

Así como lo establece el calendario indígena, el periodo anual terminaba con la fiesta Izcalli, pero culminaba en el mes anterior, Títitl, con el sacrificio de Ilamatecuhtli (la señora anciana).

VEJEZ Y MUERTE DEL TIEMPO
Y DEL SER HUMANO

En un mundo en el que la vida (*yoliztli*) surgía del movimiento (*ollin*), la entropía o pérdida progresiva de energía era considerada cataclísmica. Mediante una intrincada red simbólica, el *ethos* indígena precolombino había elaborado una cultura que preveía el “reciclaje” periódico de todo lo *existente*.

¹ Expresión utilizada en termodinámica para denominar una pérdida de energía.

Cada noche, el sol pasaba por las entrañas regeneradoras de la madre tierra y cobraba una fuerza nueva que le permitía seguir alumbrando 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” (*xiuhmolpili*). Se pensaba que después de haber recorrido el espacio-tiempo correspondiente a cuatro trecenas de años o trece periodos de cuatro años, cardinalmente ubicados, el sol había envejecido, su movimiento amenazaba con cesar y dejar al mundo en el caos de las tinieblas primordiales. El fuego ctónico que se sacaba con los *tlecuahuítl* (bastones de fuego) sobre el pecho de una víctima por sacrificar tendía a regenerar, simbólicamente, el numen heliaco.

Ya fuera a diario, cada año, cada cuatro o en 52 años, el ciclo solar se dividía en fases de actividad y renovación. Asimismo, el ciclo lunar constituía una duración nocturna que tenía fases propias. Respecto al sol, antecedido por la estrella de la mañana (Huey Citlallin), su “existencia” comenzaba en el Este como Xiuhpilli (el niño de turquesa), se elevaba como Cuauhtlehuánitl, culminaba en el Sur cenital, envejecía y bajaba como Cuauhtémoc, para terminar en el Oeste como Tlalchi Tonátiuh, lugar donde penetraba en las fauces telúricas de Tlaltecuhitli. 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 al solsticio de verano, el sol subía. A partir de este apogeo uranio, 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. El ciclo se componía de una fase evolutiva o creciente, una fase involutiva o menguante, y un periodo de regeneración o luna nueva. Las tres piedras del *tlecuil* (el hogar), llamadas *tenamaztli*, establecían una sintaxis simbólica entre el generador ígneo del tiempo solar y el astro selénico esencialmente ácueo. El trabajo o las actividades agrícolas de una comunidad indígena se organizaban en función de la luna.² Las

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



actividades que implicaban crecimiento se efectuaban en luna creciente, mientras la cosecha, la poda y las tareas que implican una disminución entrópica se realizaban en luna menguante. La colectividad indígena regía su vida por 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 o cinco años venusinos, en los meses de Quecholli o Tepeilhuitl, se hacía una fiesta llamada Atamalqualiztli (comida de tamales de agua), en la que 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 El sueño reparador daba nuevas fuerzas al grano para otros ocho años.

Además, los niños pequeños que morían eran enterrados frente al granero (*cuescomate*), no sólo porque iban al Cincalco (la casa del maíz), donde se amamantaban del árbol de las tetas (*chichihualcuahuitl*), sino porque también proporcionaban su energía anímica al grano ahí 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 antagonismo fértil. Al periodo de verdor, *xopan*, sucedía *tonalpan*, la etapa involutiva de sequía durante la cual se practicaba la cacería. La muerte animal buscaba regenerar simbólicamente lo vegetal y evitar 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 representaba el fin último de las cosas sino una transición hacia otro estado o fase de un ciclo. De hecho, la única muerte que temían los antiguos mexicanos era la de esta matriz de vida que constituye el mundo. Temían que el sol se detuviera, que ocurriera un cataclismo universal y el mundo se hundiera en las tinieblas. La muerte de lo existente, si bien

³ *Códice matritense*, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman University of Oklahoma Press, 1993, f. 254r.

se lamentaba catárticamente, se “procesaba” de manera ecológica, el o lo difunto se reintegraba a la totalidad orgánica del mundo.

En lo que concierne al ser humano, cabe recordar que surgió de las entrañas de la muerte cuando Quetzalcóatl penetró en el vientre materno del Mictlan, llevó los huesos-jade que poseía Mictlantecuhtli a Quilaztli, quién los molió, y sangró su miembro viril sobre las cenizas óseas para engendrar al primer ser humano.

A partir del momento de la fecundación hierogámica, que establece un modelo ejemplar para los hombres, el ser se *eleva*, crece primero dentro de la materia telúrica, nace, sigue creciendo en el espacio-tiempo existencial, pasa las etapas del destete y la pubertad para culminar, como un sol en el cenit, en el acto sexual que le asegura de cierta forma la continuidad ontológica. Esta fase evolutiva del ser es una etapa de estructuración, crecimiento, anabolismo. Pasado el mediodía, como el sol, el ser baja, emprende su descenso involutivo. Ha dado su flor, su fruto, ha pasado 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 no- “Va cayendo el sol” o “meto al
conaquihutiuh y tonatiuh. q. n. ye sol”. Quiere decir: “ya soy viejo,
niveve ye nilama.⁴ ya soy vieja”.

Así como salieron un día de la esencia materna para existir, el anciano o la anciana salían del ámbito diurno existencial para reintegrarse orgánicamente al vientre materno. Al pasar de existencia a muerte emprendían la última etapa de su vida: la degradación orgánica que empezaba después del apogeo de su ciclo vital, su descenso involutivo hacia la muerte. El envejecimiento progresivo constituía una degradación letal y el paso por la fatídica transición de existencia a muerte no representaba el fin de todo, como lo es para el mundo cultural cristiano. Ya muerto, si no había cremación, el ser seguía su ciclo vital en la descomposición orgánica del cadáver, que terminaba cuatro años después con la perfecta descarnación del elemento perenne: el hueso. Totalmente despojado de su envoltura carnal, el ser óseo, cuyo nombre propio se

⁴ *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979, lib. I, *Addendum II*.

había fundido en el nombre común de “ancestro”, estaba listo para ser molido y renacer orgánicamente como otro ser, a otra existencia.

oc cepa iuhcan iez, oc ceppa iuh Otra vez así será, otra vez así se
tlamanjz in jqujn, in canjn. acostumbrará hacer en algún mo-
mento, en algún lugar.

In tlein mochioaia cenca ie ve- Lo que se hacía ya hace tiempo,
cauh, in aiocmo mochioa: auh oc no se hace y otra vez se hará, otra
ceppa mochioaz, oc ceppa iuh tla- vez así se acostumbrará a hacer
manjz, in juh tlananca ie vecauh: como se hacía hace tiempo. Los
in iehoantin, in axcan nemj, oc que viven hoy otra vez vivirán,
ceppa nemjzque, iezque.⁵ serán.

El ser que había empezado a morir al pasar de existencia a muerte terminaba de morir cuatro años después con la culminación ósea de la tanatomorfosis. En este momento, en el nadir de su ciclo vital, el ser óseo era fecundado por la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl y emprendía un nuevo ascenso desde las profundidades matriciales del Mictlan o vientre materno hacia un nuevo amanecer.

La entropía que implicaba la fase involutiva del ciclo vital había sido redimida por la fecundación de un elemento óseo perenne, simbólicamente inmarcesible y directamente relacionada con el acto sexual. Lo “bio-degradable” se vinculaba estrechamente a lo “bio-agradable”, y lo tanático a lo erótico.

Fuego nuevo, vida nueva

La duración óptima del ciclo calendárico náhuatl prehispánico era de 52 años,⁶ que se dividían en cuatro trecenas de años, cada una protegida por un signo específico. A la trecena “Caña”, sucedía “Pedernal”, luego “Casa”, para terminar con “Conejo”.

⁵ *Ibid.*, lib. VI, cap. 41.

⁶ Aunque es probable que un ciclo de 72 años existiera en lo que concierne al calendario de las veintenas *cempoallapohualli*. Patrick Johansson K., “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, 2016, p. 75-117.



Figura 6.1. El fuego nuevo hace salir al sol de su cueva.
Códice Borgia, lám. 34

Las cuatro trecenas sumaban 52 años. Es difícil saber si este trecho temporal de la vida no fue calculado de manera práctica de la duración promedio de una vida humana y luego dividido en trecenas. La edad de Quetzalcóatl al morir, 52 años, representaba la duración óptima de un ciclo vital. Después, el tiempo 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 52 cañas que representaban 52 años. 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 medianoche sobre el pecho de una víctima por sacrificar (figura 6.1).

La muerte regeneradora interrumpía el proceso de degradación fisiológica que representaba 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. 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 el ser hubiera extinguido la vida en la tierra, por inanición, conduciendo a la “nada”. El tiempo tenía que morir a tiempo para no morir del todo.

Caducidad anual del tiempo

Si bien la gran muerte del tiempo ocurría después de 52 años, cada uno culminaba con pequeñas muertes que expresaban una caducidad periódica y la necesidad de reenergizar también de manera cíclica el movimiento vital y las cosas que lo integraban.

EL AÑO, TEMPLO DE XIUHTECUHTLI

El movimiento espacio-temporal que constituye el año, resultado del salto de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl al “fogón divino” (*teotexcalli*), estaba vinculado al fuego.

La noción de “templo”

La asociación del templo con el edificio o monumento que lo define en términos materiales nos ha hecho olvidar que este espacio, consagrado por los hombres, implica también una dimensión temporal.⁷ En el mundo prehispánico, el templo no era sólo la materialidad que daba cabida a lo sagrado, sino también el tiempo que lo atravesaba y los hechos ocurridos en esta dimensión. En la cultura maya, *k’u* designaba el templo y también al dios. El hecho de que estas nociones se “con-fundieran” en la lengua maya yucateca revela que el espacio-tiempo que constituía el templo era lo divino más allá de la deidad *k’u* que lo habitaba.

El espacio-tiempo configurado mitológicamente mediante el sacrificio de los dioses, es decir, el ciclo anual del sol y las fases de la luna,

⁷ En Roma, el *templum* era un espacio imaginario delimitado en el cielo por el *augur* en el que se observaban acontecimientos, por lo general el vuelo de las aves que atravesaban ese espacio, cuyas modalidades de vuelo se interpretaban proféticamente.

fue el primer “templo” de los pueblos nahuas. Antes de que aparecieran el sol y la luna, protagonistas del movimiento espacio-temporal, los dioses reunidos en Teotihuacan habían esperado el amanecer existencial y mediante su movimiento giratorio (*momalacachotinemí*), habían definido el espacio todavía sin tiempo dentro del cual tenía que surgir la luz. El templo *teocalli* (casa divina) era ante todo un espacio-tiempo debidamente circunscrito en el que se manifestaba lo divino. En la “espera” (*tlachia*) del acontecimiento, los dioses interrogaron con la mirada (*tlachia*) este templo, este espacio- tiempo potencial, todavía no manifiesto, para tratar de adivinar por dónde saldría la luz heliaca.

Como ya lo expresamos, es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en términos fonéticos casi idénticos *tlachia* (observar) y *tlachia* (esperar), en una relación paronímica.⁸ La espera de los dioses constituyó el tiempo potencial sin movimiento, mientras la mirada giratoria que anticipaba ese movimiento barrió y consagró sucesivamente el Norte, el Oeste y el Sur, antes de que la gestación cardinal del tiempo culminara con la salida del sol en el Este, y la subsecuente aparición de otro sol, que pronto se tornaría luna.

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

Es probable que el movimiento espacio-temporal, en concreto el curso del sol y la luna, constituyera uno de los primeros templos del México precolombino. También es probable que las primeras dimensiones de este templo, las inmediatamente aprehensibles, fueran el día y la noche, antes de que una observación detenida del movimiento cíclico de los astros concibiera el año (*xihuitl*), periodo en el que tenían lugar los cambios cosmológicos de la naturaleza, y después del cual el mundo regresaba a un mismo *estado*. Otros segmentos de la duración fueron culturalmente definidos después, hasta culminar con el magno ciclo de 52 años.

⁸ Es probable que una cantidad vocálica distinta diferenciara *tlachia* (esperar) de *tlachia* (observar).

Partes constitutivas del año

Si bien el regreso a un mismo estado definía la extensión “monumental” del año, los fenómenos que ocurrían en este lapso determinaban sus partes constitutivas.

Tonalli/yohualli, el día y la noche

Primer templo espacio-temporal de las culturas mesoamericanas y de otras culturas del mundo, el complejo día/noche (figura 6.2), así como los entes divinos que lo rigen, el sol y la luna, se convirtieron en objetos de culto, a la vez que se volvían las primeras “piedras” espacio-temporales con las que se constituiría el año.

Dos palabras remitían al día en el contexto cultural náhuatl prehispánico: *tonalli* e *ilhuitl*. *Tonalli* era la luz y el calor del sol. Su cómputo pertenecía al calendario *tonalpohualli*. *Ilhuitl* se refería al “día” de la veintena o mes (*metztli*) perteneciente a la cuenta de las veintenas (*cempoallapohualli*). *Ilhuitl* expresaba también el concepto “fiesta”, verdadero crisol ritual en el que los indígenas nahuas propiciaban la fragua del tiempo.

Xopan/tonalpan, tiempo de verdor, tiempo de sequía: templos estacionales

Más allá del día y la noche, la transformación de la naturaleza, con el desarrollo y la degradación fisiológicos, era la manifestación más aprehensible del movimiento espacio-temporal. En el periodo de lluvias, *xopan*, todo reverdecía. En la temporada de secas, *tonalpan* o *cecuizpan*, según la región, el mundo natural concluía y moría temporalmente.

En el contexto cíclico indígena, estas estaciones no se encontraban en una simple relación de consecución, sino en una alternancia rítmica que representaba verdaderos “latidos” del tiempo. La época de verdor era el tiempo consagrado a la agricultura, mientras la temporada de sequía, durante la cual el mundo vegetal estaba “muerto”, buscaba revivir “lo vegetal” mediante el sacrificio de “lo animal” en la cacería.

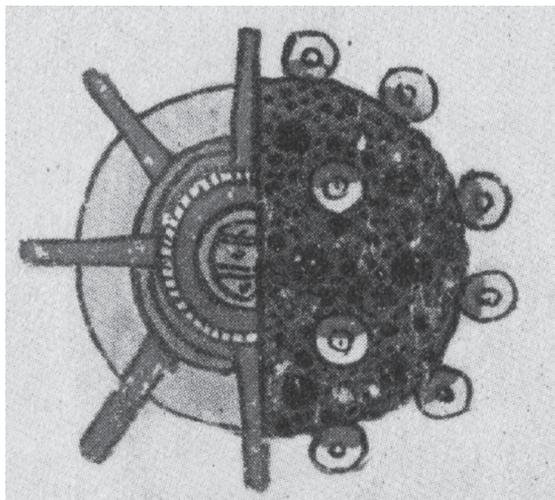


Figura 6.2. El día y la noche. *Códice Borgia*, lám. 68 (detalle)

Aquí nos limitaremos a señalar, en términos metafóricos, que el periodo de cacería era al periodo de verdor lo que es la diástole a la sístole en el ritmo cardíaco.⁹ Al periodo de sequía, a la diástole involutiva del reino vegetal, correspondía la vejez de los hombres. Este isomorfismo era patente en los ritos cinegéticos nahuas en los que intervenían ancianos en los papeles principales. Un viejo sacerdote, por ejemplo, encarnaba al dios Mixcóatl en la fiesta Quechollí:

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 espor-

⁹ Para más información, véase Patrick Johansson K., *Xochitlahtolli. La palabra florida de los aztecas*, México, Trillas, 2020, p. 161-174.

tilla de comida; poníanle un muy galán braguero y en las pantorrillas unas medio calcetas de oro.¹⁰

En esta misma fiesta, en otro momento, viejas sacerdotisas se encargan del ritual: “y sobre el heno se sentaban las mujeres ancianas que servían en el *cu*, que se llamaban *cihuatlamacazque*”.¹¹ El zacate, omnipresente en la fiesta Quecholli, era el equivalente vegetal de la vejez y la muerte humana. Se cubría el patio del templo de Mixcóatl de zacate y las sacerdotisas oficiaban sobre él. El monte donde se efectuaba la cacería ritual se llamaba Zacatépetl (cerro del zacate), y el camino que llevaba a él estaba cubierto con hierba muerta. Las chozas que construían los cazadores en vísperas de las cacerías eran también de zacate.

En términos generales, la actividad cinegética de los hombres de Anáhuac se relacionaba con la muerte vegetal, representada por el zacate. El Zacatépetl se oponía dialécticamente al Tonacatépetl (el cerro de nuestro sustento) como la luna al sol, como la muerte a la existencia, como la involución a la evolución. El hecho de que el cerro se llamara Ixillan Tonan, es decir, “el flanco de nuestra madre”, muestra el carácter regenerador de la cacería en relación con los elementos del reino vegetal.

Asimismo, se echaba sangre en el fuego del hogar, se convidaba al dios del fuego al ágape y se vertía la 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 nacía, en última instancia, de la integración agonística del sol y la luna en una alternancia cíclica. A diario y cada año, las noches sucedían a los días y estos se revitalizaban en las noches, como el tiempo se regeneraba en la muerte cada 52 años.

¹⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 74.

¹¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 244.

Esta integración motriz del sol y la luna en una duración mitológicamente instaurada surgió de una observación de los astros y 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 del ciclo solar en periodos lunares o meses (*metzli*) haya considerado la duración real de una lunación, aproximadamente 29 días, y que el año constara también de casi trece meses. El “trece” era un exponente numérico con alto valor simbólico en el mundo náhuatl precolombino.

Poco a poco, la abstracción calendárica se impondría a la realidad para generar un ciclo anual compuesto de 18 meses de veinte días, más cinco días baldíos.

Puntos o regiones cardinales

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

El curso solar determinó luego los movimientos específicos que permitieron al indígena estructurar culturalmente el espacio-tiempo, en una tetralogía cósmica en la que se situó Tlaltípac, la morada del ser humano. Desde el Oriente, Tlauhcopa (hacia el lugar de la luz), se definieron: el Sur, Huitztlampá (hacia el lugar de las espigas); el Oeste, Cihuatlampá (hacia el lugar de las mujeres), y el Norte, Mictlampá (hacia el lugar de los muertos), en una tetralogía cósmica dentro de la cual se situó Tlaltípac, la morada del ser humano. A su vez, la fase evolutiva del sol, desde lo más profundo del inframundo, culminaba en un cenit uranio o en el solsticio de verano, desde una perspectiva anual, mientras el descenso involutivo conducía al sol desde el cenit hasta el nadir de su curso, situado en las entrañas del inframundo, es decir, desde el solsticio de verano hasta el solsticio de invierno en un año.

El equinoccio del 21 de marzo constituía un verdadero “oriente” espacio-temporal del año y el equinoccio del 21 de septiembre representaba el “poniente” del curso anual. Esto establecía 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 predilecto del dios del fuego era, según afirman diversas fuentes, Tlalxicco (el ombligo de la tierra). Este elemento ígneo constituía a su vez el centro del espacio-tiempo organizado, es decir del cosmos.

A partir de este centro se expandió el mundo *in illo tempore*, mediante una estructuración dual, día/noche, sol/luna, Nanahuatzin/Tecuciztécatl, y una tetralogía cardinal-temporal, Este-Sur-Oeste-Norte. La subsecuente animación motriz del mundo, resultado del sople vitalizante de Ehécatl-Quetzalcóatl y del autosacrificio de los dioses, completó esta expansión. Cabe recordar que el curso dextrógiro del sol, Este-Sur-Oeste-Norte, se volvió levógiro en la duración calendárica: *acatl* (caña, Este), *tecpatl* (pedernal, Norte), *calli* (casa, Oeste), *tochtli* (conejo, Sur). Como ya expresamos, es probable que el modelo ejemplar haya sido la decapitación de Tota y Nene, y la colocación de su cabeza en su trasero. El fuego, además de haber gestado el tiempo y de ser el elemento que lo renovaba, era el eje en torno al cual se articulaba esta aporía espacio-temporal que constituía el tiempo cíclico.

El quince y las cruces omnipresentes en la iconografía indígena precolombina, así como la llamada Piedra del Sol, entre otros, manifiestan claramente esta articulación del espacio cardinal-temporal en torno al eje ígneo del fuego generador y regenerador. La primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* (*vid. supra*, figura 3.11, p. 99), que consideramos más adelante y que representa el cosmos indígena, expresa el carácter céntrico del fuego.

El fuego: generador y regenerador del tiempo

El primer fuego fue creado en dos tiempos sucesivos: por Tota y Nene, como fuego ilegítimo en 1-Tochtli (1-Conejo), y luego por Tezcatlipoca, como fuego legítimo en 2-Ácatl (2-Caña).¹² Este fuego generó el tiempo.

¹² *Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, f. 75-76; Patrick Johansson K., "And the Flint Stone Became a Rabbit... The Creation of the South and the Origin of Time in the Aztec *Legend of the Suns*", en "Das kulturelle Gedächtnis Mesoamerikas im Kulturvergleich zum

En otro contexto mitológico, la consumación de los dioses Nanahuatzin y Tecuciztécatl en el fogón divino (*teotexcalli*) dio pie a la gestación mitológica del tiempo.

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

En otro mito, la consagración del Templo Mayor coincidió con el comienzo del tiempo cuando los bastones de fuego cayeron sobre el monte Coatépec y fecundaron la tierra.¹³ Huitzilopochtli, el sol en movimiento y por ende el espacio-tiempo mexicana, nació de este encuentro. La serpiente de fuego (*xiuhcoatl*) que blandió el dios al nacer vinculaba simbólicamente el elemento ígneo masculino heliaco a un exponente telúrico-femenino y selénico, la serpiente, en un mismo sintagma nominal. La integración funcional del sol y la luna generaba el dinamismo antagónico del tiempo indígena.

El fuego y el año

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

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 exponente óptimo de una temporalidad directamente aprehensible. Más

alten China. *Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit*”, *Estudios Indiana* 2, ed. de Daniel Graña-Behrens, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2009, p. 77-99.

¹³ *Códice Boturini o Tira de la peregrinación, Arqueología Mexicana*, n. especial: *Códices*, estudio introductorio y análisis de Patrick Johansson K., México, 2007, lám. IV.

que el tiempo indefinido y abstracto (*cahuiltl*), el fuego generó el año (*xihuitl*), duración concreta cuyo límite relativo es precisamente el retorno al origen, generador de un nuevo impulso cíclico.

Xiuhtecuhtli, dios del fuego y señor del año

En el fuego se originó el movimiento vital y en un ciclo anual de índole tetralógica se inscribió el espacio-tiempo. En la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* se representa este hecho. En el interior de un cuadro, que simboliza la tetralogía potencial del centro ígneo, está el dios del fuego Xiuhtecuhtli.¹⁴

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

Los cuatro signos de los años —*acatl* (caña), *tecpatl* (pedernal), *calli* (casa) y *tochtli* (conejo)— que aparecen dentro de las guacamayas en las cuatro esquinas del cuadro exterior remiten, además, a los 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 los veinte signos correspondientes a los días del mes, repartidos en grupos asociados a cada región cardinal, y los 360 días del año. Además, en la parte central de los trapecios que indican las regiones, figuran los signos de los días de principio y fin de los meses: *cipactli-xochitl* para el Este, *miquiztli-coatl* para el Norte, *ozomatli-itzcuintli* para el Oeste y *cozcacuauhtli-cuauhtli* para el Sur.¹⁵

Nauhyohuehue, el dios del fuego y del espacio-tiempo

La tetralogía cardinal que hemos señalado como parte constitutiva del movimiento espacio-temporal define el año (*xihuitl*). En efecto, el astro

¹⁴ Bajo los rasgos de Tezcatlipoca.

¹⁵ Johansson K., “El desliz cronológico de los meses...”, p. 90-92.

rey debía atravesar las cuatro regiones cardinales para completar su ciclo. Los dos equinoccios y los dos solsticios constituían momentos fuertes del periodo anual. Más allá del año, la duración configurada culturalmente no podía más que constituir múltiplos de la unidad temporal tetralógicamente estructurada que representaba el año.

Esta tetralogía parece vincularse directamente con el fuego, como sugiere el hecho de que uno de los nombres del dios del fuego era Nauh-yohuehue, literalmente “el anciano de los cuatro rumbos”.¹⁶ A partir del fuego céntrico, el mundo indígena se expandió mitológicamente hasta conformar una tetralogía espacio-temporal.

En los mitos cosmogónicos no fue hasta que se recorrieron los cuatro horizontes cardinales que comenzó el movimiento espacio-temporal. Este hecho es claro en el texto conocido como la *Leyenda de los soles*, en el que cuatro eras parciales correspondientes a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro elementos constituyen las etapas de gestación del tiempo, encarnado por el sol de movimiento (*nahui ollin*). El quinto sol advino después de estas cuatro eras o “soles” y se instauró el movimiento espacio-temporal.

El fuego y el agua

El desdoblamiento sol/luna o día/noche que se produjo cuando Nanahuatzin y Tecuciztécatl se echaron en el fuego se completó con la oposición dual fuego/agua (lámina 4). El sol y el día estaban vinculados al fuego, y la luna y la noche se asociaban al agua.

Una variante del mito de la creación del sol y la luna explica que ésta tiene color cenizo y un tenor selénico específico porque se lanzó al fuego cuando éste ya se había apagado y no quedaban más que cenizas. Todo indica que, en el mundo náhuatl precolombino, las cenizas estaban simbólicamente asociadas a la luna y el agua. El resultado final de una combustión, la ceniza, tendría un tenor selénico y ácueo. Un sol sacrificado e incinerado se volvería luna.

¹⁶ El vocablo náhuatl *nauhyo* se compone de la abstracción conceptual del numeral *nahui* mediante el sufijo *-yo* (*nauhyo*), que traducimos como “cuatro rumbos” para evitar el cultismo “tetralogía”, más el sustantivo *huehue* (anciano).

Como veremos más adelante, en el mito de la creación del sol y la luna, el gesto de lanzar un conejo a la cara de uno de los dos soles que brillaban por igual, corresponde la persecución de Xólotl, el gemelo de Quetzalcóatl y el subsecuente sacrificio del dios en su último aspecto, como *axolotl* (*xolotl* de agua). En este contexto, tanto Tecuhciztécatl (Tecciztécatl) como Xólotl son soles sacrificados, lo que instaura una relación simbólicamente pertinente entre el fuego y el agua.

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 la luna era el motor del movimiento espacio-temporal, y por lo tanto del ciclo anual. La subdivisión calendárica del año solar en meses lunares, así como la sucesión de los días y las noches, establecía el dinamismo antagónico sol/luna en la producción mitológica del tiempo.

TÍTITL: EL FIN DEL RECORRIDO ANUAL DEL ESPACIO-TIEMPO

El mito de la creación del sol y la luna, es decir, del mundo, establece que el movimiento espacio-temporal se generó cuando Nanahuatzin y Tecuciztécatl, antes que se volverían respectivamente helíaco y selénico, saltaron a la hoguera situada en el centro de lo que sería el cosmos en gestación. El mundo se expandió hasta conformar una tetralogía cardinal-temporal animada por un movimiento cíclico articulado sobre ese eje.

La duración calendárica subdividida en días, meses, años, etcétera por los indígenas nahuas recorría la periferia de los cuatro puntos cardinales antes de re-energetizarse en el centro ígneo para generar un nuevo trecho espacio-temporal.

El fuego axial permitía 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, por lo tanto, constituía la renovación anual del movimiento espacio-temporal.

De 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 y 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, Títitl (figura 6.3), era el último del desplazamiento periférico del tiempo antes de su regreso al centro y su subsecuente renacimiento. Al ser el último lapso espacio-temporal del año, constituía la culminación del envejecimiento correspondiente a esa duración. La fiesta consistía esencialmente en la inmolación 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.

*Ilamatecuhtli, la señora anciana: encarnación
de la vejez de la tierra*

La diosa Ilamatecuhtli, como su nombre lo indica, representaba la vejez en su aspecto femenino y remitía en específico al envejecimiento de la tierra. En algunas fuentes, la que se sacrificaba en el mes Títitl era la diosa madre Cihuacóatl, ente ctónico por excelencia.

El año, temporalidad ligada al ciclo agrícola, representaba de cierta manera la vitalidad periódica de la tierra, por lo que el fin del año coincidía con su vejez.

La simbología cromática en los textos indígenas confirma el tenor senil del numen y la proximidad de su muerte. La diosa Ilamatecuhtli, o la diosa Cihuacóatl en otras variantes, ostentaba el acromatismo arquetípico de la vida poniente y 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 texidos 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



Figura 6.3. El mes festivo Títitl. *Códice borbónico*, lám. 36

misma rodela. Los raspacejos de abaxo eran blancos, hechos de plumas de carzotas, y en los remates de los raspacejos iban unas plumas de águila enxeridas. En la una mano lleva la rodela; en la otra el *tzotzopastli* 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 *tzompilinalli*.¹⁷

En otro contexto mitológico, el Quetzalcóatl del occidente, blanco y barbado, era 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

¹⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 257.

el culto a Íztac Mixcóatl (el Mixcóatl blanco o la blanca serpiente de nubes), el dios ya viejo.

El ente que se consagraba mediante el sacrificio y que catalizaba religiosamente una serie de pulsiones, anhelos, temores, sentimientos y creencias se subdividía en una víctima, mediante la cual se consumaba la transustanciación divina, y en un sacerdote ataviado como la diosa que “representaba” el fenecer anual del tiempo en todos los sentidos de la palabra. En las fuentes en náhuatl, éste último se considera *ixiptla*, es decir, la “imagen” o la “delegada” de la diosa.

Tlecatl, la encarnación de la diosa

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

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.¹⁸

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

El blanco es el color del lugar del origen, Aztlan, del principio y el fin, pues se encuentra en los extremos de la gama cromática.¹⁹ Este color constituía una verdadera bisagra entre dos ciclos, dos estados, y expresaba en el mundo náhuatl prehispánico el carácter transitorio y regenerador de la muerte. Simbolización cromática del oeste, era el color que ostentaba Quetzalcóatl cuando encarnaba al sol poniente y era también el color del alba.

¹⁸ *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

¹⁹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, París, Éditions Robert Laffont, 1982, p. 126.

Las plumas de garza

Las plumas de garza (*aztatl*), remitían a la blancura, al origen (Aztlan) pero en términos más generales, aludía a los regresos cíclicos equivalentes; en el mundo mesoamericano, a la regeneración.²⁰

Las plumas de águila

Sobre esta blancura destacaban las plumas de águila:

Yoan ichimal, çan tizachimalli, y su escudo es un escudo [cubierto] quauhpatchiuhquj. In jnepantla con gis, y empastado con plumas quauhivvitl in tlachioalli [...] yoan de águila. El centro está hecho iqauhtzon, tzoncalli in jtech flavi- con plumas de águila [...] y su toca- pantli in quauhhivvitl.²¹ do es de plumas de águila, una corona hecha de plumas de águila.

Manifestación urania del fuego, el águila fue la máxima expresión del simbolismo solar entre los antiguos mexicanos. En el contexto espacio-temporal aquí considerado, es probable que la hierogamia solar que representaban las plumas de águila remitiera al curso anual del astro rey. El color gris de las plumas de esta ave podrían evocar las cenizas, símbolo a la vez ígneo-solar y ácueo-lunar, materia prima de la regeneración. Cabe recordar que el vocablo náhuatl para “gris” (*nextic*) se refiere directamente a las cenizas (*nextli*).

Sintaxis cromática de los pigmentos en el rostro de Ilamatecuhtli

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

²⁰ La garza es para los japoneses, en específico para los taoístas, un símbolo de inmortalidad.

²¹ *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

Yoan moxoauh mochictlapana, michictlapana. Y se afeitaba el rostro, se pintaba el rostro.

In itlan ao qujteca tlíchi, mitoa mistentlilhuia. Auh in jinic ipan, yoaan ixquac tecozauvitl in qujteca.²² 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”.

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

El color del sol, el amarillo que aparece en la parte superior del rostro, remite a la muerte natural por envejecimiento. Es el color que toma la naturaleza cuando inicia el periodo de sequía. También es el color de la flor de difuntos, el *cempoalxochitl*. 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.²³

Conviene señalar que el amarillo era, como el blanco, el color del poniente entre los nahuas prehispánicos. El negro es el color del inframundo, el Mictlan, y del norte, el Mictlampa. En esta dimensión cromática, Quetzalcóatl tropieza, cae, muere, y resucita antes de dirigirse a Tamoanchan con los huesos de los seres humanos por nacer.²⁴

Lo negro corresponde a la fibrosa dimensión telúrica-materna que “digiere” lo viejo y lo regenera, 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 la muerte.

²² *Idem.*

²³ Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 106.

²⁴ *Ibidem*, p. 84.

Citlallin icue, la falda de cuero:²⁵ la Vía Láctea

La falda hecha de tiras de cuero que la encarnación (*iixiptla*) de la diosa Ilamatecuhtli viste sobre sus prendas blancas participaba a la estructuración mitológica ritual del sentido mediante el simbolismo de sus elementos constitutivos. La materialidad (piel), la forma (tiras), el color, el referente inmediato (la constelación), la luminosidad, así como los elementos visuales y sonoros, como los caracoles que penden de ella, se conjugaban para producir un sentido sensible parcialmente infraliminal, semiológicamente aprehensible, pero que no llegaba al umbral del semantismo pleno más que mediante una comunión intelecto-afectiva con lo ritualmente expresado.

Cabe recordar que en el mundo náhuatl prehispánico una homología isomorfa con carácter sinestésico vinculaba la preñante luz de las estrellas, y probablemente de la luna, con el sonido del caracol. El sonido producido por el caracol de Quetzalcóatl en el Mictlan permitió la fecundación de la muerte y la creación del hombre.²⁶ Por otra parte, durante un eclipse, los hombres hacían ruido para conjurar con una luz sonora las tinieblas de un posible retorno al caos previo a la expansión del mundo.

En términos generales, tanto la luz nocturna de las estrellas, la piel y los caracolillos (*cuechtli*) remitían a una potencialidad de germinación y la 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 de la fiesta Títitl.

EL SACRIFICIO DE ILAMATECUHTLI

Una vez encarnada la diosa en la víctima que la representaba, una danza ritual “daba a ver” los últimos momentos del ser en la tierra. La diosa madre lloraba y suspiraba para expresar el dolor que implicaba la muerte y propiciar una catarsis de los allí presentes.

Conviene señalar que no era la víctima quien expresaba su angustia real frente a una muerte inminente, como señalaron Sahagún²⁷ y

²⁵ *Citlallin icue*, literalmente “la falda de la estrella” o “la falda de estrellas”.

²⁶ Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicanos*, p. 86.

²⁷ *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

Torquemada, sino la diosa Ilamatecuhtli que manifestaba histriónicamente la inexorable finitud de todo cuanto existe y exacerbaba dramáticamente la tristeza de los seres pensantes ante este hecho.

El carácter teatral de la danza y las lamentaciones muestran la preocupación, consciente o inconsciente, de las comunidades indígenas precolombinas por drenar el *tanatos* fuera del cuerpo colectivo mediante una vivencia teatro-ritual de la muerte en sus distintos aspectos. La tristeza, el llanto y los gemidos tanatógenos²⁸ constituían un luto simbólico previo al sacrificio, que propiciaba 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”.²⁹ La tristeza ritualmente exacerbada en este contexto contrastaba con otras instancias sacrificiales en las que dicho estado de ánimo era considerado nefasto. En la fiesta Ochpaniztli, por ejemplo, a la vez que se regocijaba a la diosa, se animaba a la víctima para evitar que estuviera triste.³⁰

Los sacerdotes, vestidos con los atavíos de los distintos dioses, llevaban a Ilamatecuhtli al lugar de su inmolación cuando el sol “declinaba hacia la tarde”. Uno de ellos estaba revestido con las insignias de la diosa: “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”.³¹

Iixiptla, el representante teatro-ritual

Al sacrificio de la encarnación femenina de Ilamatecuhtli se añadía la “actuación” teatro-ritual de un sacerdote que ostentaba las insignias de la diosa (figura 6.4). El elemento esencial de su atavío era una máscara “que veía en dos direcciones”:

²⁸ Es decir, que *generan* simbólicamente la muerte o sentimientos afines.

²⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, v. III, p. 408.

³⁰ *Códice florentino*, lib. II, cap. 30.

³¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 258.

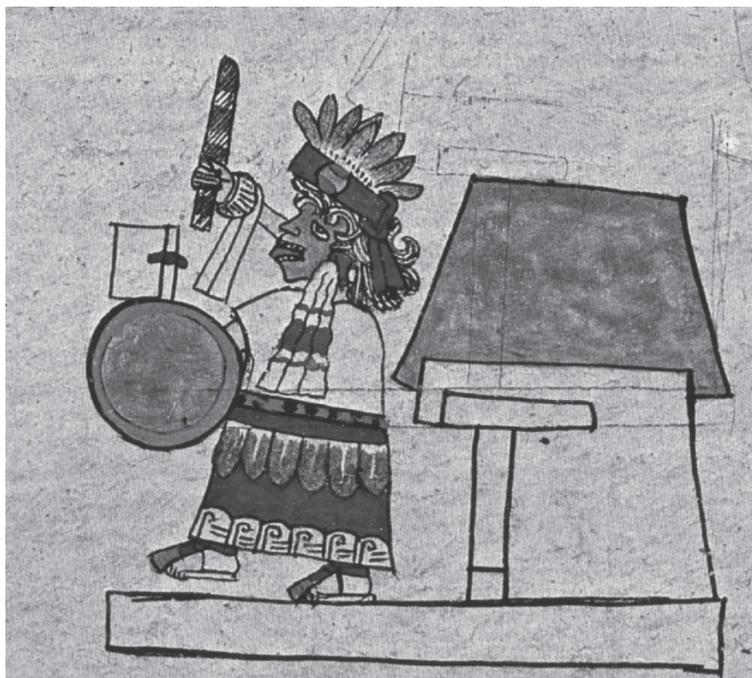


Figura 6.4. La imagen de Ilamatecuhtli. *Códice borbónico*, lám. 36 (detalle)

Yoan xaiacaatl conmaquia, ocampa tlachia texxaxacaltic, tenxaxacalpul, yoan ixtotonpol auh in jpec pantotonti tecpantoc, vipantoc. Iuhqujn icpacsuchiuh muchioa.³²

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.

Xayactli, la máscara

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

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

máscaras establecían un esquema de transición entre el pasado y el porvenir. Un periodo de involución espacio-temporal y otro de evolución, lo femenino y lo masculino, y en general entre un estado y otro.³³

Otlatl, el bastón

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

In jjiacac, in jquac excan in Su extremidad, su cabeza se divi-
maxaltic iuhqujn mjnacachalli, día en tres. Era como un tridente,
yiotlauitzil.³⁴ [como] su arma-insignia propia.

En el mundo náhuatl precolombino, el bastón podía representar un cetro (*topil*) y expresar la autoridad y el poder, o simbolizar metonímicamente el desplazamiento y en general el movimiento vital. En términos más prácticos, constituía también el tercer apoyo necesario de un anciano o anciana cuyas piernas estaban debilitadas por los estragos del tiempo.

Otro simbolismo manifiesto del bastón, que se desprende del análisis de distintos textos y contextos precolombinos, es el simbolismo fálico de la fertilidad y la regeneración. El golpe que Oxomoco y Cipactónal dieron sobre el Tonacatépetl (la montaña de nuestro sustento), por ejemplo, permitió la apertura del espacio-tiempo agrícola.³⁵ En una imagen de la *Historia tolteca chichimeca* (vid. *supra*, figura 2.1, p. 59), Quetzalteuécac “desflora” y fecunda la cueva mediante un golpe de bastón, que da paso a la generación de los pueblos nahuas.³⁶

En el contexto festivo aducido, al bailar, el sacerdote, alias Ilamatecuhtli, se apoyaba y golpeaba repetidamente el suelo con el bastón, el elemento fálico ígneo, que ritualmente fecundaba la tierra.³⁷

³³ El dios romano del año, Jano, ostentaba dos caras: una dirigida hacia el porvenir y otra hacia el pasado.

³⁴ *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

³⁵ *Leyenda de los soles*, f. 77, p. 338-339.

³⁶ *Historia tolteca chichimeca*, ed. de Paul Kirchhoff, Lina Güemes y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 28, 163.

³⁷ La madera del bastón se vincula simbólicamente con el fuego en el mundo náhuatl precolombino.

Las tres puntas que constituyen la cabeza del bastón (*excan in maxaltic*), además de proveer un espacio cómodo para la mano del danzante, podrían haber expresado simbólicamente las tres dimensiones existenciales de la orientación espacio-temporal: el presente, el pasado y el futuro, que coincidían con el fin de un periodo cíclico anual.

El espectáculo de la regresión espacio-temporal

Una vez consumada la transustanciación de Ilamatecuhtli en la víctima y redimido el entrópico envejecimiento espacio-temporal, el sacerdote que encarnaba histriónico-ritualmente a la diosa, tomaba la cabeza cercenada de ésta y daba vueltas, levantaba y bajaba la cabeza de la diosa mientras danzaba en lo alto del templo. Lo acompañaban otros sacerdotes que representaban a los dioses del panteón indígena:

Auh in jtzontecon, qujoalmaca in teiacantiuh, itlan conana imaiauh-campa in quitzitzqujtiuh mjtotiuh ic ontlai iauhtiuh in tzontecomatl.³⁸ 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 “volvía atrás como haciendo represa”,³⁹ alzaba los pies [hacia atrás] apoyándose sobre una caña cuyo extremo superior se subdividía, como ya lo vimos, en tres puntas.

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

Injc mjtotiaia tzintzintlaça, itzin-tlampa in conjaoa icxi [...] mitoa motzinnea in Ilama tecuhtli.⁴⁰ Cuando bailaba lanzaba el trasero hacia atrás, hacia atrás levantaba los pies [...] Se dice: “recula Ilama tecuhtli”.

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

³⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 258.

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

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

El movimiento generado por la procesión de los dioses permitía a la cabeza cercenada de Ilamatecuhtli mantener su dinamismo vital, aun en el espacio-tiempo de la muerte en el ritual. Las vueltas en torno al templo correspondían probablemente a las que en otro contexto dio Quetzalcóatl alrededor del “círculo de jade” de Mictlantecuhtli. Tenían una función genésica en lo que concierne tanto a la gestación del hombre⁴¹ como a la regresión del tiempo. A la caída, muerte y subsecuente diseminación de los huesos en el mito, correspondía la muerte, el descenso y la dispersión de los integrantes del ritual.

In atemoco tlalchi niman ie ic
vivi, momoiaoa, vmpa vivi in-
chachan, incacalpulco, in vmpa
pipielo.⁴²

Cuando llegan al suelo luego van,
se dispersan, cada quien va a su
casa, a su templo, donde se guar-
dan [las insignias].

La quema del cuezcomate

Tras la dispersión de los dioses que reintegraban los templos de sus respectivos barrios (*calpultin*), la fiesta culminaba con una representación ritual que definía, 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 *cuechintli*. 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

⁴¹ Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 104-105.

⁴² *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

llamaban *cuahxicalco*. Allí estaba una casilla como jaula, hecha de teas, y lo alto tenía enpapelado como *tlapanco*. A este llamaban la troxe de la diosa Ilamatecuhtli.

Aquel sátrapa ponía la penca de maguey cabe la troxe, y pegaba fuego 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 *teuxochitl*. Y el que primero llegaba tomaba aquella flor, y arrojábanla en el *cuahxicalco*, adonde estaba ardiendo la troxe. Hecho esto, luego se iban todos.⁴³

Los paradigmas de la secuencia ritual

El joven guerrero que bajaba de lo alto del templo llevaba, como lo indica la fuente, una penca de maguey en la que estaba enhiesta una bandera de papel. La disponía en el *cuahxicalco*, en este contexto preciso: la pira en la que se quemaría cada elemento, junto a una representación votiva de la troje de Ilamatecuhtli. Sobre la troje había papeles que formaban una especie de *tlapanco*.

El joven guerrero

La oposición juventud/vejez era manifiesta en esta parte del ritual de Títitl. El “mancebo” del *telpochcalli* se oponía en términos semiológicos a la anciana sacrificada. Asimismo, los cascabeles de pezuña de venado que el mancebo llevaba en los pies, y que connotaban tanto la agilidad y la presteza como la sexualidad,⁴⁴ se oponían al bastón sobre el que se apoyaba el sacerdote, imagen de la diosa anciana Ilamatecuhtli.

La penca de maguey

Cabe preguntarse si la penca de maguey tenía un simbolismo propio como parte específica de la totalidad de la planta o si constituía sólo una representación emblemática por metonimia.

⁴³ Sahagún, *Historia general...*, p. 258.

⁴⁴ El venado simboliza, entre otras cosas, la sensualidad y el sexo en el mundo náhuatl precolombino.

En el primer caso, su forma oblonga, su materialidad, 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 totochtin*, etcétera, inclusive a la misma luna.

Cuezcomatl, la troje

La troje o cuescomate era el contenedor en el que se almacenaba el maíz cosechado durante el año. Era un vientre divino que contenía el alimento. Constituía por lo tanto un equivalente de la tierra madre.

Su relación con la vejez se manifestaba por medio 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 estaba asociada, de alguna manera, a la vejez. Una adivinanza recopilada por Sahagún, por ejemplo, revela un vínculo simbólico entre la troje y la vejez:

Zazan tleino, zacatzonteilama te- ¿Qué es? Una vieja que tiene el
qujiaoc moquequetza. Cuezco- cabello de heno y está en el patio
matl. de la casa. Es la troje de maíz.⁴⁵

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

Por otra parte, es muy probable que el papel que figuraba sobre la penca y la troje tuviera un carácter mortuorio y expresara el fin de un ciclo agrícola en lo que atañe al maguey y el maíz. Una ilustración del *Códice borbónico* correspondiente a la fiesta Títíl muestra la llamada troje de Ilamatecuhtli (figura 6.5). Una breve comparación con la iconografía mortuoria, en otros contextos, permite emitir la hipótesis de que el papel dispuesto sobre la penca y la troje denota la muerte de esos elementos vegetales.

⁴⁵ *Códice florentino*, lib. IV, cap. 42.



Figura 6.5. El granero y la penca de maguey votivos.
Códice borbónico, lám. 36 (detalle)

La sintaxis ígnea del maguey, la troje y la flor

El comportamiento teatro-ritual de los participantes producía un sentido visual que “alimentaba” el cuerpo colectivo en términos simbólicos. Daba a ver la muerte cíclica de los exponentes máximos del alimento indígena y su regeneración.

El fuego que consumía la penca de maguey y la troje los reducía a cenizas para permitir una fecundación “ejemplar” y un subsecuente renacimiento. En efecto, la flor que los sacerdotes *tlenamacazque* (ofrendadores de fuego) subían a buscar de manera lúdica y competitiva a lo alto del templo, y echaban sobre el fuego en el que ardían la troje, y el maguey era el agente de la fecundación de las cenizas. La flor representaba 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 era el principio genésico, el crisol en el que los elementos (penca de maguey, troje y flor) se fundían para generar otro ciclo alimenticio.

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

¿Cuix taciz in izcallocan, in imi- ¿Llegarás al renacimiento, al flo-
yauayocan?⁴⁶ recimiento?

La flor, elemento reproductor de la planta, era un símbolo de sexualidad y fecundidad en términos generales en el mundo náhuatl precolombino. Esta sintaxis mítico-ritual recordaba la gesta regresiva de Xólotl, que se había transformado sucesivamente en mazorca de maíz y maguey antes de morir en el agua.

LA FIESTA DE DIFUNTOS EN EL MES TÍTITL

Además de la evocación, invocación o convocación continua del espíritu de los difuntos en distintas circunstancias de la vida cotidiana, como 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, de hidropesía o alguna enfermedad de la piel, es decir, si estaba rumbo al Tlalocan, se festejaba en el mes de Tepeilhuitl.⁴⁷ Si había perecido en la guerra o el sacrificio, o en el caso de las mujeres, si había muerto en el primer

⁴⁶ Rémi Simeón provee la traducción siguiente: “¿Alcanzarás el lugar donde está la cima del árbol?”. Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 271.

⁴⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 239-240.

parto, el carácter solar de su destino escatológico permite suponer que su fiesta se realizaba durante el mes Huey Miccaílhuitl (gran fiesta de difuntos).

Es probable que los niños que morían estrangulados y los suicidas⁴⁸ se encaminaran durante estos cuatro años hacia el Cincalco (la casa del maíz), donde imperaba Huémac, y que su “memoria” se ubicara en el marco festivo del mes Miccailhuitontli (pequeña fiesta de difuntos o fiesta de los muertecitos). Cabe señalar que los bebés, “jilotitos tiernos”, iban a un lugar dentro del Cincalco llamado Chichihualcuauhco (lugar del árbol de las tetas), donde se alimentaban de la savia vegetal del árbol-nodriza antes de renacer pronto a la existencia, sin haber realizado el recorrido regenerador.

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

Las contradicciones 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 si 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. Como fuere, en el mes en el que la vejez se veía sacrificialmente 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 *títitl*. 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.

⁴⁸ Patrick Johansson K., “La muerte de Moctezuma: el hecho histórico y su asimilación mitológica en una perspectiva levi-straussiana”, en *Memorias del Coloquio Lévi-Strauss. Cien años. Un siglo de reflexión*, México, 2010, p. 203-232.

Y un manojito de tea. Y el beçote era de una caña de ambar. O de cristal que ellos llaman *teçacatl*. Que se solian 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 *tlalpiloni* 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 *quixebilitia* que quiere decir que ponía su figura o memoria.⁴⁹

En otra lámina, el *Códice magliabechiano* al glosar la imagen (figura 6.6) refiere los detalles de la ceremonia:

Esta es una figura de quando los indios hacían memoria de sus finados en la fiesta que llaman *titiitl* como antes en la misma fiesta. Es una de la figura de aquel. De quien se hacía memoria. Era como la que aquí esta puesta quies la siguiente. Y poníanle 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 hinchían de pluma de gallina. De lo menudo blanco. Y por penacho le ponían una vara colgando de ella unos papeles. Que ellos llaman *amatl* y en la cabeza por tocado. Le ponían unas yerbas que ellos llaman *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 cantaban. Y tañían con un atabal que ellos llaman *ueuetl* las ves vocales y esto hacían cada año. Hasta quatro años. Después de la muerte del difunto y nomas.⁵⁰

Si los difuntos eran principales, la fiesta de su camino hacia el Mictlan culminaba con la cremación e 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 en la que ardía la figura. Se alimentaba

⁴⁹ *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, lám. 45.

⁵⁰ *Ibid.*, lám. 72.

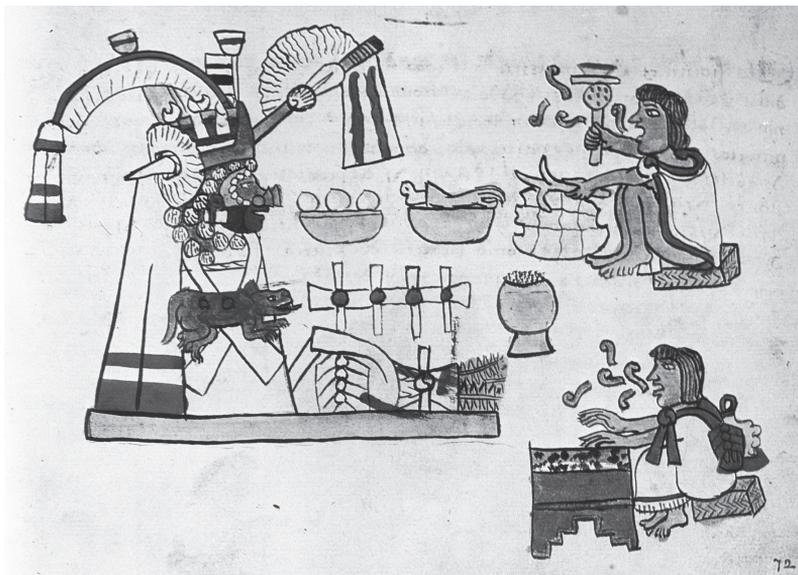


Figura 6.6. Fiesta de difuntos en el mes Títitl.
Códice magliabechiano, lám. 72

así el fulgor anímico del *tonalli* del occiso, que debía atravesar el tenebroso mundo de Mictlantecuhtli.

NECHICHICUAHUILO, ESCARAMUZAS LÚDICAS CON CARÁCTER SEXUAL

Pasados los ápices sacrificiales que constituyen la inmólación de *Ilamatuhtli* y la quema de maguey y la troje, la fiesta seguía con un contraclimax lúdico: la ceremonia llamada *Nechichicuahuiló* en la que los jóvenes guerreros (*telpopochtín*) arremetían jocosamente y atestaban golpes a jóvenes muchachas (*ichpopochtín*) con unas redes llenas de flores de espadañas y papeles.

A la vez que permitían un relajamiento sano después de los graves y tensos acontecimientos sacrificiales, las escaramuzas con las que concluía la fiesta Títitl expresaban el dinamismo agonístico de la juventud y probablemente constituían un equivalente simbólico del acto sexual. 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 y el año viejo, se celebraban las nupcias lúdicas que preparaban el año joven, el año nuevo.

EL SACRIFICIO DE YACATECUHTLI-QUETZALCÓATL

Yacatecuhtli, un avatar “caminante” del dios Quetzalcóatl, era el numen de los *pochtecah*, comerciantes que habían constituido un gremio muy importante en la sociedad náhuatl, que ofrecían sacrificios a Yacatecuhtli. Este dios tenía su templo en el recinto sagrado y en los *calpulli*. Cuando los *pochtecah* se encontraban fuera de su territorio, se veía representado por los bastones reunidos en un haz.

En la fiesta correspondiente al mes Títitl, 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 *títitl*, cada año”.⁵¹

La muerte de esta manifestación de Quetzalcóatl en el mes *Títitl* probablemente trascendía la dimensión gremial de los mercaderes para expresar el fin de un ciclo anual en la comunidad. Quetzalcóatl encarnaba el tiempo, es decir, 52 años de movimiento espacio-temporal en el contexto eidético precolombino, y su advocación Yacatecuhtli representaba una unidad anual de desplazamiento del sol. Su muerte consagraba el fin de una etapa de este desplazamiento.

EL SACRIFICIO DE MICTLANTECUHTLI

Sahagún proporciona una descripción detallada del sacrificio de Ilamatecuhtli, pero no hace mención de otro sacrificio en el mismo contexto festivo de Títitl: el del dios de la muerte Mictlantecuhtli. Este sacrificio tenía lugar en el templo llamado Tlalxicco (en el ombligo de la tierra), lugar mitológicamente asociado a Xiuhtecuhtli, el dios del fuego:

⁵¹ Torquemada, *Monarquía indiana*, v. 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 negrecura 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.⁵²

Es interesante observar que el sacrificio de Mictlantecuhtli era 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, expresaban por sí solas un antagonismo fértil en este fin de año, que facilitaba la aprehensión probablemente subliminal, pero no por eso menos efectiva, del movimiento vital entre la colectividad indígena.

EL SACRIFICIO DE CAMAXTLE EN TLAXCALA

Los tlaxcaltecas sacrificaban a su dios tutelar Camaxtle, dios de la cacería en el mes de Títitl:

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 lo que lo habían comprado a honra de la solemnidad.⁵³

⁵² *Ibid.*, t. III, p. 222.

⁵³ Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 289-290.



Ya hemos considerado las relaciones que existen entre la cacería y la vejez en la cultura náhuatl precolombina. Es probable que el sacrificio de la “imagen” de Camaxtle (Yemaxtle) en Tlaxcala correspondiera al sacrificio de Ilamatecuhtli en México-Tenochtitlan: se sacrificaba la vejez en aras de la juventud del tiempo.⁵⁴

CONCLUSIÓN

El análisis de los ritos y ceremonias que integran la fiesta Títitl revela un estrecho vínculo entre 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 una “vivencia” casi somática de los ritmos del tiempo y de la muerte sacrificial que redime el envejecimiento.

⁵⁴ Este capítulo corresponde a un artículo de mi autoría: Patrick Johansson K., “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta Títitl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 33, 2002, p. 57-89.