

El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuil

Michel GRAULICH
(*Université Libre de Bruselas*)

El ajuste del calendario de las veintenenas al año solar, así como su coordinación con los movimientos solares o estelares y las estaciones, nos lleva al problema del bisiesto, que sigue sin solución satisfactoria desde el siglo XVI. Al respecto, nuestra fuente más antigua, Motolinia (1970:20, 214) dice claramente que los indios «por no alcanzar bisiesto van variando su año por todos los meses». Otros autores del mismo siglo opinan en cambio que sí había bisiesto, por ejemplo Ríos (Códice Vaticano A:42-3) dice de manera poco para: «Porque así como tenían bisiesto de los días al agregar de cuatro en cuatro años un mes de aquellos cinco días muertos que quedaban en cada año, así tenían bisiesto de años. Porque de cincuenta y dos en cincuenta y dos años, que es su siglo, agregaban un año...» Según Durán (1967:226, 293), los días demasiados «venían a caer en fin de febrero, a 24 de el... cuando celebramos el bisiesto, en el cual día ellos también lo celebraban, y allí fenecía su año y empezaba el año nuevo». Afirmación sospechosa puesto que el 24 coincide exactamente con el bis-sexto día de las calendas de marzo de los antiguos romanos.

La manera como Sahagún, nuestra fuente más segura, alude al problema es muy interesante también por lo que nos enseña de la psicología del autor. En su Historia general (1956:1:132, 372, 377) dice: «Hay conjetura» de que al fin de Izcalli, «de cuatro en cuatro años echaban seis días de nemontemi». Más adelante repite lo mismo: «Es verosímil y hay conjeturas», lo que demuestra que no tiene pruebas. No obstante, en otro pasaje, Sahagún es mucho más afirmativo. La razón es que él se opone a un colega suyo pues escribe: «En lo que dice que faltaron en el bisiesto es falso, porque... cada cuatro años contaban trescientos sesenta y seis días». Pero habría que añadir que ningún informante de Sahagún habla de intercalación.

Cristóbal del Castillo (1908:77-8) estima que el bisiesto existía, pero aunque escribe en náhuatl utiliza la palabra «bisiesto» de manera muy significativa, puesto que nos indica la ausencia de un término náhuatl para designar el fenómeno. Clavijero (1964:179-80) habla de una intercalación de 13 días cada 52 años. (Otras fuentes en Orozco y Berra, 1960:2:51-81.)

Vemos pues, que nuestras mejores fuentes niegan la existencia del bisiesto, o hablan de él con reticencias debilitando así las afirmaciones de los otros. Sabemos por otro lado que los mayas nunca intercalaron días; no obstante, Landa (1959:61) pretende lo contrario. Sin duda la cosa le parecía verosímil, del mismo modo que los antiguos partidarios del bisiesto fueron prisioneros de sus prejuicios occidentales (Caso, 1967:53).

Hasta hace poco, la mayoría de los autores modernos pensaban que no hubo ajuste del calendario. Selser (1902-23:1:171-4, 509-19), por ejemplo, muestra listas de días cubriendo 19 años en el Códice Humboldt, pero años de 365 días siempre. Beyer (1965:300-2) demostró la ausencia de intercalaciones cada «siglo» también, puesto que en el Códice Vaticano A, las listas de días para los años 1558-1560 son siempre de 365 días a pesar de que 1559 haya sido un «fin de siglo». Selser estaba convencido de que los mexicanos conocían la duración verdadera del año solar, pero no hacían el ajuste para respetar las coincidencias de los ciclos de 260, 365 y 584 días cada 52 y 104 años.

Otros datos confirman la ausencia de ajuste. En este sentido, Selser (1902-23:1:589) y Caso (1967) han probado que en el siglo XVI las diversas correlaciones de las veintenas con nuestro calendario están casi siempre de acuerdo, siempre y cuando no se hagan intercalaciones en los años indígenas. Si entre los totonacos de Hueytlalpan el primer día de Panquetzalitzli cae el 16 de noviembre de 1539, o sea 4 ó 5 días antes que en 1519, este hecho se explica por los cinco bisiestos faltantes entre 1519 y 1539. Las diferencias en las correlaciones que proponen Motolinia, los códices Magliabecchiano, Telleriano-Remensis y Ríos, los Primeros Memoriales de Sahagún y su Historia General se pueden explicar asimismo por las épocas en que las informaciones fueron recogidas.

El problema con Durán (1967:1:95) es que él establece la equivalencia 1 Tlacaxipehualitzli = 20 de marzo, o sea 15 días más tarde que en 1519. Esta correlación sería válida para los años 1456-1459 pero Durán escribió alrededor de 1580 y está claro que no pudo obtener su correlación de fuentes prehispánicas. ¿Cómo explicar sus fechas entonces? Durán, del mismo modo que otros cronistas del siglo XVI, pensaba que la fiesta propiamente dicha caía el primer día de la veintena y no el último. Visto así el problema podemos suponer que su correlación vale para el 20 Tlacaxipehualitzli, en lugar del primero.

Si equiparamos al 20 de marzo con el 20 Tlacaxipehualiztli, tenemos una correlación para los años 1533-36 ó 1537-40. Sabemos, además, que la Historia de Durán está basada en un prototipo común con la Crónica mexicana de Tezozómoc y el Códice Ramírez, y en este último se encuentra una correlación válida para los mismos años. Parece entonces que Durán sacó sus informaciones calendáricas de una fuente de los años 30.

Para Seler, Caso, Lizardi Ramos y otros muchos no hubo ajuste. Sin embargo, otros autores no admiten la idea de ritos solsticiales o agrícolas que no coincidieron con la realidad sino cada mil quinientos y tantos años. Los partidarios del bisiesto han imaginado diversas maneras de cómo se hubieran hecho los ajustes —comprometiendo inevitablemente la coincidencia entre ciclos solar y venusiano cada ocho años. Resalta entre ellos V. Castillo (1971) apoyado por Aguilera (1982). Castillo, basándose en Sahagún, explica que cada cuatro años los ritos de Izcalli eran particularmente solemnes y se prolongaban hasta el día 21. Puesto que todos estaban ebrios el último día se aprovechaba la circunstancia para añadirlo de bisiesto sin contar ni mencionarlo. Pero aun si Castillo tuviera razón, su sistema no valdría sino para las ciudades donde Izcalli era el último mes del año. Además, según los primeros (Sahagún, 1974:63), el día de la borrachería era el vigésimo y de todas maneras, la extensión de la fiesta más allá del día 20 era algo frecuente (véase Teotleco, Quecholli, Panquetzaliztli en el Códice Florentino). Por otro lado, el 21 de Izcalli había sacrificios de personificadores de dioses y claro está que ritos tan importantes no podían efectuarse en un día inexistente. Por último, Castillo y los demás partidarios del ajuste no refutan los argumentos en contra del bisiesto.

El error de los intercalacionistas parece además metodológico. En el afán de probar la conformidad de los ritos con las estaciones, olvidan el análisis sistemático del significado profundo de los rituales. En este sentido establecen primero la coordinación de las veintenas con el año solar para afirmar después sin pruebas que una u otra fiesta corresponde al solsticio, al equinocio, a la siembra o a la cosecha. Los resultados son por lo menos contradictorios. Algunos, por ejemplo, identifican Etzalcualiztli como la celebración del solsticio de verano. ¿Qué hay en los ritos —en lo esencial y no en un detalle que pueda interpretarse de cualquier manera— para probarlo? ¿Cuál es la relación entre Tlaloc y el solsticio? No hay ninguna y desde luego no debe extrañarnos que para otros autores sea Tecuilhuitontli la fiesta del solsticio. Tecuilhuitontli, ¡fiesta principalmente de la diosa de la sal...! En cuanto al solsticio de invierno, será Títitl para Seler y Preuss, Atemoztli para González y Tichy, Panquetzaliztli para otros. Evidentemente los ritos, tanto solsticiales como equinocciales, parecen poco reconocibles sin estudio pormenorizado de los rituales. En lo único que

concuerdan casi todos los autores es en la fiesta del primer paso del sol al zénit en Toxcatl. Pero es la fiesta del Tezatlípoca negro, nocturno y lunar, cuyo representante iba a morir en la dirección de la salida del sol en el solsticio de verano...

Falta mucho para probar todas estas interpretaciones. Me parece que el mejor método para dilucidar el problema consiste en el análisis detenido de las fiestas a través de los textos. Pero los textos hay que utilizarlos con sentido crítico y sin prejuicios. Debemos considerar la posibilidad de que los ritos se hayan desplazado, el hecho que las descripciones puedan contener interpretaciones de parte de los españoles o de informantes no calificados. Si ya no había concordancia entre los ritos y las estaciones en el siglo XVI, habrá contaminación entre las ceremonias deslizadas y ritos más populares ligados al año real. Por fin, hay huellas de una voluntad mexicana de trastornar todo respecto a las fiestas, como lo hicieron con su historia o el mito de los Soles aun al introducir a Huitzilopochtli en el ciclo de las veintenas en lugar de Quetzalcóatl (Graulich, 1979, 1981, 1983).

EL PARALELISMO DE LAS FIESTAS

Para captar el significado de los rituales es preciso despejar la estructura del calendario de las veintenas, y para este fin hay que tomar en cuenta lo que podría llamarse el paralelismo. Si se ordenan las veintenas en dos columnas que corresponden a las dos mitades del año o a las dos estaciones aparece toda una serie de relaciones particulares, correspondencias y oposiciones entre las veintenas paralelas. Seler fue uno de los primeros en percatarse de esta característica importante. En su trabajo sobre las veintenas (1899:89) hace hincapié sobre el hecho de que se desollaban víctimas en Ochpaniztli, al igual que en Tlacaxipehualiztli, y podemos añadir que en ambas fiestas había también batallas fingidas y sacrificios por flechamiento. En sus comentarios al Código Borgia (1963:1:141) establece además una relación entre Xocotl Uetzi («Cae la fruta») y el rito del *uetzi in chiquatl* («cae la lechuza») de Títitl, aunque las dos veintenas no fueran exactamente paralelas.

Ochpaniztli
Tcotleco (o Pachtontli)
Tepēilhuitl (o Huey Pachtli)
Quecholli
Panquetzaliztli
Atemoztli
Títitl
Izcalli (o Xochitoca)
Atlahualo (o Xilomaniztli, o Quauit-
leua)

Tlacaxipehualiztli
Tozoztontli
Huey Tozoztli
Toxcatl
Etzalcualiztli
Tecuilhuitl
Huey Tecuilhuitl
Tlaxochimaco (o Miccailhuitl)
Xocotl Huetzi (o Huey Miccailhuitl)
(Nemontemi)

El paralelismo constituye una clave imprescindible para la interpretación de los rituales. Si había desollamiento en Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli, es porque ambas veintenas tenían algo en común. En las dos fiestas los que habían vestido las pieles de víctimas sacrificadas se las quitaban después como algo sucio o peligroso. En ambos ritos aparecía después de quitada la piel un cuerpo nuevo regenerado, purificado tal como la nueva parte del año, la nueva estación que empezaba. El elemento común es el nuevo principio, idea confirmada por la acción de barrer y renovar en Ochpaniztli. Pero en este mes son mujeres las desarrolladas y en Tlacaxipehualiztli hombres, asociados ellos al ciclo y al sol y aquéllas a la noche y la tierra.

El paralelismo se nota en primer lugar en los nombres de algunas veintenas. Entre los Tarascos, Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli se llamaban Cuingo y Sicuindiro y ambos significarían desollamiento (Caso, 1967:242). Tlaxochimaco está al lado de Izcalli. Pero en Metztitlan y entre los Otomíes Izcalli se llamaba Xochilhuitl o Xochitoca y Anthudoeni («Siembra de flores», Carrasco, 1950:184). Hay fiestas dobles, dos de ellas paralelas, Pachtli-Huey Pachtli y Tozoztli-Huey Tozoztli. En las cuatro veintenas se emborrachaba la gente y se celebraban los dioses del pulque.

Algunos de los elementos mencionados fueron aprovechados por los partidarios del ajuste para probar la conformidad de las veintenas con los fenómenos agrarios y meteorológicos. Se ha afirmado por ejemplo que Tlaxochimaco correspondía perfectamente con la época de abundancia de flores (Castillo, 1971:76-7). Pero Tititl-Xochitoca, medio año después, era otra fiesta de flores, al menos al origen, igual que Tozoztli-Xochimanaloya. Se considera también una prueba el hecho de que la fiesta de Xilonen en Huey Tecuilhuitl coincidía con la época de los jilotes. Ahora bien, en la otra mitad del año, 140 días antes que Huey Tecuilhuitl había Atlahualo, llamado también «Ofrecimiento de jilotes», Xilomaniztli, o «Crecimiento de jilotes», Ambuoendaxi.

Para Seler, Preuss y otros muchos, el cambiar de piel en Tlacaxipehualiztli simboliza el verdecer de la tierra en la primavera. ¿Pero qué hacer entonces con las pieles de Ochpaniztli? Obviamente el paralelismo obliga a ahondar los problemas. Seler otra vez se apoya en un pasaje del Códice Magliabecchiano (48) para probar que Tepeilhuitl era la fiesta de la cosecha. Dice el Códice: «Cuando los indios tenían secados y cogidos sus maíces se emborrachaban y bailaban invocando a este demonio Papaztac y a otros destos cuatrocientos». Mas el dios del pulque jugaba un papel también en la fiesta paralela y ahí igualmente había borracheras (Costumbres, 1945:40-1, Códice de Florencia, 2:197).

La mitad del año de Ochpaniztli a Atlahualo empieza con una fiesta de la tierra y termina con otra dedicada a los Tlaloque. Está

encerrada entre elementos simbólicamente asociados con la noche, lo femenino, lo telúrico, conforme al contenido de los rituales de la primera veintena. La mitad de Tlacaxipehualiztli en cambio comienza con una fiesta del sol y termina con la del fuego, y fuego y sol están del lado del cielo, del masculino, del diurno, lo mismo que las víctimas del Desollamiento. La 3.^a, 6.^a y 9.^a veintena de la mitad Ochpaniztli eran dedicadas a los Tlaloque, la 2.^a, 5.^a y 8.^a al fuego, la 1.^a, 4.^a y 7.^a a la tierra y la luna. En la otra parte del año, las fiestas de la tierra son las 2.^a, 5.^a y tal vez la 8.^a; las del fuego, 1.^a, 4.^a y 9.^a. A las fiestas de la lluvia se sustituyen en 3.^a, 6.^a y 7.^a lugar las de los mantenimientos obtenidos, el maíz, la sal y la pimienta.

La mitad nocturna contiene más que la otra evocaciones o reactualizaciones del pasado mítico: en Ochpaniztli la creación del mundo y el nacimiento del maíz identificado a la estrella de la mañana, en el mes siguiente la llegada de los dioses a la tierra, las peregrinaciones de Mixcoatl en Quecholli, los eventos de Coatépec y el sacrificio de Nanáhuatl en Panquetzaliztli, los mexicas en Tollan en Atlcahualo. Según los códices Ríos y Telleriano-Remensis (171, lám. 10; 173, lámina 12) en Atemoztli «celebraban la fiesta del abajamiento de las aguas del diluvio» y en Izcalli, fiesta del fuego, «ayunaban en memoria de las tres veces que se ha perdido el mundo». Podemos desde luego suponer que Atemoztli conmemoraban el Sol o la Edad de Agua, Títitl el del Aire e Izcalli el Sol de Fuego, tanto más que en el Códice Ríos, Muñoz Camargo y un objeto mixteco los soles siguen el mismo orden (Graulich, 1983). Los códices no aluden al aire en Títitl pero en el manuscrito Tovar (Kubler y Gibson, 1951:34) mencionan ritos de Títitl para evitar que los vientos violentos destruyan al mundo, como lo hicieron al final del Sol de Aire. Como muy a menudo, las fuentes se complementan y es preciso utilizarlas todas.

De Atemoztli a Títitl se conmemoraban, pues, las edades del mundo y Panquetzaliztli era la celebración del inicio del Sol presente, azteca o mexica. Las cuatro veintenas paralelas están unidas también por un tema común pero sin alusiones al pasado mítico. En Toxcatl el representante de Tezcatlipoca recibía por mujeres a cuatro personificadoras de diosas, Xochiquetzal, Xilonen, la diosa del agua Atlatonan y Uixtocíhuatl. Luego en las veintenas siguientes, paralelas a las de los Soles, se celebraban primero la diosa del agua, después Uixtocíhuatl, Xilonen en Huey Tecuílhuatl y hay indicaciones para Xochiquetzal en Tlaxochimaco. Es muy verosímil que las cuatro diosas representaban también a las mujeres divinas que acompañaban al sol de mediodía al poniente. La segunda parte de la estación de Tlacaxipehualiztli, fiesta del sol naciente, correspondía, pues, a la tarde. Del otro lado, la estación «femenina» de Ochpaniztli sería la noche. Y en efecto cuatro de los rituales de esta mitad se caracterizan por apari-

ciones de *tzitzimime*, estos seres espantables que caen del cielo por la noche: Ochpaniztli (Graulich, 1981), Quecholli (Cód. Tell. Rem. 169, lám. 9), Panquetzaliztli (Cód. Flor. 2: 149-50) y Tititl (ver las representaciones de Cihuacoatl-Ilamatecuhtli en el Códice Borbónico).

Si la mitad nocturna estaba más bien orientada hacia el pasado mítico, la otra, de Tlacaxipehualiztli en adelante corresponde a la edad presente, a la realidad, al pueblo y la comunidad entera. Así se explica que en cuanto a los grupos sociales, Tlacaxipehualiztli era la fiesta de los guerreros, Tozoztontli y Huey Tozoztli las de los agricultores, Toxcatl del rey, Etzalcualiztli de los sacerdotes, las dos Tecuilhuitl las fiestas de los señores y las dos últimas las de los antepasados muertos. En el centro de la serie, en la cumbre se hallan lógicamente el rey y los sacerdotes. Otro aspecto social, pero ligado también a la temporada, el hecho de que desde Tlacaxipehualiztli hasta Huey Tecuilhuitl había en cada veintena redistribución de bienes y mantenimientos.

Por lo que se refiere a los rituales, falta mencionar que en la última veintena de cada mitad erigían un árbol, deshojado y podado en Xocotl uetzi, hojoso en Atlcahualo o, mejor, Cuauitleua («se levanta el árbol») (Cód. Vat. A 131, láms. 55 y 287, lám. 133; Rueda de Boban, Caso, 1967:73, fig. 22; Kubler y Gibson, 1951: fig. 14 y lám. 14; Durán, 1967:1: lám. 52). La oposición entre los árboles recuerda la de los tableros de la Cruz y de la Cruz foliada en Palenque.

En cuanto a los dioses, la primera fiesta de la primera mitad corresponde a la segunda de la otra mitad (celebraciones de la tierra, Toci y Coatlicue) y la primera de la segunda mitad a la segunda de la primera (fuego-Venus, sol). Panquetzaliztli era fiesta grande de Huitzilopochtli y fiesta menor de Tezcatlipoca, mientras que en Toxcatl era el contrario. En Etzalcualiztli celebraban Tlaloc y su mujer, en Quecholli Mixcóatl y Chimalmán y debe indudablemente existir algún vínculo entre Tlaloc, señor del rayo y de las lluvias y Mixcóatl, la Serpiente de nube en la fiesta del cual «caía el rayo de Mixcóatl sobre la gente» (Sahagún, 1974:52-3). Es importante el hecho de que Huitzilopochtli y Tlaloc se acercan en el centro de cada mitad del año, en la cumbre, igual que sobre la pirámide principal de la ciudad. Atemoztli era fiesta de los Tlaloque, la veintena paralela, la de su hermana Uixtocihuatl; en ambas veintenas colocaban los corazones de las víctimas en vasijas particulares llamadas *chalchihxicalli*. Tititl era dedicada a una diosa vieja, a otra joven y a Mixcoatl y Quetzalcoatl; la paralela a las mismas diosas, a Xochipiili y a Quetzalcóatl. Por último, es necesario mencionar que las 18 veintenas formaban un verdadero conjunto. Los primeros dioses en llegar en la fiesta de la llegada de los dioses eran también los últimos festejados en Tlaxochimaco y Xocotl uetzi.

LAS «XOCHIPAINA»

Pasemos al análisis de un caso concreto de ritos paralelos. Nuestras fuentes de la época colonial describen dos «corridas a la flor» o *xochipaina*, dos nada más que tenían lugar en las veintenas paralelas de Títitl y Huey Tecuítlhuítl. Dedicada a Ilamatecuhtli-Cihuacóatl, Mixcóatl y a Quetzalcóatl, la veintena de Títitl es bastante parecida a la de Quecholli (tres veintenas antes) y a la de Huey Tecuítlhuítl. Tanto en Quecholli como en Títitl una gran cacería era organizada cuyo producto era quemado (Durán, 1967:1:291-2; Cód. Tell. Rem. 173, lám. 11; Paso y Troncoso, 1905-15:4:220). En Huey Tecuítlhuítl eran prisioneros los destinados a la hoguera.

Títitl era ante todo la fiesta de la «Señora vieja», Ilamatecuhtli, mientras que Huey Tecuítlhuítl era fiesta principal de la joven Xilonen cuyo nombre («Vulva jilote») significa según Durán (1:266), «la que fue y anduvo delicadita y tierna, como mazorca ternecita y fresca», «la que anduvo y permaneció como xilote, ternecita», «la que permaneció doncella y sin pecado». En Huey Tecuítlhuítl se celebraba también a Chantico Cihuacóatl, diosa de la tierra, la luna y del fuego doméstico. En su honor se echaban cautivos en un fogón. Esta diosa corresponde a toda luz a Ilamatecuhtli. En el Códice Magliabecchiano la deidad principal de Títitl es Cihuacóatl. En otros códices los atavíos de la Señora vieja son los de la Yaocíhuatl («mujer guerrera»), Cuauhcíhuatl («Mujer águila), Cihuacóatl o de Chántico. Su pintura facial en los Primeros Memoriales y en el Códice Telleriano-Remensis (173, lám. 11) es también la de Chántico y del viejo dios del fuego.

De un lado tenemos Huey Tecuítlhuítl, fiesta mayor de la virgen Xilonen y del otro Títitl como fiesta mayor de la vieja Ilamatecuhtli. Esta oposición la encontramos al interior mismo de Huey Tecuítlhuítl, como acabamos de ver, y tal vez aún en Títitl. En efecto, según el Códice Telleriano-Remensis Títitl era fiesta de la virgen Ichpochtli o Xochiquetzal (en su enumeración de los edificios del Templo Mayor, Sahagún, 1956:1:238 menciona al sacrificio de una personificadora llamada Huitzilincúatec, diosa desconocida pero posiblemente joven). Tendríamos así en Títitl una celebración mayor de la vieja Ilamatecuhtli-Cihuacóatl-Chántico y una menor dedicada a la joven Ichpochtli y en Huey Tecuítlhuítl una fiesta mayor de la joven Xilonen y otra menor de Chántico-Cihuacóatl.

En ambas veintenas había la «corrida a la flor». En su descripción de Títitl Sahagún (1956:1:218) relata: «Allí en el *cuauhxiccalco*, delante de la pirámide de Huitzilopochtli estaba una casilla, como jaula hecha de teas, y lo alto tenía empapelado como tlapanco; a esto llamaban la troje de la diosa Ilamatecuhtli. Aquel sátrapa ponía la pence de maguey cabe la troje, y pegaba fuego a la troje, y otros sátrapas que allí

estaban, luego arrancaban a huir por el *cu* arriba, a porfía; a esta ceremonia llamaban *xochipayna*, y estaba arriba una flor que llamaban *teoxóchitl*; y el que primero llegaba tomaba aquella flor, y los que habían subido descendían trayendo la flor y arrojábanla en el *quauhxicalco*, adonde estaba ardiendo la troje; hecho esto, luego se iban todos.» El rito ocurría después del sacrificio de *Ilamatecuhtli* y de la danza que seguía.

La *xochipaina* de Huey Tecuīlhuitl la describe Durán (1:266, 128-9). Los dos autores se complementan perfectamente, lo que ocurre a menudo. Después del sacrificio de *Xilonen*, «que había de ser doncella», «había baile de señores y doncellas, todos, así ellos como ellas, muy aderezados de rosas, de estas amarillas grandes (*cempoalxóchitl*). Donde, después de haber bailado con ellas y recocijándose, las ofrecían delante los dioses, y los mancebos, después de haber ofrecido las doncellas sus guirnaldas, subían por las gradas del templo arriba a porfía para tomar aquellas guirnaldas, y los cuatro primeros que llegaban, agora llegasen uno tras otro, agora todos juntos, aquellos cuatro eran los vencedores de aquella ceremonia, considerando en las guirnaldas que cada uno había tomado qué doncellas fuesen las que les habían traído, sobre lo cual fundaban malicia y superstición torpe».

Ritos paralelos, pues, equiparables pero radicalmente opuestos. Cada rito independiente es de muy difícil interpretación. Durán explica que las *cempoalxóchitl* se ofrecían delante de la efigie de *Huitzilopochtli* «como primicias de las rosas de aquel género, porque no las hay hasta entonces». Pero si su interpretación sencilla es acertada, ¿por qué ofrecer las flores en el templo de *Huitzilopochtli*, como en *Títitl*, y qué hacer del rito paralelo? Una explicación menos contingente existe. Para encontrarla, examinemos las oposiciones. En *Títitl*, la *xochipaina* está vinculada con una diosa vieja, estéril, y en Huey Tecuīlhuitl con una virgen llena de potencialidades. En el primer caso son los sacerdotes, voluntariamente aunque tal vez temporalmente estériles, los que cogen la flor. En la segunda son mancebos, futuros fecundadores. Los sacerdotes *quemán* la *teoxóchitl*, los mancebos dirigen alusiones «torpes» a las flores y a las muchachas que las llevan. Sabemos por otra parte que las flores simbolizan el sexo femenino y las menstruaciones, signo de fecundidad. Las flores nacieron de un pedazo de la vulva de *Xochiquetzal* arrancado por un murciélago que no era sino el semen transformado de *Quetzalcóatl* (Cód. Magliabechiano, 61). Los totonacos siguen convencidos de que las menstruaciones son flores echadas por la luna, la que «hace florecer» las mujeres (Ichon, 1969:95). Entre los kogis de Colombia cuya cultura nos informa Reichel-Dolmatoff es muy parecida a la de los aztecas, las mujeres se preguntan una a otra: «¿Te mordió el murciélago?», para enterarse de sus menstruaciones (Lévi-Strauss, 1966:329-30; la luna y las mens-

truaciones: Cód. Vat. A 47, lám. 111). Las flores de la *xochipaina* eran tal vez como las de Tamoanchan al respecto de las cuales escribe Muñoz Camargo (1982:155) que «el que alcanzaba desta flor o de ella era tocado, que era dichoso y fiel enamorado». Las alusiones de los jóvenes a las flores y a las muchachas podrían prefigurar un rito de fecundación de Ochpanitztli, 60 días después, en el cual la gente escupía y arrojaba flores a la diosa Toci (Cód. Flor. 2:116-7).

La flor de Títitl hace pensar en ciertas creencias modernas de los nahuas pipiles de Izalco (Salvador). Hablan ellos de una flor que tiene el poder de hacer renacer pero que trae la muerte si la queman. La flor guarda a todas las fuentes y si se marchita se seca la tierra. Está estrechamente asociada con la luna, la cual opinan trae la estación de lluvias y aumenta la fuerza vital de la gente cuando crece pero impide la concepción cuando mengua (Schultze Jena, 1936:76, 79-80, 93). Creencias parecidas se encuentran en diversos lugares de Mesoamérica (p. ej., Wisdom, 1940:400). Para los antiguos mexicanos, la luna era una cueva asociada al órgano femenino, las menstruaciones y la fecundidad; se la figuraba a menudo como un recipiente lleno de agua. La luna, Metzli, era «el del caracol» y «llamábanla así porque así como sale del hueso el caracol así sale el hombre del vientre de su madre... Esta dicen que causa la generación de los hombres» (Cód. Tell. Rem. 199, lám. 11). El hombre sale del caracol, el pueblo de cuevas como las de Chicomoztoc.

Por lo tanto podemos considerar que el quemar la flor en Títitl era como quemar al órgano femenino o desecar la luna. Las asociaciones de la veintena parecen las siguientes: flor quemada o marchitada-sexo femenino-fuentes-agotadas-ausencia de menstruaciones-esterilidad-luna menguante-diosa vieja-sacerdotes. Para Huey Tecuīlhuitl tenemos al contrario: flor-sexo femenino-fuentes-menstruaciones-fertilidad-luna creciente-diosa joven-mancebos. La flor quemada traería la sequía y la muerte, al igual que la flor marchitada de los pipiles y la luna menguante o muerta (Cód. Flor.:7:3). Puede ser desde luego que el sacrificio de Ilamatecuhtli corresponda en el plano astral a la muerte de la luna menguante o vieja. Ahora bien, ¿no existe un mito en el cual la muerte de la luna suscita el agotamiento de las fuentes y la llegada de la sequía? Recordemos el mito de la Coyolxauhqui. En las versiones de peregrinaciones, la de Tozozómoc (1944:30-6; 1878:226-30; Durán, 1967:2:32-4), por ejemplo, leemos que Huitzilopochtli mató a Coyolxauhqui a medianoche en el agujero del juego de pelota de Coatépéc. Este agujero, de donde había salido el agua que transformó la región en una laguna, se desecó y al amanecer, los mexicas encontraron al país seco y estéril: la fuente se había agotado. Es cierto, por otro lado, que en el plano astral Coyolxauhqui correspondía a la luna.

Los eventos de Coatépéc y la victoria de Huitzilopochtli sobre su hermana y los 400 Huitznahua eran reactualizados con gran precisión en la fiesta de Panquetzaliztli. Pero hay que notar que si se sacrificaban entonces muchos guerreros personificadores de los Huitznahua, la Coyolxauhqui en cambio brillaba por su ausencia. Es posible que los mexicas hayan esperado a Títitl y la proximidad de Tlacaxipehualiztli y de la sequía para reactualizar la muerte de la diosa. Ilamatecuhtli comparte muchos rasgos con la Coyolxauhqui no sólo para traer la sequía, sino también porque se confunda con Chántico-Cihuacóatl, a la cual corresponde Coyolxauhqui, como lo muestran los códices y las esculturas (Seler, 1902-23:2:813-5; Beyer, 1965:408-12). Además Durán (1967:1:131) hace de Cihuacóatl la hermana de Huitzilopochtli.

Algunos detalles de los ritos de Títitl apoyan la hipótesis de la sustitución del sacrificio de Coyolxauhqui por el de Ilamatecuhtli. Es encima del Coatépéc, frente al santuario de Huitzilopochtli, que mataban a la diosa vieja, sacrificada en tanto que guerrera. Parece víctima del dios solar. En Panquetzaliztli se significaba la matanza de los Huitznahua, no sólo por su sacrificio, más aún por la bajada de la «serpiente de fuego» que iba a quemar en el *cuauhxiccalco* papeles que simbolizaban a las víctimas. Algo similar ocurría en Títitl, puesto que después de matada la diosa se encendía su «troje» (*cuezcomatl*) hecha de teas en el *cuauhxiccalco*. El motivo por el cual llamaban «troje» a esta otra representación de la diosa es difícil de precisar. Puede existir una relación con los ritos «seculares» en donde encerraban en trojes a las mujeres embarazadas con el fin de evitar que se transformen en *tzitzimime* (Cód. Flor.: 7:27; Cód. Borbónico, 34). Recordemos también una adivinanza recogida por Sahagún en la cual se equipara la troje de maíz con la mujer vieja «que tiene los cabellos de heno» (Cód. Flor.: 6:238). El Códice Magliabecchiano (44) habla a propósito de Títitl de la «fiesta de los finados» y explica que «tomaban un manojito de *ocotl*, que en España se llama tea, y vestíanla con una manta o camisa si era mujer el finado». La «troje» hecha de tea y representada en el Códice Borbónico envuelta en papeles no es sino la efigie de la vieja guerrera muerta.

Sustituto tal vez de Coyolxauhqui, asociada a la flor quemada que, igual que la luna menguante, parece significar la esterilidad y la sequía, Ilamatecuhtli tiene, pues, aspectos lunares muy importantes (ver también Anders, 1963: 313-4; Seler, 1902-23:2:1.000; en Costumbres: 52 la llaman Tonan, «Nuestra Madre», como a la luna en muchos otros pueblos, e. g. los tzotziles). El hecho no debe extrañar: entre los mayas, la patrona de la veintena era la luna, como lo muestra el elemento variable del glifo introductorio de la Serie Inicial. La veintena maya se llama Chen, o sea «Pozo» o «Acabar» para Thompson (1950:110-1; Rivera Dorado 1982:268-76), quien se preguntaba si el «pozo» no era

el en que desaparecía la luna en conjunción. De todas maneras, Títitl era una fiesta de la luna: es el único mes en que los aztecas hacían un sacrificio para ofrecer el corazón de la víctima a la luna (Durán, 1967:1:67-8).

La flor quemada de Títitl y la luna menguante traen la muerte, Ilamatecuhtli también. La diosa muerta no vuelve a vivir rejuvenecida como Toci en Ochpaniztli, por ejemplo. Después de su sacrificio, un sacerdote vestido de Ilamatecuhtli se pone «una máscara de dos caras, una atrás y otra delante, las bocas muy grandes y los ojos salidos» (Sahagún, 1956:1:218) y banderitas encima: representa a una difunta, un *tzitzimitl* (Cód. Magliabecchiano:73). Baila llevando la cabeza cortada de la víctima y acompañado de otros personificadores de dioses o de mujeres divinas. Este baile contrasta fuertemente con el que tenía lugar antes de la otra *xochipaina*, la de Huey Tecuítlhuítl en la cual participaban señores y mujeres.

Ilamatecuhtli trae la muerte y aparece en el rito como la misma muerte. Está asociada en Títitl con Mixcóatl bajo su aspecto del dios de la muerte, Mictlantecuhtli. Mixcóatl es una deidad del fuego doméstico (Anales de Cuauhtitlán, 1945:3), igual que Chántico-Ilamatecuhtli (Tezozómoc, 1978:293) y el fuego doméstico se asimila a Venus (Graulich, 1983). Ahora bien, Venus se confunde en su invisibilidad con el señor de la muerte. El Códice Magliabecchiano (60), por su parte, identifica expresamente Mixcóatl con Mictlantecuhtli. Sahagún no hace mención de Mixcóatl en Títitl, pero sí de Mictlantecuhtli, cuyo representante era sacrificado en el Tlalxicco. Al fin, la Historia de los mexicanos... (1941:225) dice que Cihuacóatl era la esposa de Mictlantecuhtli.

Así pues, Ilamatecuhtli simboliza la vejez, la esterilidad, la luna menguante que desaparece, la muerte. En Títitl, la mensajera de la muerte, la lechuza, caía literalmente (*uetzi in chiquatli*) sobre las mujeres cuando los muchachos las pegaban con talegas llenas de papel llamadas «lechuzas» o las manchaban la ropa con tizne (Costumbres: 52). En cuanto a la flor quemada, significaba lo mismo que la diosa: las flores que se marchitan, la vegetación que muere, la sequía, la esterilidad de los campos y de las mujeres. Títitl era 40 días antes de Tlacaxipehualiztli, fiesta del sol naciente que seca la tierra: el hecho de quemar la flor debía a mi juicio acelerar la llegada de la estación seca y evitar excesiva humedad. La *xochipaina* de Huey Tecuítlhuítl en cambio, 40 días antes de Ochpaniztli y de los ritos de fecundación de la tierra tenía que precipitar la llegada de la humedad fertilizante. Hemos visto que el rito prefiguraba otro de Ochpaniztli: pero todo el escenario del sacrificio de Xilonen prefiguraba esta veinte. Xilonen, igual que Toci debía estar alegre —mientras que Ilamatecuhtli lloraba— y por eso la traían «de boda en boda y de banquete en ban-

quete (Durán, 1967:1:126). Porque su sacrificio como el de Toci en Ochpaniztli era un casamiento. En ambos casos llevaban a la víctima sobre las espaldas, como a las recién casadas, y le cortaban la cabeza —lo que confirma el contenido sexual de la corrida de Huey Tecuilhuitl.

Antes de terminar, vale la pena subrayar que la oposición Ilamatecuhtli —diosa joven se encuentra también en la historia de los aztecas. Según los textos, Mixcóatl tuvo por primera esposa a Ilancueitl, «Falda vieja», y de ella nacieron los antepasados de todos los pueblos antiguos. Luego tuvo por mujer a Chimalmán, madre de Quetzalcóatl, el rey del pueblo recién llegado que iba a conquistar los pueblos antiguos. El mismo esquema se encuentra en el Popol Vuh de los mayas quichés. A Mixcóatl corresponde Hun Hunahpu, quien casado con Xbaquiyalo tuvo por hijos a Hunbatz y Hunchuen, señores de los «pueblos antiguos» del pasado. Después fecundó milagrosamente —como Mixcóatl en algunas fuentes— a Xquic (que tiene muchos aspectos comunes con Xilonen, llamada también Chimalman: Motolinia, 1970: 25), que dio a luz a los gemelos, astros de una nueva edad y personificadores de los conquistadores quichés. Por fin, en la historia mexicana, el primer rey mexica, Acamapichtli se casó primero con... Ilancueitl, representante de los antiguos toltecas, pueblo del pasado para los aztecas y, muy lógicamente, Ilancueitl era estéril; después se casó con una princesa mexicana y creó la nueva dinastía de un pueblo joven y lleno de promesas. La historia mesoamericana era siempre influenciada por el mito y los rituales.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen

1982 Xolpan y Tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica. *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 185-207.

Anales de Cuauhtitlán

Véase Códice Chimalpopoca.

ANDERS, Ferdinand

1963 *Das Pantheon der Maya*. Graz.

BEYER, Hermann

1965 Obras completas I. Mito y simbología del México antiguo. *El México Antiguo* 10, México.

CARRASCO, Pedro

1950 *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. UNAM, INAH, México.

CASO, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*. IIH, UNAM, México, 1967.

CASTILLO, Cristóbal del

1908 *Fragments de la obra general sobre Historia de los Mexicanos, escrita en lengua náhuatl por Cristóbal del Castillo a fines del siglo XVI*. Ed. Paso y Troncoso, México.

- CASTILLO, Víctor
1971 El bisiesto náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 75-104.
- CLAVIJERO, Francisco J.
1954 *Historia antigua de México*. Ed. Mariano Cuevas, México.
Códice Chimalpopoca
1945 *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*. Ed. por P. M. Velázquez, UNAM, México.
Códice de Florencia
Véase SAHAGÚN, 1950-1969.
- Códice Magliabecchiano CL XIII. 3 (B. R. 232) Anon. vida de los Yndios, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*
1970 Ed. por F. Anders, Graz.
- Códice Telleriano-Remensis*
1964-67 *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. Ed. por J. Corona Núñez, México, 1: 151-337.
- Códice Vaticanus A (3738) (Ríos)*
1964-67 *Antigüedades de México* 3: 7-313.
- Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*
1945 Ed. por F. Gómez de Orozco, *Tlalocan* 2, 1: 37-63.
- DURÁN, Fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI*. Ed. por A. M. Garibay K., 2 vol., México.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl
1975 *El culto a los astros entre los mexicas*. México.
- GRAULICH, Michel
s. d. *Mythes et rites des vingtaines du Mexique Central préhispanique*. Tesis doctoral, Univ. de Bruselas, 1979.
1981 The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual. *Current Anthropology* 22, 1: 45-60.
1983 Les éres ou Soleils des anciens Mésoaméricains. *Indiana* 8: 57-91.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*
1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México. Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas*, México, 207-240.
- ICHON, Alain
1969 *La religion des Totonagues de la Sierra*, París.
- KUBLER, George A. y Charles GIBSON
1951 The Tovar Calendar. *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 11, New Haven.
- LANDA, Diego de
1959 *Relación de las cosas de Yucatán*. Ed. por A. M. Garibay K., México.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1966 *Du Miel aux Cendres. Mythologiques* 2, París.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente —
1970 *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego
1892 *Historia de Tlaxcala*, México.
- OROZCO Y BERRA, Manuel
1960 *Historia antigua y de la conquista de México*. 4 vol., México.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del —
1905-15 *Papeles de Nueva España*. 7 vol., Madrid.
- PREUSS, Konrad Th.
1930 *Mexikanische Religion. Bilderatlas zur Religionsgeschichte* 16, Leipzig.

- RIVERA DORADO, Miguel
 1982 *Los Mayas, una sociedad oriental*. Univ. Complutense, Madrid.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de —
 1950-69 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Ed. y trad. por A. J. O. Anderson y Ch. Dibble, 12 vol., The School of American Research and The Univ. of Utah, Santa Fe.
 ——— *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. por A. M. Garibay K., 4 vol., México.
 ——— *Primeros Memoriales*. Ed. por W. Jiménez Moreno, INAH, México.
- SCHULTZE JENA, Leonhard
 1935 *Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El El Salvador*, Jena.
- SELER, Eduard
 1899 Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner (1 Hälfte). *Veröffentlichungen Königlichen Museum für Völkerkunde*, 6: 67-209.
 1902-23 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vol., Berlin.
 1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 3. vol., México.
- TEZOZOMOC, Fernando Alvarado
 1878 *Crónica mexicana precedida del Códice Ramírez*. Ed. por M. Orozco y Berra, México.
 1949 *Crónica mexicáyotl*. Ed. por A. León, UNAM, México.
- THOMPSON, J. Eric S.
 1950 *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*. *Carnegie Instit. Washington, Publ. 589* Washington D. C.
- TICHY, Franz,
 1980 Der Festkalender Sahagun's. Ein echter Sonnenkalender? *Lateinamerika Studien* 6: 115-137.
- WISDOM, Charles
 1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. Univ. of Chicago, Chicago.