

CEMPOALLAPOHUALLI. LA “CRONO-LOGÍA” DE LAS VEINTENAS EN EL CALENDARIO SOLAR NÁHUATL*

PATRICK JOHANSSON K.

Como otras culturas mesoamericanas, la cultura náhuatl había cautivado el tiempo en una red calendárica que constaba esencialmente de tres “cuentas”: el *xiuhpohualli* “cuenta de los años”, el *tonalpohualli* “cuenta de los destinos” y el *cempoallapohualli* “cuenta de las veintenas”.¹ El *xiuhpohualli* consignaba series de cuatro años: *ácatl*, “caña”, *técpatl* “pedernal”, *calli*: “casa”, y *tochtli* “conejo”, correspondientes a los puntos cardinales, que se repartían 13 veces hasta llegar a 52 años. Se consideraba también este cómputo como cuatro trecenas de años encabezadas cada una por un año específico que sumaban 52 años. Se efectuaba entonces la “atadura de años”: *xiuhmolpilli*, y se sacaba el fuego nuevo sobre el pecho abierto de la víctima sacrificada.

Aun cuando culminaba a los 52 años y que todo, entonces, comenzaba de nuevo, el *xiuhpohualli* representaba de cierta manera una “cuenta larga” ya que trascendía los límites del ciclo de 52 años y registraba los años de manera generalmente lineal o en bustrófedon.

El *tonalpohualli*, constaba de 20 trecenas que sumaban 260 días. En cuanto al *cempoallapohualli* se componía de 18 meses de 20 días a los cuales se añadían los cinco días baldíos *nemontemi*. Las cuentas se compenetraban ya que los días y sus destinos correspondientes integraban micrototalidades de veinte o trece las cuales determinaban a su vez el sentido religioso del tiempo así contenido.

Ahora bien, si la cuenta de los años *xiuhpohualli* y la cuenta de los destinos *tonalpohualli* son ampliamente conocidas y han sido objeto de muchas investigaciones, la cuenta de las veintenas *cempoallapohualli* ha sido poco estudiada en su aspecto cronológico. En efecto, los trabajos efectuados hasta ahora sobre esta cuenta atañen esencialmente a

* Este artículo se inscribe dentro del programa de actividades y publicaciones correspondiente a la Cátedra Miguel León-Portilla.

¹ Es posible que existiera también un calendario venusino ya que se había establecido la duración del ciclo de Venus (584 días) pero una cuenta sistemática, numérica, de unidades de tiempo venusino si existió no ha sido conservada.

las fiestas que se realizaban durante las veintenas² o a la correspondencia de los meses indígenas con el calendario cristiano, y no a los mecanismos cronológicos en sí.

Cada uno de los 18 meses del *cempoallapohualli* iniciaba en un día determinado y terminaba, veinte días después en otro día también determinado. Como para las trecenas del *tonalpohualli* estos días caracterizaban la secuencia temporal que definían. Existía un mes “arquetípico”, el primero, correspondiente al primer año, después de lo cual la sucesión de los días fijaba otras fechas para el inicio y el fin de las veintenas.

El cómputo de los días baldíos *nemontemi* fue decisivo para la configuración del calendario de las veintenas, más allá del año, en la micrototalidad cíclica que representaban cuatro años solares y subsiguientemente en un macrociclo que intentaremos definir.

En términos metodológicos, el análisis que realizaremos aquí representa una “inferencia conjetural” o “inducción” a partir de datos específicos e indicios diseminados en diversas fuentes, siguiendo una lógica inherente al pensamiento indígena prehispánico el cual confiere un dinamismo propio a las unidades calendáricas definidas. Dicha metodología nos parece adecuarse a la tipología de la información de la que disponemos, resultado a su vez de una recopilación efectuada por los españoles en el siglo XVI, en circunstancias que ya conocemos. El afán de co-relacionar el calendario indígena con la cronología cristiana y la reducción inevitable, de la otredad indígena al marco de valores vigentes en el siglo XVI, que conllevó esta manera de proceder, hicieron que la información recabada no fuera completa ni del todo exacta. El tenor de esta información no permite siempre un razonamiento hipotético-deductivo por lo que utilizaremos en este caso preciso una metodología inductiva.

Consideraremos, en esta óptica metodológica, algunos aspectos relacionados con la distribución de los días dentro de los meses indígenas, los mecanismos específicos de su cronología así como la relación consecuente que se estableció entre el calendario de las veintenas y el año trópico.

FECHAS INDÍGENAS Y VEINTENAS

La ubicación de hechos y acontecimientos indígenas pertenecientes al discurso oral transcrito, o plasmados en los documentos pictóricos se realizaba generalmente mediante el año y el día sin que hubiera una

² Cf. Graulich, 1999.

referencia al mes. Para dar tan sólo un ejemplo, el nacimiento de Nezahualcóyotl ocurrió, según las fuentes, el día 1-*máztatl* (1-venado) del año 1-*tochtli* (1-conejo). El *Códice en Cruz* refiere el acontecimiento de la siguiente manera (columna de la derecha, figuras 1 y 2).

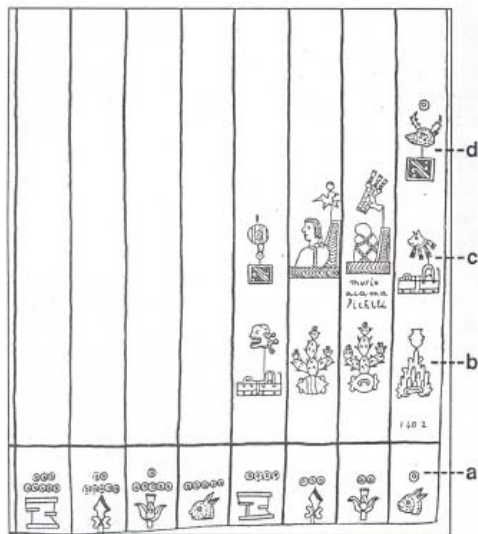


Figura 1. *Códice en Cruz*, sección 1

Se observa en esta lámina: el año (a), el glifo toponímico de Tezcoco (b), el glifo antroponímico de Nezahualcóyotl y una cuna (c) que expresan que nació, así como el día (d). En lo que concierne al día, el ideograma muestra que la fecha aquí referida corresponde al día de la veintena *ílluittl* y no al día de la trecena: *tonalli*. Además de la distinción léxica que establece la lengua náhuatl entre estas dos nociones, la pictografía también sugería una diferencia:



Figura 2. *Ílluittl*: día constitutivo de la veintena. *Códice en Cruz*, sección 1 (detalle)

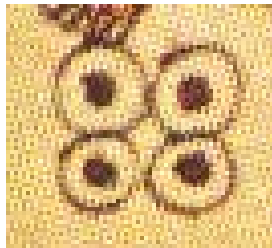


Figura 3. *Tonalli*: día constitutivo de la trecena. *Códice Mendocino*, lámina 7 (detalle)

Si bien aludían a la misma unidad temporal, los términos referían conceptos distintos: *ilhuittl* evocaba la “fiesta” mientras que *tonalli* concernía al “destino” ligado a este segmento de la duración (figura 3).

Cuando había que expresar una duración, que el período referido era relativamente corto y los hechos y acontecimientos múltiples, se consignaban a veces, las veintenas para expresar el paso del tiempo (figuras 4 y 5).

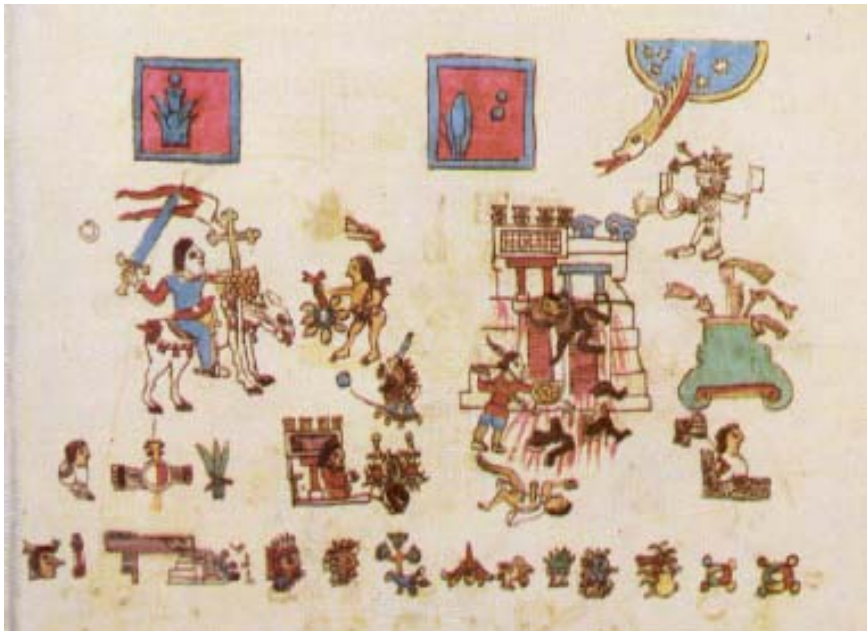


Figura 4. *Códice Vaticano A*, lámina 103

En esta lámina del *Códice Vaticano A* (figura 4) la llegada de Cortés y sus españoles así como la masacre del Templo Mayor cubren parte del año 1-caña y otra del año 2-pedernal. El *tlahcuilo* indígena sintió la necesidad de pintar las veintenas durante las cuales se produjeron los hechos. Las veintenas aquí pintadas son, de izquierda a derecha: *tepeilhuitl*, *quecholli*, *panquetzaliztli*, *atemoztli*, *títitl*, *izcalli*, *cuáhuítl ehua* (*atl cahualo*), *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli*, *huey tozoztli*, *tóxcatl*, *etzalcualiztli*, *tecuilhuitontli*, *huey tecuilhuitl*. Es decir que los acontecimientos referidos en la lámina cubren un periodo de 280 días (14 x 20). (Figura 5).



Figura 5. *Códice Vaticano A*, detalle de las veintenas

Además de la cantidad de días, los meses mencionados aluden a las fiestas específicas que se realizaban durante los veinte días que duraba cada uno. No es un tiempo cuantitativo sino una duración cualitativa, relativa a mitos, ritos y dioses específicos que le confieren su singularidad.

Si la percepción calendárica de las trecenas es relativamente fácil tanto por los exponentes numéricos del 1 al 13 que acompañan generalmente los signos, como por una configuración gráfica que permite su aprehensión visual espontánea en el *tonalpohualli*, los límites de las veintenas son más difusos en términos gráficos, si bien su cómputo es tan riguroso como el de las trecenas.

De hecho, si tenemos varios *xiuhámatl* “libro de años” como el *Códice Mexicanus*, la *Tira de Tepechpan*, el *Códice Boturini*, por ejemplo, y numerosos *tonalámatl* como los que están contenidos en el *Códice Borgia*, el que constituye la primera parte del *Códice Borbónico*, el *Tonalámatl de Aubin*, etcétera, no tenemos un *cempoallámatl* genuinamente indígena. En efecto, la cuenta de las veintenas contenida en la segunda sección del *Códice Borbónico* refiere el contenido parcial de cada mes festivo y no alude a las fechas.

Por otra parte, la disposición de los veinte días del mes sobre imágenes que representan personajes y animales, relaciona simbólicamente partes del cuerpo con fechas sin, aparentemente, establecer un orden cronológico propio de cada veintena (*Códice Borgia*, láminas 17 y 53, *Códice Tudela*, lámina 125, etcétera).

En cuanto a los calendarios pintados sobre distintos soportes y que representan los meses del *cempoallapohualli*, además de tardíos, parecen tener un tenor ilustrativo más que funcional (figuras 6 y 7):



Figura 6. Calendario 4 de Veytia



Figura 7. Rueda de Boban

La llamada Rueda de Boban parece más funcional sin entrañar sin embargo una cuenta de días dentro de las veintenas.

Las veintenas reproducidas en los documentos españoles (Sahagún, Durán, *Cantares Mexicanos*), si bien consignan los veinte días de los meses, son el resultado gráfico de una interpretación por parte de los frailes y de sus auxiliares nativos que podría haber desvirtuado la dinámica del calendario indígena (figura 8).



Figura 8. Durán, lámina 47

VEINTENAS Y *NEMONTEMI*

Parte integrante de la duración, la temporalidad específica de los *nemontemi* se relaciona con la secuencia anual de las veintenas sin figurar, aparentemente, en la cronología de los destinos. En efecto, ningún elemento gráfico particular señala el comienzo, el fin, o la duración de los días baldíos en las trecenas del *tonalpohualli*. Por otra parte no se observa ruptura alguna en la continuidad calendárica de dicho calendario.

Al ubicarse dentro o fuera del ciclo, después del último mes de un año y antes del primero del año siguiente, los *nemontemi* se vinculan naturalmente con las veintenas. Como lo mencionamos anteriormente, no existe un libro pictográfico indígena, en el que las veintenas estén gráficamente configuradas. El *Códice Borbónico*, que contiene, en su segunda parte las 18 veintenas no registra la sucesión de los días dentro de estas veintenas.

Los documentos que permiten visualizar claramente las veintenas son los manuscritos ilustrados mestizos, realizados por indígenas, sin duda, pero bajo la férula de los mecenas españoles de la recopilación que intentaban comprender el calendario nativo. El calendario que propone el dominico fray Diego Durán es una muestra de ello (figuras 8 y 9).

Desde *cuáhuil ehua* hasta *izcalli* se suceden en el calendario indígena que presenta Durán, 18 veintenas claramente definidas. Los *nemontemi* aparecen en el contexto gráfico del último mes *izcalli*, por razones que no atañen, quizás, a la temporalidad indígena en sí sino a determinismos prácticos de la configuración del documento³ (figura 9).

Si un documento pictográfico indígena semejante a los calendarios de Sahagún o Durán, y dedicado únicamente a las veintenas, existió, ningún ejemplar parece haber sido conservado.

Los nemontemi: días baldíos

A diferencia de los 360 días que los preceden, los cinco *nemontemi* no están bajo la égida de una divinidad específica.

³ El hecho es importante ya que la disposición gráfica de los *nemontemi* dentro de *izcalli* podría sugerir que éstos le pertenecían de alguna manera. Cabe recordar aquí que en el *Códice Magliabechiano*, el texto correspondiente a la fiesta *izcalli* señala que dicho mes tenía 25 días. Cf. *Códice Magliabechiano*, f. 46.

Acabado este mes (*Izcalli*) los cinco días que se siguen son sobrados de los trescientos y sesenta ya dichos, los cuales todos de veinte en veinte están dedicados a algún dios. Estos cinco días a ningún dios están dedicados, y por eso los llaman *nemontemi*, que quiere decir que están por demás, y teníanlos por aciagos.⁴



Figura 9. Durán, lámina 52

Si bien cuentan en términos numéricos, no están cosmológicamente determinados:

Macuilhuilit in aocle itoca tonalli,
*In aocmo umpohui, in aocmo umpouhqui.*⁵

⁴ Sahagún, 1997, p. 152.

⁵ *Códice Florentino*, libro II, cap. 38.

Cinco días que ya no tienen un nombre de destino,
que ya no pertenecen (a nadie), ya no pertenecientes.

Se colige de la información proporcionada por un informante de Sahagún que los días *nemontemi* se cuentan, aunque estén vacíos y desprovistos de todo amparo divino. La proximidad tanto fonética como semántica de los vocablos *pohua* “contar” y *pohui* “pertenecer”, generó confusiones en cuanto al significado profundo del término utilizado en las fuentes en náhuatl. Los días ya no pertenecían (*pohui*) a una entidad divina, no podían ser leídos (*pohua*) pero sí se contaban (*pohua*).⁶ Eran días en otro contexto normales que se encontraban *vacíos* de sus contenidos y despojados de sus atributos divinos. Las expresiones *aocle* y *aocmo* “ya nada”, “ya no” significan que ya no hay algo que hubiera, y sugieren lo anterior:

El hecho de no tener un signo ya fuera fasto o nefasto, ni un destino bueno o malo que le correspondiera, hacía de los días *nemontemi* un vacío particularmente temido entre los indígenas.

*cenca imacaxoia, cenca mauhcaittoia:iehica ca çan nenqujzquj, vncan nenenqujxtilo, atle vnqujxo, nenencolo, nenenencolo: iehica ca atle vncan ca ilhujlli, mâceoalli, can vncan icnoiotl, netolinjliztli, nenqujcaiotl, nenqujaliztli, âoneoatimenjiztli.*⁷

Eran temidos, los veían con temor, salía en vano habían salido en vano, nada se hacía entonces. Eran inútiles, totalmente inútiles. No entrañaban una recompensa, un merecimiento. Sólo miserias, sufrimiento, inutilidad, vanidad, indignancia.

Nada importante se hacía entonces, ninguna ceremonia, ningún acto oficial, ningún juicio. La gente permanecía en su casa, cuidaba de no reñir, no dormir en el día, y no tropezar ya que si lo hacían en estos días, lo iban a hacer por el resto de su vida.

Jacinto de la Serna menciona sin embargo la compra de niños para los sacrificios durante los días baldíos.

Los sacerdotes del templo tenían cuidado en los cinco días intercalares que llamaban *nemontemi*, comprar la cantidad de niños que bastasen, para en los primeros cuatro meses de su año, en los primeros días de cada mes se fuesen sacrificando.⁸

⁶ Dibble y Anderson traducen *aocmo umpoui* como *were no longer counted* “ya no eran contados”, incurriendo asimismo, según nos parece, en un error. Cf. *Florentine Codex*, Book 2, p. 171.

⁷ *Códice Florentino*, libro II, cap. 38.

⁸ De la Serna, p. 355.

A su vez fray Diego Durán señala una serie de ayunos y penitencias durante este lapso de cinco días:

Estos cinco días ayunaban y hacían grandes penitencias de austinencias de pan y agua no comían mas de una vez al día y esa comida era de tortillas secas azotábanse sangrábanse apartábanse de sus mugeres.⁹

Los que nacían durante los *nemontemi* veían su ser permeado por la vanidad de aquellos días. Los llamaban *nemon* “vano”, *nentlácatl* “persona vana”, *nenquizqui* “el que salió en vano” si era hombre, y *nencihuatl* “mujer vana” si era mujer: *acan ompouhqui*, *acan ompohui*.¹⁰ (A ningún tiempo ni lugar pertenece, no es de ningún tiempo ni lugar).

El ser nacido durante los días aciagos era un desarraigado que flotaba fuera del espacio-tiempo existencial. Es probable, que no contara siquiera con un *tonalli* o que su *tonalli*, si lo tuviera, fuera vacío. En efecto, son los determinismos astrológicos que prevalecen en el nacimiento los que confieren un *tonalli*, un destino, al ser humano. El destino específico se veía despojado de los atributos ontológicos que confiere la cuenta de los destinos para los días de las trecenas. En caso de que enfermara ya no dudaban de que fuera a morir:

Al no tener el paciente un signo calendárico, un destino (*tonalli*), los médicos no podían ejercer la parte esencial de su arte que atañe a los elementos anímicos del individuo.

Si no moría, si lo había amparado de alguna manera el *Ipalnemoani* “gracias a quien se existe”,¹¹ era un muerto en vida ya que se encontraba excluido de cualquier trato social.

*aocmo iuh catca teiollo, ca oica netlapaloloc, neellaquaoaloc, oqujxcauhque, injoaiolque, ca oiqujtecaque: aocmo iuhcan qujxooaian inon oquenteltzin, meoatiquetz, inon oihuo qujcujc, ca temauhti in jpan opeuh ilhujtl Nemontemij: ca atle itonal, ca atle itoca: ipampa aiac vel vnca ticitoca, tepatia, tellapovia: ca nel amo vmpouhquj, atle ipooallo in jzqujlhujtl navilhujtl.*¹²

Ya no tenía corazón, por eso ya no tenía ánimo, no se esforzaba. Lo olvidaban sus parientes, lo dejaban tirado, no salía a ninguna parte, ni de alguna manera se levantaba para tomar aliento. Era terrible cuando comenzaba *nemontemi*.

No tenía signo, no tenía nombre, por lo que nadie lo podía atender, curar, o leerle (su destino). En verdad no pertenecía (a nada), los cuatro días no podían ser leídos.

⁹ Durán II, 1967, p. 292.

¹⁰ *Códice Florentino*, libro II, cap. 38.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Sin identidad social ni entidad cosmológica, ni del todo existente, ni del todo muerto, el *nenóquich* o la *nencihuatl*, se sitúan fuera del mundo, en el caos indígena de una vida sin destino.

Consideraciones semánticas

El sentido de la expresión náhuatl que refiere los días aciagos: *nemontemi*, sugiere la idea de vacío. En efecto *nen – on –temi* significa literalmente “que se llena de (algo) vano” o aun cuando puede parecer paradójico y constituir un verdadero oxímoron: “que se llena de vacío”.

El elemento léxico *nen* núcleo semántico de la expresión, connota la vanidad, el desierto, el vacío. Su origen léxico es difícil de determinar ya que se encuentra únicamente en composición con sustantivos verbos o entidades morfológicas del idioma náhuatl. Además de *nemontemi* lo encontramos en sintagmas nominales como *nenlácatl* “persona vana”, *nenóquich* “hombre vano”, *nencihuatl* “mujer vana”, en locuciones verbales como *nencoá* o *nenchihua* “obrar inútilmente”, *nencahua yn cemíluhuitl* “perder el día”, *nenca* “estar desocupado”, *nencui* “tomar una cosa indebidamente”, etcétera.

La expresión más reveladora del sentido de *nen-* lo constituye probablemente el sintagma nominal *nemiuhyan* que refiere un “lugar vacío” y yermo. Se compone de *nen-* “vano” y de *yuhyan* “lugar vacío”. *Yuhyan* también referido como *yuhcan* se encuentra en distintos contextos expresivos con un significado de lugar desierto pero también espantoso. Las expresiones como *yuhcan tlamati* “espantarse” literalmente “conoce el *yuhcan*” o *yuhcan tlamatqui* “espantado” es decir “conocedor del *yuhcan*”, son una prueba de ello. Por otra parte la verbalización de esta expresión: *nemiuhyanti* significa “aniquilar”. El *nemiuhyan*, lugar espantoso, vacío y yermo fue probablemente un lugar asociado con la muerte y más aún con la noche cósmica que precedió el origen. El radical *nen-* podría haberse desprendido de esta expresión o de otra similar para tener una cierta autonomía adjetival.

Sea lo que fuere, *nen-* remite indudablemente a algo oscuro, *vano*, vacío, y yermo.

El uso ya colonial de *nen-* en la locución *nemmanyán*, literalmente “tiempo que se extiende en vano”, que caracteriza los días de la semana en oposición al domingo (*ilhuilitl*) confirma, por otra parte, el tenor no festivo, y en el contexto eidético indígena, el vacío de los días que preceden el día del Señor. Todo parece indicar que, de cierta manera, los días no festivos eran considerados como días baldíos ya que el tiempo pasaba en vano de un domingo a otro, o de una fiesta a otra.

En resumen, el campo semántico en torno al lexema *nen-* incluye las nociones de inútil, desierto, vacío, yermo y espantoso.

Utilizado como adjetivo o adverbio, el radical *nen* nunca constituyó un ente sustantivo. En efecto no existía en la lengua náhuatl un término como *nentli* que sustantivara conceptualmente la idea de vacío, de inutilidad, de vanidad. Sin embargo, provisto del morfema compulsivo *-ti*, significa “fracasar”, “resultar vano o inútil”. Su antónimo *nel* en cambio, con el sufijo *-li*, conforma nominalmente el concepto “verdad”.

Fonéticamente muy cercanos, *nen-* “lo vano” y *nel* “lo real”, o *nenti* y *nelti*, respectivamente “fracasar” y “realizarse algo” manifiestan la oposición entre la vanidad de lo que *no es* y la verdad de *lo que es*, entre la nada y el ser. En otras palabras la verdad indígena corresponde simplemente a lo que *es*, lo que *hay* mientras que el error, lo inútil, es lo que *no es*, lo que *no hay*, más allá de antagonismos lógicos entre verdad y no-verdad.

En este mismo orden de ideas figura la oposición entre *yuhcáyotl* (*yuhquíyotl*) que expresa el estado natural de las cosas, literalmente “lo que es así” y *ahyuhcáyotl* (*ahyuhquíyotl*): el error, lo que “no es así”.

El mes arquetípico de la cuenta de las veintenas Cempoallapohualli

Si bien una aprehensión visual de las veintenas es difícil por la ausencia de documentos indígenas que las podrían manifestar, la realidad cronológica y su importancia ritual son indiscutibles.

El mes reúne a veinte signos que capturan en su red cronológica la huidiza temporalidad. La cantidad de días que integran la unidad mensual del calendario anual: *cempohualli* “veinte”, pero también “una cuenta”, denota una micrototalidad con valor propio. Los meses (*meztli*) constitutivos del año (*xíhuil*) perdieron, en el curso de la historia, su índole selénica y adquirieron un carácter solar al pasar de 29 días y fracción (lunación) a 20 días. En efecto, el exponente numérico *cempohualli* (veinte) tiene un semantismo solar en la cultura náhuatl prehispánica.

La noción de “arquetipología” se revela importante en los contextos calendáricos indígenas en los que la combinación de signos y números determina una “crono-logía” específica. La trecena, el mes, el año o cualquier segmento de la duración culturalmente definido, *arquetípicos*, son una primera *unidad* espacio-temporal de una secuencia cronológica. Esta primera unidad calendárica tiene relaciones estrechas con la duración correspondiente y los fenómenos naturales que

ocurren en este lapso. Es una relación *motivada*: el principio, el fin y la sucesión de los días dentro de la secuencia, cualquiera que sea su tenor cuantitativo tiene un semantismo propio. Una vez concluido el ciclo, la secuencia se reinicia de manera arquetípica, restableciendo asimismo la relación primordial entre lo cultural y lo natural.

El primer mes, del primer año, por lo tanto arquetípico, comienza en el signo *cipactli* y termina en el signo *xóchitl*.

Esta disposición podría no ser arbitraria y expresar simbólicamente las nociones respectivas de principio y fin de los ciclos agrícolas. En efecto el saurio (*cipactli*) representa generalmente en la iconografía náhuatl prehispánica, la raíz de la planta en su entorno telúrico-nocturno mientras que la flor simboliza la culminación de un ciclo el cual precede, eventualmente, la cosecha del fruto o su caída (figura 10).

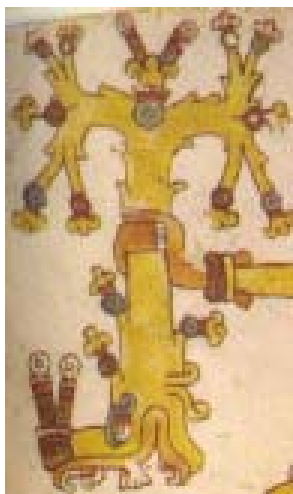


Figura 10. *Códice Borgia*, lámina 51 (detalle)

El año de 360 días, arquetípico (el primero), comenzará lógicamente por un signo *cipactli* y terminará por un signo *xóchitl*, diez y ocho meses después. La perfección del ciclo así configurado confiere a los cinco días *nemontemi* un carácter de “exclusión”.

Por otra parte, la homología entre el mes y el año da al primero un tenor solar, agrícola, que no tenía cuando su duración correspondía todavía a un ciclo lunar. La instauración de las veintenatas, además de representar una adaptación tecnológica a los determinismos agrícolas del sedentarismo, manifestó también, sin duda, un nuevo equilibrio religioso entre la luna y el sol.

El movimiento espacio-temporal correspondiente a veinte días determinará asimismo una organización cardinal de la duración por grupos de cinco. A partir del signo *cipactli*, situado en el este, se inicia un desplazamiento del espacio-tiempo el cual define a su vez la orientación de los cuatro grupos de cinco días que componen el mes.

	Este (<i>ácatl</i>)	
	1- <i>cipactli</i>	
	5- <i>cóatl</i>	
	9- <i>atl</i>	
	13- <i>ácatl</i>	
	17- <i>ollin</i>	
Norte (<i>Técpatl</i>)		Sur (<i>Tochtli</i>)
2- <i>ehécatl</i>		4- <i>cuetzpalin</i>
6- <i>miquiztli</i>		8- <i>tochtli</i>
10- <i>itzcuimtl</i>	Xiuhtecuhtli	12- <i>malinalli</i>
14- <i>océlotl</i>		16- <i>cozcacuauhtli</i>
18- <i>técpatl</i>		20- <i>xóchitl</i>
	Oeste (<i>calli</i>)	
	3- <i>calli</i>	
	7- <i>mázatl</i>	
	11- <i>ozomatli</i>	
	15- <i>cuauhtli</i>	
	19- <i>quíáhuatl</i>	

Esta organización cardino-temporal de los días del mes aparece en distintos contextos iconográficos que atañen generalmente a los calendarios (figuras 11 y 12).



Fig. 11. *Códice Fejérvary-Mayer*, lám.1 (detalle). El este

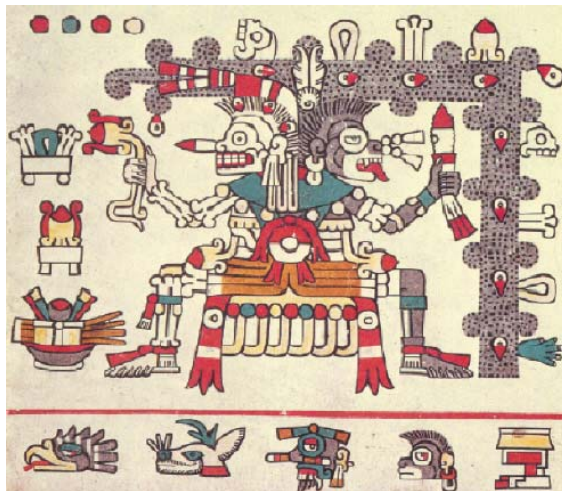


Fig. 12. *Códice Laud*, lámina 14. El oeste

La cantidad de veinte días permite una subdivisión tetralógica en grupos de cinco días los cuales se ven determinados por su paso por los distintos puntos cardinales.

EL CÓMPUTO DE LOS *NEMONTEMI*

Que representen un simple mecanismo calendárico o que atañan a convicciones religiosas profundas, la presencia de los *nemontemi* dentro o fuera de la rueda calendárica plantea el problema de las modalidades de su cómputo. Dos posibilidades se presentan aquí:

1) Los cinco días aciagos duran pero *no se cuentan*, y por lo tanto el año siguiente comienza de nuevo con un signo *cipactli*.

2) Son días que pertenecen al calendario y que se ven *vaciados* de su contenido religioso. En este caso, si bien no se toman en cuenta los signos que deberían de tener si no fueran *nemontemi*, sí se cuentan, y el principio del año siguiente comienza cinco días más tarde, con el signo correspondiente al sexto día.

En el primer caso, un exponente calendárico determinado corresponde siempre a una misma unidad de tiempo. En el segundo la relación calendario/curso solar se desliza cada año de cinco días sin que implique un retraso en relación con el tiempo "real", ya que la modificación del referente calendárico no afecta la unidad de tiempo referida.

No se cuentan

Si atendemos la descripción que las fuentes dan de los *nemontemi*, éstos podrían haberse situado fuera de la rueda calendárica, constituyendo asimismo una duración llana, vacía, desprovista de cualquier significado astrológico, desamparada por los dioses.

Es lo que sugiere la representación de los *nemontemi* contenida en el manuscrito conocido como *Cantares Mexicanos* (figura 13).



Fig. 13. *Cantares Mexicanos*, f. 100r

Colocados en este contexto después de la veintena *cuáhuítl ehua*, los días baldíos constituyen una unidad cronológica propia.

En un año que comienza por el signo *cipactli*, los cinco *nemontemi* son respectivamente *cipactli*, *ehécatl*, *calli*, *cuetzpallin*, *cóatl*.

Si la representación del año indígena plasmada en el *Kalendarario mexicano latino y castellano*¹³ es exacta, los *nemontemi* se encuentran fuera del ciclo ya que el hecho de aducir un modelo cíclico único implica que los años y los meses comenzaban siempre por un mismo día, en este caso *cipactli*.

Ahora bien, es probable que la reducción eidética de la “otredad” calendárica indígena al marco cognitivo español haya alterado sus mecanismos propios desvirtuándola totalmente. Basándose en el calendario europeo, los recopiladores dieron un modelo único, absoluto, de cronología, ignorando la movilidad de los mecanismos indígenas de registro del tiempo.

¹³ Cf. *Cantares Mexicanos*, f. 100r.

Sea lo que fuere una lectura del calendario tal y como se presenta en *Cantares Mexicanos*, en la obra de Durán, de Tovar, y de otros cronistas españoles sugiere que las cuentas calendáricas excluían los *nemontemi* del ciclo anual, dejando fluir el tiempo “en vano” durante 5 días antes de iniciar con el signo *cipactli* el siguiente ciclo.

Se cuentan

Si, como lo hemos sugerido en un capítulo anterior, los días *nemontemi* no están astrológicamente amparados, se encuentran vaciados del contenido de sus signos, pero se integran a la sucesión calendárica de los días, entonces no hay un solo modelo calendárico de las veintenas del año sino cuatro.

Primer año: *ácatl* “caña”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuítl ehua	1 cipactli	7 xóchitl
Tlacaxipehualiztli	8 cipactli	1 xóchitl
Tozoztontli	2 cipactli	8 xóchitl
Huey Tozoztli	9 cipactli	2 xóchitl
Tóxcatl	3 cipactli	9 xóchitl
Etzalcualiztli	10 cipactli	3 xóchitl
Tecuilhuitontli	4 cipactli	10 xóchitl
Huey tecuilhuitl	11 cipactli	4 xóchitl
Tlaxochimaco	5 cipactli	11 xóchitl
Xócotl huetzi	12 cipactli	5 xóchitl
Ochpaniztli	6 cipactli	12 xóchitl
Teoteco	13 cipactli	6 xóchitl
Tepeílhuítl	7 cipactli	13 xóchitl
Quecholli	1 cipactli	7 xóchitl
Panquetzaliztli	8 cipactli	1 xóchitl
Atemoztli	2 cipactli	8 xóchitl
Títitl	9 cipactli	2 xóchitl
Izcalli	3 cipactli	9 xóchitl

Los días *nemontemi* de este primer año de un ciclo serían entonces los siguientes:

10 cipactli
11 ehécatl

12 calli
 13 cuetzpallin
 1 cóatl

Una manifestación iconográfica de estos días *nemontemi* se puede apreciar en la imagen antes considerada del folio 100r de *Cantares Mexicanos* (figura 13).

Pasando el último día *nemontemi*, el primer mes del año siguiente así como todos los demás, comienza con un día *miquiztli* “muerte” y termina veinte días después con un día 8 *cóatl* “serpiente”.

Segundo año: *técpatl* “pedernal”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuil ehua	2 miquiztli	8 cóatl
Tlacaxipehualiztli	9 miquiztli	2 cóatl
Tozoztontli	3 miquiztli	9 cóatl
Huey Tozoztli	10 miquiztli	3 cóatl
Tóxcatl	4 miquiztli	10 cóatl
Etzalcualiztli	11 miquiztli	4 cóatl
Tecuilhuitontli	5 miquiztli	11 cóatl
Huey tecuilhuitl	12 miquiztli	5 cóatl
Tlaxochimaco	6 miquiztli	12 cóatl
Xócotl huetzi	13 miquiztli	6 cóatl
Ochpaniztli	7 miquiztli	13 cóatl
Teotleco	1 miquiztli	7 cóatl
Tepéilhuitl	8 miquiztli	1 cóatl
Quecholli	2 miquiztli	8 cóatl
Panquetzaliztli	9 miquiztli	2 cóatl
Atemoztli	3 miquiztli	9 cóatl
Títitl	10 miquiztli	3 cóatl
Izcalli	4 miquiztli	10 cóatl

Los días *nemontemi* de este segundo año serán:

11 miquiztli
 12 mázatl
 13 tochtli
 1 atl
 2 itzcuintli

El último día *nemontemi* del segundo año siendo *itzcuintli*, el primer día del primer mes del tercer año *calli*, así como de los diez y siete meses restantes es *ozomatli* “mono”, mientras que el último es *itzcuintli* “perro”.

Tercer año: *calli* “casa”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuítl ehua	3 ozomatli	9 itzcuintli
Tlacaxipehualiztli	10 ozomatli	3 itzcuintli
Tozozontli	4 ozomatli	10 itzcuintli
Huey tozoztli	11 ozomatli	4 itzcuintli
Tóxcatl	5 ozomatli	11 itzcuintli
Etzalcualiztli	12 ozomatli	5 itzcuintli
Tecuilhuitontli	6 ozomatli	12 itzcuintli
Huey tecuilhuitl	13 ozomatli	6 itzcuintli
Tlaxochimaco	7 ozomatli	13 itzcuintli
Xócotl huetzi	1 ozomatli	7 itzcuintli
Ochpaniztli	8 ozomatli	1 itzcuintli
Teoteco	2 ozomatli	8 itzcuintli
Tepeñhuitl	9 ozomatli	2 itzcuintli
Quecholli	3 ozomatli	9 itzcuintli
Panquetzaliztli	10 ozomatli	3 itzcuintli
Atemoztli	4 ozomatli	10 itzcuintli
Títitl	11 ozomatli	4 itzcuintli
Izcalli	5 ozomatli	11 itzcuintli

Los días *nemontemi* de este tercer año serán:

12 ozomatli
 13 malinalli
 1 ácatl
 2 océlotl
 3 cuauhtli

En cuanto al cuarto año, *tochtli*, sus meses comienzan por un día *cozcacuauhtli* “buitre” y terminaban en *cuauhtli* “aguila”.

Cuarto año: *tochtli* “conejo”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuítl ehua	4 cozcacuauhtli	10 cuauhtli
Tlacaxipehualiztli	11 cozcacuauhtli	4 cuauhtli
Tozozontli	5 cozcacuauhtli	11 cuauhtli
Huey tozoztli	12 cozcacuauhtli	5 cuauhtli
Tóxcatl	6 cozcacuauhtli	12 cuauhtli
Etzalcualiztli	13 cozcacuauhtli	6 cuauhtli
Tecuilhuitontli	7 cozcacuauhtli	13 cuauhtli
Huey tecuilhuitl	1 cozcacuauhtli	7 cuauhtli

Tlaxochimaco	8 cozcacauhtli	1 cuauhtli
Xócotl huetzi	2 cozcacauhtli	8 cuauhtli
Ochpaniztli	9 cozcacauhtli	2 cuauhtli
Teotleco	3 cozcacauhtli	9 cuauhtli
Tepeñlhuitl	10 cozcacauhtli	3 cuauhtli
Quecholli	4 cozcacauhtli	10 cuauhtli
Panquetzaliztli	11 cozcacauhtli	4 cuauhtli
Atemoztli	5 cozcacauhtli	11 cuauhtli
Títitl	12 cozcacauhtli	5 cuauhtli
Izcalli	6 cozcacauhtli	12 cuauhtli

Los días *nemontemi* de este cuarto año serán:

13 cozcacauhtli
 1 ollin
 2 técpatl
 3 quiáhuitl
 4 xóchitl

En este último año de un microciclo de cuatro años, se agotan las variantes de principio y fin de los meses en cuanto a los signos (mas no a los números). El quinto año, primero de otra serie de cuatro años se inicia de nuevo con *cipactli* y termina con *xóchitl*. Asimismo, los *nemontemi* vuelven a ser sucesivamente los mismos que los de los primeros cuatro años aunque con exponentes numéricos distintos, es decir que después de cuatro años, el esquema de las veintenas comienza de nuevo sobre las mismas bases, razón por la cual en el mes *izcalli* del cuarto año, se realizaba una fiesta solemne al dios del fuego Ixcozauhqui la cual representaba un regreso al centro ígneo, y tenía, entre otras cosas, a "energetizar" el siguiente microciclo de cuatro años.

Después de cuatro años, la relación del año calendárico con el año trópico se ha desfasado una veintena, es decir que el primer mes *cuáhuitl ehua* ocupa el tiempo-lugar que ocupaba el segundo mes *tlacaxipehualiztli*, cuatro años antes.

Cada cuatro años, se acentuaba el desfase por veintenas de tal manera que era necesario que pasaran 72 años (18×4) para que el ciclo calendárico y el ciclo trópico del tiempo indígena coincidieran de nuevo como el primer día.

Cabe recordar que el deslizamiento de los signos dentro del calendario no implica, como en el caso del día bisiesto, una deriva con el tiempo real sino un cambio de posición de las veintenas en relación al espacio-tiempo trópico.

Esta concepción del calendario puede parecer extraña ya que se pierde, aparentemente, la correlación con las estaciones y los fenómenos naturales. Hay, sin embargo, indicios que confirman esta constante movilidad del tiempo calendárico en relación con el tiempo real.

LOS *NEMONTEMI* DEL SEGUNDO AÑO

Si los *nemontemi* fueran siempre *cipactli*, *ehécatl*, *calli*, *cuetzpalin*, y *cóatl*, significaría, como lo hemos señalado, que dichos días baldíos no se integraban a la cuenta y que los años comenzaban siempre con el mismo signo (aunque con un exponente numérico distinto), y el mismo mes.

Por el contrario, la presencia de otra serie de *nemontemi* bastaría para comprobar la hipótesis antes aducida de un desplazamiento de los días que componen los meses y, por ende, un desplazamiento de los meses en relación con el año real.

Ahora bien, creemos haber identificado una representación iconográfica de los *nemontemi* correspondiente al segundo año de una secuencia de cuatro años.

Análisis iconográfico de una probable representación de días nemontemi

Parte final de una microsecuencia pictórica, la imagen aquí analizada representa un venado en posición sedente de frente con las patas abiertas. En distintas partes de su cuerpo se encuentran repartidos los veinte signos del calendario indígena. (Figura 14).



Figura 14. *Códice Borgia*, lámina 53

La microsecuencia a la que se integra, en posición final, la lámina del *Códice Borgia* aquí considerada representa un ciclo de veinte días con un texto pictórico cronológicamente estructurado. Comienza en la parte superior derecha de la lámina 49 con el signo *malinalli* “hierba torcida” y termina con el signo *ozomatti* “mono” situado en la lámina 53 justo antes de la imagen final del venado portador de los días (figura 15).

Otra imagen del mono se sitúa al centro del cuerpo del venado donde parece relacionarse con la serie de cinco días que figura en un espacio blanco, rectangular y curvo. Por el tamaño, esta representación parece destacar de los demás signos que figuran sobre la piel del venado.

Organizados en trecenas o en veintenas, que conforman la cuenta de los destinos *tonalpohualli* o “la cuenta de los meses” *cempoalaphualli*, estos signos simbolizan en términos generales la temporalidad náhuatl culturalmente definida.

El venado o la piel de venado en la que se inscriben los signos remite simbólicamente al año. En ciertos contextos pictográficos el venado parece ser el portador del año,¹⁴ (figura 14).

El signo del año que cuelga de sus orejas (figura 16) parece confirmar que el venado o su piel, representan gráficamente un ciclo anual de la duración.

Por otra parte la posición semiextendida de las patas y su orientación podría también determinar las cuatro regiones cardinales que recorre el sol en un año.

En cuanto a la posición “en cuclillas” del animal, posición que en otros contextos alude al parto, a la fecundidad, o al sexo,¹⁵ podría simbolizar aquí el renacimiento cíclico de los elementos naturales y por tanto el año.



Figura 15. *Códice Borgia*, lámina 53 (detalle)



Figura 16. *Códice Borgia*, lámina 33 (detalle)

¹⁴ *Códice Borgia*, lám. 33.

¹⁵ *Ibid.*, lám. 74.

El cartucho de cinco días

Entre los signos repartidos en distintas partes del cuerpo (o de la piel) del venado destacan, sin duda alguna, los signos *miquiztli* “muerte”, *mázatl* “venado”, *tochtli* “conejo”, *atl* “agua” e *itzcuimtl* “perro”, dentro de un espacio rectangular curvo sobre un fondo blanco que parece ser el fondo mismo sobre el cual está pintado el venado.

¿A qué corresponde esta serie de cinco días gráficamente definida? Probablemente a los *nemontemi* del segundo año. Trataremos fundamentar esta aseveración mediante el análisis del discurso pictográfico que se manifiesta en la imagen así como a través de la lógica calendárica que se perfila en ella.

El acromatismo significativo del rectángulo

Mediante el rasgo acromático “blanco” se establece una relación sintáctica entre el rectángulo, la mariposa que rodea la boca y el fondo sobre el cual se pinto la imagen. La forma de la mariposa es típica de los seres infernales *tzitzimime* que habitan los espacios de la muerte y más específicamente el vacío del caos.

Más que el color blanco, la pigmentación del rectángulo y la mariposa parecen ser el fondo y por tanto remitir al no-color, a la nada.

La forma

En términos formales, el marco cuadrangular que encierra los cinco días mencionados, expresa la estabilización o inmovilización del tiempo. Sin embargo, el hecho de que el rectángulo sea curvo, implica la circularidad y por tanto el flujo del tiempo.

Esta antinomia gráfica entre una configuración antidinámica como lo es el cuadrángulo y un formema que sugiere el movimiento: la curva, podría caracterizar pictóricamente la aporía cronológica que constituyen los *nemontemi*: tiempo que pasa “en vano”, temporalidad estéril y nefasta que no entraña nada.

Es interesante observar, por otro lado, que en la parte superior del cuadrángulo figura una franja amarilla cuyo trazo irregular parece calificar como *excrementicia*, si lo comparamos con el tenor semiológico de este trazo en otros contextos de este mismo códice. Este hecho tiende a corroborar el carácter “vano” de los días enmarcados.

La colocación del cartucho

El cartucho que contiene, sobre un fondo blanco, los cinco días probablemente *nemontemi* se encuentra colocado en el entrepiernas (*maxactli*) del venado, de rodilla a rodilla pasando por los muslos.

Considerando que los *nemontemi* representan, de alguna manera, una encrucijada espacio-temporal, su posición en la imagen podría ser altamente significativa.

La colocación del signo ozomatli “mono”

Si el último día de los cinco *nemontemi* es *itzcuintli* “perro”, el primer día del año siguiente es *ozomatli* “mono”. Ahora bien, el mono se encuentra en la intersección del eje *ácatl-ehécatl* “caña-viento” y *malinalli-cipactli* “hierba torcida-lagarto”. La ubicación céntrica del signo mono parece determinar su importancia a la vez que su posición en la parte cóncava del cuadrángulo de los *nemontemi* parece establecer una relación sintáctica visual de convergencia con éstos últimos.

Los días del cartucho

De acuerdo con la hipótesis antes emitida, la serie de días *miquiztli*, *máztatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*, es decir “muerte”, “venado”, “conejo”, “agua”, “perro”, correspondería a los *nemontemi* del segundo año de un grupo de cuatro años. En este contexto, el tercer año del cuatrienio iniciaría con un día *ozomatli*.

La imagen de una caída asociada a la representación calendárica del venado podría representar la “atadura” del siguiente. En efecto, el personaje que desciende hacia las fauces del monstruo nocturno, lleva un *máxtlatl* que podría simbolizar metafóricamente dicha atadura. Sobre el eje vertical se encuentra el signo *ozomatli* primer día del siguiente año.

LAS CUATRO SERIES DE VEINTENAS EN LA IMAGEN DEL MUNDO

Según nuestro análisis, como consecuencia del desplazamiento del inicio del primer mes del año que implica el cómputo de los cinco días baldíos, habría cuatro configuraciones mensuales de los años:

Ácatl, el año y los meses comienzan en un día *cipactli* y terminan en un día *xóchiltl*.

Técpat, el año y los meses comienzan en un día *miquiztli* y terminan en un día *cóatl*.

Calli, el año y los meses comienzan en un día *ozomatli* y terminan en un día *itzcuintli*.

Tochtli, el año y los meses comienzan en *cozcacuauhtli* y terminan en un día *cuauhtli*.

Ahora bien, esta configuración mensual de los años se encuentra plasmada en la imagen del espacio-tiempo indígena que provee la lámina 1 del *Códice Fejérváry Mayer* (figuras 17 y 18).

En la parte más estrecha de los trapecios que configuran las regiones cardinales del mundo, en torno al centro, aparecen respectivamente, de derecha a izquierda:

Al este: los días *cipactli* y *xóchitl*

Al norte: los días *miquiztli* y *cóatl*

Al oeste: los días *ozomatli* e *itzcuintli*

Al sur: los días *cozcacuauhtli* y *cuauhtli*

Estos signos, que designan, según lo hemos sugerido, el principio y el fin de las veintenas de cada año, enmarcan a su vez el cuadrado dentro del cual figura el dios del fuego y del año Xiuhtecuhtli. Definen también un lado del trapecio correspondiente a cada región cardinal.

En la tetralogía cardino-temporal que ostenta la lámina I del *Códice Fejérváry Mayer*, en torno al cuadrado central, se observan los cuatro tipos de veintenas que caracterizan los cuatro años de la cronología indígena. Me parece esto una prueba fehaciente de que cada año tenía su esquema propio de veintenas, con la carga simbólico-religiosa que correspondía a su orientación, y que la hipótesis que emitimos en este artículo, por extraña que parezca, es válida ya que se infiere de distintos textos pictóricos indígenas.

Por si esto fuera poco, otra imagen del espacio-tiempo, es decir, del mundo, corrobora lo antes mencionado. Se trata de la lámina 24 del *Códice Laud* (figura 19).

En esta lámina se perciben claramente los veinticinco pequeños círculos con el signo arquetípico del comienzo de cada mes y de cada serie de *nemontemi*. En cuanto a los signos son respectivamente *cipactli* “lagarto”, *miquiztli* “muerte”, *ozomatli* “mono” y *cozcacuauhtli* “buitre”, es decir el primer día de los meses correspondientes a los años *ácatl* “caña”, *técpatl* “pedernal”, *calli* “casa”, *tochtli* “conejo”, y de sus respectivas series de *nemontemi*.

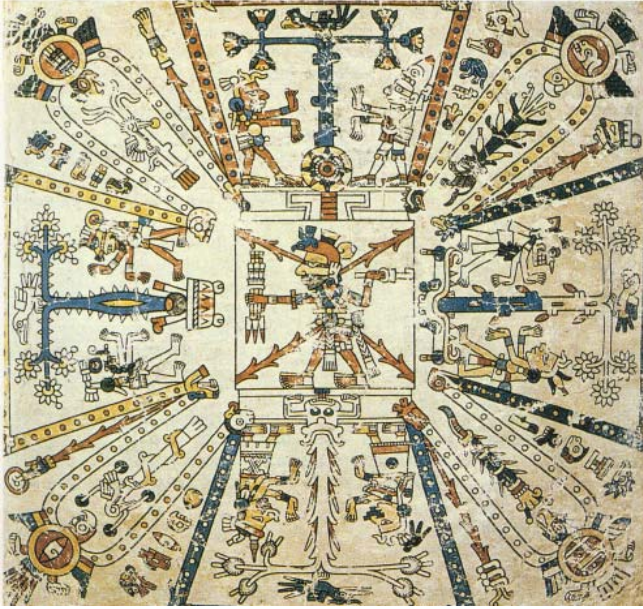


Fig.17. Códice Fejérvary- Mayer, lám. 1

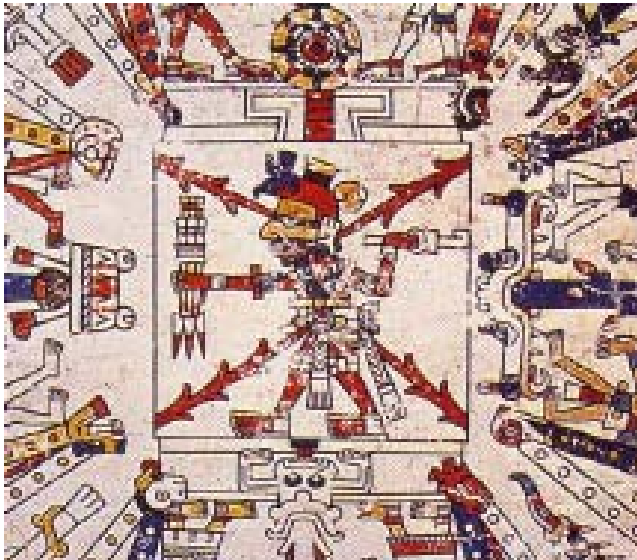


Figura 18. Códice Fejérvary-Mayer, lám. 1 (detalle)



Figura 19. *Códice Laud*, lámina 24

La presencia de los signos correspondientes a las veintenas propias de cada año en las imágenes del mundo parece confirmar el cambio en la posición de las veintenas, cada cuatro años, en relación con el espacio-tiempo real y, consecuentemente un desfase entre las fiestas correspondientes y los fenómenos naturales del ciclo.

LA TETRALOGÍA ESPACIO-TEMPORAL

La división del mundo habitado por el indígena náhuatl en cuatro regiones espacio-temporales determinó, en muchos aspectos, los ritmos de su existencia. En la cronología, cuatro días, cuatro meses y cuatro años representaban ciclos funcionales durante los cuales alguna actividad lograba su maduración temporal. Para dar tan sólo un ejemplo, las exequias duraban cuatro días antes de que el cuerpo fuera enterrado o cremado. La primera fase del duelo duraba también cuatro días, la segunda cuatro meses y la tercera cuatro años.¹⁶

El hecho de que haya habido únicamente cuatro tipos de año en la cronología indígena confirma asimismo que el exponente numérico 4 y la tetralogía que determina, en los más variados contextos, es un nexa simbólico de suma importancia en la temporalidad náhuatl prehispánica.

¹⁶ Cf. Johansson, "Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34, p. 167-203.

Cada año está vinculado con un punto cardinal específico: *ácatl* “caña”: este; *técpatl* “pedernal”: norte; *calli* “casa”: oeste; *tochtli* “conejo”: sur. Es decir que después de 4 años, el tiempo regresa a un estado de comienzo ya que el quinto año será de nuevo un año *ácatl*. Una fiesta al dios del fuego se realizaba cada cuatro años para celebrar un fin de un microciclo y un nuevo comienzo.

Este cuarto año mataban muchos esclavos, como imágenes del dios del fuego, que llamaban *Ixcozauhqui* o *Xiuhtecutli*, y cada uno de ellos iba con su mujer, que también había de morir.

Este cuarto año, el último día de este mes, en amaneciendo llevaban a los que habían de morir al *cu* donde los habían de matar; las mujeres que habían de morir llevaban todas sus hatillos y todas sus alhajas a cuestras, y los hombres lo mismo; los papeles con que habían de morir no los llevaban vestidos, mas llevábenselos uno delante, puestos en una trípoda, que era un globo que tenía tres pies sobre que estaba (y) sería medio estado de alto esta trípoda; sobre el globo iban com-puestos estos papeles y colgados, y uno llevaba esta trípoda delante del mismo esclavo a quien se los habían de vestir y, llegando al *cu* donde habían de morir, componíanlos con sus papeles en la forma del dios *Ixcozauhqui*, así a los hombres como a las mujeres, y por su orden subíanlos al *cu*.¹⁷

Para lo que concierne a las veintenas, como lo vimos, existían cuatro tipos de meses según el año. A los años *ácatl*, correspondían los meses *cipactli-xóchitl*; a los años *técpatl* correspondían los meses *miquiztlicóatl*; a los años *calli* los meses *ozomatli-itzcuintli*; y a los años *tochtli* correspondían los meses que comenzaban por un día *cozcacuauhtli* y terminaban por un día *cuauhtli*. Después de 4 años, el esquema original *cipactli-xóchitl* iniciaba de nuevo.

4 años: templo de Xiuhtecutli

La asociación del templo con el edificio o el monumento que lo define en términos materiales, nos ha hecho olvidar que este espacio, consagrado por los hombres, implica también una dimensión temporal.¹⁸ El templo, no es únicamente la materialidad que da cabida a lo sa-

¹⁷ Sahagún, 1997, p. 152-153.

¹⁸ En Roma, *templum* era un espacio imaginario delimitado en el cielo por el *augur* en el que se observaba acontecimientos, generalmente el vuelo de las aves que atravesaban dicho espacio y cuyas modalidades de vuelo se interpretaban proféticamente.

grado sino también el tiempo que lo atraviesa y los hechos ocurridos en esta dimensión.

El espacio-tiempo mitológicamente configurado mediante el sacrificio de los dioses fue probablemente el primer “templo” de los pueblos nahuas. De hecho, antes de que aparecieran el sol y la luna, protagonistas del movimiento espacio-temporal, los dioses reunidos en Teotihuacan habían estado *esperando* el amanecer existencial y, mediante su movimiento giratorio (*momalacachotinemi*), habían definido el espacio todavía sin tiempo dentro del cual tenía que surgir la luz. El templo *Teocalli* “casa divina” es ante todo un espacio-tiempo debidamente circunscrito dentro del cual se manifiesta lo divino. En la *espera* del acontecimiento, los dioses interrogaban con la mirada este templo, este espacio-tiempo potencial (todavía no manifiesto) para tratar de adivinar por donde iba a salir la luz heliaca. Es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en un mismo significativo: *tlachía*, las nociones de “observar” y de “esperar”.

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

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

El movimiento espacio-temporal y más concretamente el curso del sol y de la luna, constituyen probablemente uno de los primeros *templos* del México precolombino. Es también muy probable que la primera dimensión, la más inmediatamente aprehensible, de este templo fueran el día y la noche antes de que una observación detenida del movimiento cíclico de los astros concibiera el año, *xihuitl*, período durante el cual se realizan los cambios cosmológicos de la naturaleza y después del cual, el mundo regresa a un mismo *estado*. Sin embargo, al estar vinculado cada año con una región cardinal específica, tendrían que pasar 4 años para que se conformara el Templo espacio-temporal de Xiuh tecuhtli, el dios del fuego y del año.

Después de este lapso, cada año ha sido *expuesto* a la influencia cosmológica de cada región cardinal y las unidades espacio-temporales que integran los años como lo son los meses y los días, incluyendo los días baldíos *nemontemi*, recorrieron parte de un ciclo.

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 *xíhuatl* y el templo de 4 años que configura. En efecto, el astro rey debe atravesar las cuatro regiones cardinales para completar su ciclo.

Ahora bien, esta tetralogía parece estar directamente vinculada con el fuego según lo sugiere el hecho de que uno de los nombres del dios del fuego es *Nauhyohuehue*, literalmente “el anciano de los cuatro rumbos”.¹⁹

A partir del fuego céntrico, se expande mitológicamente el mundo indígena hasta conformar una tetralogía espacio-temporal (figura 17).

LA “CRONO-LOGÍA” DE LAS VEINTENAS EN EL PENSAMIENTO NÁHUATL

Al efectuarse dentro del ciclo, el desliz constante de las veintenas en relación con el año trópico y los fenómenos naturales que determinan las estaciones no implica una pérdida de días sino un cambio de posición en el espacio-tiempo, a la vez que sugiere un dinamismo del tiempo. En función del esquema de cómputo antes considerado, cada veintena recorre sucesivamente todos los espacios-tiempos del ciclo estando asimismo “expuesta” a la influencia cardino-temporal de cada región del universo. El calendario 5 de Veytia permite visualizar el espacio-tiempo recorrido por cada una de las veintenas (figura 20).

Si consideramos que *cuáhuatl ehua* es el primer mes del primer año náhuatl, cada cuatro años este mes irá cambiando de posición hasta haber recorrido la totalidad del ciclo, después de 72 años (18×4). Lo mismo ocurre con cada uno de los 18 meses.

Como en el caso del bisiesto, pero por razones distintas, este desliz constante implica que las veintenas correspondan (con excepción del año arquetípico) a secuencias espacio-temporales siempre distintas del año trópico. Esto plantea el problema de la correspondencia de las actividades rituales de cada mes con las estaciones y las actividades agrícolas del momento. Ahora bien, lo que puede parecer extraño para una mentalidad acostumbrada a una relación fija entre el tiempo trópico y el calendario que lo refiere, podría constituir un ras-

¹⁹ El vocablo náhuatl *Nauhyohuehue* 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”.

go singular del pensamiento indígena prehispánico. La no-coincidencia de los meses con el año trópico, debido, en este caso, a una omisión voluntaria de un bisiesto es patente en varias culturas.

Los egipcios partieron de consideraciones y de objetivos al inverso de los griegos. En vez de ordenar los años en función del sol y los meses, los días según la luna, tomaron una actitud propia. Quieren en efecto, que los sacrificios a los dioses se hagan, no en momentos fijos del año sino en todas las estaciones y que los regocijos de verano se hagan también en invierno, en otoño o en primavera.²⁰

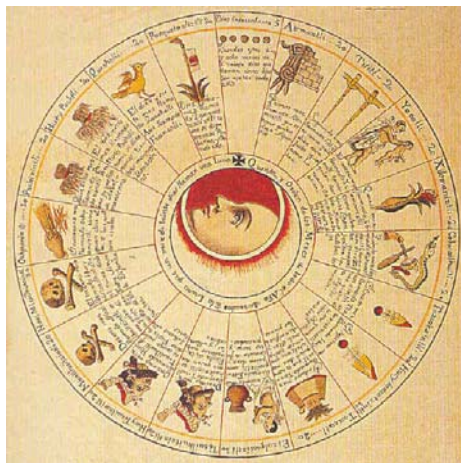


Figura 20. Calendario 5 de Veytia

En el contexto náhuatl prehispánico, la secuencia de las veintenas correspondientes al año “arquetípico”, el primero, corresponde a las estaciones. Con el desliz de cinco días por año, es decir de veinte días cada cuatro años, las festividades específicas de cada mes pierden la relación directa que podrían haber tenido con las manifestaciones naturales y los ritos de la veintena. Como en el caso de los egipcios, es probable que las ceremonias correspondientes a ciertos períodos del

²⁰ Les Égyptiens sont partis de considérations et d'objectifs inverses des Grecs. Au lieu de faire aller les années d'après le soleil et les mois, les jours d'après la lune, ils ont pris un parti qui leur est propre. Ils veulent en effet que les sacrifices aux dieux se fassent non pas à des moments fixes de l'année mais en toutes saisons, et que les réjouissances d'été se fassent aussi en hiver, en automne ou au printemps. En *Géminos. Introduction aux phénomènes*, texte établi et traduit par Germaine Aujac, Paris, Société d'édition “Les belles lettres”, 1975. Agradezco a Michel Graulich el haberme proporcionado esta fuente.

año se efectuaran también en otros y que, en el caso de los antiguos nahuas, ritos dirigidos al dios de la primavera Xipe Tótec, por ejemplo, se realizaran también en invierno, según el esquema establecido para la primavera.

Si esta rotación de los meses del calendario en relación con el año trópico se confirma, la correspondencia con el calendario cristiano resulta aleatoria. En efecto, al desplazarse de veinte días cada cuatro años durante 72 años, el mes del *cempoallapohualli*, corresponderá a distintas fechas del calendario cristiano. Esto explicaría, que las fuentes divergen en cuanto al primer mes del año indígena.

Michel Graulich señala, que algunos documentos, que él califica de “escasos y a menudo inciertos”,²¹ proponen *izcalli*, *títitl*, *atemoztli*, *panquetzaliztli*, *tlaxochimaco*, *etzalcualiztli*, o *huey tozotli*, como primera veintena del año.²² El mismo Graulich propone *ochpaniztli* como mes liminar del año arquetípico.²³

Esta aparente disparidad en la información transmitida podría radicar en el hecho de que, según el momento histórico considerado, las fechas del calendario cristiano diferían por razones antes aducidas.

CADA 72 AÑOS: ¿UNA ATADURA DE VEINTENAS?

El microciclo de cuatro años, verdadero templo de la temporalidad náhuatl constaba, como lo hemos visto, de 72 veintenas. El dios del fuego y señor del año Xiuhtecuhtli, también llamado Nauhyohuehue, el “viejo de los cuatro rumbos” consagraba entonces un regreso al principio, y el inicio de un nuevo microciclo.

Cada ocho años, cuando coincidían 8 años solares (365 días) y 5 años venusinos (584 días) se realizaba la fiesta *atamalcualiztli* que celebraba el acontecimiento.

La fiesta *xiuhmolpilli* “atadura de años” durante la cual se renovaba el fuego, se efectuaba cada 52 años. Estos 52 ciclos solares de 360 días coincidían con 72 ciclos de 260 días correspondientes al *tonalpo-hualli*. En cuanto al desliz de las veintenas cada cuatro años, éste culminaba cuando cada uno de ellos había ocupado todas las posiciones espacio-temporales del ciclo, es decir, después de 72 años.

El completar este macrociclo de meses que constituían la cuenta máxima de las veintenas *cempoallapohualli* podría haber sido la oca-

²¹ Cf. Graulich, *op. cit.*, p. 79.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

sión de ceremonias y festejos semejantes a los que se realizaba cada 8 años. El hecho de que 72 años solares correspondieran a 45 años venusinos sugiere lo anterior. Ninguna fuente, sin embargo, parece atestiguarlo explícitamente.

EL “BISIESTO” NÁHUATL: UNA HIPÓTESIS

El hecho de que un día bisiestro no figure en el engranaje simbólico-numérico de los calendarios nahuas conocidos no implica que no existiera una corrección periódica que ajustara, en términos cuantitativos absolutos (no cíclicos), la duración del calendario y del año trópico. ¿En qué momento se hacía esta corrección (si es que se hacía)?

Con base en lo anterior y aplicando el criterio indígena de movimiento, emitimos la hipótesis de que una corrección se pudiera haber efectuado al final de un macrociclo de 72 años. En efecto, si consideramos que cada 4 años se perdía un día y una pequeña fracción, después de 72 años había que recuperar aproximadamente 20 días para que el calendario estuviera a la par del tiempo real. En este contexto, la corrección hubiera consistido en saltarse un mes de veinte días (que pasaba al final) para empezar el nuevo ciclo de 72 años con el siguiente. Si tomamos como ejemplo la atadura entre el primer ciclo de 72 años y el segundo: del último mes *izcalli* se pasaba, quizás, al mes *tlacaxipehualiztli* saltándose el mes *cuáhuatl ehua*, el cual venía entonces a ocupar la última posición en la cronología de las veintenas. Cada 72 años, el macrociclo comenzaba con un mes distinto hasta que se cumplieran 1296 años (72×18) después de los cuales el macrociclo de 72 años iniciaba de nuevo con *cuáhuatl ehua*. Esto explicaría la divergencia que existe en las fuentes en relación con el mes inicial de las veintenas.

Cabe señalar a este respecto que en la versión de las veintenas contenidas en el manuscrito *Cantares Mexicanos* (folios 99v y 100r), los días *nemontemi* figuran después del mes *cuáhuatl ehua* y no después de *izcalli*. Esto podría indicar que esta versión del *cempoallapohualli* refería el fin de un *segundo* macrociclo de 72 años que hubiese comenzado por *tlacaxipehualiztli*²⁴ y que por lo tanto el primer mes del siguiente ciclo de 72 años (el tercero) empezaría por *tozoztontli* y terminaría en *tlacaxipehualiztli*, con la colocación de los *nemontemi* después de esta veintena.

²⁴ El calendario contenido en dicho documento inicia de hecho con la veintena *tlacaxipehualiztli*.

El contenido de este último rubro es hipotético, derivado de una reflexión realizada a partir de datos e indicios encontrados en diversas fuentes, sobre los mecanismos calendáricos de las veintenas. Sugiere otra perspectiva en la investigación sobre el tema sin tener la pretensión de resolver el problema del día “bisiesto” (o bi-quinto), si es que éste hubiera existido ya que la necesidad de dicho “bisiesto” corresponde más a un tiempo lineal “absoluto”, orientado hacia el futuro, que *acumula* cuantitativamente el tiempo y no sufre la pérdida de una fracción de la duración. El tiempo indígena, en cambio, es cíclico, “relativo”, orientado hacia un futuro que reencuentra el pasado. En este contexto la “pérdida” de tiempo trópico podría haber sido irrelevante.

CONCLUSIÓN

La duración culturalmente aprehendida y cautivada en una red calendárica por los antiguos nahuas tuvo aspectos cuantitativos y cualitativos. En lo que concierne a las veintenas, los mecanismos del cómputo de los días determinaban fechas tipológicas de principio y fin que caracterizaban cada uno de los cuatro años. Los indicios pictográficos aquí considerados parecen confirmar las inferencias realizadas a partir de una sucesión de días que incluían probablemente a los días baldíos *nemontemi*.

La vacuidad astrológica de los *nemontemi* se conjugó con una “plenitud” cuantitativa ya que el tiempo no dejaba de correr (o de caer) durante estos cinco días, si bien era un tiempo “vano”.

Además de reforzar la idea de tetralogía, propia del pensamiento cosmológico indígena, el esquema arquetípico de principio y fin de las veintenas que pusimos en evidencia, tiene implicaciones importantes para la conceptualización del tiempo. En efecto, sugiere que la relación de las veintenas con el tiempo real cambiaba constantemente durante un ciclo de 72 años (18 períodos de 4 años) y que cada una de las secuencias temporales de veinte días tenía que ocupar cada uno de los 18 segmentos del círculo imaginario definido por el ciclo.

Dejamos muchos cabos sueltos, pero como lo indicamos en la parte liminar de este artículo, lo aquí expresado constituye una inferencia conjetural realizada a partir de datos e indicios presentes en fuentes manuscritas y documentos pictográficos que no habían sido considerados hasta ahora y que podrían ayudar a comprender mejor los mecanismos calendáricos prehispánicos y la idea que los indígenas se hacían del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cantares Mexicanos* (Ms. en náhuatl), Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994.
- Códice Borgia*, Comentarios de Eduard Seler, copia facsimilar; 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Codex en Cruz*, atlas, by Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981.
- Códice Féjérváry-Mayer*, Edition établie et présentée par Miguel León-Portilla, traduit de l'espagnol (Mexique) par Myriam Dutoit, Paris, La Différence, 1992.
- Códice Florentino* (Testimonios de los informantes de Sahagún), Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
- Códice Laud*, Facsímil, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994.
- Códice Magliabechiano*, Graz, Akademische Druck, Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Tudela*, Edición de José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1980.
- Códice Vaticano A*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough. México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- DE LA SERNA, Jacinto, "Manual de ministros de indios" en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Fondo de Cultura Económica, 1987.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- Estudios de Cultura Náhuatl* 34, México, UNAM, IIH, 2003.
- Florentine Codex*, by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, Monographs of The School of American Research, 12 v., 1970.
- Géminos. Introduction aux phénomènes*, texte établi et traduit par Germaine Aujac, Paris, Societé d'édition "Les belles lettres", 1975.
- GRAULICH, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Las fiestas de las veintenas. Ritos aztecas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1997.
- VEYTLA, Mariano, *Calendarios Mexicanos*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1994.