

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**“RELACIONES DE UNA DEIDAD MESOAMERICANA
CON LA GUERRA Y EL MAÍZ. EL CULTO DE XIPE
TÓTEC ENTRE LOS MEXICAS”**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE DOCTOR EN
ESTUDIOS MESOAMERICANOS PRESENTA
CARLOS JAVIER GONZÁLEZ GONZÁLEZ**

**DIRECTORA DE TESIS
DRA. SILVIA LIMÓN OLVERA**

**ASESORES
DR. ALFREDO LÓPEZ AUSTIN
PROFR. EDUARDO MATOS MOCTEZUMA**

MÉXICO, D.F.

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

Una de las experiencias más gratas, al emprender un trabajo de investigación, consiste en descubrir el espíritu de solidaridad y comprensión existente dentro del medio académico. Frente a la soledad que enmarca nuestras pesquisas y cavilaciones, corroboramos esa disposición al diálogo, a la cooperación, e incluso la preocupación por el avance de nuestra labor. Dicha actitud, me parece, encuentra su explicación en el hecho de que todos hemos transitado por este camino en el que, así como disfrutamos la emoción de conocer más sobre nuestro tema de estudio, en la misma medida comprendemos que nuestra ignorancia o incertidumbre son mucho mayores. A fin de cuentas, la sensación de deuda y gratitud hacia quienes nos tendieron la mano es legítima y sincera.

Desde luego, debo reconocer ante todo la paciencia y dedicación de quienes me honraron integrando mi Comité Tutorial, especialmente de mi Directora, Silvia Limón Olvera. Con el fin de aquilatar debidamente dicha paciencia y dedicación, es necesario aclarar que la entrega de este producto final fue precedida por un considerable número de páginas que, si bien constituían avances, ahora me parecen haber sido dictadas por el afán de pretender abarcarlo todo, semejando por momentos una embarcación al garete. Por otra parte, buena parte de lo que aquí se plantea no habría sido posible sin las atinadas observaciones y enseñanzas de Alfredo López Austin y Eduardo Matos Moctezuma, mis queridos amigos y maestros, cuyos comentarios me obligaron a rectificar el camino en más de una ocasión.

De manera especial debo un agradecimiento a Berenice Alcántara Rojas, Johannes Neurath, Guilhem Olivier Durand y Leopoldo Valiñas Coalla. A Berenice, porque siempre estuvo dispuesta a traducir del náhuatl textos que me resultaron indispensables. A Johannes, por haberme proporcionado sin condiciones varios textos originales y valiosos que aún se encuentran en proceso de publicación. A Guilhem, por una permanente y desinteresada atención en la que compartió conmigo sus comentarios y erudición y, lo más importante, su amistad. A Polo (*last but not least*), por haberme facilitado generosamente su paleografía y traducción del capítulo del *Códice Florentino* de Sahagún dedicado a la fiesta *tlacaxipehualiztli*, así como por muchos ratos de buen humor, quizás lo más importante en esta vida.

Son muchas las personas que de una manera desinteresada y gratificante me brindaron su apoyo, tanto académico como afectivo, en el proceso de esta investigación. Afrontando el riesgo inherente de omitir involuntariamente algunos nombres, expreso mi más profundo agradecimiento a Ramón Alvarado Jiménez, Anthony Aveni, Johanna Broda, Alfredo Dumaine, Jesús Galindo Trejo, Miguel Ángel González Block, Annabella González Quintanilla, Salvador Guilliem Arroyo, Diego Jiménez Badillo, Miguel León-Portilla, Leonardo López Luján, Lynneth Lowe, Martha Luján, Martha Iliá Nájera Coronado, Federico Navarrete Linares, Ángela Ochoa, Lorenzo Ochoa Salas, Bertina Olmedo Vera, Laura del Olmo Frese, Miguel Pastrana, Martha Ramírez Villanueva, Salvador Reyes Equiguas, Ricardo Rivera García, Juan Alberto Román Berrelleza, Juan Manuel Romero, Julio Emilio Romero, Rubén Romero Galván, Jesús Sanfeliz Romero, Dora Sierra Carrillo, David Vallilee, Dominique Verut y Alexis Wimmer.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	iv
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES DE XIPE TÓTEC EN MESOAMÉRICA Y ENTRE LOS MEXICAS.....	11
1.1. La antigüedad de Xipe Tótec y su culto en Mesoamérica.....	11
1.1.1. El periodo Preclásico.....	11
1.1.2. El periodo Clásico.....	15
1.1.2.1. Teotihuacan.....	15
1.1.2.2. El área maya.....	19
1.1.2.3. El Valle de Oaxaca.....	23
1.1.3. El periodo Posclásico Temprano.....	27
1.2. El origen de Xipe Tótec y su culto según las fuentes documentales.....	32
1.2.1. El dios de los tlapanecas.....	33
1.2.2. El “dios del <i>anáhuatl</i> ”.....	35
1.2.3. El dios de los zapotecas.....	36
1.3. La antigüedad del llamado sacrificio gladiatorio en las fuentes documentales.....	41
1.4. Antecedentes de Xipe Tótec y su culto entre los mexicas.....	43
1.4.1. La etapa de la peregrinación.....	43
1.4.2. La relación de los mexicas con los tlacochealcas.....	47
1.4.3. La fundación de Mexico-Tenochtitlan (ca. 1325 dC).....	50
Consideraciones preliminares.....	55
CAPÍTULO 2. ESCENARIOS DEL CULTO A XIPE TÓTEC EN MEXICO-TENOCHTITLAN.....	61
2.1. En el contorno de la ciudad.....	61
2.1.1. La parcialidad o <i>nauhcampan</i> de Moyotlan.....	62
2.1.1.1. El <i>calpulli</i> Yopico.....	63
2.1.1.2. El <i>calpulli</i> Tlalcocomoco.....	66
2.1.1.2.1. El templo Yopico de Tlalcocomoco.....	67
2.1.1.3. El <i>calpulli</i> Tzapotlan.....	68
2.1.1.4. El <i>calpulli</i> Tepetitlan.....	69
2.1.2. El Toteco.....	69
2.1.3. El Tecanman.....	72
2.2. En el recinto sagrado principal.....	74
2.2.1. El Apétlac o “Comedero de Huitzilopochtli”.....	74
2.2.2. El Yopico Calmécac.....	77
2.2.3. El Yopico Tzompantli.....	78
2.2.4. El Netlatiloyan.....	79
2.2.5. El Tzapocalli.....	81
2.2.6. La puerta o patio Cuauhquiyaahuac.....	84

2.2.7. El Yopicalco o Ehuacalco.....	88
2.2.8. El <i>temalácatl</i>	90
2.2.9. El Tlacochealco Cuauhquiáhuac.....	99
2.2.10. El templo Yopico.....	100
Consideraciones preliminares.....	110
CAPÍTULO 3. EL PAPEL DE XIPE TÓTEC Y DE <i>TLACAXIPEHUALIZTLI</i> EN LA TRANSFERENCIA DEL PODER DE TULA A MEXICO-TENOCHTITLAN.....	113
3.1. El papel de Xipe Tótec y del origen de <i>tlacaxipehualiztli</i> durante los últimos tiempos de Tula, según las fuentes documentales.....	115
3.1.1. La versión de los <i>Anales de Cuauhtitlan</i>	115
3.1.2. La versión del <i>Códice Vaticano 3738</i>	117
3.1.3. La versión del <i>Códice Florentino</i> de Sahagún.....	119
3.1.4. La versión de la <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>	122
3.2. Relaciones entre el culto de Xipe Tótec y la creación mítica del Sol....	126
3.3. El vínculo entre las fiestas de <i>tlacaxipehualiztli</i> y <i>ochpaniztli</i> , expresado por el origen del “desollamiento humano”, según los <i>Anales de Cuauhtitlan</i>	133
3.4. La transferencia mítica del maíz de los toltecas a los mexicas, según la <i>Leyenda de los soles</i>	140
3.4.1. La confrontación entre Huémac y los <i>tlaloque</i>	141
3.4.1.1. El relato y el ocaso de los toltecas.....	142
3.4.1.2. El relato y el surgimiento de los mexicas.....	144
Consideraciones preliminares.....	148
CAPÍTULO 4. EL CULTO DE XIPE TÓTEC EN TENOCHTITLAN Y SUS RELACIONES CON EL MAÍZ.....	151
4.1. Ubicación temporal de <i>tlacaxipehualiztli</i>	153
4.2. La hipótesis de Seler: ¿renovación vegetal o del maíz?.....	157
4.3. La relación simbólica de <i>atlcahualo</i> con la adquisición mítica del maíz y del poder por parte de los mexicas.....	159
4.4. <i>Atlcahualo</i> y su relación con <i>tlacaxipehualiztli</i>	161
4.4.1. La ceremonia <i>cuahuitlehua</i>	162
4.4.2. Sacrificios sobre el <i>temalácatl</i> en <i>atlcahualo</i>	164
4.5. Vínculos entre <i>atlcahualo</i> y <i>ochpaniztli</i>	167
4.6. El papel del maíz en el culto tenochca de Xipe Tótec.....	168
4.6.1. El maíz en <i>tlacaxipehualiztli</i> y <i>tozoztontli</i>	169
4.6.1.1. Aspectos propiciatorios de <i>tlacaxipehualiztli</i>	170
4.6.1.2. Aspectos propiciatorios de <i>tozoztontli</i>	173
4.6.1.3. Ofrendas de maíz a Xipe Tótec.....	174
4.6.1.3.1. Ofrendas de manojos de mazorcas.....	175
4.6.1.3.2. Los manojos de mazorcas, la eficiencia agrícola y los padecimientos oculares.....	179
4.6.1.3.3. Ofrendas de maíz crudo.....	181

4.6.1.4. El primer banquete ritual en <i>tlacaxipehualiztli</i>	183
4.6.1.5. La persecución del <i>tetzómpac</i>	188
4.6.1.6. La exhibición del <i>maltéutl</i>	193
4.6.2. Presencia de Xipe Tótec en <i>etzalcualiztli</i>	197
4.6.3. Presencia de Xipe Tótec en <i>hueitecuhílhuil</i>	198
4.6.4. Presencia de Xipe Tótec en <i>ochpaniztli</i>	200
Consideraciones preliminares.....	205
CAPÍTULO 5. EL CULTO DE XIPE TÓTEC EN TENOCHTITLAN Y SUS RELACIONES CON LA GUERRA.....	209
5.1. La temporalidad de la guerra entre los mexicas.....	211
5.2. <i>Tlacaxipehualiztli</i> y la expansión militar de los mexicas.....	213
5.3. <i>Tlacaxipehualiztli</i> y las consagraciones del Templo Mayor de Tenochtitlan.....	219
5.4. Los atavíos de Xipe Tótec como parte del ajuar bélico del <i>hueitlatoani</i>	224
5.5. El desollamiento y el ascenso al poder de los <i>tlatoque</i>	227
5.6. Sacrificios de cautivos de guerra en <i>tlacaxipehualiztli</i>	231
5.6.1. El primer día: sacrificios en el templo de Huitzilopochtli.....	231
5.6.1.1. El desollamiento de las víctimas.....	232
5.6.1.2. La prioridad de Huitzilopochtli y del <i>hueitlatoani</i>	233
5.6.2. El segundo día: sacrificios en el <i>temalácatl</i>	236
5.6.2.1. El <i>tlahuahuanaliztli</i> y la distinción de los guerreros donadores.....	238
5.6.2.2. El <i>hueitlatoani</i> como <i>ixiptla</i> de Xipe Tótec.....	245
5.6.2.3. El desollamiento de las víctimas del <i>tlahuahuanaliztli</i>	246
5.7. El uso ritual de las pieles de los <i>huahuantin</i>	248
5.7.1. El guerrero donador como custodio de la piel.....	248
5.7.2. La recolección de bienes de los <i>xipeme</i>	251
5.7.3. El papel de los <i>calpultin</i> en la recolección de los <i>xipeme</i>	254
5.8. El banquete final.....	256
5.9. El proceso de investidura del guerrero donador.....	258
Consideraciones preliminares.....	263
CONSIDERACIONES FINALES.....	267
ILUSTRACIONES.....	277
BIBLIOGRAFÍA.....	303

INTRODUCCIÓN

Como ocurre con casi todas las deidades mesoamericanas, Xipe Tótec o “Nuestro señor el desollado”¹ es conocido fundamentalmente a través de las fuentes documentales producidas durante el siglo XVI y los albores del XVII, basadas a su vez en testimonios indígenas que reflejan —con mayor o menor fidelidad— cuál era la visión que de él se tenía durante los últimos años de la era prehispánica, así como cuáles eran las actividades de culto realizadas en su honor.

En el caso de los mexicas, objeto de estudio específico de esta investigación, la veneración por esa deidad tuvo un papel destacado. *Tlacaxipehualiztli*, la fiesta anual que le estaba dedicada dentro del ciclo de celebraciones rituales de los nahuas antiguos, y cuyo nombre significa “desollamiento de personas”, era el marco tanto para el festejo de sus conquistas militares como para ostentar su poder, ya que los *tlatoque* de otras regiones eran invitados *ex profeso* para presenciar el sacrificio de los cautivos de guerra obtenidos en campañas recién consumadas. La guerra a floraba por doquier en la celebración, destacando la participación de los guerreros y las distinciones que muchos de ellos recibían por parte del *hueitlatoani*. Los testimonios de las fuentes documentales dejan claro que la solemnidad dedicada a Xipe Tótec era una de las más importantes para los devotos de Huitzilopochtli.

Al mismo tiempo, el escenario para su realización, en especial aquel que enmarcaba la ceremonia principal, el *tlahuahuanaliztli* (“rayamiento”) o sacrificio gladiatorio, tenía una especial relevancia para las autoridades tenochcas. De acuerdo con la obra de fray Diego Durán, el templo dedicado a Xipe Tótec se encontraba íntimamente ligado con el Templo del Sol, o *Cuacuauhtin inchan*, y con un patio que alojaba dos grandes altares de sacrificio: el *temalácatl* y el *cuauhxicalli*. Dicho

¹ Empleo en este trabajo la traducción más difundida del nombre de Xipe Tótec; sin embargo, es necesario aclarar que no existe acuerdo entre los especialistas al respecto. López Austin, por ejemplo, ha propuesto la de “[Nuestro Señor] el dueño de piel”, que significa precisamente lo contrario (López Austin 1998: 119). El mismo López Austin y García Quintana traducen Xipe Tótec como “El dueño de la piel, nuestro señor” (en Sahagún, 2000, III: 1345), mientras Schultze Jena propone “Nuestro señor el desollador” (citado por Broda, 1970: 243). Otras opiniones sobre la etimología de Xipe Tótec pueden encontrarse en Chavero (1958: 392), Robelo (1980, II: 664), Seler (1963, II: 218; 1990-98, II: 244), Garibay K. (1995: 177-178) y Launey (1980, II: 394).

complejo arquitectónico y escultórico, según el cronista dominico, se utilizaba en particular para la ejecución del *tlahuahuanaliztli* y de la fiesta *nahui ollin*, celebrada cada 260 días para conmemorar el nacimiento del Quinto Sol.²

No obstante su aspecto guerrero, *tlacaxipehualiztli* veía asimismo el desarrollo de una serie de actividades relacionadas con la agricultura y, particularmente, con el maíz, la planta vital de Mesoamérica. En su transcurso, el cereal —y específicamente las mazorcas seleccionadas previamente para la siembra— era ofrendado al dios tutelar, representado tanto por el sacerdote supremo de la fiesta como por los devotos que vestían las pieles desolladas en su honor. Asimismo, durante ese periodo era una prescripción consumir alimentos preparados con maíz sin previo cocimiento con cal.

Por otra parte, “Nuestro señor el desollado” era un dios cercano al *hueitlatoani* tenochca, desde su investidura y hasta sus honras fúnebres. Cuando un nuevo jerarca era ungido, uno de los pocos lugares que visitaba para realizar ofrendas y sahumar copal hacia los cuatro rumbos del cosmos, era el templo de Xipe Tótec, cuyo nombre era Yopico. Posteriormente, al acudir a la guerra encabezando a su ejército, el monarca se investía con los ropajes y divisas del dios, haciéndolo —por lo menos en el caso de Motecuhzoma II— desde su primera campaña militar como gobernante, en la que debía tomar un cautivo con el fin de consolidarse en el poder. Finalmente, al morir, su cuerpo era ataviado con los ajuares de cuatro deidades, una de ellas Yohuallahuan o “el que se embriaga de noche”, uno de los nombres de Xipe Tótec.³

A pesar de los hechos señalados, cuya claridad con respecto a la importancia de la deidad y la trascendencia de su fiesta entre los mexicas difícilmente puede cuestionarse, una de las opiniones comunes es que se trataba de un dios extranjero en Tenochtitlan, llegado como consecuencia de alguna campaña militar de conquista, lo que por definición tendría que haber ocurrido después de 1430, año en que se instauró la llamada Triple Alianza y dio inicio el periodo expansionista del pueblo mexica.⁴ La

² Esta cuestión, así como la existencia de ciertas coincidencias significativas al respecto entre Durán y Sahagún, se discuten ampliamente en el capítulo segundo, incisos 2.2.8 y 2.2.10.

³ Las dos primeras cuestiones serán expuestas en el desarrollo de este trabajo. En lo que respecta a los atavíos divinos utilizados en las honras fúnebres de Axayácatl, véanse Durán (1967, II: 298) y Alvarado Tezozómoc (1878: 433-434).

⁴ Esta opinión se encuentra, incluso, en un compendio reciente sobre religión mesoamericana, realizado por estudiosos de indudable seriedad (Miller y Taube 1993: 188).

pregunta que surge es: ¿Resulta factible que el culto de una divinidad extraña en Tenochtitlan haya adquirido semejante importancia en el curso de unos cuantos años?

Quien puso las bases para la interpretación de Xipe Tótec y su culto en Mesoamérica, al igual que para muchas otras cuestiones relacionadas con esa macroregión, fue el brillante investigador alemán Eduard Seler (1849-1922). Tomando en cuenta la coincidencia de *tlacaxipehualiztli* con el equinoccio vernal, Seler consideró al dios como un numen de la primavera, e interpretó el desollamiento característico de su fiesta como una expresión simbólica de la renovación vegetal. Dada su posición cronológica, antecedendo unos dos o tres meses a la llegada de las lluvias, le adjudicó también un carácter propiciatorio en relación con la siembra.⁵ Por otra parte, y dado que el dios compartía el rito del desollamiento de víctimas con Toci/ Tlazoltéotl, propuso que se trataba de una contraparte masculina de la diosa de la Tierra y de la Luna, identificándolo con Tlaltecuhli.⁶

En cuanto a la presencia de la guerra en *tlacaxipehualiztli* y la calidad beligerante de “Nuestro señor el desollado”, Seler se remitió a la creencia mesoamericana sobre la necesidad de fertilizar la Tierra con la sangre de víctimas sacrificiales, lo que explicaría, además, porqué las deidades de la Tierra aparecen equipadas con símbolos bélicos. Como complemento masculino de la diosa telúrica, Xipe Tótec vendría a serlo tanto en el aspecto de renovación como en el de la guerra, considerando el carácter belicoso de la fiesta dedicada a esta última —*ochpaniztli*— y la equivalencia entre las mujeres muertas en el parto y los combatientes que morían en el campo de batalla. No obstante, Seler reconoció una mayor dificultad para comprender esa naturaleza guerrera en el dios que nos ocupa, al que consideró sobre todo como un numen de la Tierra y la cosecha.⁷

Las opiniones de Seler encontraron eco desde un principio entre la gran mayoría de los estudiosos, de manera que tradicionalmente se ha considerado a Xipe Tótec como una deidad de la vegetación, y al desollamiento de víctimas practicado en *tlacaxipehualiztli* como la expresión simbólica de su renovación.⁸ En cuanto al aspecto

⁵ Esta cuestión se discute en el inciso 4.2 de este trabajo.

⁶ A este respecto, véase Seler (1900-01: 100-101; 1990-98, V: 105).

⁷ Véase Seler (1900-01: 101; 1990-98, IV: 155).

⁸ Véase la introducción del capítulo cuarto de este trabajo, así como el inciso 4.2.

bélico del dios y su periodo festivo, si bien siempre se le menciona (algo obligado, en virtud de su evidencia), ha permanecido como un problema latente, en espera de ser abordado.

La presente investigación surgió a partir de un proyecto para el estudio comparativo de la información histórica y arqueológica sobre el recinto sagrado de la antigua Mexico-Tenochtitlan. Sin embargo, el trabajo con las fuentes documentales hizo resaltar cada vez más la importancia del complejo arquitectónico y escultórico al que ya me referí anteriormente, de manera que el interés se fue enfocando en la misma proporción hacia la fiesta *tlacaxipehualiztli* y el dios que la presidía. Simultáneamente, el encuentro con ciertos datos que apuntaban hacia una presencia temprana de Xipe Tótec en el grupo mexica alentó la empresa de profundizar en su estudio.

El proyecto original, mediante el cual fui admitido en el Programa del Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, presentaba como objetivos principales abordar los antecedentes de Xipe Tótec en Mesoamérica y entre los mexicas, así como profundizar en el problema de sus relaciones con el poder y la guerra, considerando que esta última cuestión —como ya lo expresé— constituía un terreno poco explorado frente al énfasis puesto por los estudiosos en los nexos del numen con la vegetación.

Sin embargo, y como suele ocurrir, el desarrollo del trabajo implicó el refuerzo de algunos de los planteamientos vertidos en el proyecto original, la exclusión de otros y, finalmente, la revelación de derroteros no vislumbrados al momento de elaborarlo. En dicho proceso resultaron fundamentales las discusiones con los integrantes de mi Comité Tutoral, así como sus valiosas opiniones y consejos, aunque debe quedar claro que la responsabilidad sobre lo planteado en el trabajo que hoy presento es exclusivamente mía.

Entre otras cosas, el proyecto fue cuestionado por asumir que Xipe Tótec era un dios de guerra, soslayando de entrada la otra posibilidad: su eventual carácter agrícola. Como consecuencia de dicho cuestionamiento, me entregué a la tarea de compendiar la información de la obra sahumantina sobre las fiestas rituales mexicas, así como a “perseguir” al maíz en las fuentes documentales y en la información que brindan con

respecto a la presencia del grano —auténtica “planta-dios” mesoamericana— en las festividades prehispánicas.

La exploración de esa veta resultó sorprendente. Muy pronto se hizo evidente que las relaciones entre “Nuestro señor el desollado” y el maíz eran mucho más claras que lo considerado en un principio, así como que aquello presentado en el proyecto como el aspecto más estudiado del dios y su fiesta —sus nexos con la agricultura y la fertilidad— se limitaba, en realidad, a lo expresado originalmente por Seler en torno a su advocación vernal y al desollamiento como expresión simbólica de la renovación vegetal.

La atención prestada al papel del maíz en las actividades de culto relacionadas con el dios lleva a establecer vínculos más directos entre su advocación y el ciclo de la planta vital de Mesoamérica. Por un lado, el análisis condujo a un replanteamiento de las ideas de Seler sobre la renovación vegetal, guiado por una premisa sustentada en el papel prioritario del cereal dentro de la cosmovisión de los nahuas antiguos. Por el otro, un seguimiento de la deidad en el transcurso de las fiestas rituales lo encuentra siempre interrelacionado de manera significativa con el maíz y con las deidades de la lluvia, de manera que su carácter propiciatorio y agrícola se fortalece y amplía.

Sin embargo, el carácter notoriamente bélico del culto a Xipe Tótec, así como la presencia sustantiva de los guerreros en *tlacaxipehualiztli*, continuaban siendo cuestiones insoslayables. De alguna manera, agricultura y guerra —o guerra y agricultura, para evitar una jerarquización— se reunían en la fiesta, por una o varias razones. La explicación de Seler, fundada en la necesidad mesoamericana de nutrir la Tierra con sangre para propiciar su fertilidad, aunque cierta, luce al mismo tiempo incompleta frente a la amplia gama de actividades y relaciones sociales entramadas a partir de las inmoluciones rituales de los cautivos de guerra.

El análisis de dichas actividades y relaciones sociales permitió profundizar en el proceso mediante el cual determinados guerreros adquirirían —como parte del ceremonial dedicado a “Nuestro señor el desollado”— una mejor posición jerárquica, así como examinar los vínculos de la deidad con los ritos de promoción en general, pudiéndose establecer en consecuencia nuevos puntos de vista sobre sus nexos con la

figura del *hueitlatoani* y de éste, a su vez, con los combatientes distinguidos en *tlacaxipehualiztli*.

Es necesario aclarar que la distinción presentada en este trabajo entre las actividades de culto vinculadas con Xipe Tótec, tomando como base sus relaciones con el maíz o la guerra, no pretende ser excluyente ni tampoco singular; obedece, simplemente, a razones de exposición. La realidad es que el cereal y la beligerancia se encontraban inextricablemente unidos en dichas actividades con una fuerte carga propiciatoria, convirtiéndose en una de las múltiples formas en que se manifestaba la dualidad o polaridad del numen, reflejo —a su vez— de la estrecha relación existente entre guerra y agricultura, como actividades igualmente generadoras de vida, en el pensamiento de los nahuas antiguos. En el mismo contexto de propiciación, dentro del tiempo ritual consagrado a “Nuestro señor el desollado” la planta sagrada mesoamericana se identificaba simbólicamente, en más de un sentido, con la figura de los guerreros que habían logrado desempeñarse exitosamente. Cabe señalar, no obstante, que si bien dichas relaciones fueron el objeto de interés de esta investigación, no son las únicas atribuibles al dios.

Una vertiente de investigación adicional, no considerada en el proyecto original, consistió en el rastreo de Xipe Tótec en el precario *corpus* mítico de los antiguos mesoamericanos que ha llegado a nosotros. Esta inquietud fue despertada por la enriquecedora participación en un seminario sobre religión mexicana, conducido por Guilhem Olivier. Aunque las expectativas no lucían muy alentadoras en un principio, dicho rastreo contribuyó a un mayor esclarecimiento de algunas cuestiones pertinentes para este trabajo, en tanto inciden en la importancia de *tlacaxipehualiztli* como reavivación de acontecimientos míticos, en su relación indisoluble con *ochpaniztli*, la festividad dedicada a la diosa-Madre, y en el significado de la secuencia litúrgica que guardaba con *atlcahualo*, la veintena que le precedía.

De esta manera, el proyecto original de investigación, cuyos objetivos centrales fueron atendidos, se vio ampliado y enriquecido con otras cuestiones fundamentales, de manera que se obtuvo como resultado un análisis más completo y revelador sobre el problema que se planteó como objeto de estudio. Evidentemente, el tema es muy vasto y sin duda continuará siendo abordado a través de futuros y mejores estudios. Sin

embargo, el presente trabajo incluye la discusión de varios aspectos poco examinados hasta ahora, por lo que pretende convertirse en un eslabón provechoso para el mejor conocimiento de una deidad mesoamericana significativa.

Contenido

El primer capítulo aborda, en su parte inicial, el problema de la presencia de Xipe Tótec en Mesoamérica, utilizando sobre todo la información arqueológica. Sin pretender ser exhaustiva, la discusión se enfoca sobre todo hacia la cuestión relativa a la probable antigüedad de la deidad, de particular importancia para este trabajo, limitándose a aquellas áreas mesoamericanas en donde se han reportado o discutido datos pertinentes. En su parte complementaria se exponen los antecedentes del culto a la deidad dentro del grupo mexica. En primer término, las concepciones indígenas que nos es posible conocer sobre el origen de Xipe Tótec, prácticamente todas contenidas en la obra de fray Bernardino de Sahagún. Enseguida, los testimonios de las fuentes documentales sobre la antigüedad de la ceremonia principal de *tlacaxipehualiztli*, los cuales se remontan al Posclásico Temprano (900-1200 dC).⁹ Por último, la información directamente relacionada con los mexicas y que resulta ser particularmente reveladora, sobre todo aquella involucrada con la época previa a la fundación de Mexico-Tenochtitlan.

En el segundo capítulo se presenta una discusión pormenorizada de los escenarios donde se desarrollaban las actividades religiosas relacionadas con Xipe Tótec en Mexico-Tenochtitlan. Desde luego, los más recurrentes en las fuentes documentales son aquellos que se encontraban en el interior del recinto sagrado y que se analizan en la segunda parte del capítulo; sin embargo, la primera parte muestra cuál era la situación en el perímetro de la ciudad, y muy en particular en la parcialidad o *nauhcampan* de Moyotlan, dentro de la cual el dios parece haber tenido una importancia especial. El contenido de este capítulo, por otra parte, sirve como punto de referencia para varias de las actividades comentadas en los capítulos cuarto y quinto.

⁹ Salvo indicación, las fechas prehispánicas utilizadas en este trabajo se basan en aquellas proporcionadas por López Austin y López Luján (1996).

El capítulo tercero es resultado del estudio realizado en torno a la presencia de Xipe Tótec o de su rito específico, el *tlacaxipehualiztli* o “desollamiento de personas”, en los relatos míticos de origen prehispánico que nos es posible conocer. Los ejemplos, es cierto, son muy escasos. Sin embargo, algunos son ricos en contenido por sí mismos y, por otro lado, su cotejo con otros relatos en los que no aparece cabalmente el dios, pero que se ve autorizado por una semejanza mutua evidente, permitió acrecentar su estudio. De esa manera, pudieron distinguirse tres temas o cuestiones principales que implican la presencia o participación de la deidad: a) la caída de Tula, b) la creación del Quinto Sol, y c) el origen de su culto como consecuencia del sacrificio y desollamiento de la diosa-Madre, manifestación de los vínculos indisolubles que existían entre su fiesta y *ochpaniztli*. Un cuarto tema, el de la transferencia del maíz tolteca hacia los mexicas —con todo lo que implica— se analiza también, en tanto coadyuva a comprender el significado de *atlcahualo*, la veintena que precedía a *tlacaxipehualiztli* temporal y litúrgicamente. El contenido de este capítulo, por otra parte, constituye una base para varios asuntos vitales discutidos en los dos que lo suceden: la importancia simbólica de *tlacaxipehualiztli*, su situación de continuidad con respecto a *atlcahualo*, y su condición de polaridad en relación con *ochpaniztli*.

En el cuarto capítulo se exponen las relaciones más significativas entre las actividades de culto presididas por Xipe Tótec, y el maíz. Aunque se consideró con prioridad la veintena dedicada al dios, se prestó igual atención a las que guardaban una mayor relación con ella, en virtud de su vecindad cronológica. Asimismo, se realizó un seguimiento del numen a través del ciclo festivo completo, encontrando nexos significativos y coherentes con el papel que desempeñaba dentro del periodo relacionado directamente con él. El capítulo comprende la discusión de varias cuestiones: a) la ubicación de *tlacaxipehualiztli* con respecto al año solar y, por ende, en torno al ciclo agrícola de temporal, b) un replanteamiento de la hipótesis de Selser con respecto a la eventual relación entre el dios y la renovación vegetal, c) la relación de *atlcahualo* con la transferencia mítica del maíz tolteca a los mexicas, así como de la propia veintena con *tlacaxipehualiztli* y con *ochpaniztli*, d) el papel del maíz dentro del

ciclo festivo directamente relacionado con Xipe Tótec,¹⁰ y e) la presencia del dios en otras tres veintenas: *etzalcualiztli*, *hueitecuhílhuítl* y *ochpaniztli*. Esto último, desde luego, en virtud de que en ellas se encuentra igualmente vinculado con el maíz o con las deidades de la lluvia y del agua.

El capítulo quinto refleja los resultados obtenidos mediante la exploración de los vínculos entre el culto de Xipe Tótec y la guerra. La discusión inicia con el problema de la relación temporal entre *tlacaxipehualiztli* y la actividad bélica, cuestión que incidía en su calidad de escenario para el festejo de conquistas militares y su consiguiente mención como tal en algunas fuentes documentales. Prosigue con la utilización hecha por el *hueitlatoani* de sus atavíos para comandar a su ejército, fenómeno que parece haber tenido relación con uno de los ritos inmiscuidos en el proceso de investidura de un nuevo gobernante, y concluye con el análisis de las inmolaciones rituales de cautivos realizadas en la fiesta, prestando especial atención al tratamiento mortuario de las víctimas y el empleo de sus despojos, sobre todo de las pieles desolladas. El examen realizado revela la existencia de un nexo entre dicho tratamiento *post mortem* y el ascenso de los guerreros dentro de la jerarquía militar de los mexicas, cuestión que parece imbricarse con la ofrenda de semillas de maíz en una acción propiciatoria relacionada con la cosecha venidera. Asimismo, permite ahondar en la participación de Xipe Tótec dentro de otros ritos de promoción.

¹⁰ Por varias razones, las cuales se exponen precisamente en este capítulo, considero que dicho ciclo festivo abarcaba los cuarenta días de las veintenas *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*. Véanse en especial los incisos 4.1 y 4.6.1 del capítulo cuarto.

CAPÍTULO 1

ANTECEDENTES DE XIPE TÓTEC EN MESOAMÉRICA Y ENTRE LOS MEXICAS

1.1. La antigüedad de Xipe Tótec y su culto en Mesoamérica

Uno de los grandes enigmas asociados con Xipe Tótec es el que atañe a su antigüedad en Mesoamérica, el cual suele vincularse con el de la adscripción geográfica de su origen. Aunque por el momento no sea factible llegar a conclusiones definitivas en ninguno de los dos casos, la amplia distribución que alcanzó el culto de la deidad durante la última etapa de la era prehispánica permite asignarle de entrada una considerable profundidad cronológica (Nicholson 1972; 1976: 165). Es pertinente, en consecuencia, iniciar este trabajo con una exposición sumaria y crítica de las argumentaciones emitidas en torno al problema, siempre y cuando atañan a los vestigios materiales producidos por los antiguos pueblos mesoamericanos.

En virtud de la inobjetable importancia y diseminación geográfica de Xipe Tótec durante el Posclásico Tardío (1200-1521 dC), el interés de la discusión se dirigirá sobre todo hacia los periodos que le precedieron dentro del curso histórico mesoamericano. El objetivo será tratar de dejar cimentado sobre bases arqueológicas el problema en la macroárea que encauza nuestro interés académico, así como el relativo a los antecedentes de la deidad en la región específica donde cristalizaría la sociedad mexicana durante los siglos previos a la conquista española. Aunque escasos, los datos disponibles —aunados a la información de carácter documental— contribuirán para aclarar, en el transcurso de este trabajo, que la veneración por “Nuestro señor el desollado” en Mexico-Tenochtitlan se encontraba lejos de ser un fenómeno novedoso y extraño.

1.1.1. El periodo Preclásico

En términos generales, las propuestas sobre la probable presencia de Xipe Tótec en el Preclásico mesoamericano se fundamentan en una de sus características iconográficas

tardías: la línea o franja, casi siempre curva, que le cruza el rostro sobre la mejilla hasta llegar al párpado inferior, prolongándose hacia la frente por encima del ojo (Figuras 1 y 81). Los informantes de Sahagún se refieren a este rasgo como *mixzolicuhiuhtíac*, apreciable claramente en la ilustración correspondiente del *Códice Matritense del Real Palacio* (Figura 2). León-Portilla traduce el nombre como “rostro pintado color de codorniz” (en: Sahagún 1958: 128-129).

En opinión de Hermann Beyer, dicho atributo corresponde a las costuras que unían la porción frontal del rostro desollado de la víctima con las dos porciones laterales, para lo cual se basa en una máscara de cobre procedente de Michoacán (Beyer 1965: 348-349). La franja aparece asociada en algunas pictografías con la piel que es vestida y no con la de quien la viste, siendo posible que en algunos casos se siguiera el procedimiento inferido por el estudioso alemán. Resultan especialmente ilustrativos, a este respecto, los ejemplos de los códices *Nuttall* y *Borbónico* (Figuras 3 y 4).

En el caso de los olmecas, Michael Coe sostiene que los cuatro rostros incisos en los hombros y rodillas de la escultura conocida como “El Señor de Las Limas” permiten identificar a otras tantas deidades mesoamericanas, entre ellas Xipe Tótec, quien estaría representado por un personaje con una franja que, naciendo en la parte posterior de la cabeza, tuerce hacia arriba sobre la mejilla y remata en la parte superior, pasando en su camino por el ojo (Coe 1968: 111) (Figura 5). Coe interpreta de igual manera a dos de las cabezas estudiadas e identificadas por Miguel Covarrubias como el dios de la lluvia de los olmecas; se trata de dos rostros de perfil con bandas que cruzan sus ojos (Coe 1968: 148-149) (Figuras 6 y 7).

En lo que respecta al Valle de Oaxaca, Alfonso Caso interpretó como Xipe Tótec a un componente iconográfico que aparece en algunas estelas zapotecas y al cual llamó “Glifo P”. Si bien la relación entre dicho componente y el dios fue propuesta y discutida por el investigador en varios trabajos, llama la atención el hecho de que al definirlo inicialmente, en una obra en la que se esmeró en explicar los glifos zapotecas relacionándolos con deidades o símbolos mexicas y mayas, lo describió escuetamente en dos líneas como “un rostro humano, con una pintura facial a rayas” (Caso 1928: 42) (Figuras 8 y 9).

Posteriormente, Caso se refirió al Glifo P como un indudable signo de día y lo asoció cronológicamente con las fases I y II de Monte Albán, las cuales debían considerarse previas y formativas con respecto a la verdadera cultura zapoteca, cuyo florecimiento ocurriría a partir de la fase IIIA (Caso 1947: 6, 11). De acuerdo con las dataciones aceptadas en la actualidad para esa gran urbe del valle oaxaqueño, las fases I y II abarcaron desde 500 aC hasta 250 dC, es decir, la última etapa del Preclásico y el inicio del Clásico (López Austin y López Luján 1996: 86). Como puede apreciarse, el argumento es equiparable al utilizado por Coe, ya que se basa en la presencia de rayas verticales que pasan por el ojo, o bien de líneas que cruzan el rostro (Caso 1947: 17).

La objeción más importante que puede hacerse a las propuestas de Coe y de Caso es que —como acertadamente lo señaló Nicholson— la línea o franja facial que pasa por el ojo no es un rasgo iconográfico exclusivo de Xipe Tótec, puesto que la presentan otras deidades como Ehécatl-Quetzalcóatl y Cintéotl en el *Códice Borgia* (Figuras 10 y 11), o la deidad solar equivalente a Tonatiuh en los códices mixtecos (Nicholson 1972: 214-215; 1976: 165; 2000: 74). Karl Taube, de hecho, identifica como el dios olmeca del maíz a la imagen propuesta por Coe como “Nuestro señor el desollado” (Taube 2000: 305-306). El mismo Caso —junto con Ignacio Bernal— expresó una ambigüedad al manifestarse seguro, por un lado, de la presencia de Xipe Tótec en Monte Albán I y II tomando como indicador al Glifo P, mientras por el otro reconoce como limitada la identificación de la deidad a partir de un solo rasgo que se encuentra en regiones muy alejadas de Mesoamérica, llegando quizá hasta Argentina (Caso y Bernal 1952: 249, 260).

Los esposos Vaillant, quienes excavaron en el Valle de Morelos hacia 1930, relacionan una cabecita de cerámica con Xipe Tótec, dado que presenta los ojos y la boca señalados por huecos o aberturas circulares, de forma semejante a las representaciones tardías del dios (Vaillant y Vaillant 1934: 54) (Figura 12). La pieza fue adquirida por una coleccionista local y por lo tanto carece de contexto arqueológico; no obstante, los autores la relacionan con la fase Gualupita II debido a su parecido con los materiales excavados, lo que la ubicaría cronológicamente entre 600 aC y 150 dC

(Vaillant y Vaillant 1934: 127, Tabla 6).¹ En este caso, la propuesta se hace con base en una característica morfológica que ha sido utilizada, a partir de Seler, para argumentar la presencia de “Nuestro señor el desollado” desde la época temprana de Teotihuacan, cuestión que —como veremos más adelante— ha encontrado oposición por parte de algunos estudiosos.

Por último, Feuchtwanger argumenta que las figurillas masculinas encontradas en ofrendas funerarias de Tlatilco y otros sitios similares portan siempre alguna prenda, a diferencia de las femeninas. Entre ellas, de acuerdo con el autor, se distingue un grupo compuesto por ejemplares que portan disfraces cuya finalidad era esconder y transformar a su portador; los materiales utilizados para confeccionar dichos disfraces habrían consistido en pieles y vegetales (Feuchtwanger 1972: 69). Entre sus ilustraciones, presenta un caso de interés ya que efectivamente parece tener marcados tanto los senos como los genitales masculinos (Figura 13). Sin embargo, veamos lo que dice textualmente sobre las figurillas que discute:

En casi todas las piezas los senos femeninos definen aún más el origen de la piel. No cabe duda que el atavío más característico de las figuras en referencia consiste de piel humana y generalmente de mujer, es decir *de la vestidura ritual vinculada en las religiones mesoamericanas con el culto de Xipe Tótec* (Feuchtwanger 1972: 69; cursivas mías).

Aún concediendo el hecho de que las figurillas a las que alude sean masculinas, y que efectivamente vistan una piel humana, el autor confunde por completo las cosas. Como veremos a lo largo de este trabajo, si algo distinguía a las víctimas que eran ofrecidas a Xipe Tótec en su fiesta es que eran del género masculino, siendo la mayoría de ellos guerreros capturados en el campo de batalla.² El culto que se caracterizaba por el sacrificio y desollamiento de mujeres en el Posclásico Tardío era el de la diosa-Madre, representada por Toci, Teteu Innan o Tlazoltéotl-Ixcuina, algunos de los nombres adjudicados a esa deidad.

¹ En la tabla citada, Vaillant y Vaillant sitúan la fase Guaupita II iniciando paralelamente con la fase Ticomán Temprano (o Ticomán I) y finalizando entre las fases Teotihuacan I y II (Tzacualli y Miccaotli, respectivamente). Los fechamientos mencionados en este caso se ajustan al cuadro presentado por Tolstoy (1978: 245, figura 9.2.).

² Esta cuestión será discutida con amplitud en los capítulos cuarto y quinto de este trabajo.

En suma, aunque algunas propuestas resultan sugerentes, no existen hasta la fecha indicadores claros sobre la presencia de Xipe Tótec en el Preclásico mesoamericano. Si bien algunos datos de la Antropología Física apuntan hacia una probable práctica del desollamiento ritual en dicho periodo (cf. Pijoan Aguadé y Pastrana Cruz 1989), su existencia no ha sido confirmada y, por otro lado, tampoco era —como será discutido posteriormente en este trabajo— una práctica exclusiva del culto a “Nuestro señor el desollado”.³

1.1.2. El periodo Clásico

1.1.2.1. Teotihuacan

En la segunda década del siglo XX, Eduard Seler planteó la posible existencia en Tetotihuacan de un culto relacionado con el de Xipe Tótec, considerando que una serie de cabezas de figurillas cerámicas, así como una figurilla completa que pertenecía a su colección particular —todas ellas obtenidas en Teotihuacan y en los alrededores de Azcapotzalco— evidenciaban la práctica del desollamiento ritual; la misma razón lo llevó a hacer extensiva esa posible relación hacia la diosa Teteu Innan (“La madre de los dioses”), en virtud de que su culto también se caracterizaba por el desollamiento de víctimas (Seler 1912: 196; 1990-98, VI: 207).

El estudioso berlinés denominó al conjunto de piezas como el “rostro enmascarado”, puesto que llevan una máscara o un trozo de piel sobre el rostro. La ausencia de indicación para la nariz haría más evidente lo anterior, así como el hecho de que la careta presenta tres cavidades circulares, dos para los ojos y otra mayor para la boca (Figura 14). Seler indicó, asimismo, que ciertos ejemplares hechos con mayor cuidado muestran claramente los ojos, los dientes o la boca del portador a través de las cavidades, mientras otros simplemente exhiben los tres vanos (Seler 1990-98, VI: 207) (Figuras 15 y 16).⁴ Posteriormente, Armillas mostró que las diferencias notadas por

³ Véanse, en especial, las consideraciones preliminares de este capítulo y el inciso 3.3 del capítulo tercero.

⁴ El hecho de que varias de las cabecitas mostraran haber sido pintadas con pigmento amarillo reforzó la propuesta del investigador, puesto que se trata del color con el que aparecen las pieles desolladas en documentos pictográficos (Seler 1912: 196).

Seler obedecían a una secuencia evolutiva: mientras las más abstractas se ubican en las fases Teotihuacan I y II (50aC-200 dC), en la transición entre el Preclásico y el Clásico mesoamericanos, las más realistas corresponden a la fase Teotihuacan III (200-400 dC), y por consiguiente al periodo Clásico (Armillas 1944; 1991: 114; cf. Tolstoy 1978: 245, figura 9.2.). Es factible que a esta última fase deban asignarse dos interesantes ejemplos localizados por Tozzer en Azcapotzalco, los cuales fueron adjudicados por él, en su momento, a la cultura tolteca (Tozzer 1921: 42) (Figura 17).

La propuesta de Seler fue seguida de inmediato por Hermann Beyer, quien analizó una gran lápida teotihuacana de piedra con un rostro labrado de tales características (Figura 18), así como por otros autores posteriormente (Beyer 1979: 169-170; Noguera 1935: 42; Caso y Bernal 1952: 249; Séjourné 1959: 97-99; Caso 1967b: 269-270; 1993: 69).⁵ Ya que algunas de las figurillas presentan una especie de vendaje en el tórax y otras partes del cuerpo (Figura 19), Laurette Séjourné hizo una deducción poco afortunada que Caso dio por buena más adelante, un tanto forzadamente: “El rollo que cruza el pecho debe simbolizar la piel de un desollado porque estos Xipes no están revestidos de ningún despojo” (Séjourné 1959: 99; cf. Caso 1967: 269).

Otros investigadores, sin embargo, han mostrado reservas con respecto al que finalmente fue bautizado como “El dios de la máscara” teotihuacano. Sigvald Linné, sin ampliar la discusión, manifestó dudas con respecto a que Xipe Tótec se encontrara realmente dentro del panteón venerado en la “Ciudad de los dioses” (Linné 1942: 167-168, 181). Pedro Armillas, por su parte, se remite al elenco de atavíos y atributos que caracterizaron al dios en las etapas tardías de Mesoamérica, haciendo notar que no se encuentran presentes en las cabecitas y figurillas de referencia, y añade un argumento que hoy en día no es sostenible: el culto de Xipe Tótec no habría tenido cabida dentro del contexto religioso de Teotihuacan, ya que “nada de lo que sabemos de [Teotihuacan] indica la práctica de sacrificios cruentos” (Armillas 1991: 114-115).⁶ No obstante, la primera objeción de Armillas se liga, de alguna manera, con la argumentación crítica

⁵ Cabe señalar que Beyer, basándose en la vestimenta ostentada por las figurillas completas, propone que los teotihuacanos concibieron al dios como varón (Beyer 1979: 170).

⁶ Cabrera Castro (1999: 523-533) ofrece un excelente resumen de los conocimientos actuales sobre la práctica del sacrificio humano en Teotihuacan. El autor señala que a pesar de existir datos al respecto desde las primeras excavaciones practicadas en ese sitio, no fue sino hasta tiempos recientes que se le prestó atención al problema.

que otros tres autores han emitido en torno a esta cuestión: George Kubler, Hasso von Winning y Sue Scott.

Kubler, tomando como modelo los planteamientos de Panofsky acerca del arte de la Alta y la Baja Edad Media, advierte sobre el riesgo que conlleva atribuir el mismo significado a formas similares surgidas en distintas épocas y lugares de Mesoamérica. Considerando que el dominio de la experiencia simbólica es sumamente propenso a la transformación, cuestiona las propuestas que suponen la existencia de una marcada continuidad entre el arte teotihuacano y el mexicano, a pesar de mediar entre ellos un intervalo de ocho siglos (Kubler 1967: 11).⁷ Por las razones expuestas, el autor evita aplicar a las formas teotihuacanas los nombres de deidades nahuas y utiliza, en el caso que nos interesa, el de “cabezas cubiertas” o el de figura “desollada” (Kubler 1967: 7, 12).⁸

Siguiendo a Kubler, von Winning cuestiona el hecho mismo de que las figurillas y cabecitas englobadas bajo la denominación “Dios de la máscara” constituyan la imagen de una divinidad. En su opinión, la ausencia de representaciones suyas en otros medios de mayor formato o alcance es un indicador de que su culto no tuvo un carácter institucionalizado, careciendo de importancia para la jerarquía sacerdotal teotihuacana (Winning 1987, I: 147).⁹ Frente a este hecho, y considerando la imposibilidad de comprobar que el “Dios de la máscara” sea el antecesor directo de Xipe Tótec, el investigador se inclina a pensar en que se trata de un icono o imagen de culto cuya función se ignora y que desapareció con la misma Teotihuacan (Winning 1987, I: 149).

Von Winning pone en entredicho también una imagen fragmentaria de pintura mural recuperada por Laurette Séjourné en Zacuala, e interpretada por su descubridora y por Caso como la cabeza de Xipe Tótec (Séjourné 1959: 22; Caso 1967b: 269) (Figura 20). Independientemente de que Séjourné, en el lugar recién citado, asienta que la cabeza está “encerrada en un círculo de trece piedras preciosas”, cuando en realidad

⁷ Laurette Séjourné constituye quizás el ejemplo más claro de este cuestionamiento hecho por Kubler. Según dicha autora, Teotihuacan era de filiación nahua y entre ella y la Tenochtitlan del Posclásico Tardío existía un estrecho parentesco, de manera que en sus conclusiones expresa: “¿Qué se asemeja más, en toda Mesoamérica, al panteón azteca, tal como aparece en el Códice Borbónico, que el teotihuacano?” (Séjourné 1959: 205).

⁸ Traduzco del inglés: “shrouded heads” y “«flayed» figure”, respectivamente.

⁹ Cabe recordar, no obstante, el caso de la lápida teotihuacana analizada por Beyer (1979: 169-170), cuyas dimensiones son 96 cm de altura y 62 cm de ancho (véase la figura 18).

sólo se aprecian ocho motivos, la argumentación de von Winning se enfoca hacia tres detalles del rostro: la nariz se indica claramente, la boca está bien modelada con los labios y los dientes marcados, y los ojos se encuentran cerrados, razones por las cuales —concluye— no puede tratarse de una imagen de “Nuestro señor el desollado” (Winning 1987, I: 148). Sin embargo, es necesario aclarar que el único detalle atípico, en dado caso, sería el de la boca, puesto que las efigies del dios normalmente cuentan con nariz y en varios casos presentan los ojos cerrados (véanse las figuras 34 y 38).

Por último, la crítica de Scott en torno a la identidad propuesta entre las figurillas teotihuacanas con máscara y la deidad conocida por los nahuas del Posclásico como Xipe Tótec, guiada por los principios metodológicos sentados por Kubler y von Winning, no da concesiones. En opinión de la autora, el rostro teotihuacano con máscara no tiene absolutamente ninguna conexión con la imagen posclásica de “Nuestro señor el desollado” (Scott 1993: 34). Por un lado, se adhiere a la opinión de von Winning en lo que respecta a su carácter de icono cronológicamente circunscrito a la existencia de Teotihuacan (*vid supra*) y, por el otro, se remite a la presencia del mismo elemento en la región de Cotzumalhuapa, Guatemala, plasmado en elementos de piedra labrada asociados con el complejo del juego de pelota y que representan, según las evidencias, practicantes del juego o una insignia relacionada con ellos;¹⁰ de esta manera, nos dice, la imagen podría haber funcionado como un distintivo de filiación social (Scott 1993: 48-49). Aunque reconoce que no hay evidencias sobre una relación del rostro con máscara y el juego de pelota en Teotihuacan, afirma —simultáneamente— que tampoco existen en absoluto con respecto a una eventual evolución de ese motivo que hubiera conducido hacia la iconografía posclásica de Xipe Tótec (Scott 1993: 49).

Frente a esta oleada de críticas en torno a la identificación entre el “Dios de la máscara” teotihuacano y Xipe Tótec, fundamentadas y dignas de consideración en varios aspectos, un hallazgo reciente viene a aportar nuevos elementos de juicio para el

¹⁰ En opinión de Taube, los cintos y vendajes que muestran algunas de las figurillas teotihuacanas enmascaradas podrían ser protecciones para el juego de pelota, al igual que la máscara (véase la figura 15). El autor señala que esta última, a veces, presenta aspecto de red, como en el caso de los jugadores de pelota de Dainzú (Taube 1988b: 118). No obstante, en otro lugar Taube acepta el rostro plasmado en pintura mural y recuperado por Séjourné en Zacuala, Teotihuacan (véase la figura 20), como auténtica representación de Xipe Tótec (Taube 1992: 107).

problema en discusión.¹¹ En una estructura de la Plaza Central de Xalla, en Teotihuacan, se encontró una escultura antropomorfa en piedra de gran formato que representa a un individuo erguido, cuyo pie derecho y muslo izquierdo son penetrados por sendas flechas trabajadas en bajorrelieve; el contexto del hallazgo cuenta con dataciones arqueomagnéticas que permiten ubicarlo hacia 550 dC, en la transición entre las fases Xolalpan y Metepec. Con base en lo anterior, así como en el hecho de que la efigie tiene los ojos rojos y presenta líneas negras verticales en el rostro, los autores del hallazgo concluyen que se trata de la imagen de un cautivo sacrificado mediante el *tlacacaliliztli*¹² o flechamiento, uno de los rituales de sacrificio relacionados con Xipe Tótec; un apoyo adicional para su propuesta es la presencia de esos atributos faciales en representaciones del periodo Clásico que han sido vinculadas con “Nuestro señor el desollado”, en Oaxaca y en el área maya (López Luján *et al.*, En prensa).¹³ Cabría añadir, igualmente, la presencia de un grafito en el Templo II de Tikal, dentro del Clásico Maya, con la imagen de un personaje atado a dos postes en un cadalso que se ve sometido —todo parece indicarlo así— a un sacrificio consumado por un dardo, tal vez una lanza o una flecha exagerada en sus dimensiones. Teobert Maler, quien publicó el grafito, compara la escena con la del *tlacacaliliztli* ilustrado por el *Códice Nuttall* (Maler 1911: 60; *CN*: 84) (Figuras 21 y 22).

1.1.2.2. El área maya

En el área maya, y en contextos del periodo Clásico, se han localizado algunas imágenes de rostros que han sido asociadas con el culto de Xipe Tótec, o más bien de una deidad equivalente en esa región, en virtud de su semejanza con las representaciones conocidas del dios correspondientes al Posclásico del Centro de México. Al mismo tiempo, se han intentado relacionar dichos hallazgos con la clasificación de deidades mayas del Posclásico realizada por Schellhas, problema que será discutido más adelante.

¹¹ En un trabajo reciente, Aurélie Couvreur realiza una interesante apología sobre la presencia del culto a Xipe Tótec en Teotihuacan (Couvreur 2004-2005, I: 262-284).

¹² En el presente trabajo, adopto para el nombre de esta ceremonia sacrificial la grafía del texto náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan* (Bierhorst 1992b: 15).

¹³ Agradezco a Leonardo López Luján su gentileza al proporcionarme la versión mecanoscrita de este trabajo.

Karl Taube, quien no reconoce al “rostro enmasarado” teotihuacano como imagen de “Nuestro señor el desollado”, aunque sí lo hace en el caso del rostro de Zacuala localizado por Séjourné (véase la nota 10), establece una similitud entre este último y la figura plasmada en una vasija encontrada en el Entierro 10 de Tikal, cuyo fechamiento corresponde a 450 dC (Figura 23; cf. Coe 1967: 102). En ambos casos, nos dice el autor, los labios se abren con amplitud para exponer los dientes, tratamiento que podría aludir al marcado ajuste entre la piel desollada y la del portador (Taube 1992: 107). Aunque Taube no lo puntualiza, es de señalarse también la presencia, en el rostro de Tikal, de las franjas dobles que descienden de la frente para cruzar los ojos y proseguir sobre las mejillas.

En Copán, un rostro enmascarado perteneciente a la Estela D fue interpretado por Tatiana Proskouriakoff como un individuo que viste una piel desollada, equiparable a las representaciones mexicas de Xipe Tótec; la autora se refiere a la pieza como un ejemplo típico dentro del *corpus* escultórico del Clásico maya (Proskouriakoff 1950: 58) (Figura 24). Claude Baudez, en un ensayo enfocado hacia el problema del sacrificio humano en el mismo sitio durante el Clásico Tardío, así como la forma en que dicha práctica fue registrada en el arte público monumental, se detiene a discutir el caso de la Estela 3. En ella aparecen dos rostros: uno con tocado de tres bandas anudadas, con una mano que le cubre la mandíbula y con una línea doble que va desde la frente hasta la mejilla, cruzando su ojo cerrado (Figura 25, izquierda y centro); el otro rostro tiene la mitad de la cara pintada de negro y presenta la misma línea doble que pasa por su ojo, el cual —explica el autor— en este caso se encuentra abierto (Baudez 1985: 204) (Figura 25, derecha). Con base en este último atributo, Baudez identifica ambos rostros con el dios Q, derivado de la clasificación de deidades mayas elaborada por Schellhas y que fue equiparado por este autor y por Thompson con Xipe Tótec, según veremos en breve (Baudez 1985: 204, 210).

Rostros que parecen evidenciar la práctica del desollamiento humano durante el Clásico maya han sido localizados en Palenque. Aparecen formando parte de ofrendas entregadas a personajes que posiblemente atraviesan por un rito de entronización, como en los casos del Tablero del Palacio y del Tablero de los Esclavos, o bien a manera de glifos como en el mismo Tablero del Palacio, en el sarcófago del Templo de las

Inscripciones y en el Panel 2 de Dumbarton Oaks (Hernández Reyes 1980) (Figura 26a-e).¹⁴ Otro ejemplo es un fragmento de estuco esculpido localizado en El Palacio, al cual Schele y Mathews se refieren como un escudo de la dinastía “rostro desollado” (Schele y Mathews 1979: No. 71; cf. Taube 1992: 107) (Figura 27).

Todos, o la mayoría de estos rostros, presentan un motivo punteado alrededor o a los lados de la boca. Taube opina que en el caso del fragmento de estuco recién citado dicho motivo semeja claramente la marca de una mano extendida, explicación que se vería confirmada —siguiendo al mismo autor— por el glifo del sarcófago encontrado en el Templo de las Inscripciones (Taube 1992: 107-108. Véase la figura 26d). Por su parte, Hernández Reyes, quien a su vez se basa en una apreciación de Beyer sobre la iconografía de Xipe Tótec, considera que se trata de los pliegues de la piel desollada ya seca, lo que parece menos probable (Hernández Reyes 1980: 400, 403; cf. Beyer 1965: 350-351). Es conveniente señalar que los rostros de Palenque, a diferencia de los de Copán, carecen de las líneas verticales asociadas con los ojos, cuestión que en opinión del mismo Hernández Reyes podría obedecer a que fueron pintadas y se borraron con el tiempo (Hernández Reyes 1980: 400).

La identificación hecha por Baudez entre los rostros de la Estela 3 de Copán y el dios Q remite a la clasificación de deidades realizada por Schellhas, a partir de los tres códices mayas prehispánicos que se conocen (Schellhas 1904).¹⁵ Schellhas decidió aplicar una designación alfabética a las deidades que identifica, en virtud de las incongruencias existentes entre los testimonios sobre la religión indígena escritos por autores españoles y las imágenes contenidas en los códices, así como porque las conjeturas con respecto a su significado resultan muy dudosas (Schellhas 1904: 8). Taube añade la multiplicidad de nombres que se aplicaban a muchas de las deidades mayas como otra de las razones por las que el sistema de Schellhas ha resultado positivo (Taube 1992: 6).

Schellhas asoció originalmente a su dios F con el Xipe Tótec de los mexicas, considerándolo una deidad de la guerra y los sacrificios humanos, esto último en función de que aparece en las pictografías junto con el dios de la muerte (dios A en su

¹⁴ Aunque Hernández Reyes presenta otros posibles casos, la discusión se limita aquí a aquellos que resultan más claros.

¹⁵ Se trata, desde luego, de los códices *Dresden*, *Tro-Cortesiano* y *Peresiano*.

clasificación), conectado con las inmolaciones y la actividad bélica (Schellhas 1904: 26, 27). Su marca característica, de acuerdo con el autor, es una sola línea negra que desciende perpendicularmente por el rostro en la zona del ojo, marca que comparte con Xipe Tótec; sin embargo, Schellhas procede a señalar la existencia de variantes en la forma como se presenta dicha marca, recurriendo a cinco imágenes distintas para ilustrarlas (1904: 26). Posteriormente, Eric Thompson hizo ver que Schellhas confundió dos dioses distintos clasificándolos bajo la letra F, por lo cual propuso llamarlos Q y R; Thompson aclara, además, que si bien Schellhas incluyó una pictografía correspondiente al dios R para ilustrar a su dios F, la descripción textual del investigador alemán se ajusta a las características del dios Q (Thompson 1950: 131).¹⁶

De acuerdo con Thompson, el dios Q se distingue por una línea curva que nace en la frente, pasa a través del ojo o inmediatamente detrás de él, y finaliza bajo la oreja (Figura 28). A diferencia del dios R, asociado con el numen del maíz y de carácter benévolo, el dios Q estaba estrechamente asociado con la muerte y el sacrificio humano, en particular con el cuchillo sacrificial, por lo que el ilustre mayista inglés —aunando a lo anterior la marca facial de la deidad— no dudó en relacionarlo con Xipe Tótec (Thompson 1950: 87, 131-132).¹⁷

Taube, sin embargo, no concuerda con Schellhas y Thompson en lo que respecta a la identificación del dios Q como una versión maya de Xipe Tótec. Sus principales argumentos son la ausencia de indicaciones claras en cuanto a que vista una piel humana y el hecho de que no tiene la boca abierta, como ocurre con las verdaderas representaciones de “Nuestro señor el desollado” (Taube 1992: 110). A partir de un detallado estudio iconográfico de esa deidad maya, concluye que estaría mucho más relacionada con Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui-Ixquimilli como dios del pedernal, del frío y del castigo, pudiendo haberse derivado de ese numen del Centro de México (1992: 108-112, 120, 146).¹⁸ Aunque Taube considera probable la existencia de un dios

¹⁶ La clasificación original de Schellhas termina con la letra P. De manera más reciente, Taube explica que en realidad Schellhas confundió tres deidades al definir a su dios F, por lo cual agrega el dios A' a los dioses Q y R propuestos por Thompson (Taube 1992: 50).

¹⁷ En cuanto a la relación entre Xipe Tótec y el cuchillo sacrificial, véase el capítulo tercero, inciso 3.2.

¹⁸ Guilhem Olivier está de acuerdo con la identificación propuesta por Taube (Olivier 2000a: 338-340).

desollado en el área maya durante el periodo Clásico, tomando como base los rostros comentados anteriormente, se declara suspicaz en relación a su identidad con el dios Q (Taube 1992: 107-108).

En cuanto a la clara presencia de Xipe Tótec y su culto en el área maya con posterioridad al periodo Clásico, testificada tanto por materiales arqueológicos como por las fuentes documentales, Taube opina —como varios otros autores— que obedeció a la incursión de grupos procedentes del Centro de México (Taube 1992: 121-122; cf. Andrews 1970; Thompson 1957; Landa 1986: 51).¹⁹ Lo anterior obligaría, en consecuencia, a plantear una transformación del dios y del ritual asociado con él en caso de aceptar su existencia previa en esa región, o bien a reconsiderar las manifestaciones del desollamiento en el Clásico maya sobre otras bases. Volveré más adelante a esta cuestión.

1.1.2.3. El Valle de Oaxaca

He dejado intencionalmente al final la cuestión de los antecedentes de Xipe Tótec en el periodo Clásico de Oaxaca, en virtud de que parecen ser más claros que en los casos de Teotihuacan y del área maya. Lo anterior se debe, en parte, a las fructíferas exploraciones arqueológicas realizadas por Alfonso Caso durante la década de los treinta del siglo pasado y, por otro lado, a la presencia de algunos elementos iconográficos que sin duda se relacionan con la deidad, según la conocemos a partir de sus manifestaciones posclásicas.

En el inciso 1.1.1 se discutió ya la propuesta de Caso, según la cual existiría una relación entre el “Glifo P” y Xipe Tótec, fundada en la presencia de un rostro con pintura facial a rayas, y cómo dicha relación remontaría la historia de la deidad en Monte Albán hasta el final del periodo Preclásico y el inicio del Clásico. Sin embargo, también hicimos ver que el mismo investigador reconoció las limitaciones implícitas en dicha identificación.

¹⁹ Se han encontrado claros ejemplos de la deidad en el posclásico de El Salvador, lo cual se ha atribuido a la incursión de grupos pipiles o hablantes del náhuatl, del tlapaneco, o en general de grupos originados en regiones centrales mesoamericanas, en el área ocupada actualmente por ese país centroamericano (Boggs 1944: 4; Longyear 1966: 143-144, 152; Sharer 1978, 3: 211; Spinden 1924: 545; Casasola 1975: 147).

De acuerdo con Caso y Bernal, la urna más antigua “en la que aparece un dios que podríamos llamar *Xipe*” se ubica en la que llaman “época de Transición”, es decir, entre las fases II y IIIA de Monte Albán, hacia 170-275 dC (Caso y Bernal 1952: 250; cf. Tolstoy 1978: 268).²⁰ Sin embargo, e independientemente de que en el lugar citado los autores declaran las diferencias estilísticas existentes entre dicha urna y aquellas representativas de Monte Albán, la realidad es que los atributos tipo en que basan su identificación con la deidad resultan dudosos: un tatuaje con forma de voluta bajo los ojos “que recuerda la línea vertical que pasa por el ojo de *Xipe*”, y dos moños terminados en puntas cónicas situados en los antebrazos (Caso y Bernal 1952: 250) (Figura 29).

No obstante lo anterior, debe señalarse que en el *corpus* glífico de las lápidas pertenecientes al Montículo J de Monte Albán, pertenecientes a la fase II (ca. 200 aC-250 dC), se encuentran cabezas humanas que fueron interpretadas por Caso como imágenes de los Señores conquistados y muertos por las huestes locales (Caso 1947: 27-28). Entre ellas, algunas muestran la línea facial que cruza el ojo combinada con tocados u orejeras terminados en forma de cola de golondrina,²¹ reuniéndose de esa manera dos atributos presentes en las representaciones posclásicas de *Xipe Tótec* (Caso 1947: 21-22) (Figura 30). De ser cierta la interpretación de Caso, es de señalarse que el rito de “Nuestro señor el desollado”, durante los últimos siglos de la era prehispánica, incluía el sacrificio de los guerreros enemigos más distinguidos y de algunos *tlatoque* (HTCh: 27v, 49v, 184-185, 229).²²

Dos piezas recuperadas por Caso en Monte Albán a través de excavaciones arqueológicas, en particular, merecen atención en este trabajo. La primera es una urna localizada en la Tumba 103, la cual data del inicio de la fase IIIB, hacia 600 dC (Caso y Bernal 1952: 252). La segunda es un brasero procedente de la Tumba 58, depositada en las postrimerías de la misma fase IIIB, hacia 800 dC (Caso y Bernal 1952: 254). Ambos ejemplares fueron interpretados de inmediato por Caso como imágenes de *Xipe Tótec* (Caso 1938: 74; 1935: 20).

²⁰ López Austin y López Luján (1996: 121) fechan el inicio de la fase IIIA de Monte Albán en 250 dC.

²¹ Caso sólo hace mención de las orejeras.

²² Véase el capítulo quinto de este trabajo, incisos 5.6.2.1 y 5.6.2.2.

La urna de la Tumba 103 es notoriamente más rica en su iconografía que el brasero de la Tumba 58, con la ventaja adicional de que conservaba gran parte de su policromía al ser localizada (Figura 31). Es necesario destacar varios atributos, todos ellos señalados desde un principio por su descubridor:²³ a) el rostro claramente enfundado en una máscara ajustada, la cual sólo deja visibles los ojos y la boca de su portador; b) el tocado está conformado por largas plumas de color verde; c) en diversas partes del cuerpo muestra un elemento por completo equiparable al característico *yopitzontli* del Xipe Tótec tardío, compuesto por un elemento cónico central flanqueado por sendos pares de tiras;²⁴ d) lleva una especie de falda decorada; e) en la mano izquierda sujeta por los cabellos la cabeza de un decapitado, y f) el personaje se encuentra sentado en un banco a la usanza europea. Como atributo adicional puede mencionarse el bastón que ase con su mano derecha, interpretado por Caso como un bastón de sonajas o *chichahuaztli* (Caso 1938: 74).

Las características mencionadas encuentran lugar, si nos atenemos a lo que sabemos del dios y su fiesta a través de los testimonios arqueológicos y documentales del posclásico tardío mesoamericano. La morfología del atuendo facial, desde luego, no requiere de mayor comentario, aunque cabe añadir que su color es el amarillo, empleado comúnmente para representar la piel desollada en documentos pictográficos. El elemento cónico con tiras ya fue calificado más arriba. El tocado remite al penacho llamado *tlauhquecholtzontli*, con el cual aparece Xipe Tótec en los códices *Borbónico*, *Tonalámatl de Aubin*, *Magliabechiano*, *Vaticano 3738* y *Tudela*, entre otros (Figuras 39, 66, 68, 69, 77 y 81).²⁵ Es de notar que en los casos referidos las plumas de quetzal emergen de una hilada inferior de plumas bermejas de *quecholli* (de ahí el nombre del tocado), detalle que también está presente en la pieza bajo discusión, al menos atendiendo a su forma.²⁶ Uno de los atavíos más característicos —y probablemente exclusivo— de “Nuestro señor el desollado”, en épocas tardías, era la *tzapocuéitl* o “falda de zapote”, hecha con hojas del árbol de zapote o bien con plumas de quetzal que

²³ Véase Caso (1938: 74).

²⁴ Este atributo se encuentra en la frente, bajo la nariz, en los hombros, en los antebrazos y en las rodillas.

²⁵ En el Códice *Telleriano-Remensis* también aparece con él, bajo su advocación de *Itztapaltótec* (Figura 72).

las simulaban (Sahagún 1953-82, Libro 1: 40; Libro 8: 33),²⁷ cuestión que otorga especial significación a la presencia de una falda en la urna de la Tumba 103. La cabeza decapitada tiene coherencia con la identificación del personaje hecha por Caso no sólo porque las víctimas ofrecidas a Xipe Tótec en su fiesta eran decapitadas post mórtem, sino también porque en ella se realizaba una danza en la que sacerdotes ataviados como deidades —junto con sacrificadores y guerreros que habían ofrecido cautivos enemigos en sacrificio— bailaban llevando en una mano la cabeza de alguna de las víctimas, sujetándola por los cabellos (Sahagún 1953-82, Libro 2: 54-55; 2000, I: 184).²⁸ Por último, la postura del personaje, sentado en un banco a la usanza europea, tiene conexión con otra característica de la fiesta dedicada al dios en Tenochtitlan y que parece haber sido exclusiva de ella: los sacerdotes que representaban a los dioses —entre ellos el principal, que representaba a Xipe Tótec— eran sentados en asientos fabricados con madera de zapote blanco, llamados *tzapoicpalli*.²⁹ A este respecto, es conveniente señalar lo dicho por Caso y Bernal con respecto a que a partir de la fase IIIB Xipe Tótec no aparece sentado a la oriental, como es lo común en las urnas zapotecas, sino de pie o sentado a la europea (Caso y Bernal 1952: 252, 373-374).

El brasero de la Tumba 58, por su parte, exhibe también el rostro característico de “Nuestro señor el desollado”, con los ojos y la boca circulares, aunado al motivo en forma de cola de golondrina que se encuentra en las orejeras y en el *máxtlatl* (Figura 32). Sujeta con la mano izquierda, igualmente, la cabeza de un decapitado y porta un collar compuesto por maxilares humanos, interpretados en su momento como conchas por Caso y Bernal (1952: 255). Es de señalarse que en su interior se encontraron varios cráneos cremados de codorniz, ave emblemática de Xipe Tótec (Caso 1935: 21; cf. Seler 1963, I: 128). Recuérdese que el nombre de la pintura facial del dios se asociaba con ella (*vid supra*), y además sus plumas formaban parte de su atavío (Sahagún 2000, II: 841).

²⁶ Al describir la urna, Caso se refiere al elemento inferior del tocado como “bandas amarillas decoradas con discos” que sujetan las plumas de quetzal (Caso 1938: 74).

²⁷ Véanse las ilustraciones recién citadas.

²⁸ Véase el capítulo cuarto de este trabajo, inciso 4.6.1.6.

²⁹ Véase más adelante, el inciso 1.2.3 de este capítulo, así como el capítulo segundo, inciso 2.2.5.

De esta manera en Monte Albán, entre *ca.* 600 y 800 dC, durante la etapa final del periodo Clásico, encontramos los atributos fundamentales de Xipe Tótec plasmados en imágenes fabricadas por quienes la habitaban en aquel entonces. Haciendo a un lado la discusión en cuanto a si las urnas zapotecas representan deidades, o ancestros venerados luciendo atavíos y atributos que los relacionaban con fuerzas sobrenaturales (cf. Marcus 1983; Scott 1993: 43-44), lo relevante para este trabajo es que el concepto de la deidad se encuentra patente en los ejemplares discutidos.

1.1.3. El periodo Posclásico Temprano

No contamos hasta ahora con datos sobre el paradero de “Nuestro señor el desollado” durante el periodo llamado Epiclásico, cuya máxima extensión cronológica abarcó del año 650 al 1000 dC (López Austin y López Luján 1996: 161). Cabe mencionar, tal vez, el hallazgo de valiosos braseros de cerámica y piedra en la gruta de Balankanché, Yucatán, el cual fue relacionado por Andrews con los cultos de Tláloc y de Xipe Tótec, en el segundo caso tomando en consideración que algunas de las figuras labradas en los ejemplares pétreos representan guerreros con lo que parece ser una máscara de piel en el rostro (Andrews 1970: 32) (Figura 33).³⁰ Andrews atribuyó la presencia de dichos materiales a la instauración de una hegemonía tolteca en la región, producto de la llegada de grupos provenientes del altiplano central mesoamericano, estimando su depósito entre los años 800 y 900 dC (Andrews 1970: 56-57, 67, 69). No obstante, Cobean y Mastache consideran que las piezas cerámicas de Balankanché son muy semejantes a los componentes de la Fase Tollan de Tula, fechada por ellos mismos entre 950 y 1150 ó 1200 dC, es decir, dentro del Posclásico Temprano (Cobean y Mastache 1989: Tabla 5.2, 46).³¹

³⁰ Andrews plantea también que algunos de los rostros de Tláloc plasmados en braseros de cerámica están cubiertos por una piel desollada, aunque ello parece bastante dudoso a juzgar por las ilustraciones que ofrece como ejemplos (Andrews 1970: 19).

³¹ A lo anterior, debe agregarse el hecho de que el proceso de disgregación de los grandes centros del Clásico en el área maya se desfasó temporalmente con respecto al Centro de México, de manera que la mayoría de los mayistas omiten llamar Epiclásico a ese periodo, prefiriendo los nombres de Clásico Tardío o Terminal (López Austin y López Luján 1996: 163).

Es indispensable hacer referencia a la efigie cerámica de Xipe Tótec localizada por Sigvald Linné hacia 1932 en Xolalpan, Teotihuacan (Figura 34), no sólo por la importancia de la pieza, sino ante todo porque su encuentro fue producto de excavaciones arqueológicas controladas, lo que permite conocer el contexto que la rodeaba. A través de su exploración, el arqueólogo sueco encontró una serie de entierros acompañados por ofrendas de cerámica y situados entre la superficie actual y el piso de las construcciones teotihuacanas del periodo Clásico; la cerámica asociada pertenecía a la cultura Mazapa, recién descubierta y tipificada en aquel entonces por Vaillant (Linné 1934: 75). La condición estratigráfica de los entierros, evidencia de que sus depositadores no tuvieron conocimiento de las ruinas subyacentes, así como el hecho de que la cerámica Mazapa no muestra la adopción de rasgos teotihuacanos, llevaron al investigador a concluir enfáticamente que ambas culturas o periodos se encontraban absolutamente deslindadas entre sí (Linné 1934: 75).³²

La imagen que nos ocupa fue encontrada a una profundidad ligeramente menor que la de uno de dichos entierros, completamente fragmentada y dispersa en un área de unos seis metros cuadrados. Las condiciones del hallazgo y de la pieza llevaron a Linné hacia la suposición de que debió haberse encontrado de pie en un espacio abierto, o en el interior de alguna edificación, así como que habría sido “matada” ritualmente mediante un golpe en el pecho; esto último, a partir de que la porción central del tórax se encontró tan astillada que resultó imposible reintegrarla (Linné 1934: 83-84). La datación relativa de la efigie no ofreció dudas para el estudioso: su sola ubicación, aunada a la asociación de sus fragmentos con tiestos de la típica cerámica Mazapa, la vinculan incuestionablemente con esa cultura (1934: 84).³³ En cuanto a su cronología absoluta, Linné recurrió a la opinión de Vaillant, quien le comunicó en una carta que el complejo Mazapa debía situarse entre 1200 y 1300 dC (Linné 1934: 76). No obstante, y a pesar de que el Clásico Tardío y el Posclásico Temprano siguen contándose entre los periodos menos conocidos del Centro de México (cf. Cobean 1990: 23), el tipo

³² Es de señalarse la observación de Linné (1934: 75) con respecto a que los vestigios producían la impresión de que la cultura Mazapa tuvo una duración breve.

³³ Un elemento de juicio adicional, aunque Linné no le otorgue un valor cronológico, es la observación hecha por él mismo con respecto a que la efigie fue fabricada indudablemente en Teotihuacan o en sus alrededores, ya que su materia prima es idéntica a la de las cerámicas tipo Mazapa (Linné 1934: 86).

predominante de cerámica Mazapa encontrado por Linné, conocido desde hace algún tiempo como “Tolteca Rojo sobre Bayo”, así como los conocimientos actuales sobre las seriaciones cerámicas de la Cuenca de México, permiten precisar un poco más la temporalidad de nuestra pieza, retrayéndola hacia la primera parte de la Segunda Fase Intermedia de William Sanders y colegas, la cual abarca de 950 a 1150 dC (Sanders *et al.* 1979: 461-463, 465).³⁴ Es decir, y de acuerdo con la propuesta cronológica de López Austin y López Luján (1996: 178), nos encontraríamos en el despertar del Posclásico Temprano.³⁵

La efigie ostenta algunos de los elementos iconográficos que caracterizarían a las representaciones del dios durante los siglos previos a la conquista española, como el atavío de piel humana en el cuerpo y en el rostro, y el elemento cónico con tiras a los lados —el *yopitzontli*— ya sea en el labio superior como nariguera, o sujeto a los antebrazos y a las rodillas mediante una cinta. Sin embargo, llama la atención en particular la presencia de la *tzapocuéitl* o “falda de zapote”, claramente indicada en la cintura a manera de faja. Aunque no puntualizó su relación con ese atavío característico de “Nuestro señor el desollado”, Linné infirió correctamente el aspecto foliáceo de sus componentes, anotando también que el motivo tenía restos de color verde-azulado y que la deidad aparece con una prenda similar en algunos códices (Linné 1934: 85).³⁶ Por encima de la *tzapocuéitl* cae al frente el extremo de un *máxtlatl*, lo que recuerda la descripción hecha por Durán de la figura mexicana pétreo de Xipe Tótec: “Tenía puesto un solemne y galán braguero, que parecía salir por entre el cuero de hombre que tenía vestido” (Durán 1967, I: 96).

Su mano derecha sujeta un vaso con pedestal en forma de garra de murciélago. Este detalle, característico de la región oaxaqueña, así como la aparición de numerosos fragmentos de vasos del mismo tipo y de otros materiales conectados con esa área en el contexto de sus excavaciones, hicieron suponer a Linné que Xipe Tótec y su culto llegaron a la Cuenca de México procedentes de Oaxaca (Linné 1934: 86). Caso y

³⁴ El tipo “Tolteca Rojo sobre Bayo” es llamado *Toltec red-on-buff* por los autores de lengua inglesa.

³⁵ Basándose en un análisis comparativo de las figurillas cerámicas encontradas por Linné en el transcurso de sus excavaciones, mediante el cual encuentra estrechas relaciones con el complejo de figurillas de Lambityeco, Sue Scott opina que la cronología del contexto podría remontarse al siglo VIII (Scott 1993: 10-11, 53).

Bernal, quienes proponen una probable vinculación entre “Nuestro señor el desollado” y el dios murciélago en la cosmovisión de los antiguos zapotecos, concuerdan con la interpretación hecha por Linné (Caso y Bernal 1952: 249, 257). En el antebrazo izquierdo la efigie porta un objeto cuadrado a manera de escudo, lo que de ser así —como lo apunta Linné— constituiría una divergencia con respecto a las imágenes tradicionales de ese elemento;³⁷ no obstante, la forma y posición de la mano permiten inferir que originalmente asía un objeto cilíndrico, quizás el bastón de sonajas o *chicahuaztli* propio de la deidad (Linné 1934: 85-86).

Por último, el adorno sobre la cabeza, compuesto por tres conos centrales y otras tantas tiras laterales que terminan en punta, recuerda o preludia al *yopitzontli*, uno de los tocados característicos de la deidad (Figura 35). Al mismo tiempo, es muy semejante al que se observa en el relieve de la Estela 1 de Tula coronando a un personaje, y cuyas tiras se encuentran recortadas en sus extremos con la forma de cola de golondrina (Figura 36). Esta última pieza presenta elementos semejantes en el brazo derecho, en las rodillas, en el faldellín y posiblemente, también, en el extremo superior de un objeto alargado que sujeta con su mano izquierda, razón por la cual fue etiquetada por Nicholson como una imagen portadora de algunas insignias de Xipe Tótec (Nicholson 1971a: 108). El mismo ejemplar ha sido interpretado como un guerrero, como el posible retrato de algún gobernante de Tula, o bien como una eventual representación de Topiltzin Quetzalcóatl (Castillo Tejero y Dumaine 1986: 225; Jiménez García 1998: 477; Mastache *et al.* 2002: 106).

En lo que concierne a la presencia arqueológica de Xipe Tótec en la Cuenca de México, dentro del espacio temporal comprendido entre el Clásico y el Posclásico Tardío, el caso de la imagen cerámica recuperada en Xolalpan podría no ser el único. Existen otras dos efigies, también de cerámica, localizadas —respectivamente— en Coatlinchan, Tetzoco, y en San Mateo Tezoquipan, dentro del actual Municipio de Chalco, Estado de México (Figuras 37 y 38). Por desgracia, en ambos casos sólo han podido tejerse conjeturas en cuanto a su cronología a través de procedimientos

³⁶ Véase, como ejemplo, el caso del *Tonalámatl de Aubin* (Figura 66).

³⁷ Los dos escudos más característicos de Xipe Tótec eran circulares: el *anahuayo* o *tlauhtehuillacachihqui*, decorado con círculos concéntricos rojos y blancos, y otro dividido en

indirectos. El ejemplar de Coatlinchan fue localizado fortuitamente en el interior de una cueva hacia el final del siglo XIX, fragmentado y con huellas aparentes de sometimiento al fuego; Saville, quien realizó el reporte original del hallazgo, interpretó la pieza como la representación de un guerrero acolhua (Saville 1897).³⁸ Años después, Linné, basándose en una colección de cerámica Mazapa obtenida por Roberto Weitlaner cerca del sitio, sugirió una temporalidad equivalente de la efigie, propuesta que fue seguida a su vez por Vaillant (Linné 1934: 86; Vaillant 1988: 69; cf. Scott 1993: 37-38). Curiosamente, una pieza muy semejante fue encontrada en Chalchuapa, República de El Salvador, aunque el hallazgo tampoco fue producto de una excavación controlada y su datación se estimó con base en la propuesta de Linné y Vaillant recién citada, en virtud del parecido entre ambas figuras (Boggs 1944: 4).

La efigie de San Mateo Tezoquipan, por su parte, fue extraída en fragmentos por un excavador inexperto antes de intervenir el arqueólogo que realizó el rescate de esa pieza, así como de otra gran figura cerámica del dios murciélago en noviembre de 1990. El rescate, lamentablemente, no arrojó otros materiales pertinentes para inferir la época de su depósito (Hinojosa 1990).³⁹ Es de sumo interés, no obstante, encontrar nuevamente la asociación entre Xipe Tótec y el quiróptero, así como la presencia en el contexto de una mano que sujetaba una cabeza por los cabellos, aunque este último fragmento fue saqueado por un lugareño y no pudo ser rescatado por el especialista (Hinojosa 1990: 16).

Con base en la exposición presentada hasta aquí, puede concluirse que, a partir de los materiales arqueológicos conocidos hasta la fecha, los vestigios más antiguos e incontrovertibles del dios que motiva este trabajo, llamado Xipe Tótec por los grupos nahuas del Posclásico Tardío, se encuentran en Monte Albán dentro de la última fase del periodo Clásico, hacia el año 600 dC. La urna encontrada en la Tumba 103 por Caso resulta una pieza clave, puesto que en ella se reúnen varios de los atavíos y atributos que caracterizaron al numen en las postrimerías de la era prehispánica. No obstante, esa misma complejidad iconográfica constituye un indicio de que no se trata de una

tres secciones con distinta decoración (Seler 1990-98, II: 38, 92; III: 49. Véanse, entre otras, las figuras 39, 59, 67 y 68).

³⁸ Posteriormente, Beyer aclaró que se trata de una imagen de Xipe Tótec (Beyer 1965).

manifestación temprana de la deidad, por lo que parece razonable asignar una mayor antigüedad a su gestación.⁴⁰ Además de lo anterior, en el marco de este trabajo resulta necesario resaltar la presencia de “Nuestro señor el desollado” en el Posclásico Temprano de la Cuenca de México, testificada por la efigie localizada en Xolalpan y para la cual contamos —al igual que en el caso de la urna zapoteca recién mencionada— con el dictamen enriquecedor del registro arqueológico. Puede plantearse, en consecuencia, que Xipe Tótec era una deidad con raíces ancestrales en Mesoamérica y que merodeaba, al menos con cuatro siglos de anticipación, la región en donde a la postre se desarrollaría el escenario histórico de Mexico-Tenochtitlan. Esta conclusión resulta vital para varias cuestiones que serán discutidas en lo que resta de este capítulo y se verá, a su vez, robustecida por esa misma discusión.

1.2. El origen de Xipe Tótec y su culto según las fuentes documentales⁴¹

Los documentos históricos, en particular los escritos, transmiten una muy pequeña parte —pinceladas, podría decirse— de la visión indígena que se tenía en el Posclásico Tardío (1200-1521 dC) sobre el origen y adscripción geográfica, o étnica, de Xipe Tótec, esto último como dios tutelar. Los testimonios en este sentido se restringen, de hecho, a lo dicho por informantes mexicas a fray Bernardino de Sahagún, cuestión que, si bien limita aún más el panorama, resulta de una gran importancia para el tema específico de esta investigación, en tanto refleja parcialmente la concepción que sobre el origen o procedencia de la deidad se tenía al interior de ese grupo.⁴²

³⁹ La cédula de la pieza, actualmente exhibida en el Museo del Templo Mayor, le otorga un fechamiento tentativo de 500-800 dC.

⁴⁰ Por las razones expuestas, y con base en el análisis de la urna presentado anteriormente, discrepo de la opinión de Scott, quien considera que el concepto de Xipe Tótec no tiene la antigüedad que algunos estudiosos le han atribuido, y presenta la efigie localizada por Linné en Xolalpan como la probable manifestación más temprana del dios, según los cánones iconográficos que lo caracterizaron en el Posclásico Tardío (Scott 1993: 45-46).

⁴¹ Debe acararse que en este espacio se abordarán testimonios que revisten un carácter más bien “histórico”. En el tercer capítulo se discute la cuestión referente al origen mítico del dios y su fiesta.

⁴² Considero parcial ese reflejo, puesto que no es admisible extender dicha concepción a los mexicas en general, en virtud de la gran heterogeneidad étnica de Tenochtitlan (cf. López Austin 1998: 113; Zantwijk 1985). Por otra parte, conviene recordar que algunos de los informantes de Sahagún eran de origen tlatelolca.

Esa fuente nos dice, por un lado, que Tótec, el Tezcatlipoca Rojo o Tlatlahqui Tezcatlipoca, era el dios de los *yopime*, habitantes de la región de Yopitzinco, quienes se llamaban también tlapanecas puesto que se pintaban el cuerpo de color rojo, en razón del color de su dios (Sahagún 1953-82, Libro 10: 187; cf. 2000, II: 969-970).⁴³ Por el otro, afirma que Xipe Tótec era “El dios del *anáhuatl*”,⁴⁴ o la deidad de los zapotecas (1953-82, Libro 1: 39).⁴⁵ El texto castellano correspondiente del *Códice Florentino* dice que era venerado por los habitantes de la costa, así como que tuvo su origen “en Tzapotlan, pueblo de Xalixco” (Sahagún 2000, I: 99).

Si bien en lo que concierne al verdadero origen de la deidad no se puede otorgar un certificado de validez a ninguna de las dos afirmaciones, sí es factible suponer que responden a la importancia que tenía su culto en determinadas regiones poco antes de la Conquista, así como a los vínculos particulares que se le atribuían con el árbol y el fruto del zapote, cuestión que será retomada posteriormente.

1.2.1. El dios de los tlapanecas

En lo que respecta a los tlapanecas, identificados por el *Códice Florentino* con los *yopis* o *yopime*, es muy probable que la figura de Xipe Tótec haya tenido una particular importancia en la región de Tlapan (el actual Tlapa, Gro.), según varias evidencias. Como lo ha señalado Vié-Wohrer, los vestigios del dios en la toponimia guerrerense son más cuantiosos y evidentes que en cualquier otra región mesoamericana (Vié-Wohrer 2002: 533). Por su parte, el *Códice Azoyú I* —además de mostrar dichos vestigios toponímicos— deja ver que los antiguos gobernantes tlapanecas eran investidos con las funciones de Xipe Tótec y de Tláloc-Jaguar (Vega Sosa 1991: 77, 104). Galarza, a través de su estudio sobre el *Lienzo I* de Chiepetlan, documento de probable origen

⁴³ López Austin, quien traduce tlapanecas como “los originarios del País Rojo”, hace notar que esa identificación entre el color del dios y el de la pintura corporal de sus devotos constituye un ejemplo de la mutua apropiación existente entre los dioses tutelares mesoamericanos y sus protegidos (López Austin 1998: 52).

⁴⁴ Traducción mía de “*Anaoatl iteouh*” (Sahagún 1953-82, Libro I: 39). En otro lugar, Sahagún se refiere al dios como “Anáhuatl Itécuh” (“El señor del redondel del agua”) (Sahagún 2000, II: 696). Salvo indicación en contra, todas las traducciones de nombres nahuas incluidas en este trabajo fueron tomadas del glosario presentado por López Austin y García Quintana (en: Sahagún 2000, III: 1238-1353).

prehispánico, llega a la conclusión de que ese lugar —cuyo nombre actual es una corrupción de Xipetlan, “El lugar de Xipe”— era un importante centro de culto del dios, vinculado con un control religioso ejercido por los mexicas en la región limítrofe con los yopis, sus eternos e irreductibles enemigos (Galarza 1972: 41-42, 62).

Aunque la Montaña de Guerrero, región donde se encuentra Tlapa, continúa siendo la menos conocida de ese estado mexicano desde el punto de vista arqueológico (cf. Schmidt Schoenberg y Litvak 1986: 31-34), a partir de datos recientes puede establecerse en ella la presencia de Xipe Tótec por lo menos desde el Posclásico Temprano (900-1200 dC), manifestada a través de esculturas estilo ñuiñe con sus atributos, y que tal vez evidencian una influencia de la Mixteca Baja oaxaqueña en la Montaña guerrerense (Jiménez García 2002: 391, 392). Asimismo, las características de algunos sitios dejan ver que la zona tlapaneca tuvo una significativa ocupación desde el periodo Clásico (200-800 dC), así como que en ese tiempo tenía relaciones con la Cuenca de México y con la región oaxaqueña donde, como vimos anteriormente, el dios se muestra arqueológicamente con mayor claridad (Jiménez García 2002: 389-390).

De esta manera, los materiales arqueológicos de la región tlapaneca dejan ver que “Nuestro señor el desollado” formaba parte de la tradición religiosa local, sumándose a los testimonios documentales y toponímicos, y contribuyendo simultáneamente a explicar porqué los mexicas informantes de Sahagún se refirieron a los tlapanecas como devotos de Xipe Tótec. En cuanto a los yopis o *yopime*, e independientemente de su grado de afinidad con los tlapanecas,⁴⁶ su identificación con el dios es indudable, en tanto que Yopi era otro nombre de “Nuestro señor el desollado”, como será discutido en otra parte de este trabajo (véase el capítulo segundo, inciso 2.1.1.1).

⁴⁵ El intérprete del *Códice Vaticano 3738* coincide con esta última versión, al anotar que Xipe era uno de los dioses de los zapotecas (CV3738: 26v, 165).

⁴⁶ La identificación entre los yopis o *yopime* y los tlapanecas sigue siendo materia de discusión, sobre todo porque los registros coloniales sobre los yopis son muy escasos en cuanto a sus costumbres, y nulos en lo que respecta a su lengua (cf. Barlow 1992: 156-158; Harvey 1971: 612).

1.2.2. El “dios del *anáhuatl*”

El otro testimonio de Sahagún, aquel que identifica a Xipe Tótec como “dios del *anáhuatl*” o “señor del redondel del agua”, así como deidad de los habitantes de la costa y de los zapotecas, podría no estar en conflicto con el referente a los tlapanecas, como parece a primera vista. Con el fin de ponderar la discusión, conviene precisar el contexto en que ocurre cada una de las dos afirmaciones hechas por la fuente: mientras la de los *yopime*, o tlapanecas, como devotos de la deidad forma parte de un capítulo dedicado a “todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar”, y de ahí probablemente el carácter tutelar que se otorga a la deidad, la que ahora nos ocupa se encuentra en otro capítulo, consagrado específicamente al dios (Sahagún 2000, II: 949-979; 2000, I: 99-100; 1953-82, Libro 1: 39-40).

La designación náhuatl de Xipe Tótec como “dios del *anáhuatl*” parece encontrar sentido en la versión castellana del *Códice Florentino*, cuando dice que “era honrado de aquellos que vivían a la orilla de la mar” (Sahagún 2000, I: 99). De acuerdo con Seler, el *anáhuatl* era, para los antiguos mexicanos, el disco o anillo de agua que rodeaba a la Tierra, concebida esta última —a su vez— como un gran disco (Seler 1990-98, V: 3). Aunque es posible que se haya atribuido a la superficie terrestre una forma rectangular, ello no invalida la creencia en el carácter circundante de las aguas marinas, así como que éstas se elevaban en sus confines, convirtiéndose en los muros que sostenían al cielo (López Austin 1996, I: 65).

Además de otras fuentes, Seler debe haber tomado en cuenta especialmente el testimonio de Pomar sobre el pectoral de Tezcatlipoca, llamado *anáhuatl*, y su significado:

[...] un joyel de oro q[ue] significaba el mundo, a lo menos hasta los fines de la tierra donde terminaban con la mar, porq[ue], hasta aquí, entendían ellos q[ue] era el espacio y término dél (Pomar 1986: 54).

No obstante, aunque el *anáhuatl* como atavío es una de las características de Tezcatlipoca, no le era exclusivo dentro del panteón mesoamericano. Xipe Tótec es, precisamente, uno de los dioses que lo portan: así lo confirma el *Códice Borbónico*, donde aparece con él bajo su advocación del Tezcatlipoca Rojo (Figura 39). De acuerdo

con Velázquez Castro, el *anáhuatl* era un atributo propio de los guerreros estelares, relacionado con la guerra y la muerte gloriosa en sacrificio (Velázquez Castro 2000: 167). De manera que su designación como “dios del *anáhuatl*”, o “señor del redondel del agua”, expresa la relación de “Nuestro señor el desollado” con Tezcatlipoca y, por otro lado, podría vincularse con el carácter guerrero que algunas fuentes le atribuyen (Pomar 1986: 62, 63; CV3738: 8r, 26v, 79, 165; cf. Velázquez Castro 2000: 169-170).

En relación con lo expuesto en los párrafos precedentes, es necesario mencionar el caso de *cuingo*, la fiesta tarasca equivalente de *tlacaxipehualiztli*,⁴⁷ en la cual también se celebraba un rito de sacrificio por combate y los sacerdotes participantes en la ceremonia estaban consagrados al “dios del mar” (RM: 158). La fuente, por desgracia, no proporciona el nombre indígena de dicho dios, aunque el dato llevó a Seler a proponer una relación entre su advocación y la de Xipe Tótec como “dios del *anáhuatl*” (Seler 1990-98, IV: 59).

Cabe preguntarse, como mera conjetura, si podría haber existido alguna relación entre esa concepción de Xipe Tótec como Señor de las aguas que circundaban la Tierra, el carácter de éstas como sostén del cielo, y la creencia sobre el dios —expresada por las glosas del *Códice Vaticano 3738*— como guía hacia el cielo de los guerreros muertos heroicamente.⁴⁸

Y en las fiestas que hacían a este Tótec, como veremos más adelante, vestían los hombres pieles de hombres que habían matado en la guerra, y así bailaban y festejaban su día porque de éste decían que habían tenido las guerras [...] Tenían a éste en grandísima veneración. Pero dicen que él fue el principio de abrirles el camino del cielo, porque tenían este error [...] que sólo aquellos que morían en la guerra iban al cielo (CV3738: 8r, 79).

1.2.3. El dios de los zapotecas

La mención de “Nuestro señor el desollado” como dios de los zapotecas (*tzapoteca in vel inteuh catca*), hecha por el texto primario del *Códice Florentino* (Sahagún 1953-82, Libro I: 39), presenta al menos dos vertientes de análisis. Por un lado, se presenta una

⁴⁷ En torno a esta equivalencia, véanse Seler (1990-98, IV: 54, 59-60), Caso (1967a: 242) y Kirchhoff (1971: 208).

coincidencia o reiteración en lo que respecta a la relación entre el dios y los litorales, ya que el gentilicio “zapoteca” era uno de los que designaban, desde el punto de vista mexica —y tal vez de los nahuas antiguos del Centro de México en general—, a los pueblos que habitaban en las franjas costeras. De acuerdo con Durán, los mexicas, tlaxcaltecas, cholultecas, huexotzincas y tliuhquitepecas se nombraban a sí mismos chichimecas, mientras “a las demás naciones —mixtecas, zapotecas, huastecas y todas las demás que estaban en las costas— las tenían en lugar que nosotros tenemos a los moros o turcos o gentiles o a los judíos [...]” (Durán 1967, II: 449).⁴⁹

Por el otro, es pertinente considerar el sentido literal del gentilicio como “habitante (u originario) de Tzapotlan [«El lugar del zapote»]”, en virtud de la relación clara y particular que existía entre Xipe Tótec y el zapote, especialmente el llamado zapote blanco o *Casimiroa edulis*. Aunque he abordado esta cuestión en otro trabajo (González González, En prensa), pueden señalarse aquí las evidencias más conspicuas sobre dicha relación:

- a) la *tzapocuéitl*, o “falda de zapote”, como uno de los atavíos más característicos del dios (Sahagún 1953-82, Libro 1: 40). Aparece con ella en un buen número de pictografías;⁵⁰
- b) utilización de hojas de zapote, durante la celebración de *tlacaxipehualiztli*, para ofrendar mazorcas de maíz (Durán 1967, I: 97), para sentar en ellas a los *xipeme* cuando visitaban las casas (Sahagún 2000, I: 99), así como para aderezar el escenario del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (Alvarado Tezozómoc 1878: 321);
- c) utilización de madera y hojas de zapote, también en *tlacaxipehualiztli*, para fabricar en lo alto del templo de Xipe Tótec un lugar llamado Tzapocalli (“casa de zapote”), del cual descendían los dioses —representados por sacerdotes— para presenciar el *tlahuahuanaliztli*. Con los mismos materiales se elaboraban los asientos en que descansaban los “dioses” dentro del Tzapocalli (Durán 1967, II: 173).⁵¹

⁴⁸ Es decir, el *ilhuícatl tonatiuh* o “Cielo del Sol”, como es mencionado en la misma fuente (cf. López Austin 1996, I: 62-63).

⁴⁹ Seler señala que el difrasismo *in tzapotécatl, in anahuácatl* (“los zapotecas, los de la costa”) es de uso común en los textos nahuas antiguos (Seler 1990-98, II: 245).

⁵⁰ Como ejemplos, véanse las figuras 39, 66, 68, 69, 74, 77 y 81.

⁵¹ Es Durán, precisamente, quien informa que “Todos los asentaderos con que este día [*tlacaxipehualiztli*] se asentaban habían de ser hechos de hojas de zapotes blancos [...] y no de otra cosa” (Durán 1967, I: 244). Los orfebres de Tenochtitlan ataviaban a un sacerdote

Dicha relación con el zapote, hasta donde puede saberse, era exclusiva de Xipe Tótec. Es muy factible, desde luego, que la diosa Tzaputlatena o Tzapotlatenan (“La madre de Tzapotlan”), mencionada por Sahagún, la haya tenido también y, al mismo tiempo, se haya encontrado vinculada con “Nuestro señor el desollado”. Aunque es muy escasa la información sobre ella, existen algunos indicios —además de su nombre— con respecto a esto último: el *chicahuaztli* también formaba parte de sus atavíos y el ungüento *óxitl*, del cual se le consideraba inventora y cuyos tratantes eran devotos suyos, era medicinal contra algunos padecimientos de la piel (Sahagún 1953-82, Libro 1: 17; 2000, I: 78; Muñoz Camargo 1998: 273).⁵²

De acuerdo con Johanna Broda, los atavíos de Tzapotlatenan y la relación de la diosa con enfermedades dérmicas como la sarna y las bubas la vinculan estrechamente con los *tlaloque* (Broda 1971: 311-312).⁵³ Sin embargo, la misma autora anota en otro lugar (1971: 256, n.8) que la asociación de Xipe Tótec con los padecimientos de la piel constituye un indicio más de los lazos existentes entre este dios y los del agua y la fertilidad, de manera que podría hablarse, en dado caso, de relaciones entre esa tríada de deidades. Puede agregarse, a lo anterior, la evidencia pictográfica del *Códice Nuttall*, donde “Nuestro señor el desollado” aparece portando la máscara y las orejeras del dios de la lluvia (*CN*: 33) (Figura 40).

Como se comentó anteriormente, Sahagún puntualiza que Xipe Tótec tuvo su origen en “Tzapotlan, pueblo de Xalixco” (Sahagún 2000, I: 99).⁵⁴ Existen datos, tanto en fuentes documentales como de carácter arqueológico, que apuntan hacia una importancia del culto a Xipe Tótec en el Zapotlan jalisciense (hoy día Ciudad Guzmán);

como Xipe Tótec en *tlacaxipehualiztli* y, además de ponerle la *tzapocuéitl*, le proporcionaban asientos de zapote o *tzapoicpalli* (Sahagún 2000, II: 841-842). Según Tezozómoc, los *tlatoque* foráneos invitados por el *hueitlatoani* para presenciar el desarrollo de *tlacaxipehualiztli* eran situados, con ese fin, en un lugar llamado también Tzapocalli (Alvarado Tezozómoc 1878: 621-622).

⁵² De acuerdo con el mismo Sahagún, el *óxitl* era aplicado a los *xoloitzcuintli* pequeños con el fin de que se les cayera el pelo y su cuerpo quedara liso (Sahagún 2000, III: 998). Como veremos a lo largo de este trabajo, se le atribuían a Xipe Tótec ciertos padecimientos de la piel y los ojos (cf. Sahagún 2000, I: 99).

⁵³ Esa asociación de Tzapotlatenan con padecimientos de la piel llevó a Acosta Saignes, por su parte, a relacionarla con Xochiquétzal (Acosta Saignes 1950: 17; cf. Sahagún 2000, I: 353).

la *Relación de Zapotlan*, por ejemplo, nos dice al responder a la pregunta relativa a las adoraciones, ritos y costumbres que allí se tenían:

Y [dicen] q[ue] tenían por dios a UNA PIEDRA [...] Y la sacrificaban algunos indios q[ue] tomaban en la guerra, y los abrían por el corazón y, con la sangre, untaban la piedra q[ue] tenían por dios. Y, hecho esto, los desollaban, y el cuero henchían de paja y bailaban alrededor dél, y comían la carne humana (Flores 1986a: 391-392).

Además, no se trata de un ejemplo aislado, puesto que en Tuxpan —población muy cercana a Zapotlan— también se practicaba el desollamiento de víctimas:

Y tenían, por dios, a LOS CIELOS, y q[ue] había ocho cielos; y [dicen] q[ue] algunos se holgaban [de] q[ue] los matasen, y con las mejores vestiduras q[ue] tenían: decían q[ue] se querían ir al cielo a servir al Sol; y q[ue], después de muertos, los quitaban las ropas, y los desollaban y asaban y se los comían (Flores 1986b: 386).

Por otra parte, en Ciudad Guzmán se han encontrado figurillas que representan personajes ataviados con pieles humanas y que se encuentran actualmente en el museo local (Schöndube Baumbach 1994: 312-313; cf. Vié-Wohrer 1999, I: 102) (Figura 41). En virtud de que algunas de ellas son femeninas, Schöndube Baumbach (1994: 315) muestra sus reservas en cuanto a asociarlas directamente con el culto de Xipe Tótec; sin embargo, el desollamiento era característico tanto de *tlacaxipehualiztli* como de *ochpaniztli*, la fiesta dedicada a la figura de la diosa-Madre, paralela en más de un sentido a la de “Nuestro señor el desollado” y en la cual se desollaba a víctimas femeninas. Tomando en cuenta lo anterior, las figurillas expresarían, posiblemente, una presencia en la región de ambos cultos (cf. Nicholson 1989: 111).

Desde luego, no puede tomarse el dato de Sahagún sobre el Zapotlan jalisciense como una prueba sobre el verdadero origen de Xipe Tótec. Resulta más congruente, en dado caso, suponer una relación del dios con aquellos lugares cuyo nombre deriva del zapote, tomando como base la particular identificación que existía entre el numen y

⁵⁴ Dicha aseveración, como muchas otras que no aparecen como tales en los textos nahuas recabados por el ilustre franciscano, deben ser producto de comunicaciones verbales que recibió de sus informantes, o bien de sus amanuenses. Véase la nota 31 del cuarto capítulo.

dicha planta.⁵⁵ Un ejemplo equiparable es el de Zaachila, cuyo nombre náhuatl era Teotzapotlan (“Lugar del zapote divino [o del dios]”), y en donde parece haber gobernado una dinastía especialmente vinculada con Xipe Tótec (Seler 1990-98, IV: 70-71).

Los *Memoriales* de Motolinia, por último, asientan que la fiesta *tlacaxipehualiztli* no fue traída a la Cuenca de México por los mexicas, sino que la tomaron de Cozcatlan y Tula (“*Cuzcatan* y *Tula*”) (Motolinia 1996: 170). En el caso de Cozcatlan, debe mencionarse que los músicos y cantores encargados de interpretar el *temalacuicatl* o “Canto del *temalácatl*” en la versión tenochca de *tlacaxipehualiztli*, recibían el nombre de cozcatecas (Sahagún 1953-82, Libro 2: 52).⁵⁶

Lo anterior llevó a Seler a pensar que el gentilicio aludía al actual Coxcatlán, Puebla, situado en una región donde el culto de Xipe Tótec tenía una especial importancia, en la opinión del investigador alemán (Seler 1990-98, IV: 240; cf. III: 98). Seler se basó en la obra de Antonio de Herrera y, en última instancia, en la *Relación geográfica* de Teotitlan (del Camino), localizado a poca distancia de Coxcatlán y cuyo texto evidencia claramente la importancia local de *tlacaxipehualiztli* (Castañeda 1984; cf. Nicholson 1955: 121). La localización de un *temalácatl* en Tehuacán, en efecto, viene a reforzar los vínculos de esa región con el culto de Xipe Tótec (Nicholson 1955).

En cuanto a la mención de Tula como origen de la celebración tenochca de *tlacaxipehualiztli*, es probable que tenga su explicación en los vínculos establecidos durante el Posclásico Tardío (1200-1521 dC) entre la figura de Xipe Tótec y los últimos tiempos de Tollan, cuestión que posiblemente se relacionó con la importancia adquirida por dicha fiesta en Tenochtitlan, y que será abordada con mayor amplitud en el tercer capítulo de este trabajo. En cualquier caso, el testimonio de los *Memoriales* de

⁵⁵ Siguiendo el mismo principio, es posible conceptualizar a Tzapotlan —así como a su gentilicio correspondiente, tzapoteca— en un sentido ecuménico vinculado con Xipe Tótec. Kirchhoff, por ejemplo, recabó una lista tan amplia de topónimos derivados del zapote en la actual región jalisciense, que se inclinó a creer en la existencia de preferencias nominacionales ajenas a la presencia real de esa planta (Kirchhoff 2002: 160). Aún así, la escueta mención del Zapotlan de Jalisco como cuna del dios, en una obra recabada a través de informantes mexicas, no deja de sorprender. No obstante, Ixtlilxóchitl aporta datos de particular interés que podrían ligarse con esta cuestión, y que serán discutidos en breve (véase el inciso 1.4.1).

⁵⁶ Es Tezozómoc quien proporciona el dato sobre el nombre del canto que se interpretaba durante la realización del llamado sacrificio gladiatorio (Alvarado Tezozómoc 1878: 416).

Motolinia, seguramente, se enmarca dentro de un cúmulo de declaraciones indígenas que perseguían obtener una exculpación en lo concerniente a los sacrificios humanos; en las fuentes documentales, sobran ejemplos en los que otros grupos adjudicaron a los mexicas el origen de dicha práctica ritual.⁵⁷

1.3. La antigüedad del llamado sacrificio gladiatorio en las fuentes documentales

Algunas fuentes, tanto pictográficas como escritas, arrojan información en torno a la antigüedad mínima del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, ceremonia principal de *tlacaxipehualiztli*, así como respecto al papel social que adquirió, por lo menos desde el Posclásico Temprano (900-1200 dC). Dicho papel, por cierto, no parece haber diferido sustancialmente del que tuvo entre los mexicas, dada su vinculación con conquistas militares y con el sacrificio de personajes distinguidos.⁵⁸

Según Durán, su invención corrió a cargo de Tlacaélel, el *cihuacóatl* mexica, durante la época del primer Motecuhzoma (r. 1440-1469) (Durán 1967, II: 171). Sin embargo, en este caso el fraile dominico se encuentra muy alejado de la verdad, cuestión atribuible a la fuente —o fuentes— indígenas que utilizó, es decir, la hipotética *Crónica X*. El argumento más inmediato para rebatirlo sería el de la presencia de la ceremonia en Tenochtitlan, al menos desde los tiempos de Chimalpopoca (r. ca. 1414-1427), cuestión que será discutida en breve (véase el inciso 1.4.3 de este capítulo); no obstante, existen varios otros que veremos enseguida.

Probablemente los testimonios que remiten su existencia a una mayor antigüedad son aquellos brindados por los códices *Nuttall* y *Becker I*, donde se ilustra el sacrificio gladiatorio de personajes mixtecos prominentes (*CN*: 83; *CB-I*: 10) (Figuras 42 y 43). En ambos casos, los hechos ocurrieron en el año 1050 dC y se asocian —de acuerdo con los documentos— a conflictos militares o conquistas (Nowotny 1964: 13; Caso 1996, I: 75).

⁵⁷ A este respecto, y suponiendo que el texto de los *Memoriales* de Motolinia tuvo como fuente a informantes mexicas, es importante señalar que los cozcatecas fueron listados en el *Códice Florentino* como uno de los señoríos enemigos de Tenochtitlan, cuyos jefes eran invitados a presenciar la celebración de *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 55).

⁵⁸ Véase, a este respecto, el capítulo quinto, incisos 5.1, 5.2 y 5.6.2.1.

En la *Historia tolteca-chichimeca*, el *tlahuahuanaliztli* aparece también como acción consumadora de conquistas militares desde el Posclásico Temprano (900-1200 dC), al igual que el sacrificio mediante flechamiento o *tlacacaliliztli*. Según la fuente, en el año 1174 dC los chichimecas cuauhtinchantlacas, recién llegados a la región de Cholula, derrotaron a los enemigos de los tolteca-chichimecas, quienes a su vez controlaban esa gran ciudad mesoamericana;⁵⁹ cuatro de los *tlatoque* vencidos fueron sacrificados: uno de ellos por flechamiento, y los restantes por “rayamiento” (*HTCh*: 27v, 184-185) (Figura 44). Es de señalarse que los sacrificadores también ostentaban el cargo de *tlatoque*, así como que los guerreros cuauhtinchantlacas fueron recompensados con mujeres y tierras donde asentarse, hechos que perduraron como la historia fundacional de Cuauhtinchan (*HTCh*: 186ss.; Reyes García 1988: 97).

Los hechos son presentados como motivo para la instalación de un *cuauhtemalácatl* en Cholula, cuya utilización perduró hasta la Conquista, ya que la misma fuente consigna el “rayamiento” de un *pilli* cholulteca pocos años antes de la llegada de los españoles (*HTCh*: 49v, 229). Kirchhoff consideró los testimonios de la *Historia tolteca-chichimeca* como una clara referencia al culto local de Xipe Tótec, cuestión que se ve reforzada por la existencia de un sitio llamado Xipecalco (“En la casa de Xipe”) dentro de la cabecera colonial de Santa María Quauhtlan, de acuerdo con los libros de bautizo de Cholula (Kirchhoff 1967: 7, 9; *HTCh*: 245, Cuadro 7).⁶⁰

Por último, existen evidencias sobre la presencia, en la Cuenca de México y por lo menos hacia las postrimerías del siglo XIII, de un grupo que tenía como una de sus prácticas rituales fundamentales el uso del *temalácatl* como altar de sacrificios. Se trata de los nonohualcas teotlixcas tlacochcalcas o tlacochcalcas, con los cuales —como veremos posteriormente— entablaron relaciones los mexicas.

En cualquier caso, lo que interesa resaltar por el momento es que, de acuerdo con las fuentes documentales, la ceremonia principal de la fiesta de Xipe Tótec, conocida en lengua náhuatl como *tlahuahuanaliztli* y bautizada por los peninsulares del

⁵⁹ Los enemigos de los tolteca-chichimecas eran los olmeca-xicalancas (cf. Kirchhoff 1940: 96-97).

⁶⁰ Como comenta López Austin (1994: 53-54), Kirchhoff propuso una relación entre el lugar llamado Cuauhtemallan, en un texto de los informantes de Sahagún, con el *cuauhtemalácatl* de Cholula consignado por la *Historia tolteca-chichimeca*. Conviene aclarar que en el texto

siglo XVI como sacrificio gladiatorio, era celebrada en regiones aledañas a la Cuenca de México por lo menos desde el Posclásico Temprano (900-1200 dC), formando parte del bagaje cultural de los pueblos que habitaban el Centro de México. Lo anterior resulta congruente con el registro arqueológico y su testimonio en cuanto a la presencia del dios en el área de Teotihuacan, durante el mismo Posclásico Temprano, según pudimos ver en el inciso 1.1.3.

1.4. Antecedentes de Xipe Tótec y su culto entre los mexicas

En las páginas anteriores hemos aclarado, entre otras cosas, la presencia del culto a “Nuestro señor el desollado” en el ámbito geográfico donde se asentarían los mexicas para desarrollar el último gran centro urbano y político de Mesoamérica. Ahora, se expondrán y discutirán datos de las fuentes documentales que hablan de una presencia temprana de la deidad en el grupo, en contra de lo que ha sido afirmado en ocasiones con respecto a una eventual “importación” de la deidad y su complejo cultural, como consecuencia de sus conquistas militares posteriores a 1430 dC (cf. Garibay K. 1995: 178-80; Heyden 1986). Además de patentizar esa existencia prematura de Xipe Tótec entre los mexicas, los datos expresan también que las entidades sociales protegidas por el dios reclamaban el desempeño de un papel destacado en los primeros tiempos de Mexico-Tenochtitlan.

1.4.1. La etapa de la peregrinación

Algunas fuentes documentales aportan información sobre los antecedentes de Xipe Tótec dentro del grupo mexica, remitiéndolos a la época de la peregrinación que los condujo hacia la Cuenca de México. De acuerdo con dichas fuentes, uno de los siete barrios o *calpultin* que partieron de Aztlan-Chicomóztoc fue el de Yopico. Es posible, incluso, que dicho *calpulli* haya ocupado un lugar preponderante, si se considera que es el primero en ser mencionado por los textos de referencia (Durán 1967, II: 28-29; Alvarado Tezozómoc 1992: 14-15, 26; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 25).

citado de Kirchhoff (transcripción de una conferencia) se lee, en lugar de los vocablos mencionados, “Cojemalan”, seguramente debido a un error del transcriptor.

Según la *Crónica mexicáyotl*, en su trayecto migratorio los distintos *calpultin* erigían templos a sus dioses en aquellos lugares donde se asentaban:

Y donde permanecían mucho tiempo, hacían templo, ahí erigían la casa de su dios Huitzilopochtli, y también los demás que los guiaban, los dioses de los que se llamaban siete calpullis.⁶¹

Durán se refiere al dios tutelar del *calpulli* Yopico como “Yopican teuctli”; sin embargo, los nombres que menciona en el caso de los otros seis dioses peregrinantes incorporan el de los *calpultin* que señoreaban, por lo que el dato no nos dice mucho (Durán 1967, II: 29).

No obstante, la relación con Xipe Tótec es clara, debido a la coincidencia entre el nombre del *calpulli* —cuyo significado es “El lugar de Yopi”⁶²— y el del templo que estaba consagrado tanto a “Nuestro señor el desollado” como a la celebración de *tlacaxipehualiztli*, según lo asientan claramente Sahagún y Durán (Sahagún 2000, I: 178, 181-182, 278; Durán 1967, II: 173). Sahagún, además, enumera al Yopico Calmécac y al Yopico Tzompantli como inmuebles relacionados particularmente con *tlacaxipehualiztli* y aclara que el sacerdote encargado del templo Yopico era el *Xipe Yopico teuhua* (Sahagún 2000, I: 278, 291). Su texto primario, significativamente, designa en una ocasión a dicho templo como “el templo de Yopitli” o “templo de Yopi”.⁶³

Es probable que Yopi haya sido el nombre del numen como *calpultéotl*. Durán, al referirse al templo Yopico visitado por Tízoc durante su proceso de entronización, lo caracteriza como residencia de “un dios que llamaban Yopi” (Durán 1967, II: 302). Dicho templo, como lo he planteado en otro lugar, debe haber sido el que se hallaba en el *nauhcampan* tenochca de Moyotlan y que estaba a cargo de las entidades sociales protegidas directamente por Xipe Tótec (González González 2005). Véanse también los

⁶¹ Versión castellana de Federico Navarrete Linares (2000: 187). El texto original, según paleografía de Adrián León, dice así: “*auh icana cenca huecahuaya, moteocaltiaya oncan quiquetzque inical initeouh in Huitzilopochtli, auh caoc no cequintinin quinhualhuicac inin teohuan inic mitohua in chicome calpolli [...]*” (Alvarado Tezozómoc 1992: 26).

⁶² León-Portilla, probablemente influenciado por Garibay —quien consideraba a Xipe Tótec como un dios extraño o extranjero para los mexicanos— tradujo Yopico como “en el lugar de Yopi, el extranjero” (en: Sahagún 1958: 105, n. 64).

incisos 1.4.3 de este capítulo, y 2.1.1.2.1 del capítulo segundo). Finalmente, uno de los elementos más característicos del atavío del dios, el gorro o tocado cónico con tiras de extremos bifurcados, recibía el nombre de *yopitzontli*, “cabellera [o penacho] de Yopi”; Durán, de hecho, lo traduce como “cabellera del dios Yopi” (Durán 1967, II: 277). Dicho elemento se empleaba como glifo representativo de *tlacaxipehualiztli* y de lugares cuyo nombre contenía el de Xipe, prueba de que era su emblema por excelencia (Vié-Whorer 1999, II: lám A51).

De esta manera, no puede haber dudas en cuanto a que Yopi era otro nombre de Xipe Tótec, tal y como lo supuso Alfonso Caso (1956: 13),⁶⁴ ni con respecto a que el *calpulli* Yopico, integrante del grupo mexica peregrinante de acuerdo con las fuentes citadas anteriormente, lo veneraba como su dios tutelar o *calpultéotl*. Si bien esto último ya había sido señalado por Martínez Marín (1963: 179), las precisiones resultan necesarias en virtud de los planteamientos que serán vertidos en breve sobre la antigüedad del culto a Xipe Tótec entre los mexicas.

Martínez Marín, en el lugar recién citado, también identifica a los integrantes de ese *calpulli* Yopico con los yopis, antiguos habitantes de la actual costa de Guerrero, cuestión por demás lícita. Lo que sí resulta riesgoso, en mi opinión, es hacer extensivas a la etnia de los yopis, en general, las referencias sobre el origen de dicha entidad como parte del conglomerado humano que inició su peregrinación en Aztlan-Chicomóztoc, según ha sido sugerido por algunos autores (Vié Wohrer 2002: 535; Meza Herrera 1986: 392). Es bastante más factible, en mi opinión, que los integrantes del *calpulli* Yopico tenochca, como parte de un proceso de integración, hayan reclamado para sí un origen análogo al de las demás agrupaciones con las que —finalmente— habían llegado a compartir un territorio.

En relación con lo anterior, es el momento de retomar ahora la extraña y, aparentemente, aislada mención del Zapotlan jalisciense como lugar de origen de Xipe

⁶³ El texto dice textualmente “*in icpac teucalli yopitli, yopiteucalli*” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 58).

⁶⁴ El mismo Caso, junto con Ignacio Bernal, consideraron que Yopi era el nombre con el que los mexicas designaban a “Nuestro señor el desollado”, probablemente porque lo consideraban oriundo de la tierra de los yopitzincas o tlapanecas (Caso y Bernal 1952: 249). Sin embargo, es sumamente improbable que Yopi sea un vocablo náhuatl, por lo que resulta más viable la propuesta planteada en el párrafo precedente, es decir, que haya sido el nombre aplicado al dios por sus propios protegidos.

Tótec, transmitida por Sahagún (*vid supra*). Ixtlilxóchitl, como se dijo en una nota reciente (véase la nota 55), aporta datos de particular interés que, por un lado, atenúan la singularidad de la afirmación del franciscano y, por el otro, permiten sospechar que en la Cuenca de México, hacia el final de la era prehispánica, circularon ciertas versiones que remitían el origen de los mexicas —y de otros grupos— a esa región occidental mesoamericana, presentándolos al mismo tiempo como portadores del culto al Tezcatlipoca Rojo, una de las advocaciones de Xipe Tótec.

De acuerdo con dicho cronista, cuando en el Acolhuacan gobernaba Techotlalatzin, hijo de Quinatzin, llegaron a esa región cuatro grupos que eran “gentes de la nación Tulteca de delante de *Xalisco*, gente muy sabia [...]”; los grupos en cuestión eran los mexicas, los colhuas, los huitznahuas y los tepanecas (Alva Ixtlilxóchitl 1965, I: 139).⁶⁵ Más adelante, Ixtlilxóchitl refiere que dichos grupos “Trajeron consigo muchos ritos, ídolos y ceremonias, entre los cuales fueron *Tezcatlipuca*, ídolo principal de *Texcuco* y *Tlatlahquitezcatlipuca*” (1965, I: 140).

En otro lugar, la misma fuente retoma de alguna manera la cuestión, situando los hechos en tiempos de Quinatzin, padre de Techotlalatzin e hijo de Tlotzin, y dice lo siguiente:

En este mismo año que murió Tlotzin entraron los mexicanos en la parte y lugar donde está ahora la ciudad de Mexico [...] después de haber peregrinado muchos años en diversas tierras y provincias, habiendo estado en la de Aztlan, desde donde se volvieron, que es en lo último de Xalisco (Alva Ixtlilxóchitl 1965, II: 62).

Como puede verse, el pasaje insinúa una peregrinación circular en la que Aztlan aparece como el punto de retorno. En efecto, Ixtlilxóchitl explica a continuación que los recién llegados eran del linaje de los toltecas y descendientes de un tal “Huetzitin”, quien había escapado “con su gente y familia” cuando los toltecas fueron destruidos en Chapultépec, y prosigue así:

⁶⁵ Ixtlilxóchitl se refiere a los mexicas como los “*Metzitin*, que son los primeros *Mexicanos...*”; aunque el cronista ubica los hechos en 1301, según Chimalpain, Techotlalatzin señoreó el Acolhuacan de 1331 a 1399 ó 1400 (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 83, 115, n. 179).

[...] y fue con [su familia] por las tierras del reino de Michhuacan hasta la provincia de Aztlan como está referido: el cual estando allí murió, y entró en su lugar Ozelopan [...] el cual acordándose de la tierra de sus pasados, acordó de venir a ella, trayendo consigo a todos los de su nación, que ya se llamaban Meztin, que los acaudillaban, juntamente con Izcahui Cuexpálatl Yopi y según otros Aztlan y Acatl [...] (Alva Ixtlilxóchitl 1965, II: 62).

Encontramos ahora que uno de los líderes de los *mecitin* procedentes de Aztlan, el de Xalixco, en esa peregrinación de retorno, tenía incorporado a su nombre el del dios tutelar del *calpulli* Yopico, es decir, Xipe Tótec.

De esta manera, la confrontación entre las referencias sobre el *calpulli* Yopico como una entidad que partió de Aztlan-Chicomóztoc formando parte del grupo mexicana, sobre el Zapotlan jalisciense como lugar originario de Xipe Tótec, y la versión transmitida por Ixtlilxóchitl, en la que los mexicas o *mecitin* llegan (o regresan) de un Aztlan situado en Xalixco, portando el culto del Tezcatlipoca Rojo y con uno de sus líderes ostentando el nombre de Yopi, autoriza a suponer —como se dijo líneas atrás— la existencia de un sustrato común en todas ellas, de manera que parecen compartir un mismo origen.⁶⁶

Más adelante, cuando se discuta el papel de la fracción encabezada por el *calpulli* Yopico en el proceso fundacional de Mexico-Tenochtitlan, veremos que los portadores de esa tradición reclamaban para sí, igualmente, un papel de primer orden en dicho proceso.

1.4.2. La relación de los mexicas con los tlacohtcalcas

Durante su estancia en Chapultépec, en el ocaso del siglo XIII, los mexicas entablaron contacto con los nonohualcas teotlixcas tlacohtcalcas, o simplemente tlacohtcalcas, grupo que posteriormente estableció su residencia definitiva en la región de Chalco,

⁶⁶ De igual manera, autoriza a suponer que en este caso se trata del Tezcatlipoca Rojo bajo su advocación de Xipe Tótec. Torquemada, al señalar la multiplicidad de versiones sobre el origen de los antiguos habitantes de la Nueva España, afirma que “una cosa se ha de tener por infalible, y es que todos concuerdan en que son advenedizos, y que su origen es de hacia aquellas partes de Jalixco, que es al poniente respecto de México [...]” (Torquemada 1943, I: 31). Asimismo, uno de los nombres con los que Cristóbal del Castillo identifica el lugar donde murió y transmitió Huitzilopochtli (“Huitzilópoch”) sus últimas ordenanzas a los *mecitin*, es el de Huei Mollan Xalixco, ubicándolo “hacia donde se pone el Sol” (Castillo 1991: 141ss., 157).

adoptando el nombre postrero de tlalmanalcas chalcas (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 141, 67; ; 2003a: 5; 2003b: 75). Es posible, no obstante, que la relación entre ambos grupos haya tenido una mayor antigüedad, si damos crédito a Chimalpain en cuanto a que los tlacochcalcas se establecieron durante algún tiempo en Tula antes de llegar a Chapultépec, así como que en su trayecto migratorio hacia ese importante centro pasaron por Cuixtécatl Icayan o Cuextécatl Ichocayan, punto relevante también en la peregrinación mexicana hacia la Cuenca de México (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 125, 137; 2003a: 23, 27).

En opinión de Kirchhoff, los tlacochcalcas de Chimalpain podrían ser los mismos chalca-tlacochcalcas que —según los *Anales de Cuauhtitlan*— arribaron a Chalco en 1168 dC, y asimismo los chalmecas que, de acuerdo con Muñoz Camargo, se establecieron en ese lugar abandonando una migración compartida con los olmecas y xicalancas (Kirchhoff 1940: 98; Bierhorst 1992a: 45; Muñoz Camargo 1998: 71).

Retomando al historiador chalca, lo realmente importante para el caso que nos ocupa es que los tlacochcalcas tenían como dios tutelar al Tezcatlipoca Rojo (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 5; 2003b: 77), y también que el uso del *temalácatl* como altar de sacrificios constituía uno de sus principales rasgos culturales. Cuando llegaron a la región de Chalco en 1307, es decir, muy poco después de su estadía en Chapultépec:

[...] establecieron su *téchcatl*, su *temalácatl*, sobre los que mataban a los cautivos allí en Xinpacoyan o Xaltícpac (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 37).

De acuerdo con Navarrete Linares (2000: 426), es posible que exista una identificación entre los tlacochcalcas y el nonohualca Tímal, quien realizó conquistas en Cuauhnáhuac y luego llegó a Chapultépec para erigir dos cuauhxicallis consagrados a su dios, según los *Anales de Tlatelolco* (AT: 61).⁶⁷ El autor, quien sostiene la tesis de que los mexicas tuvieron la intención de fundar su establecimiento definitivo en

⁶⁷ No deja de ser interesante que los *Anales de Tlatelolco* hagan referencia a dos cuauhxicallis, en virtud de que —como veremos en otro lugar— los mexicas utilizaban dos grandes altares de sacrificio en la ceremonia principal de la fiesta de Xipe Tótec. González Aparicio registró

Chapultépec, y que el sacrificio de Cópil habría tenido la finalidad de legitimar esa acción, considera que los devotos de Huitzilopochtli habrían recibido así “dos bienes culturales de gran valor [es decir, los cuauhxicallis referidos] para su fundación en Chapultépec” (Navarrete Linares 2000: 426).⁶⁸ Como lo señala el mismo investigador, algunas fuentes hacen coincidir una vez más a ambos grupos posteriormente, en el lugar llamado Tlapitzahuayan, lo que refuerza el planteamiento sobre la existencia de relaciones entre ellos (Navarrete Linares 2000: 445-446).

Un testimonio de Jacinto de la Serna, quien creyó que la gran cantidad de dioses invocados por los indígenas era el resultado de la convivencia de una multiplicidad de naciones, parece, no obstante, hacer referencia a los lazos políticos y religiosos entablados por los mexicas con los tlacochalcalcas o tlalmanalcalcas chalcas:

[...] porque tenían por costumbre [...] que cuando venía alguna nación a poblar de nuevo entre la que ya estaba poblada, los unos recibían por dios al que traían los que venían de nuevo, y estos en recompensa veneraban por su dios al que tenían los ya poblados, y así es tradición, que los mexicanos, que vinieron a poblar a esta tierra después de los tlalmanalcalcas recibieron por dios a *Tezcatlipuca*, dios de los de Tlalmanalco, y estos tuvieron por dios a *Huitzilopochtli*, dios de los mexicanos [...] (Serna 1953: 63).

En cuanto a la identidad del Tezcatlipoca Rojo venerado por los tlacochalcalcas, es probable que se haya tratado de Camaxtli, ya que Durán y Tezozómoc se refieren a él como el dios de los chalcas y este último, además, lo relaciona específicamente con Tlalmanalco (Durán 1967, II: 141-142; Alvarado Tezozómoc 1878: 293, 296-297; cf. Olivier 2004: 181). Además de ser un dios pluvial (véase la nota 68) también era guerrero, puesto que acompañaba a sus protegidos al campo de batalla (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 163).⁶⁹

un lugar llamado Nonohualco (Nonoalco), en las cercanías de Chapultépec, en su *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan* (González Aparicio 1973: plano, c-XV).

⁶⁸ Navarrete Linares considera que Tímal se identifica con los tlacochalcalcas, en virtud de que comparte el gentilicio, su dios es descrito como un “brujo”, lo que podría indicar una correspondencia con Tezcatlipoca, y puesto que los tlacochalcalcas incursionaron efectivamente en la región de Cuauhnáhuac (Navarrete Linares 2000: 426). Podría agregarse, en mi opinión, que Tímal tenía por protectora a la lluvia, de igual manera que el dios de los tlacochalcalcas (AT: 61; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 9).

⁶⁹ Como veremos, Xipe Tótec acompañaba al ejército mexicana, representado por el *hueitlatoani*.

No obstante, y aunque el complejo ritual asociado con Xipe Tótec debe haber formado parte del bagaje cultural de los mexicas con anterioridad a su estancia en Chapultépec, esa relación con los tlacochcalcas y su empleo del *temalácatl* constituye otro antecedente sobre la familiaridad del grupo con la ceremonia por excelencia de la fiesta dedicada a “Nuestro señor el desollado”.

1.4.3. La fundación de Mexico-Tenochtitlan (ca. 1325 dC)

Los datos de algunas fuentes sobre el proceso fundacional de Mexico-Tenochtitlan, relacionados con otros que se refieren a la ciudad ya constituida, permiten proponer que la fracción del grupo mexica protegida por Xipe Tótec desempeñó un papel relevante en los inicios de la urbe, o al menos que reclamaba haberlo tenido. Los mismos datos, por otra parte, apuntan hacia un desarrollo gradual del asentamiento, en contraposición con el punto de vista tradicional sobre la ocurrencia de una sola instauración.

Es de sobra conocida la historia de Cópil, el sobrino de Huitzilopochtli que, buscando vengar a su madre Malinalxóchitl, enfrentó a los mexicas cuando se hallaban en Chapultépec, siendo derrotado y sacrificado por estos últimos a manos de su líder Cuauhtlequetzqui. Su corazón, arrojado por el victimario entre los tulares, jugaría un papel fundamental en la fundación de Tenochtitlan, puesto que de él brotó el tunal sobre el que más tarde se posaría el águila-Huitzilopochtli para indicar el lugar preciso donde la ciudad debía ser edificada (Durán 1967, II: 37-38; Alvarado Tezozómoc 1992: 39-44; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 128-133; *HMP*: 225-227; *AT*: 59-61).

De acuerdo con Durán, el corazón de Cópil “fue a caer en un lugar que agora llaman Tlacocomoco” (Durán 1967, II: 38). Según la *Crónica mexicáyotl* —fuente que otorga a Cuauhtlequetzqui el cargo de *teomama* y le llama también Cuauhcóatl— el líder recibió instrucciones de Huitzilopochtli para internarse entre los tules, con el fin de buscar un tepetate, pararse sobre él y arrojar el corazón de Cópil; la víscera, prosigue el texto, “fue a caer dentro del tular, del carrizal [...] y ahora llamamos Tlalcocomocco a donde se puso de pie Cuauhcóatl cuando vino a arrojar el corazón” (Alvarado Tezozómoc 1992: 44).

Siguiendo a la misma fuente, el tepetate o “estera de piedra” sobre el que se paró Cuauhtlequetzqui —es decir, “Tlalcocomocco”— sirvió como estación de descanso a

Quetzalcóatl durante su marcha hacia Tlillan Tlapallan, y en él se encontraban los dos asientos o icpallis del dios, uno rojo y otro negro (Alvarado Tezozómoc 1992: 43). López Austin utiliza este pasaje de la *Crónica mexicáyotl* como ejemplo sobre la presencia de los pares de oposición —en este caso la oscuridad y la luz— en las hierofanías fundacionales, ya que los icpallis de dos colores señalan el lugar donde sería erigida la ciudad (López Austin 1994: 91-92).

Graulich, autor que también hace notar la carga simbólica del relato, lo enmarca en el contexto de las tradiciones cuya finalidad era presentar a los mexicas como herederos legítimos del poder de Tollan (Graulich 1988: 242; 2000: 240, n.101). En continuidad con esto último, y con la ocurrencia de estos hechos durante la estancia de los mexicas en Chapultépec, es importante mencionar que este lugar fue, de acuerdo con Jiménez Moreno, la última capital tolteca (citado por: Broda 1978: 108).

Como veremos con mayor detalle en otro lugar (véase el capítulo segundo, inciso 2.1.1), Tlalcocomoco y Yopico —la entidad protegida por Xipe Tótec— eran *calpultin* vecinos en la Tenochtitlan ya conformada, encontrándose ambos en su parcialidad sudoeste, llamada Moyotlan. Sin embargo, Tlalcocomoco era bastante más que un simple *calpulli* vecino de Yopico. Significativamente, era la localidad que alojaba al templo periférico de “Nuestro señor del desollado” y su inseparable *temalácatl*, el ara circular de piedra donde se realizaba el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio.⁷⁰

En efecto, Torquemada nos dice que Chimalpopoca, durante el undécimo año de su reinado:

[...] trajo una piedra muy grande, para los sacrificios, la cual puso en el barrio de Tlalcocomoco, sobre la cual mataban, y sacrificaban los que eran ofrecidos, en sacrificio, a los demonios, y la digladiatoria. Era esta piedra redonda, y grande, labrada toda a la redonda, con grande artificio, y agujereada por medio, por donde corría la sangre de los cuerpos, que sobre ella cortaban (Torquemada 1943, I: 126).

⁷⁰ Le llamo “periférico” en relación con el templo Yopico consagrado a Xipe Tótec dentro del recinto sagrado principal de Tenochtitlan, cuya probable ubicación se discute en otro lugar de este trabajo (véase el capítulo segundo, inciso 2.2.10).

En concordancia con Torquemada, Chimalpain afirma que en el año 11 *calli*, 1425, “se colocó el *temalácatl* en Tlalcocomoco” (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 131);⁷¹ los “Anales de Don Gabriel de Ayala” (uno de los documentos utilizados por Chimalpain) son aún más explícitos, ya que incluyen al templo de “Yopícatl” como parte de la ceremonia de consagración, presentando además el acontecimiento como origen de una conflagración bélica contra Chalco:

Año 11 Casa. 1425 años. En él estrenaron el *teocalli* de Yopícatl, allí en Tlalcocomocco. Y les hicieron encargo, [una] piedra iban a venir a agarrar; los chalcos no pudieron hacerlo, por eso empezó la guerra, por eso allá hicieron la guerra, porque el *temallácatl* debía ser esculpido. (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, I: 230).⁷²

Volviendo a la relación entre Tlalcocomoco y el destino del corazón de Cópil, de acuerdo con ciertas fuentes los mexicas (o, por lo menos, una fracción del grupo) se establecieron en Tlalcocomoco después de abandonar Chapultépec y antes de la fundación “oficial” de Tenochtitlan.⁷³ Según Chimalpain, fue el primer lugar al que se dirigieron desde el “Cerro del Chapulín”, tras ser atacados por los tenancas en 1285:

Y una vez que mataron a Cuauhtlequetzqui los del gran Teotenanco, y ya que los mexica partieron de inmediato fueron a llegar a Tlalcocomocco [...] (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 135).⁷⁴

⁷¹ Torquemada afirma que Chimalpopoca murió a los trece años de haber iniciado su mandato (Torquemada 1943, I: 106); considerando que el tercer *hueitlatoani* tenochca falleció en 1427, el décimo primer año en que el cronista ubica la instalación del *temalácatl* en Tlalcocomoco correspondería a 1425, coincidiendo en la fecha con Chimalpain.

⁷² “*xi. calli xihuitl 1425. años ypan in nican yn quichallique y yopicatl teocalli yn oncan tlalccocomocco. yhuan quintequiuhitica tetl quihuallanazquia yn chalca amo huel quichihuahque yc peuh y yaoyotl yc ompa yao[?]que ypampa temallacatl moximizquia.*” La versión al castellano es de Berenice Alcántara Rojas. La *Séptima relación* de Chimalpain dice que en 1425 los *tlatoque* chalcos dejaron de obedecer a los mexicas y de enviarles lo que solicitaban (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 93).

⁷³ Un gran número de fuentes documentales sitúan la fundación de Tenochtitlan en el área de Teopan, el *nauhcampan* o parcialidad sudeste de la ciudad, llamada San Pablo en la época colonial, tras haber sido expulsados los mexicas de Culhuacan (Durán 1967, II: 44; *HMP*: 226-227; *CA*: 39; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 77-81; Alvarado Tezozómoc 1878: 231; 1992: 62-68; *CAz*: 196-197, Lám. XII; Alva Ixtlilxóchitl 1965, I: 118; Torquemada 1943, I: 289). Con base en esa información, Alfonso Caso propuso que allí tuvo lugar la fundación de la capital mexica (Caso 1956: 18-19).

⁷⁴ La fuente establece una relación directa entre la muerte de Cuauhtlequetzqui y la de Huitzilopochtli, ocurrida en Coatépec 170 años antes (1991: 133-135). Sobre la identificación

Los *Anales de Cuauhtitlan*, por su parte, ubican el sitio y derrota de los mexicas en Chapultépec varios años antes, en 1240 (AC: 18-22; cf. Bierhorst 1992a: 47-48). No obstante, agregan que en 1244 el Señor de Culhuacan, Chalchiuhtlatónac, les permitió asentarse en Tizapan, así como que casi treinta años después, en 1273, fueron trasladados a Tlalcocomoco por orden de Tziuhotecatzin, quien ya para entonces era el *tlatoani* de los culhuas (AC: 22, 23; cf. Bierhorst 1992a: 54, 56). Sin precisar la fecha, el documento dice que posteriormente los culhuas fueron a Tlalcocomoco para intentar conquistar a los mexicas, resultando derrotados y sacrificados por éstos (AC: 23; cf. Bierhorst 1992a: 56).

Al mismo tiempo, existen coincidencias que podrían resultar significativas entre estos acontecimientos y algunas de las fechas relacionadas con la muerte de Cópil. La *Crónica mexicáyotl* la sitúa en 1285, el mismo año en que los mexicas abandonaron Chapultépec y se trasladaron a Tlalcocomoco de acuerdo con Chimalpain, estableciendo además un nexo directo e inmediato entre la muerte del agresor y el lanzamiento de su corazón desde Tlalcocomoco (Alvarado Tezozómoc 1992: 44-45). La misma fecha es señalada por el *Codex Mexicanus 23-24*, documento que además ilustra la captura de Cópil y lo presenta portando el característico *yopitzontli* de Xipe Tótec (CM 23-24: XXXVIII) (Figura 45).⁷⁵

Los *Anales de Cuauhtitlan*, la otra fuente que relaciona a los mexicas con Tlalcocomoco, omite mencionar a Cópil en torno a los eventos de Chapultépec.⁷⁶ No obstante, es conveniente recordar que ubica el traslado del grupo a dicho lugar en 1273 y que después, sin fecha precisa, anota que allí derrotaron y sacrificaron a guerreros

o confusión entre ambos personajes, véase a López Austin (1998: 114) y a Zantwijk (1979: 65).

⁷⁵ En relación con esta imagen, López Austin considera probable que el mismo nombre de Cópil —significando “Gorro” o “Tocado”— haga referencia al *yopitzontli* de Xipe Tótec (López Austin 1998: 110). El mismo autor, por otro lado, hace notar la calidad divina del personaje en su enfrentamiento con Cuauhtlequetzqui, el representante de Huitzilopochtli (López Austin 1998: 121).

⁷⁶ De acuerdo con Federico Navarrete, ello podría deberse a que sus autores manejaron tradiciones ajenas a los mexicas, o bien a que consideraron irrelevante la historia del personaje (Navarrete Linares 2000: 439). Por otra parte, aunque Caso incluyó también a la *Tira de Tepechpan* entre los documentos que mencionan a Tlalcocomoco, el lugar que aparece allí es una población ajena a la ciudad de Tenochtitlan y lleva por nombre Tlacamolco (Caso 1956: 12; TT 1978, I: 97).

culhuas. Lo anterior, me parece, podría tener relación con otros relatos en los que el corazón de un distinguido guerrero de Culhuacan aparece como ofrenda fundacional del primer templo de Tenochtitlan (*HMP*: 227; *CA*: 41; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 77).⁷⁷ López Austin, de hecho, equipara el sacrificio de Cópil y el del guerrero culhua como rituales previos de la fundación (López Austin 1998: 86).

De esta manera Tlalcoomoco, la sede del templo periférico de Xipe Tótec en Tenochtitlan, aparece en las fuentes de referencia como un asentamiento mexica de avanzada, por lo menos para una parte del grupo, entre su estadía en Chapultépec y la fundación “oficial” de la ciudad. Por otra parte, la referencia recién comentada sobre el lugar como etapa en el viaje final de Quetzalcóatl, a pesar de su carácter simbólico —o tal vez precisamente por ello— constituye otro indicio sobre su cronología temprana.

Alfonso Caso, interpretando con excesiva literalidad la versión de la *Crónica mexicáyotl* (*vid supra*), consideró dudoso que el Tlalcoomoco mencionado allí como plataforma para el lanzamiento del corazón de Cópil correspondiera con el *calpulli* situado en Moyotlan, en virtud de que la mayoría de las fuentes apuntan hacia Teopan —la parcialidad sudeste de Tenochtitlan— como el escenario de la fundación “oficial”, y a que la distancia comprendida entre esta última y Tlalcoomoco (unos 1,700 metros) habría resultado inalcanzable para el brazo de Cuauhtlequetzqui (Caso 1956: 18).

No obstante, e independientemente de señalar (en relación con la interpretación de Caso) que las narraciones relativas a la fundación de la ciudad se encuentran impregnadas de una fuerte carga mítica, considero que las evidencias presentadas en este trabajo sobre Tlalcoomoco como sede del templo periférico de Xipe Tótec, así como su carácter de asentamiento prematuro en el área ocupada finalmente por Mexico-Tenochtitlan, muestran que se trata del mismo lugar mencionado por algunas versiones como escenario vinculado con los inicios de la urbe.⁷⁸

⁷⁷ De acuerdo con el *Códice Aubin*, el guerrero culhua se llamaba Chichilcuáhuil (“Árbol rojo”) y, según Chimalpain, Chichilcuahtli (“Águila roja”). En opinión de Zantwijk, Xomímitl —el guerrero o líder mexica que dio muerte al guerrero culhua, de acuerdo con las versiones citadas— pertenecía al *calpulli* Yopico (Zantwijk 1985: 207). Por muy atractivo que resulte ese planteamiento para nuestra discusión, difícilmente encuentra sustento en las fuentes documentales, con mayor razón cuando Chimalpain y la *Crónica mexicáyotl* incluyen a Xomímitl entre los líderes mexicas que se asentaron en Tlatelolco, tras la fundación de Tenochtitlan (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, II: 61; Alvarado Tezozómoc 1992: 76).

⁷⁸ Existen datos suplementarios que fortalecen la importancia de Moyotlan durante los primeros tiempos de la gran ciudad y, con ella, de Xipe Tótec y sus protegidos. Los *Anales de Juan*

Una vez expuestos los testimonios de las fuentes referidas, resulta factible proponer que la avanzada mexicana ocupante de Tlalcocomoco, así como de otros lugares que llegarían a formar parte del *nauhcampan* tenochca de Moyotlan, debe haber sido aquella encabezada por el *calpulli* Yopico. Parece revelador también, a este respecto, que en la ciudad conformada tanto el recinto religioso de la parcialidad como su entidad “líder” se encontraran en su área central, mientras el templo de Xipe Tótec —tal vez el más importante dentro de ella— permaneció en su lugar prístino, probablemente como indicador físico y simbólico de sus orígenes.⁷⁹

Consideraciones Preliminares

En el desarrollo de este capítulo se abordó el problema relativo a la presencia de Xipe Tótec en la historia mesoamericana anterior al periodo Posclásico Tardío. Parecen claras las evidencias con respecto a la práctica del rito del desollamiento humano durante el Clásico. En Teotihuacan, sobre todo, en el caso del fragmento mural encontrado por Séjourné en Zacuala, puesto que las imágenes del llamado “dios de la máscara” han sido objeto de una polémica cuyos argumentos hacen difícil tomar

Bautista se refieren a un lugar de esa parcialidad llamado “Tlalcocomocco Atlixocan” y, al mismo tiempo, informan que en Atlixocan existía un lugar llamado Temalacatitlan, “El lugar del *temalácatl*” (Reyes García 2001: 313; Reyes García *et al.* 1996: 100). Chimalpain y la *Crónica mexicáyotl* también mencionan a Atlixocan como uno de los lugares tocados por los mexicas tras haber salido de Chapultépec (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 135; Alvarado Tezozómoc 1992: 45). Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, los mexicas fueron directamente de Chapultépec a un lugar llamado Tlachtonco (“Tlchetongo”), al cual sitúa “donde ahora está San Lázaro, junto al tiánguez de los mexicanos”, refiriéndose al área frontera de lo que fue el *tecpan* de San Juan (Moyotlan), donde se encontraba el mercado de los indígenas en el siglo XVI (*HMP*: 223; Cervantes de Salazar 1993: 69-70). Significativamente, Tlachtonco era el lugar desde el cual Motecuhzoma II pretendió huir al Cincalco ataviado como Xipe Tótec en la víspera de la conquista española y, por otro lado, de acuerdo con la misma *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, fue allí donde quedó enterrada la cabeza de Cópil tras su sacrificio, detalle que relaciona simbólicamente a ese emplazamiento con Tlalcocomoco (*HMP*: 224; Durán 1967, II: 495-496; Alvarado Tezozómoc 1878: 675-678). Por último, las versiones de Durán y Tezozómoc sobre el intento de fuga de Motecuhzoma II hacia el Cincalco no sólo relacionan a Tlachtonco —como la *HMP*— con Chapultépec, sino que también lo vinculan con Atlixocan (Durán 1967, II: 493-494; Alvarado Tezozómoc 1878: 678).

⁷⁹ De acuerdo con Motolinia, los mexicas pasaron directamente de Chapultépec a Tenochtitlan (Motolinia 1996: 124). Cabe preguntarse, ahora, si el franciscano no habrá recogido alguna tradición afín con los datos que, según se han venido exponiendo, apuntan hacia una ocupación temprana en lo que llegaría a ser el sector sudoeste de la capital mexicana. En lo

partido, por lo menos a quien esto escribe. En el área maya se encuentran los rostros recuperados en Palenque y, posiblemente, aquellos incluidos en las estelas de Copán. No obstante, conviene hacer algunas precisiones a este respecto.

Si bien es indudable que el desollamiento de víctimas constituía la actividad medular en la fiesta dedicada a Xipe Tótec, cuyo nombre era precisamente *tlacaxipehualiztli*, “desollamiento de personas”, no es menos evidente que adquiriría una importancia equiparable en *ochpaniztli*, el periodo festivo consagrado a la diosa-Madre, Tlazoltéotl-Ixcuina. De hecho, desde el punto de vista del mito —como veremos en otra parte de este trabajo— el sacrificio y despojo de la piel sufrido por esta última fue la acción que dio origen a “Nuestro señor el desollado” y al *tlacaxipehualiztli*.⁸⁰ De esta manera, la sola presencia de esa práctica ritual no constituye un testimonio sobre la existencia del dios. Tal vez la mejor muestra sobre la validez de este planteamiento es la discusión relativa al área maya que fue comentada en este capítulo: por un lado, se reconocen las plausibles pruebas sobre el desollamiento en el periodo Clásico y sobre esa base se admite o se supone la participación del numen; por el otro, frente a las evidencias aún más claras sobre la existencia del rito durante el Posclásico Tardío,⁸¹ se recurre a la incursión de grupos procedentes del Centro de México para explicarla. Por ello, en su momento expresé que la admisión del dios —o de un equivalente suyo— entre los mayas del Clásico invalida *per se* la explicación de su presencia posclásica como consecuencia de una influencia foránea, y obliga bien a cancelar alguna de ambas propuestas, o bien a pensar en la modificación histórica o readaptación de una actividad ritual preexistente.

En lo que respecta a la proyección sistemática hacia el pasado del panteón mexica o mesoamericano del Posclásico, las objeciones de Kubler son fundadas. Como él lo expresa, el campo de la experiencia simbólica es marcadamente proclive a la transformación, de igual forma que lo es en primera instancia —habría que agregar— el de las relaciones sociales donde se origina. Empeñarse en demostrar la presencia remota de una deidad, tomando como punto de partida las características y la liturgia mediante

que respecta a la ubicación específica e importancia del templo Yopico de Tlalcoomoco, véase González González (2006).

⁸⁰ Véase el capítulo tercero de este trabajo, inciso 3.3.

⁸¹ A este respecto, véase la descripción de Landa (1986: 51).

las cuales se manifestaba en vísperas de la Conquista, desde luego implica riesgos. Con mayor razón cuando dicha demostración pretende sustentarse en el frágil apoyo de un rasgo aislado, trátase del rostro enmascarado o de líneas pintadas en la faz. En este sentido, es conveniente reiterar la importancia de la urna recuperada por Caso en la Tumba 103 de Monte Albán, en tanto exhibe un conjunto de atributos claramente relacionados con la iconografía y el culto tardío de Xipe Tótec.

Por otra parte, las evidencias registradas en Teotihuacan y en Tikal sobre el *tlacacaliliztli* o sacrificio por flechamiento, sin duda importantes, conducen no obstante a plantear advertencias similares. Si bien es indudable la vinculación que existía entre dicha ceremonia y el culto de Xipe Tótec, según lo muestran documentos como los códices *Nuttall* y *Becker I*, o la *Historia tolteca-chichimeca* (CN: 83-84; CB-I: 10; HTCh: 27v, 184-185) (Figuras 22, 43 y 44), tampoco le era exclusiva y estaba igualmente ligada con los cultos de la diosa-Madre, de Mixcóatl-Camaxtli y del dios del fuego. Las fuentes documentales parecen entramparse en su plasticidad ritual: Sahagún la omite por completo en su libro segundo, dedicado a las fiestas religiosas;⁸² Durán la describe como parte de la liturgia de *ochpaniztli* en dos lugares distintos de su obra, afirmando con igual distinción que era sacrificio para honrar a Chicomecóatl y a Toci (Durán 1967, I: 140; II: 463-464); el mismo Durán y Motolinia la relacionan directamente con Camaxtli, dios de la caza (Durán 1967, II: 142, 147; Motolinia 1941: 69-70); por último, los *Anales de Cuauhtitlan* la enlazan míticamente con la región Huasteca, con las Ixcuinanme —desdoblamiento de Tlazoltéotl-Ixcuina— y con la fiesta de *izcalli*, consagrada al dios ígneo (AC: 13).⁸³

Frente a lo ya expresado, es conveniente hacer hincapié en el dinamismo propio de la vida religiosa mesoamericana y en la evolución diferencial que caracterizó su desarrollo. López Austin ha señalado lo importante que resulta tomar en cuenta esa

⁸² No obstante, el franciscano se refiere al flechamiento como uno de los medios para llegar a morar al “Cielo del Sol” o *Tonatiuh ilhuícac*, como destino de los nacidos bajo el signo *ce calli* (al igual que el *tlahuahuanaliztli* o “sacrificio gladiatorio”), y como procedimiento de castigo para quienes cometían faltas carnales o de embriaguez (Sahagún 1953-82, Libro 3: 49; Libro 4: 93; 2000, I: 339; II: 956).

⁸³ Sin duda, el mito revivía en ese lugar, pues Motolinia describe la celebración cuatrienal de *izcalli* en Cuauhtitlan, con la realización espectacular del *tlacacaliliztli*, el sacrificio y desollamiento de dos doncellas, y una impresionante matanza de codornices (Motolinia 1996: 189-190).

cualidad mutante del complejo religioso, determinada por su condición de hecho histórico, así como los diversos ritmos de transformación que experimentan sus componentes (López Austin 1994: 11). Acabamos de ver, por otra parte, el carácter polisémico de una ceremonia, no sólo en lo que se refiere a su relación con diversos periodos festivos y advocaciones divinas, sino también en su connotación como acto sacrificial o punitivo, todo ello dentro de un contexto sincrónico. Sería necesario disponer de una cantidad mayor de evidencias para poder verificar su relación con una deidad determinada en el pasado, y lo mismo puede concluirse con respecto a los que no pasan de ser rasgos iconográficos aislados y en muchos casos sensibles a la polémica.

Otro aspecto destacable en la exposición de este capítulo es la clara presencia de Xipe Tótec en la Cuenca de México durante el Posclásico Temprano (900-1200 dC), aunque desde luego no puede descartarse una mayor antigüedad del numen en esta región. Algunas fuentes pictográficas y escritas registran la celebración del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, ceremonia estelar de la festividad dedicada a “Nuestro señor el desollado”, entre los siglos XI y XIII de nuestra era —dentro del mismo periodo Posclásico Temprano— en el área mixteca, en el valle poblano-tlaxcalteca y en la Cuenca de México. Los datos anteriores, tomados en conjunto, indican que el culto de Xipe Tótec no era ajeno ni novedoso dentro del ámbito geográfico, político y cronológico en que los mexicas se desarrollaron, para finalmente dar inicio a lo que llegaría a ser la urbe más poderosa de Mesoamérica durante la mayor parte del siglo XV y las primeras dos décadas del XVI.

Algunos de los escasos testimonios arqueológicos sobre la deidad en la Cuenca de México, situados en el intervalo que separa a los periodos Clásico y Posclásico Tardío —la efigie excavada en Xolalpan por Linné y aquella encontrada en Tezoquipan— acusan relaciones con el área zapoteca, tanto en sus rasgos estilísticos como en sus manifiestas relaciones con el complejo simbólico del murciélago, siendo posible que su figura y su culto hayan arribado a esta región lacustre provenientes de Oaxaca, tal vez como consecuencia de las movilizaciones demográficas que sucedieron a la caída de los grandes centros del periodo Clásico. Sea como fuere, ello ocurrió varios siglos antes de lo que, según algunos autores, habría constituido una importación hecha por los mexicas durante la segunda mitad del siglo XV. Es posible, también, que

las tradiciones indígenas tardías de la Cuenca de México, empeñadas en situar en otros lugares el origen de Xipe Tótec, o en asignar su tutela a grupos ajenos, deriven en última instancia de esa condición fuereña inicial del dios.

Algunas versiones sobre la peregrinación mexicana mencionan al *calpulli* Yopico, entidad protegida por “Nuestro señor el desollado”, entre aquellos que iniciaron la marcha desde Aztlan. Desde luego, debe tenerse cuidado en no tomar literalmente tales versiones, considerando lo oscura que resulta en particular esa etapa histórica de los seguidores de Huitzilopochtli. No obstante, su relación con la atribución del origen de Xipe Tótec en Zapotlan, Xalixco, mencionada por Sahagún, y con ciertos datos proporcionados por Alva Ixtlilxóchitl, parecen apuntar hacia la existencia de una tradición común vinculada con quienes eran protegidos del dios y habitaron en la Cuenca de México durante los tiempos previos a la conquista española. Al mismo tiempo, dicha tradición parece haber tenido su sede, en el caso de Tenochtitlan, en la parcialidad de Moyotlan, no sólo porque en ella residían los integrantes del *calpulli* Yopico, sino porque dentro de su territorio se encontraba un importante templo consagrado a Xipe Tótec, el cual funcionaba por lo menos desde la época de Chimalpopoca. Ciertos datos, finalmente, indican que Moyotlan podría haber sido un asentamiento mexicano de avanzada y que desempeñó un papel de especial importancia durante la gestación de la gran ciudad, ligándose significativamente con la historia de Cópil, el malogrado sobrino de Huitzilopochtli. Resulta claro, entonces, que lejos de haber sido un dios extranjero en el territorio tenochca, “Nuestro señor el desollado” se encontraba enraizado en una de las parcialidades prístinas de la urbe, lo cual, por cierto, podría no ser ajeno a la especial devoción de la que llegó a ser objeto por parte de los últimos *huitlatoque* mexicanos.

CAPÍTULO 2

ESCENARIOS DEL CULTO A XIPE TÓTEC EN MEXICO-TENOCHTITLAN

“Nuestro señor el desollado” tenía varios lugares de culto en Mexico-Tenochtitlan. Ya se mencionó en el capítulo precedente la existencia de un templo y un *temalácatl* dedicados a él en el *calpulli* Tlalcocomoco, cuestión que será discutida con mayor amplitud en las siguientes páginas. Sin embargo, el escenario principal de *tlacaxipehualiztli*, por lo menos desde la época de Motecuhzoma I, fue el recinto sagrado central de la ciudad.

Uno de los objetivos de este capítulo será ubicar cuál era la situación de dicho escenario dentro de ese complejo ceremonial, considerando que se trataba de un conjunto de edificaciones relacionadas entre sí. Afortunadamente, las fuentes documentales exhiben coherencia a este respecto, por lo que resultará posible plantear conclusiones firmes en lo que respecta a su ubicación general, como espero mostrar en la discusión. Asimismo, puede adelantarse que su emplazamiento respondía al carácter espectacular de la fiesta, así como a la importancia política que llegó a adquirir para las autoridades mexicas.

Si bien la mayoría de los lugares que serán tratados estaban consagrados a Xipe Tótec, la lista incluye también ciertas localidades que, no obstante estar dedicadas a otras deidades, jugaban un papel importante en actividades de culto relacionadas con el dios, o en las que éste resultaba involucrado. Tal es el caso, por ejemplo, del Apétlac, ubicado en el Templo Mayor de Tenochtitlan, o del Tecanman, recinto dedicado al dios del fuego y que se hallaba en las inmediaciones del recinto sagrado.

2.1. En el contorno de la ciudad

La primera parte de este capítulo aborda la cuestión de los escenarios de culto relacionados con Xipe Tótec en el contorno o periferia de Mexico-Tenochtitlan. El análisis conduce en primera instancia al área de la ciudad donde su devoción era más patente y que, por fortuna, puede ser claramente definida y ubicada dentro de la

configuración urbana actual. De ahí, la información disponible nos lleva al Totecco, santuario consagrado al dios y cuya importancia se ve resaltada por el hecho de haberse encontrado en lo que fue, probablemente, uno de los ejes de trazo fundamentales de la ciudad; además de formar parte del elenco de lugares utilizados en *tlacaxipehualiztli*, el Totecco entraba también en funciones durante la veintena *etzalcualiztli*, cuestión relevante para la discusión que se aborda en el cuarto capítulo de este trabajo (véase el capítulo cuarto, inciso 4.6.2). Finalmente, encontramos al Tecanman, localidad controlada directamente por el *hueitlatoani* y que jugaba un papel importante en el proceso de distinción de los guerreros destacados en *tlacaxipehualiztli*.

2.1.1. La parcialidad o *nauhcampan* de Moyotlan

La parcialidad de Moyotlan —llamada San Juan en la época colonial— era una de las cuatro grandes parcialidades o *nauhcampan* de Mexico-Tenochtitlan, conformando su cuadrante sudoeste. Alfonso Caso señaló sus límites hacia el norte y hacia el oriente, tomando como base primordial las dos grandes calzadas prehispánicas de Tlacopan e Itztapalapan: en el mismo orden, las actuales calles de Tacuba y Pino Suárez con sus respectivas prolongaciones (Caso 1956: 10). Hacia las otras dos direcciones sus límites resultan menos precisos, ya que corresponden a los de la ciudad misma, aunque el mismo autor propone las calles de Dr. Lavista y Lucas Alamán hacia el sur, y la de Abraham González o Versalles hacia el poniente (1956: 10).

Como vimos en el capítulo pasado, la parcialidad de Moyotlan estaba especialmente vinculada con Xipe Tótec, sobre todo por la presencia en ella de un importante templo y altar de sacrificios dedicados a él, así como del *calpulli* Yopico, cuyo nombre evidencia su devoción particular hacia ese dios. Asimismo, pudimos apreciar que ciertas versiones otorgan a dicho *calpulli* una importancia especial, en tanto grupo iniciador de la peregrinación desde Aztlán-Chicomóztoc, mientras Moyotlan en general aparece —mediante la concatenación de datos históricos dispersos— como una entidad prístina de Mexico-Tenochtitlan.

2.1.1.1. El *calpulli* Yopico

El barrio o *calpulli* Yopico, perteneciente al *nauhcampan* de Moyotlan, se llamó del Espíritu Santo durante la época colonial. Según Caso, sus límites conforme a la ciudad actual serían la plaza de San Juan al norte, la calle del Buen Tono al oriente, la de Arcos de Belén al sur, y una línea que iría de la plaza de San Juan hasta la de Malpica al poniente (Caso 1956: 13). Sin embargo, tal parece que en el siglo XVI se extendía por lo menos unos doscientos metros más hacia el norte, pues un Acta de Cabildo de 1593 consigna la indemnización que se pagó por sus casas a algunos habitantes de este barrio, con motivo de la apertura de una nueva calle que partía del costado norte del Hospital Real de Indios, calle que corresponde actualmente a la de Victoria.¹

Es muy probable que esa entidad haya sido residencia del gremio de los orfebres, en virtud de la tutela que sobre ellos ejercía Xipe Tótec, así como por la importancia especial que tenía la celebración de *tlacaxipehualiztli* para ellos y para el *calpulli* Yopico (Sahagún 2000, I: 186; II: 841); sin embargo, hasta ahora no disponemos de datos más fehacientes al respecto. Un caso con el cual puede establecerse una comparación es el de Azcapotzalco, donde habitaba una corporación de orfebres especialmente apreciada por Motecuhzoma II, ya que el dios patrono de ese lugar era Otontecuhтли, advocación del dios del fuego que también estaba relacionado con el trabajo del oro (Díaz del Castillo 1989: 253; Sahagún 1997: 123; cf. Carrasco 1950: 158). Este dato, al mismo tiempo, se suma a una serie de indicios sobre la estrecha relación que existía entre Xipe Tótec y el dios ígneo.²

Si para la especialización más probable de los integrantes del *calpulli* Yopico sólo contamos con referencias vagas e indirectas, llama la atención la gran cantidad de oficios y deidades tutelares que Arturo Monzón le asigna en su ya clásico trabajo sobre el *calpulli* en Tenochtitlan. El investigador menciona, como oficios, los de plateros, aurífices, xochimanques, tratantes de agua, Señores y “Reyes”, señalando también a la entidad como sede de un *calmécac*; en cuanto a las divinidades que lo protegían,

¹ El Acta de Cabildo en cuestión es la del primero de abril; sobre la identificación de la calle, véase también a Marroqui (1900, III: 739-741). Para su trabajo, Caso se basó en la localización de los barrios hecha por Antonio de Alzate en 1789.

² A este respecto, véase en particular el capítulo quinto, inciso 5.5.

Monzón se refiere a Xipe Tótec, Coatlicue, Coatlantonan, Chalchiuhtlicue, Tláloc y Tequiztlimayáhuatl (Monzón 1949: 50).

Una revisión minuciosa de las fuentes citadas por Monzón, acudiendo para ello a la edición de Sahagún que utilizó (Sahagún 1938), deja ver que ninguno de ellos, con excepción de “Nuestro señor el desollado” y los orfebres (plateros y aurífices), encuentran sustento en ellas. Comentaré brevemente cada caso, partiendo de los oficios, ya que en la mayor parte de los casos ese camino conduce a la cuestión de las deidades involucradas por el autor.

- 1) Los *xochimanque*.- Monzón cita a Torquemada, quien dice que en la fiesta *tozoztontli* los floristas o “xochimanques” hacían fiesta a su diosa “Cohuatlicue, o Cohuatlantona”, ofreciendo ramilletes de flores en el templo Yopico (Torquemada 1943, II: 254). Sin embargo Sahagún, fuente de la que abrevó Torquemada, dice que los *xochimanque* o “maestros de hacer flores” hacían fiesta a su diosa Coatlicue o Coatlantonan, y que los habitantes del barrio Coatlan, protegidos de esa diosa, ofrecían tamales en su templo (Sahagún 2000, I: 139, 186). Su texto náhuatl asienta, asimismo, que esa diosa era venerada por los integrantes del *calpulli* Coatlan (Sahagún 1953-82, Libro 2: 57).
- 2) Los tratantes de agua.- Monzón los incluye puesto que eran protegidos por Chalchiuhtlicue y considera, como dije, que esta era una deidad del *calpulli* Yopico. Sus citas son muy confusas; por un lado, se remite a los capítulos diez y dieciocho del libro I de Sahagún, en los cuales ni la diosa ni los tratantes de agua son mencionados (Sahagún 2000, I: 79, 99-100). Suponiendo la existencia de un error tipográfico, podría haber aludido al capítulo once, dedicado precisamente a Chalchiuhtlicue, aunque nada autoriza en el texto para relacionarla con el *calpulli* Yopico (2000, I: 80-81). Por el otro, cita los capítulos primero y decimonono del libro II de Sahagún, dedicados a la descripción sucinta de la fiesta *atlcahualo* y a la decimacuarta fiesta movible, dedicada por los tratantes de agua a Chalchiuhtlicue, pero tampoco hay en ellos información alguna que permita vincularlos con la entidad (Sahagún 2000, I: 135-136, 173).
- 3) Señores y “Reyes”.- La cita de Monzón lleva nuevamente al capítulo diez del libro II de Sahagún, dedicado a las *cihuapipiltin*, por lo que se reitera la existencia de un error tipográfico y en realidad debió remitir al capítulo once, donde dice que los señores y reyes veneraban a Chalchiuhtlicue (Sahagún 2000, I: 81). Sin embargo, debe rechazarse esa propuesta, por las mismas razones expuestas en el inciso anterior.

- 4) El *calmécac*.- Monzón cita a Sahagún y a Torquemada. En el primer caso, se trata del capítulo primero del libro II, la versión breve de *atlcahualo*, donde no existe mención alguna de un *calmécac* en Yopico, y la descripción de los edificios noveno a decimotercero del recinto sagrado incluida en el apéndice del mismo libro, entre los cuales sólo hay dos *calmécac*: el Tlillancalmécac, dedicado a Cihuacóatl, y el Mexico Calmécac, consagrado a Tláloc (Sahagún 2000, I: 135-136, 273-274). Es posible, nuevamente, la existencia de un error tipográfico y que el autor se haya referido, en realidad, al Yopico Calmécac mencionado por Sahagún (2000, I: 278); sin embargo, nada permite afirmar que se haya tratado de un inmueble ubicado fuera del recinto sagrado de Tenochtitlan. En el caso de Torquemada, precisamente, la cita de Monzón conduce a un pasaje en donde el cronista menciona al Yopico Calmécac como edificio adyacente al templo Yopico, pero debe tratarse nuevamente del recinto sagrado, ya que Torquemada se basó en Sahagún (Torquemada 1943, II: 153).
- 5) Tláloc.- Monzón cita el final del segundo capítulo del libro II de Sahagún y el inicio del tercero, donde se describen las actividades del primer día de *tozoztontli*. La fuente dice que hacían fiesta a Tláloc sacrificando niños en los montes, para mencionar después que se ofrecían primicias de flores en el templo Yopico (Sahagún 2000, I: 138-139). Sin embargo, los sacrificios de niños formaban parte de una secuencia que abarcaba las primeras cuatro veintenas del año ritual,³ por lo que no es válido proponer a Tláloc como dios del *calpulli* Yopico con base en dicha información.
- 6) Tequitzlimayáhuel.- Monzón cita a Torquemada (1943, II: 153), quien dice que una deidad con tal nombre era sacrificada en el templo Yopico. Sin embargo, Torquemada leyó defectuosamente la información de Sahagún sobre el sacrificio de representantes divinos de Tequitzin y Mayáhuel en ese templo, durante la celebración de *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 188).⁴ Además, de aceptar el argumento estaríamos obligados a considerar también como deidades particulares del *calpulli* Yopico a Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxóchitl, Chililico, Tlacahuepan e Ixtlilton, cuyo sacrificio y desollamiento en el templo de Xipe es descrito por Durán, junto con el de Mayáhuel, como parte de la fiesta dedicada a Xipe Tótec (Durán 1967, I: 97).⁵

³ A este respecto, véanse Sahagún (2000, I: 141-142) y Motolinia (1996: 170, 193-194).

⁴ De hecho, es dudoso que Tequitzin sea el nombre de una deidad. León-Portilla (en Sahagún 1958: 105, n. 65) traduce el vocablo como "Oficio" y opina que alude al desempeño del sacerdote encargado del templo de Xipe Tótec; por su parte, López Austin (1965: 92) lo traduce como "Cargo", quizás en el mismo sentido. Anderson y Dibble (en Sahagún 1953-82, Libro 2: 188, n. 4) proponen que podría ser una corrupción de Izquitécatl, nombre de uno de los dioses del pulque, lo cual parece poco probable.

⁵ Esta cuestión se discute con amplitud en el cuarto capítulo, inciso 4.6.1.3.1.

En relación con el cuadro donde Monzón presenta sus propuestas en torno a las ocupaciones y deidades atribuibles a varios *calpultin* tenochcas, y en el cual —desde luego— se encuentran aquellas recién comentadas, ya López Austin había hecho notar que la excesiva cantidad de oficios mencionados dificulta establecer una delimitación entre ellos, así como que parece incluir demasiadas deidades en el caso de cada entidad (Monzón 1949: 50-51; López Austin 1998: 66).

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, sólo puede decirse con certeza que el dios tutelar del *calpulli* Yopico era Xipe Tótec, y que probablemente los orfebres formaban parte de su componente humano. Es de lamentarse, porque tal situación impide establecer relaciones entre nuestro dios y otros númenes del panteón mexicana, al menos en el contexto de la entidad específica que le rendía culto dentro de Mexico-Tenochtitlan. No obstante, es conveniente señalar que el patronazgo de “Nuestro señor el desollado” sobre los orfebres permite relacionarlo —al menos— con dos deidades, además del ya mencionado Otontecuhtli: Quetzalcóatl, quien aparece como inventor o introductor de la orfebrería y Xochiquétzal, patrona de los plateros (Sahagún 2000, I: 308; Mendieta 1980: 92; Durán 1967, I: 152).⁶

2.1.1.2. El *calpulli* Tlalcocomoco

Como vimos ya en el primer capítulo (inciso 1.4.3), existen claros testimonios en las fuentes documentales sobre la existencia de un templo dedicado a Xipe Tótec en el *calpulli* Tlalcocomoco de la parcialidad tenochca de Moyotlan, así como de que estaba acompañado por un *temalácatl*, el escenario del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio dedicado a ese dios. De igual manera, se presentaron datos que sugieren el papel relevante desempeñado por este *calpulli*, así como por Moyotlan en general, durante el inicio del desarrollo urbano de Tenochtitlan.

Durante la época colonial, Tlalcocomoco agregó a su nombre el de su advocación cristiana: La Ascensión. De acuerdo con Caso, si lo situáramos en la moderna Ciudad de México quedaría limitado al norte por la calle de Arcos de Belén, al oriente por la de Gabriel Hernández, al poniente por la de Balderas, y al sur por una

⁶ Torquemada dice que Xipe Tótec era el dios de los plateros (Torquemada 1943, II: 252).

línea transversal que posiblemente llegaría hasta la actual calle de Doctor Bernard (Caso 1956: 12).

2.1.1.2.1. El templo Yopico de Tlalcocomoco

Según la reconstrucción de Caso recién explicada, Tlalcocomoco habría tenido una configuración marcadamente alargada de norte a sur, complicando en apariencia cualquier intento por buscar cuál era la ubicación aproximada del templo dedicado a Xipe Tótec que resguardaba. Sin embargo, afortunadamente existen datos y apreciaciones que permiten sustentar una hipótesis razonable al respecto.

Como se explicó en el primer capítulo (inciso 1.4.3), Torquemada es uno de los cronistas que dan testimonio de la instalación de un *temalácatl* en Tlalcocomoco, a iniciativa de Chimalpopoca, el tercer *hueitlatoani* mexica. Vetancurt, quien escribía hacia el final del siglo XVII y siguió claramente a Torquemada en esa noticia, agrega no obstante un dato del mayor interés al decir que el referido altar de sacrificios fue colocado “en el barrio de Tlalcocomoco, que es hoy en la Cruz Vidriada de los caños, junto al hospicio de Belén, que llaman Guazango” (Vetancurt 1870-71, I: 286). El mismo Vetancurt, por otra parte, menciona a la capilla de La Ascensión como santuario tutelar de Tlalcocomoco en la época colonial, dependiente de la cabecera de San Juan (1870-71, III: 132).

Ambos elementos, la Cruz Vidriada y la capilla de La Ascensión, se encontraban en el extremo norte de Tlalcocomoco —según la delimitación de Caso— junto con el Colegio de San Miguel de Belén, fundado en 1683; dicha área es ocupada actualmente por el Centro Escolar Revolución, construido durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940). El óleo titulado *Los maestros del arte de arquitectura*, elaborado por Pedro de Arrieta y colegas en 1737, ilustra tanto a la Cruz Vidriada (marcada con un número 3), como al Colegio de San Miguel de Belén y a la capilla de La Ascensión (Figura 46).⁷ La capilla de la Ascensión debe haber desaparecido en el transcurso del

⁷ El Colegio de San Miguel de Belén se encuentra indicado mediante el sobrenombre popular con el que era conocido: “Las Mochas”. La Cruz Vidriada también se aprecia en la *Planta y descripción de la imperial Ciudad de México en la América*, de Carlos López, fechada en 1749, y es señalada mediante una leyenda en el *Plan de la Ville de México*, de Charles Antoine Joubert, fechado en 1769 (Figura 47).

siglo XVIII, puesto que ya no aparece en el plano de la ciudad levantado en 1793 por García Conde.

La reunión de estos elementos y en particular la presencia del santuario colonial del barrio, erigido seguramente en su espacio religioso prehispánico, llevan a pensar que en dicho entorno se encontraban el templo Yopico y el *temalácatl* mencionados por Chimalpain y Torquemada. A lo anterior puede agregarse la contigüidad de esa área con la importante vía de comunicación conocida actualmente como Arcos de Belén, cuyo origen precortesiano parece indudable, así como el hallazgo de los vestigios de un juego de pelota en sus inmediaciones (González González 2005; Martos López y Pulido Méndez 1989).

2.1.1.3. El *calpulli* Tzapotlan

De acuerdo con Caso, el *calpulli* Tzapotlan —o del Santo Cristo durante la etapa colonial— estaba limitado al norte por la actual calle de Tacuba, hacia el oriente por la de Doctor Mora, hacia el sur por la Avenida Juárez, y hacia el poniente por la calle de Rosales (Caso 1956: 10). La especial relación existente entre Xipe Tótec y el zapote, así como con lugares cuyo nombre deriva de ese árbol frutal (véase el capítulo primero, inciso 1.2.3), hacen pensar que no era casual la presencia de este *calpulli* en la misma parcialidad de Moyotlan en la que se encontraban su templo y la entidad donde residían sus protegidos, los orfebres.

Monzón, basándose en la obra de Sahagún, dice que la diosa que protegía a ese *calpulli* era Tzapotlatenan (“La madre de Tzapotlan”) y que allí habrían vivido quienes trataban con el *úxítl* (Monzón 1949: 51). Aunque Sahagún en realidad no menciona el lugar específico en el que se le rendía culto a Tzapotlatenan, ni tampoco el nombre del barrio donde residían los tratantes de *úxítl*, es posible que Monzón tenga razón, considerando el nombre del numen, mismo que obedecía —esto sí lo afirma el franciscano— a que nació en un pueblo llamado Tzapotlan (Sahagún 2000, I: 78).⁸

⁸ Seler propuso una posible relación de Tzapotlatenan con Tzapotitlan, poblado que se encontraba en la ribera norte del Lago de Xochimilco (Seler 1990-98, II: 250; cf. González Aparicio 1973, plano: k-XIX).

2.1.1.4 El *calpulli* Tepetitlan

Existe la posibilidad de que el *calpulli* Tepetitlan, ubicado por Caso (1956: 13) dentro de la parcialidad de Moyotlan, se especializara en el comercio. Sahagún lo menciona como uno de los siete barrios donde habitaban los principales *pochtécah* mexicas, los cuales eran convocados cuando algún miembro de su gremio estaba por emprender una expedición comercial (Sahagún 1953-82, Libro 9: 12); por desgracia, hasta la fecha se desconoce la ubicación de los otros seis *calpultin* (Acosta Saignes 1945: 25-33).

Hay indicios también de que los comerciantes tenían una participación significativa en las actividades de culto a Xipe Tótec. A partir de la época de Ahuítzotl, por lo menos, quedaron autorizados para lucir prendas especiales durante la celebración de *tlacaxipehualiztli*, como resultado de su participación decisiva en la conquista de las provincias de Ayotlan y Anáhuac (Sahagún 2000, II: 796; 1953-82, Libro 9: 7); el templo Yopico, por otra parte, era uno de los cinco teocallis donde los *pochtécah* ofrendaban cuando daban un banquete para hacer ostentación de su riqueza (Sahagún 2000, II: 819).⁹

En los códices *Nuttall* y *Vindobonensis*, Xipe aparece con el nombre calendárico 7 Lluvia (Caso 1996, I: 112; II: 423). Lo anterior podría constituir otro indicio de su relación con los comerciantes, si tomamos en cuenta que la deidad Chiconquiáhuatl (“Siete lluvia”), de acuerdo con Sahagún, era uno de los cinco hermanos varones de Yacatecuhtli, el principal dios de los *pochtécah* (Sahagún 2000, I: 103). Más aún, el coadjutor del sacerdote encargado del templo Pochtlan, otro de los cinco templos donde ese gremio ofrendaba al realizar su banquete, ostentaba el nombre de *Chiconquiáhuatl Pochtlan* (Sahagún 2000, I: 291).

2.1.2. El Totecco

Este lugar, cuyo nombre significa “Nuestro lugar de gobierno” según López Austin y García Quintana (en: Sahagún 2000, III: 1337) o “En nuestro señor” según Garibay (en: Sahagún 1975: 951), es mencionado varias veces en la obra de Sahagún. En el libro I, al

⁹ Los otros cuatro templos donde ofrendaban eran el de Huitzilopochtli, el de Huitznáhuac, el de Pochtlan y el de Tlamatzinco (Sahagún 2000, II: 819).

describir la escaramuza que se realizaba durante la fiesta *tlacaxipehualiztli*, la fuente dice que los bandos contendientes finalizaban su batalla fingida en el lugar llamado Totecco (Sahagún 1953-82, Libro 1: 39). En el libro IX alude a la misma escenificación y agrega que en el Totecco había una efigie de piedra de Xipe Tótec, la cual lo representaba erguido (Sahagún 1953-82, Libro 9: 70). Esto último confirma su condición de lugar sagrado dedicado a la deidad. En uno de los apéndices del libro VIII también se describe la escaramuza, y el lugar donde concluía es llamado allí Totectzontecotitlan, nombre que de acuerdo con Seler significa “lugar de cráneos del dios” (Sahagún 1953-82, Libro 8: 85; Seler 1963, I: 129).

El Totecco, o Totectzontecotitlan, también cumplía funciones en la veintena *etzalcualiztli*, cuestión que será discutida en otro lugar (véase el capítulo cuarto, inciso 4.6.2). Por el momento, baste señalar que Sahagún, al comentar su utilización en dicho periodo festivo, lo sitúa en algún lugar ribereño de la ciudad al decir que se hallaba en “la orilla del agua” (Sahagún 2000, I: 205). El libro XII de Sahagún, afortunadamente, permite precisar aún más la ubicación del Totecco. De acuerdo con la fuente, durante los enfrentamientos finales de la guerra de conquista, en 1521, los tenochcas y tlatelolcas se encontraban ya fortalecidos en Tlatelolco; describe la ubicación de algunos bergantines españoles, y sobre uno de ellos dice lo siguiente:

[...] estaba en el barrio que se llama Totecco,¹⁰ que es cabe la iglesia de Concepción. Estos bergantines estaban en el agua, aguardando tiempo (Sahagún 2000, III: 1219).

Más adelante, Sahagún aclara que la iglesia de la Concepción se hallaba en un barrio tlatelolca llamado Amáxac, donde los mexicas se habían guarecido (Sahagún 2000, III: 1227-1228). Según los *Anales de Tlatelolco*, los defensores llevaron consigo la efigie de Huitzilopochtli del Templo Mayor y la resguardaron en el *telpochcalli* del barrio (AT: 107). La misma fuente lo menciona como escenario de su derrota final y narra los hechos con especial dramatismo:

¹⁰ El texto náhuatl de Sahagún se refiere al Totecco como un lugar, sin calificarlo de barrio o *calpulli* (Sahagún 1953-82, Libro 12: 100).

De tal forma fueron derrotados los mexicas tlatelolcas, los cuales se vieron obligados a abandonar su ciudad. Todo acabó allá en Amáxac: después ya no tuvimos escudos ni macanas, ya no hubo nada de comer, y durante toda la noche estuvo lloviendo (AT: 117).

Caso ubica al barrio de Amáxac en el extremo noreste de la isla, como uno de los barrios de Tlatelolco, y señala que también era conocido con los nombres de Atenantitlan y probablemente Tequixpeuhca, puesto que hasta la fecha subsiste allí la iglesia llamada La Concepción Tequixpeuhca (Caso 1956: 36, Plano 2). Es probable que también existiera un embarcadero, pues Cortés —en la víspera del asalto final de la guerra— ordenó que los bergantines entraran “por un lago de agua grande que se hacía entre unas casas donde estaban todas las canoas de la ciudad recogidas” (Cortés 1961: 193).

Ahora bien, es de particular interés la ubicación del Totecco según el texto náhuatl del *Códice Florentino*, puesto que al describir la ubicación de los bergantines españoles, en el pasaje correspondiente al de la versión castellana citado más arriba, dice que desde el lugar en donde se encontraban partía un camino recto que iba a Tepetzinco (Sahagún 1953-82, Libro 12: 100).¹¹ Es claro que la referencia corresponde a un camino de tierra, puesto que se emplea el sustantivo *otli* (“camino”) y no *acalotli* (“camino de [o para] canoas”), utilizado por la misma fuente para referirse a un canal o acequia.¹²

Lo anterior, por un lado, confirma definitivamente que el Totecco se hallaba en la ribera del conjunto urbano y, por el otro, refuerza o confirma la existencia de uno de los grandes ejes de trazo de la isla de México propuestos por Luis González Aparicio: el eje Los Remedios-Tepetzinco que, según el autor, unía esos dos puntos extremos pasando por el vértice de los principales templos de Tlacopan, Xochimanca, Nonohualco, Tlatelolco y Amáxac, considerando a la iglesia o capilla de La Concepción Tequixpeuhca como indicador de la ubicación de este último (González Aparicio 1973: 46). A partir de la información transmitida por el texto náhuatl de Sahagún, podría

¹¹ El texto náhuatl dice: “...*auh in oc centetl acalli ompa onoca in totecco: in ipan otli tlamelahu Tepetzinco...*”. Por otra parte, se refiere en más ocasiones al Totecco como uno de los lugares relacionados con los acontecimientos finales de la guerra de conquista (Sahagún 1953-82, Libro 12: 109-110).

¹² Véase por ejemplo Sahagún (1953-82, Libro 12: 109-110).

agregarse al Totecco en esa lista de lugares sagrados ubicados en el eje Los Remedios-Tepetzinco, y además constatar que dicho eje no se prolongaba de manera virtual desde la isla hacia Tepetzinco, como lo dejó plasmado González Aparicio en su plano, sino de forma real mediante una calzada o camino de tierra.¹³

2.1.3. El Tecanman

Dentro de las actividades ceremoniales realizadas en *tlacaxipehualiztli*, el Tecanman aparece como el lugar donde eran ataviados los guerreros mexicas que ofrecían víctimas para el *tlahuahuanaliztli*, o sacrificio gladiatorio (Sahagún 1953-82, Libro 2: 49). Como veremos enseguida, las insignias que tomaban los guerreros en esa ocasión eran prestadas y tenían la obligación de devolverlas, probablemente en el mismo lugar. Es factible que se tratara de un santuario consagrado al dios del fuego, ya que el sacerdote llamado *Tecanman teuhua* tenía la responsabilidad de ataviar a la víctima que era sacrificada representando a Xiuhtecuhtli (Sahagún 1958: 93; 2000, I: 289).

Sahagún menciona un barrio llamado Tecanman donde se hacía una fiesta en el transcurso de la veintena *tóxcatl*, dedicada a Tezcatlipoca, aunque el texto náhuatl lo refiere simplemente como “su lugar llamado Tecanma” (Sahagún 2000, I: 193; 1953-82, Libro 2: 70).¹⁴ Alfonso Caso, por su parte, encontró evidencias sobre un barrio Tecama en la parcialidad o *nauhcampan* de (San Pablo) Teopan (Caso 1956: 23). Independientemente de la existencia de un barrio con ese nombre en Tenochtitlan, las fuentes documentales permiten ubicar al Tecanman que nos ocupa como parte de las casas reales del *hueitlatoani* mexica, o muy próximo a ellas.

Al iniciarse el ataque final a Tenochtitlan, cuestión que será ampliada más adelante, los conquistadores llegaron al área de la puerta sur del recinto sagrado y emplazaron un cañón para hacer fuego sobre ella; de acuerdo con los *Anales de Tlatelolco* (AT: 107), el arma fue puesta en medio de la calzada y dirigida hacia el camino de Tecanman con ese fin. Como veremos posteriormente, de acuerdo con el

¹³ El plano llamado “Derechos de pesca de Tlatelolco” u *Ordenanza de Cuauhtémoc*, copia de un documento prehispánico realizada por orden del último jerarca mexica en 1523, ilustra al menos dos caminos que comunicaban al Peñón de Tepetzinco con la isla de Tenochtitlan-Tlatelolco, cuestión que se ve respaldada por planos de la época colonial (Barlow 1989, Lámina 1; Carballal Staedtler y Flores Hernández 1994).

testimonio de Cortés los agresores ya habían cruzado la acequia que limitaba por el sur a las casas reales —misma que corría por la actual calle de Corregidora— cuando instalaron el cañón; lo que no queda claro, en el relato de los *Anales de Tlatelolco*, es si al colocarlo en la calzada ya la habían cruzado, o si lo hicieron precisamente al realizar dicha operación.

El lugar aludido por los *Anales de Tlatelolco* debe ser el mismo que se menciona en la relación sahumantina sobre la fiesta *ochpaniztli*, en virtud de su estrecha asociación con la residencia del jerarca. De acuerdo con dicha relación, la fiesta concluía con una escaramuza donde participaba el *hueitlatoani*, misma que se originaba en el recinto sagrado y llegaba hasta el templo llamado Tocititlan, el cual se encontraba cerca de la entrada meridional de Tenochtitlan (Sahagún 2000, I: 234-235);¹⁵ es decir, las casas reales se encontraban en el trayecto de la escaramuza y cerca de su origen. Sahagún (2000, I: 235) dice que el soberano sólo corría un trecho corto y que “entraba en su casa”. Su texto náhuatl es más explícito al decir que algunas veces entraba en la “Casa de las aves” [*totocalco*], y otras en el Tecanman (Sahagún 1953-82, Libro 2: 125).

Otro argumento en favor de la asociación del Tecanman con las casas reales, es el carácter de préstamo con el que los guerreros mexicas involucrados en el “rayamiento” recibían sus insignias al final de la veintena *atlcahualo*, y probablemente en la víspera de la ceremonia sacrificial (Sahagún 1953-82, Libro 2: 46, 49; López Austin 1967a: 18). Al terminar la ceremonia y después de realizar su ofrenda de sangre, los guerreros acudían al palacio para devolverlas, seguramente al mismo lugar donde les habían sido entregadas (Sahagún 2000, I: 183; 1953-82, Libro 2: 54). Pueden agregarse también, como apoyo, las evidencias presentadas por las fuentes documentales con respecto a que el *hueitlatoani* en persona era quien se encargaba de recompensar y otorgar divisas a dichos guerreros, durante la celebración de *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 8: 84; Durán 1967, II: 174-175; Alvarado Tezozómoc 1878: 317).

¹⁴ El texto original dice: “*itocayocan tecanma...*”.

¹⁵ Es Durán quien proporciona la información sobre la ubicación de Tocititlan (Durán 1967, I: 143-144, 148).

2.2. En el recinto sagrado principal

La discusión en torno a los lugares relacionados con el culto a Xipe Tótec en el recinto sagrado de Mexico-Tenochtitlan se dividirá en dos grandes secciones. La primera (incisos 2.2.1 a 2.2.5) se enfocará hacia aquellas localidades cuyo tratamiento en las fuentes no revela información sobre la ubicación del templo Yopico y, por ende, del escenario donde se realizaba el *tlahuahuanaliztli*, la ceremonia principal de la fiesta.

La segunda (incisos 2.2.6 a 2.2.10) inicia con la exposición de los datos sobre el acceso meridional del recinto, la puerta o patio Cuauhquiyaáhuac, y conducirá hacia una conclusión aproximada sobre el emplazamiento de esos espacios vitales, en virtud de que a partir de ese punto los documentos contienen datos especialmente relevantes al respecto. El análisis, según espero mostrar, pone de manifiesto que tanto el templo del dios como su entorno ocupaban un área privilegiada, ya que se encontraban ligados con la entrada del recinto que comunicaba con la Calzada de Itztapalapan.

2.2.1. El Apétlac o “Comedero de Huitzilopochtli”

Este lugar era el escenario de una importante ceremonia celebrada durante la fiesta *ochpaniztli*, en la que —como veremos en otra parte— la figura de Xipe Tótec desempeñaba un papel de primer orden (véase el capítulo cuarto, inciso 4.6.4). El texto náhuatl del *Códice Florentino* lo llama *itlacuayan diablo*, nombre que Sahagún tradujo como “la mesa de Huitzilopuchtli” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 124; 2000, I: 234). Describiendo ciertas ceremonias que se hacían en el templo de Huitzilopochtli durante la fiesta *panquetzaliztli*, la misma fuente precisa su ubicación de manera excepcional, y nos informa que también recibía el nombre de Apétlac (“La estera del agua”):

[...] luego descendía un sátrapa que venía metido dentro de una culebra de papel [...] En llegando al *apétlac*, que es donde se acaban las gradas del cu,¹⁶ que está una mesa de un encalado grande, y de allí hasta el llano del patio hay cuatro o cinco gradas, a esta mesa llaman *apétlac* o *itlacuayan Huitzilopuchtli* (Sahagún 2000, II: 838).

¹⁶ Es decir, se acaban de acuerdo con la trayectoria descendente del sacerdote.

El Apétlac fue, de acuerdo con el mito sobre el nacimiento de Huitzilopochtli, el último lugar por donde pasaron Coyolxauhqui y sus hermanos *centzonhuitznahua*, antes de iniciar su ascenso al cerro de Coatépec con el propósito de matar a su madre, Coatlicue, empresa en la que fueron derrotados y masacrados por el “Colibrí de la izquierda” (Sahagún 2000, I: 301).¹⁷ Los lugares por los que habían pasado antes de llegar al Apétlac se encontraban igualmente representados en Tenochtitlan: el Tzompantitlan, a través del *huey tzompantli*, y el Coaxalpan (“Sobre la arena de la serpiente”) mediante la plataforma del Templo Mayor, descrita también con excepcional claridad por Sahagún:

[...] un lugar que se llamaba Coaxalpan, que era un espacio que había entre las gradas del cu y el patio abaxo, al cual espacio subía por cinco o seis gradas (Sahagún 2000, I: 234).¹⁸

El carácter liminar del Apétlac, señalado por el mito al distinguirlo como la antesala fatídica de Coyolxauhqui y sus innumerables hermanos, encontraba expresión ritual en la función que desempeñaba dentro de las ceremonias sacrificiales: era el lugar donde las víctimas eran tomadas para ser conducidas a su inmolación, en la cúspide del templo, y asimismo donde sus cuerpos eran recogidos por sus “dueños” tras su sacrificio y despeñamiento (Sahagún 2000, II: 838-839).¹⁹

La precisión y claridad con las que Sahagún ubica al Apétlac o *itlacuayan Huitzilopochtli*, permitieron a Ignacio Alcocer proponer que se había encontrado físicamente, durante el rescate arqueológico realizado por Leopoldo Batres en la entonces llamada Calle de las Escalerillas, hoy día República de Guatemala (Alcocer 1935: 37). Dicha propuesta —en mi opinión— no sólo resulta válida, sino que se ha

¹⁷ El nombre del dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, ha sido traducido tradicionalmente como “Colibrí zurdo” o “Colibrí de la izquierda”; sin embargo, la traducción más correcta sería “La izquierda del colibrí” (Leopoldo Valiñas Coalla, comunicación personal, 1998).

¹⁸ Ante una eventual confusión entre el Apétlac y el Coaxalpan, es importante señalar que el relato mítico sobre el nacimiento de Huitzilopochtli los distingue claramente (Sahagún 2000, I: 301).

¹⁹ En otros lugares de su obra, el franciscano se refiere al Apétlac, situándolo siempre en la parte baja del templo de Huitzilopochtli (Sahagún 2000, I: 226; 1953-82, Libro 2: 48).

visto confirmada por las excavaciones del Proyecto Templo Mayor (1978-1982), según espero mostrar a continuación.²⁰

En el año de 1900, se construyó un colector de aguas que seguía el trazo de las antiguas calles de Santa Teresa y la ya mencionada de las Escalerillas; al llegar la obra a la esquina que esa calle hacía con la de Seminario (y en la cual mudaba de nombre), Batres decidió intervenir para realizar el rescate, en virtud de que la construcción proseguiría hacia el poniente y estaba por llegar, según el arqueólogo, al área ocupada originalmente por el Templo Mayor de Tenochtitlan. En realidad, como sabemos hoy en día, la obra ya había rebasado el perímetro de dicho inmueble. Batres inició su labor el 31 de agosto de ese año, recibiendo una serie de objetos que habían sido extraídos en los días previos por los contratistas de la obra, entre ellos una lápida rectangular labrada en sus caras laterales, cuyas medidas son 2.38 x 1.10 x 0.23 m (Batres 1990: 117) (Figura 49).²¹

Seler hizo mención de esta pieza, resaltando que su cara superior muestra evidencias de un recubrimiento de estuco pintado originalmente de negro, así como que sus caras laterales exhiben serpientes emplumadas en relieve pintadas de color rojo, mientras las cenefas que las enmarcan son de color azul; el sabio alemán, sin embargo, se abstuvo de emitir opinión alguna acerca de su significado (Seler 1990-98, III: 183). Beyer, por su parte, estableciendo una analogía con otro monumento mexicana interpretó las serpientes como una representación del “cielo de Quetzalcóatl”, o del cielo en general, y consideró que se trataba de un gran altar o mesa para ofrendas (Beyer 1955: 17-18, 39).

A partir del informe presentado por Batres, y conociendo ya la verdadera ubicación y orientación del Templo Mayor gracias a las excavaciones realizadas por Manuel Gamio en 1913, Alcocer (*vid supra*) infirió que la lápida rescatada en 1900 debió de haberse encontrado originalmente al pie de la escalinata del edificio,

²⁰ Paso y Troncoso (1993: 142-143) identificó a un pequeño templo que aparece en la lámina 29 del *Códice Borbónico* como “la mesa de Huitzilopochtli”. Sin embargo, la ubicación tan precisa hecha por Sahagún de ese lugar hace poco probable su propuesta; el mismo autor comenta, en otro lugar, que ese era el nombre del “recinto bajo” del templo de Huitzilopochtli (Paso y Troncoso 1993: 214).

²¹ Esta pieza se exhibe actualmente en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología.

estableciendo la relación con las referencias sahaduntinas sobre el Apétlac, o *itlacuayan Huitzilopochtli*, y proponiendo su identificación como tal.

En 1981, durante la primera temporada del Proyecto Templo Mayor, se localizó una lápida rectangular de piedra, empotrada en la plataforma del basamento correspondiente a la etapa IVb, hacia el poniente del monolito que representa a Coyolxauhqui y, por lo tanto, frente a la escalinata del templo de Huitzilopochtli (Matos Moctezuma 1982: 56). La lápida, de hecho, forma parte del remate de la escalinata por la que se asciende desde el piso del recinto sagrado hasta la plataforma del inmueble, y presenta relieves con serpientes en sus dos costados apreciables; el principal, que ve hacia el poniente, nos muestra dos ofidios confrontados, mientras el que da hacia el sur exhibe, en continuidad con los anteriores, un reptil que avanza de oriente a poniente (Figuras 50 y 51). Las medidas de esta segunda lápida son 2.53 x 1.10 x 0.20 m. Sus semejanzas iconográficas y físicas con aquella rescatada por Batres, así como la presencia inmediata de una oquedad hacia el sur del lugar donde fue encontrada en 1981 (Figura 52), evidencian que ambas conformaban un solo elemento y, además, que Alcocer dedujo correctamente su ubicación original.

De acuerdo con Sahagún, los templos de Xiuhtecuhtli y Mixcóatl también contaban con lugares llamados Apétlac, en los que se preparaba a las víctimas para su inmolación durante las fiestas de *xócotl huetzi* y *quecholli*, respectivamente (Sahagún 2000, I: 226, 246).²² Aquel que nos atañe directamente, el del templo de Huitzilopochtli, se utilizaba para quemar una imagen de papel de la *xiuhcóatl* en la celebración de *panquetzaliztli* (Sahagún 2000, II: 838), para realizar la ceremonia ya mencionada en *ochpaniztli*, y para desollar los cuerpos de los cautivos sacrificados durante el primer día de *tlacaxipehualiztli* (véase el capítulo quinto, inciso 5.6.1.2).

2.2.2. El Yopico Calmécac

Descrito por Sahagún como el quincuagésimo cuarto edificio del recinto sagrado, es uno de los siete *calmécac* mencionados en su “Relación de los edificios del gran templo de

²² Estas referencias son coherentes con aquellas comentadas más arriba, sobre la función que tenía el Apétlac del Templo Mayor durante las ceremonias sacrificiales.

México”.²³ Según el franciscano, en el Yopico Calmécac se sacrificaban cautivos por la noche durante la celebración de *tlacaxipehualiztli*,²⁴ y su texto náhuatl le llama también “el *Calmécac* de *Yohuallahuan*” (Sahagún 2000, I: 278; López Austin 1965: 93).²⁵ Torquemada, por su parte, dice que el Yopico Calmécac se encontraba junto al templo Yopico (Torquemada 1943, II: 153).

Aunque la información directa sobre el Yopico Calmécac se limita a lo dicho en el párrafo precedente, pienso que Durán podría haber aludido a este lugar cuando se refiere a los aposentos que rodeaban al patio Cuauhxicalco, y por ende al *temalácatl* y al *cuauhxicalli*, los cuales —según el dominico— eran utilizados para guardar por la noche las pieles de las víctimas que eran vestidas por devotos tras la realización del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (Durán 1967, I: 99-100, 101).²⁶

2.2.3. El Yopico Tzompantli

Es uno de los seis tzompantlis del recinto sagrado mencionados por Sahagún. Aunque debido a su nombre parece evidente su asociación con el templo de Xipe Tótec, no está por demás mencionar que lo lista como el quincuagésimo quinto edificio, inmediatamente después del Yopico Calmécac (Sahagún 2000, I: 278). La descripción de su texto náhuatl, en particular, parece implicar que en el Yopico Tzompantli eran espetadas tanto las cabezas de los cautivos sacrificados en el templo de Huitzilopochtli durante el primer día de *tlacaxipehualiztli*, como de aquéllos que morían al siguiente día, en el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (Sahagún 1953-82, Libro 2: 189; cf. López Austin 1965: 93).

Aunque Sahagún no hace mención de este edificio al pormenorizar en el desarrollo de la fiesta dedicada a “Nuestro señor el desollado”, Durán se encarga de informar que los cautivos eran colocados en hilera en un lugar llamado Tzompantitlan antes de ser subidos al *temalácatl*, así como que sus cuerpos eran llevados allí nuevamente tras realizarse el ritual de sacrificio (Durán 1967, II: 172, 277, 278).

²³ Citada de aquí en adelante como la *Relación*.

²⁴ Cabe aclarar que estos sacrificios no son descritos por Sahagún en su relación sobre la fiesta dedicada a Xipe Tótec.

²⁵ Como se verá a lo largo de este trabajo, *Yohuallahuan* o “el que bebe —o se embriaga— de noche” era uno de los nombres de Xipe Tótec.

Tezozómoc, además de confirmar el traslado de los cuerpos del *temalácatl* al Tzompantitlan, dice que los sacerdotes se encargaban de desollarlos y de poner las cabezas “pegadas a las paredes del templo de *Huitzilopochtli*” (Alvarado Tezozómoc 1878: 323, 416). Parece claro, en el último caso, que el cronista se refiere a la acción de espetar las cabezas decapitadas en el *tzompantli*, haciendo tabla rasa —como en muchos otros casos— de las distinciones entre los inmuebles que conformaban el recinto sagrado de Tenochtitlan.

Es posible, no obstante, que en aquellas celebraciones de *tlacaxipehualiztli* en las que el número de víctimas aumentaba se recurriera al *Hueitzompantli* y a las otras estructuras semejantes que había en el recinto, con el fin de poder espetar todas las cabezas. La descripción de Torquemada da a entender que el tamaño del Yopico Tzompantli era limitado (Torquemada 1943, II: 153).

2.2.4. El Netlatiloyan

Sahagún enumera al Netlatiloyan como el trigésimo octavo edificio del recinto sagrado de Tenochtitlan, describiéndolo como “un cu al pie del cual estaba una cueva donde ascondían los pellejos de los desollados, como está en la relación de *tlacaxipehualiztli*” (Sahagún 2000, I: 277).²⁷ Su texto náhuatl agrega que allí eran guardados u ocultados los representantes de Nanáhuatl y de Xochcuaye, aunque no aclara en qué fecha (Sahagún 1953-82, Libro 2: 186).²⁸ Es importante aclarar que la misma fuente lo distingue de otro Netlatiloyan, descrito como el quincuagésimo nono edificio del recinto sagrado y utilizado para el mismo propósito durante la veintena *ochpaniztli* (Sahagún 2000, I: 279).

²⁶ En otro espacio se amplía esta cuestión (véase el capítulo quinto, inciso 5.7.1).

²⁷ Molina traduce *netlatiloyan* como “escondrijo” y Torquemada como “donde se esconden” (Molina 1992: 70v, n-e; Torquemada 1943, II: 152).

²⁸ No obstante, es factible que haya sucedido en la celebración de *nahui ollin*, fiesta celebrada cada 260 días y que por lo tanto podía caer en diversas veintenas. El mismo Sahagún dice que en esa festividad se sacrificaban dos cautivos “que llamaban la imagen del Sol y de la Luna” (Sahagún 2000, I: 273). El escenario de *nahui ollin*, como veremos más adelante, era el *Cuacuauhtin inchan* o Templo del Sol, que estaba estrechamente asociado con el Templo Yopico (véanse 2.2.8 y 2.2.10). Graulich propone que dichos sacrificios tenían lugar en *panquetzaliztli*, aunque considera que se trataba de la inmolación simbólica del Sol y de la Luna (Graulich 2000: 361).

Las pieles de las víctimas sacrificadas en *tlacaxipehualiztli* eran vestidas a lo largo de veinte días, tras lo cual eran ocultadas en el Netlatiloyan durante la veintena *tozoztontli* (Sahagún 2000, I: 186-187; cf. Durán 1967, I: 100, 102). El texto náhuatl de Sahagún, al describir la ceremonia mediante la cual se disponía de las pieles, llama también al lugar *ehuatlatiloyan* (“escondrijo de pieles”), lo equipara con una cueva [*óztoc*] y dice que se hallaba en lo alto del templo de Xipe Tótec (Sahagún 1953-82, Libro 2: 58).²⁹ La ilustración de la ceremonia, donde se aprecia el templo Yopico con su basamento, muestra al Netlatiloyan como una cavidad en el piso (Figura 53, abajo).

Durán concuerda con Sahagún en cuanto a que el Netlatiloyan formaba parte del templo de Xipe Tótec, aunque no en lo que respecta a su ubicación específica; según el cronista dominico, se trataba de una “bóveda o subterráneo que había al pie de las gradas [del templo Yopico]”, y más adelante reitera que se encontraba “en el templo del ídolo Xipe y abajo al pie de las gradas de él”, agregando que “tenía una piedra movediza que se quitaba y ponía” (Durán 1967, I: 100, 102).

La condición simbólica de cueva que tenía el Netlatiloyan, así como la reiteración y seguridad con la que el cronista dominico transmite su información, hacen pensar que efectivamente se encontraba en la parte baja del templo Yopico. Cabe recordar que, de acuerdo con la tradición mesoamericana, los templos eran edificados sobre manantiales o cuevas —reales o simbólicos— y que ellos mismos eran reproducciones metafóricas de cerros sagrados (Durán 1967, II: 44; Alvarado Tezozómoc 1878: 231; Matos Moctezuma 1986: 65-80; Heyden 1981). Por otra parte, Matos Moctezuma ha señalado correctamente la división de los planos terrestres expresada en los templos prehispánicos, así como que los niveles inferiores, ubicados bajo la plataforma principal, corresponderían al *mictlan* o inframundo, lugar con el cual comunicaban precisamente las cuevas (Matos Moctezuma 1986: 69-71).³⁰

²⁹ En otro lugar, el texto se refiere al Netlatiloyan con el epíteto de *huecatlan*, que según Molina significa “cosa honda y profunda” (Sahagún 1953-82, Libro 8: 86; Molina 1992: 155r, n-e).

³⁰ Heyden (1981: 20) hace notar la calidad de cueva del Netlatiloyan, así como su ubicación al pie del templo Yopico. A este respecto, podría resultar significativo el testimonio de los *Primeros memoriales*, con respecto a que las pieles eran cubiertas con tierra tras su depósito (Sahagún 1997: 58). Por otra parte, es posible que entre los mayas yucatecos ocurriera algo semejante; Landa se refiere a quienes eran sacrificados y luego desollados, y dice, seguramente sin distinguir entre el destino de las pieles y los cuerpos de las víctimas: “A estos sacrificados [...] solían enterrar en el patio del templo, o si no, comíanselos [...]” (Landa 1986: 51).

2.2.5. El Tzapocalli

A pesar de haber sido una construcción precedera, el Tzapocalli o “Casa de zapote” tenía tal relevancia dentro de la celebración de *tlacaxipehualiztli* que amerita ser incluido en el presente capítulo. Por otra parte, su discusión conduce, una vez más, al problema de la estrecha relación entre Xipe Tótec y el zapote.

El Tzapocalli es descrito por Durán cuando reseña el *tlacaxipehualiztli* realizado en tiempos de Motecuhzoma I, y específicamente el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio; según el cronista, se trataba de un escenario dispuesto en la cúspide del templo Yopico con el fin de alojar, justo antes de dar inicio a la ceremonia, a los diez sacrificadores que ejercieron su oficio en esa ocasión, siete de los cuales portaban atavíos de deidades:

A los cuales, tenían hecha una ramada muy galana, de muchas rosas y pinturas, que significaban las insignias de aquellos dioses. Esta ramada era de una rama y hoja de un árbol que llaman *tzapotl*. Y así llaman a esta ramada, *zapotl calli*. Tenían de dentro unos asientos del mismo palo del *tzapotl*, donde se asentaron todos por sus antigüedades. Estaba esta ramada en lo alto del templo en un lugar que llamaban Yopico (Durán 1967, II: 173).³¹

Tezozómoc, quien aclara que los sacrificadores comisionados por Motecuhzoma I eran sacerdotes, confirma que descansaban sobre asientos aderezados con hojas de zapote y agrega que el suelo circundante, así como aquel que rodeaba al *temalácatl*, se encontraba “sembrado” con las mismas hojas (Alvarado Tezozómoc 1878: 321). Los orfebres, gremio protegido por Xipe Tótec, investían como su dios a un sacerdote en *tlacaxipehualiztli* y le hacían también asientos llamados *tzapoicpalli* (Sahagún 2000, II: 842).³²

³¹ Es de señalarse que Durán, en este caso, se refiere con el nombre de Yopico a la capilla que coronaba al templo.

³² Motecuhzoma II, cuando pretendió huir al Cinalco ataviado como Xipe Tótec, mandó aderezar el lugar desde el cual viajaría con hojas de zapote, e igualmente dispuso que fueran colocados varios *tzapoicpallis*. Tezozómoc, en especial, equipara el escenario con el de *tlacaxipehualiztli* diciendo que el suelo fue “sembrado” con las hojas (Alvarado Tezozómoc 1878: 678; Durán 1967, II: 495). Por otra parte, es pertinente recordar que, según Caso y Bernal, Xipe Tótec aparece sentado a la usanza europea o de pie a partir de la fase IIIB de Monte Albán (véase el capítulo primero, inciso 1.1.2.3).

Es el mismo Durán quien especifica cuál era la clase de zapote utilizada durante la fiesta dedicada a Xipe Tótec:

Todos los asentaderos con que este día [*tlacaxipehualiztli*] se asentaban habían de ser hechos de hojas de zapotes blancos. El *tzápotl* es una fruta del tamaño de un membrillo, y son verdes de fuera y de dentro, blancos, y de las hojas de éstos hacían asentaderos [...] aquel día para sentarse y no de otra cosa (Durán 1967, I: 244; subrayado mío).

Parece indudable que el cronista se refiere al *cochitzápotl* (“Zapote del sueño”) o zapote blanco (*Casimiroa edulis*), ya que su descripción coincide con la que hizo el protomédico Francisco Hernández de dicho fruto (Hernández 1959, II: 92). Las *Relaciones geográficas del siglo XVI* aportan datos interesantes al respecto: la de Acatlan, por ejemplo, además de identificar al zapote blanco como el *cochitzápotl*, agrega que se trata de un “árbol grande y de buena madera para labrar sillas” (Vera 1985: 45);³³ en Tetzaco llaman “dormilones” a los zapotes blancos (Pomar 1986: 106). La de *Quacomán*, incluso, presenta al zapote blanco como origen de un locativo formado con el sustantivo náhuatl *cochiztli*, “sueño”:

Otro sujeto [hay], que se dice *Cochiztlan*, [a]l cual se le puso este nombre por una fruta que hay en él que se llaman “zapotes blancos”, que, comiéndolos, da mucho sueño; y, por esta causa, se le puso *Cochiztlan*, que quiere decir en n[uest]ra lengua castellana “parte donde se duermen” (Dávila Quiñónez 1987: 138-139).

Con base en los argumentos expuestos, resulta cuestionable el planteamiento de Lozoya y Enríquez, quienes ponen en tela de juicio la identificación hecha por Hernández del *cochitzápotl* como el “zapote blanco”, y lo hacen responsable por haber introducido esa idea que se vería reflejada en los trabajos sobre herbolaria escritos durante la época colonial (Lozoya y Enríquez 1981: 31). Los autores se apoyan en que Pablo de la Llave y Juan Martínez Lexarza, los científicos mexicanos que identificaron al zapote blanco con el nombre de *Casimiroa edulis* durante la primera mitad del siglo

³³ Sahagún, al describir el *tzapocuáhuatl* (“Árbol de zapote”), dice que con él hacían “sillas de caderas” (Sahagún 2000, III: 1065).

XIX, le atribuyeron el nombre indígena de *iztactzápotl* (“zapote blanco”) y no el de *cochitzzápotl* (Lozoya y Enríquez 1981: 29).

Sin embargo, las *Relaciones geográficas* —fuentes aparentemente no consultadas por Lozoya y Enríquez— muestran que la identificación entre zapote blanco y *cochitzzápotl* contenida en la obra de Hernández tuvo como origen a sus informantes;³⁴ aunque en ellas se mencionan los zapotes blancos en una gran cantidad de lugares y regiones, el nombre indígena de *iztactzápotl* sólo aparece en el caso de Ahuatlan, en el actual Estado de Puebla, por lo que podría tratarse de un regionalismo, o bien de un registro aislado (Cárdenas 1985: 74). Por último, las propiedades medicinales atribuidas al zapote blanco o *cochitzzápotl*, relacionadas con padecimientos oculares y dérmicos, refuerzan la existencia de un vínculo entre Xipe Tótec y esa especie (Hernández 1959, II: 92; Vera 1985: 50; González González, En prensa).³⁵

Alvarado Tezozómoc (1878: 621-622) le llama también Tzapocalli al lugar donde eran aposentados los *tlatoque* invitados por el jerarca tenochca a presenciar la fiesta de Xipe Tótec, y lo describe en términos muy semejantes a los que emplea Durán en el caso de la edificación donde se situaban los representantes divinos en *tlacaxipehualiztli*; más adelante veremos lo anterior con más detalle, dentro del espacio dedicado al Yopicalco o Ehuacalco (véase el inciso 2.2.7).

Es factible suponer que el Tzapocalli descrito por Durán, en el cual se encontraban representadas las insignias de los dioses mediante flores y pinturas, constituyera la representación de algún lugar cósmico donde se congregaban las fuerzas divinas. En la obra de Torquemada encontramos el testimonio sobre un lugar de penitencia sacerdotal, localizado en un cerro, que podría reflejar una creencia semejante; desgraciadamente, el cronista no apunta de qué eran las ramas utilizadas en este caso, pero la semejanza con el Tzapocalli de *tlacaxipehualiztli* salta a la vista:

En algunas partes de estas Indias hacía el Sumo Sacerdote un solemnísimos ayuno, el cual le duraba espacio de nueve, o diez meses, y a las veces un año [...] para este ayuno se salía de poblado a un monte,

³⁴ Hernández recabó su información entre 1571 y 1577, muy poco tiempo antes de que se produjeran las *Relaciones geográficas* (1579-1585).

³⁵ Cabe agregar que varios autores han identificado al *cochitzzápotl* con el zapote blanco o *Casimiroa edulis* (Urbina 1903: 220-221; Seler 1990-98, V: 139; Dressler 1953: 128).

donde salía a ver el mayor número, y concurso de sus ídolos, o dioses, en el cual lugar le hacían una ramada, o choza de ramas verdes, las cuales secas, la volvían a renovar, porque siempre estuviesen verdes. El secreto de esto no he podido alcanzar [...] No conversaba con nadie, ni nadie le venía a ver, *porque en soledad tratase con los dioses* mejor, la causa, porque ayunaba (Torquemada 1943, II: 212; cursivas mías).

Uno de los cantos incluidos en el manuscrito *Cantares mexicanos*, traducido por Ángel María Garibay K., se refiere sin duda —como el ilustre traductor lo hizo notar— a Xipe Tótec, en virtud de la relación que en él se establece entre la deidad a la que está dedicado y el zapote. El único testimonio que cita Garibay es el de Sahagún, concerniente a los lechos de hojas de zapote en los que eran sentados los *xipeme* en sus visitas domiciliarias durante la celebración de *tlacaxipehualiztli* (Garibay K. 2000, II: lxxxvi-lxxxvii; cf. Sahagún 2000, I: 99). No obstante, como hemos visto, las fuentes contienen bastantes ejemplos adicionales de las relaciones entre “Nuestro señor el desollado” y esa planta.

El canto mencionado alude, precisamente, al Tzapocalli, por lo que es pertinente citarlo aquí de manera fragmentaria:

En casa de florido zapote adornada con flores acuáticas,
estás tú, oh dios.

En un solio de floreciente zapote
estás tú nuestro padre

[...]

Reluce como un sol tu tornasolada casa de zapote,
tienes tu mansión en medio de flores acuáticas de jade,
en Anáhuac imperas (Garibay K. 2000, II: 31).³⁶

2.2.6. La puerta o patio Cuauhquiyaahuac

Antes de continuar discutiendo las características y situación de aquellos lugares que conformaban el escenario de *tlacaxipehualiztli* y de su ceremonia central, el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, será necesario exponer lo que Sahagún deja ver —confrontando su obra con algunas otras fuentes— en torno a una de las puertas

³⁶ El texto náhuatl correspondiente dice: “*Xochitzapolco amalacoxochio timania / ye xochitzapo icpalli ipan ti ya onca / totatzin () teotl [...] Teocuitlatonicac in motzintzcan tzapocal / in chalchiumalacoyoticac mochan () / Anahuac in tontlatoa*” (Garibay K. 2000, II: 31).

del recinto sagrado, aquella que ostentaba el nombre de Cuauhquiyáhuac, en virtud de que estaba estrechamente vinculada con dicho escenario, pudiendo considerársele parte de él.

El texto primario del *Códice Florentino*, al describir la matanza ordenada por Pedro de Alvarado en 1520, menciona los nombres de las puertas del recinto sagrado: Cuauhquiyáhuac, Tecpantzinco, Ácatl Yiacapan y Tezcacóac (Sahagún 1953-82, Libro 12: 55). Aunque Ignacio Alcocer propuso que el de Cuauhquiyáhuac correspondía a la puerta poniente, otros autores coincidieron en considerarla como la puerta sur, tomando como base la narración del sitio de Tenochtitlan contenida en el libro XII de la obra sahoguntina (Alcocer 1935: 34, 37; Seler 1990-98, III: 114, 121; Caso 1956: 44; Marquina 1960: 36).

En efecto, Cortés —de acuerdo con dicha narración— se trasladó con sus bergantines desde Tetzoco hacia Acachinanco para atacar la ciudad por el sur (Sahagún 2000, III: 1210-1211). El propio conquistador explica que para apoyarlo en la operación encomendó a sus capitanes Pedro de Alvarado, Cristóbal de Olid y Gonzalo de Sandoval sendas guarniciones en Tlacopan, Coyohuacan e Itzamalapan (Cortés 1961: 156-157). Las huestes comandadas directamente por Cortés partieron de Acachinanco y llegaron a Xoloco, donde cañonearon un muro para abrirles paso a los bergantines (Sahagún 1953-82, Libro 12: 85-86; Cortés 1961: 161-162);³⁷ siguieron hacia Huitzillan (cerca del *teocalli* de Teopan, la parcialidad sureste de Tenochtitlan) y allí cañonearon otro muro (Sahagún 1953-82, Libro 12: 86-87). Finalmente, llegaron al corazón de la ciudad y a las inmediaciones de las casas reales, donde volvieron a emplazar el cañón (Sahagún 2000, III: 1213).³⁸

Cortés, sorprendido por el gran avance conseguido ese día, dice que llegaron “hasta otra puente que está junto a la plaza de los principales aposentamientos de la ciudad”, y agrega que “a la entrada de la plaza asestóse un tiro, y con él recibían mucho daño los enemigos, que eran tantos que no cabían en ella” (Cortés 1961: 164). Sin duda, el puente mencionado por el conquistador servía para librar la gran acequia que posteriormente adquirió el calificativo de “Real”, y cuyo cauce seguía el actual trazo de

³⁷ Sobre la ubicación de Acachinanco, Xoloco y el Real de Cortés, véase a González Aparicio (1973: 58-68).

³⁸ Estas acciones son ilustradas mediante pictografías en el *Códice Florentino*.

la calle de Corregidora. En cuanto a la plaza, se refiere a la explanada situada en el lado sur del recinto sagrado, misma que aparece en el plano de Tenochtitlan atribuido a él (Figura 54) y de la cual hace mención en otros pasajes de sus *Cartas de relación* (Cortés 1961: 182-183, 184). Dicha plaza, desde luego, se encontraba en el área ocupada hoy día por el Zócalo y también es mencionada por Francisco de Aguilar (Aguilar 1903: 12).

Sahagún, al narrar los mismos acontecimientos, menciona el nombre de dicha plaza o patio y explica la razón de ser del apelativo:

Y luego se juntaron los españoles y entraron dentro dél en un patio que se llamaba Cuauhquiyáhuac. Y llevaban consigo un tiro grueso, y asestáronle. [En] Este lugar estaba una águila de piedra grande y alta, como un estado de hombre. Y por eso llamaban aquel patio Cuauhquiyáhuac. De la una parte del águila estaba un tigre, de piedra también, y de la otra un oso,³⁹ también de piedra. Y los capitanes de los indios ascondíanse detrás de ocho columnas de piedra que allí estaban, y mucha otra gente estaba encima de la casa que estaba armada sobre las columnas (Sahagún 2000, III: 1213).⁴⁰

El *Códice Florentino* se refiere a esa construcción con el nombre de Coacalli (Sahagún 1953-82, Libro 12: 88). Resulta claro, según el relato, que Cuauhquiyáhuac era el nombre del patio situado en el área meridional del recinto sagrado, es decir, aquella donde se encontraban las casas reales de Motecuhzoma II, hoy día Palacio Nacional. Los *Anales de Tlatelolco* también se refieren al objetivo hacia el cual fue apuntado el cañón con el nombre de “Cuauhquiyáhuac” (AT: 107).

El capítulo dedicado por Sahagún a la fiesta *panquetzaliztli* confirma la ubicación del patio en cuestión. En dicha fiesta, el sacerdote que representaba al dios Páinal, tras haber salido del área insular por la calzada de Nonohualco con el fin de dirigirse hacia Tlacopan, realizaba una larga carrera por la ribera poniente del lago de Tetzcoaco y regresaba a Tenochtitlan por el lado sur, pasando por Coyohuacan y Acachinanco, para llegar finalmente “a la puerta del patio del cu de Huitzilopochtli, que se llamaba Cuauhquiyáhuac” (Sahagún 2000, I: 251).

³⁹ El texto náhuatl de Sahagún designa a esta efígie con la palabra *cuítlachtli*, cuya traducción se discute más adelante (Sahagún 1953-82, Libro 12: 88).

⁴⁰ Según Torquemada, esas columnas se hallaban fuera del palacio del *hueitlatoani* y eran parte de “un nuevo edificio, que allí hacia Motecuhzuma” (Torquemada 1943, I: 547).

Las efigies de piedra descritas por Sahagún como parte del patio Cuauhquiyáhuac se relacionan, en mi opinión, con la ceremonia mayor de la fiesta dedicada a Xipe Tótec, y concretamente con los tres animales que intervenían en su realización, representados por sacrificadores: el águila, el jaguar,⁴¹ y el “Viejo lobo” (*cuilachhuehue*) o simplemente “Lobo” (*cuetlachtli*) (Sahagún 1953-82, Libro 2: 50-53, 190; cf. López Austin 1967a: 19-21). Aunque Sahagún tradujo como “oso” el vocablo *cuilachtli*, utilizado por sus informantes para designar tanto a la tercera de las efigies mencionadas como al sacrificador que asistía a las víctimas en el *tlahuahuanaliztli*, los testimonios de otras fuentes permiten cuestionar dicha traducción.

Molina, por ejemplo, traduce *cuetlachtli* exclusivamente como “lobo”, mientras que para significar “oso” menciona un vocablo bastante distinto: *tlacamaye tecuani* (Molina 1992: 26r y 115r, náhuatl-español). Acerca de la fiesta de Xipe Tótec en Tetzoco, y de lo que se hacía una vez que la víctima era atada al *temalácatl*, nos dice Pomar:

Dábale, un padrino q[ue] tenía en hábito de valiente, de lobo, [al] q[ue] llamaban C[UE]TLACHTLI, q[ue] servía desto, una rodela y, con [ella], su macana de encina toda emplumada, pero sin navajas (Pomar 1986: 64).

Cristóbal del Castillo, por su parte, establece un símil entre el *cuetlachtli* y el coyote al explicar la ordenanza del *tlacatecólótl* Tetzauhtéotl relativa al *tlahuahuanaliztli*: “Y a los cautivos, a los rayados, los ayudarán los que representarán al *cuetlachtli*, al coyote” (Castillo 1991: 131).⁴²

Más aún, la misma obra de Sahagún contiene argumentos que cuestionan la traducción aludida. Por un lado, el texto náhuatl del *Códice Florentino* designa como *cuilachtli*, o *cuetlachtli*, a un animal cuya ilustración respectiva corresponde indudablemente a un lobo (Sahagún 1953-82, Libro 11: 5) (Figura 55).⁴³ Por el otro, la

⁴¹ Tanto en el caso del sacrificador del *tlahuahuanaliztli*, como en el de la efigie del patio Cuauhquiyáhuac, en el texto primario del *Códice Florentino* aparece el vocablo *océlotl*, cuya traducción correcta es “jaguar” (Alfredo López Austin, comunicación personal, julio de 2003; Sahagún 1953-82, Libro 2: 51; Libro 12: 88).

⁴² “...*cuetlachtli* coyotl ipan mixeuhtiazque...” (Castillo 1991: 130).

⁴³ Basándose en ciertos detalles de la descripción del *cuetlachtli* contenida en la obra de Sahagún, y al parecer ignorando, o pasando por alto la pictografía del *Códice Florentino*, Seler consideró que se trataba del animal llamado *wickelbär* en alemán, palabra que designa

ilustración de *tlacaxipehualiztli* contenida en los *Primeros memoriales* muestra, en su parte central y hacia la derecha, a un personaje ataviado con una piel de lobo detrás del cual marcha otro vestido como felino, y arriba de este último aquel que representaba al águila (Figura 56).

De este modo, hemos visto que la obra de Sahagún presenta de manera clara a la puerta o patio llamado Cuauhquiáhuac en el lado sur del recinto sagrado, cuestión confirmada además por los *Anales de Tlatelolco*. Por otra parte, describe tres efigies de piedra situadas en la misma área y que probablemente custodiaban el acceso al recinto, cuya relación con el *tlahuahuanaliztli*, y por ende con la fiesta dedicada a Xipe Tótec, no parece ser casual.

2.2.7. El Yopicalco o Ehuacalco

Sahagún utiliza ambos nombres para designar a este edificio, el sexagésimo séptimo del recinto sagrado según su *Relación*, y sobre el cual dice:

Ésta era una casa donde se aposentaban los señores y principales que venían de leños a visitar este templo [el recinto sagrado], especialmente los de la provincia de Anáhuac (Sahagún 2000, I: 280).

Su texto náhuatl correspondiente aclara que Motecuhzoma II honraba y obsequiaba a los *tlatoque* invitados en el Yopicalco dándoles mantas, collares y brazaletes preciosos (Sahagún 1953-82, Libro 2: 191). Debe tratarse del mismo lugar desde el cual los invitados presenciaban la fiesta de Xipe Tótec y en especial el *tlahuahuanaliztli*, ya que la misma fuente describe en otra parte el “sacrificio gladiatorio” y señala: “Los más principales, compuestos con las divisas arriba dichas, estaban mirando desde las sombras o casas donde estaban aposentados” (Sahagún 2000, II: 797).

La semejanza entre las funciones de este edificio y aquellas del Coacalli cañoneado por los españoles en el patio Cuauhquiáhuac, mencionadas por el mismo

al quincajú o cuchumbí, mamífero cuadrúpedo, arborícola y carnívoro de cola prensil que habita en Centro y Sudamérica, y cuyo nombre científico es *Cercoleptes caudivolvulus* (Seler 1904: 768; 1990-98, V: 195-197).

Sahagún cuando describe los diferentes recintos que conformaban el palacio del *hueitlatoani*, llevan a pensar que se trataba del mismo lugar:

Había otra sala [en las casas reales] que se llamaba *coacalli*. En este lugar se aposentaban todos los señores forasteros que eran amigos o enemigos del señor, los cuales venían por convidados, y dábales muchas cosas ricas como mantas labradas y mastles muy curiosos [...] Lo que dice de los enemigos era que con salvoconducto venían a ver la majestad del señor de México y los edificios del templo y la cultura de los dioses [...] (Sahagún 2000, II: 760-761).

Por su parte, Durán parece aludir al mismo lugar cuando se refiere a los preparativos para la “coronación” de Motecuhzoma II:

[...] hizo hacer luego en su mismo palacio real una muy curiosa sala, muy bien edificada y galana, con muchas pinturas con la grandeza de México y de todas las provincias de donde eran los convidados; juntamente la hizo aderezar de asientos y de esteras muy galanas, poniendo asientos particulares para los grandes señores que viniesen.⁴⁴ Y estaba este aposento edificado por tal forma que podían gozar de las fiestas y sacrificios, sin ser vistos de la gente de la ciudad (Durán 1967, II: 413).

Y lo mismo al detallar la consagración del Coatlan o Coateocalli dispuesta por el mismo Motecuhzoma II, coincidiendo además con Sahagún al describirlo como una construcción que se hallaba en alto:⁴⁵

Llegado el día de la fiesta [...] vistió el rey a todos los señores de las ciudades enemigas y dioles grandes preseas y riquezas [...] Vestidos éstos y cumplido con ellos, luego fueron llevados a una azotea que estaba frontera del templo, muy enramada y cubierta, que parecía lugar de damas, con sus celosías y paramentos, muy toldada y llena de mucha juncia y labores de rosas, para que desde allí gozasen del sacrificio (Durán 1967, II: 442).

Es posible también que el lugar adoptara nombres distintos de acuerdo con la ocasión, ya que los de Yopicalco (“El lugar de la casa de Yopi”) y Ehuacalco (“El lugar de la casa de la piel [o pieles]”) aluden directamente a Xipe Tótec, y por consiguiente a

⁴⁴ Véase, un poco más adelante, la referencia de Tezozómoc sobre los *quecholicpalli*.

su fiesta. De acuerdo con Tezozómoc, otro nombre que recibía el lugar era el de Tzapocalli, debido también a la celebración de *tlacaxipehualiztli*:

Díjoles el rey [a los *tlatoque* invitados] que fuesen a mirar el sacrificio; y fueron puestos en lugares y partes secretas y buenos lugares emparamentados y adornados de hojas de fruta de zapote, que llamaban *tzapocalli* con asentaderos muy supremos que llamaban *Quecholycpalli* [...] (Alvarado Tezozómoc 1878: 621-622).

Semejante, como vimos ya, a la edificación donde eran alojados los “dioses” que presenciaban el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio. En otra parte, Tezozómoc parece distinguir entre un lugar llamado Ehuacalli (“*yehuacalli*”) y otro al que llama Tzapocalco, aunque estrechamente relacionados entre sí y también con los *tlatoque* invitados por el jerarca mexica (Alvarado Tezozómoc 1878: 416-417).

Es importante hacer notar que los cabos continúan uniéndose. Primero, la puerta o patio Cuauhquiyaahuac con las efigies zoomorfas alusivas al *tlahuahuanaliztli*; ahora, la construcción cañoneada en dicho patio, conocida con los nombres —entre otros— de Coacalli y Yopicalco, desde la cual los *tlatoque* invitados por el jerarca tenochca presenciaban esa ceremonia y otros eventos religiosos. Afortunadamente, como veremos, aún quedan piezas para completar el escenario.

2.2.8. El *temalácatl*

Antes de abordar otras referencias sobre la probable ubicación del altar de sacrificios en el cual se escenificaba el *tlahuahuanaliztli*, o sacrificio gladiatorio, es conveniente continuar con el relato de la obra sahoguntina acerca del ataque de Cortés con el que dio inicio el sitio final de Tenochtitlan.

Una vez cañoneado el Coacalli, es decir, la construcción con columnas donde se habían refugiado los defensores, el texto prosigue así: “Llevaron el tiro más adelante, hacia el patio de Huitzilopuchtli, donde estaba una grande piedra redonda como muela de molino” (Sahagún 2000, III: 1213-1214).

⁴⁵ Véase la cita textual de Sahagún en la página 86.

Como para disipar cualquier duda, el texto náhuatl se refiere al nuevo emplazamiento del cañón con el nombre de *temalacatitlan*, “El lugar del *temalácatl*” (Sahagún 1953-82, Libro 12: 88). Este dato confirma la proximidad física entre la puerta sur del recinto sagrado o Cuauhquiyáhuac, el Coacalli o Yopicalco, y el *temalácatl* donde se realizaba la principal ceremonia de *tlacaxipehualiztli*. Por otra parte, es lógico suponer que los españoles deben haber situado el cañón donde tuvieran un horizonte más amplio para disparar, frente a lo cual cobra mayor sentido el testimonio de Torquemada sobre la ubicación de ese importante altar de sacrificios: “Esta piedra [...] estaba en lo más escombrado, y ancho del patio, en manera, que estaba patente, y descubierta a todos [...]” (Torquemada 1943, II: 154).⁴⁶

La localización del *temalácatl* en el diagrama del recinto sagrado que forma parte de los *Primeros memoriales* de Sahagún concuerda con los datos brindados por el *Códice Florentino*. En él se aprecia la gran piedra circular y la sogá ornamentada con plumas de garza cerca de la entrada meridional del recinto, considerando que el Templo Mayor ve hacia el poniente; al lado del monumento se ve, erguida, la figura de Xipe Tótec, o tal vez de alguno de los devotos que vestían las pieles y se ataviaban como el dios (Figura 57).⁴⁷

Si bien Sahagún no detalla cuál era la localización del *temalácatl*, su relación sobre las fiestas de las veintenas evidencia que se encontraba en la parte baja del templo Yopico. Por ejemplo, hacia el final de *atlcahualo* —veintena que precedía a *tlacaxipehualiztli*— se realizaba la “presentación” de las víctimas que serían sometidas al *tlahuahuanaliztli*. La fuente dice que la ceremonia se desarrollaba en el lugar del

⁴⁶ Torquemada explica que la razón para ello era la asistencia de “no sólo la gente inmensa del pueblo, sino casi toda la de la comarca”, para presenciar la ceremonia.

⁴⁷ Es necesario mencionar la polémica existente sobre cuál es el recinto sagrado reproducido por dicho diagrama: el de Tepepolco (lugar donde Sahagún recabó la mayoría de los materiales que integran los *Primeros memoriales*) o el de Mexico-Tenochtitlan. Las ideas de H. B. Nicholson, quien es el principal defensor de la “hipótesis Tepepolco”, se expresan en las notas que acompañan la edición de los *Primeros memoriales* consultada para el presente trabajo. En ellas, por un lado, se discute la cuestión reconociendo que hasta ahora no es posible formular conclusiones, aunque se advierte que tampoco es válido identificarlo sin reservas como el espacio sagrado de la capital mexicana (Sahagún 1997: 117-119). Sin embargo, por otro lado se admite que algunas partes de los *Primeros memoriales* fueron recabadas por Sahagún en Mexico-Tenochtitlan (1997: 69-70). Recientemente (octubre de 2003), Nicholson se manifestó convencido de que el diagrama representa al recinto sagrado de Tepepolco, y anunció que está por entregar para su publicación un trabajo a ese respecto;

temalácatl, para lo cual los cautivos eran llevados al templo de Tótec, el Yopico (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45; cf. López Austin 1967a: 17). Por otra parte, al describir los momentos previos al llamado sacrificio gladiatorio dice lo siguiente:

[...] salían de lo alto del cu que se llamaba Yopico muchos sacerdotes, aderezados con ornamentos que cada uno representaba a uno de los dioses [...] Iban ordenados como en procesión. Detrás de todos iban los cuatro, dos tigres y a dos águilas, que eran hombres fuertes [...] y en llegando abaxo iban hacia donde estaba la piedra como muela donde acuchillan los cativos, y rodeábanla todos y sentábanse en torno della [...] (Sahagún 2000, I: 181-182).

Durán y Tezozómoc coinciden con Sahagún en esa estrecha relación física entre el *temalácatl* y el templo de Xipe Tótec, así como en localizar al altar de sacrificios en la parte baja del templo Yopico (Durán 1967, II: 173; Alvarado Tezozómoc 1878: 321-322, 415-416, 621-622). Durán ubica al *temalácatl* en un patio llamado Cuauhxicallco donde, según el cronista, se hallaba también otra gran piedra de sacrificios, el *cuauhxicalli* (Durán 1967, I: 98, 99-100). Independientemente de las características de dicho patio, sobre las cuales se abundará más adelante, importa hacer notar ahora que Durán lo ubica frente a la capilla del templo de Xipe Tótec y, al mismo tiempo, al lado de la del *Cuacuauhtin inchan* o “templo del Sol” (1967, I: 99, 106), mientras sobre este último dice: “Este templo del sol estaba en el mismo lugar (en) que agora edifican la Iglesia Mayor de México [...]” (Durán 1967, I: 106).⁴⁸

Durante la época en la cual Durán escribía, se emprendieron dos obras de cimentación con miras a edificar una nueva catedral que sustituyera a la “primitiva”: la primera, realizada entre 1562 y 1565, quedó abandonada; la segunda, iniciada entre 1570 y 1571, apenas emergía del terreno en 1581 (Toussaint 1948: 27-29), año en que el cronista dominico finalizó su *Historia* y con ella su obra completa.⁴⁹

Sin duda, Durán infirió la ubicación del “templo del Sol” a partir del primer hallazgo de la *Piedra de Tízoc*, identificada por el cronista como el *cuauhxicalli*; dicho

es de desearse que así lo haga, con el fin de tener más elementos de juicio acerca de este problema.

⁴⁸ Este dato de Durán, como veremos en el inciso 2.2.10, parece haber sido confirmado por la arqueología.

⁴⁹ Sobre la cronología de la obra de Durán, véase a Garibay K. (en Durán 1967, I: xii).

hallazgo tuvo lugar, según su propio testimonio, “en el sitio donde se edifica la Iglesia Mayor de México” (Durán 1967, I: 100). Sin embargo, es probable que fray Diego haya testificado también la presencia de basamentos prehispánicos en el área, si se consideran las siguientes palabras de Torquemada sobre aquellos trabajos de cimentación:

[...] yo me acuerdo haber visto ahora treinta y cinco años [es decir, hacia 1570], parte de [los edificios que rodeaban al Templo Mayor] en la plaza, a la parte de la Iglesia Mayor, que me parecían cerrillos de piedra, y tierra, los cuales fueron consumiéndose en los cimientos del edificio de Dios, y de su iglesia nueva [...] (Torquemada 1943, II: 146).

En cualquier caso, la referencia de Durán conduce al área central y oriente del actual atrio catedralicio, ya que la catedral “primitiva” (construida entre 1530 y 1532) se encontraba en el ángulo noroeste del mismo, y ambas obras fueron emprendidas sin impedir su funcionamiento (Toussaint 1948: 18). Es decir, esa fuente primaria también sitúa al *temalácatl* y su entorno inmediato en vecindad con el acceso meridional del recinto sagrado, considerando la disposición que tenía ese espacio vital de la ciudad prehispánica en relación con los inmuebles visibles hoy en día.

Durán también describe al *Cuacuauhtin inchan*, o Templo del Sol, como el lugar donde se celebraba la fiesta *nahui ollin*, lo que permite establecer un paralelo entre dicho templo y el Cuauhxiccalco listado por Sahagún en su *Relación* como el octavo edificio del recinto sagrado (Durán 1967, I: 105-109; Sahagún 2000, I: 273). Este último es distinguido por el franciscano como *Huey Cuauhxiccalco*, a diferencia de los otros cuatro edificios del recinto que ostentaban ese nombre, según él mismo (Sahagún 1953-82, Libro 2: 181). Si se compara la descripción de dicho edificio con aquella de *nahui ollin*, salta a la vista que era el escenario de su celebración y, al mismo tiempo, que el patio Cuauhxiccalco descrito por Durán quedó registrado por Sahagún con el nombre de *Huey Cuauhxiccalco*, tal y como lo consideró Ignacio Alcocer (Sahagún 2000, I: 292-293; 1953-82, Libro 2: 216-217; Alcocer 1935: 67).

Indudablemente, el “malacate de piedra” descansaba sobre una estructura escalonada, puesto que así lo señalan tanto los textos como las pictografías de las

fuentes documentales.⁵⁰ Sobre aquel mandado hacer por Motecuhzoma I, Durán dice que fue colocado sobre un “poyo alto” para que “señorease un gran estado de hombre” (Durán 1967, II: 171); al describir el patio Cuauhxiccalco, el cronista anota que para subir a donde se encontraban los dos monolitos “había cuatro escalerillas, de a cuatro escalones cada una” (1967, I: 99).

Debe remarcarse que, según la versión del ilustre dominico, dicho basamento escalonado o *momoztli* no desplantaba desde el piso del recinto sagrado de Tenochtitlan; en tres ocasiones menciona que se hallaba en un lugar elevado, posiblemente la cúspide de un basamento: una, cuando se refiere al lugar que construía Axayácatl para instalar sus dos “piedras”, y las otras dos al explicar su relación con las capillas de Xipe Tótec y del “templo del Sol” (Durán 1967, II: 268; I: 99, 106).

El testimonio de Pomar sobre el *temalácatl* de Tetzcooco coincide con Durán en lo que se refiere al número de peldaños del *momoztli* que lo sustentaba, y por ende en su altura aproximada, aunque en la capital del Acolhuacan el ara circular parece haber estado en la parte baja de un templo:

Y, llegados al lugar del sacrificio, q[ue] era junto al pie del templo y *cúe* grande, [en un sitio] llamado TEMALACATLE, q[ue] era un edificio de tierraplano, cuadrado, con escalones por todas partes, no más alto de cuanto se subía a él con cuatro gradas, de tres brazas por cada parte y, en medio, una piedra grande y de la propia hechura q[ue] una piedra grande de molino [...] (Pomar 1986: 64).⁵¹

La descripción del *temalácatl* hecha por Muñoz Camargo también implica la existencia de un basamento, en este caso circular:

[...] como hubiese algún prisionero de valor y cuenta, lo llevaban en medio de una gran plaza, adonde tenían una rueda muy grande de más de treinta palmos de ancho de cada parte, y en medio de esta gran rueda otra menor,

⁵⁰ En lo que respecta a las pictografías, véanse como ejemplos las figuras 43, 58 y 59.

⁵¹ La “Relación del *Pueblo de Ameca*” describe un *momoztli* semejante: “mandaban traer los indios que habían de ser sacrificados y subíanlos a un alto de cinco gradas, donde estaba una piedra redonda y bien labrada [...]” (Leiva 1988: 36).

redonda que servía de altar, como un codo de altor del suelo [...] (Muñoz Camargo 1998: 143-144).⁵²

Retomando los testimonios de Durán con respecto al patio Cuauhxicalco y sus dos monolitos, es necesario aclarar que el cronista identifica como el *temalácatl* al monumento conocido hoy día como la *Piedra del Sol*, mientras la llamada *Piedra de Tízoc* fungía como *cuauhxicalli*. Lo anterior resulta muy claro al leer con cuidado la historia de las dos piedras mandadas hacer por Axayácatl: aquella consagrada poco antes de la muerte del *hueitlatoani* como *cuauhxicalli* es la misma “piedra del Sol” descrita por él desde un principio con una acanaladura para que la sangre escurriera, como clara alusión a la *Piedra de Tízoc* (Durán 1967, II: 268, 292-293). Como para disipar dudas, más adelante, al narrar las exequias de Ahuítzotl, dice que sus cenizas fueron colocadas en una olla nueva, y prosigue así:

[...] y la enterraron junto a la piedra del sol, que ellos llaman *cuauhxicalli*, que quiere decir “jícara de águilas”. Y esta piedra es la (que) hoy día está a la puerta de la Iglesia Mayor (Durán 1967, II: 395).

La otra piedra de Axayácatl, la que tenía esculpidas “las figuras de los meses y años, días y semanas”, es identificada de inmediato por el cronista como aquella enterrada por orden del obispo Montúfar “en la Plaza Grande, junto a la acequia”, y tendría que ser —por eliminación— el *temalácatl* consagrado con el sacrificio de víctimas matlatzincas (Durán 1967, II: 268, 275-279). Es indispensable señalar que una vez realizada dicha consagración, según la fuente, las autoridades mexicas emprendieron las obras conducentes a la instalación de “la piedra del Sol” (Durán 1967, II: 268, 279).⁵³

Otras dos fuentes identifican a la *Piedra del Sol* como un *temalácatl*: Tezozómoc, quien para remarcar las virtudes de los artífices prehispánicos recurre como ejemplos a “*Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli* y el *temalácatl*, que hoy está en la plaza real

⁵² Treinta palmos equivalen a un poco más de seis metros, mientras que un codo representa aproximadamente 42 centímetros. Las equivalencias de medidas fueron tomadas de Clavijero (1979: 161, n. 22).

⁵³ Esta identificación de la *Piedra del Sol* como el *temalácatl*, y de la *Piedra de Tízoc* como el *cuauhxicalli*, se ve confirmada por Durán en su *Libro de los ritos y ceremonias* (Durán 1967, I: 100).

mexicana”, y *Costumbres de Nueva España*, la cual dice acerca del altar sobre el que se realizaba el llamado sacrificio gladiatorio: “y esta piedra hoy en día está en la plaza de *Mexico* junto a la acequia del agua cabe las casas del marqués” (Alvarado Tezozómoc 1878: 614; CNE: 40).

He considerado necesario aclarar lo anterior, en virtud de que la *Piedra del Sol* ha sido interpretada casi siempre como un *cuauhxicalli*, muchas veces recurriendo a lo dicho por Durán como sustento.⁵⁴ El caso de Beyer resulta particularmente ilustrativo al respecto: prejuzga al monumento con esa calidad y considera que los cuauhxicallis (como la *Piedra de Tízoc*) deben tener forma cilíndrica por definición; al no encontrarla en la *Piedra del Sol*, plantea que un imponderable ocurrido durante la talla de la obra —el desprendimiento de un gran pedazo en uno de sus costados— impidió a sus realizadores darle la forma proyectada (Beyer 1921: 6-9).

En realidad, resulta bastante más lógico y probable atribuir los daños apreciables en el monumento a la remoción de la que fue objeto una vez consumada la conquista, al tiempo en que estuvo expuesto durante el siglo XVI (por lo menos treinta años),⁵⁵ al proceso mediante el cual fue enterrado por orden del obispo Montúfar y, finalmente, a su recuperación definitiva en las postrimerías del XVIII, exponiéndolo una vez más al vandalismo. León y Gama, además de informar que la *Piedra del Sol* fue encontrada boca abajo en 1790, indicación clara del nulo cuidado con el que fue enterrada en el XVI, califica también el trato que sufrió durante y después de su hallazgo:

Por estar expuesta al público, y sin custodia alguna, no se pudo preservar de que la gente rústica y pueril la desperfeccionase, y maltratase con piedras y otros instrumentos varias de sus figuras, a más de las que padecieron al tiempo de levantarla [...] (León y Gama 1990, 1a. parte: 3).

⁵⁴ Véanse al respecto Chavero (1876), Orozco y Berra (1960, I: 149-150), Alcocer (1935: 66), Beyer (1921), Nicholson (1971a) y Matos Moctezuma (1992: 34-35). Seler, por su parte, hizo notar correctamente la identificación hecha por Durán, aunque considera —como Orozco y Berra— que la *Piedra del Sol* era el *cuauhxicalli* que el cronista ubica en el “templo del Sol” (Seler 1990-98, III: 121, 128).

⁵⁵ Durán brinda una descripción breve, aunque elocuente, sobre la situación del monolito durante ese tiempo: “La una de las cuales [piedras] vimos mucho tiempo en la Plaza Grande, junto a la acequia, donde cotidianamente se hace un mercado, frontero de las casas reales; donde perpetuamente se recogían cantidad de negros a jugar y a cometer atroces delitos, matándose unos a otros” (Durán 1967, I: 100).

Tal vez Seler tenga razón al afirmar que tanto el *temalácatl* como el *cuauhxicalli*, en un sentido genérico, pertenecían a una misma clase de monumentos caracterizados por tener la imagen del Sol en su superficie, respondiendo así a su carácter sacrificial y a la creencia profesada por sus constructores sobre el destino de los guerreros que eran inmolados en ellos: el *Tonatiuh ichan* o “La casa del Sol”; bajo esa premisa, el sabio alemán consideró inútil la discusión sobre cuál de los dos nombres debía aplicarse en el caso de la *Piedra de Tízoc* (Seler 1990-98, III: 81-83).

Aún así, la terminología misma abre nuevas puertas para la discusión: el nombre de *temalácatl* (“Malacate [o huso] de piedra”) alude a la forma circular del monumento,⁵⁶ mientras el de *cuauhxicalli* (“Jícara [o vasija] de águilas”) hace referencia a una cualidad de recipiente, independientemente de sus connotaciones simbólicas. A pesar de tratarse de un ejemplo aislado, el nombre de *tlahuahuanaltetl* (“Piedra del rayamiento”), aplicado al escenario del *tlahuahuanaliztli* por Cristóbal del Castillo,⁵⁷ obliga a reconsiderar la cuestión y a pensar en que, haciendo a un lado el simbolismo solar que los habría identificado, existían grandes altares de sacrificio distinguibles a partir de su función específica.

Frente a lo anterior, resulta conveniente señalar que tanto el texto náhuatl del *Códice Florentino*, como fray Diego Durán, describen el empleo de dos grandes piedras de sacrificio en la celebración del *tlahuahuanaliztli*: una en donde se realizaba el combate ritual, así como el sacrificio de la víctima, y otra en la que era depositado el corazón tras haber ofrecido su vaho al Sol (Sahagún 1953-82, Libro 2: 53; Durán 1967, II: 173-174). La excepción con respecto al procedimiento estricto, aunque no en cuanto a la utilización de dos altares, es otro pasaje de Durán donde afirma que la víctima era trasladada del *temalácatl* al *cuauhxicalli* con el fin de extraer y ofrecer su corazón (1967, I: 98).⁵⁸

⁵⁶ Son elocuentes, a este respecto, las traducciones que del nombre hacen Durán y Torquemada, respectivamente, como “rueda de piedra” y “Piedra redonda” (Durán 1967, I: 98; Torquemada 1943, II: 154).

⁵⁷ El cronista no sólo aplica el nombre: lo distingue con respecto al de *temalácatl* al decir: “*ihuan in chimalotlahu mecayotieztque in itech in tlahuahuanaltetl temalacachtli [...]*”, traducido por Navarrete Linares como “y las cañas de sus escudos estarán atadas a la piedra de rayamiento, la piedra circular” (en: Castillo 1991: 130-131).

⁵⁸ Tezozómoc alude igualmente al empleo de dos altares de sacrificio, aunque sus referencias distan de ser uniformes: en el “rayamiento” hecho en tiempos de Motecuhzoma I, sólo menciona al *temalácatl* (Alvarado Tezozómoc 1878: 321-322); en aquel realizado bajo el

Resulta bastante cuestionable, en mi opinión, la interpretación de la *Piedra del Sol* como el *cuauhxicalli* consagrado por Axayácatl poco antes de morir, no sólo porque el testimonio de Durán haya sido tergiversado casi siempre por quienes la han sostenido, y porque al mismo tiempo —como ya lo he señalado— el cronista dominico y otras fuentes la identifiquen como un *temalácatl*. Es dudosa, sobre todo, porque dicho monumento carece de la cavidad que —por definición— debería de tener, cuestión señalada hace bastante tiempo por Palacios (1924: 7, 21).

En cualquier caso, y si es que realmente fungió como altar de sacrificios humanos, la *Piedra del Sol* podría haber sido el escenario del *tlahuahuanalitzli* o sacrificio gladiatorio,⁵⁹ pero no del depósito de los corazones de las víctimas o de los sacrificios por degüello y desangramiento descritos por las fuentes documentales. Recientemente, Felipe Solís propuso que los tres grandes monolitos mexicanos conocidos cumplían simultáneamente ambas funciones (Solís Olguín 1992; 2000). Tal propuesta, en mi opinión, resulta factible en el caso de la *Piedra de Tízoc* y del monolito localizado en 1988 bajo el Antiguo Palacio del Arzobispado, puesto que presentan una cavidad, pero no en el de la *Piedra del Sol*.⁶⁰

Para concluir con este inciso, la localización aproximada del *temalácatl*, de acuerdo con las fuentes documentales que brindan información al respecto, concuerda en términos generales con la de aquellos otros lugares relacionados con la celebración de *tlacaxipehualitzli*, según se ha venido discutiendo. Por último, debe mencionarse desde ahora el hallazgo *in situ* —en 1988— de un gran monolito circular, con la importancia que ello reviste para nuestro tema; los detalles sobre dicho hallazgo serán comentados más adelante, cuando se discuta la probable ubicación del templo Yopico.

mandato de Axayácatl, describe la extracción del corazón sobre el *temalácatl* y agrega que la víscera era llevada “al agujero del brasero” (1878: 416). Por último, en un *tlacaxipehualitzli* celebrado en época de Motecuhzoma II (mencionado, pero no descrito por Durán) el cronista dice que las víctimas eran trasladadas del *temalácatl* al *cuauhxicalli* para extraerles el corazón (1878: 622).

⁵⁹ La perforación que originalmente tenía el rostro de la deidad central del monolito a la altura de los pómulos nasales, interpretada siempre como guía para una hipotética nariguera, bien podría haber servido para sujetar la soga utilizada en el llamado sacrificio gladiatorio.

⁶⁰ Aunque la propuesta del autor sin duda es sugerente, no concuerda con él cuando dice basarse en una lectura cuidadosa de la obra de Durán (Solís Olguín 2000: 35). Una lectura de tal naturaleza, como lo he mostrado en esta disertación, no puede conducir más que a la presencia de dos piedras, las cuales son diferenciadas por la fuente tanto descriptiva, como funcionalmente. La discusión, en consecuencia, requiere del análisis minucioso de los ejemplares arqueológicos.

2.2.9. El Tlacochoalco Cuauhquiyáhuac

Este edificio es descrito por Sahagún en su *Relación* como el sexagésimo noveno del recinto sagrado de Tenochtitlan, y dice que allí se hallaba una efigie del dios Macuiltotec (Sahagún 2000, I: 280). Su texto náhuatl añade que se le honraba sacrificando allí cautivos de guerra cuando se encendía el Fuego Nuevo y también cada año, en las veintenas *panquetzaliztli* y *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 192; cf. López Austin 1965: 98-99).

El nombre compuesto del Tlacochoalco Cuauhquiyáhuac, desde luego, lo relaciona también con el acceso sur del recinto sagrado. De acuerdo con Sahagún, había otros dos edificios llamados Tlacochoalco, cuyos nombres compuestos indican asimismo una relación con otras tantas puertas o accesos de ese espacio religioso: el Tlacochoalco Ácatl Yiacapan y el Tezcacóac Tlacochoalco; ambos fungían como depósitos de armas y como escenarios para el sacrificio de cautivos, aunque en fechas indeterminadas (Sahagún 2000, I: 275, 281; cf. Sahagún 1953-82, Libro 2: 183, 193). En lo que respecta al Tlacochoalco Cuauhquiyáhuac, aunque Sahagún no menciona que allí se guardara armamento, Tapia afirma que el recinto sagrado tenía cuatro puertas orientadas a los puntos cardinales, existiendo en cada una de ellas “un aposento grande, alto, lleno de armas” (Tapia 1980: 583). Coinciden en ello Torquemada y Gómara (Torquemada 1943, II: 146; Gómara 1954, II: 150).

Es Torquemada, precisamente, quien ubica al Tlacochoalco Cuauhquiyáhuac junto al manantial llamado Tozpálatl, agregando que este último fue descubierto en 1582, “cavando, en la Plazuela del Marqués, para cierta obra que se hacía junto a los Portales Nuevos, y estuvo descubierta hasta el año de 1587, el cual año se cubrió” (Torquemada 1943, II: 155). La Plaza del Marqués, llamada posteriormente “El Empedradillo”, ocupaba el área que se encuentra hacia el poniente de la catedral actual, y hacia el norte de la catedral “primitiva” según Alcocer (1935: 19; cf. Clavijero 1979: 163; Marroqui 1900, II: 326; Seler 1990-98, III: 123; Marquina 1960: 23, 90).

Si bien es muy probable que el hallazgo del Tozpálatl registrado por Torquemada haya sido en realidad un brote del manto freático provocado por la excavación que menciona, lo importante en este caso es la ubicación que hace del manantial —y por ende del Tlacochoalco Cuauhquiyáhuac— en la misma zona de la

catedral, coincidiendo con los datos de otras fuentes sobre los edificios que estaban asociados con la puerta sur del recinto sagrado, y con el templo de Xipe Tótec.

No es admisible la propuesta de Cecelia Klein (1987), según la cual el Tlacoachcalco Cuauhquiyáhuac se habría encontrado en el extremo norte del recinto sagrado y podría corresponder a la llamada “Casa de las Águilas”, localizada durante las excavaciones que realizó el Proyecto Templo Mayor entre 1978 y 1982. Por un lado, para llegar a dicha propuesta la autora parte de una premisa falsa: que ninguna fuente documental ubica a la puerta llamada Cuauhquiyáhuac en el costado sur del recinto sagrado, cuestión que, según vimos en el inciso 2.2.6, se encuentra suficientemente testificada por los documentos. Por el otro, e ignorando por completo el dato de Torquemada sobre la localización del Tozpálatl, Klein ubica el manantial hacia el norte del Templo Mayor, partiendo de un pasaje bastante oscuro de la *Crónica mexicáyotl* (Klein 1987: 309; cf. Alvarado Tezozómoc 1992: 63).

2.2.10. El templo Yopico

Sahagún lo menciona en su *Relación* como el quincuagésimo primero edificio del recinto sagrado, anotando que allí se sacrificaban “esclavos” y cautivos cada año, en la fiesta *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 2000, I: 278). De acuerdo con su texto primario, también eran sacrificados los llamados Tequitzin y Mayáhuél, mientras que la principal responsabilidad del sacerdote encargado de dicho templo era disponer lo necesario para el sacrificio de la víctima que representaba a Xipe Tótec (Sahagún 1953-82: 188; 1958: 105).

Resulta oportuno señalar cuáles eran las características fundamentales de dicho templo de acuerdo con las fuentes primarias, ya que no siempre han sido tomadas en cuenta para las propuestas reconstructivas que se han hecho. De acuerdo con Sahagún, Durán y Tezozómoc, el templo de Xipe Tótec era un basamento piramidal con una capilla y *téhcatl* de sacrificios en su parte alta (Sahagún 2000, I: 178, 181-182; Durán 1967, II: 172-173; Alvarado Tezozómoc 1878: 321). Lo anterior se expresa gráficamente en el *Códice Florentino*, donde aparecen cuatro guerreros sahumando

hacia los cuatro rumbos cósmicos en su cúspide, apreciándose la capilla coronada con el tocado característico del dios, el *yopitzontli* (Figura 53, arriba).⁶¹

Durán, por un lado, afirma que a Xipe Tótec “le tenían un templo particular con toda la honra y suntuosidad posible” (Durán 1967, I: 95). Por el otro, es el único cronista que nos dejó una breve descripción textual del edificio:

Concurría al espectáculo [en *tlacaxipehualiztli*] toda la ciudad, al mismo templo del ídolo en el cual se ofrecía aquel sacrificio. Era templo particular y vistoso, así por su altura, como por haber en él tantas particularidades de piedras para sacrificar. El oratorio o aposento donde este ídolo estaba era pequeño, pero bien y galanamente aderezado (Durán 1967, I: 99).

Aunque por ahora no es posible señalar la ubicación precisa de este templo, sin duda el más importante para el tema que nos incumbe, a lo largo del presente capítulo se han presentado numerosos y claros testimonios de las fuentes documentales con respecto al emplazamiento de los principales escenarios de *tlacaxipehualiztli*, en relación con el recinto sagrado de la ciudad.

En mi opinión, los textos de Durán y Sahagún resultan especialmente importantes en torno a este problema. El primero, porque describe la estrecha relación entre el *Cuacuauhtin inchan*, el *temalácatl* y el templo Yopico, al mismo tiempo que localiza al primero de ellos en el área donde se empezaba a construir una nueva catedral durante la segunda mitad del siglo XVI. El segundo, porque sitúa al *temalácatl* en las inmediaciones de la puerta sur del recinto sagrado, cerca del área aludida por Durán. Por otra parte, debe remarcarse también la íntima asociación existente entre el *temalácatl* y el templo de Xipe Tótec, cuestión señalada por diversas fuentes y que además se desprende de las descripciones conocidas sobre la ceremonia del *tlahuahuanaliztli*.

Se comentó ya la presencia del *temalácatl* en el diagrama del recinto sagrado de los *Primeros memoriales* de Sahagún, así como su situación cercana al acceso sur de dicho espacio sagrado. Debe señalarse ahora la existencia, hacia el poniente de ese elemento, de un templo que ve hacia el oriente —es decir, hacia el *temalácatl*— y presenta las características ya mencionadas del templo Yopico: basamento, capilla y

⁶¹ Antonio Peñafiel presenta una figura de cerámica en la que Xipe Tótec se encuentra en lo

téhcacatl de sacrificios, indicado este último a través de la sangre que se derrama por la escalinata del edificio (Figura 58).

La nómina de lugares que acompaña al dibujo incluye tanto al *temalácatl* como al *yopico teocalli* (Sahagún 1997: 119). Puesto que el inmueble en cuestión es el único que se relaciona directamente con el “malacate de piedra”, parece indudable que se trata —como lo propuso Seler— del templo de Xipe Tótec y que por lo tanto su ubicación, según este documento, habría sido en el sector sudoeste del recinto sagrado (Seler 1990-98, III: 121). Cabe aclarar que Seler creía, equivocadamente, que el Templo Mayor estaba orientado hacia el sur, lo que desde luego alteraría por completo la ubicación de los edificios y lugares señalados en el diagrama (Seler 1990-98, III: 117).⁶²

Antes de discutir otras propuestas de investigadores contemporáneos sobre esta cuestión, considero necesario hacer algunos comentarios en torno a un testimonio de Tezozómoc interpretado por varios investigadores como si se tratara de una descripción del Templo Mayor.⁶³ En mi opinión, sin embargo, alude al templo de Xipe Tótec y su entorno. Se trata del capítulo XXX de su *Crónica Mexicana*, donde describe una celebración de *tlacaxipehualiztli* en la que fueron sacrificados prisioneros huastecos y para la cual, según la fuente, Motecuhzoma I y Tlacaélel mandaron hacer un nuevo *temalácatl* (Alvarado Tezozómoc 1878: 318-323).

En su relato, Tezozómoc dice que el nuevo *temalácatl* fue colocado en medio de “la casa y templo de Huitzilipochtli”; la construcción que le sirvió de base, según el cronista, se hizo con escalinatas en tres de sus fachadas para que tuviera “tantos escalones como días el año”, y dice a la letra:

[...] de manera, que en las tres cuadras de la subida estaban repartidos los escalones: *la principal subida estaba frontera del sur*, la segunda al oriente, y la tercera al poniente, y por el norte estaba con tres paredes a modo de una sala que miraba para el sur [...] (Alvarado Tezozómoc 1878: 320; cursivas mías).⁶⁴

alto de un basamento piramidal (Peñafiel 1890, II: Lám. 82).

⁶² Con respecto a las investigaciones sobre el recinto sagrado de Tenochtitlan, véase el excelente trabajo de Elizabeth Boone (1987).

⁶³ Véanse como ejemplos a Orozco y Berra (1960, III: 256-257), Seler (1990-98, III: 117) y Lombardo de Ruiz (1973: 72-73, 130-131).

⁶⁴ Este es, precisamente, el pasaje que llevó a Seler hacia una interpretación equivocada sobre la orientación del Templo Mayor.

Prosigue describiendo el recinto sagrado y su “cerca”, que tenía tres puertas:

[...] dos pequeñas, que una miraba al oriente, y la otra al poniente, la de enmedio era más grande, y *esta miraba al sur*, y allí estaba la gran plaza del mercado o tianguis, venía a quedar frontero del gran palacio de Moctezuma y el gran cú (1878: 320; cursivas mías).

Y, finalmente, refiere la instalación del monolito:

Acabada de labrar la gran piedra o rodesno de molino, la subieron en lo alto, y la pusieron enmedio de la gran sala, frontero de la puerta principal, y del ídolo Huitzilipochtli, *que este era labrado de piedra*, arrimado a la pared, cosa que estuviera mirando a la piedra, o rodesno [...] (1878: 320; cursivas mías).

Enseguida, Tezozómoc procede a describir la celebración de *tlacaxipehualiztli*, que según él ocurrió hacia 1454 ó 1455, en el décimo quinto año de gobierno de Motecuhzoma I. Como parte de dicha descripción, el cronista reitera que el *temalácatl* se encontraba “frontero del gran ídolo de piedra” (Alvarado Tezozómoc 1878: 321).

El relato de Durán sobre los mismos hechos, como casi siempre ocurre, resulta más claro que el de Tezozómoc (Durán 1967, II: 171-175). El cronista dominico no menciona en ningún momento al Templo Mayor:⁶⁵ refiere la fabricación del *temalácatl* y su instalación en un “poyo alto” para “que señorease un gran estado de hombre”; luego, describe la realización de *tlacaxipehualiztli* y la forma en que el *hueitlatoani* recompensaba a los sacrificadores y a los guerreros que se habían distinguido. Por último, alude al desollamiento de las víctimas así como a que sus pieles eran vestidas durante veinte días, y concluye diciendo lo siguiente:

Pasados los veinte días, dejaban aquellos cueros hediondos y enterrábanlos en una pieza del templo que había para sólo aquel efecto y así se concluía la fiesta y se concluyó el sacrificio que de los huastecas se hizo a honra de la solemnidad del estreno de la pieza, y así concluye el capítulo que en la lengua mexicana hallé escrito.

⁶⁵ Por esta razón, precisamente, no se entiende la afirmación de Seler con respecto a que Durán presenta esta celebración de *tlacaxipehualiztli* como ceremonia consagratoria de un nuevo templo dedicado a Huitzilipochtli (Seler 1990-98, II: 94).

Esta es la solemnidad que Motecuhzoma el Viejo [...] hizo al estreno de la piedra llamaba [*sic*] *Temalacatl*, que quiere decir “rueda de piedra”. (Durán 1967, II: 175)

La “pieza” del templo —evidentemente— es el Netlatiloyan, y su estreno implica casi necesariamente el del templo donde se hallaba, es decir, el Yopico. Por otra parte, la estrecha relación física entre el *temalácatl* y el templo de Xipe Tótec lleva a pensar que ambos deben haber sido renovados simultáneamente como ocurrió, según vimos ya, en el *calpulli* de Tlalcocomoco durante el reinado de Chimalpopoca.

Parece claro que al describir la construcción con escalinatas en tres de sus fachadas, sobre la cual fue colocado el *temalácatl*, Tezozómoc se refiere al mismo “poyo” del que habla Durán,⁶⁶ aunque exagera notoriamente el número de escalones asignándoles un simbolismo calendárico. Dice, sin embargo, que en su lado norte se encontraba una capilla —las “tres paredes a modo de una sala”— orientada hacia el sur, y que en su interior estaba la efigie de piedra de una deidad que veía hacia el *temalácatl*. El cronista la identifica con Huitzilopochtli, lo cual resulta muy dudoso no sólo porque se trata de un inmueble distinto al Templo Mayor, sino también porque hasta la fecha no se conoce una sola representación pétreo del dios tutelar mexicana.⁶⁷ Durán, no obstante, dice que la imagen de Xipe Tótec era de piedra y de tamaño natural (Durán 1967, I: 96), mientras el texto náhuatl de Sahagún —como ya se explicó— menciona la presencia de una escultura en piedra de Xipe Tótec en el Toteco.

No obstante, el testimonio de Tezozómoc establece una relación directa entre la orientación de la capilla, el *temalácatl* y la puerta sur del recinto sagrado. Su descripción enlaza también el escenario del *tlahuahuanaliztli* con la plaza que Sahagún llama “patio Cuauhquiáhuac”, lo que no sólo concuerda con lo dicho por otras fuentes, sino que lleva además a pensar en el conjunto completo como un foro que habría permitido la congregación de un gran número de espectadores, cumpliéndose así uno de

⁶⁶ Como ya se dijo, Durán dice que para subir a donde se encontraban el *temalácatl* y el *cuauhxicalli* “había cuatro escalerillas, de a cuatro escalones cada una” (Durán 1967, I: 99).

⁶⁷ Ya sea porque su visión no era tan aguda como la de Durán, o porque deseaba ensalzar su ascendencia mexicana, Tezozómoc tiende a presentar en su obra a Huitzilopochtli como protagonista de cualquier actividad de culto. Por otra parte, Nicholson (1987: 469) ya había señalado que podría haber confusión entre el Templo Mayor y el templo de Xipe Tótec en este relato de Tezozómoc.

los principales objetivos de las autoridades mexicas al celebrar la fiesta *tlacaxipehualiztli*.

Entre los investigadores contemporáneos, sólo Ignacio Alcocer e Ignacio Marquina han profundizado en el problema que tratamos. Alcocer hizo notar la vecindad que existía, de acuerdo con Durán, entre el *Cuacuauhtin inchan*, el patio Cuauhxicalco y el templo de Xipe Tótec (Alcocer 1935: 60). En cuanto a este último, propuso que se encontraba cerca del costado poniente de la catedral, identificándolo como el templo desde el cual se vieron atacados los españoles en la víspera de la llamada “Noche Triste”, cuando se encontraban acuartelados en el Palacio de Axayácatl (Alcocer 1927: 93-94; 1935: 67).⁶⁸ Este último edificio fue ubicado por el mismo autor en la esquina de la calle de Tacuba con Empedradillo, hoy día Monte de Piedad, extendiéndose hacia el sur hasta la actual avenida Madero y hacia el poniente hasta Isabel la Católica (Alcocer 1927).

En su plano reconstructivo del recinto sagrado, Alcocer se atiene a la información de Durán y presenta al templo Yopico con el patio Cuauhxicalco a sus pies, en vecindad con el Templo del Sol. Sin embargo, el conjunto aparece fuera del recinto, ya que su límite poniente fue ubicado erróneamente por el autor al basarse en una escalinata de cuatro peldaños localizada por Leopoldo Batres en la actual calle de Guatemala, hallazgo que —según Alcocer— ocurrió a 87.50 metros de la esquina poniente de la calle de Seminario (Alcocer 1935: 34, 37).⁶⁹

Ignacio Marquina, por su parte, confundió el texto de Durán, ya que toma su descripción del templo de Xipe Tótec —comentada y citada al inicio de este inciso— como si correspondiera al *Cuacuauhtin inchan* o “templo del Sol”, y probablemente por ello dice, sin justicia, que el cronista dominico no aclara la existencia de un templo particular dedicado a ese dios dentro del recinto sagrado de Tenochtitlan (Marquina 1960: 86, 89). Sin percatarse de la clara asociación establecida por el mismo Durán entre el *Cuacuauhtin inchan*, el patio Cuauhxicalco y el templo Yopico, Marquina

⁶⁸ Curiosamente, Alcocer no recurrió al diagrama de los *Primeros memoriales* para apoyar su propuesta, a pesar de haber considerado —como Seler— al templo Yopico como aquel que aparece allí al lado del *temalácatl* (Alcocer 1935: 25). Alcocer, desde luego, conocía la orientación correcta del Templo Mayor.

consideró probable que el *teocalli* de “Nuestro señor el desollado” se haya encontrado en el “templo del Sol” descrito por Durán, pero utilizó el diagrama de los *Primeros memoriales* como apoyo para su argumento, debido a la ubicación que allí guarda la imagen de Xipe Tótec (Marquina 1960: 89).

Marquina revisó la propuesta de Alcocer sobre la ubicación del Palacio de Axayácatl, encontrándola válida (Marquina 1960: 89-90). Sin embargo, al considerar que Durán sólo menciona y describe al *Cuacuauhtin inchan* o “templo del Sol”, es ese el inmueble que ubica en el ángulo sudoeste del recinto sagrado, con su fachada hacia el oriente y dentro de un patio que comprende las habitaciones de los guerreros águila y jaguar; en su reconstrucción, el límite oriental de dicho patio es el templo de Xipe Tótec, que mira hacia el poniente y carece de basamento, lo que no concuerda con los testimonios de las fuentes según se expuso más arriba. En el centro del patio, y entre ambos templos, el autor ubica al *temalácatl* y su *momoztli* (Marquina 1960: 90-91) (Figura 60).

La investigación arqueológica en el Centro Histórico de la Ciudad de México, si bien ha brindado información muy valiosa, resulta por desgracia casi siempre parcial en virtud de que son excepcionales los casos en que han podido emprenderse proyectos formales de investigación, y aún en estos casos se parte de circunstancias azarosas.⁷⁰ Para el problema que nos atañe, será necesario recurrir a los trabajos realizados en el área de la catedral metropolitana en 1975 y 1976, así como a los del Programa de Arqueología Urbana (PAU) que opera de 1990 a la fecha, particularmente sus intervenciones en la catedral y en el Antiguo Palacio del Arzobispado.

De 1975 a 1976 se emprendieron obras de recimentación en el principal templo católico de la ciudad, las cuales permitieron realizar trabajos de rescate arqueológico. En ellos, pudo localizarse parcialmente un basamento prehispánico de planta cuadrangular y escalinata al oriente, cuyo lado norte tiene 49 metros de largo, el cual fue identificado por la coordinadora del rescate como el Templo del Sol, debido a la presencia, en dos de sus taludes, de glifos solares con el elemento *chalchíhuítl* (Vega

⁶⁹ Independientemente de que dicha escalinata no puede considerarse como indicador del límite poniente del recinto, es necesario apuntar que Alcocer leyó mal a Batres, pues el hallazgo se hizo en realidad a 38 metros de la esquina mencionada (Batres 1990: 120, 167).

⁷⁰ Véase al respecto a González González (1988: 120-124).

Sosa 1979). El basamento se encuentra exactamente bajo el Sagrario Metropolitano y coincide bastante con su planta. Si bien en dicho rescate resultó factible definir dos épocas constructivas en el edificio, la más reciente de ellas con tres superposiciones, la intervención posterior del PAU dejó claro que fue reconstruido en siete ocasiones, igual que el Templo Mayor (Matos Moctezuma *et al.* 1998: 17).⁷¹

Sin embargo, el hallazgo más importante para el tema que nos ocupa es el del monolito circular encontrado bajo el Antiguo Palacio del Arzobispado en 1988, sobre todo porque constituye el único ejemplar de ese tipo que ha sido localizado *in situ*, y además asociado directamente con un templo mexica (Solís Olguín 1989: 10, 11; 1992: 226; Matos Moctezuma 1997). Los estudiosos han considerado siempre que el edificio prehispánico que se encuentra bajo ese edificio virreinal es el templo de Tezcatlipoca, basándose en una conocida referencia de Durán (Durán 1967, I: 48). Torquemada también menciona la presencia de un templo bajo las “casas arzobispaes”, si bien no aclara cuál era su advocación (Torquemada 1943, I: 303).⁷² Varios autores coinciden en adjudicar el monolito en cuestión a la época de Motecuhzoma I, aunque Graulich opina que debe situarse en el periodo de Axayácatl (Pérez-Castro *et al.* 1989; Solís Olguín 1989; Matos Moctezuma 1997; Graulich 1992).

La intervención del PAU en el Antiguo Palacio del Arzobispado, realizada en 1994, permitió profundizar en el contexto que rodeaba al monolito. Se encontraba en un descanso del templo, alineada con la alfarda norte de su escalinata principal, que está orientada al poniente (Matos Moctezuma 1977: 39) (Figuras 61 y 62). Esto último constituye un dato de la mayor importancia, pues durante muchos años se pensó que la fachada de este templo miraba hacia el norte, debido a la reconstrucción hipotética hecha por Marquina (1960).⁷³

Recordando las dos piedras descritas por Durán en el patio Cuauhxicalco, Matos Moctezuma opina que frente a la alfarda sur podría existir otro monolito semejante y, dadas las características del hallazgo, piensa que el piso sobre el cual descansaba el

⁷¹ Los arqueólogos del PAU también encontraron que los glifos *chalchihuitl* localizados en 1975-76 fueron reutilizados por lo menos en dos ocasiones (Islas Domínguez 1999: 54).

⁷² Cervantes de Salazar (1993: 49-50) confirma que ya en 1554 el Palacio del Arzobispado descansaba “sobre un cimiento firme y sólido”.

⁷³ Es de mencionarse que Alcocer, en su plano reconstructivo, presenta este templo orientado hacia el poniente.

monumento constituye la parte superior de una de las etapas constructivas del inmueble, aunque deja sentada también la posibilidad de que se trate de la plataforma de desplante del basamento (Matos Moctezuma 1997: 41).

Este hallazgo, aunado a la información documental discutida en el presente capítulo, confirma la relación entre el escenario del *tlahuahuanaliztli* y el acceso sur del recinto sagrado de Tenochtitlan. Es posible imaginar, ahora, que al llegar y traspasar la puerta Cuauhquiyaahuac se llegaba a un gran espacio abierto con un magnífico templo que veía al oriente a nuestra izquierda, identificado como el Templo del Sol por Vega Sosa, y otro —no menos ostentoso— con su fachada al poniente a nuestra derecha, el cual tenía integrado por lo menos un monolito circular a su estructura.

Gussinyer, fundado en observaciones hechas durante la construcción de la línea dos del Metro, misma que atravesó el área del recinto sagrado de Tenochtitlan, dice que la mayor densidad de construcciones prehispánicas se encontró en la zona próxima al Templo Mayor, mientras que conforme se avanzaba hacia el sur (hacia la actual estación Zócalo del Metro) esa densidad disminuía considerablemente, lo que parece reflejar un espacio relativamente libre de construcciones entre los basamentos localizados bajo el Sagrario y el Antiguo Palacio del Arzobispado, en concordancia con lo expuesto en el párrafo precedente (Gussinyer 1979: 70).

También es necesario, para esta discusión, considerar la relación vital que guardaba el escenario principal de *tlacaxipehualiztli* con la residencia del *hueitlatoani* tenochca. Partiendo de la coexistencia de las “Casas Viejas”, o Palacio de Axayácatl, y las “Casas Nuevas” de Motecuhzoma II a la llegada de los españoles, es factible pensar en que dicho escenario haya cambiado de lugar con la “mudanza” del jerarca máximo, trasladándose del sector sudoeste del recinto al que parece haber ocupado en 1519. Desgraciadamente, así como las fuentes documentales contienen descripciones detalladas del palacio de Motecuhzoma II (Sahagún 2000, II: 757-762; Durán 1967, I: 112-117), brindan muy pocas referencias en cuanto al desarrollo histórico de ese inmueble.⁷⁴

A mi entender, sólo existen dos testimonios en las fuentes documentales sobre obras constructivas relacionadas con la residencia del *hueitlatoani* tenochca: el de

Chimalpain, quien nos dice que en 1451, gobernando Motecuhzoma I, varios señoríos de la Cuenca de México y regiones aledañas se rebelaron contra los mexicas por haber sido forzados a trabajar en la edificación del templo de Huitzilopochtli y de “la casa del que manda” o *tlahtocacalli* (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 158-159), y aquel de Tezozómoc alusivo a las consecuencias de la grave inundación provocada por el *acuecuéxatl* de Ahuítzotl, en 1498:

[...] viendo los mexicanos el daño tan grande, porque hasta las reales casas se cayeron, que fue necesario acogerse en el templo de *Huitzilopochtli*, se vieron precisados al reparo; para esto estacaron la Tecpan y el palacio se labró y fundó de nuevo, a costa y sudor de los forasteros, sin premio alguno: acabado de labrar el palacio, luego se dio orden para hacer las casas de los señores y las de los demás mexicanos y sus comunidades, y así poco a poco [la ciudad] se reedificó [...] (Alvarado Tezozómoc 1878: 567; subrayados míos).⁷⁵

Ante tal escasez de testimonios, no queda otro camino que acogerse a lo expresado por las fuentes emanadas de la hipotética *Crónica X*, y pensar que el cambio de ubicación del palacio real ocurrió como resultado de dicha inundación, poco antes de que Motecuhzoma II asumiera el poder. Detrás de la sorprendente historia según la cual el último *hueitlatoani* de la era prehispánica ordenó la factura de un nuevo *temalácatl*, iniciativa que se convertiría en uno de los presagios nefastos sobre el final de su reino, parecen asomar evidencias sobre una renovación del escenario de *tlacaxipehualiztli* coincidente con la conquista de Tlachquiyauhco, ocurrida hacia 1511 (Durán 1967, II: 479-490; Alvarado Tezozómoc 1878: 658-666; Torquemada 1943, I: 214-215).⁷⁶

De haberse realizado tal cambio de ubicación, como consecuencia del traslado de la residencia real, podría haber cambiado de lugar también alguna, o algunas, de las grandes piedras sacrificiales relacionadas con el culto de Xipe Tótec. Ello explicaría la presencia, en el nuevo escenario, de un monolito correspondiente a una época anterior,

⁷⁴ Según el *Códice Ramírez*, cuando Acamapichtli fue ungido como *hueitlatoani* “los aposentos Reales que entonces tenían [...] eran bien pobres [...]” (CR: 35).

⁷⁵ Durán dice al respecto: “...estaban los patios de las casas y templos con dos palmos largos de agua cubiertos. Las casas reales y de los señores ya no se podían habitar [...] y tornaron a edificar a México, de mejores y más curiosos y galanos edificios, porque los que tenían eran muy antiguos y edificados por los mismos mexicanos en tiempo de su pobreza y poco valor” (Durán 1967, II: 381).

⁷⁶ Véase el capítulo quinto, inciso 5.2.

ya sea de Motecuhzoma I o de Axayácatl. Tezozómoc, por cierto, dice que Axayácatl ordenó cambiar de lugar un gran monolito elaborado en tiempos de Motecuhzoma I, con el fin de instalar y consagrar otro nuevo que recién había mandado hacer (Alvarado Tezozómoc 1878: 398). Dicho pasaje fue utilizado por los encargados del rescate arqueológico del monolito localizado en el Antiguo Palacio del Arzobispado para plantear su posible cambio de lugar en la época prehispánica (Pérez-Castro *et al.* 1989).

En síntesis, resulta factible —aunque no deja de ser una mera especulación— que el templo Yopico se haya encontrado en el sector sudoeste del recinto sagrado, tal y como lo muestra el diagrama de los *Primeros memoriales*, y que al cambiar de lugar la ceremonia del *tlahuahuanaliztli* haya sido sustituido en parte por el templo de Tezcatlipoca que, según Durán, se encontraba bajo el Palacio Arzobispal. Lo anterior no necesariamente constituye una incongruencia, en virtud de que Xipe Tótec —en su calidad de Tlatlahuqui Tezcatlipoca— era una de las advocaciones de la deidad suprema de los nahuas antiguos.

Consideraciones preliminares

A lo largo de este capítulo se ha efectuado un análisis exhaustivo de los lugares relacionados con el culto de Xipe Tótec en Mexico-Tenochtitlan. En la primera parte se abordó la cuestión en el contorno de la ciudad, entendiendo como tal el exterior del recinto sagrado principal. La información de las fuentes lleva necesariamente a la parcialidad o *nauhcampan* de Moyotlan, en la cual existía una devoción particular por el dios, cuestión evidenciada por la presencia del *calpulli* Yopico, protegido por él, pero sobre todo porque incluía también a la entidad de Tlalcocomoco, donde se encontraba su templo más relevante, sin contar el que le estaba dedicado en el recinto sagrado central de la ciudad. Los datos condujeron igualmente al Totecco o Totectzontecotitlan, santuario ubicado en la ribera oriente de la ciudad y en el área de Tlatelolco, en un lugar que parece haber sido altamente significativo, en tanto que se ubicaba en uno de los principales ejes de trazo urbano junto con otros templos de gran relevancia.

Los datos discutidos acrecientan la importancia de Moyotlan para nuestro tema de estudio, fortaleciendo la posibilidad de que las tradiciones sobre la antigüedad del culto a Xipe Tótec entre los mexicas, y sobre el papel de Tlalcocomoco en el proceso fundacional de Tenochtitlan, hayan emanado de informantes ligados con esa parcialidad. La jerarquía que conservó durante la primera época colonial, por otra parte, concuerda con las versiones que la presentan como uno de los sectores más ancestrales del conglomerado urbano. Torquemada, quien escribía hacia el ocaso del siglo XVI y el amanecer del XVII, nos dice que San Juan (Moyotlan) tenía en aquel entonces más población que las otras tres parcialidades juntas, así como que allí residía el gobernador indígena de la ciudad (Torquemada 1943, III: 228).

La información concerniente al recinto sagrado, por otra parte, deja en claro la importancia del espacio destinado para la celebración de la fiesta dedicada a Xipe Tótec, lo cual es coherente con la relevancia que le otorgan los mismos documentos históricos. Son claras y concordantes las referencias sobre la ubicación de dicho espacio en el sector meridional del recinto, cerca del acceso que comunicaba con el espacio abierto ocupado hoy en día por la Plaza de la Constitución y, en última instancia, con la Calzada de Itztapalapan. Lo más probable es que su situación haya respondido al carácter espectacular del *tlahuahuanaliztli*, así como a la ostentación que las autoridades mexicas hacían de la ceremonia.

CAPÍTULO 3

EL PAPEL DE XIPE TÓTEC Y DE *TLACAXIPEHUALIZTLI* EN LA TRANSFERENCIA DEL PODER DE TULA A MEXICO-TENOCHTITLAN

Entre los muy escasos relatos míticos de los nahuas antiguos que han llegado hasta nosotros, la presencia constante y significativa de ciertas deidades ha permitido profundizar en su estudio e interpretación, como son los casos de Tezcatlipoca o Quetzalcóatl. Los resultados, al menos, han permitido conocer algo más sobre la forma en que fueron concebidos y honrados durante los tiempos que precedieron a la conquista española (cf. Olivier 2004: 242-292; López Austin 1998).

En lo que respecta al dios que nos ocupa, su figura aparece de manera fragmentaria —y en consecuencia dispersa— dentro de ese *corpus* mítico, cuestión que sin duda constituye una limitante para su estudio. No obstante, existe como una ventaja el hecho de que su presencia, o la de su culto, se restringen a relatos que versan sobre la caída de Tula como sede de poder político, uno de los acontecimientos que, en términos históricos, marcó el inicio del Posclásico tardío en el Centro de México (cf. López Austin y López Luján 1996: 178).

La ventaja aludida consiste, por un lado, en que para los mexicas la Tula hidalguense —entre las varias ciudades mundanas que emulaban la Tollan mítica— se distinguía como origen del poder,¹ cuestión de interés obvio para este estudio, y, por el otro, en que la existencia de otros testimonios referidos a los mismos hechos permite intentar una contextualización de los fragmentos alusivos a Xipe Tótec, o a *tlacaxipehualiztli*, con el propósito de entender un poco más la raíz de su importancia en Mexico-Tenochtitlan.

Desde luego, no se pretende reconstruir el papel mítico del dios, tarea por demás imposible con los escasos trozos de que disponemos, sino de señalar los aspectos más relevantes sugeridos por su presencia y de qué manera se entrelazan con los acontecimientos generales, sin perder de vista que el derrumbe de Tula es un telón de fondo omnipresente, así como que los mexicas de los siglos XV y XVI se consideraron

a sí mismos los herederos directos y legítimos de la estafeta del poder cedida por los toltecas.

El problema nos lleva también a la expresión ritual que esas versiones míticas, o algunas partes de ellas, alcanzaban dentro del calendario festivo de los nahuas antiguos y, en nuestro caso de estudio particular, de los mexicas. Como se propondrá en lo que resta de este trabajo, existía una relación de contenido y continuidad entre las tres primeras veintenas de dicho calendario: *atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*, cuestión que desde mi punto de vista encuentra sustento en algunos acontecimientos presentados por los relatos como origen de la caída de Tula y, a la vez, del advenimiento de los mexicas como nuevos titulares del poder.²

Básicamente, encontramos la instauración del *tlacaxipehualiztli* y la aparición de Xipe Tótec inmiscuidas en la ruina final de Tula y los toltecas, mientras por otro lado el dios se muestra vinculado con la creación del Quinto Sol, con el holocausto de los dioses que conllevó ese magno evento mítico y con el inicio de la Guerra Sagrada. Al mismo tiempo, el análisis de una versión hasta ahora poco considerada sobre el origen del rito consagrado al dios, aquella presentada por los *Anales de Cuauhtitlan*, deja ver con mayor claridad los nexos indisolubles entre la figura de “Nuestro señor el desollado” y la de la diosa-Madre, permitiendo entender aún más la relación de polaridad existente entre sus fiestas particulares, *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, así como su situación real y simbólica —adelantándome aquí a lo que será expuesto en el capítulo quinto— con respecto al ejercicio de la guerra.

Por otra parte, la transferencia mítica del maíz tolteca en favor de los mexicas, explicada por la *Leyenda de los Soles* a través de una cadena de acontecimientos iniciada por el juego de pelota concertado entre Huémac y los *tlaloque*, ocupa un lugar importante en la exposición, ya que constituía el *Leitmotiv* ceremonial de *atlcahualo*, veintena que no sólo precedía cronológicamente a la celebración de Xipe Tótec, sino que, como será discutido en el capítulo cuarto, guardaba una estrecha relación con ella. De esta manera, el maíz y la guerra se perfilan como dos factores de especial interés

¹ Véase a López Austin y López Luján (1996: 186-187).

² En este sentido, es conveniente anotar que las fiestas de las veintenas, al menos sus ceremonias más relevantes, recreaban acontecimientos míticos primigenios y mantenían su vigencia ajustándose, entre otras cosas, a las necesidades político-religiosas de sus actores.

para abordar el problema cuya profundización motiva el presente trabajo: la importancia que el pueblo mexica otorgaba a la fiesta y al culto dedicados a “Nuestro señor el desollado”.

3.1. El papel de Xipe Tótec y del origen de *tlacaxipehualiztli* durante los últimos tiempos de Tula, según las fuentes documentales

En los siguientes incisos se expondrán aquellas versiones sobre el ocaso de Tula en las que Xipe Tótec, o su complejo ritual, se encuentran presentes. Asimismo, se incluirán otras con las que es posible establecer comparaciones a partir de elementos comunes o paralelos, con el fin de contextualizarlas y enriquecerlas. Como un procedimiento de exposición, se presentará primero cada una de ellas, para señalar y comentar posteriormente dichos elementos comunes.

Es conveniente aclarar que dichas versiones expresan, sobre todo, el punto de vista mexica con respecto a esos acontecimientos, ya sea porque las fuentes donde se encuentran emanan directamente de documentos o informantes identificados con ese grupo étnico, o bien porque su visión acerca del pasado se diseminó junto con el control militar y político que ejercieron durante la segunda mitad del siglo XV y las primeras décadas del XVI.

3.1.1. La versión de los *Anales de Cuauhtitlan*

Los *Anales de Cuauhtitlan* contienen una breve, aunque por demás interesante, explicación sobre el origen de *tlacaxipehualiztli*, a la cual se hará referencia continuamente en este capítulo. La fuente alude a la instauración del “desollamiento de personas”, como uno entre varios acontecimientos que marcaron el inicio de los sacrificios humanos durante los últimos años de Tula, inmolaciones que habrían comenzado paralelamente con una hambruna de siete años en el año *7 tochtli* o 1018 dC (AC: 13).³

En esa secuencia de acontecimientos, las primeras víctimas sacrificadas fueron *tlacateteuhtin* o “tiras humanas”, mismo nombre que recibían los niños de ambos sexos

³ Sigo aquí la reconstrucción cronológica del documento hecha por Bierhorst (1992a).

sacrificados por los mexicas en honor de los *tlaloque*, durante la veintena *atlcahualo* (Bierhorst 1992a: 38-39; 1992b: 14; Sahagún 1953-82, Libro 2: 42). Los niños requeridos por los dioses fueron los mismos hijos de Huémac, quien a la sazón gobernaba en Tula según la fuente; el texto hace énfasis en que aquella fue la primera ocasión en que se sacrificaron “tiras humanas” (AC: 13; Bierhorst 1992a: 39). Posteriormente, en el año 8 *tochtli* o 9 *ácatl* (1058 ó 1059 dC),⁴ las *ixcuinanme* llegaron de la Huasteca (Cuextlan) e instituyeron el *tlacacaliliztli* o sacrificio por flechamiento inmolando a sus maridos huastecos, a quienes previamente habían hecho cautivos (AC: 13).⁵ Finalmente, en el año 13 *ácatl* o 1063 dC, el dios Yáotl dio inicio a la guerra y, paralelamente, al “desollamiento de personas” o *tlacaxipehualiztli*, suceso narrado así por la fuente:

[...] 13 *acatl*. Entonces estuvo habiendo muchos agujeros en Tollan. También entonces empezó la guerra, a que dio principio el “diablo” Yáotl. Compitieron los toltecas con los que se dicen de Nextlalpan; y después que fueron a hacer cautivos, comenzó la matanza de hombres en sacrificio: mataron los toltecas a sus cautivos. En medio de ellos anduvo a pie el “diablo” Yáotl, enojándolos mucho, para que mataran hombres. Luego introdujo también el desollamiento de hombres.⁶ En este tiempo dedicaban los cantos sobre el despeñadero (*Texcallapan*). Ahí por primera vez, a una mujer otomí, que en el río aderezaba hojas de maguey, la cogió y desolló y luego se vistió la piel el tolteca llamado Xiuhcózcatl.⁷ Por primera vez empezó Tótec (el dios de ese nombre), a vestirse la piel [...]⁸ (AC: 14).

Aunque el pasaje contiene muchos elementos de interés, los cuales irán siendo abordados oportunamente, por ahora debe resaltarse el nombre del lugar donde la fuente sitúa los acontecimientos: Texcallapan, “En el despeñadero”, sitio donde Yáotl entonaba cantos al dar inicio al *tlacaxipehualiztli* (Bierhorst 1992a: 40). Asimismo,

⁴ La ambigüedad procede del documento mismo.

⁵ Las *ixcuinanme* eran diosas de la carnalidad y hermanas de Tlazoltéotl-Ixcuina, una de las principales advocaciones de la diosa-Madre (Sahagún 2000, I: 82, 84).

⁶ *Conpehualti yn tlacaxipehualiztli*, en el original (Bierhorst 1992b: 15).

⁷ La redacción en la versión castellana de Velázquez es ambigua, puesto que tiene dos lecturas: Yáotl desuella a la mujer otomí y Xiuhcózcatl se viste su piel, o bien Xiuhcózcatl realiza ambas acciones. En la versión inglesa de Bierhorst, la primera lectura es la correcta (Bierhorst 1992a: 40).

⁸ A este respecto, el *Códice Vaticano 3738* dice sobre Xipe Tótec: “Vestían en su fiesta pieles de los hombres que habían matado en la guerra, porque dicen que éste fue el primero que así se ha vestido” (CV3738: 26v, 165).

conviene mencionar dos observaciones hechas por especialistas en relación con el texto de referencia: por un lado, y dada la naturaleza de las acciones, Guilhem Olivier opina que resulta difícil saber si el nombre de Yáotl debe identificarse con Xipe Tótec o con Tezcatlipoca, si bien hace notar la proximidad de “Nuestro señor el desollado” —en tanto Tezcatlipoca Rojo— con la deidad suprema de los nahuas antiguos, así como el carácter de iniciador de la guerra que le otorga el *Códice Vaticano 3738* (Olivier 2004: 63-64; cf. *CV3738*: 8r, 79); por el otro, Bierhorst, considerando el nombre del escenario primigenio del desollamiento (Texcallapan), establece correctamente una relación con los relatos sobre el final de Tula transmitidos por el *Códice Florentino*, mismos que serán comentados más adelante, en el inciso 3.1.3 (Bierhorst 1992a: 40, n. 86).

3.1.2. La versión del *Códice Vaticano 3738*

Este documento aborda la cuestión de los últimos años de Tula, su caída y el papel que en ese proceso desempeñó Quetzalcóatl, así como el destino final de ese hombre-Dios. De acuerdo con la fuente, Tula tuvo principio en la cuarta edad o Sol, y la causa de su ruina fueron los vicios en que cayeron sus pobladores, los cuales les acarrearón terribles hambrunas; buscando la salvación de su pueblo, Quetzalcóatl comenzó a edificar templos y a dedicarse a la penitencia, ofreciendo su propia sangre a través del autosacrificio (*CV3738*: 7r, 67).

Xipe Tótec aparece en el relato como un gran pecador que se hizo discípulo de Quetzalcóatl y que, para redimirse, le siguió en sus ejercicios de penitencia. Posteriormente, subió al cerro llamado Tzatzitépetl (“Cerro del pregón”), con el fin de convocar mediante gritos a los toltecas para que acudieran a hacer penitencia con él y expiar de esa manera sus faltas (*CV3738*: 8r, 77). Una pictografía del código lo ilustra con sus atavíos característicos, posado sobre una penca de maguey en la cima del cerro parlante; sobre la imagen, se lee claramente la glosa “*Tlacaxipehualliztli*” (Figura 63). La fuente, además, caracteriza al dios como el iniciador de la guerra:

Dicen que Totec andaba vestido con una piel de hombre [...] Y en las fiestas que hacían a este Totec [...] vestían los hombres pieles de hombres que habían matado en la guerra, y así bailaban y festejaban su día *porque de éste decían que habían tenido las guerras* y por lo tanto lo pintan con

estas insignias de ella, es decir: una lanza, la bandera y el escudo. Tenían a éste en grandísima veneración. Pero dicen que él fue el principio de abrirles el camino del cielo, porque tenían este error, con los otros, que sólo aquellos que morían en la guerra iban al cielo [...] (CV3738: 8r, 77-79; cursivas mías).

De acuerdo con la narración, mientras Xipe Tótec se encontraba haciendo penitencia y convocando a los toltecas en el Tzatzitépetl, soñaba a diario con una figura o cuerpo humano destripado que despertaba repulsión entre su pueblo; al inquirir a los dioses sobre el significado de aquella figura, recibió como respuesta que se trataba del pecado de los toltecas. Acto seguido, Tótec convocó a la gente de Tula para que acudieran con sogas gruesas a fin de arrastrar la figura y arrojarla fuera de la ciudad; una vez reunidos, los condujo hasta donde se encontraba y comenzaron a jalarla. Prosigue así el texto:

[...] y arrastrándola hacia atrás, cayeron todos en cierta concavidad en medio de dos montañas, las que se juntaron, y ellos quedaron allí sepultados hasta ahora, sin salvarse ninguno de ellos, salvo los niños (angelitos) inocentes, que quedaron en Tulan, y así pintaban esta gente que andaba bailando y jugando, y el demonio andaba adelante, guiando el mitote o la danza, y ésta fue la causa de la ruina y perdición de ellos (CV3738: 8v, 83).

En el folio siguiente, 9 recto, el documento presenta una pictografía donde aparecen Quetzalcóatl y Xipe Tótec presenciando una escena en la que algunos personajes yacen aplastados por dos cerros que chocan, o que juntan sus cimas; detrás de los dos dioses, se encuentra un grupo de siete hombres ataviados con mantas (Figura 64). El texto de referencia alude a que ambas deidades, “maestros de la penitencia”, tomaron a los niños y a la gente inocente de Tula que se había salvado de la catástrofe, para llevárselos con ellos y trasladarse a otros lugares. Dice enseguida:

[...] y dicen que andando así, caminando con aquellos pueblos, alcanzaron ciertas montañas, las cuales, no pudiéndolas pasar, fingen que las agujeraron por debajo y así pasaron. Otros dicen que quedaron allí encerrados y que fueron transformados en piedras, y otras imaginaciones semejantes (CV3738: 9r, 85).

Como puede apreciarse, existe una duda o rectificación en el texto. Desde mi punto de vista, la escena contemplada por los dioses en la pictografía corresponde a lo descrito en el folio anterior, es decir, a la caída de los toltecas malogrados “en medio de dos montañas [...] que se juntaron”, donde “quedaron [...] sepultados hasta ahora”, en virtud de que los dos cerros se encuentran unidos, y los personajes aplastados por ellos claramente están muertos.⁹ La historia según la cual fueron perforadas las montañas para que pudieran pasar los supervivientes, sea o no una conjetura del comentarista emanada de la ilustración, no corresponde en absoluto con ella. Por otra parte, su transformación en piedras es un detalle importante, puesto que encuentra un paralelo en la versión del *Códice Florentino*, tal y como veremos enseguida.

Hasta aquí se han reseñado aquellas versiones relativas a los últimos tiempos de Tula en las que la figura o el rito específico de Xipe Tótec aparecen claramente mencionados. A continuación, se presentarán otros textos que abordan la misma cuestión y que contienen algunas semejanzas evidentes con los anteriores; aunque en ellos no se menciona a “Nuestro señor el desollado”, en mi opinión es posible vislumbrar su presencia —o la de su rito— a través de ciertos detalles.

3.1.3. La versión del *Códice Florentino* de Sahagún

La mayor parte del libro III de la obra de Sahagún está dedicado a la figura de Quetzalcóatl, a su infortunio y salida de Tula, así como a varios embustes que sufrieron los toltecas por parte del dios o nigromántico Titlacahuan o Tezcatlipoca. Nicholson hizo notar que en dicho libro, en realidad, se intercalan dos historias distintas: una dedicada a Quetzalcóatl, y la otra a la caída y dispersión final de los toltecas, girando esta última alrededor de Huémac —el gobernante postrero de Tula— como personaje principal (Nicholson 2001: 25-27). De hecho, los capítulos duodécimo a decimocuarto, que cierran el libro, hablan de Quetzalcóatl y continúan la historia iniciada en los capítulos tercero y cuarto; los capítulos quinto a undécimo, a manera de una inserción mal colocada, interrumpen dicha historia y tratan sobre el fin de los toltecas.

⁹ Graulich (1988: 222) coincide con este punto de vista.

En el capítulo tercero, dedicado a Quetzalcóatl, existe un pasaje relacionado directamente con la versión del *Códice Vaticano 3738*. El texto habla del personaje, de su calidad divina en Tula, del templo que le estaba dedicado y de otras cosas notables de aquel lugar, así como de sus vasallos. Enseguida, prosigue así:

Y hay una sierra que se llama Tzatzitépetl [...] en donde pregonaba un pregonero¹⁰ para llamar a los pueblos apartados, los cuales distan más de cien leguas, que se nombra Anáhuac, y desde allá oían y entendían el pregón, y luego con brevedad venían a saber y oír lo que mandaba el dicho Quetzalcóatl (Sahagún 2000, I: 308).

Es decir, el mismo personaje identificado como Xipe Tótec en el *CV3738*, relacionado con el mismo lugar: el “Cerro del pregón” o Tzatzitépetl, y además fungiendo como aliado o servidor de Quetzalcóatl, aunque debe anotarse que este capítulo pertenece a la versión o historia distinguible de aquella relatada por los capítulos quinto a undécimo. En cuanto al alcance de la voz del pregonero, cabe recordar que “Nuestro señor el desollado” era conocido también como “El Señor del *anáhuatl* [anillo]” o Anáhuatl Itecuah (Sahagún 2000, II: 696).¹¹

Para esta discusión, interesan de manera especial los capítulos séptimo y noveno, correspondientes a la historia de Huémac y los toltecas, en los que se relatan dos de los varios embustes a los que fueron sometidos los toltecas por Titlacahuan o Tezcatlipoca (Sahagún 2000, I: 316, 318-319). En el caso del capítulo séptimo, es importante señalar que el embuste ocurre después de que Titlacahuan, transformado en el *tohueyo* que consiguió casarse con la hija de Huémac, logró vencer en batalla a los coatepecas —eludiendo así un plan urdido por Huémac para que muriera— y regresar victorioso a Tula (Sahagún 2000, I: 314-315).

Con el cuerpo aún emplumado como distinción por su victoria, Titlacahuan ordenó al pregonero del Tzatzitépetl¹² convocar a los forasteros para que acudieran a

¹⁰ El texto náhuatl de la fuente identifica al personaje con el nombre de *tecpóyotl*, “pregonero” (Sahagún 1953-82, Libro 3: 14; Molina 1992: 93v, n-e).

¹¹ Durán, quien se refiere a Topiltzin de Tollan como un advenedizo, dice que él y sus discípulos se subían a predicar a los cerros, y que sus voces “se oían de dos y tres leguas, como sonido de trompeta” (Durán 1967, I: 10).

¹² Así en el texto náhuatl (Sahagún 1953-82, Libro 3: 23). En el texto castellano se lee “Tzatzitépec” (Sahagún 2000, I: 316).

danzar a una fiesta. Llegados y reunidos los convocados, el nigromántico los llevó a un lugar llamado Texcalapa, homónimo del escenario descrito por los *Anales de Cuauhtitlan* en el origen del *tlacaxipehualiztli* (*vid supra*); en dicho lugar, Titlacahuan comenzó a danzar y cantar, tocando además el tambor, un *huéhuetl* según el texto primario (Sahagún 1953-82, Libro 3: 23).¹³ Toda la gente comenzó a bailar y cantar siguiendo a Titlacahuan, desde el ocaso hasta cerca de la media noche; como eran tantos los que participaban, se empujaban unos a otros y muchos se despeñaron en el barranco llamado Texcalatlauhco, por cuyo fondo pasaba un río, convirtiéndose en piedras. El pasaje concluye diciendo: “Y todas las veces que bailaban y danzaban los dichos toltecas, como se empuxaban unos a otros, despeñábanse en el dicho río” (Sahagún 2000, I: 316).

El capítulo noveno describe otro embuste de Titlacahuan (Sahagún 2000, I: 318-319). En este caso, el nigromántico se sentó en medio del mercado de Tula, cambiando su nombre por el de Tlacahuepan o Cuéxcoch. En esa situación, puso a bailar a un “muchachuelo” en la palma de su mano;¹⁴ lo anterior llenó de asombro a los toltecas, quienes se arremolinaron tanto para presenciar el espectáculo, que una vez más se empujaron unos a otros y muchos murieron “ahogados y acoceados”. Luego, el mismo nigromante, seguramente adoptando una vez más su aspecto de Titlacahuan o Tezcatlipoca, incitó a los toltecas para que mataran a pedradas a Tlacahuepan y al muchachuelo, haciéndoles ver que se trataba de un embuste; realizada la acción, el cuerpo de Tlacahuepan comenzó a desprender un hedor tal que provocó la muerte de muchos toltecas.

En la conclusión del capítulo, da la impresión de que se entremezclan al menos dos versiones, en virtud de que no existe una ilación en la historia (Sahagún 2000, I: 318-319). Primero, Titlacahuan ordena o aconseja personalmente a los toltecas llevarse el cuerpo de Tlacahuepan con el fin de alejar el peligro, tarea que no pueden realizar debido a su peso extraordinario. Enseguida, y de manera extemporánea —considerando la orden inicial y personal de Titlacahuan— entra en escena el pregonero o *tecpóyotl*, convocando a los toltecas a que acudan con sogas para llevarse el cuerpo, repitiéndose

¹³ El mismo texto se refiere al lugar de los hechos como Texcalapan (Sahagún 1953-82, Libro 3: 24).

¹⁴ Según la fuente, el “muchachuelo” era Huitzilopochtli (Sahagún 2000, I: 318).

la imposibilidad de moverlo y muriendo además muchos toltecas al reventarse las sogas con las que ejecutaban la labor, cayendo como consecuencia unos sobre otros.

En este punto, el texto regresa al inicio del episodio y reaparece Titlacahuan; al ver que los toltecas no pueden arrastrar el cuerpo, les comunica que es necesario entonar un canto para lograrlo. El nigromántico, entonces, inició el canto y con ello los toltecas consiguieron moverlo y llevárselo a un monte “dando gritos y voces”, posiblemente secundando el canto de Titlacahuan. Sin embargo, y he aquí otra incoherencia del relato, en dicho proceso las sogas se rompían y los toltecas morían como consecuencia de empujones, o de caer unos sobre otros.

La *Leyenda de los Soles* contiene un pasaje paralelo, en el que los toltecas perecen al intentar arrastrar un cuerpo pestilente llamado por la fuente *tlacanexquimilli* (“envoltorio de cenizas humanas”) (*LS*: 125-126). De acuerdo con Sahagún, los *tlacanexquimilli* eran “ilusiones de Tezcatlipoca” que anunciaban desastres y muerte, aunque podían ser contrarrestados por hombres valientes y osados (Sahagún 2000, I: 455-456).

3.1.4. La versión de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*

En este documento se narran acontecimientos ocurridos en Tula durante la estancia de los mexicas en ese lugar, en el trayecto de su peregrinación (*HMP*: 221-222). Es importante señalar que, de acuerdo con Federico Navarrete —quien realizó una minuciosa investigación sobre las migraciones de los pueblos radicados en la Cuenca de México en el momento de la Conquista—, entre diecinueve fuentes documentales que describen el itinerario migratorio de los mexicas y mencionan su escala en Tula, sólo la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* describe lo que les aconteció en ese importante lugar (Navarrete Linares 2000: 220).

Según la fuente, al momento de llegar los mexicas, Tula se encontraba poblada por “los naturales de la tierra, que eran chichimecas”. Lo primero que hicieron fue edificar un templo a Huitzilopochtli con sus braseros al frente; el dios, entonces, comenzó a aparecerse a los naturales de Tula “en figura de negro” y a llorar debajo de la tierra, presagiando así su muerte. Asimismo, desde cuatro años atrás una anciana,

natural de Tula también, había estado entregando banderas de papel a los naturales y advirtiéndoles sobre su próxima muerte. Prosigue así el texto:

[...] y luego todos [los naturales] se iban a echar sobre la piedra donde los mexicanos sacrificaban; y uno que tenía cargo del templo que habían hecho en Tula, que se decía Tequipuyul, que era advenedizo y creen era el diablo, los mataba; y antes que los mexicanos hiciesen templo, aquella piedra tenían los de Tula por templo; y así fueron muertos todos los de Tula, que no quedó ninguno, y quedaron señores de Tula los mexicanos (*HMP*: 221-222).

El nombre del victimario de los naturales de Tula es corregido por Garibay K. como Tecpóyotl, “Pregonero” (Garibay K. 1985: 45). Con excepción de los *Anales de Cuauhtitlan*, encontramos en las versiones presentadas a este personaje como uno de los comunes denominadores, identificado además como Xipe Tótec en el *Códice Vaticano 3738*. Su caracterización en la *HMP* como “advenedizo” es significativa, en virtud de la conceptualización que existía de “Nuestro señor el desollado”, entre los mexicas, como una deidad foránea (véase el capítulo primero, inciso 1.2).

A este respecto, existen algunos testimonios en las fuentes que involucran también a Xipe Tótec en los acontecimientos finales de Tula. Según los *Anales de Cuauhtitlan*, la ruina de Huémac —gobernante de Tula— sobrevino porque cohabitó con dos mujeres que eran, en realidad, dos dioses transformados: el *tlacatecólol* Yáotl y “el que se dice Tezcatlipoca, que había vivido en Tzapotlan y de allá vino a engañar a Huémac” (*AC*: 12). En otra versión, relacionada claramente con la anterior, Topiltzin tenía cuarenta años gobernando en Tula cuando se iniciaron ciertas señales nefastas predichas por “el astrólogo *Hueman*”, señales que asimismo implicaban transgresiones sexuales. Dice así el texto:

[...] el cual *Topiltzin*, casi a los últimos años de estos *cuarenta* había cometido pecados muy graves, y con su mal ejemplo toda la ciudad de Tula y las demás provincias, y ciudades, y tierras de Tultecas: y las señoras iban a los templos y a las ciudades de sus santuarios [...] y se revolvían con los sacerdotes, y hacían otros pecados graves y abominables [...] y los inventores de estos pecados fueron dos hermanos, señores de diversas partes, muy valerosos y grandes nigrománticos, que se decían, el mayor

Tezcatlipuca y el menor *Tlatlahquitezcatlipuca*, que después los Tultecas los colocaron por dioses (Alva Ixtlilxóchitl 1965, I: 47).

Parece indudable la identidad entre los dos dioses embaucadores mencionados por los *Anales de Cuauhtitlan* y aquellos citados por Alva Ixtlilxóchitl. El Tezcatlipoca Rojo de esta última fuente equivaldría al que llegó de Tzapotlan para engañar a Huémac, según la primera. Además de la identidad entre dicho aspecto del “Espejo humeante” y Xipe Tótec, su lugar de procedencia autoriza para señalarlo como “Nuestro señor el desollado”, dadas las estrechas y particulares relaciones existentes entre esa deidad y el zapote. Como ya se argumentó, es muy probable que dichas relaciones se hayan expresado también en el nombre del lugar de origen que se atribuía al numen (véase el capítulo primero, inciso 1.2.3, y el capítulo segundo, inciso 2.2.5).¹⁵

En torno a la cita textual de Ixtlilxóchitl presentada anteriormente, y a la mención que hace de los dos tezcatlipocas hermanos como “señores de diversas partes [...] que después los Tultecas los colocaron por dioses”, no deja de ser sugerente la propuesta de Kirchhoff con respecto a que pudiera tratarse de los sacerdotes representativos de esas deidades, así como de los jefes integrantes del Señorío tolteca (Kirchhoff 1955: 184-185). El mismo autor considera que el conjunto de testimonios documentales sobre la confrontación entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, durante los últimos tiempos de Tula, obedece a una pugna real entre los devotos de ambos númenes (1955: 187).

Es conveniente señalar ciertas coincidencias significativas en las versiones presentadas. Todas ellas se refieren a los últimos tiempos de Tula. En tres de ellas: la del *Códice Vaticano 3738*, la del *Códice Florentino* y la de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, un personaje denominado Tecpóyotl (“Pregonero”) interviene en el desastre final de los toltecas, en un caso —el de la *HMP*— haciéndose cargo personalmente de la inmolación de los naturales de Tula.

Una de las fuentes, el *CV3738*, identifica al pregonero como Xipe Tótec y lo ubica sobre el “Cerro del pregón” o Tzatzitépetl, vinculándolo directamente con Quetzalcóatl como discípulo suyo; otra, el *Códice Florentino*, atribuye al pregonero

¹⁵ Olivier (2004: 266) identifica al Tlatlahqui Tezcatlipoca mencionado por Alva Ixtlilxóchitl como Xipe Tótec.

estar al servicio de Quetzalcóatl, por un lado, aunque por otro lo pone bajo los designios de Tezcatlipoca o Titlacahuan. Ya se comentó, no obstante, que esa fuente contiene al menos dos versiones distintas y a ello podría obedecer la ambivalencia del personaje.

Dos versiones, la del *CV3738* y la de los *Anales de Cuauhtitlan*, ligan a Xipe Tótec y a su rito específico, el *tlacaxipehualiztli* o “desollamiento de personas”, con el inicio de la guerra y de los sacrificios humanos; de hecho, es pertinente señalar que los *AC* presentan el inicio del rito como consecuencia directa de ese nacimiento del ejercicio militar.¹⁶ Esa concepción de “Nuestro señor el desollado” como detonador de la guerra, la cual desde luego no le era exclusiva, parece haberse encontrado diseminada entre los nahuas antiguos, si se añaden los testimonios de Pomar con respecto a que era “como dios de las guerras” o “como dios particular de las guerras y batallas” (Pomar 1986: 62, 63).¹⁷

El escenario de los acontecimientos en las versiones citadas reviste un particular interés. Texcallapan, el lugar donde se originó el *tlacaxipehualiztli* y donde Yáotl entonaba cantos según los *Anales de Cuauhtitlan*, aparece como destino fatal para los toltecas en el *Códice Florentino*; sin embargo, lo más relevante del caso es que los infortunados habitantes de Tula mueren despeñados y transformados en piedras como consecuencia de la danza y el canto iniciados en ese lugar por Titlacahuan (Tezcatlipoca), así como por su excesiva aglomeración. Previamente, el pregonero a su servicio había convocado a los forasteros para que acudiesen a danzar a una fiesta, de manera que el relato, por un lado, los incluye en el número de víctimas del despeñamiento y, por el otro, permite establecer una comparación con la fiesta tenochca de *tlacaxipehualiztli*, a la cual eran especialmente convocados los *tlatoque* de señorías foráneas, tanto tributarios como independientes de Tenochtitlan.¹⁸

Aunque el *CV3738* nunca menciona el nombre del lugar donde sucumbieron los toltecas siguiendo las instrucciones de Xipe Tótec, es desde luego factible establecer un

¹⁶ El *Códice Vaticano 3738* caracteriza también a Xipe Tótec como “el Guerreador entristecido” (*CV3738*: 26v, 165).

¹⁷ De acuerdo con Muñoz Camargo, la acción de vestir las pieles de los cautivos de guerra sacrificados en Tlaxcala, se hacía “en servicio del dios de las batallas” (Muñoz Camargo 1998: 167). Una carta, escrita probablemente en 1531, se refiere a los yopis —etnia protegida por Xipe Tótec— como un pueblo beligerante que era alentado por su dios, en aquella época, a combatir hasta llegar a la capital de la Nueva España (Pardo 1939: 32).

símil con Texcalapan, tanto por la causa de su muerte —el despeñamiento— como por su transformación en piedras, portento localizado por el *Códice Florentino* en Texcalapan, en el río del barranco Texcalatlauhco. Este paralelo entre ambas fuentes, así como el relato que comparten sobre el pregonero convocando a los toltecas para que acudieran con sogas a arrastrar fuera de Tula al cuerpo pestilente, refuerza la existencia de un vínculo con el Texcallapan de los *Anales de Cuauhtitlan*, cuna del *tlacaxipehualiztli*.¹⁹ La glosa con el nombre del rito que encabeza la imagen de Xipe Tótec sobre el Tzatzitépetl en el CV3738 (Figura 63), convocando sin duda a los toltecas para remover el foco del hedor, constituye otro indicio sobre la asociación que existía entre ese acontecimiento postrero en la historia de Tula y la fiesta dedicada a “Nuestro señor el desollado”.

3.2. Relaciones entre el culto de Xipe Tótec y la creación mítica del Sol

Es muy factible que la importancia adquirida por la celebración de *tlacaxipehualiztli* para los mexicas se derive también de la relación otorgada a Xipe Tótec con acontecimientos míticos primigenios, concretamente con la creación del Sol y el consiguiente inicio de la era actual, cuestión que procederé a exponer a continuación.

El testimonio más claro sobre la participación de la deidad en dichos acontecimientos, sin duda, se encuentra en la obra de Sahagún (2000, II: 694-697). De acuerdo con el relato transmitido al franciscano por sus informantes, los dioses se reunieron en Teotihuacan con el fin de crear al Sol y alumbrar al Mundo. Nanahuatzin y Tecuciztécatl se arrojaron sucesivamente al horno divino o *teutexcalli*, y los dioses se hincaron para ver por dónde saldría el dios buboso convertido en Sol, orientándose hacia los cuatro rumbos cósmicos de acuerdo con sus presentimientos;²⁰ finalmente, el

¹⁸ Por obvio que resulte decirlo, es conveniente señalar que las víctimas sacrificadas en la fiesta de Xipe Tótec, en tanto cautivos de guerra enemigos, eran también forasteros.

¹⁹ Las coincidencias existentes en la obra de Sahagún y el CV3738, en lo que concierne a las tradiciones sobre el ocaso de Tollan, llevó a Paso y Troncoso a la conclusión de que se nutrieron de una fuente común (Paso y Troncoso 1993: 349). Por otra parte, en cuanto a la relación entre la aparición de la fetidez y el colapso de los toltecas, véase a Olivier (2004: 283-285).

²⁰ Durán explica la distinta orientación de los templos y puertas del recinto sagrado de Tenochtitlan en función de esa disyuntiva de los dioses (Durán 1967, I: 22-23).

astro salió por el oriente, dando la razón a los dioses que veían en esa dirección. Dice textualmente la fuente:

Dicen que los [dioses] que miraron hacia el oriente fueron Quetzalcóatl, que también se llama Ecatl, y otro que se llama Tótec, y por otro nombre Anáhuatl Itécuh, y por otro nombre Tlatláhuic Tezcatlipuca; y otros que se llaman *mimixcóah*, que son innumerables. Y cuatro mujeres: la una se llama Tiacapan; la otra, Teicu; la tercera, Tlacoehua; la cuarta, Xocóyotl (Sahagún 2000, II: 696).

Como en los relatos concernientes al ocaso de Tula, encontramos reunidos y en colaboración a Quetzalcóatl y a Xipe Tótec. Esta creencia, sobre ambos dioses anticipando el rumbo cósmico por el cual habría de salir el Sol, parece manifestarse también en una figurilla de cerámica de la región de Tetzaco, presentada por Seler (1990-98, V: 66, 70). En ella, puede apreciarse a una deidad sentada a la usanza europea en lo alto de un basamento, con un gran disco solar fungiendo como respaldo de su asiento; la fusión de Xipe Tótec y Quetzalcóatl se expresa a través de sus atavíos principales: por un lado, la piel humana en el torso, brazos y rostro del personaje y, por el otro, el pectoral *ehcacózcatl* o “joyel del viento” y las orejeras de voluta o *epcolli* (Figura 65).²¹

Otro elemento que permite relacionar la figura y la fiesta de Xipe Tótec con los relatos míticos sobre la creación del Sol es el nombre del lugar señalado por los *Anales de Cuauhtitlan* como escenario de la génesis del *tlacaxipehualiztli* o “desollamiento de personas”: Texcallapan. Se mencionó ya, anteriormente, una de sus traducciones factibles como “En el despeñadero”; sin embargo, *texcalli* significa también “horno”, por lo que otro posible traslado de ese topónimo sería “Lugar del horno”, estableciéndose así un vínculo simbólico con el *teutexcalli* donde se consumó la transformación portentosa de Nanahuatzin. De hecho, Seler tradujo este último vocablo como “Roca de los dioses” u “Horno de los dioses” (Seler 1990-98, VI: 36).

Un indicio más se encuentra en el nombre calendárico del Quinto Sol, el cual era *nahui ollin* o “Cuatro movimiento”, según varias fuentes (Moreno de los Arcos 1967). De acuerdo con la *Leyenda de los Soles*, dicho nombre correspondía al día en que el Sol

se puso en marcha tras haberse detenido durante cuatro jornadas en el cielo, inmovilidad que también es mencionada por Sahagún y por la *Historia tolteca-chichimeca* (Bierhorst 1992a: 148; Sahagún 2000, II: 697; *HTCh*: 22v, 173-174). De acuerdo con Muñoz Camargo, en Tlaxcala tenían por cierto que “cuando el Sol fue creado no anduvo hasta el cuarto día” (Muñoz Camargo 1998: 148). El cronista transmite una breve y curiosa versión, en la cual el dios buboso fue arrojado por los otros dioses al horno divino; su texto dice que, una vez transformado en Sol:

Al cuarto día le hicieron mover y andar y hacer su curso como le hace nauolin que quiere decir naollin cuarto movimiento porque al cuarto día comenzó a moverse y andar (Muñoz Camargo 1998: 149).

En concordancia con lo que ha sido expuesto, y de acuerdo con la secuencia de los días en el *tonalpohualli* de los nahuas antiguos, la transformación prodigiosa de Nanáhuatl en Sol habría tenido lugar en un día *ce océlotl* o “Uno jaguar”, signo calendárico del Tezcatlipoca Rojo, la deidad que tenía a Xipe Tótec como una de sus principales advocaciones (Caso 1961: 92). Lo anterior podría contribuir a comprender la asociación de “Nuestro señor el desollado” con el glifo *nahui ollin*, evidente en libros adivinatorios de los nahuas antiguos como el *Códice Borbónico* y el *Tonalámatl de Aubin* (CB: 14; TA: 14) (Figuras 39 y 66). Asimismo, puede adelantarse algo que será expuesto con mayor detalle en el capítulo quinto de este trabajo (inciso 5.2): una magna celebración de *tlacaxipehualiztli* presidida por Axayácatl tuvo como finalidad honrar a Xipe Tótec en su calidad de Tlatlahqui Tezcatlipoca, siendo muy probable que se haya realizado en un año 13 *ácatl*, equivalente al de la creación del Quinto Sol de acuerdo con lo asentado por varias fuentes documentales.

El signo *ce océlotl*, por otra parte, se encuentra asociado con uno de los escudos característicos de Xipe Tótec en la llamada “Piedra del *chimalli*”, localizada actualmente en el Museo Regional del INAH de Cuernavaca, Morelos (Figura 67). El dios aparece portando dicho escudo, dividido en tres secciones, en el *Tonalámatl de Aubin*, en el *Codex Magliabechiano* y en el *Códice Vaticano 3738*, tanto en la imagen del numen mismo como en aquella donde Motecuhzoma Xocoyotzin luce sus atavíos

²¹ Sobre la presencia y simbolismo de estos atavíos en las ofrendas del Templo Mayor de

(Figuras 66, 68, 69 y 70). Seler relacionó los tres elementos mostrados por el arma (los círculos concéntricos, el agua con el glifo *chalchihuitl* y la piel de jaguar) con los tres primeros atavíos militares del *hueitlatoani* tenochca mencionados por Sahagún, todos ellos vinculados con Xipe Tótec (Seler 1990-98, III: 49. Véase el capítulo quinto, inciso 5.4).²²

Ce océlotl, asimismo, era uno de los nombres esotéricos del cuchillo cuya función era hacer brotar el precioso líquido del sacrificio, de acuerdo con el conjuro nahua para sangrar recabado por Ruiz de Alarcón durante la segunda mitad del siglo XVII (Ruiz de Alarcón 1953: 154). Lo más interesante para esta discusión, no obstante, es que el texto del conjuro deja ver que otro apelativo de dicho cuchillo era “el que bebe —o se embriaga— de noche”, uno de los nombres de Xipe Tótec:²³

Sacerdote Uno Tigre,
Dígnate venir.
Al fin beberás de noche (López Austin 2000: 161).²⁴

En continuidad con lo que se acaba de exponer, viene al caso recordar algo mencionado brevemente en el inciso 2.2.2 del capítulo segundo de este trabajo: durante la celebración de *tlacaxipehualiztli*, de acuerdo con el texto primario del *Códice Florentino*, en el Yopico Calmécac se sacrificaban cautivos de guerra sólo por la noche, y dicho inmueble era conocido también como el “*Calmécac de Yohuallahuan*” (López Austin 1965: 93). El horario de esas inmolaciones no era el acostumbrado, ya que por lo general las víctimas masculinas eran sacrificadas en el día, mientras las femeninas sucumbían por la noche.

Es conveniente señalar también que una de las advocaciones de “Nuestro señor el desollado” era la de Itzapaltotec (“Nuestro señor losa”), y que como tal se le representaba portando un yelmo con forma de cuchillo (Figuras 71 y 72). Itzapaltotec

Tenochtitlan, véase a Velázquez Castro (2000: 109-126).

²² Dyckerhoff (1993: 140) identifica al escudo seccionado de Xipe Tótec con el *teocuitlaanahuacayo*, divisa con la que los orfebres investían al sacerdote que representaba al dios en *tlacaxipehualiztli* y que era, como se plantea en otro lugar de este trabajo, el sacerdote supremo de la fiesta, el Yohuallahuan (véase el capítulo cuarto, inciso 4.6.1.3.1).

²³ El canto dedicado a “Nuestro señor el desollado” se llamaba, precisamente, *Xippe icuic Totec Yoallavana* o “Canto de Xippe Totec Yohuallahuana” (Garibay K. 1995: 175, 173).

era uno de los principales dioses en la región de Teotitlan y su nombre, según el *Códice Telleriano-Remensis*, quería decir pedernal o cuchillo, mientras el yelmo significaba “espada o temor” (Castañeda 1984: 198-199; Nicholson 1971b: 424; *CTR*: 23v). A partir de esta advocación, Thompson identificó a Xipe Tótec como el dios del cuchillo sacrificial (Thompson 1950: 87, 132).²⁵

El ceremonial de *tlacaxipehualiztli* reflejaba también los vínculos entre el culto de “Nuestro señor el desollado” y los acontecimientos míticos que dieron origen a la era actual. Michel Graulich ha mostrado con claridad los lazos existentes entre el *tlahuahuanaliztli* o “rayamiento” —ceremonia medular de la fiesta dedicada a Xipe Tótec— y el mito de la masacre de los cuatrocientos *mimixcoa* contenido en la *Leyenda de los Soles*, así como la relación de este último con el nacimiento u origen de la guerra sagrada (Graulich 1979, III: 580-625; *LS*: 122-123). Es importante agregar, por otra parte, que según esa fuente la sangre de los *mimixcoa* fue utilizada para nutrir al Sol, objetivo prioritario de la guerra instituida inmediatamente después de su creación (*LS*: 123; cf. *HMP*: 216).

Siguiendo el mismo orden de ideas, resulta pertinente confrontar la versión sobre la creación del Sol en Teotihuacan recabada por fray Andrés de Olmos, y transmitida por Mendieta, con el sacrificio y desollamiento de varias deidades que —de acuerdo con Durán— precedían a la realización del mismo *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (Mendieta 1980: 79-80; Durán 1967, I: 97). Según el relato de Mendieta, los dioses que no acertaron a saber por dónde saldría el nuevo Sol fueron condenados por ello al sacrificio; finalmente, y desesperados ante la inmovilidad del astro ya nacido, decidieron “matarse y sacrificarse todos por el pecho”. Xólotl ejerció como sacrificador y, tras victimar a todos sus congéneres, se mató a sí mismo. En los sacrificios descritos por Durán, Xipe Tótec resulta ser uno de los dioses inmolados, aunque luego era él mismo —el Yohuallahuan o “el que se embriaga de noche”— quien se encargaba de

²⁴ El texto náhuatl dice: *Tlamacazqui ceocelotl,/ tla xihuallauh:/ yequene tiyohuallahuaniz* (Ruiz de Alarcón 1953: 154).

²⁵ Graulich (1982: 241) ha sugerido que el gorro cónico de Xipe Tótec (el *yopitzontli*) lo transformaba en un sílex viviente, así como que sus colores blanco y rojo corresponden a los de dicho material pétreo, materia prima de los cuchillos sacrificiales.

consumar la muerte de los cautivos derribados sobre el *temalácatl* cuando se realizaba el “rayamiento” (cf. Sahagún 2000, I: 182-183).²⁶

El texto sahoguntino sobre la creación del Sol, en el que como vimos Xipe Tótec desempeña un papel primordial, difiere un poco con respecto a la versión transmitida por Mendieta, aunque también manifiesta semejanzas con la celebración de *tlacaxipehualiztli*, si tomamos en cuenta ciertas pautas seguidas en Acolman.

De acuerdo con la obra del franciscano, los dioses decidieron sacrificarse para terminar con la inmovilidad del Sol y la Luna. Xólotl, quien se resistió a morir, huyó y se escondió entre los maizales transformándose en mazorca doble; sin embargo, fue hallado y volvió a huir para ocultarse entre los magueyes, convirtiéndose esta vez en maguey de dos cuerpos. Una vez más fue descubierto y se metió en el agua para mudarse en *axólotl*, condición en la que finalmente fue capturado y sacrificado (Sahagún 2000, II: 697).

En Acolman, el día en que la piel de la víctima sacrificada en *tlacaxipehualiztli* era enterrada u “ocultada”, el hombre que la había vestido durante veinte días (y que por lo tanto había representado a Xipe Tótec) recorría el campo y trasquilaba la coronilla de aquellos a quienes encontraba labrando sus sementeras, con lo que —según la fuente— “quedaba por esclavo”; en caso de no encontrar a nadie en esa condición, “en lugar de los cabellos que había de traer, c[or]taba pencas de maguey” (Castañeda 1986: 227).

Como se dijo en otro espacio, el lugar en el que eran “ocultadas” las pieles de las víctimas sacrificadas en la fiesta tenochca de Xipe Tótec era el Netlatiloyan, cavidad que se encontraba en el templo Yopico. Señalamos, asimismo, la condición simbólica de cueva que tenía dicho lugar, cuestión que lo habría convertido en un conducto de comunicación con el Inframundo, así como la existencia de un dato en la obra de Sahagún con respecto a que en él eran depositados los representantes de Nanáhuatl y de Xochcuaye (véase el capítulo segundo, inciso 2.2.4). Aunque esto último, por sí mismo, evidencia una relación de Xipe Tótec con el dios buboso que según el mito se transformó en Sol, existen algunos otros indicios sobre tal relación, tanto en el carácter

²⁶ Conviene señalar que Xólotl y Xipe Tótec, este último en su calidad de Tezcatlipoca Rojo, compartían como nombre calendárico el de *nahui ollin* (“Cuatro movimiento”), apelativo del Quinto Sol (Caso 1961: 93).

mismo de “Nuestro señor el desollado” como en el ceremonial de *tlacaxipehualiztli*, los cuales se exponen enseguida.

Debe recordarse, en primer término, el hecho de que Xipe Tótec era el dios tutelar de los orfebres, quienes desde luego aprovechaban el oro como una de sus principales materias primas. Lo anterior, por un lado, relaciona al dios una vez más con Quetzalcóatl, en tanto que este último era considerado como el maestro o introductor del oficio de la platería u orfebrería (Sahagún 2000, I: 308; Mendieta 1980: 92; Las Casas 1967, II: 455). Por el otro, desde luego, obliga a recordar el valor simbólico que los nahuas antiguos atribuían al oro, llamándolo “[su] excremento del Sol” o *tonatiuh ícuitl* (Sahagún 1953-82, Libro 11: 233).

El buen orfebre, de acuerdo con el texto primario del *Códice Florentino*, era un purificador en tanto que era capaz de disociar los metales y las impurezas que los acompañan en su estado natural; el mal orfebre, por el contrario, no podía realizar esa labor o incluso propiciaba el deterioro de las materias primas, razón por la cual era equiparado con los ladrones (Sahagún 1953-82, Libro 10: 25-26).²⁷ Según la misma fuente, el oro era medicinal contra las bubas, pudiendo ser ingerido como medida preventiva o bien para sanarlas una vez presentes; lo anterior se vinculaba directamente con Nanahuatzin en su calidad de Sol, y con la creencia en que el metal precioso era su excremento (Sahagún 1953-82, Libro 11: 234).

El canto dedicado a Xipe Tótec, en su primera estrofa, parece establecer un símil entre la piel desollada y el oro:

La noche se embriaga aquí.
 ¿Por qué te hacías desdeñoso?
 ¡Inmólate ya!
 ¡Ropaje de oro
 revístete! (Garibay K. 1995: 175).²⁸

²⁷ Según la *Crónica mexicana*, Ahuítzotl, apenas elegido *hueitlatoani* de los tenochcas, escuchó las siguientes palabras de Nezahualcóyotl, exhortándolo a obedecer a Tlacaélel: “[...] que [Tlacaélel] es como el platero de oro, que primero ha de apurar y limpiar de toda escoria lo malo, y lo bueno atraerlo con benevolencia [...]” (Alvarado Tezozómoc 1878: 460).

²⁸ El texto náhuatl, según la paleografía presentada por Garibay, es el siguiente: “*Yovalli tlavana iz./ ¿Tle ica timonenequia?/ Xi ya quimotlatia/ teucuitlaquemitl./ Xi moquentiquet!*” (Garibay K. 1995: 173). Las otras versiones publicadas del canto son muy semejantes en lo que concierne a las últimas líneas de la estrofa (Seler 1963, I: 128; Sullivan, en: Sahagún 1997: 146-147; Saurin 1999: 148; Baudot 1976: 71; Launey 1980, II: 395; Dibble y Anderson,

De ser válido el símil, y considerando las ideas de los antiguos nahuas con respecto al oro y el ejercicio de la orfebrería, es factible pensar en que la acción de vestir las pieles de los cautivos sacrificados en *tlacaxipehualiztli* pudiera haber conformado un proceso de purificación, comparable en sustancia con aquel experimentado por Nanahuatzin tras arrojarse al fogón divino para transitar hacia el Inframundo y resurgir transformado en Sol. El planteamiento se ve reforzado por la coincidencia en el lugar para el depósito postrero del representante humano del dios buboso y de las pieles vestidas en honor de Xipe Tótec.²⁹ A este respecto, cabe mencionar los comentarios de Graulich sobre las pieles de *tlacaxipehualiztli* como un vehículo de purificación, tanto para quienes las vestían como para quienes interactuaban con ellos (Graulich 1999: 312-314).³⁰

3.3. El vínculo entre las fiestas de *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, expresado por el origen del “desollamiento humano”, según los *Anales de Cuauhtlan*

Varios autores han considerado a *ochpaniztli*, la fiesta o veintena dedicada a la diosa Toci o Teteu Innan —y a la diosa-Madre en general, bajo sus múltiples advocaciones—, como una celebración “paralela” a *tlacaxipehualiztli*, tanto porque entre cada una de ellas transcurrían ocho veintenas, encontrándose así en situación polar dentro del año

en: Sahagún 1953-82, Libro 2: 240; Tena, en: Barlow 1999: 272); Caso publicó una versión, aunque sin crédito de traducción (Caso 1993: 99-100). Seler considera que la metáfora de la vestimenta de oro alude a la piel ostentada por Xipe Tótec, aunque Garibay K. opina que se refiere más bien a la lluvia y a las tonalidades que adquiere con la luz solar (Seler 1963, I: 129; Garibay K. 1995: 181).

²⁹ Es pertinente recordar que dichas pieles eran remanentes de imágenes divinas y que éstas, como lo señala López Austin, constituían recipientes de la fuerza o sustancia del numen que representaban; el autor utiliza como ejemplo el caso de la representante humana de Atlan Tonan, diosa de los leprosos y los gafos, cuyo cuerpo y atavíos eran arrojados a un pozo profundo después de su sacrificio, con el fin de escapar al influjo de su fuerza y a las enfermedades provocadas por ella (López Austin 1994: 33; cf. Durán 1967, I: 137). El caso de las pieles de *tlacaxipehualiztli* es equiparable al anterior, máxime si se considera que el “pozo o subterráneo” al que alude Durán como destino postrero de Atlan Tonan debe haber sido el Netlatiloyan empleado para ocultar las pieles desolladas en *ochpaniztli*, fiesta en la cual era sacrificada y desollada su representante (Sahagún 2000, I: 279, 280).

³⁰ Posteriormente volveré a esta cuestión (capítulo cuarto, incisos 4.6.1.3.2 y 4.6.2).

festivo, como porque en ambas el desollamiento de víctimas era la práctica ritual distintiva.³¹

Algunas fuentes documentales atribuyen el origen de *ochpaniztli* y sus ceremonias al sacrificio y desollamiento de la hija del *tlatoani* de Culhuacan, realizado por los mexicas durante la última etapa de su peregrinación, de acuerdo con sus propias tradiciones (Durán 1967, II: 41-43, 463-464; CR: 120). La versión de Torquemada al respecto es particularmente interesante, puesto que hace extensivo el carácter primigenio del acontecimiento al “sacrificio de desollar hombres” en general, manifestándose un vínculo con el rito dedicado a Xipe Tótec (Torquemada 1943, II: 116).

Retomando el pasaje de los *Anales de Cuauhtitlan* citado en el inciso 3.1.1, en el cual se narra el origen mítico del *tlacaxipehualiztli*, debe recordarse que la primera víctima del rito fue una mujer otomí que aderezaba pencas de maguey en un río, así como que su piel fue vestida por un hombre tolteca llamado Xiuhcózcatl. Es importante reiterar también que, de acuerdo con el documento, la instauración del “desollamiento de personas” fue consecuencia del inicio de la guerra, de manera que la mujer otomí se convierte, asimismo, en la víctima primigenia de la actividad bélica.

De entrada, es posible establecer una relación entre esa mujer otomí y la diosa-Madre bajo su aspecto de Xochiquétzal, tomando en cuenta a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y su anotación con respecto a que ella fue “la primera que murió en la guerra, y la más esforzada de cuantas murieron en ella” (HMP: 215).³² Por otra parte, la acción que la víctima realizaba en el momento de ser capturada, así como su identificación étnica, permiten vincularla también con el trabajo textil, actividad protegida por Xochiquétzal (Sahagún 2000, I: 170, 353; Durán 1967, I: 152; CTR: 22v; CV3738: 31v, 189).

³¹ Véanse, por ejemplo, a Seler (1990-98, IV: 61, 155; V: 105), Kirchhoff (2002: 165, 172, 188) y Graulich (2000: 327-328, 405-406).

³² De acuerdo con el *Códice Telleriano Remensis*, la trecena presidida por Xochiquétzal iniciaba con el día *ce cuauhtli*, el cual “...era aplicado a los hombres de guerra [...] para darles esfuerzo para irse a la guerra y morir en ella, que era lo que ellos mucho deseaban, porque por este medio iban al cielo y decían que duraban estos trece días” (CTR: 22v). Según Torquemada, las “mujeres públicas” llamadas *maqui*, que iban a la guerra y se arrojaban a morir en ella, tenían a Xochiquétzal como abogada (Torquemada 1943, II: 299).

En efecto, para definir la acción de la mujer otomí, el autor de los *Anales de Cuauhtitlan* emplea el verbo *cima*, traducido por Molina como “Aderezar la hoja de maguey para sacar el cerro”, es decir, obtener la fibra necesaria para el hilado (Molina 1992: 22r, n-e).³³ Por otro lado, según la óptica de los nahuas antiguos existía un vínculo especial entre las mujeres otomíes y la fibra del maguey como materia prima para la elaboración de textiles, así como entre dicha etnia en general y la agavácea (Sahagún 1953-82, Libro 10: 180; Pomar 1986: 111). En la obra de Sahagún, el huso o malacate para hilar fibra de maguey (“nequén”) es mencionado como herramienta distintiva de las mujeres otomíes (Sahagún 2000, II: 918).³⁴

Desde luego, el vínculo entre la actividad textil y la diosa-Madre no se restringía a la figura de Xochiquétzal. Como lo señala Thelma Sullivan, la presencia de husos en los atavíos de Tlazoltéotl indica su relación con ella y sugiere, al mismo tiempo, su patrocinio sobre quienes la ejercían (Sullivan 1982: 12-13). La ilustre investigadora, sin saber que Walter Lehmann había llegado con anterioridad a la misma conclusión, infirió que Ixcuinan —el otro nombre de Tlazoltéotl— es un vocablo huasteco que significa “Mujer algodón” o “Diosa del algodón” (Sullivan 1982: 12). En efecto, Toci-Tlazoltéotl porta un tocado con aplicaciones de algodón —además de los husos— en los códices *Borbónico* y *Telleriano-Remensis* (CB: 13, 30; CTR: 3r, 17v).³⁵ A este respecto, vale la pena citar parcialmente la descripción hecha por Durán de la efigie de madera que representaba a Toci y que se hallaba, según el cronista, en el santuario llamado Tocititlan:

Tenía una cabellera de mujer cogida a su uso y, encima de ella, unas guedejas de algodón, pegadas como una corona; hincados a los lados en la

³³ El texto original dice: “*ce tlatatl çihuatl otomitl tlaçimaya yn atoyac*” (Bierhorst 1992b: 15). Es pertinente mencionar que el *tlacimalhuapalli*, herramienta utilizada para obtener la fibra del maguey, es mencionada por los *Primeros memoriales* como una de las divisas de los guerreros valientes (Sahagún 1997: 274).

³⁴ Como lo señala Galinier, aún está pendiente el desciframiento etnohistórico de los nexos entre los otomíes y *tacaxipehualiztli* (Galinier 1990: 622). No obstante, parece indudable que en el relato de los *Anales de Cuauhtitlan* asoma la importancia que tenía el rito para ese grupo étnico: además de la mujer victimada, Xiuhcózcatl —el tolteca que se vistió su piel— aparece en la misma fuente como uno de los trece dignatarios establecidos poco después en Xaltocan, capital de un señorío otomí al menos desde el siglo XIII, y señalada como reino otomí por diversas tradiciones históricas de la Cuenca de México (AC: 14; Stresser-Péan 1971: 587; Carrasco 1998: 257).

³⁵ En un caso, de hecho, el tocado aparece como emblema de la diosa (CTR: 12r).

misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos; de las puntas de estos husos colgaban unos copos de algodón cardado (Durán 1967, I: 144).

Por otro lado, los instrumentos del trabajo textil formaban parte del complejo simbólico de la mujer-guerrera. Como es bien sabido, el destino de la mujer entre los nahuas antiguos quedaba sellado, desde su nacimiento, mediante la entrega de un huso y un *tzotzopaztli* miniaturas, de la misma manera que a los varones recién nacidos les eran colocados arcos, flechas y escudos diminutos en sus manos (Motolinia 1996: 163; Sahagún 1953-82, Libro 6: 201; Durán 1967, I: 57; Chávez 1986: 64).³⁶

El *tzotzopaztli*, en particular, adoptaba la función de arma en algunos casos: la diosa Ilamatecuhtli, cuya representante humana era sacrificada en la fiesta *títitl* portando atavíos guerreros,³⁷ aparece en los códices blandiéndolo en una mano y con un escudo en la otra (*CB*: 36; *CTR*: 6r). Xochiquétzal, cuyos vínculos con la guerra y con las mujeres que morían en los campos de batalla ya han sido comentados, aparece también esgrimiendo el *tzotzopaztli* en el *Códice Telleriano-Remensis* (*CTR*: 22v). En la fiesta *atemoztli*, por otro lado, se le utilizaba para sacrificar y degollar simbólicamente las imágenes de los montes hechas con *tzoalli* (Sahagún 2000, I: 255).

Por último, en relación con el origen mítico del *tlacaxipehualiztli* transmitido por los *Anales de Cuauhtitlan*, así como con el papel desempeñado en él por la mujer otomí especializada en el trabajo de la fibra del maguey, resulta imprescindible citar la descripción del sacrificio de Toci que se realizaba en *ochpaniztli*, de acuerdo con la versión de fray Diego Durán (1967, I: 144-146). Según el dominico, la representante de la “madre de los dioses” era entregada, siete días antes de su sacrificio, a siete ancianas médicas o parteras que procuraban entretenerla y que, desde el día en que se hacían cargo de ella:

[...] le traían una carga de nequén y *haciéndoselo rastrillar y lavar* e hilar y componer una tela y tejer, sacándola a cierta hora a cierto lugar del

³⁶ Serna (1953: 143) advirtió a los sacerdotes cristianos vigilar que los indígenas no colocaran hachas (en el caso de los hombres) o instrumentos de tejer (en el de las mujeres) dentro de las mortajas de sus difuntos.

³⁷ Dichos atavíos incluían, entre otros, un escudo decorado con plumas de águila y de garza, así como un tocado elaborado con plumas de águila (Sahagún 2000, I: 257).

templo, donde hiciese aquel ejercicio (Durán 1967, I: 145; cursivas mías).³⁸

Líneas adelante, Durán prosigue diciendo que la víspera de la fiesta y, lógicamente, del sacrificio:

[...] acabada la obra que aquella india había tejido, que eran unas naguas y una camisa de nequén, llevábanla aquellas viejas al tianguiz, y hacíanla sentar allí, para que vendiese aquello que había hilado y tejido, *para denotar que la madre de los dioses en su tiempo, su ejercicio para ganar de comer era hilar y tejer ropas de nequén* [...] (1967, I: 145; cursivas mías).

Finalmente, el dominico aclara que en realidad la representante de Toci no vendía el producto de su trabajo, realizando únicamente la ceremonia descrita. Sin embargo, con su habitual detallismo, fray Diego nos explica entre líneas la razón por la cual dichas prendas no eran comerciadas: tras el sacrificio y desollamiento de la infortunada mujer, un sacerdote era ataviado con su piel y, encima de ella, “le vestían aquella camisa y naguas que la india había hilado y tejido de nequén [...]” (Durán 1967, I: 146).

Con base en los testimonios discutidos hasta aquí, resulta claro que la mujer otomí, presentada por los *Anales de Cuauhtitlan* como primera víctima de la guerra y del *tlacaxipehualiztli*, no es otra sino la diosa-Madre o la diosa de la Tierra.³⁹ Asimismo, es importante resaltar que la misma existencia de Xipe Tótec, de acuerdo con la versión, habría sido una consecuencia de ese sacrificio y de la instauración de la actividad bélica, estableciéndose una relación mítica indudable entre *ochpaniztli* y *tlacaxipehualiztli*, las dos fiestas caracterizadas por el rito del desollamiento, así como entre ellas y la génesis de la guerra.

Por otra parte, ya que “Nuestro señor el desollado” —bajo la figura de Xiuhcózcatl— fue el primero en vestir la piel de la diosa-Madre, es factible también

³⁸ De acuerdo con la descripción del sacrificio y desollamiento de Xochiquétzal hecha por el mismo Durán, el hombre que se vestía la piel y los atavíos de la víctima era dotado además con un telar, con el fin de que fingiera tejer mientras se desarrollaban otras ceremonias (Durán 1967, I: 155).

³⁹ De acuerdo con la *Relación geográfica* de Meztitlan, los sacrificios humanos fueron instituidos mediante la inmolación mítica de la madre de los dioses (Chávez 1986: 62).

identificarlo con el *teccizcuacuilli*, el sacerdote corpulento que vestía la piel desollada de Toci en *ochpaniztli* (Sahagún 2000, I: 230). Esta reunión de lo masculino y lo femenino, con evidentes implicaciones sexuales dados el “cortejo nupcial” que precedía al sacrificio de Toci, así como la constitución física de quien recibía su piel, explica de sobra el hecho de que no era sino con posterioridad a su consumación cuando la diosa de la Tierra daba a luz a Cintéotl-Itztlacolihqui, el maíz maduro (Sahagún 2000, I: 230-231).

Seler se inclinó por una razón pragmática para explicar la robustez del *teccizcuacuilli*, al considerar que obedecía a la acción de cargar a la representante de Toci rumbo a su sacrificio, misma que debía realizar sin tropiezos ni tambaleos (Seler 1963, I: 120). Sin embargo, es necesario aclarar que las descripciones del sacrificio hechas por Sahagún y Durán diferencian al sacerdote que cargaba a la víctima con respecto a aquel que vestía su piel; el cronista dominico, en particular, dice que este último era “uno que ya tenían señalado para ello” (Sahagún 2000, I: 230; Durán 1967, I: 146). Torquemada, de hecho, dice que era una mujer quien soportaba sobre su espalda a la víctima durante la ceremonia sacrificial, lo que remite de inmediato al cortejo nupcial cotidiano, en el que la novia era llevada a cuestras por una matrona (Torquemada 1943, II: 276; Sahagún 2000, II: 585). Lo anterior resulta importante, ya que refuerza el hecho de que la complexión física del *teccizcuacuilli* tenía, ante todo, un carácter simbólico.

Es posible, asimismo, que el nombre de *Xiuhcózcatl* lo relacione con los “elegidos” para vestir la piel de Xipe Tótec en su fiesta, ya que *cózcatl*, “collar”, y *tocozqui*, “nuestro collar”, aparecen como apelativos esotéricos para designar a los enfermos en los conjuros nahuas recabados por Ruiz de Alarcón durante la primera mitad del siglo XVII (López Austin 1967b: 17). De acuerdo con Sahagún, quienes padecían determinadas enfermedades de la piel o los ojos, atribuidas a “Nuestro señor el desollado”, hacían votos para vestir su piel durante la celebración de *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 2000, I: 99).

El papel de la diosa-Madre en el mito sobre la instauración del *tlacaxipehualiztli* y su origen étnico, acorde con su dedicación al hilado y tejido de la fibra del maguey, son cuestiones que parecen encontrarse presentes —así sea de manera velada— en un hecho de armas relacionado con *Axayácatl*, y que algunas fuentes relatan a través de

versiones impregnadas con tintes míticos y contradictorias en ciertos detalles. No obstante, en los acontecimientos se entremezclan Xipe Tótec, su fiesta, una anciana y un magueyal.

De acuerdo con los textos de referencia, el *hueitlatoani* tenochca comandó personalmente una campaña militar en la región matlatzinca, para lo cual se vistió sus divisas de Xipe Tótec. Según Tezozómoc, llevaba un *yopihuéhuetl* que hacía sonar mientras corría,⁴⁰ así como un “plumaje” o divisa llamado “Tlahquechol” [el *tlahquecholtzontli*] en la cabeza (Alvarado Tezozómoc 1878: 404). En las acciones, el jerarca fue herido seriamente en un muslo por un guerrero —tal vez significativamente— otomí, llamado indistintamente en las versiones Tlilcuetzpalin, o Cuetzpalin (Durán 1967, II: 272; Alvarado Tezozómoc 1878: 404-406).

Para nuestro caso, resulta de interés que Tezozómoc, Durán y Chimalpain coinciden en describir el escenario de los hechos como un magueyal (Alvarado Tezozómoc 1878: 404; Durán 1967, II: 272; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 143-145). Según el relato de Tezozómoc, Tlilcuetzpalin esperó a Axayácatl encubierto por un maguey e intentó quitarle el *tlahquecholtzontli* tras haberlo golpeado en el muslo, aunque fue una anciana, salida súbitamente de otro maguey, quien logró despojarlo de la divisa para llevársela profiriendo alaridos. De acuerdo con Durán y Tezozómoc, después de esa campaña contra los matlatzincas y una vez repuesto Axayácatl de su herida, hubo una realización fastuosa de *tlacaxipehualiztli* en Tenochtitlan, siendo posible que en ella muriera sacrificado su agresor Tlilcuetzpalin (Durán 1967, II: 275-279; Alvarado Tezozómoc 1878: 412-417; véase el capítulo quinto, inciso 5.2).

En síntesis, la versión de los *Anales de Cuauhtitlan* sobre el origen del *tlacaxipehualiztli* manifiesta la relación intrínseca que existía entre el culto de Xipe Tótec y el de la diosa-Madre, enriqueciendo las tradiciones que presentan el desollamiento de la princesa culhua a manos de los mexicas como génesis del rito realizado en *ochpaniztli*. El texto nos revela que, de acuerdo con la cosmovisión indígena, la captura, sacrificio y desuello de la progenitora de los dioses dio lugar, *in illo tempore*, a la existencia misma tanto del dios que centraliza nuestra atención, como de su fiesta particular. Lo anterior, como veremos más adelante, se reflejaba en la

⁴⁰ Un “tambor de oro que a las espaldas llevaba” en la versión de Durán (1967, II: 272).

temporalidad de la guerra acatada por los devotos de Huitzilopochtli (véase el capítulo quinto, inciso 5.1).

3.4. La transferencia mítica del maíz de los toltecas a los mexicas, según la *Leyenda de los soles*

La *Leyenda de los soles* incluye un relato que justifica, en términos míticos, la forma en que los mexicas adquirieron el maíz y los mantenimientos y, junto con ellos, el privilegio del poder perdido por los toltecas (*LS*: 126-127). Como lo ha señalado Johanna Broda:

[...] en este mito se simboliza la transición del poder político de los toltecas a los aztecas por la adquisición del maíz: el pueblo que recibe el maíz como alimento básico, tiene el favor de los dioses, y de esta manera dispone de los atributos necesarios para adquirir el poder político. Aunque el relato es puramente ficticio,⁴¹ refleja de manera simbólica el hecho de que los aztecas fueron los sucesores de los toltecas como pueblo dominante en el centro de México (Broda 1971: 258-259).

El relato ocupa la última parte del documento, concluyendo la secuencia de narraciones míticas que contiene y dando paso —por decirlo así— a una sección inconclusa, de carácter más bien histórico, en la que se narra muy someramente la historia de los mexicas, desde su salida de Aztlan hasta el reinado de Axayácatl (*LS*: 127-128).

Resulta necesario exponer los aspectos sustanciales de dicho relato y especialmente el desenlace, mediante el cual los mexicas adquieren ese nuevo estatus de autoridad, en virtud de que se conmemoraban ritualmente durante la veintena *atlcahualo*,⁴² misma que precedía a la de *tlacaxipehualiztli* y con la cual guardaba una estrecha relación, según será expuesto en el siguiente capítulo.

⁴¹ Más adelante veremos, sin embargo, que su parte final podría contener ciertas raíces históricas.

⁴² Esta cuestión ya ha sido propuesta por Broda (1971: 276, 325).

3.4.1. La confrontación entre Huémac y los *tlaloque*

Según el texto de la *Leyenda de los soles*, Huémac, presentado previamente por la fuente como uno de los gobernantes de Tula que sucedió a Topiltzin, jugó a la pelota con los *tlaloque* apostando con ellos jades y plumas de quetzal, resultando ser el ganador; sin embargo, los *tlaloque*, lejos de pagar la apuesta convenida, le ofrecieron mazorcas de maíz verde en sustitución de los jades y las hojas del maíz en lugar de las plumas de quetzal.⁴³ Huémac, indignado, rechazó la oferta y por ello los *tlaloque* condenaron a los toltecas —sus súbditos— a padecer cuatro años de hambre, calamidad que dio inicio con una helada ocurrida durante la veintena *tecuilhuitl*. Además de sufrir por el hambre, durante ese periodo los toltecas se vieron sacrificados: una anciana les vendía banderas en Chapoltepecuitlapilco, y todo aquel que le compraba una iba a morir en el *téchcatl*.

Transcurridos los cuatro años de hambre, los *tlaloque* reaparecieron en Chapultépec, en el momento en que los jilotes⁴⁴ emergían a la superficie; un tolteca se alimentaba de ellos, cuando se le presentó un sacerdote de Tláloc emergiendo del agua y preguntándole si reconocía lo que estaba comiendo. La respuesta del tolteca adquiere una carga significativa al decir: “Sí, amo nuestro, ha mucho tiempo que nosotros lo perdimos” (*LS*: 126). El enviado de Tláloc le avisa que irá a comunicárselo a su Señor y se volvió a sumergir, para regresar con un brazado de mazorcas⁴⁵ y el encargo para que el tolteca se las llevara a Huémac. No obstante, ese no fue el único requerimiento del dios de la lluvia: exigía también el sacrificio de Quetzalxotzin, la hija —aún niña— del líder mexica llamado Tozcuécuec, en el “Remolino precioso” o Pantitlan. Asimismo, Tláloc anunció, por boca de su emisario, el final de los toltecas y el ascenso de los mexicas.

⁴³ Se trataba de maíz en pleno proceso de maduración, puesto que el documento se refiere a él como *élotl*, “mazorca de maíz verde, que tiene ya cuajados los granos”, o bien la mazorca cuando “ya está formada [...] con sus granos tiernos y es de comer” (Bierhorst 1992b: 96; Molina 1992: 28v, n-e; Motolinia 1996: 519). Según el *Códice Florentino*, *élotl* era el penúltimo nombre que recibía la mazorca en su proceso de desarrollo, antecedido al que recibía cuando se endurecía y tornaba amarilla: *cintli* (Sahagún 1953-82, Libro 11: 283-284).

⁴⁴ *Xillotl* en el documento (Bierhorst 1992b: 96).

⁴⁵ La mayor parte de la palabra está borrada en el original, y sólo puede leerse la *e* inicial; sin embargo, tanto Velázquez como Lehmann leyeron *elotl* o *ellotl* (Véase Bierhorst 1992a: 157, n. 67).

Informado por el tolteca, Huémac se afligió por el final próximo de Tula y envió mensajeros a un lugar llamado Xicócoc con la misión de solicitar como víctima a Quetzalxotzin. Tozcuécuey y los mexicas ayunaron durante cuatro días, tras lo cual acudieron al Pantitlan para realizar el sacrificio ordenado por Tláloc; consumada la inmolación, los *tlaloque* se presentaron ante el líder mexica y le pidieron abrir su calabacillo para tabaco, con el fin de colocar allí el corazón de Quetzalxotzin, junto con todos los mantenimientos. Al hacerlo, le dijeron: “Aquí está lo que han de comer los mexicanos, porque ya se acabará el tolteca” (LS: 127).

En ese momento, según el relato, el cielo se nubló y llovió durante cuatro días con sus noches, mientras la Tierra absorbía el agua. Como resultado, comenzaron a brotar todas las hierbas, el zacate y los mantenimientos; el maíz fue sembrado por los toltecas y a los cuarenta días, en el año 2 *ácatl*, se dio el *tonacáyotl*, el “mantenimiento humano”. Posteriormente, en el año 1 *técpatl*, los toltecas fueron destruidos y Huémac entró en el Cincalco, partiendo también los mexicas del lugar llamado Xicócoc (LS: 127).⁴⁶

3.4.1.1. El relato y el ocaso de los toltecas

Por un lado, el enfrentamiento mítico entre Huémac y los *tlaloque*, así como las consecuencias derivadas de ello, encuentran ciertas relaciones con los acontecimientos finales de Tula que es necesario mencionar, así sea brevemente. Huémac, como se mencionó en su momento, aparece en la *Leyenda de los soles* como uno de los últimos gobernantes de ese centro de poder; la hambruna desatada por su rechazo de la oferta hecha por los *tlaloque*, sin duda, equivale a aquella mencionada por los *Anales de Cuauhtitlan* como detonadora de los sacrificios humanos y de la exigencia divina concerniente a la inmolación de los hijos del mismo Huémac (AC: 13). Como ya se explicó anteriormente (inciso 3.1.1), la secuencia de sacrificios humanos iniciada con dicha hambruna condujo, en última instancia, a la institucionalización de la guerra y del “desollamiento de personas” o *tlacaxipehualiztli*.

⁴⁶ Es de señalarse, desde luego, la coincidencia entre esta fecha y el año 1 *técpatl* en que los mexicas iniciaron su peregrinación desde Aztlan-Chicomóztoc-Colhuacan, según varias

En el caso que analizamos, el de la *Leyenda de los soles*, la hambruna conlleva el sacrificio de los toltecas. Si bien la fuente no hace explícita una relación causal entre ambos fenómenos, es factible suponer su existencia. Aparece la anciana vendiendo banderas en Chapoltepecuitlapilco y señalando, con dicha acción, el destino fatal de los toltecas en el *téhcatl*, de la misma manera en que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* describe el holocausto de los habitantes de Tula a manos del Tecpóyotl o “Pregonero”, personaje posiblemente relacionado con Xipe Tótec, como se expuso en el inciso 3.1.4. La obra de Sahagún contiene un relato paralelo a los anteriores, en donde se dice que otro nombre de Chapoltepecuitlapilco era Huetzinco, “El lugar de Huetzin” (Sahagún 2000, I: 320).⁴⁷

Para requerir como víctima a Quetzalxotzin, la hija infanta del líder mexica Tozcuécuex, Huémac envía sus mensajeros a Xicócoc. No parece ser casual que el mismo lugar, según los *Anales de Cuauhtitlan*, haya sido uno de los escenarios a los que el mismo Huémac —exigido por los dioses— llevó a sus hijos legítimos para que fuesen sacrificados, con el fin de dar fin a la hambruna que asolaba a Tula (AC: 13). En la misma fuente, Xicócoc es mencionado también como uno de los lugares donde Topiltzin Quetzalcóatl hacía penitencia, y probablemente como residencia de algún linaje gobernante (AC: 8, 12).

De esta manera, el enlace entre el relato contenido en la *Leyenda de los soles* y varias tradiciones relativas a los acontecimientos que dieron fin a Tula, así como a su posición prevalente en el ámbito sociopolítico del Centro de México, resulta bastante claro. Resta considerar cómo se justifica en él la llegada y la legitimidad de los nuevos detentadores del poder, es decir, el grupo mexica.

fuentes (CA: 20; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1993a: 3ss.; HMP: 219; Alvarado Tezozómoc 1992: 14).

⁴⁷ Según la *Crónica mexicáyotl*, los mexicas fueron sitiados y derrotados en Chapoltepecuitlapilco en 2 *ácatl*, 1299 (Alvarado Tezozómoc 1992: 46-48). Por otra parte, es posible que este Huetzin se identifique con el líder tolteca “Huetzitin” que fue derrotado en Chapultépec, originando una peregrinación circular que traería de regreso a la Cuenca de México a los *mecitín*, de acuerdo con Alva Ixtlilxóchitl (1965, II: 62. Véase el capítulo primero, inciso 1.4.1).

3.4.1.2. El relato y el surgimiento de los mexicas

Debe mencionarse, en primer término, el rechazo de Huémac frente a la oferta de los *tlaloque*. Al haber preferido los jades y las plumas de quetzal sobre el maíz maduro y sus hojas el gobernante selló, de acuerdo con el relato, su propio fin y el de sus súbditos, tal y como —según otra tradición— los tlatelolcas fueron condenados a vivir bajo el yugo de los tenochcas al elegir el jade precioso, dejando los palos para encender el fuego en poder de estos últimos (Torquemada 1943, I: 79-80). En el caso que nos ocupa, de igual manera, la decisión de Huémac conduciría en última instancia a una prevalencia de los mexicas, puesto que la calamidad detonada por él sería resuelta por estos últimos, mediante el sacrificio filial ofrecido por su líder.

Tláloc, el dios de la lluvia, envía a Huémac un brazado de mazorcas y, al mismo tiempo, le encomienda la misión de solicitar como víctima a la hija de Tozcuécuex; simultáneamente, le vaticina el fin de los toltecas y la llegada de los mexicas, todo ello realizado a través de un emisario que se sumerge y reaparece en el lago. Sin duda, este pasaje se relaciona directamente con lo que —según otras versiones— aconteció a otro líder mexica, Axolohua, en los momentos en que ocurrían las hierofanías fundacionales de Tenochtitlan: se sumergió en el lago para recibir la bienvenida de Tláloc dirigida a Huitzilopochtli, reconociéndolo como hijo suyo y autorizándolo para establecerse en ese lugar y compartirlo con él (CA: 40-41; Torquemada 1943, I: 289-290; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 75).⁴⁸ En ambos casos es posible distinguir, eso sí, la estatura del Tlalocan como el lugar cósmico donde se gestaba la autoridad (López Austin 1994: 190).

Por más que su figura pueda haber sido modificada con el paso del tiempo y con la conformación de los acontecimientos históricos a arquetipos míticos,⁴⁹ existen suficientes testimonios en las fuentes documentales como para suponer la existencia real de Tozcuécuex. Los *Anales de Tlatelolco*, por ejemplo, lo mencionan como jerarca de los mexicas durante su estancia en Tepetzinco y lo hacen responsable, en efecto, del

⁴⁸ Guilhem Olivier hace notar la vinculación entre el relato sobre el juego de pelota entre Huémac y los *tlaloque* y el de la inmersión de Axolohua, así como su inserción en una estrategia mexica cuya finalidad habría sido la recuperación de la herencia tolteca (Olivier 2004: 273-277).

⁴⁹ A este respecto, véase a López Austin (1998: 143-160).

sacrificio de su hija en el Pantitlan. El sacrificio, de acuerdo con dicha fuente, habría tenido como objeto remediar el hambre, la lepra y la sarna que sus protegidos comenzaron a padecer tras dos años de residir en ese lugar (AT: 59).

A la vez, el mismo documento consigna el traslado de los mexicas desde Tepetzinco hacia Chapultépec dos años después del sacrificio, la contemporaneidad de Tozcuécuex con la llegada de Cópil y los acontecimientos bélicos que suscitó, así como que fue reemplazado a su muerte por el primer Huitzilíhuitl (AT: 59-61).⁵⁰ Por otra parte, también es probable que la situación de hambre y enfermedades sufrida por el grupo en Tepetzinco-Pantitlan haya sido real, puesto que otras fuentes la consignan (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, I: 199; HM: 81).

Adicionalmente, ciertos datos refuerzan la existencia de un nexo simbólico de Tozcuécuex con el dios de la lluvia y el Tlalocan. Uno de los documentos utilizados por Chimalpain afirma que el líder murió sacrificado por extracción de corazón a manos de Huitzilopochtli, siendo decapitado posteriormente (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, II: 57). Lo anterior, por un lado, podría ayudar a explicar su nombre si consideramos el texto primario del *Códice Florentino* y su explicación con respecto a que Cuecuxtzin era un apelativo divino aplicado a los *tlatoque* muertos (cf. López Austin 1994: 234).⁵¹ Por el otro, y considerando también el destinatario del sacrificio filial ofrecido previamente por el personaje, otorga sentido a una estrofa del “Canto de Tlálóc” en la que se dice: “Con sonajas de nieblas/ es llevado al Tlalocan./ Ay, mi hermano Tozcuecuxi” (Garibay K. 1995: 51).⁵²

En lo que respecta a Huémac, autores como Michel Graulich y Guilhem Olivier han señalado su relación —o asimilación— con “Nuestro señor el desollado”, cuestión que se ve reflejada de manera especial en el relato sobre la fallida fuga hacia el Cincalco de Motecuhzoma II, transmitida por Durán y Tezozómoc (Graulich 2000: 239; Olivier 2004: 277-279). Según dicho relato, el *hueitlatoani*, desesperado ante la serie de señales y pronósticos sobre el fin de sus días y de su reino, intentó huir al mítico “Lugar de la

⁵⁰ Chimalpain se refiere también a Tozcuécuex como el líder mexica que antecedió en el cargo a *Huehue* Huitzilíhuitl (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 61; 2003b: 89).

⁵¹ Seler, tomando como base el mismo texto sahuaguntino, considera que se trata de soberanos y guerreros que morían en batalla o en sacrificio, adquiriendo por ello un carácter divino (Seler 1990-98, III: 270).

casa de la mazorca de maíz”⁵³ que era regido por Huémac, y donde además residía el mismo Xipe Tótec (Durán 1967, II: 491-497; Alvarado Tezozómoc 1878: 669-681).⁵⁴

Independientemente de fungir en varias tradiciones como un personaje fundamental en los últimos años de Tula, Huémac es mencionado por la *Leyenda de los Soles* como uno de los cuatro “guardianes” que acompañaron al grupo mexica en la peregrinación que iniciaron tras adquirir los mantenimientos, gracias al sacrificio de Quetzalxotzin;⁵⁵ la misma fuente dice que también se llamaba Tezcacóhuatl, lo que podría aludir a su papel en la transmisión mítica del maíz a los mexicas (*LS*: 127). Durán describe una ceremonia propiciatoria, en la que dos doncellas esparcían maíz de cuatro colores hacia los rumbos cósmicos antes de ser sacrificadas; de acuerdo con el dominico, ambas descendían “de la línea de reyes y generación de una gran príncipe que se llamó Tezcacóatl” (Durán 1967, I: 154).

La carta de don Pablo Nazareo de Xaltocan, dirigida a Felipe II, también distingue a Huémac como ancestro significativo dentro del grupo mexica. Según el documento, Huémac (“Vemactevctli”) fue tatarabuelo de Motecuhzoma I y, por ende, antepasado también de Motecuhzoma II (Paso y Troncoso 1939-1942, X: 121-122; cf. Nicholson 2001: 275). Chimalpain, a su vez, asigna a Huémac un origen culhua, mismo que reclamaba para sí el linaje gobernante de Tenochtitlan (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 9-11); esto último merece ser resaltado, en virtud de que esa fue la forma en que los jerarcas mexicas adquirieron sangre tolteca.

Por último, ciertos detalles en el relato de Huémac y los *tlaloque* parecen relacionarlo con acontecimientos significativos ocurridos tardíamente al grupo mexica, en particular con la gran hambruna desatada en la época de Motecuhzoma Ilhuicamina. Como se dijo en su momento, al rechazar Huémac las mazorcas y las hojas ofrecidas por los *tlaloque*, cayó una helada en *tecuilhuitl*, iniciándose un periodo de cuatro años de hambre para los toltecas (*LS*: 126). Asimismo, debe recordarse que la calamidad fue

⁵² El texto náhuatl correspondiente dice: “*ayauhchicavaztica / vicalo Tlallocan / Ahvia! Nach Tozcuecuexi / niyayalizqui*” (Garibay K. 1995: 47).

⁵³ Así traduce Cincalco López Austin (1994: 191).

⁵⁴ Una versión más breve de los mismos hechos se encuentra en la obra de Cervantes de Salazar (1985: 765-766).

⁵⁵ En la versión de Tezozómoc sobre la fuga de Motecuhzoma II al Cincalco, el *hueitlatoani* mexica se refiere a Huémac como “el que andaba ya muchos años ha en Tula, que nos trajo aquí” (Alvarado Tezozómoc 1878: 671).

resuelta, a la postre, mediante el sacrificio de Quetzalxotzin, por lo que existiría una imbricación entre esa hambruna padecida por los toltecas y aquella sufrida por los mexicas en Tepetzinco, subsanada con la inmólación de la hija de Tozcuécux.

En cuanto a la carestía contemporánea a Motecuhzoma Ilhuicamina, según los *Anales de Tlatelolco* (AT: 91-93) en el año 13 calli (1453) cayó una helada en *tecuhílhuatl*; durante el siguiente año, 1 *tochtli* (1454), dejó de llover y, finalmente, en 2 *ácatl* (1455):

[...] llovió, y también entonces se ataron sus años. Cuando llovió, nadie sembró maíz, chíá, huauhtle o calabazas; nadie sembró, pero todo brotó, por los montes y en los caminos (AT: 93).

Presentándose una coincidencia con la *Leyenda de los soles*, no sólo en las fechas de la helada y de la culminación del problema, sino también en el carácter espontáneo del resurgimiento vegetal. Torquemada, por su parte, recogió una tradición semejante a la expuesta por los *Anales de Tlatelolco*. El franciscano se refiere a 1455 como un año que los mexicas “tenían por particular, y prodigioso”, y luego agrega:

[...] y así lo fue, que habiendo pasado la hambre dicha, y no habiéndose sembrado ninguna semilla, fueron muchas las aguas, y el año tan próspero, que las mismas tierras dieron maíz, huauhli, chian, y frijoles, y otras muchas legumbres, con que quedaron todos los de la Tierra muy hartos, y prosperados. Esto afirman así las historias, y pinturas de aquel tiempo [...] y así se dice, que nacían estas plantas por los montes, y valles, y por todas las tierras, donde jamás las había habido” (Torquemada 1943, I: 159).

Motolinia, por su parte, explica el origen del sacrificio de niños a Tláloc de manera tal que resulta difícil saber si se refiere a la hambruna de 1454, o a aquella que precedió al sacrificio de la hija de Tozcuécux, según las fuentes ya citadas:

Este sacrificio de ynoçentes touo prinçipio de vn tiempo que estuuu quatro años que no llovió ni apenas quedó cosa verde, y por aplacar al demonio del agua su dios Tlaluc y porque lloviese, le ofreçían aquellos quatro niños [...] (Motolinia 1996: 194).

Para concluir, es necesario señalar los nexos cronológicos entre la gran carestía afrontada por Motecuhzoma I, la ignición del Fuego Nuevo de 1455 y una magna celebración de *tlacaxipehualiztli*, en la que fueron inmolados cautivos huastecos (Durán 1967, II: 171-175; Alvarado Tezozómoc 1878: 318-323). Durán ubica el inicio de la campaña militar mexicana en la Huasteca hacia 1451 ó 1452, mientras Tezozómoc dice que los prisioneros obtenidos en ella fueron utilizados como mano de obra para la edificación del inmueble que soportó al *temalácatl* consagrado en esa ocasión, y anota que las labores demoraron dos años (Alvarado Tezozómoc 1878: 318-320). Un poco más adelante, afirma que la fiesta se realizó “reinando *Huehue* Moctezuma, al quinceno año de su reinado en *Tenuchtitlan*” (1878: 323), lo cual nos ubicaría en el año de 1455 y por lo tanto en plena hambruna, según la mayoría de las fuentes.⁵⁶

Esta puntualización es pertinente no sólo por las coincidencias, ya señaladas, entre la resolución de la gran hambruna de 1454 y la de aquella que asoló a los toltecas durante cuatro años y que conllevó, además, la entrega mítica del maíz a los mexicas. Lo es, asimismo, por la estrecha relación existente entre *atlcahualo* —veintena en la que se conmemoraba esa entrega mítica— y *tlacaxipehualiztli*, cuyos nexos con el maíz serán discutidos en el siguiente capítulo. Dicha relación pudo haber contribuido al énfasis otorgado a esa celebración de la fiesta dedicada a Xipe Tótec por las tradiciones históricas de los mexicas, expresadas estas últimas a través de las fuentes emanadas de la hipotética *Crónica X*.

Consideraciones preliminares

A partir del análisis realizado en este capítulo pueden señalarse algunas cuestiones sustanciales para nuestro tema de estudio, sobre todo porque permitirán comprender de

⁵⁶ Durán se refiere al inicio de la campaña contra la Huasteca como un evento contemporáneo —o muy próximo— a una fuerte nevada ocurrida en el undécimo año de gobierno de *Huehue* Motecuhzoma, es decir, en 1451 (Durán 1967, II: 163). Torquemada afirma que las heladas causantes de la gran hambruna cayeron en el undécimo año de Motecuhzoma, mientras Alva Ixtlilxóchitl ubica el origen de la calamidad en 1450 (Torquemada 1943, I: 158; Alva Ixtlilxóchitl 1965, II: 205). Por otra parte, la mayoría de las fuentes coinciden en ubicar el inicio o el apogeo de la gran hambruna en 1453 ó 1454, aunque algunas la hacen durar dos años más y otras, tres (AC 1945: 52; CR 1878: 133; HMP 1985: 61; CTR 1995: Fol. 32r; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1998, I: 395 n. 17, 401 n. 20; CC 1981: 14-15). Torquemada,

manera más clara la importancia que revestía para los mexicas la celebración dedicada a Xipe Tótec, resaltando intencionalmente su condición de escenario para la revivificación de acontecimientos míticos, condición que —como ya fue comentado al inicio del presente capítulo— compartía con otras fiestas rituales.

Sobre todo, debe destacarse la participación de la deidad —según algunas fuentes— en los sucesos que pusieron fin a la existencia de Tula, al menos como centro de poder sobresaliente en la Cuenca de México. Además de lo anterior, el origen de su rito específico aparece en una versión como causa de la ruina de los toltecas y, por añadidura, como consecuencia del origen de la guerra en un año coincidente con el de la génesis del Quinto Sol. Resulta inevitable establecer un parangón con el papel otorgado a Xipe Tótec en ese magno evento mítico por la obra de Sahagún, así como con la asociación pictográfica entre el dios y el nombre calendárico de ese postrero astro en la secuencia cosmogónica concebida por los antiguos nahuas, de acuerdo con varias fuentes (cf. Moreno de los Arcos 1967). A lo anterior, por otra parte, cabe agregar la estrecha relación física que existía entre el templo Yopico y el *Cuacuauhtin inchan* o Templo del Sol, escenario de la fiesta *nahui ollin*, tal y como se expuso en el capítulo pasado (inciso 2.2.10).

La versión de los *Anales de Cuauhtitlan* sobre el origen del *tlacaxipehualiztli* constituye una rica veta para entender la relación entre la fiesta de Xipe Tótec y *ochpaniztli*, así como entre dicho dios y la figura de la diosa-Madre. Además de ayudarnos a comprender el vínculo de ambas festividades con la guerra, cuestión a la que volveré en el quinto capítulo (inciso 5.1), contribuye a explicar la presencia de “Nuestro señor el desollado” en una relevante ceremonia de *ochpaniztli* que atañía directamente al maíz y será discutida en el inciso 4.6.4 del siguiente capítulo.

Finalmente, el relato sobre la transferencia mítica del maíz tolteca a los mexicas, inscrito sin duda en el conjunto de versiones gestadas por la necesidad de sustentar una legitimidad heredada de ese centro de poder precedente, resulta pertinente en tanto constituía el argumento principal de la veintena que antecedía a la presidida por Xipe Tótec, y con la cual se ligaba tanto litúrgica como simbólicamente. De esa manera,

como ya se dijo, se refiere a 1455 —el año del Fuego Nuevo— como marco del resurgimiento vegetal, al igual que los *Anales de Tlatelolco* (Torquemada 1943, I: 158-159; AT: 93).

atlahualo y *tlacaxipehualiztli* conformaban un espacio ritual mediante el cual los devotos de Huitzilopochtli conmemoraban y reactivaban los fundamentos míticos de su autoridad.

CAPÍTULO 4

EL CULTO DE XIPE TÓTEC EN TENOCHTITLAN Y SUS RELACIONES CON EL MAÍZ

Los estudios acerca de Xipe Tótec y su fiesta particular presentan una paradoja en común: a pesar de que Seler lo consideró un dios de la renovación vegetal —cuestión que será discutida dentro de este capítulo— y no obstante sus relaciones con Tláloc, evidenciadas tanto por la iconografía como por uno de sus nombres calendáricos, “Siete lluvia”,¹ el aspecto agrícola del numen se ha visto opacado, por decirlo así, frente a la patente relevancia de la guerra en *tlacaxipehualiztli*.

Incluso Johanna Broda, autora del estudio más completo sobre dicha fiesta (Broda 1970), y quien —por otra parte— ha abordado en varios y minuciosos trabajos el problema de la relación entre los ciclos agrícolas y el ciclo de fiestas rituales de los nahuas antiguos,² le ha prestado poca atención en ese sentido. La razón, en parte, estriba en que la autora se ha enfocado básicamente hacia las fiestas regidas por las deidades de la lluvia y del agua en general, y también, posiblemente, a que en su análisis de *tlacaxipehualiztli* cuestionó seriamente las opiniones de Seler sobre el significado agrícola del *tlahuahuanaliztli*, así como su propuesta sobre la existencia de una relación simbólica entre la práctica del desollamiento y la renovación vegetal (Broda 1970: 257-258, 261-264). No obstante, Broda reconoció la presencia de indicadores sobre una relación entre Xipe Tótec y la fertilidad, particularmente en el canto que le estaba dedicado y en las actividades desarrolladas por los devotos que vestían las pieles desolladas en su honra (1970: 258-261).

En el presente capítulo se discutirá cuál era el papel del maíz en las acciones de culto relacionadas con Xipe Tótec, prestando atención a diversas ceremonias en que el cereal se hallaba presente, o que tenían un carácter propiciatorio con respecto a su

¹ En el *Códice Nuttall*, el dios de la lluvia se encuentra claramente fusionado con Xipe Tótec y acompañado por el nombre calendárico 7 Lluvia (CN: 33) (Figura 40). En el *Códice Vindobonensis*, Xipe se encuentra en cuatro ocasiones designado como “7 Lluvia” (CV: 25, 26, 29, 33; cf. Caso 1996, II: 423). Olivier (1997: 36) relaciona el nombre calendárico “7 Lluvia” con Chalchiuhtlicue.

² Véanse Broda 1971, 1983 y 2004.

regeneración y desarrollo. Dicho papel, como se desprende del análisis efectuado, parece haber sido más significativo de lo que hasta ahora se había pensado. Por otra parte, la distinción que se otorga a esa planta en nuestro estudio resulta obligada por la decisiva importancia que tenía para los pueblos mesoamericanos antiguos.

Es necesario aclarar que en el presente análisis no se considera de manera aislada a la veintena *tlacaxipehualiztli*. Una de las cuestiones que se intentarán mostrar en lo que resta de este trabajo es que las veintenas de *atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli* conformaban una tríada litúrgica encaminada, principalmente, a la propiciación de una cosecha exitosa y a una exaltación de la actividad militar como instrumento para fecundar la Tierra con el sacrificio y la sangre de guerreros valerosos. Lo anterior se expresaba lo mismo a través del contenido simbólico de las principales ceremonias realizadas en dichos periodos festivos, que mediante procesos sociales impregnados también de secularidad, como era el caso de la distinción y promoción de guerreros mexicas que habían logrado reunir los méritos suficientes.³

La conexión entre esas tres veintenas, desde luego, no era un fenómeno aislado dentro del calendario de fiestas observado por los nahuas antiguos. Muchos de sus ritos característicos conformaban un conjunto organizado cuya explicación debe buscarse, sobre todo, a partir del curso solar y su relación con los ciclos agrícolas determinados por la temporalidad del maíz, el grano fundamental de los pueblos que habitaron —y habitan— el territorio mesoamericano.

A este respecto, resulta pertinente citar un comentario de Pedro Carrasco sobre las festividades prehispánicas, donde plantea que dentro de una misma veintena:

[...] puede haber ceremonias destinadas a deidades diferentes y sin conexión necesaria entre ellas, algunas de las cuales pueden iniciarse en meses [léase *veintenas*] anteriores y continuarse en meses siguientes (Carrasco 1979: 53).

En nuestro caso, resulta especialmente necesario aclarar las relaciones entre las veintenas de *atlcahualo* y *tlacaxipehualiztli*. La razón, por un lado, es que las existentes entre esta última y aquella que le sucedía —*tozoztontli*— son tan evidentes, que

prácticamente no ameritan discusión.⁴ Por el otro —y esto es lo más relevante—, la advocación de *atlcahualo* y su carácter propiciatorio con respecto a las lluvias, así como la expresión ceremonial que en ella encontraba la versión mítica sobre la adquisición del maíz por los mexicas, discutida en el capítulo pasado, parecen guardar una relación significativa con el papel del cereal en *tlacaxipehualiztli*.

El espectro de las relaciones entre Xipe Tótec y el maíz se amplía, surgiendo más elementos para el presente análisis, puesto que el dios se hacía presente de manera breve, aunque significativa, en otros periodos vinculados especialmente con las deidades de la lluvia o del maíz, como son los casos de *etzalcualiztli*, *hueitecuhílhuítl* y *ochpaniztli*.⁵

Por último, debe señalarse que se discutirán, asimismo, las aparentes relaciones entre ciertas actividades que formaban parte del periodo de culto a Xipe Tótec (considerando que dicho periodo abarcaba los cuarenta días en que transcurrían *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*), y otras que se hacían en fechas próximas a él, especialmente durante la veintena *hueitozoztli*.

Con base en lo expresado hasta aquí, resulta necesario tratar inicialmente la cuestión relativa a la ubicación temporal de la veintena dedicada a Xipe Tótec, tanto por constituir la piedra angular del análisis, como porque en dicha ubicación descansarán muchos de los juicios y conclusiones que se emitirán con respecto al papel de la deidad en el curso de las fiestas rituales celebradas en Tenochtitlan.

4.1. Ubicación temporal de *tlacaxipehualiztli*

La veintena *tlacaxipehualiztli* fue registrada por Sahagún del 22 de febrero al 13 de marzo según el calendario juliano, es decir, del 5 al 24 de marzo de acuerdo con la corrección gregoriana, vigente a partir de 1582.⁶ Aunque en términos generales existe

³ El papel de la guerra y de los guerreros en *tlacaxipehualiztli* será discutido en el siguiente y último capítulo.

⁴ Esta cuestión, no obstante, será retomada y comentada a lo largo de este capítulo.

⁵ Aunque *ochpaniztli* estaba consagrada, desde luego, a la diosa-Madre Toci o Tlazoltéotl-Ixcuina, en ella ocupaba un lugar importante el nacimiento simbólico de Cintéotl-Tztlacoliuhqui, el maíz maduro (cf. Sullivan 1976).

⁶ Las correlaciones entre las fechas julianas de Sahagún y las del calendario gregoriano mencionadas en este trabajo se apegan a las propuestas por Tena (1992: tablas 2 a 7).

acuerdo en las fuentes por lo que respecta a dicha ubicación conforme a las fechas julianas o gregorianas, lo que no resulta tan claro en los documentos es su posición dentro de la secuencia de veintenas, cuestión que ha sido debatida por varios especialistas. En un estudio reciente sobre las correlaciones de los calendarios prehispánicos, Prem opina que en el caso del Centro de México las opciones sobre cuál era el periodo inicial del año se reducen a dos posibilidades: *atlcachualo* o *tlacaxipehualiztli* (Prem 1991: 409).⁷

El mismo Sahagún dice, en un lugar, que la fiesta *tlacaxipehualiztli* se celebraba en el primer día de la veintena, mientras en otro afirma que se hacía en el último (Sahagún 2000, I: 136, 180). Sin embargo, las dudas se disipan al revisar el capítulo extenso que le dedica en el libro II de su obra, puesto que allí se describen con detalle tres días subsecuentes que le daban fin, realizándose el *tlahuahuanaliztli* —ceremonia principal de la festividad— en el penúltimo de ellos (Sahagún 2000, I: 180-185; 1953-82, Libro 2: 47-56).⁸

De esa manera, el inicio de la celebración coincidía prácticamente con el equinoccio de primavera, en concordancia con lo dicho por los *Memoriales* de Motolinia: “Esta fiesta [*tlacaxipehualiztli*] caía estando el sol en medio del *Uchilobos* que era equinoçio [...]” (Motolinia 1996: 170). Durán, por su parte, la ubica el 20 y el 21 de marzo en dos lugares distintos de su obra, aunque sin duda se confunde al decir que era el primer día del “mes” o veintena (Durán 1967, I: 95, 243).⁹ De acuerdo con Cervantes de Salazar, se celebraba el 21 de marzo, “día de Sant Benicto” (Cervantes de Salazar 1985: 36).

Asimismo, de aquí en adelante —y salvo indicación— las fechas citadas para las fiestas rituales mexicas corresponderán al calendario gregoriano.

⁷ En el mismo trabajo, Prem rechaza la propuesta de *izcalli* como veintena inicial, hecha por Caso (Prem 1991: 400-401; cf. Caso 1967a: 45). Kubler y Gibson discuten ampliamente el problema; de acuerdo con ellos, los datos de las fuentes documentales se agrupan en torno a dos “sistemas” o tradiciones: el primero, transmitido por fuentes originadas en la Cuenca de México y en regiones que estuvieron sujetas a los mexicas, consideraba a *atlcachualo* como la primera veintena, mientras el segundo, con una difusión más amplia en Mesoamérica, daba la prioridad a *tlacaxipehualiztli*. Con base en esas premisas, los autores plantean la posibilidad de que la tradición de *tlacaxipehualiztli* haya tenido una mayor antigüedad (Kubler y Gibson 1951: 52). Véase también la discusión que al respecto ofrece Paso y Troncoso (1993: 312-315, 319).

⁸ Esos tres días corresponderían, obviamente, al decimoctavo, decimonoveno y vigésimo, celebrándose el *tlahuahuanaliztli* en el decimonoveno.

En suma, existe consenso en las fuentes documentales en cuanto a que la fiesta tenochca dedicada a Xipe Tótec se realizaba hacia el final de la veintena, y cerca del 21 de marzo, lo que coincide con las fechas registradas por Sahagún, según vimos anteriormente. Esto último encuentra sentido, si se considera que las pieles de las víctimas sacrificadas en honor de “Nuestro señor el desollado” eran vestidas durante veinte días para ser desechadas hacia la conclusión de la veintena *tozoztontli*, dando pie, de esa manera, al inicio de *hueitozoztli* (Sahagún 2000, I: 187).¹⁰

En la capital de la Nueva España, el vínculo entre *tlacaxipehualiztli* y el primer equinoccio anual parece haber perdurado durante varias décadas después de la Conquista, como lo deja ver un testimonio de los *Anales de Juan Bautista* con respecto a los indígenas que habitaban la parcialidad de (San Juan) Moyotlan:

El miércoles [19 de marzo de 1567] se celebró la fiesta de San José. Entonces apareció el *yopichimalli* y el *yopihuehuetl*, cuando resucitó Nuestro Señor (Reyes García 2001: 167).¹¹

El equinoccio vernal, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, tenía una especial importancia como marcador temporal para los nahuas antiguos:

Contaban el año de equinoccio por Marzo cuando el sol hacía derecha la sombra, y luego como se sintía que el sol subía, contaban el primer día, y de veinte en veinte días que hacían sus meses contaban el año y dejaban cinco días; así que en un año no tenían sino trescientos sesenta días; y *del día que era el equinoccio contaban los días para sus fiestas*; y así la fiesta del pan que era cuando nació Uchilobi de la pluma era cuando el sol estaba en su declinación, y así las otras fiestas (*HMP*: 234; cursivas mías).

Frente a la ancestral discusión en torno a la existencia o ausencia de un ajuste periódico del año común mesoamericano con respecto al año trópico,¹² Ivan Šprajc ha

⁹ La confusión de Durán podría obedecer a la notoria continuidad existente entre *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*.

¹⁰ En Acolman ocurría algo similar, pues el donador de la víctima se encargaba de enterrar públicamente la piel en el templo veinte días después de su sacrificio (Castañeda 1986: 227).

¹¹ Ya se ha discutido en este trabajo la especial importancia que tuvo Xipe Tótec en la parcialidad prehispánica de Moyotlan (véase el capítulo primero, inciso 1.4.3, y el capítulo segundo, inciso 2.1.1).

¹² Sobre este problema véanse, entre otros, a Chavero (1958: 389), Seler (1990-98, IV: 91-92), Thompson (1940: 169), Caso (1967a: 63-64, 78, 250), Castillo Farreras (1971), Carrasco

señalado la importancia de los pasos equinocciales, solsticiales y cenitales del astro como referencias exactas y elementales para el cómputo del tiempo, por lo que propone la relación entre observaciones astronómicas y el ciclo ritual de 260 días como instrumento para regular el calendario agrícola, mediante el registro y control de fechas significativas, algunas de ellas —en particular aquellas vinculadas con la siembra— provistas de un carácter anticipatorio (Šprajc 2001).¹³

Las cuantiosas evidencias en cuanto a la precisión con que los antiguos mesoamericanos registraban y medían el curso anual del Sol, así como el sentido claramente agrícola y propiciatorio de las principales ceremonias celebradas en sus fiestas periódicas, han llevado a varios autores a sospechar —o sostener— la existencia de algún método de ajuste calendárico (Seler 1990-98, IV: 91-92; Castillo F. 1971: 76-79; Carrasco 1979: 54; Broda 1983: 145, 157).¹⁴ Es posible que las mismas razones hayan conducido a Alfonso Caso, el principal abanderado de la posición adversa a la intercalación de años bisiestos, a reconocer que el ajuste podría haberse realizado mediante algún procedimiento aún no descubierto (Caso 1971: 346).

Ciertamente, el problema es grande y continuará siendo materia de discusión, situación que me obliga a reconocer el no estar en condiciones de brindar una nueva alternativa, y mucho menos de resolverlo. Sin embargo, el seguimiento del maíz en el transcurso de las fiestas rituales de los nahuas antiguos, y en particular —dado el objeto de estudio de esta investigación— dentro del periodo cubierto por la tríada de

(1979: 54), Broda (1983: 145, 157), Tena (1992: 61-68), Prem (1991: 393) y Šprajc (2001: 135-146). La propuesta de Michel Graulich resulta especialmente comprometida, en tanto supone una preterición consciente del ajuste por parte de los antiguos mesoamericanos, así como una coincidencia inicial hipotética entre las fiestas de las veintenas y el año trópico, ocurrida hacia el año 682 dC (Graulich 1999: 63-87).

¹³ Šprajc (2001: 112-118) presenta y discute información etnográfica que documenta la importancia del ciclo ritual de 260 días, en relación con el calendario agrícola y particularmente con el cultivo del maíz. Tedlock, por ejemplo, describe que entre los maya-quichés de Momostenango, Guatemala, dicho ciclo rige el intervalo entre el fin de la siembra y el momento en que se realiza la cosecha, existiendo una posible relación con los nueve meses lunares y la gestación humana (Tedlock 1991: 184-187).

¹⁴ Véase también la discusión en Šprajc (2001: 146-151). El autor, aunque sostiene —a partir de las evidencias intrínsecas de los calendarios mesoamericanos— la imposibilidad del ajuste calendárico mediante intercalaciones, reconoce no obstante la vinculación entre ceremonias, cambios estacionales y actividades agrícolas, situación que lo lleva a proponer el procedimiento de ajuste explicado más arriba. Cabe agregar que Šprajc, para llegar a sus conclusiones sobre la existencia de “calendarios observacionales”, sopesa cuidadosamente los trabajos y puntos de vista de otros investigadores, cotejándolos con sus propias mediciones.

atlcahualo, *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*, me llevan a la convicción de que la secuencia de las actividades rituales relacionadas con esa planta vital resulta claramente coherente con su ciclo natural, así como con la naturaleza propiciatoria de los ritos mesoamericanos.¹⁵ A lo largo de este capítulo intentaré mostrar, precisamente, las evidencias que me han conducido a tal convicción.

4.2. La hipótesis de Seler: ¿renovación vegetal o del maíz?

La coincidencia existente entre *tlacaxipehualiztli* y el primer equinoccio anual orientó la opinión de Seler acerca de Xipe Tótec y su festividad, misma que ha sido generalmente aceptada y retomada por otros investigadores. En esencia, el erudito alemán consideró que se trataba de un dios de la primavera y de la Tierra, así como que su fiesta —caracterizada por el desollamiento— se relacionaba simbólicamente con la renovación vegetal, constituyendo un prelude de la siembra (Seler 1900-01: 100; 1990-98, II: 244; III: 244; V: 76).¹⁶

Al mismo tiempo, la relación del numen con la guerra (así como con las deidades telúricas en general) se explicaría, en su opinión, por la necesidad de fertilizar la Tierra con la sangre de víctimas obtenidas mediante la actividad bélica, necesidad prioritaria de acuerdo con el pensamiento de los nahuas antiguos (Seler 1900-01: 101).

Aunque la relación entre *tlacaxipehualiztli* y el equinoccio vernal es manifiesta, algunos autores se han encargado de señalar que la hipótesis de Seler sobre el desollamiento de víctimas como expresión simbólica de la renovación vegetal carece de sustento en las fuentes primarias, así como que dicho rito no se restringía en Mesoamérica al culto de Xipe Tótec (Broda 1970: 261-262; Nicholson 1972: 216). En efecto, el desollamiento de víctimas caracterizaba también a la fiesta o veintena *ochpaniztli*, dedicada a la diosa Toci/ Teteu Innan/ Tlazoltéotl y celebrada durante el

¹⁵ Como lo expresa Johanna Broda: “[...] en el culto mexica no se celebraban tanto los fenómenos acabados, dando gracias a los dioses por haberlos concedido, sino que la principal función de los ritos era la de provocar un buen desenlace de los fenómenos deseados” (Broda 2004: 51).

¹⁶ Entre los muchos autores que han seguido a Seler, pueden mencionarse a Linné (1934: 85, 177-178), Acosta Saignes (1950: 19), Beyer (1965: 352), Vaillant (1988: 148), Caso (1993: 69-70), Soustelle (1983: 54) y Zantwijk (1985: 161).

mes de septiembre. Con base en lo anterior, Margáin Araujo (1945: 165) cuestionó también la eventual relación del desollamiento con la primavera.¹⁷

Tal vez debido a esos cuestionamientos, algunos autores han planteado otras alternativas. Boilès, por ejemplo, en un trabajo sobre el carnaval otomí que contiene una serie de imprecisiones con respecto a los antecedentes de *tlacaxipehualiztli* y a su celebración, relaciona el desollamiento dedicado a Xipe Tótec con el retiro de la vegetación caduca de los campos de cultivo como acción precedente a la quema y siembra de los mismos (Boilès 1971: 559-560).

Curiosamente, Taube, al parecer sin tener conocimiento de la propuesta hecha por Boilès, llegó a conclusiones parecidas al estudiar una imagen maya de sacrificio humano en cadalso, en la cual un personaje prende fuego a la vestimenta de la víctima. Al relacionar ese tipo de sacrificio con el *tlacacaliliztli* y con “Nuestro señor el desollado”, el autor propone que simboliza la quema de los campos, como antecedente de la siembra y de la llegada de las lluvias (Taube 1988a: 333).¹⁸

Retomando el planteamiento de Selser, un aspecto sustancial del problema, en mi opinión, es que asoció el desollamiento de víctimas realizado en *tlacaxipehualiztli* con la renovación vegetal en general, perdiendo de vista —en este caso— las ramas, por empeñarse en ver el bosque. En efecto, las fuentes documentales no permiten sustentar dicha asociación, como lo afirmaron Broda y Nicholson. Sin embargo, sí parecen autorizar una relación de esa cruenta práctica con la regeneración del maíz, como pretendo mostrar en las páginas siguientes.

Otro aspecto que parece haber escapado a la mente privilegiada del investigador alemán en este caso, es que la renovación del maíz era —y continúa siéndolo— la condición fundamental para la supervivencia, desde el punto de vista mesoamericano. Evidentemente, tanto la regeneración del maíz como de la vegetación se encuentran

¹⁷ Yendo aún más lejos, el desollamiento de víctimas no era exclusivo de esas dos fiestas. De acuerdo con las fuentes primarias, en *tepeílhuítl* se desollaba a una víctima que representaba a la diosa Xochiquétzal, mientras en *tecuhilhuitontli* (“Techilhintzintli”) se hacía lo mismo con el representante de Xochipilli (Durán 1967, I: 155; CNE: 44). Según el *Códice Ixtlilxóchitl*, en *xócotl huetzi* se desollaba la cabeza de un hombre que era derribado de lo alto del árbol *xócotl* —probablemente un representante o *ixiptla* del dios del fuego— y otro hombre se la vestía para danzar frente a la efigie de Huehuetéotl (C: 98v, 64; cf. Cervantes de Salazar 1985: 38).

¹⁸ Debo aclarar que la presentación de estas propuestas no significa que me adhiera a ellas. Mi intención, simplemente, es mostrar interpretaciones que difieren con respecto a la de Selser.

sujetas inextricablemente al mismo fundamento vital: la llegada de las lluvias. Sin embargo, el ceremonial indígena, prehispánico y contemporáneo, se encamina ante todo a propiciar el éxito de su planta capital. En tanto renazca el maíz, todo lo demás llegará por añadidura:

[...] el agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían, y así, en todas las fiestas de su calendario, que eran dieciocho, todo el fin de celebrarlas con tantas muertes de hombres, y con tantos ayunos y derramamientos de sangre de sus personas, todo se dirigía sobre pedir de comer y años prósperos y conservación de la vida humana [...] (Durán 1967, I: 171).

Seler tuvo razón al considerar a *tlacaxipehualiztli* como uno de los eventos religiosos que preludiaban la siembra, tanto por su ubicación temporal como por el carácter de los ritos y ceremonias que la distinguían. Sin embargo, precisamente esa consideración debió llevarlo a establecer una relación más directa con la producción agrícola e, inevitablemente, con el maíz. En cualquier caso —y por fortuna— dejó puertas abiertas para el planteamiento de nuevas propuestas.

4.3. La relación simbólica de *atlcahualo* con la adquisición mítica del maíz y del poder por parte de los mexicas

De acuerdo con Sahagún, la veintena *atlcahualo* (“el agua es dejada”) abarcaba del 13 de febrero al 4 de marzo y estaba dedicada a los *tlaloque*, a Chalchiuhtlicue y a Quetzalcóatl (Sahagún 2000, I: 135-136). Entre otros nombres, recibía también el de *cuahuitlehua* (“se levantan los palos”); de hecho, los *Primeros memoriales* y los *Anales de Cuauhtitlan* sólo le llaman *cuahuitlehua* (Sahagún 1997: 55; AC: 29).

En el capítulo anterior (inciso 3.4) se analizó el relato de la *Leyenda de los soles* sobre la transferencia mítica del maíz de los toltecas a los mexicas, relacionándolo con testimonios de otras fuentes documentales y haciendo hincapié en su carácter justificativo con respecto a la situación de prevalencia alcanzada por los segundos. Asimismo, se adelantó que los aspectos sustanciales y el desenlace de dicho relato encontraban su manifestación ceremonial durante la veintena *atlcahualo*. Resulta oportuno señalar ahora las evidencias que conducen a tal apreciación.

Entre otras actividades, en *atlcahualo* se sacrificaban niños en cinco cerros que rodeaban la Cuenca de México, en el Peñón de Tepetzinco y en el remolino o sumidero llamado Pantitlan, en honor de los *tlaloque*; los niños, además de llevar cada uno el nombre del cerro o lugar donde eran sacrificados, eran conocidos genéricamente como *tlacateteuhtin* o “tiras humanas” (Sahagún 2000, I: 176-178; 1953-82, Libro 2: 42-45).

Lo anterior remite al sacrificio de los hijos de Huémac, exigido por los dioses como condición para terminar con la hambruna que asolaba a Tula. Recordando el texto de los *Anales de Cuauhtitlan*, las víctimas recibieron el mismo nombre, *tlacateteuhtin*, y con su inmolación tuvieron principio los sacrificios humanos en general, dando pie al posterior inicio del *tlacacaliliztli* o flechamiento, así como del *tlacaxipehualiztli* o “desollamiento de personas” (véase el capítulo tercero, inciso 3.1.1).

De acuerdo con Sahagún, una de las niñas sacrificadas por los mexicas en el transcurso de *atlcahualo* moría en el Peñón de Tepetzinco y recibía el nombre de Quetzálxoch, como la hija de Tozcuécue; el franciscano anota que el peñón mismo era conocido también con ese nombre (Sahagún 2000, I: 177). La fuente nos dice, asimismo, que los *tlacateteuhtin* inmolados en esa veintena eran reunidos en la víspera con ciertos enfermos de la piel llamados *xixioti*, a fin de conducirlos en procesión hacia los cerros donde serían sacrificados conjuntamente (Sahagún 1953-82, Libro 2: 192; 2000, I: 281).

Estas acciones aluden, por un lado, a la hambruna y los padecimientos dérmicos sufridos por los mexicas durante su estancia en Tepetzinco, y que de acuerdo con ciertas fuentes —según vimos en el capítulo pasado— constituyeron uno de los móviles para la oblación de Quetzalxochtzin ofrecida por Tozcuécue. Allí mismo se señaló la imbricación existente entre las calamidades experimentadas por los mexicas y aquellas que preludiaron el fin de los toltecas. Por el otro, el dato de Sahagún permite plantear una posible vinculación de la ceremonia con Xipe Tótec, en tanto que *xixioti* significa “tener empeines, o sarna”, y la sarna era una de las enfermedades dérmicas atribuidas a ese dios (Molina 1992: 160r, n-e; Sahagún 2000, I: 99).¹⁹

¹⁹ La sarna es mencionada como padecimiento enviado también por Titlacahuan o Tezcatlipoca, y por Xochiquétzal (Sahagún 2000, I: 306, 353).

Johanna Broda hizo notar que dentro del ceremonial dedicado a las deidades de la lluvia, los nobles o *pipiltin* sólo participaban en los sacrificios de niños, razón por la cual propone una relación con la inmólación de Quetzalcochtzin y con la trascendencia política de la transferencia del maíz tolteca hacia los mexicas, expresada por el mito contenido en la *Leyenda de los Soles* (Broda 1979: 69-70). Motolinia, en particular, dice que cuando el maíz alcanzaba la altura de “un palmo” se sacrificaba un niño de tres o cuatro años en aquellos poblados donde había “señores y principales”, e incluso añade que se trataba del hijo de un principal y no de un “esclavo” (Motolinia 1996: 193). Una anotación casi inmediata del mismo franciscano, donde afirma que en *tozoztontli* (cuarenta días después de *atlcahualo*) el maíz ya alcanzaba la altura de la rodilla, permite suponer que su relato precedente se refiere a la veintena discutida en el presente inciso (Motolinia 1996: 194).

Sólo resta señalar, tomando en cuenta la dedicación de *atlcahualo* a los *tlaloque*, la calidad de Tozcuécuec como residente del Tlalocan y, posiblemente, como intermediario entre los hombres y ese lugar cósmico, expresado en el “Canto de Tláloc” recabado por Sahagún (Seler 1990-98, III: 240; Sahagún 1997: 134).²⁰ De hecho, Patrick Saurin llega a la conclusión —a través de un cotejo pormenorizado entre ese texto y el ceremonial de *atlcahualo*— de que dicho canto constituye una evocación de la fiesta (Saurin 1999: 60-64).

4.4. *Atlcahualo* y su relación con *tlacaxipehualiztli*

La veintena *atlcahualo* no solo precedía temporalmente a la de *tlacaxipehualiztli* en la secuencia de fiestas de los nahuas antiguos. Las evidencias aportadas por las fuentes documentales, en particular la obra de fray Bernardino de Sahagún, muestran que algunas de las actividades rituales celebradas en ella se relacionaban con la ceremonia principal de la fiesta de Xipe Tótec, el llamado sacrificio gladiatorio o *tlahuahuanaliztli*, constituyéndose así en una antesala o camino preparatorio hacia ella.²¹

²⁰ Es pertinente recordar la estrofa de dicho canto citada en el capítulo pasado: “Con sonajas de nieblas/ es llevado al Tlalocan./ Ay, mi hermano Tozcuecuxi” (Garibay K. 1995: 51).

²¹ De acuerdo con Graulich, el sacrificio colectivo de cautivos que se realizaba en el llamado sacrificio gladiatorio de *tlacaxipehualiztli* significaba el ocaso de los toltecas y la victoria de los mexicas, cuestiones que eran anunciadas previamente, en *atlcahualo* (Graulich 1999: 306).

Resultan de especial interés, a este respecto, dos actividades rituales descritas en la obra de Sahagún como parte de la veintena *atlcahualo*:

22

- a) La ceremonia llamada *cuahuitlehua*, mediante la cual se hacía la presentación de los *huahuantín* o “rayados”, nombre de las víctimas que eran sometidas al *tlahuahuanaliztli*. *Cuahuitlehua* era, además, otro nombre de *atlcahualo*.²³
- b) La realización de sacrificios humanos sobre el *temalácatl*, cuya descripción permite, según veremos, distinguirlos de aquellos celebrados posteriormente, dentro de la fiesta dedicada a Xipe Tótec.

4.4.1. La ceremonia *cuahuitlehua*

La ceremonia mediante la cual eran presentados los *huahuantín*, o “rayados”, es la última descrita por el texto náhuatl del *Códice Florentino* dentro del capítulo dedicado a *atlcahualo*, lo que lleva a suponer que tenía lugar en el último día, o hacia el final de dicha veintena (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45-46). De acuerdo con la fuente, el evento tenía lugar precisamente en el *temalácatl*, “en el lugar de la piedra cilíndrica”,²⁴ escenario estrechamente relacionado con el templo de Xipe Tótec o templo Yopico (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45).

Los *huahuantín* eran sometidos, según la descripción, a un simulacro de lo que sería su posterior sacrificio. Se fingía la extracción de sus corazones utilizando, a

²² Los *Primeros Memoriales*, Motolinía y los *Anales de Cuauhtitlan* sólo le llaman *cuahuitlehua* (Sahagún 1997: 55; Motolinía 1996: 161; AC: 29). Durán, quien no menciona el de *atlcahualo*, da cuatro nombres para el primer “mes” del año, “por concurrir en él cuatro fiestas y solemnidades”: *xiuhtiztquilo*, *cuahuitlehua*, *atl motzacuaya* y *xilomaniztli*, traduciéndolos respectivamente como “tomar el año en la mano” o “tener un ramo en la mano”, “empezar a caminar los árboles” o “empezar los árboles a levantarse”, “atajar el agua” y “ya había mazorca fresca y en leche” (Durán 1967, I: 239-240). En otra parte, el cronista dominico dice que la ceremonia de *cuahuitlehua* consistía en hincar “unas varas largas, con sus ramas, en los barrios, junto a los sacrificaderos y por las calles”, aunque erróneamente dice que con ella se cerraba el año ritual y que precedía a los *nemontemi* (Durán 1967, I: 292). Gómara y Serna mencionan también para esta veintena el nombre de *cihuailhuítl*, “fiesta de las mujeres” según traduce el último de ellos, con el cual se le conocía en Tlaxcala (Gómara 1954, II: 369; Serna 1953: 141; cf. Caso 1967: 35). Entre los otomíes, se llamaba *ambuoendâxi*, “crecimiento de jilotes” (Carrasco 1950: 175). Entre los mayas yucatecos, en las mismas fechas se celebraba la fiesta *zac*, celebrada por cazadores (Landa 1986: 74).

²³ De hecho, los *Primeros Memoriales*, Motolinía y los *Anales de Cuauhtitlan* sólo le llaman *cuahuitlehua* (Sahagún 1997: 55; Motolinía 1996: 161; AC: 29). Durán omite el nombre de *atlcahualo*, aunque cita el de *cuahuitlehua* como uno de los cuatro nombres de la veintena (Durán 1967, I: 239-240).

²⁴ La traducción es de López Austin (1967a: 17).

manera de cuchillos, tortillas hechas con maíz sin cal llamadas *yotlaxcalli* o *yopitlaxcalli* (“tortillas de Yopi”) (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45). Aunque la fuente no aclara quién —o quiénes— realizaban esta acción, debe haberse tratado de sacerdotes. A continuación, se les hacía aparecer cuatro veces frente a la gente con atavíos de papel: alternadamente, eran vestidos de color rojo y blanco hasta que, una vez cumplidas las cuatro apariciones, los ataviaban de color rojo —con el cual morirían— agregando rayas negras pintadas con hule (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45; cf. López Austin 1967a: 18).

Los guerreros mexicas que habían capturado a los “rayados” también participaban en la ceremonia: se pintaban el cuerpo de rojo y se pegaban plumas blancas de guajolote en brazos y piernas. Además, les eran proporcionadas insignias valiosas para que bailaran con ellas la “danza de los cautivos” (*momalitotiaya*) e hicieran ostentación ante la gente por haber aprehendido a un “rayado” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45-46; López Austin 1967a: 18).

En este momento, es importante señalar algunas cuestiones. En cuanto a la elaboración de tortillas con maíz sin cal, Durán describe la fiesta de Quetzalcóatl en Cholula y dice que se celebraba el 3 de febrero, fecha juliana muy próxima a la de *atlcahualo*,²⁵ de acuerdo con el fraile dominico, en ella “se hacía todo el pan sin cocer el maíz con cal, salvo cocido en sola agua” (Durán 1967, I: 66). Ante la proximidad de la fiesta llamada “desollamiento de personas”, esta coincidencia en las fuentes resulta significativa, en virtud de que el cocimiento del maíz con agua de cal —la nixtamalización— se hace para desprender la piel del grano, es decir, para desollarlo.²⁶

Por otra parte, ya fue comentado en este trabajo el hecho de que uno de los nombres de Xipe Tótec, Yohuallahuan o “El que se embriaga de noche”, se utilizaba en los conjuros nahuas del siglo XVII para designar al cuchillo sacrificial, así como que tal era el nombre del sacerdote principal de *tlacaxipehualiztli* encargado, entre otras tareas, de extraer el corazón de las víctimas en el *tlahuahuanaliztli* o “sacrificio gladiatorio” (véase el capítulo tercero, inciso 3.2). Es posible, entonces, que las tortillas empleadas

²⁵ Recuérdese, además, que Sahagún incluye a Quetzalcóatl entre las deidades honradas en *atlcahualo* (*vid supra*).

²⁶ Más adelante veremos que a Xipe Tótec se le ofrendaban, en *tlacaxipehualiztli*, tortillas hechas también con maíz sin cocer.

en la ceremonia llamada *cuahuitlehua* para fingir el sacrificio de los *huahuantín* constituyan un ejemplo —entre otros, según veremos— en que la figura del dios se confunde con el maíz; su nombre mismo, *yopitlaxcalli*, autoriza la suposición.²⁷

Retornando a la ceremonia *cuahuitlehua*, resulta particularmente sugerente en lo que concierne a su significado, y sobre todo a su posible carácter preparatorio con respecto al magno sacrificio que era ofrecido a Xipe Tótec después, hacia el final de la veintena *tlacaxipehualiztli*, el siguiente pasaje del *Códice Florentino*, en el que además se explica su nombre:

Y por esta razón se llamaba [la fiesta] “Enhiestan el madero”:²⁸ Allí aparecían, allí se mostraba a todos los que serían “rayados” en el lugar de la piedra cilíndrica.

Y de todos los que habrían de morir se decía: “Levantán el madero para los rayados.” (López Austin 1967a: 17).

El texto, de acuerdo con la traducción citada, distingue a ciertas víctimas que morían con el fin de dar sustento a quienes eran inmolados posteriormente, en honor de “Nuestro señor el desollado”.²⁹ La versión al inglés de las últimas líneas, realizada por Anderson y Dibble, tiene el mismo sentido: “Y de aquellos que solo morirían, se decía: «Levantán palos para los rayados»” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 45).³⁰ Es importante este detalle, en función de las inmolaciones de víctimas que —de acuerdo con la misma obra de Sahagún— se hacían en *atlcahualo* sobre el *temalácatl*, cuestión que se discute enseguida.

4.4.2. Sacrificios sobre el *temalácatl* en *atlcahualo*

Sahagún describe, en la conclusión de los dos capítulos que dedica a la veintena *atlcahualo* o *cuahuitlehua* en su libro II, la realización de sacrificios humanos sobre el

²⁷ Puesto que el dios mismo era desollado en la persona de las víctimas que le eran ofrecidas en la siguiente veintena, *tlacaxipehualiztli*, otro argumento a favor de la propuesta es que las *yopitlaxcalli* se elaboraban con maíz “sin desollar”.

²⁸ “*Auh inic mitoaya Cuahuitl ehua*” en el texto náhuatl (López Austin 1967a: 67).

²⁹ Durán explica el nombre de *cuahuitlehua* que recibía la veintena a partir de una ceremonia consistente en hincar “unas varas largas, con sus ramas, en los barrios, junto a los sacrificaderos y por las calles” (Durán 1967, I: 292).

temalácatl del templo de Xipe Tótec, agregando brevemente que se hacían durante todos los días de ese periodo (Sahagún 2000, I: 135-136, 178). A pesar de que este dato no se encuentra en el texto náhuatl del *Códice Florentino*, el análisis cuidadoso de los detalles, así como su comparación con el relato de la misma fuente acerca del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio celebrado durante la fiesta *tlacaxipehualiztli*, autoriza para considerarlo como una información válida y significativa en relación con nuestro tema.³¹

Ante todo, es necesario señalar la existencia de diferencias sustanciales entre las ceremonias sacrificiales descritas en el caso de *atlcahualo*, con respecto a la de *tlacaxipehualiztli*, de manera que puede descartarse una eventual confusión o duplicación de testimonios por parte del autor franciscano.³² Desglosemos dichas diferencias:

- 1) En *atlcahualo*, los cautivos eran sacrificados sobre el *temalácatl* “a honra de los mismos dioses del agua” (Sahagún 2000, I: 135). En *tlacaxipehualiztli*, en cambio, morían en honor de Xipe Tótec (2000, I: 136).
- 2) En *atlcahualo*, como ya se mencionó, tales sacrificios se hacían durante todos los días de la veintena (Sahagún 2000, I: 136). Por su parte, en *tlacaxipehualiztli* el llamado sacrificio gladiatorio tenía lugar en el transcurso de un día (2000, I: 181ss.).

³⁰ Traduzco del inglés: “*And of those who were only to die, it was stated: «They raise poles for the striped ones»*”.

³¹ Por otra parte, conviene recordar algo que ya fue mencionado, aunque brevemente. En la obra de Sahagún existen numerosos detalles o adiciones en la versión castellana, elaborada personalmente por el franciscano, que no son mencionados en el texto náhuatl o primario. Por ejemplo, en el Libro Segundo se citan en castellano los nombres de algunos templos que no figuran en náhuatl, como el “cu de la diosa Xilonen” en el caso de *hueitecuhíhuatl* (Sahagún 2000, I: 218; cf. Sahagún 1953-82, Libro 2: 104). Véase también el caso de la última ceremonia de la veintena *quechollí*, descrita en castellano y omitida en náhuatl (Sahagún 2000, I: 246). Dichas adiciones, sin duda, fueron producto del intercambio verbal de Sahagún con sus informantes. A este respecto, remito también a los comentarios de Kirchhoff (2002: 147).

³² Un detalle que revela la conciencia de Sahagún en cuanto a haber descrito dos ceremonias semejantes, si bien realizadas en distintos momentos, es lo que dice antes de describir el *tlahuahuanaliztli* dedicado a Xipe Tótec: “Otro día, en amaneciendo [...] acuchillaban sobre la muela otros cautivos, como se dixo en el capítulo pasado...” (Sahagún 2000, I: 181; cursivas mías). Por otra parte, Thompson distinguió —seguramente basándose en Sahagún— la realización de un “rayamiento” en *atlcahualo*; sin embargo, no se percató de sus diferencias con respecto al de *tlacaxipehualiztli*, puesto que lo describe recurriendo al pasaje de Sahagún relativo a este último, y afirma que se trataba de la misma ceremonia (Thompson 1940: 176, 178).

- 3) En *atlcahualo*, quienes combatían contra los cautivos sobre el *temalácatl* eran los mismos guerreros que los habían capturado (Sahagún 2000, I: 178). Quienes lo hacían en *tlacaxipehualiztli*, mientras tanto, eran cuatro sacrificadores ataviados como águilas y jaguares; los guerreros cautivadores se limitaban a presenciar la ceremonia, danzando cerca del *temalácatl* (2000, I: 181, 182).
- 4) En *atlcahualo*, la extracción del corazón con la que culminaban los sacrificios se hacía sobre el *téchcatl* ubicado en lo alto del templo Yopico (Sahagún 2000, I: 135, 178). En el caso de *tlacaxipehualiztli*, en cambio, dicha operación se efectuaba sobre el borde mismo del *temalácatl* (2000, I: 183; 1953-82, Libro 2: 53).
- 5) En *atlcahualo*, los cuerpos de las víctimas eran despeñados del templo Yopico y recogidos por sus cautivadores en la parte baja del inmueble,³³ con el fin de ser desmembrados para su ingestión ritual, sin desollamiento previo (Sahagún 2000, I: 178). En *tlacaxipehualiztli*, los cuerpos de los cautivos sometidos al *tlahuahuanaliztli* eran desollados antes de ser desmembrados para el efecto (2000, I: 183).³⁴

Las diferencias son claras, e indican la realización de dos ceremonias que tenían como común denominador el escenario, aunque ocurrían en momentos distintos y con significados diversos. Tal vez lo más digno de señalarse, en este momento, sea la ausencia del desollamiento en el caso de *atlcahualo*, en virtud de la relación directa—aunque no exclusiva— de esa práctica mortuoria con el culto de Xipe Tótec. Lo anterior, asimismo, resulta coherente con el empleo de maíz sin cocer y sus implicaciones recién comentadas.

Por otra parte, y considerando que el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio dedicado a Xipe Tótec se realizaba durante los últimos días de *tlacaxipehualiztli*, la presentación de los *huahuantin* descrita por el *Códice Florentino* habría tenido lugar al menos veinte días antes de efectuarse esa magna ceremonia, por lo que parece poco probable que se haya tratado de las mismas víctimas. Es posible, después de todo, que no exista una exclusión entre lo descrito por el texto primario del *Códice Florentino* y la ceremonia incluida por Sahagún en la versión castellana. De ser así, en *atlcahualo* se habrían realizado combates sobre el *temalácatl*, protagonizados por los *huahuantin* que

³³ Cabe anotar que este detalle es coherente con el empleo del *téchcatl* señalado en el inciso anterior, confirmando así el dato.

eran presentados y sus cautivadores o “dueños”, esto es, los guerreros mexicas que eran ungidos con atavíos e insignias en esa ceremonia. Estos sacrificios, a manera de una “purificación”, habrían preparado o allanado el camino hacia el *tlahuahuanaliztli* dedicado a Xipe Tótec, tal vez el acontecimiento ritual más importante y aparatoso en el transcurso de las tres primeras veintenas del año ritual mexica.

4.5. Vínculos entre *atlcahualo* y *ochpaniztli*

Algunos detalles señalados por Sahagún dejan ver la existencia de ciertos vínculos entre las veintenas de *atlcahualo* y *ochpaniztli*, cuestión que reviste interés tanto por los aspectos anticipatorios de *atlcahualo* en relación con *tlacaxipehualiztli*, como por la estrecha relación existente entre esta última y *ochpaniztli*, cuestión de la que ya se ha hablado en este trabajo y a la cual volveremos más adelante

Se dijo ya que los niños sacrificados en *atlcahualo* eran reunidos previamente con enfermos de la piel llamados *xixioti*, con el fin de llevarlos en procesión hacia los lugares en que eran inmolados. El lugar o templo donde se les reunía era el Atempan, el cual cumplía funciones de especial importancia en *ochpaniztli*, desde el momento en que estaba dedicado a la diosa tutelar de esa fiesta, Toci-Tlazoltéotl (Sahagún 2000, I: 281; 1953-82, Libro 2: 122).³⁵ El sacerdote encargado del Atempan, por otra parte, era quien reunía todo lo necesario para ataviar a la mujer que era sacrificada y desollada inicialmente en *ochpaniztli* como representante de Toci, así como de convocar a penitencia a los jóvenes *cuecuxteca* (“los diversos huastecos”) que participaban en ella (Sahagún 1953-82, Libro 2: 192, 208). Finalmente, el Atempan era el sitio donde el *hueitlatoani* tenochca se reunía con los guerreros en *ochpaniztli*, repartiendo armas y divisas a los jóvenes que verían acción por primera vez, todo ello en presencia de la diosa Toci representada por un sacerdote (véase el capítulo quinto, inciso 5.1).

³⁴ De acuerdo con Durán, una vez realizado el “rayamiento” de *tlacaxipehualiztli*, los cuerpos de las víctimas eran llevados al Tzompantitlan con el fin de ser entregados allí a sus donadores (Durán 1967, II: 174, 278).

³⁵ En el pasaje citado, el texto primario del *Códice Florentino* se refiere al Atempan como la casa de Toci: “...*niman ye ic yauh in ichan, in ompa atempan...*”. El relato completo de la fiesta *ochpaniztli* deja ver claramente la importancia del Atempan en su desarrollo (Sahagún 2000, I: 229-235; 1953-82, Libro 2: 118-126).

4.6. El papel del maíz en el culto tenochca de Xipe Tótec

Ya han sido expuestas, en este trabajo, algunas cuestiones vitales de la fiesta *atlcahualo*:

- 1) su carácter propiciatorio en relación con las lluvias, expresada sobre todo a través de su advocación hacia los *tlaloque* y Chalchiuhtlicue, deidades directamente vinculadas con las aguas y el fenómeno pluvial;
- 2) la relación simbólica que los mexicas establecían, mediante su contenido litúrgico, con una de las raíces míticas de su poder, según la cual se fundamentaría en su distinción como herederos del maíz tolteca y en su prioridad como realizadores del sacrificio que produjo su regeneración;
- 3) determinadas actividades en su desarrollo que anticipaban la ceremonia principal de *tlacaxipehualiztli*.

En lo que resta de este capítulo, se discutirán aspectos que considero especialmente relevantes en lo que toca a la cuestión de los lazos entre la figura de Xipe Tótec y la agricultura, sobre todo el maíz, tomando como base las veintenas que enmarcaban la mayor parte de la actividad cultural dirigida hacia esa deidad y las cuales quedaban integradas, como ya ha sido expresado, dentro de un mismo complejo ritual: *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*.

Asimismo, se tomarán como base ciertos datos de las fuentes documentales que muestran la presencia de “Nuestro señor el desollado” en otras tres veintenas: *etzalcualiztli*, *hueitecuhílhuítl* y *ochpaniztli*. El carácter mismo de esas festividades conduce el análisis por igual camino, es decir, lleva a conjeturar relaciones del dios con el maíz y, al mismo tiempo, refuerza aquello que será discutido en los casos de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*. Especialmente en lo que concierne a *ochpaniztli*, la participación de la deidad no hace sino enfatizar los vínculos y la polaridad existentes entre su fiesta y la que era dedicada a la diosa-Madre.

Sin embargo, a lo largo de la exposición también se analizarán las posibles relaciones y afinidades entre ciertas actividades, características del complejo ritual presidido por Xipe Tótec, con ceremonias que ocurrían en veintenas subsiguientes, en especial la de *hueitozoztli*. Esta fase del análisis no sólo complementa la información

concerniente a *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*, sino que permitirá comprender un poco más cuál era el papel del dios en relación con el ciclo del maíz.

4.6.1. El maíz en *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*

Si uno de los objetivos del presente análisis es escudriñar la presencia y el papel de Xipe Tótec dentro del ciclo de fiestas rituales de los mexicas, es indudable que la veintena *tlacaxipehualiztli* constituye el periodo más importante a tomar en cuenta. Sin embargo, y como ya fue adelantado en este trabajo, varias de las actividades significativas iniciadas en dicha veintena se prolongaban en aquella que la sucedía, *tozoztontli*, de manera que se vuelve necesario y conveniente para su estudio considerarlas como una unidad, asumiendo el riesgo interpretativo que conllevan sus diversas advocaciones. Es un hecho que las fuentes documentales indican, como espero mostrarlo a través de la exposición, la existencia de una continuidad significativa en varios de los procesos socio-religiosos que animaban ese lapso de cuarenta días, de manera que su consideración unitaria, más que un recurso metodológico, viene a ser una consecuencia inevitable de la realidad misma, según es descrita por los testimonios que se encuentran a nuestra disposición.

Aunque la idea de presentar una discusión exhaustiva sobre el desarrollo de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli* se presenta tentadora, el tratamiento de tantos detalles nos alejaría de aquellos aspectos que constituyen el objetivo principal de este trabajo.³⁶ En consecuencia, me abocaré en este capítulo a exponer aquellas cuestiones relacionadas con la agricultura, de la misma manera que en el siguiente lo haré con la guerra. Considero, por otra parte, que existen suficientes elementos como para plantear la reunión, en el culto de Xipe Tótec, de la agricultura y la guerra como actividades igualmente generadoras de vida, en el marco de la cosmovisión mesoamericana.

4.6.1.1. Aspectos propiciatorios de *tlacaxipehualiztli*

Las fuentes documentales brindan algunos testimonios sobre el carácter propiciatorio de esta fiesta, o veintena, en relación con las lluvias y la siembra. El *Códice Aubin* se refiere a ella como *xilopehualiztli* o “principio de los jilotes” (CA: 53).³⁷ Aunque Graulich (1999: 282, n.3) atribuye esa denominación a un posible error del copista, quien lo habría escrito así en lugar de *xipehualiztli*, no parece ser ese el caso, desde el momento en que la fuente menciona otras siete fiestas prácticamente sin errores.³⁸

En el calendario cakchiquel, la primera veintena se llamaba *tacaxepual* o *tacaxepeual*, corrupción o adaptación local de *tlacaxipehualiztli*; según el *Vocabulario* del franciscano Barela, era el inicio del año y el tiempo de sembrar las primeras milpas (ACa 1950: 33; Caso 1967a: 37; Kirchhoff 1971: 208).

Es posible también que se atribuyera un poder vaticinador, en relación con las lluvias, a las pieles desolladas en *tlacaxipehualiztli*. La referencia más conocida, sin duda, es la del *Calendario Tovar*, cuando dice que la piel era colgada en el templo con la esperanza de que escurriera mucha grasa de ella:

[...] porque si no corría tenían por muy cierto que no había de haber agua aquel año y había de ser estéril y si corría jugo tenían por muy cierto que había de ser año de muchas aguas fértil y abundante [...] y vestíase uno aquel pellejo e iba por todo el pueblo publicando la abundancia del año futuro ganando muchas albricias de todos porque le daban y contribuían muchas mazorcas de maíz y otros dones (CT 1951: 22).

En efecto, veremos casi enseguida que una de las actividades significativas de la fiesta consistía en ofrendar mazorcas de maíz a quienes representaban a Xipe Tótec, vistiendo las pieles de las víctimas. El de la fuente citada, sin embargo, podría no ser el único ejemplo con respecto a un carácter propiciatorio de las pieles. La *Relación geográfica* de Ixcatlan, población frontera de la antigua Mixteca, dice primero que en la

³⁶ Descripciones bastante completas de *tlacaxipehualiztli* pueden consultarse en Broda (1970) y Graulich (1982). En lo que respecta a *tozozontli*, véase Graulich (1999: 321-326).

³⁷ De *xilotl*, “mazorca de maíz tierno”, y *pehualiztli*, “comienzo o principio” (Molina 1992: 81r, 159r, n-e).

³⁸ El texto del documento, en el lugar citado y de acuerdo con la paleografía de Dibble, menciona las siguientes fiestas: *quechollí*, *atemoztli*, *tititl*, *yzcalli*, *quavitleva*, *xillopevaliztli*, *tonçozontli*, *veytoçoztli* y *toxcatl*.

fiesta principal se realizaban sacrificios sobre una piedra “redonda como muela de molino”, aludiendo sin duda a un *temalácatl*, ofreciendo hombres y mujeres, perros, patos y codornices (Velázquez de Lara 1984: 231). Posteriormente, como complemento a ese informe, la fuente agrega lo siguiente:

[...] la una [fiesta] era TLACAXIPEHUALIZTLI que quiere decir “la fiesta de desollar los hombres”, y, entonces, ofrecían esclavos y los desollaban [...] y aq[ue]llos cueros los colgaban secos, como los de los demás animales (Velázquez de Lara 1984: 237).

Desde luego, se trata de un documento elaborado en 1579, con los testimonios de informantes que difícilmente pueden haber presenciado los hechos; de cualquier manera, resulta pertinente como referencia a la acción de colgar las pieles y, posiblemente, a que ello se hacía con el fin de dejarlas escurrir hasta que secaran. Es factible que Durán aluda a la misma costumbre al anotar, sobre las pieles de las víctimas que representaban deidades en la fiesta de Xipe Tótec, y cuyo sacrificio se comentará más adelante, que eran colgadas a la postre “con mucha reverencia, de unas varas” (Durán 1967, I: 100).³⁹

Por último, es necesario hacer mención de una ceremonia llamada *ayacachpixolo*, la cual se efectuaba en el templo de Xipe Tótec con un claro sentido propiciatorio en torno a la siembra. Garibay K. y Thelma Sullivan traducen de manera muy semejante su nombre, respectivamente, como “se siembran sonajas” y “la siembra de las sonajas” (en: Sahagún 1948: 294 y 1997: 57).⁴⁰ De acuerdo con Sahagún, dicha ceremonia era protagonizada por los ancianos del *calpulli* Yopico, quienes se sentaban durante todo el día en el templo para cantar y hacer sonar sus palos de sonajas, mientras la gente ofrendaba primicias de flores en el mismo santuario (Sahagún 1953-82, Libro 2: 57; 2000, I: 186). El franciscano anota lo siguiente:

³⁹ Es de señalarse, en este caso, el origen de las pieles a las que alude Durán, obtenidas de víctimas que representaban divinidades. Como veremos en el siguiente capítulo, de acuerdo con la misma información del fraile dominico y la de Sahagún, era bastante diferente el destino de las pieles de los cautivos sometidos al *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio.

⁴⁰ En el caso de Thelma Sullivan, traduzco del inglés “*the sowing of the rattles*”. Jiménez Moreno, por su parte, ofrece tres opciones: “guardaron sonajas”, “son sembradas sonajas” o “se cubren de sonajas”, inclinándose finalmente por la traducción de Seler, “se siembra con la sonaja” (Jiménez Moreno, en: Sahagún 1974: 24; cf. Seler 1963, I: 129)

Estas flores que se ofrecían eran como primicias porque eran las primeras que nacían aquel año, y nadie osaba oler flor ninguna de aquel año hasta que se ofreciesen en el templo ya dicho las primicias de las flores (Sahagún 2000, I: 186).

A pesar de que en la versión final del *Códice Florentino* (y en el lugar citado) la ceremonia es descrita dentro del capítulo vigésimo segundo del libro II, dedicado a *tozoztontli*, lo más probable es que *ayacachpixolo* se realizara realmente durante el día que clausuraba la veintena dedicada a “Nuestro señor el desollado”. Fundamento lo anterior a partir de que dicha ceremonia aparece claramente integrada a *tlacaxipehualiztli* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1997: 57), mientras en la multicitada versión final del *Códice Florentino* el texto dice con igual claridad: “En el postrero día del segundo mes, se llamaba *tlacaxipehualiztli*, hacían una fiesta que llamaban *ayacachpixolo* en el templo llamado Yopico” (Sahagún 2000, I: 186).

Un argumento adicional, como respaldo para esa ubicación cronológica, es el hecho de que la descripción de *ayacachpixolo* aportada por los *Primeros memoriales* de Sahagún se refiere a danzas en las que participaban los habitantes en general (*pipiltin* y *macehualtin*) y que se llevaban al cabo en el templo y en el mercado, llevando cada uno sus sonajas, detalles que remiten tanto a las acciones de los ancianos del *calpulli* tenochca de Yopico, como a las danzas que tenían lugar en la capital mexicana durante el último día de *tlacaxipehualiztli*, con la participación de sacerdotes, *pipiltin* y del mismo *hueitlatoani* (Sahagún 1997: 57; cf. Sahagún 2000, I: 184-185).

Es posible, en mi opinión, que mientras los *Primeros memoriales* reflejan lo que ocurría en una localidad secundaria (Tepepolco), donde existía una mayor cohesión social y resultaba mucho más factible que toda la población se reuniera con el fin de participar en la fiesta, el *Códice Florentino* describa una ceremonia local realizada por los habitantes del *calpulli* protegido por Xipe Tótec y simultánea, tal vez, a las danzas presididas por el *hueitlatoani* en el corazón de la ciudad. Por otra parte, los atavíos utilizados por los partícipes en estas últimas —tamales, tortillas, maíz tostado, imitaciones de *huauhtli* hechas con plumas rojas y tallos de maíz con mazorcas— resultan coherentes con el significado nominal de *ayacachpixolo* (Sahagún 2000, I: 184).

Las ofrendas de las primicias de flores, por último, constituyen otro claro indicio sobre el carácter propiciatorio, en relación con la siembra, de esa etapa final de *tlacaxipehualiztli*. No sólo porque, como lo dice Sahagún en la cita ya mencionada, eran las primeras nacidas en el año, sino porque su abundancia o escasez vaticinaban —respectivamente— la bondad o adversidad del ciclo agrícola venidero (Serna 1953: 82). Sahagún reitera, en su libro IX, las ofrendas que se hacían a Xipe Tótec de las primicias de frutos y flores con el fin de honrarlo (Sahagún 2000, II: 842); de acuerdo con la versión del texto náhuatl correspondiente, a cargo de Garibay K., se le ofrecía “todo fruto que primeramente se daba y toda flor que recientemente había abierto la corola” (en: Sahagún 1975: 521).⁴¹

4.6.1.2. Aspectos propiciatorios de *tozoztontli*

De acuerdo con Sahagún, *tozoztontli* (“pequeña velada”) se celebraba del 25 de marzo al 13 de abril, sucediendo en la secuencia festiva de los nahuas antiguos a *tlacaxipehualiztli*. Independientemente de que en ella se continuaban varias de las actividades rituales iniciadas en la veintena dedicada a Xipe Tótec, siguiendo con la misma fuente sus advocaciones principales eran Tláloc y Coatlicue o Coatlantónan (Sahagún 2000, I: 138, 186). En el primer caso, el franciscano se refiere a la realización de una fiesta a Tláloc y a los *tlaloque* en el día inicial de la veintena, con el sacrificio de niños en diversos cerros, lo que —de ser cierto— encontraría una relación significativa con la ceremonia *ayacachpíxolo* recién discutida. Motolinia y el *Códice Magliabechiano* consignan igualmente el sacrificio de niños en *tozoztontli*; la primera fuente puntualiza que se trataba de cuatro menores cuya edad oscilaba entre los cinco y los siete años, mientras la segunda informa que su apelativo ritual era *tlacatetéhuítl*, el mismo de las víctimas infantiles de *atlcahualo* (Motolinia 1996: 194; *CMag*: 30v).

Los *Memoriales* de Motolinia coinciden en su dedicación a Coatlicue (equiparándola con Tonacacíhuatl), aunque otras fuentes amplían el panorama a deidades del maíz como Chicomecóatl y Cintéotl, e incluso acuáticas como

⁴¹ Como lo expresa Couch, da la impresión de que la aparición de los primeros frutos y flores del nuevo ciclo estaba ligada estrechamente con la llegada de los *xipeme* a las casas de la gente (Couch 1985: 43).

Chalchiuhtlicue (Motolinia 1996: 170; CV3738: 43v; CMag: 30v). Durán, como veremos posteriormente, describe ceremonias bastante significativas en las milpas hacia el final de la veintena.

Es pertinente señalar que en el área maya la veintena que correspondía cronológicamente con *tozoztontli* recibía el nombre de *mac*; de acuerdo con Landa, en ella los ancianos hacían fiesta en honor de Itzamná y los dioses de la lluvia llamados *chaques*; en una ceremonia que encuentra paralelo con lo que ocurría en Tepepolco —donde se ofrendaban serpientes asadas— diversos animales eran reunidos, sacrificados y arrojados al fuego, aves entre ellos (Landa 1986: 78; cf. Sahagún 1997: 57).

De esta manera, puede decirse que *tozoztontli* estaba dedicada principalmente a deidades femeninas relacionadas con la Tierra y los mantenimientos, aunque los númenes del agua y la lluvia, así como el dios del maíz, no estaban ausentes. Es muy probable, dado el carácter “masculino” de *tlacaxipehualiztli*, que las advocaciones de una y otra fiesta respondan a una polaridad sexual como fuente de vida. En ese contexto, resulta significativo el papel especial que tenían, de acuerdo con Durán, los padres y madres recientes en *hueitozoztli*, la veintena que sucedía a *tozoztontli* (Durán 1967, I: 251-252).⁴²

4.6.1.3. Ofrendas de maíz a Xipe Tótec

Una de las acciones más significativas de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli* consistía en ofrendar maíz a Xipe Tótec, representado por quienes vestían las pieles de las víctimas desolladas en la primera de esas dos fiestas o veintenas, y cuyas actividades continuaban a lo largo de la segunda. Como veremos, dichas ofrendas tenían un carácter propiciatorio en relación con la próxima siembra, constituyendo —al mismo tiempo— una demostración de eficacia y cumplimiento por parte de los agricultores.

⁴² A este respecto, véase más adelante el inciso 4.6.1.5.

4.6.1.3.1. Ofrendas de manojos de mazorcas

Como preámbulo del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, ceremonia principal de *tlacaxipehualiztli*, Durán describe el sacrificio y desollamiento de nueve víctimas que representaban a un número equivalente de deidades: Xipe Tótec, la “semejanza del Sol” (¿Tonatiuh?), Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxóchitl, Chililico, Tlacahuepan, Ixtlilton y Mayáhuel (Durán 1967, I: 97).⁴³ De acuerdo con la fuente, “Nuestro señor el desollado” era representado por un *tlacohtli* de collera “purificado” que era investido como el numen cuarenta días antes de la fiesta (1967, I: 96).⁴⁴

Lo anterior se agregaría a los testimonios sobre la relación y continuidad entre las dos primeras veintenas del año, puesto que la investidura del representante de Xipe Tótec se habría realizado hacia el final de *izcalli* o el inicio de *atlcahualo*. El argumento se ve fortalecido por el texto primario del *Códice Florentino*, ya que en él se afirma que durante el vigésimo día de *izcalli* (es decir, a punto de iniciarse *atlcahualo*) se investía, en el *calpulli* Tzonmolco, a una víctima como el dios del fuego —bajo el nombre de Ixcozauhqui— para ser sacrificado en *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 168). Aunque Durán no menciona al dios ígneo al listar a las deidades sacrificadas antes del *tlahuahuanaliztli*, sí lo incluye como uno de los númenes que hacía acto de presencia para atestiguar la ceremonia; más aún, se refiere a él precisamente como Ixcozauhqui (Durán 1967, I: 98). La concordancia entre el franciscano y el dominico no podría ser más clara, resultando bastante factible que Durán lo haya omitido en su nómina de deidades sacrificadas.⁴⁵ Pomar agrega a Tezcatlipoca y a Tláloc entre los dioses que presenciaban el “rayamiento” en Tetzaco (Pomar 1986: 66).

⁴³ Cabe aclarar que estos sacrificios no son descritos por Sahagún. En el caso de Chililico, como comenta Broda, es muy dudoso que se trate de una deidad, ya que de acuerdo con Sahagún ese era el nombre de un edificio del recinto sagrado de Tenochtitlan dedicado a Quetzalcóatl; la autora sugiere que podría tratarse de un sinónimo de ese dios (Broda 1970: 206, n. 16; cf. Sahagún 2000, I: 278).

⁴⁴ Broda (1970: 208) considera probable que los *Memoriales* de Motolinia aludan al mismo *tlacohtli* al decir, sobre la fiesta dedicada a Xipe Tótec: “[...] hazían esta fiesta a *Tlatlanquitezcatlipuca*, y principalmente se compraua vn esclauo por su honrra” (Motolinia 1996: 170).

⁴⁵ A este respecto, es pertinente señalar que Xipe Tótec y el dios del fuego compartían un nombre calendárico: *ce izcuintlí* (1 Perro) (Caso 1961: 88; véase el capítulo quinto, inciso 5.5). Asimismo, ya se comentaron en este trabajo los vínculos existentes entre “Nuestro señor el desollado” y una de las advocaciones del dios ígneo, Otontecuhtli, fundados en la relación de ambos con la orfebrería (véase el capítulo segundo, inciso 2.1.1.1).

Consumados los sacrificios de las nueve deidades, sus corazones eran depositados en un lugar llamado *zacapan*, donde finalmente se colocaba el sacerdote sacrificador. Prosigue así la fuente:

[...] y luego, en poniéndose allí, junto a los corazones, venían las ofrendas de toda la gente, los cuales ofrecían manojos de mazorcas de las que los indios tenían colgadas de los techos, a la manera que los españoles cuelgan las uvas (Durán 1967, I: 97).

Aquí es necesario señalar algunas cuestiones. Parece indudable que el sacerdote sacrificador era el Yohuallahuan, el ministro supremo de *tlacaxipehualiztli* de acuerdo con el mismo Durán y con Sahagún, y cuyo nombre respondía a uno de los apelativos de Xipe Tótec (Durán 1967, II: 173; Sahagún 2000, I: 182-183).⁴⁶ Con base en lo anterior, es factible suponer que cuando se posaba en el *zacapan*, el sacerdote sacrificador lo hiciera vistiendo ya la piel y los atavíos de la víctima que había representado a Xipe Tótec,⁴⁷ tal y como otros sacerdotes lo hacían con las pieles y atavíos de las otras deidades sacrificadas (Durán 1967, I: 97).

Sahagún describió el proceso mediante el cual los orfebres, gremio protegido por Xipe Tótec, dotaban a un sacerdote con los atavíos, divisas y enseres indispensables para representar a su dios tutelar en *tlacaxipehualiztli*, incluyendo la piel de una víctima (Sahagún 2000, II: 841-842). Un comentario del franciscano con respecto al sacerdote, “hacían un ejercicio de guerra con este Tótec”, confirma que se trataba del Yohuallahuan, puesto que el texto primario del *Códice Florentino* lo presenta como tal, presidiendo la escaramuza o batalla fingida que se realizaba como parte de la fiesta (Sahagún 1953-82, Libro 2: 50). Si se relaciona lo anterior con la distinción hecha por Durán del *tlacochtli* que era investido como “Nuestro señor el desollado”, y posteriormente sacrificado en los momentos previos al *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, es presumible que se tratara de una víctima ofrecida por el mismo gremio de

⁴⁶ En el lugar citado, Durán dice de hecho que al sumo sacerdote “le llamaban *Youalauan* y *Totec*”. Ambos autores coinciden en señalar que era el encargado de extraer los corazones de las víctimas en la fiesta.

⁴⁷ Los informantes de Sahagún describieron la parafernalia que reunía el sacerdote del templo Yopico para el sacrificio de esta víctima: papel, copal, sandalias de hule, tinta roja para teñirlo, plumas blancas de guajolote y un manto refinado (*tolteclimatli*) (Sahagún 1958: 104-105).

los orfebres, quienes finalmente se habrían hecho cargo de equipar al sacerdote supremo o sacrificador.⁴⁸

Por otra parte, si tomamos en cuenta la estrecha relación que existía entre Xipe Tótec y el zapote, cuestión ya mencionada en este trabajo, entonces puede afirmarse que Durán corrobora la ofrenda de las mazorcas a “Nuestro señor el desollado”, representado por el sacerdote sacrificador, al afirmar lo siguiente:

Estos manojos de mazorcas ofrecían allí [en el *zacapan*], las cuales las habían de poner encima de hojas de zapotes verdes, en lo cual también había misterio y agüero (Durán 1967, I: 97).

Más aún, es posible establecer nuevamente un símil entre la deidad y el maíz, si recordamos que los *xipeme*, es decir, aquellos devotos que vestían las pieles de las víctimas sacrificadas en *tlacaxipehualiztli* —transformándose así en imágenes vivientes del numen— eran sentados, en las casas que visitaban, sobre manojos de hojas de zapote (Sahagún 2000, I: 99). El *Tonalámatl de Aubin*, asimismo, presenta a “Nuestro señor el desollado” sentado sobre un haz de hojas de zapote (*TA*: 14) (Figura 66).

Retomando a Durán, su obra aporta información de sumo interés en relación con el papel que jugaba el maíz dentro del culto a Xipe Tótec entre los mexicas. Después de mencionar los manojos de mazorcas que eran ofrecidos al sacerdote posado sobre el *zacapan*, y que se habían colgado de los techos “a la manera que los españoles cuelgan las uvas”, el fraile dominico agrega enseguida: “Y antes que se me olvide, quiero avisar que estos manojos de mazorcas así colgadas es superstición e idolatría y ofrendas antiguas” (Durán 1967, I: 97).

Lo cual, en efecto, tan sólo es un aviso, puesto que no amplió la cuestión en ese lugar. Sin embargo, dentro del capítulo dedicado a *tlacaxipehualiztli* en su libro sobre el calendario antiguo, Durán vuelve a dar cuenta de los manojos de mazorcas colgados, así como de su vinculación con esa fiesta y el dios que la presidía. Allí informa que se colgaban de los techos “de las mismas hojas”, que cada uno de ellos se llamaba *ocholli*, que de ese maíz “y no de otro” elaboraban para la fiesta tortillas retorcidas llamadas

⁴⁸ Durán dice, sobre las deidades sacrificadas en *tlacaxipehualiztli*, que eran “dioses de los principales de los barrios más señalados [...]” (Durán 1967, I: 97).

cocolli (de las cuales hacían sartales para bailar con ellos),⁴⁹ y que los manojos eran guardados durante todo el año con el fin de ofrecerlos a los *xipeme* que visitaban las casas ataviados con las pieles desolladas (Durán 1967, I: 243).⁵⁰

El cronista agrega que en su tiempo los manojos continuaban siendo colgados de los techos por los campesinos, y que al escuchar la relación sobre las actividades de *tlacaxipehualiztli* cayó en la cuenta de que se trataba de una antigua costumbre, cargada de superstición e idolatría según su óptica particular. Concluye así su relación a este respecto:

Lo cual [los manojos] guardan para solo este efecto de comerlo por este tiempo, fundados en aquesta malicia y mala intención de que ha de ser aquello que ha estado colgado en aquellos manojos y no otro, aunque tengan la troje llena de maíz. Y es el mal que desde la hora que cuelgan aquel maíz así en manojos, desde aquella hora está dedicado al demonio y ofrecido a él para semejantes cerimonias, y de aquél han de sembrar y no de otro (Durán 1967, I: 243-244).⁵¹

Desde luego, lo descrito por Durán es uno de los procedimientos seguidos hasta la fecha para resguardar de la humedad y de animales perjudiciales el maíz que se selecciona como semilla tras la cosecha.⁵² En otras palabras, y de acuerdo con lo expuesto por el autor del siglo XVI, la semilla era ofrecida a Xipe Tótec desde el momento mismo en que era separada, y una vez más en la fecha de su fiesta, como preludeo de la siembra.⁵³ Cabe adelantar que la exposición de Durán podría verse confirmada con los datos de Sahagún sobre la presencia de “Nuestro señor el desollado” en la fiesta *ochpaniztli*, según veremos en otro lugar de este capítulo (véase el inciso 4.6.4).

⁴⁹ De acuerdo con Sahagún, los sacerdotes que iniciaban las danzas al día siguiente del “rayamiento” o sacrificio gladiatorio, se ataviaban —entre otras cosas— con tortillas retorcidas o *xonecuillaxcalli*, y con manojos de mazorcas u *ocholli* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 55).

⁵⁰ Durán refiere las ofrendas de mazorcas a los *xipeme* en otros espacios de su obra (1967, I: 101; II: 175).

⁵¹ Ruiz de Alarcón se refiere a la misma acción y aclara que las mazorcas se ataban en racimos de siete, así como que la siembra debía iniciarse con esas semillas (Ruiz de Alarcón 1953: 101-102).

⁵² Así ocurre en el caso de los tzeltales contemporáneos de Oxchuc (Hope y Pereyra 1982, I: 12). Véase también a Rojas Rabiela (1988: 105).

Las ofrendas de manojos de mazorcas que, según Durán, se hacían a Xipe Tótec en su fiesta, tanto al Yohuallahuan —el sacerdote supremo— como a los *xipeme* portadores de pieles desolladas, e igualmente su condición de semillas seleccionadas, son hechos corroborados por otras fuentes. De acuerdo con Sahagún, los orfebres ofrecían al sacerdote que investían como Xipe Tótec, entre otras cosas, “manojuelas de mazorcas de maíz que apartan para semilla” (Sahagún 2000, II: 842).

En cuanto a los *xipeme*, el mismo Sahagún explica que la gente les colgaba sartales de mazorcas al cuello durante sus visitas domiciliarias, mientras permanecían sentados sobre hojas de zapote (Sahagún 2000, I: 99). Una pictografía del *Códice Florentino* ilustra a un *xipe* visitando una casa, mientras la mujer que lo recibe le ofrece un manajo de maíz con dos mazorcas (Figura 73). Otros documentos, asimismo, coinciden en señalar que sus anfitriones les ofrecían los manojos de mazorcas (*CV3738*: 43r, 205; *CT* 1951: 22), o simplemente maíz (Castañeda 1984: 199; 1986: 227).⁵⁴

Los manojos de mazorcas seleccionadas como semilla eran ofrecidos también a Chicomecóatl y Cintéotl en *hueitozotli*, veintena que finalizaba a principios de mayo y era dedicada en especial a esas dos deidades del maíz y los mantenimientos; de acuerdo con Sahagún, se llevaban a su templo “para que allí se hiciesen benditas” (Sahagún 2000, I: 189).⁵⁵ Como lo señala Broda, dicha fiesta marcaba el momento propicio para comenzar la siembra del maíz de temporal y sus ritos propiciatorios fundamentales encuentran expresión actual en las festividades de la Santa Cruz, el 3 de mayo (Broda 1991: 476-477; 2004: 48-50).

4.6.1.3.2. Los manojos de mazorcas, la eficiencia agrícola y los padecimientos oculares

Es muy factible que haya existido una relación entre la acción de ofrendar manojos de mazorcas de maíz a Xipe Tótec y ciertas creencias relativas al correcto desempeño en el

⁵³ Durán dice que también se ofrecían semillas de calabaza y frijol a los *xipeme* (Durán 1967, I: 101).

⁵⁴ Véase, igualmente, la pictografía del *Códice Borbónico* correspondiente a *tlacaxipehualiztli* (Figura 74).

⁵⁵ De acuerdo con López Austin, para que adquirieran poder germinativo (López Austin 1994: 204).

trabajo agrícola, así como en las consecuencias que podía acarrear la falta de eficiencia en las labores del campo.

De acuerdo con Sahagún, se atribuían al dios enfermedades de la piel y de los ojos; en cuanto a las primeras, se refiere a las viruelas, las apostemas y la sarna (Sahagún 2000, I: 99).⁵⁶ En lo que respecta a las segundas, en la misma página, dice escuetamente: “[...] también las enfermedades de los ojos, como es el mal [...] que procede de mucho beber, y todas las demás enfermedades que se causan en los ojos”. No obstante, su texto náhuatl correspondiente lista ocho padecimientos oculares (Sahagún 1953-82, Libro 1: 39).⁵⁷

En otro lugar, el franciscano diserta con respecto al destino que aguardaba a los nacidos bajo el signo *ce tochtli*, e informa que por ser esmerados, trabajadores y ricos vivían protegidos contra una serie de perjuicios y enfermedades, entre ellas varios padecimientos oculares (Sahagún 1953-82, Libro 4: 127-128).⁵⁸ En el caso específico del agricultor nacido bajo dicho signo, Sahagún explica que realizaba convenientemente su trabajo a lo largo de todo el proceso de labranza y, como resultado, gozaba del fruto de su labor. Dice al respecto:

Y así, abundantemente coge de todas maneras de legumbres y hinche su casa de todas maneras de maíz, y cuelga por todos los maderos de su casa sartaes y manadas de mazorcas de maíz (Sahagún 2000, I: 417).

La fuente añade que el agricultor obsequiaba manojos de mazorcas a quienes le habían ayudado en la cosecha: los adornaba con sartaes de mazorcas, de la misma manera que se hacía con los *xipeme* durante sus visitas domiciliarias (Sahagún 1953-82, Libro 4: 129). Es factible, entonces, que mediante la acción de ofrendar los manojos en *tlacaxipehualiztli*, el agricultor y su familia, además de propiciar el logro de una buena

⁵⁶ La versión náhuatl del *Códice Florentino* lista también tres padecimientos: *totomoniliztli*, *papalaniliztli* y *zazahuatiliztli*, en ese orden (Sahagún 1953-82, Libro 1: 39). En el *Breve compendio...*, no obstante, el franciscano optó por otras traducciones en los dos primeros casos, puesto que menciona las vejigas, las bubas y la sarna (Sahagún 1989: 11).

⁵⁷ Los padecimientos listados son: *ixchichitinaliztli*, *ixtenpipixquiliztli*, *ixtamazolicihuiztli*, *ixayauhpaehihuiztli*, *ixnacapachihuiztli*, *ixhuahuacihuiztli*, *ixtotolicihuiztli* e *ixtezcaycihuiztli*. No se incluye *ixcocoliztli*, puesto que se refiere a las enfermedades de los ojos en general.

⁵⁸ La fuente menciona seis afecciones: *ixchichitinaliztli*, *teixcucueponi*, *teixcatatili*, *teixpatzauh*, *teixcacayo* y *tlayohuayantetlali* (Sahagún 1953-82, Libro 4: 128).

cosecha, demostraran a Xipe Tótec haber cumplido con su labor, protegiéndose así de las enfermedades que el dios podía enviarles.⁵⁹

Es importante mencionar, asimismo, que la gestación mítica del maíz, encarnado por Cintéotl-Itztlacoliuhqui, fue resultado de la transgresión sexual cometida por Tezcatlipoca y Xochiquétzal en Tamoanchan, así como que la comisión de faltas o descuidos en esta vida con el grano vital mesoamericano se castigaba en el Mictlan con la extracción de los ojos (Olivier 2004: 219-220, n. 96). Además de la relación de esto último con lo expresado en los párrafos precedentes, podría asociarse igualmente con el voto que hacían quienes padecían alguna de las afecciones atribuidas a Xipe Tótec para vestir su piel en *tlacaxipehualiztli* y que participaban también en la procesión que se hacía para “ocultar” o desechar finalmente las pieles, hacia el final de la veintena *tozoztontli*, con la esperanza de sanar mediante esas acciones (Sahagún 2000, I: 99, 186).⁶⁰ Más adelante, dentro de este mismo capítulo, se plantea la posibilidad de que esos devotos pudieran haber pagado así una penitencia relacionada con el maíz (véase el inciso 4.6.2).

4.6.1.3.3. Ofrendas de maíz crudo

Vimos ya que en la ceremonia *cuahuitlehua*, realizada hacia el final de la veintena *atlcahualo*, se utilizaban tortillas hechas con maíz sin cocer para simular o anticipar el sacrificio de las víctimas destinadas a Xipe Tótec, así como que dichas tortillas estaban claramente consagradas al dios, puesto que su nombre era *yopitlaxcalli* (“tortillas de Yopi”). Asimismo, se comentó lo significativo que puede resultar para este análisis el que el cocimiento del maíz en agua con cal se hace para “desollar” sus granos, es decir, desprender su piel (véase el inciso 4.4.1).

En *tlacaxipehualiztli* persistía el uso ritual del maíz sin cocer. Durante la celebración del *tlahuahuanaliztli* o “rayamiento”, quienes acudían a presenciar la ceremonia llevaban consigo e ingerían “unas tortillas como empanadillas que hacían de maíz sin cocer”, cuyo nombre era *huilocpalli*, “asentadero de paloma” (Sahagún 2000,

⁵⁹ Además de satisfacer, por supuesto, los principios de retribución y restitución establecidos entre los hombres y los dioses (López Austin 1994: 140).

I: 184; 1997: 56).⁶¹ Dichas tortillas eran ofrecidas también a los *xipeme* cuando acudían a las casas, junto con los manojos de mazorcas y unos tamales llamados *tzocóyotl* (Sahagún 1953-82, Libro 8: 85).⁶²

Probablemente coincidiendo con Sahagún, Durán informa que en la fiesta dedicada a Xipe Tótec se consumían por prescripción unos tamales de maíz amasados con miel y frijoles (Durán 1967, I: 100).⁶³ Con respecto al *tzocóyotl*, el fraile dominico explica que se ofrendaba en *hueitozoztli* —cuarenta días después de *tlacaxipehualiztli*— y que se hacía mezclando maíz quebrantado (“frangollado”) y mal molido con semillas tostadas de *huauhtli*, amasando la mezcla con miel en lugar de agua (Durán 1967, I: 251). A pesar de la diferencia en los ingredientes (frijoles en el primer caso, semillas de *huauhtli* en el segundo) es posible que se haya utilizado el mismo nombre en ambas ocasiones, ya que Durán da a entender —en el último lugar citado— que con él se aludía al tamaño de los tamales. Por otra parte, en cuanto a la elaboración del *tzocóyotl* relacionada por Durán con *hueitozozotli*, es conveniente mencionar la aclaración hecha por él mismo con respecto a que *tozozontli* constituía una “preparación” para esa veintena (Durán 1967, I: 251). Las ofrendas a los *xipeme*, como puede desprenderse de lo ya dicho en este trabajo, tenían lugar en el transcurso de *tozozontli*.

El consumo de alimentos elaborados con maíz sin nixtamalizar continúa siendo, hoy en día, un ritual característico de la siembra, como es el caso del *bokix*, preparado que se sirve a los sembradores *tzotziles* justo antes de comenzar la labor, y que se considera como un talismán para el buen logro de la cosecha (Guiteras Holmes 1996: 45).

La importancia y el significado de los alimentos elaborados en *tlacaxipehualiztli* con maíz sin cocer, así como su vinculación simbólica con el desollamiento de víctimas y la siembra, se acentúan al echar un vistazo a lo que ocurría en las veintenas posteriores, tomando como marco de referencia la temporalidad del maíz.

⁶⁰ Al obrar así, se seguía el principio de que el dios causante de un mal era quien podía retirarlo (López Austin 1994: 172).

⁶¹ Es pertinente citar aquí unas palabras de Durán: “Y esto de comer comidas diferentes en sus fiestas era rito y ceremonia de diferenciar los manjares y comer en cada fiesta un manjar nuevo, el cual aquella fiesta permitía comer” (Durán 1967, I: 240).

⁶² Este último vocablo aparece en el texto bajo su forma poseída: “*itzocoyouh*”. El *Códice Vaticano 3738* también menciona la ofrenda de *huilocpalli* a los *xipeme* (CV3738: 43r, 205).

En *tozoztontli*, una vez realizada la ceremonia en la que se “ocultaban” las pieles obtenidas mediante los sacrificios ofrecidos veinte días antes al dios, los devotos que las habían vestido se lavaban frotándose con masa de maíz combinada con agua (Sahagún 2000, I: 186-187), mezcla que previamente —según los datos de las fuentes— constituía una especie de tabú. En *hueitozoztli*, veintena que sucedía a la anterior y terminaba al comenzar mayo,⁶⁴ se elaboraba un atole con maíz ya cocido en agua de cal, llamado *aquetzalli*, y se ofrendaba maíz tostado revuelto con frijoles (Sahagún 1953-82, Libro 2: 61; 2000, I: 188-189).

Por último, podría ser significativo el hecho de que sólo volvía a ofrendarse maíz crudo, en forma de *huilocpalli*, hasta la veintena *izcalli* que se celebraba de enero a febrero, durante el intervalo entre cosecha y siembra y, al mismo tiempo, en la antesala del periodo ritual iniciado con *atlcahualo*. En esa ocasión, los *huilocpalli* eran ofrecidos al dios del fuego en su advocación de Milíntoc (Sahagún 1953-82, Libro 2: 161).

4.6.1.4. El primer banquete ritual en *tlacaxipehualiztli*

Es necesario distinguir dos categorías distintas de banquetes ofrecidos por los guerreros mexicas como parte del culto a Xipe Tótec. La primera la componen los que tenían lugar inmediatamente después de los sacrificios humanos ofrecidos al dios, tanto aquellos que se consumaban en el templo de Huitzilopochtli el día en que iniciaba oficialmente su fiesta, como los que se verificaban en el *temalácatl* durante el segundo día, es decir, en el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, ceremonia medular de la celebración.⁶⁵ En ellos, el objetivo principal era ingerir ritualmente los cuerpos de los cautivos inmolados en sacrificio.

La segunda categoría, que será discutida en el próximo capítulo, involucraba a los guerreros que aportaban víctimas para el *tlahuahuanaliztli* y comprende los convites efectuados tras la ceremonia mediante la cual se “ocultaban” o desechaban finalmente las pieles desolladas, en la conclusión de la veintena *tozoztontli*. Como se explicará en

⁶³ Los *Memoriales* de Motolinia también se refieren a la acción de ofrendar tortillas de maíz con miel en *tlacaxipehualiztli* (Motolinia 1996: 170).

⁶⁴ Más adelante se discute esta veintena con mayor amplitud (véase el inciso 4.6.1.5).

su momento, esta última categoría de banquetes, lejos de diferenciarse en un plano meramente temporal con respecto a la primera, constituía la culminación de un proceso de interacción social mediante el cual determinados guerreros conseguían una promoción.⁶⁶

Por el momento, nos atendremos a la primera categoría y, con particular interés, en lo dicho por Sahagún con respecto al banquete ofrecido por los guerreros que aportaban cautivos de guerra como víctimas para los sacrificios celebrados el primer día, en el templo de Huitzilopochtli. En cuanto a dichas víctimas, la fuente dice lo siguiente:

[...] los llamaban *xipeme*, y por otro nombre *tototecti*. Lo primero quiere decir “desollados”; lo segundo quiere decir “los muertos a honra del dios Tótec” (Sahagún 2000, I: 180).

Sin embargo, recibían los mismos nombres quienes posteriormente vestían sus pieles, lo que constituye un claro indicio con respecto a que morían en calidad de representantes de Xipe Tótec, convirtiéndose la piel desollada en una suerte de vehículo de la fuerza divina. A este respecto, es necesario aclarar que la víctima, mediante el acto sacrificial, se separa definitivamente del mundo profano y renace sacralizada, transformando su naturaleza; su espíritu parte hacia el mundo divino, pero sus despojos quedan impregnados con una carga sagrada (Hubert y Mauss 1964: 35, 99).⁶⁷

Los cuerpos de esas víctimas, una vez desollados y desmembrados, eran ofrecidos por los guerreros mexicas que los habían capturado a sus parientes

⁶⁵ Como ya se explicó anteriormente, la descripción de Sahagún indica que la fiesta iniciaba en el décimo octavo día de la veintena, y que el *tlahuahuanaliztli* se realizaba durante el décimo noveno (véase el inciso 4.1).

⁶⁶ Desde luego, se hace la distinción entre ambas categorías con base en la información de las fuentes documentales. En cuanto a la primera, véase Sahagún (2000, I: 181, 183); en lo que respecta a la segunda, véanse Sahagún (2000, I: 187) y Castañeda (1984: 199; 1986: 227). Cabe mencionar que Broda (1979: 49) ya había hecho notar la distinción entre ambos convites. Asimismo, expondré oportunamente las razones que me llevan a plantear el carácter restringido de esta segunda categoría de banquetes.

⁶⁷ López Austin considera a las víctimas de *tacaxipehualiztli* como una categoría especial entre quienes eran ofrecidos por los nahuas antiguos en sacrificio, debido a que cedían una parte de su cuerpo —la piel— con el fin de que otro recibiera temporalmente el fuego divino de Xipe Tótec (López Austin 1996, I: 435).

consanguíneos, quienes eran invitados a sus respectivas casas con el fin de ingerirlos ritualmente.⁶⁸ Dice al respecto Sahagún:

Cocían aquella carne con maíz, y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o caxete, con su caldo y su maíz cocida, y llamaban aquella comida *tlacatlaolli* (Sahagún 2000, I: 181).

El significado preciso de *tlacatlaolli* es “maíz desgranado de hombre”, ya que entre la infinidad de apelativos que recibía el maíz, *tlaolli* es registrado por Molina específicamente como “maíz desgranado” (Molina 1992: 80v, e-n). Otra fuente primaria explica, al disertar acerca del maíz: “[...] después de desgranado llámanle *tlaulli*” (Motolinia 1996: 519).⁶⁹ De acuerdo con Thelma Sullivan, el vocablo *tlaolli* designa a los granos secos de maíz, separados de la mazorca para ser molidos como alimento o para sembrar la nueva cosecha, y derivaría lingüísticamente —junto con otros como *yóllotl* (“corazón”) y *yoli* (“vivir, resucitar, avivar”)— de *ollin* (“movimiento”) (Sullivan 1982: 29, n.18).⁷⁰

Miguel León-Portilla tradujo, del texto náhuatl del *Códice Florentino*, el pasaje correspondiente a la última cita mencionada:

[...] entonces tomaban al sacrificado para llevarlo a la casa de quien lo había hecho cautivo. Allí podrían comer de él [...] Allí calentaban cada uno una taza o molcajete donde ponía (en agua) granos de maíz, que llamaban *tlacatlaolli*, maíz desgranado de los hombres. Allí también ponían trozos de la carne del cautivo [...] (León-Portilla 1972: 76).⁷¹

A partir de los datos mencionados resulta posible, entonces, proponer un símil entre el cuerpo desmembrado de la víctima y la mazorca desgranada, mediando el

⁶⁸ En torno a estas actividades, Johanna Broda anota: “...todos los convites que se hacían en el contexto ritual, tenían básicamente el mismo significado: incrementar el prestigio social de la persona o del grupo que lo patrocinaba y fortalecer la solidaridad dentro de su propio grupo” (Broda 1980: 85).

⁶⁹ Véase también el párrafo dedicado al que vende granos de maíz (*tlaolnamácac*) en el *Códice Florentino* (Sahagún 1953-82, Libro 10: 65-66).

⁷⁰ Molina también registró *tlaoyalli* y *tlayolli* como “maíz desgranado” (Molina 1992: 130r, n-e; 122r, n-e).

⁷¹ El texto náhuatl correspondiente, según la paleografía de Dibble y Anderson, es el siguiente: “[...] *vmpa conana, ynic quujca ichan, ynjc qujquazque* [...] *vmpa qujntotonaltia cecen*

desollamiento en ambos casos. En efecto, una de las acepciones del vocablo *tlaxipehualli* (“cosa desollada”) es “mazorca de maíz deshojada” (Molina 1992: 146r, n-e). Por otra parte, en el texto náhuatl del *Códice Florentino* se emplea el verbo *xipehua* (“desollar”) para designar el proceso de deshoje de la mazorca (Sahagún 1953-82, Libro 11: 279).⁷² Entre los huicholes contemporáneos, la fiesta de la siembra se denomina “deshojar las mazorcas” (Preuss 1998b: 160).

Dicho símil atañería, igualmente, a la piel humana y a las hojas de la mazorca, así como a los trozos de carne y a los granos de maíz, estos últimos como semillas productoras de vida. A este respecto, es pertinente citar lo que dice Durán con respecto a la ingestión ritual de carne humana:

La cual carne de todos los sacrificados tenían realmente por consagrada y bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas cerimonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial [...] (Durán 1967, I: 108).

Es conveniente anotar, asimismo, que la restricción en cuanto al consumo de maíz cocido con cal no se quebrantaba, puesto que en este caso su cocción era consecuencia de la preparación del platillo. Citando una vez más a Durán, *pozolli* era el nombre dado al maíz “cocido por sí solo” (Durán 1967, I: 172).⁷³ La descripción, hecha por Sahagún, sobre la forma en que era preparada la carne de los *tlatlacohtin* de collera ofrecidos en sacrificio por los mercaderes en la fiesta *panquetzaliztli*, contribuye a aclarar esta cuestión: “Primero cocían el maíz que habían de dar juntamente con la carne. Y de la carne daban poca, sobre el maíz puesta” (Sahagún 2000, II: 839).

En realidad, no he hecho otra cosa sino reencontrar, por otras vías, una cuestión planteada hace tiempo por Thompson:

Como sabemos que [Xipe Tótec] estaba conectado originalmente con la agricultura, no parece remoto, considerando nuestro conocimiento sobre

molcaxitl in tlaolpaoaxtli, q'nmamanjliaia, itoca tlatatlaolli, ypan ieietiuh cecen tlatectli yn jnacaio malli [...]” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 49).

⁷² Los actuales nahuas de la Montaña de Guerrero denominan *tlaxipehualtequitque* (de *tlaxipehualli* y *tequitque*, “trabajador”) a los jornaleros que retiran el totomostle de las milpas después de la cosecha (Hope y Pereyra 1982, I: 106: cf. Molina 1992: 105v, n-e).

⁷³ Sobra decir que la ingestión ritual prehispánica de las víctimas de sacrificio constituye un antecedente del actual pozole.

otros sacrificios simbólicos, que el desollamiento de la víctima representara el deshoje del maíz. Esto no ocurría cuando se levantaba la cosecha, ya que las mazorcas eran almacenadas con su envoltura de hojas en graneros especiales, hasta que eran requeridas (Thompson 1940: 145; traducción mía del inglés).⁷⁴

En relación con las primeras líneas de esta cita, es necesario aclarar que Thompson consideró que si bien el culto de “Nuestro señor el desollado” tuvo un origen agrícola, para la época previa a la conquista española había llegado a ser también un dios de guerra, debido a la necesidad de capturar víctimas de sacrificio con el fin de asegurar buenas cosechas (Thompson 1940: 145).⁷⁵ Sin embargo, esa opinión, la cual sin duda se sitúa en el marco de las añejas concepciones sobre Mesoamérica como una macroregión caracterizada por sociedades teocráticas en el periodo Clásico, y por sociedades militaristas en el Posclásico, debe ser reconsiderada hoy en día.

Con respecto a los banquetes de esta primera categoría ofrecidos por los guerreros que aportaban víctimas para el *tlahuahuanaliztli*, Sahagún dice que el anfitrión no comía la carne de su cautivo, “[...] porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le capturó le tenía por hijo, y el cautivo a su señor por padre [...]”, aunque aclara que sí comía de la carne de otros cautivos (Sahagún 2000, I: 183).

Sin embargo, considero que ese detalle no debe tomarse como un elemento diferenciador con respecto al caso discutido en las últimas páginas. Es decir, el hecho de que la fuente señale la existencia de ese vínculo filial simbólico al referirse a estos primeros banquetes ofrecidos por los guerreros involucrados en el *tlahuahuanaliztli*, o sacrificio gladiatorio, no excluye que también haya existido en los convites donde se ingerían ritualmente los cuerpos de las víctimas inmoladas en el templo de Huitzilopochtli.⁷⁶ En la misma forma, debe suponerse que en ambos casos se consumía

⁷⁴ El texto original dice: “As we know that [Xipe Totec] was originally connected with agriculture, it does not seem improbable in view of our knowledge of other symbolic sacrifices that the flaying of the victim represented the husking of the corn. This did not take place when the crop was gathered, for the ears were stored with their coverings of leaves in special granaries until required”.

⁷⁵ Véase a Noguera (1946), quien sigue a Thompson en este punto, así como en su interpretación del desollamiento.

⁷⁶ Sobre la fusión entre el oferente o donador de un sacrificio y la víctima, véase a Hubert y Mauss (1964: 31-32). Guilhem Olivier (s.f.) considera que el pasaje de la obra sahguntina

el preparado llamado *tlacatlaolli*, aunque Sahagún sólo lo mencione al exponer la ingestión ritual de las víctimas sacrificadas durante el primer día “oficial” de *tlacaxipehualiztli*.

4.6.1.5. La persecución del *tetzómpac*

Sahagún describe esta actividad, o juego ritual, tal y como se realizaba en Tenochtitlan hacia el final de la veintena *tozoztontli*. Aunque en términos estrictos el maíz no figura en su desarrollo —al menos en lo que concierne a la capital mexicana— y aparentemente tendría una implicación de guerra, en tanto los guerreros donadores o *tlamanime*⁷⁷ jugaban un papel preponderante en ella, al relacionarla con lo que ocurría en otros lugares, así como con testimonios de otras fuentes relativas a las actividades de *tozoztontli*, o de fechas muy próximas a esa veintena, se revela su carácter propiciatorio en torno a la planta fundamental de Mesoamérica.

De acuerdo con Sahagún, tras haberse “ocultado” las pieles —o lo que quedaba de ellas— en el Netlatiloyan, los guerreros donadores instalaban, en el patio de sus casas, un objeto llamado *cuauhtzontapayolli* sobre el cual colocaban los atavíos de papel utilizados por sus cautivos en el momento de ser sacrificados. Según la fuente, el *cuauhtzontapayolli* era “un globo redondo, hecho de petate, con tres pies” (Sahagún 2000, I: 187; cf. 1953-82, Libro 2: 59).⁷⁸

Resulta de particular interés señalar que en la fiesta *izcalli* celebrada cada cuatro años, en la que se sacrificaban representantes del dios del fuego acompañados por sus mujeres, también se utilizaban varios *cuauhtzontapayolli*; en ese caso, su función era sostener los atavíos de papel de cada víctima *antes* de que le fueran aplicados para su sacrificio (Sahagún 2000, I: 263-264; 1953-82, Libro 2: 163). Aunque esto último, aparentemente, marcaría una diferencia con respecto a la función de ese artefacto en el caso que nos ocupa, más adelante veremos que no era así.

citado anteriormente confirma la ofrenda hecha por el donador de su propia vida a través de la víctima.

⁷⁷ Es decir, los guerreros que ofrecían un cautivo en sacrificio, de *tlamani* o *tlamanani*, “el que ofrece don u ofrenda”, pl. *tlamanime* (Molina 1992: 125v, n-e).

⁷⁸ Una ilustración del *Códice Florentino* confirma lo dicho por el texto: en ella vemos que se trataba de un objeto esférico colocado sobre tres soportes, aunque también nos permite agregar, a los atavíos de papel de las víctimas, el escudo y el *chicahuaztli* (Figura 75).

Tras su estancia en el *cuauhtzontapayolli*, los atavíos de las víctimas eran impuestos por los *tlamanime* a jóvenes valientes y de buena apariencia, con lo cual se iniciaba un juego ritual en el que esos nuevos representantes de Xipe Tótec perseguían a la gente haciendo sonar sus chicahuaztlis, a la vez que también se veían agredidos con piedras; al verlos venir, la gente exclamaba “Ya viene «El que lava el pelo a la gente» [el *tetzómpac*]” (Sahagún 2000, I: 187; López Austin 1967a: 26). Cada *tetzómpac* buscaba, ante todo, capturar hombres con el fin de quitarles sus mantas y llevarlas a la casa del guerrero que lo había investido, donde las sacudía golpeándolas con una vara en el patio.⁷⁹

En otros lugares se llevaban al cabo actividades comparables a las realizadas por el *tetzómpac* en Tenochtitlan. Motolinia, aunque no aclara el nombre de la festividad, escribe que en la región de Tlaxcala sacrificaban y desollaban dos mujeres, cuyas pieles eran vestidas por dos jóvenes ágiles para perseguir a los *pipiltin* que vestían buenas mantas y quitárselas, si es que lograban alcanzarlos (Motolinia 1996: 218). En la fiesta *sicuindiro*, equivalente de *ochpaniztli* celebrada por los tarascos antiguos,⁸⁰ después de la realización de los sacrificios, dos sacerdotes llamados *huaripitzípecha* —nombre que según la fuente significa “quitadores de cabellos”— perseguían a hombres y mujeres, buscando cortarles los cabellos con navajillas de obsidiana para echarlos en la sangre de las víctimas, y después al fuego; al siguiente día, bailaban vistiendo las pieles de los sacrificados y se embriagaban durante cinco días (*RM*: 10).

Sin embargo, para esta discusión resulta de particular interés recordar lo que ocurría en Acolman, donde el devoto que había vestido durante veinte días la piel desollada en *tlacaxipehualiztli* acudía —el mismo día en que el despojo era “ocultado”— a las sementeras, y trasquilaba los cabellos de la coronilla a quienes

⁷⁹ La fuente no precisa ni el género masculino de quienes eran “capturados” por el *tetzómpac*, ni la utilización de la vara para sacudir las mantas. Sin embargo, ambos detalles pueden inferirse a partir del sustantivo *tilmatli*, que designa una prenda masculina, y del verbo *huihuitequi*, “sacudir ropa, esteras o cosa así con vara”, distinguido por Molina de *tzetzeloa*, que significa sacudir mediante zarandeo, así como cernir (López Austin 1967a: 71; Molina 1992: 158r, 152r, n-e).

⁸⁰ En torno a la equivalencia entre *sicuindiro* y *ochpaniztli*, véanse Paso y Troncoso (1887: 62), Seler (1990-98, IV: 61), Caso (1967a: 244) y Kirchhoff (1971: 215). Velásquez Gallardo traduce su nombre como “En donde desuellan gentes” (Velásquez Gallardo 2000: 256-257).

estuvieran trabajándolas, debiendo cortar pencas de maguey en caso de no encontrar a nadie (véase el capítulo tercero, inciso 3.2).

De acuerdo con la *Relación geográfica* de Teotitlan, donde ocurría algo muy semejante, los devotos recorrían el campo hasta el mediodía, y aquellos que resultaran trasquilados “quedaban señalados para morir, el siguiente año, sacrificados” (Castañeda 1984: 199). Estos datos deben confrontarse con el testimonio de la *Relación de Michoacan* sobre el caso de *sicuindiro*, y desde luego con la práctica reiterativa de cortar los cabellos de la coronilla a las víctimas, durante la velación que se hacía en la víspera de su sacrificio.⁸¹ De acuerdo con estos testimonios, y regresando al caso de Tenochtitlan, es probable que la función simbólica del *cuauhtzontapayolli* en *tozoztontli* no fuera, después de todo, tan distinta a la que se le daba en la celebración cuatrienal de *izcalli*, ya que finalmente en ambas ocasiones era utilizado en los momentos previos a la designación o presentación de víctimas para los dioses.⁸²

Por otra parte, y considerando que las acciones escenificadas en Acolman y en Teotitlan —en las que el escenario principal eran los campos de cultivo— tenían lugar durante la fase final de *tozoztontli*, al igual que el juego ritual del *tetzómpac* en Tenochtitlan, es necesario tomar en cuenta testimonios de Sahagún y Durán sobre la importancia de las sementeras de maíz en dicha fase, sobre la continuidad entre *tozoztontli* y la veintena que le sucedía, *hueitozoztli*, así como sobre ciertas actividades significativas de este último periodo.

Durán, por un lado, nos dice que *tozoztontli* finalizaba con ceremonias cuya finalidad era “bendecir” las milpas:

En este día bendecían las sementeras los labradores e iban a ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso, e íbase [*sic pro* íbanse] al lugar donde tenían el ídolo y dios de su sementera y allá

⁸¹ Sahagún describe dicha práctica en los casos de *tlacaxipehualiztli*, *xócotl huetzi*, *quecholli*, *panquetzaliztli*, y en la celebración cuatrienal de *izcalli* (Sahagún 2000, I: 180, 225, 245, 250, 264). Limón Olvera (2001: 222-225) señala que constituía una purificación previa al sacrificio, mediante la cual se iniciaba el proceso de la inmolación y se preparaba a la víctima para la muerte.

⁸² En otro espacio dentro del presente trabajo, se aclarará que aquellos que interactuaban con el *tetzómpac* en Tenochtitlan sólo habrían sido señalados simbólicamente como víctimas, vinculándose la acción más bien con el banquete final ofrecido por los *tlamanime* del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (véase el capítulo quinto, inciso 5.8).

ofrecían copal y hule y comida y vino, y con esto concluía la fiesta chica de Tozoztontli (Durán 1967, I: 249).

Por el otro, el mismo cronista dominico menciona y reitera la relación existente entre *tozoztontli* (“pequeña velada”) y *hueitozoztli* (“gran velada”), señalando que la primera constituía una suerte de preparación con respecto a la segunda (Durán 1967, I: 247, 251, 252-253). Sahagún, por su parte, alude a cuatro días de ayuno que precedían a *hueitozoztli* y que, de haberse realizado en *tozoztontli*, expresarían también esa continuidad (Sahagún 2000, I: 140, 188).

Hueitozoztli, de acuerdo con Sahagún (2000, I: 141), transcurría del 14 de abril al 3 de mayo, es decir, poco antes de comenzar las lluvias en el Centro de México y coincidiendo en su final con una de las fechas más importantes actualmente para la siembra y la propiciación de las lluvias, la de la Santa Cruz.⁸³ Según la misma fuente, estaba dedicada a Cintéotl y Chicomecóatl, deidades del maíz y los mantenimientos (Sahagún 2000, I: 188).

Tanto Durán como Sahagún, significativamente, coinciden en describir una ceremonia que se realizaba en las milpas en *hueitozoztli*, y cuya relación con lo descrito por las relaciones geográficas de Acolman y Teotitlan resulta bastante probable. Durán, especialmente, la presenta como uno de los ejemplos sobre la continuidad y relación entre *tozoztontli* y esa veintena. Dice así su texto:

Hacían, pues, una cerimonia este día [*hueitozoztli*], que iban a las sementeras, que la solemnidad pasada [es decir, *tozoztontli*] fue como preparación de ésta y fue la punzadura pequeña,⁸⁴ a donde santificaron las milpas y sementeras, y muy de mañana, juntos en escuadrones, arremetían a estas sementeras con gran vocería y alarido y arrancaban de aquellas cañas de maíz pequeño, o grande, si lo había, una mata o dos, y con aquello en las manos, unos iban al templo y echábanlo allí (Durán 1967, I: 252-253).

Sahagún, aunque omite mencionar la actitud beligerante de los partícipes, se refiere indudablemente a la misma acción cuando dice que en *hueitozoztli* “[...] iban

⁸³ En opinión de Broda (1983: 152-153), *hueitozoztli* iniciaba ritualmente la siembra de temporal.

todos [los mancebos] por los maizales y por los campos, y traían cañas de maíz y otras yerbas que llamaban *mecóatl*” (Sahagún 2000, I: 188). En otro lugar, el franciscano apunta que dichas cañas eran de maíz “[...] que aún estaba pequeño, y componíanlas con flores, y íbanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban *calpulli* [...]” (2000, I: 141); el texto primario del *Códice Florentino* designa a esas cañas tiernas de maíz como *toctli*, que significa “porreta de maíz, antes que espigue” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 62; Molina 1992: 148v, n-e).⁸⁵ Más adelante, veremos que en *hueitecuhílhuítl* se construía el estrado particular del dios del maíz con el mismo tipo de cañas.

La mención del *mecóatl*, en especial, permite relacionar esta ceremonia con la descrita por la *Relación* de Acolman, ya que se trata de la raíz del maguey, o bien de su retoño (Orozco y Berra 1960, I: 273; Santamaría 2000: 712). Recuérdese que en Acolman, si el devoto que había representado a Xipe Tótec no encontraba ningún agricultor a quien cortar los cabellos, debía regresar con pencas de maguey en las manos.

Por otra parte, la relación citada de Durán deja ver un trasfondo militar en los acontecimientos; la milpa adquiriría el cariz de un campo de batalla, y las cañas tiernas de maíz se transformaban en enemigos a ser capturados, tal y como ocurría con los agricultores descuidados de Acolman o de Teotitlan, que como consecuencia quedaban marcados para morir en la siguiente celebración de *tlacaxipehualiztli*. En este caso encontramos, nueva y claramente —como en el caso del *tlacatlaolli*—, el símil entre el maíz y los guerreros sacrificados a Xipe Tótec, así como entre este dios y Cintéotl, el numen del maíz.

Asimismo, y en relación con la polaridad masculino-femenino expresada en las advocaciones de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli* (véase el inciso 4.6.1.2), resultan de particular interés ciertas afirmaciones de Durán con respecto a *hueitozoztli*. Por un lado, el dominico explica que esa fiesta era “una purificación de las mujeres paridas”, y que aquellas que hubieren dado a luz en el transcurso del último año preparaban y realizaban ofrendas, en su mayor parte de comida (Durán 1967, I: 251). Por el otro, señala que los

⁸⁴ Durán traduce *tozoztontli* como “punzadura pequeña” y *hueitozoztli* como “punzadura grande” (Durán 1967, I: 247ss.).

⁸⁵ Según Motolinia, *tloctli* es el nombre del maíz desde que nace, “hasta que está en vna braça” (Motolinia 1996: 519).

hombres que acudían a las milpas para arrancar las cañas de maíz con actitud beligerante eran, precisa y significativamente, los padres de esos niños recién nacidos (1967, I: 252).

Dentro del mismo contexto de polaridad, esa distinción de las madres y los padres que habían logrado fecundar con éxito durante el último ciclo, difícilmente puede dejar de relacionarse con los sacrificios de niños que iniciaban en *atlcahualo* y finalizaban justo en *hueitozoztli* (Sahagún 2000, I: 141-142; Motolinia 1996: 170, 193-194; Broda 2004: 49-50).⁸⁶ Sorprendentemente, en el actual Estado de Guerrero se realizan ofrendas en honor de los niños fallecidos en el transcurso del último año, cuya finalidad es propiciar la lluvia; las ofrendas se hacen en la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, la misma fecha en que —de acuerdo con Sahagún— finalizaba la veintena *hueitozoztli* (Broda 2004: 50; *vid supra*).

En síntesis, encontramos una relación y continuidad, por lo que cabe al ciclo del maíz y su conservación, en los ritos y ceremonias realizados durante las veintenas de *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli* y *hueitozoztli*, de manera que subyacía la intención de propiciar una buena cosecha y, al mismo tiempo, se vinculaban los conceptos de agricultura y guerra como una díada generadora y mantenedora de vida, materializados a través de las figuras de los guerreros y el maíz.

4.6.1.6. La exhibición del *maltéutl*

Tras investir a su correspondiente *tetzómpac*, y después de haber recibido las mantas que éste hubiera logrado arrebatar en el juego ritual recién descrito, el guerrero donador hincaba un madero en el patio de su casa para exhibir el fémur de su cautivo. El madero, sin duda el tronco desramado de algún árbol,⁸⁷ era conocido como *tlacaxipehualizcuáhuil*, “palo del desollamiento de personas”, puesto que distinguía a

⁸⁶ Johanna Broda ha propuesto que las cañas tiernas de maíz empleadas ritualmente en *hueitozoztli*, y que —como se acaba de mencionar— eran colectadas por hombres fecundos, eran “matas verdes del maíz de regadío para atraer la fertilidad para el ciclo de temporal” (Broda 2004: 48).

⁸⁷ Sahagún dice que se trataba de “un madero como coluna” (Sahagún 2000, I: 187).

quien lo levantaba como alguien que había ofrecido una víctima para la fiesta de Xipe Tótec (Sahagún 1953-82, Libro 2: 59).⁸⁸

El fémur era envuelto en papel y ataviado con una máscara, recibiendo a partir de ese momento el nombre de *maltéutl*, “dios cautivo”;⁸⁹ se le colocaba en el madero colgándolo con una soga, junto con un manojo de plumas de garza (Sahagún 1953-82, Libro 2: 60; 2000, I: 187). Una pictografía del *Códice Florentino*, efectivamente, muestra al *maltéutl* envuelto en papel y acompañado por la máscara de un guerrero con el cabello atado mediante una soga o listón, además de otros detalles alusivos al banquete final que ofrecían los *tlamanime* involucrados en el *tlahuahuanaliztli*, los cuales serán discutidos en el siguiente capítulo (Figura 76).

Este rito, que sin duda era resultado de la acción militar de los guerreros y de su consecuente aportación de víctimas para la ceremonia medular de *tlacaxipehualiztli*, tenía —al mismo tiempo— connotaciones agrícolas bastante claras, lo cual se desprende al confrontarlo con datos de otras fuentes. Es por esa razón que se discute con mayor detalle en este capítulo y no en el siguiente, dedicado a explorar las relaciones del culto de Xipe Tótec con la guerra.

El culto del *maltéutl* se explica, en parte, por la carga de fuerza sagrada que impregnaba los restos de la víctima como consecuencia de su contacto —establecido a través de la ceremonia sacrificial— con el mundo de los dioses, fuerza que era transmitida al entorno profano del oferente (Hubert y Mauss 1964: 35, 39-40). Asimismo, por la creencia de los nahuas antiguos sobre la permanencia de las fuerzas vitales del individuo en los huesos (López Austin 1996, I: 177).⁹⁰

En cualquier caso, era una transmisión de fuerzas a largo plazo, ya que cuando los guerreros mexicas acudían a la guerra sus mujeres tomaban los huesos de sus cautivos sacrificados, los envolvían en papel y los colgaban nuevamente, con el fin de sahumarlos y propiciar la buena ventura de sus cónyuges mediante oraciones (Durán

⁸⁸ El nombre aparece en forma poseída en la fuente: *itlacaxipehualizcuauh*. Según *Costumbres de Nueva España*, el guerrero que ofrecía una víctima en *tlacaxipehualiztli* colocaba a diario una mano del cadáver sobre su casa, para ostentar su hazaña (CNE: 39).

⁸⁹ Así lo traducen Seler (1990-98, V: 132) y López Austin (1996, I: 177).

⁹⁰ Quizás el ejemplo más elocuente de esta creencia es la creación mítica de la nueva humanidad a partir de los huesos resguardados por Mictlantecuhtli (LS: 120-121).

1967, II: 165).⁹¹ Posteriormente, si el guerrero moría de muerte natural, sus armas y vestidos eran incinerados junto con los despojos de sus cautivos para protegerlo del gélido viento de navajas que enfrentaría en su viaje al Mictlan (Sahagún 2000, I: 328-329).⁹²

La *Histoyre du Mechique* nos brinda un testimonio importante en torno a la veneración del *maltéutl*. De acuerdo con esa fuente los popolocas, quienes tenían al Sol como dios principal, adoraban también una efigie antropomorfa de tamaño natural que recibía el nombre de *Maltéutl*, traducido por la fuente como “dios de papel”;⁹³ sus devotos le colgaban papeles, teñidos previamente con la sangre de un cautivo especialmente seleccionado para el sacrificio por su valentía (*HduM*: 13-14). El dato cobra relevancia para nosotros, en tanto las víctimas del *tlahuahuanalitzli* eran cautivos reservados para esa ceremonia debido a su osadía o a su jerarquía, cuestión que será ampliada en el siguiente capítulo. Por otra parte, parece factible, aunque Sahagún no lo diga, que los fémures exhibidos por los *tlamanime* tenochcas hayan sido envueltos con las mismas vestiduras de papel utilizadas por sus víctimas —y posteriormente por los diversos *tetzómpac*—, mismas que deben haberse encontrado teñidas con sangre.

A este respecto, resulta de especial interés la imagen de Xipe Tótec en el *Códice Borbónico*, en la cual se muestra como el Tezcatlipoca Rojo y enarbolando el *maltéutl* con su mano izquierda (*CB*: 14). En el extremo inferior del hueso ataviado penden dos listones con los extremos en forma de cola de golondrina, aunque sólo se aprecia completo uno de ellos (Figura 39).

Las implicaciones agrícolas en el culto al *maltéutl*, y también de la guerra como actividad regeneradora de vida, asoman al examinar las costumbres de los indígenas acaxées de Durango, quienes —en los albores del siglo XVII— colgaban los huesos de sus víctimas de un árbol de zapote con el fin de propiciar el éxito militar (González R. 1980: 375-376). Sin embargo, no era ese el único fin, de acuerdo con el testimonio de

⁹¹ De acuerdo con Tezozómoc, estas acciones se realizaban en el Calpulco; el autor se refiere a los *malteteo* (plural de *maltéutl*) como “dioses de las guerras”, y agrega que las mujeres también colgaban las mantas de sus consortes, a las cuales llamaban *Omatl*, posiblemente corrupción de *ómítl*, “hueso” (Alvarado Tezozómoc 1878: 539-540).

⁹² En el caso de los mercaderes, imposibilitados para ofrecer cautivos de guerra en sacrificio, conservaban los atavíos y cabellos de sus víctimas “purificadas”, mismos que también eran cremados cuando morían (Sahagún 2000, II: 839-840).

Ávila y de Santarén sobre la misma etnia, en el cual vemos que la acción conllevaba iguales intenciones con respecto a la cosecha:

[...] en otro pueblo allí comarcano [...] hay asimismo ídolos de piedra, idolatrías y otras cosas de huesos, con lo cual hacen muchas supersticiones, porque cuando quieren sembrar maíz, frijol u otras cosas cuelgan los dichos huesos, ídolos y calaveras en un árbol de zapote, invocando el favor y auxilio de los dichos huesos, calaveras e ídolos; siembran los primeros granos de maíz y de frijol y con esto se dan las milpas y sementeras muy prósperas [...] (Ávila y de Santarén 1857: 196-197).

Seler hizo notar la semejanza entre varias de las prácticas rituales de los acaxécs con las de los mexicas, siendo la anterior una de ellas (Seler 1990-98, V: 143-144). En el caso de *tlacaxipehualiztli*, también puede mencionarse que los acaxécs realizaban una danza para celebrar sus victorias militares, en la cual llevaban las cabezas de sus enemigos vencidos en las manos, como señal de triunfo (González R. 1980: 375-376). En Tenochtitlan, una vez concluido el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, los dioses (representados por sacerdotes), los sacrificadores y los *tlamanime* escenificaban alrededor del *temalácatl* una danza que llevaba por nombre *motzontecomaitotia* o “bailar con las cabezas”, debido a que cada uno de los participantes llevaba la cabeza de una víctima en la mano derecha, asiéndola por los cabellos (Sahagún 1953-82, Libro 2: 54-55; 2000, I: 184).

La costumbre acaxéca de emplear un árbol de zapote para colgar los huesos de sus víctimas remite, desde luego a la relación de Xipe Tótec con esa planta, pero también al empleo de un tronco de árbol en Tenochtitlan con el mismo fin. Finalmente, el papel del zapote en las prácticas de los acaxécs podría haber tenido también la intención de proteger la cosecha venidera, si consideramos que los coras contemporáneos colocan ramas de zapote en las entradas de las casas donde hay recién nacidos, con el fin de protegerlos contra enfermedades (Preuss 1998a: 107).

⁹³ *Dieu de papier*, en el original (*HduM*: 14). Sobre las implicaciones lingüísticas en esta

4.6.2. Presencia de Xipe Tótec en *etzalcualiztli*

La veintena llamada *etzalcualiztli* (“comida de *etzalli*”) transcurría del 24 de mayo al 12 de junio, es decir, justo cuando las lluvias deben iniciar en el Centro de México (Sahagún 2000, I: 145). Varias fuentes coinciden en su dedicación a Tláloc, aunque Sahagún la hace extensiva a los *tlaloque* en general (Sahagún 2000, I: 144, 199; Motolinia 1996: 171; CV3738: 45r, 213; CT: 25; CNE: 43-44). De acuerdo con Durán, se hacía en honor de Chalchiuhtlicue (“*Chalchiuhcueye*”), mientras Las Casas dice que se sacrificaban sendos representantes del dios de la lluvia y la diosa de las aguas (Durán 1967, I: 171ss.; Las Casas 1967, II: 188). Aunque el maíz estaba presente en muchas de sus ceremonias, cabe destacar la elaboración del *etzalli*, alimento hecho con maíz y frijoles que se cocían juntos, el cual se comía el día de la fiesta y daba su nombre, además, a la veintena (Sahagún 1953-82, Libro 2: 84; Durán 1967, I: 172).

La presencia de Xipe Tótec en *etzalcualiztli* se advierte por el uso que en ella se hacía del Totecco, recinto donde había una efigie suya de piedra y del cual nos ocupamos ya en este trabajo (véase el capítulo segundo, inciso 2.1.2). En ese lugar culminaba una procesión de sacerdotes, quienes acudían allí para castigar a algunos de ellos por haberse mostrado descuidados con ciertas bolas de masa de maíz ofrendadas en una ceremonia previa, llamada *netlalocazahualiztli* o “ayuno del Tlalocan” (Sahagún 2000, I: 200-201, 205). El castigo consistía en sumergir violenta y repetidamente en el agua a los culpables, hasta dejarlos semiahogados.

Además de encontrar una vez más a Xipe Tótec vinculado con el maíz y con el dios de la lluvia, las acciones descritas encuentran un paralelo con la escaramuza que se realizaba en *tlacaxipehualiztli* y que tenía como protagonistas, de acuerdo con la obra de Sahagún, a los *xipeme* que vestían las pieles de los cautivos sacrificados en el templo de Huitzilopochtli y al sacerdote supremo de esa fiesta, el Yohuallahuan (Sahagún 2000, I: 99, 137, 181; 1953-82, Libro 2: 50).⁹⁴ Dicha escaramuza concluía, igualmente, en el Totecco (Sahagún 1953-82, Libro 9: 70).

Es pertinente recordar, en este momento, que quienes padecían enfermedades enviadas por “Nuestro señor el desollado” hacían voto para vestir su piel en la fiesta, así

traducción, véase a Chadwick (1963).

como que algunos de esos padecimientos —en especial los oculares— podían ser consecuencia de un incumplimiento en sus labores agrícolas (véase el inciso 4.6.1.3.2). Con base en lo anterior, cabe preguntarse si los *xipeme* de esa escaramuza, en caso de tratarse de enfermos, no realizarían también —al participar en ella y acudir al Toteco— una ceremonia expiatoria de faltas o descuidos relacionados con el maíz, de igual manera que los sacerdotes de *etzalcualiztli*.

4.6.3. Presencia de Xipe Tótec en *hueitecuhílhuítl*

De acuerdo con las fuentes documentales, *hueitecuhílhuítl* —“gran fiesta de los señores”— era dedicada especialmente a la diosa de las mazorcas tiernas de maíz, Xilonen, a la madre-Tierra en la figura de Cihuacóatl, y a la diosa de los mantenimientos y del maíz en particular, Chicomecóatl (Sahagún 2000, I: 147; 1997: 60; Durán 1967, I: 125-127; *CNE*: 44-45).⁹⁵ Celebrada, de acuerdo con Sahagún, del 2 al 21 de julio, esta fiesta ha sido interpretada como una celebración del maíz joven, cuestión que se ve respaldada por su dedicación al numen femenino de los jilotes, así como por el empleo de los tallos tiernos de la planta para la construcción del Cincalli en que era transportado Cintéotl-Xochipilli, como se verá enseguida (Sahagún 2000, I: 148-149; Seler 1990-98, III: 262, 282; IV: 63; Heyden 2001: 24).⁹⁶

El único dato sobre la presencia de Xipe Tótec en *hueitecuhílhuítl* se encuentra en la pictografía del *Códice Borbónico* correspondiente a dicha veintena (*CB*: 27, derecha; véase la figura 77). Sin embargo, no es de extrañar, debido a que el maíz adquiriría una importancia central en ella y, como hemos visto, varias ceremonias de *atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli* y *tozozontli* constituían un prelude de la siembra; asimismo, vimos que uno de sus principales santuarios era el escenario de actividades

⁹⁴ En la escaramuza también participaban guerreros osados que provocaban a los *xipeme*.

⁹⁵ En opinión de Doris Heyden, Xilonen (“La que vive —o vivió— como Maíz tierno”) es el nombre descriptivo de la diosa del maíz, mientras que Chicomecóatl (“Siete serpiente”) sería su nombre calendárico (Heyden 1983: 139; 2001: 21). Sin objetar lo anterior, los dos apelativos podrían expresar también diferentes etapas de desarrollo del cereal: mientras Xilonen, por su nombre mismo, alude a la mazorca tierna, Chicomecóatl —de acuerdo con su Canto— era el maíz que retornaba al Tlalocan (Garibay K. 1995: 187).

⁹⁶ Johanna Broda considera que con esta veintena daba inicio la representación cultural del crecimiento y maduración del maíz, mientras López Austin opina que su ceremonial buscaba

rituales vinculadas con el maíz en *etzalcualiztli*, veintena consagrada a los dioses de la lluvia.

En la pictografía mencionada Xipe se encuentra asociado con Cintéotl, el dios del maíz maduro, con el cual se relacionaba —según hemos visto— en la veintena *hueitozotli*, y volvía a enlazarse, como veremos enseguida, en *ochpaniztli*, la fiesta dedicada a la diosa-Madre. Como lo hizo notar Paso y Troncoso, Cintéotl se encuentra sentado sobre el Cincalli o “casa de maíz”, descrito por Sahagún como el estrado particular de ese dios; el franciscano dice que los lapidarios (protegidos por Cintéotl) lo hacían con tallos o cañas de maíz tierno, “a manera de xacal”, tal y como lo muestra el códice (Paso y Troncoso 1993: 122; Sahagún 2000, II: 845) (Figura 78).

El texto náhuatl correspondiente del *Códice Florentino* se refiere a las cañas con las que era construido el Cincalli con el nombre de *toctli*, de igual manera que aquellas recolectadas por jóvenes en *hueitozotli* (Sahagún 1953-82, Libro 9: 80. Véase el inciso 4.6.1.5). De ser correcta la propuesta de Broda con respecto a que estas últimas correspondían al ciclo de regadío (véase la nota 86), bien podría haberse tratado, en el caso de *hueitecuhílhuítl*, de cañas tiernas atribuibles al ciclo de temporal, considerando desde luego la ubicación cronológica de ambas veintenas.

Todo parece indicar que la imagen de Cintéotl en el *Códice Borbónico* tiene una equivalencia con la del folio 35 recto del *Códice Magliabechiano*, en la que Xochipilli es llevado en unas andas hechas con plantas de maíz. La lámina corresponde a la fiesta *tecuhilhuitontli*, en la cual dicho dios era sacrificado y desollado en la persona de un “esclavo”, previamente llevado en andas; un sacerdote se vestía la piel de la víctima y bailaba con ella (CNE: 44).⁹⁷ Cabe agregar que, en el caso del *Códice Borbónico*, Cintéotl aparece también en la pictografía correspondiente a *tecuhilhuitontli*, situado en un *tlachtli* junto con otras tres deidades (CB: 27, izq.).

Lo anterior conduce a pensar, con todo el interés que ello reviste, en la posibilidad de que las imágenes del *Códice Borbónico* pudieran estar ilustrando lo

una purificación de la cosecha, liberando la energía de los mantenimientos frescos a través del sacrificio de Xilonen (Broda 1983: 157; López Austin 1994: 202-203).

⁹⁷ El texto de *Costumbres de Nueva España* se refiere a la fiesta como “Techilhintzintli”, deformación de *tecuihuitzintli*, otro nombre de *tecuhilhuitontli*. Por otra parte, Sahagún, al describir la imagen de Macuilxóchitl-Xochipilli, dice que “era como un hombre desnudo que está desollado o teñido de bermellón” (Sahagún 2000, I: 92).

descrito por *Costumbres de Nueva España*, y que en este caso el sacerdote que se vestía la piel de la víctima no fuera ataviado como el representante del dios sacrificado, sino como Xipe Tótec.⁹⁸ Por otra parte, el desollamiento podría estar, una vez más, relacionado con el maíz, en tanto que Cintéotl era el *cintli*, es decir, la mazorca plenamente madura, endurecida y lista para utilizarse como semilla tras su deshoje o, como ya fue sugerido, su desollamiento.⁹⁹

4.6.4. Presencia de Xipe Tótec en *ochpaniztli*

Ochpaniztli, “barrimiento”, se celebraba del 1 al 20 de septiembre de acuerdo con Sahagún (2000, I: 154-155). En un sentido general, estaba dedicada a la diosa-Madre o diosa de la Tierra, bajo varias de sus múltiples advocaciones. Si seguimos a Sahagún, en Tenochtitlan se veneraba sobre todo a Toci o Teteu Innan (“La madre de los dioses”), identificable también como Tlazoltéotl-Ixcuina. Sin embargo, el franciscano menciona también el sacrificio de representantes de Chicomecóatl, Atlan Tonan, Cihuatéotl y varias *cihuateteo* (Sahagún 2000, I: 277, 279, 280; 1953-82, Libro 2: 189).¹⁰⁰ Durán, además de narrar la fiesta y los sacrificios de Toci, Atlan Tonan y Chicomecóatl, describe el *tlacacaliliztli* —o sacrificio por flechamiento— y anota que se hacía en honor de esta última diosa (Durán 1967, I: 135-149). De acuerdo con las fuentes, la mayoría de las víctimas eran desolladas: así ocurría en el caso de Toci, Atlan Tonan, las *cihuateteo* y Chicomecóatl (Sahagún 2000, I: 230, 277, 280; 1953-82, Libro 2: 189; Durán 1967, I: 140, 146; *CNE*: 48-49).

⁹⁸ Olmedo Vera (s.f.) considera que la presencia de Xipe Tótec en la multicitada lámina alude al desollamiento de Cintéotl-Xochipilli descrito por la fuente mencionada. Paso y Troncoso supuso que podría estar relacionada con un eventual desollamiento de la víctima que era sacrificada en *hueitecuhílhuil* representando a Xilonen; sin embargo, ninguna fuente consigna que dicha víctima fuera desollada (Paso y Troncoso 1993: 123).

⁹⁹ El *Códice Florentino* dice que Cintéotl era otro nombre del *cintli* y, por otra parte, explica que *cintli* era el último nombre que recibía la mazorca de maíz en su proceso de desarrollo, adquiriéndolo una vez que comenzaba a endurecerse y a tornarse amarilla (Sahagún 1953-82, Libro 2: 63; Libro 11: 283-284; cf. Castillo Farreras 1996: 65-66).

¹⁰⁰ El *Códice Florentino* da como otros nombres de Toci o Teteu Innan los de Tlalli Iyollo (“El corazón de la Tierra”) y Temazcalteci (“La abuela del Temazcal”) (Sahagún 1953-82, Libro 1: 15). Durán, por su parte, se refiere también a Toci como “Madre de los dioses” y “Corazón de la Tierra” (Durán 1967, I: 143). Thelma Sullivan considera como otros nombres de Tlazoltéotl-Ixcuina, aclarando que la lista no es completa, los de Yohuálticitl, Tonantzin, Ilamatecuhtli, Itzapálotl, Xochiquétzal, Cihuacóatl y Quilaztli, (Sullivan 1982: 7).

Con base en la ubicación temporal de *ochpaniztli*, así como en los ritos y ceremonias que la caracterizaban, la mayoría de los estudiosos la han relacionado con la cosecha (sea de una forma directa o anticipada), la disminución de las lluvias y la maduración de la mazorca del maíz (Réville 1884: 81-82; Seler 1990-98, III: 46, 248; Krickeberg 1961: 159-160; Margáin Araujo 1945; Sullivan 1976: 255; Carrasco 1979: 56; Broda 1983: 154; López Austin 1994: 203; Heyden 2001: 34).

La presencia sustantiva de Cintéotl en *ochpaniztli* resulta significativa en relación con la pertinencia cronológica de la fiesta. Además de interactuar con la representación de Toci en buena parte de ella, el dios del maíz maduro¹⁰¹ era inmolado a través de dos víctimas que lo representaban en otras tantas advocaciones: el Cintéotl Blanco (Iztac Cintéotl) y el Rojo (Tlatlahuqui Cintéotl), sacrificios que tenían lugar en un templo llamado Xochicalco, consagrado a ese dios y a Atlán Tonan (Sahagún 2000, I: 230-233, 280; 1953-82, Libro 2: 191).¹⁰²

Thelma Sullivan, quien tradujo el nombre de la fiesta como “El barrimiento del camino”,¹⁰³ considera que se debe interpretar en un sentido figurado, como un acto preparativo para el inicio de algo, cuestión que relaciona con el nacimiento simbólico de Itztlacoliuhqui-Cintéotl-Cetl en *ochpaniztli* (Sullivan 1976: 259-260). Asimismo, la autora asigna los significados metafóricos de “guiar el camino” y “preceder” al nombre de la celebración (1976: 255).¹⁰⁴ A este respecto, es ilustrativo lo dicho por Motolinia sobre la procesión funeraria del *cazonci* tarasco, en la que sus servidores —quienes estaban por ser sacrificados para acompañarlo en el otro mundo— marchaban adelante del bulto mortuario, barriéndole el camino y diciéndole: “Señor, por aquí as de yr; myra no pierdas el camino” (Motolinia 1996: 414).

Se discutieron ampliamente, en otro lugar, los lazos simbólicos existentes entre *ochpaniztli* y la fiesta de Xipe Tótec, sobre todo a partir de la versión mítica acerca del

¹⁰¹ Ya se comentó, en el inciso anterior, este carácter de Cintéotl.

¹⁰² Es conveniente anotar que si bien la fuente consigna el sacrificio de las representaciones de ambos Cintéotl y de Atlán Tonan, sólo menciona el desollamiento en el caso de esta última. De acuerdo con los *Memoriales* de Motolinia, *ochpaniztli* era celebrada en honor de Cintéotl con el sacrificio de una mujer en cada una de las cuatro parcialidades de Tenochtitlan, en sendos templos dedicados a ese dios (Motolinia 1996: 172). En opinión de Seler (1990-98, III: 263), el Tlatlahuqui Cintéotl era otro nombre de Xochipilli.

¹⁰³ Traduzco del inglés “*The sweeping of the way*” (Sullivan 1976: 257).

¹⁰⁴ López Austin interpreta “barrer el camino” en el mismo sentido, como iniciar o abrir un nuevo curso (López Austin 1985a: 308, n. 9).

origen del “desollamiento de personas” o *tlacaxipehualiztli* (véase el capítulo tercero, inciso 3.3). Asimismo, se ha mencionado varias veces en este trabajo el hecho de que se les ha considerado como veintenas paralelas, tanto por su ubicación polar dentro del calendario de fiestas, como porque las caracterizaba el rito del desollamiento de víctimas.

En lo que respecta a la presencia de Xipe Tótec, es Sahagún quien informa sobre el sacrificio y desollamiento de víctimas masculinas en *ochpaniztli*, así como su dedicación a esa deidad (Sahagún 2000, I: 232-234). De acuerdo con la fuente, se trataba de cautivos de guerra sacrificados en el *téchcatl* del templo de Toci; la condición de los inmolados resulta clara no sólo porque se refiere a ellos en dos ocasiones como “captivos”, sino también porque el texto náhuatl del *Códice Florentino* les llama *mamaltin*, forma plural reduplicada de *malli*, “cautivo en guerra, o cautivado” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 122; Molina 1992: 51v, n-e). Los cuatro primeros eran inmolados personalmente por el *teccizcuacuilli*, el sacerdote corpulento, quien para esos momentos de la fiesta representaba ya a la diosa Toci vistiendo la piel y los atavíos de la mujer sacrificada inicialmente en su nombre.¹⁰⁵

Al día siguiente de esos sacrificios, se realizaba una interesante ceremonia en el lugar llamado Apétlac o “Comedero de Huitzilopochtli”, cuya ubicación y características ya fueron discutidas (véase el capítulo segundo, inciso 2.2.1). Sahagún inicia así su descripción:

Y a la tarde, acabando el areito, salían los sátrapas de la diosa Chicomecóatl vestidos con los pellejos de los captivos que habían muerto el día antes. A éstos llamaban *tototecti*. Éstos se subían encima un cu pequeño que [...] llamaban “la mesa de Huitzilopuchtli” (Sahagún 2000, I: 234).

El texto primario del *Códice Florentino* es más claro, ya que identifica como *tototectin* tanto a los cautivos sacrificados, como a quienes vestían sus pieles, tal y como

¹⁰⁵ Ya se sugirió, en el capítulo pasado, la identificación simbólica del *teccizcuacuilli* con Xipe Tótec, en tanto portador primigenio de la piel desollada de la diosa-Madre (véase el inciso 3.3).

ocurría en *tlacaxipehualiztli*: “[...] emergen los *chichicomeco*, quienes representaban a los *tototectin*; cuando moría Toci, también entonces ellos morían”.¹⁰⁶

Asimismo, es muy probable que se tratara de cuatro, o quizás cinco sacerdotes, quienes habrían vestido las pieles de las primeras víctimas inmoladas “personalmente” por la diosa, ya que su actividad en la ceremonia consistía en esparcir semillas de cuatro colores de maíz, así como de calabaza:

[...] enseguida derraman, vienen a esparcir, vienen a sembrar sobre la gente la semilla: el maíz blanco, el maíz amarillo, el moreno, el rojo, y la semilla de calabaza.¹⁰⁷

Como lo señala López Austin, el *Códice Florentino* emplea el vocablo *xinachtli*, que significa explícitamente “semilla”, para designar los granos arrojados por los *tototectin* (López Austin 1994: 203; Sahagún 1953-82, Libro 2: 124). Entre la gente que se apresuraba a recogerlos, se encontraban algunas doncellas o sacerdotisas (“*cihuatlamacazque*”) de Chicomecóatl, cada una de las cuales llevaba a cuestas siete mazorcas de maíz pintadas con hule derretido y envueltas en papel; de acuerdo con Sahagún, disputaban entre ellas (“se apuñeaban”) por las preciosas simientes. Mientras se desarrollaba la ceremonia, los *chichicomeco* y las doncellas entonaban un canto que era regido por los primeros (Sahagún 2000, I: 234; 1953-82, Libro 2: 124). En virtud del papel estelar de Chicomecóatl en la ceremonia, así como de la ubicación del Apétlac en la parte baja del Templo Mayor, conviene señalar que, según Durán, la efigie de esa diosa se encontraba “al lado de la pieza del gran Huitzilopochtli” (Durán 1967, I: 136).¹⁰⁸

¹⁰⁶ Traducción mía del texto original: “...hualquiza in *chichicomeco*, in *imixiptlahuan no tototecti*: in *icvac miqui toci*, no *icvac miqui*” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 124).

¹⁰⁷ Versión de Alfredo López Austin al texto náhuatl del *Códice Florentino*: “[...] *niman ic quihualchachayahua, quihualtetepehua, quihualcecenmana tepan, in xinachtli: iztac tlaolli, coztic tlaolli, yáhuatl, xiuhtoctli, ihuan ayohuachtli* [...]” (López Austin 1970: 16; Sahagún 1953-82, Libro 2: 124).

¹⁰⁸ Las doncellas también iban adornadas con plumas en las extremidades y lucían en sus rostros aplicaciones de pirita (“marcaxita”). A este respecto, es pertinente citar un relato de los actuales mayas de las tierras altas, en el cual se explican los diferentes colores del maíz con base en los distintos tonos de piel de los “espíritus del maíz”, representados por cuatro doncellas: “[...] esas cuatro señoritas eran *Spixan Ixim*, los Espíritus del Maíz. Una de ellas era blanca, y representaba el maíz amarillo. Otra, de mejillas rojas, representaba el maíz rojo. La última era morena y representaba el maíz negro” (Navarrete Cáceres 2002: 41-42).

De esta manera, no sólo encontramos presente a Xipe Tótec en la fiesta que, como ya se ha dicho y reiterado, tenía tantos puntos en común con la suya propia; lo vemos, además, participar en una ceremonia claramente relacionada con las semillas y su poder germinativo, esparciéndolas sobre los devotos. Es difícil no asociar lo anterior con los comentarios de Durán sobre la dedicación de las semillas de maíz al dios desde el momento en que las mazorcas eran separadas y colgadas, e igualmente acerca de su espera para serle ofrendadas con la llegada de *tlacaxipehualiztli* (véase el inciso 4.6.1.3.1).

Con base en lo expuesto hasta aquí, no concuerdo con Graulich cuando hace extensivos los apelativos de *tototectin* y *chichicomeco*a a todas las diosas desolladas en *ochpaniztli*, de manera que —en su opinión— el nombre de Xipe Tótec no permite distinguirlo de ellas (Graulich 1982: 243). Los textos de Sahagún son claros y, además, habría que recordar algo ya señalado en este trabajo: el franciscano traduce *tototectin* como “los muertos a honra del dios Tótec” (Sahagún 2000, I: 180).¹⁰⁹ En cuanto a la extensión hecha por Graulich del vocablo *chichicomeco*a, Sahagún, como ya fue citado, se refiere a ellos como “los sátrapas de la diosa Chicomecóatl” y aparecen en la fiesta como personajes definidos y discernibles en dos ocasiones: en la ceremonia que nos ocupa, y en otra que se realizaba previamente, donde se encargaban de llevar a la mujer que representaba a Toci desde el mercado, hasta el templo en el que era sacrificada (Graulich 1982: 243; Sahagún 2000, I: 230).

Por otro lado, es posible encontrar también relaciones de Xipe Tótec con Nanáhuatl en su calidad de desgranador del Tonacatépetl, así como con los *tlaloque*, en tanto poseedores de los maíces de cuatro colores (*LS*: 121). Recuérdese que —de acuerdo con Sahagún— el cuerpo de Nanáhuatl (es decir, de alguna víctima que lo representaba) era depositado en el Netlatiloyan del templo Yopico durante el desarrollo de la fiesta dedicada a “Nuestro señor el desollado”, así como que la veintena precedente a ella era *atlcahualo*, dedicada a los *tlaloque* y con la cual tenía, según vimos, claras relaciones.¹¹⁰

¹⁰⁹ López Austin y García Quintana traducen *tototectin* como “Los Tótec” (en: Sahagún 2000, III: 1338).

¹¹⁰ Conviene recordar una vez más, también, la utilización del Toteco, santuario consagrado a Xipe Tótec, en *etzalcualiztli*, veintena dedicada a los *tlaloque*.

Finalmente, y en relación con la polaridad existente entre la fiesta de Xipe Tótec y *ochpaniztli*, es necesario resaltar que mientras “Nuestro señor el desollado” era la única deidad masculina desollada en la celebración consagrada a la diosa-Madre, en el caso de *tlacaxipehualiztli* la única diosa que se veía despojada de su piel, de acuerdo con las fuentes documentales, era Mayáhuel. Sahagún, como ya se ha dicho, se refiere a su sacrificio en el templo de Xipe Tótec, en *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 188).¹¹¹ Durán, por su parte, la incluye dentro del elenco de nueve deidades que morían como preámbulo a la realización del *tlahuahuanaliztli*, cuestión a la que ya nos referimos anteriormente (Durán 1967, I: 97).

Sobra decir que Mayáhuel era una de las múltiples advocaciones de la diosa-Madre. Los innumerables dioses del pulque —a los cuales amamantaba con igual número de pechos— eran sus hijos (Caso 1993: 67). Aparece en el *Códice Borbónico* con un tocado idéntico al de Toci o Tlazoltéotl, y el *Códice Vaticano 3738* se refiere a ella como la madre de Cintéotl (CB: 8; CV3738: 21r, 141).¹¹² Pero quizás lo más significativo sobre su presencia en la fiesta de “Nuestro señor el desollado”, tratándose de la diosa que encarnaba al maguey, sea la importancia de esta planta en los orígenes míticos del *tlacaxipehualiztli*, de acuerdo con lo discutido en el capítulo tercero (inciso 3.3) del presente trabajo.

Consideraciones preliminares

En el presente capítulo se discutieron varias cuestiones de particular importancia para el estudio del papel y el significado que tenía el culto de Xipe Tótec entre los mexicas. Fundamentalmente, se inspeccionó cuál era el papel de maíz dentro del periodo festivo directamente asociado con Xipe Tótec, mismo que abarcaba las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*, así como su relación y continuidad con las fiestas que lo sucedían de manera más directa, en especial la de *hueitozoztli*.

¹¹¹ La fuente anota que la inmolación ocurría de día, lo que resulta atípico ya que las deidades femeninas casi siempre eran sacrificadas a la medianoche.

¹¹² Es conveniente anotar, a este respecto, que Toci formaba parte del elenco de deidades presentes en *tlacaxipehualiztli* durante las épocas de Motecuhzoma I y Axayácatl, de acuerdo con Durán y Tezozómoc (Durán 1967, II: 172; Alvarado Tezozómoc 1878: 321, 415. Véase el capítulo quinto, inciso 5.6.2).

Se examinaron, de igual manera, los vínculos existentes entre dicho periodo y la veintena que le precedía, *atlcahualo*, partiendo de la propuesta sobre su mutua integración en torno de una intención propiciatoria dirigida hacia la siembra venidera, propuesta que se ve apoyada por la aparición, en *tlacaxipehualiztli*, de las semillas de maíz seleccionadas y su circulación como ofrendas dedicadas a “Nuestro señor el desollado”, así como en forma de contribuciones comunitarias para respaldar la promoción de guerreros meritorios.¹¹³ En relación con ello, es indispensable señalar que el canto o himno dedicado a Xipe Tótec, de acuerdo con la gran mayoría de las traducciones que he podido recabar, paragona el bienestar del maíz, o su desarrollo exitoso, con el nacimiento de un nuevo guerrero valeroso o capitán de guerra.¹¹⁴

Asimismo, se realizó un seguimiento de la deidad en el ciclo de fiestas de los nahuas antiguos, circunscrito a aquellas veintenas en las cuales existen testimonios sobre su presencia, por escuetos que sean. Dicho análisis exhibe algunas constantes

¹¹³ Esta última cuestión se discute con amplitud en el capítulo quinto, incisos 5.7 a 5.9.

¹¹⁴ Cito los versos pertinentes, según las traducciones consultadas: “Yo soy la mata tierna del maíz:/ una esmeralda es mi corazón:/ el oro del agua veré!/ Mi vida se refrescará:/ el hombre primerizo se robustece:/ ¡nació el que manda en la guerra!” (Garibay K. 1995: 175); “Puede ser que vaya yo a languidecer,/ que perezca yo, la mata tierna de maíz./ Piedra preciosa verde es mi corazón./ Pero lo veré transformado en oro;/ estaré satisfecho/ tan luego como esté duro (maduro);/ entonces habrá nacido el capitán de guerra” (Seler 1963, I: 128-129); “Let me go, let me perish./ I am the green stalk of maize;/ my heart is a precious green stone. I shall look at the gold;/ My heart will repose./ The leader is hardened./ The war lord’s been born” (Sullivan, en: Sahagún 1997: 146-147); “Mon dieu agite le visage au bout de l’épi de façon désordonnée./ Vénérable tendre tige de maïs, du côté de tes montagnes,/ ton dieu vient te regarder. (Mon coeur) s’apaisera./ Le seigneur, celui qui va le premier, devient ferme, un chef de guerre est né” (Saurin 1999: 148); “J’aimerais me réjouir, j’aimerais ne pas périr./ je suis le jeune Maïs;/ mon coeur va se rafraîchir./ l’homme qui part au combat pour la première fois prend des forces,/ le chef de guerre est né!” (Baudot 1976: 71); “Je veux y aller/ même si je risque de périr/ je suis la jeune tige de maïs/ mon coeur est de jade liquide/ je vais aller voir l’or liquide/ et mon coeur sera soulagé/ Pour son premier combat l’homme prend des forces/ il est né un grand chef de guerre” (Launey 1980, II: 395); “Let me take pleasure/ Let me not perish/ I am the tender corn/ Of jade is my heart made/ The gold (of rain) I’ll see/ My heart will be refreshed/ The fledgling man grow firm/ The man of war be born” (Dibble y Anderson, en: Sahagún 1953-82, Libro 2: 240); “Que no perezca yo,/ tierna planta de maíz./ De jade es mi corazón,/ mas lo veré de oro./ Me alegraré cuando maduren/ los primeros jilotes./ ¡Ha nacido el valiente guerrero!” (Rafael Tena, en: Barlow 1999: 272). La única versión que no concuerda con las anteriores es la de Konrad Th. Preuss: “Pues bien, voy hacia allá, voy hacia la muerte, yo, la deplorable noche./ Una esmeralda es mi corazón (que en el sacrificio me será arrancado)./ Ahora veré el oro (del sol); (a través de cuyo brillo ha de morir la noche)./ Mi dolor (por la muerte de la noche) cederá./ ¡El dios se tornó duro (viejo)! (la noche, las estrellas)./ El jefe de guerra ha nacido (el Sol)!” (Preuss, En prensa; agradezco a Johannes Neurath su gentileza al facilitarme este trabajo mecanoscrito). Caso (1993: 99-100) presenta una versión del canto, aunque sin crédito de traducción, razón por la cual no se toma en cuenta en el presente trabajo.

significativas que refuerzan, por un lado, el planteamiento relativo a la comunidad litúrgica de *atlcahualo* con *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*, y, por el otro, la existencia de relaciones estrechas entre Xipe Tótec y el grano vital de Mesoamérica.

Me refiero, en el primer caso, a la presencia del dios en *etzalcualiztli*, veintena presidida por Tláloc, o por los *tlaloque* en general, mientras en el segundo aludo a su participación en *hueitecuhílhuítl* y *ochpaniztli*, una de ellas consagrada a las deidades del maíz y los mantenimientos, y la otra vinculada al nacimiento ritual del maíz maduro, independientemente de constituir —como tanto se ha reiterado— una veintena paralela a *tlacaxipehualiztli* y en situación polar con ella, tanto en un sentido temporal como simbólico. En relación con esto último, los lazos entre *atlcahualo* y *ochpaniztli*, expuestos en el inciso 4.5, cobran una especial relevancia, así en lo que toca a la situación previa de la primera con respecto a la fiesta dedicada a Xipe Tótec, como en lo que corresponde a la significativa aparición de “Nuestro señor el desollado” en la segunda.

La relación apreciada (o sospechada) por Durán entre las mazorcas seleccionadas como semilla y el dios que analizamos parece confirmarse si se considera, por una parte, el importante papel oblativo que adquirirían en el desarrollo de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*, papel asociado directamente, además, con el numen y, por la otra, el simbolismo —vinculado con la adquisición mítica de las semillas del maíz— de la ceremonia realizada en el Apétlac del Templo Mayor durante la celebración de *ochpaniztli*, en la que participaban sacerdotes de Chicomecóatl ataviados con pieles de cautivos sacrificados en honor de Xipe Tótec.

En resumen, encontramos constancia en las relaciones de la deidad con los númenes de la lluvia, del maíz y los mantenimientos, tanto en el periodo festivo donde se insertaba su fiesta particular, como en las otras fiestas distinguibles por su presencia. Lo mismo sucede en el caso del cereal mismo, cuyo papel en *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli* se muestra en concordancia y continuidad con el carácter propiciatorio de *atlcahualo* y presenta, además, lazos significativos y coherentes con ceremonias inmediatas que fueron registradas por las fuentes en la veintena *hueitozoztli*, pero que se vinculan en conjunto, claramente, con una propiciación de su desarrollo.

CAPÍTULO 5

EL CULTO DE XIPE TÓTEC EN TENOCHTITLAN Y SUS RELACIONES CON LA GUERRA

Como se planteó en la introducción del capítulo pasado, el carácter notoriamente beligerante de *tlacaxipehualiztli* ha relegado a un segundo plano su aspecto agrícola, en lo que concierne a las investigaciones modernas. Las mismas fuentes documentales, en mi opinión, han propiciado ese enfoque parcializado de la fiesta. Con excepción de Sahagún y Durán, recopilador sistemático el primero y agudo observador el segundo, los autores del siglo XVI y las primeras décadas del XVII resaltaron, por encima de todo, los cruentos sacrificios de cautivos de guerra que tenían lugar durante su celebración.

Desde luego, las relaciones de Xipe Tótec con la guerra no se constreñían a su fiesta. Como veremos en el capítulo que ahora se inicia, en el caso de los mexicas el dios llegó a fundirse con la figura del *hueitlatoani*, cuando éste ejercía las armas y comandaba a sus ejércitos. Asimismo, se encontraba presente en el ceremonial de su investidura y particularmente en la captura, sacrificio y desollamiento de su primer cautivo, cuestión que se inscribe en una participación de la deidad dentro de otros ritos de promoción entre los cuales se hallaba, según será argumentado en breve, el de algunos guerreros involucrados en *tlacaxipehualiztli*.

En lo que concierne al periodo festivo directamente relacionado con “Nuestro señor el desollado” en Tenochtitlan,¹ la guerra se manifestaba sobre todo en tres aspectos:

- 1) la gran mayoría de las víctimas sacrificadas eran cautivos de guerra;
- 2) los guerreros tenían una participación especialmente destacada;

¹ Como ya se ha argumentado, dicho periodo abarcaba las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*.

- 3) la ceremonia principal, el *tlahuahuanaliztli*, era una recreación del origen mítico de la guerra sagrada (Graulich 1982: 230-237; 1999: 306. Véase el capítulo tercero, inciso 3.2).

Entre ellos, nuestro interés se centrará fundamentalmente en el tejido de relaciones sociales que se producía alrededor del sacrificio de las víctimas y en el cual, desde luego, los guerreros donadores tenían un papel prioritario.² En muchos sentidos, las actividades inmiscuidas en dicho tejido adquirirían un carácter propiciatorio en torno al maíz y a la futura cosecha, de manera que la actividad bélica manifestaba su propia capacidad generadora de vida, más allá de ser un mero instrumento para la obtención de sangre nutriente para el Sol y la Tierra (cf. Seler 1900-01: 101; 1990-98, III: 277). Por las razones expuestas, entre otras cosas, varias de esas actividades encontraron cabida en la exposición del capítulo precedente.

En las siguientes páginas se abordará la cuestión de la situación temporal de *tlacaxipehualiztli* en relación con el ejercicio de la guerra, en virtud —sobre todo— del importante papel que tuvo en el devenir histórico de los mexicas como celebración propia de victorias militares, y también como motivo para ostentar su poder frente a otros señoríos. Asimismo, y debido a la importancia que reviste para nuestro tema, será necesario discutir la propuesta de López Luján en torno a una eventual utilización de la fiesta como marco para las consagraciones del Templo Mayor de Tenochtitlan.

No obstante, la parte medular del análisis se enfocará hacia la interacción que se establecía entre los guerreros donadores y sus comunidades inmediatas, a través de las pieles desolladas de sus cautivos, aclarando previamente ciertas diferencias significativas en el proceso de desollamiento de los cuerpos, diferencias que —todo parece indicarlo así— formaban parte de un ceremonial de promoción en beneficio de quienes aportaban víctimas para el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio.³

² Es conveniente reiterar que no forma parte de los objetivos de este trabajo realizar una discusión minuciosa de *tlacaxipehualiztli*, por lo que remito una vez más a los excelentes análisis de Broda (1970) y Graulich (1982).

³ Como se explicará en su momento, no me refiero a diferencias en la mecánica del desollamiento, sino en los lugares donde se realizaba y el destino de las pieles obtenidas.

5.1. La temporalidad de la guerra entre los mexicas

Aunque sin duda existían guerreros especialistas entre los mexicas, carecían, no obstante, de un ejército permanente. Las campañas militares eran convocadas por el *hueitlatoani*, conformándose en esos momentos el ejército, el cual quedaba integrado mayoritariamente por *macehualtin* y entre ellos, a su vez, predominando los agricultores. De esta manera, la época en que se realizaban las campañas —por lo menos aquellas planeadas con antelación— era determinada, en primera instancia, por el ciclo agrícola de temporal.

La razón principal estribaba en que, una vez levantada la cosecha, un mayor número de hombres quedaba disponible para propósitos bélicos. Sin embargo, y como acertadamente lo señala Hassig, influían también otros dos factores: la existencia, por la misma razón, de una reserva más cuantiosa de granos que podía ser aprovechada como bastimento y, por otro lado, las grandes dificultades que implicaba la movilización de ejércitos en la temporada de lluvias, debido tanto a las condiciones fangosas de los terrenos como al aumento en el caudal de los ríos, situación que en muchos casos los volvía intransitables (Hassig 1988: 53-54).⁴ Por otra parte, autores como Broda, Matos Moctezuma y Graulich —entre otros— se han referido a la temporada de secas como el escenario temporal de la guerra, al menos en lo que respecta al Centro de México (Broda 1983: 156; Matos Moctezuma 1986: 31; Graulich 1988: 176).⁵

Por otra parte, las fuentes documentales sustentan el planteamiento. Tanto Torquemada como Francisco de las Navas coinciden en señalar que las guerras se iniciaban después de realizada la cosecha (Torquemada 1943, II: 299; Navas 1984: 228). Otras se refieren a *quecholli*, celebrada del 31 de octubre al 19 de noviembre, como la veintena en la cual se ordenaba la guerra o se hacían preparativos para su ejecución (Motolinia 1996: 172; *CTR*: 4v; *CT*: 32).⁶ Torquemada y de las Navas, una

⁴ El *Códice Telleriano-Remensis*, por ejemplo, registra que 1,800 guerreros —seguramente mexicas— perecieron ahogados en el Río Tózac o Atóyac, en 1507 (*CTR*: 42r; cf. Quiñones Keber 1995: 229).

⁵ A grandes rasgos, puede considerarse que la temporada húmeda en el Centro de México transcurre entre los meses de mayo-junio y septiembre-octubre, mientras la de secas abarca desde noviembre hasta abril.

⁶ Torquemada dice con respecto a *quecholli*: “En este mes de Quecholli, se manifestaban las mujeres públicas [...] y se ofrecían al sacrificio en traje conocido, y moderado, que eran las que iban a las guerras, con la soldadesca, y las llamaban Maqui, que quiere decir: las

vez más, nos hacen saber que en *panquetzaliztli* y en *títitl*, respectivamente, se iniciaban las guerras o se encontraban en pleno desarrollo (Torquemada 1943, II: 299; Navas 1984: 228).⁷

Conforme a todo lo anterior, marzo y *tlacaxipehualiztli* sucedían, cuando menos por tres meses, al inicio de la temporada idónea para la guerra. Ello explicaría, al menos en parte, las constantes asociaciones de las fuentes documentales entre campañas militares y celebraciones de la fiesta. Por otra parte, aunque la temporada seca se extiende regularmente hasta abril, es conveniente señalar que las labores agrícolas, en realidad, reclamaban la presencia de sus ejecutores con una cierta anticipación a la siembra, tomando en cuenta la necesidad de preparar y tener aptos los terrenos de cultivo.⁸

Al mismo tiempo, la guerra se interponía —por decirlo así— entre *ochpaniztli* y *tlacaxipehualiztli*, presentándose una coherencia con la versión de los *Anales de Cuauhtitlan* sobre el origen mítico del rito dedicado a Xipe Tótec, en donde el desuello de la diosa-Madre generó el nacimiento como deidad de “Nuestro señor el desollado” y marcó, al mismo tiempo, el inicio del *tlacaxipehualiztli* (véase el capítulo tercero, inciso 3.3). Todo ello, desde luego, con la mediación de la guerra.

En consonancia con lo anterior —y así como la fiesta de Xipe Tótec enmarcaba el festejo mexica de las victorias militares— *ochpaniztli* presentaba, dentro de su liturgia, una ceremonia que era a todas luces un preparativo para la actividad bélica. Se trata de una reunión que el *hueitlatoani* tenochca sostenía con elementos de su ejército en el Atempan, recinto dedicado a Toci o Teteu Innan y en la cual participaban guerreros experimentados y reconocidos, así como jóvenes que nunca habían visto acción, con el fin de que el jerarca les diera armas y divisas. La reunión era presenciada por la diosa-Madre misma representada por el *teccizcuacuilli*, quien portaba ya la piel y los atavíos de la víctima femenina inicial. Finalmente, los recién armados danzaban,

entremetidas, y se aventuraban en las batallas, y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas [...] (Torquemada 1943, II: 299).

⁷ De acuerdo con Sahagún, *panquetzaliztli* abarcaba del 20 de noviembre al 9 de diciembre, mientras *títitl* iniciaba el 30 de diciembre y terminaba el 18 de enero.

⁸ En cuanto a las labores previas a la siembra, véase a Rojas Rabiela (1988: 32-33).

mientras sus madres los observaban y se cuestionaban con preocupación sobre cuál sería su destino en la guerra (Sahagún 2000, I: 233).⁹

En la versión de Durán sobre la veintena *ochpaniztli*, dicha reunión tenía lugar después de que un sacerdote encabezaba una danza investido con la piel y atavíos de la mujer sacrificada en honor de Chicomecóatl.¹⁰ Concluido el festejo, todos los participantes —se entiende que también la representación divina— entraban “en una ancha pieza” donde se celebraba el evento. El escenario se llamaba *zacapan*, debido a que su suelo estaba cubierto con zacate; el *hueitlatoani* entregaba distinciones a los *pipiltin* y a los guerreros destacados (el dominico omite mencionar a los guerreros novicios), y finalmente la ceremonia era sucedida de inmediato por el sacrificio del *tlacacaliliztli* (Durán 1967, I: 140).

5.2. *Tlacaxipehualiztli* y la expansión militar de los mexicas

En este trabajo se ha mostrado ya la presencia del culto a Xipe Tótec entre los mexicas desde épocas tempranas, así como la existencia de un templo dedicado al dios —junto con su inseparable *temalácatl*— en el *calpulli* Tlalcomomoco, el cual probablemente se remontaba a los inicios de la ciudad y existía, sin duda, en tiempos de Chimalpopoca, antes de la etapa expansionista de Tenochtitlan. Una noticia muy breve nos informa que los mexicas capturaban y desollaban a sus enemigos tepanecas durante la conflagración bélica que sostuvieron entre 1427 y 1430, seguramente en sendas celebraciones de *tlacaxipehualiztli* (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1998, I: 375). A raíz de dicho conflicto, desde luego, se instauró la llamada Triple Alianza, o *excan tlatoloyan*, que conduciría a los devotos de Huitzilopochtli hacia la cima de su poder.

No obstante, a partir del periodo de Motecuhzoma I (r. 1440-1469), las fuentes documentales —en particular aquellas emanadas de la hipotética *Crónica X*— incrementan sus referencias con respecto a la fiesta dedicada a Xipe Tótec, en todos los casos asociada con campañas militares de conquista.

⁹ Según Serna, en *ochpaniztli* “hacían la lista de toda la gente de guerra, para ver los que habían de ir a servir, y qué oficios se les habían de dar, y qué premios” (Serna 1953: 188). Sobre la consagración a Toci del Atempán, véase el capítulo cuarto, inciso 4.5.

¹⁰ Otras fuentes consignan igualmente el sacrificio y desollamiento de una representante de Chicomecóatl en *ochpaniztli* (Sahagún 2000, I: 277; CB: 30; CNE: 48).

Concretamente, la encontramos mencionada en seis ocasiones: dos en el gobierno de Motecuhzoma I, una en el de Axayácatl (r. 1469-1481) y tres en el de Motecuhzoma II (r. 1502-1520). En varias de ellas, la celebración de la fiesta enmarcó la consagración de un nuevo templo Yopico o, por lo menos, de un nuevo *temalácatl*, como es el caso de las tres fechas contemporáneas a Motecuhzoma I y Axayácatl; en otra, celebrada en 1511 durante la gestión de Motecuhzoma II, es factible que también haya ocurrido una consagración.

Evidentemente, la fiesta se realizaba año con año, pero sólo en las ocasiones mencionadas fue registrada por la memoria histórica indígena que ha llegado hasta nosotros, sin duda porque se trató de logros militares extraordinarios, o bien por su vinculación con dedicaciones de templos o altares de sacrificio.

A continuación, se presenta una síntesis de la información que brindan las fuentes a este respecto.

- 1) *Ca.* 1455.- Celebración de *tlacaxipehualiztli* con el sacrificio de cautivos huastecos obtenidos en campañas militares recientes. Durán y Tezozómoc describen tanto las incursiones bélicas, como la fiesta (Durán 1967, II: 163-175; Alvarado Tezozómoc 1878: 310-323). Ambos se refieren claramente a la elaboración y consagración de un nuevo *temalácatl*, aunque —como se discutió ampliamente en otro lugar (véase el capítulo segundo, inciso 2.2.10)— sus descripciones permiten inferir también el estreno de un nuevo templo Yopico en el recinto sagrado de Tenochtitlan.
- 2) *Ca.* 1458.- Instalación y consagración de un nuevo *temalácatl* mediante la realización del *tlahuahuanaliztli* con cautivos de Coaixtlahuaca (*HMP*: 230-231; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 163).¹¹ Durán y Tezozómoc describen el sacrificio de los coaixtlahuacas para la realización de la fiesta *nahui ollin* y la consagración de un nuevo *cuauhxicalli* (Durán 1967, II: 188-193; Alvarado Tezozómoc 1878: 338-339). Torquemada consigna el estreno de un nuevo templo Yopico con cautivos de Cuauhtochco, en el curso del año que siguió a la conquista de Coaixtlahuaca (Torquemada 1943, I: 161).¹² Es probable que el

¹¹ Según los “Anales de Don Gabriel de Ayala”, documento utilizado por Chimalpain, los coaixtlahuacas fueron “rayados” (*quinhuahuanque*) en 1458 (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, I: 232-233).

¹² Los datos de los textos históricos apuntan hacia una renovación, por aquellos años, del complejo integrado por el Templo del Sol y el de Xipe Tótec, lo que no es de sorprender dada la estrecha relación existente entre ambos inmuebles. Por otra parte, es de señalarse la proximidad numérica de los seis registros históricos de *tlacaxipehualiztli* contenidos en las

sometimiento de Coaixtlahuaca haya requerido más de una campaña militar, ya que las fechas alusivas de las fuentes oscilan entre 1458 y 1461 (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 163; AC: 52; HMP: 231).

- 3) *Ca.* 1479.- Magna celebración de *tlacaxipehualiztli*, con el sacrificio de víctimas matlatzincas. Una vez más, Durán y Tezozómoc refieren las acciones bélicas y la fiesta, la cual fue dedicada, según esos autores, al Tezcatlipoca Rojo (Durán 1967, II: 267-279; Alvarado Tezozómoc 1878: 398-417). En ella, se consagró un *temalácatl* cuya factura había sido dispuesta tiempo atrás por Axayácatl, al igual que la de un *cuauhxicalli* (Durán 1967, II: 268, 277-279; Alvarado Tezozómoc 412-417).¹³ De acuerdo con Durán, el móvil de la conflagración contra Matlatzinco fue una solicitud de materiales hecha por Axayácatl con el fin de terminar el inmueble que alojaría a los dos monolitos, posible alusión al conjunto formado por el Templo del Sol y el templo Yopico (Durán 1967, II: 268).¹⁴ Las fuentes documentales mencionan varias incursiones mexicas en territorio matlatzinca, cuyas fechas abarcan de 1474 a 1478, ó 1479.¹⁵

- 4) *Ca.* 1506.- Celebración de *tlacaxipehualiztli* tras una campaña militar contra los señoríos de Yancuitlan y Zozollan, en la provincia de Coaixtlahuacan (Durán 1967, II: 437; Alvarado Tezozómoc 1878: 614-615; Torquemada 1943, I: 207-209). Se trató de una expedición punitiva, puesto que los locales habían vejado a mercaderes de Tetzoco y Xochimilco, y realizada además, *ex profeso*, con el fin de obtener víctimas para la fiesta de Xipe Tótec (Durán 1967, II: 436-437). Otras fuentes consignan la caída o despoblamiento de Zozollan en 1506.¹⁶

- 5) *Ca.* 1508.- Torquemada es la única fuente en consignar una realización de *tlacaxipehualiztli* después de una campaña militar contra Mictlan y Zollan.¹⁷ La fuente dice que el ejército mexica conquistó Cuauquecholan al regresar a Tenochtitlan, así como que los cautivos fueron sacrificados con motivo de la

fuentes documentales, con las siete reconstrucciones del posible Templo del Sol localizado bajo el Sagrario Metropolitano (véase el capítulo segundo, inciso 2.2.10).

¹³ El *cuauhxicalli* se consagraría unos dos años después, poco antes de morir Axayácatl (Durán 1967, II: 290-293).

¹⁴ Hassig dice, erróneamente, que los mensajeros enviados por Axayácatl iban por materiales para el templo de Huitzilopochtli (Hassig 1988: 184). Aguilera también se confunde y menciona “el techo del Templo Mayor” como obra realizada en época de Axayácatl, además del asiento de los monolitos (Aguilera 1977: 79).

¹⁵ Véanse Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997a: 179-183; 2003a: 143-145), los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: 56-57; cf. Bierhorst 1992a: 115-116) y el *Códice Aubin* (1963: 47).

¹⁶ Véanse los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: 59), el *Códice Aubin* (1963: 51), Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997a: 227) y Alva Ixtlilxóchitl (1965, II: 309).

¹⁷ No debe confundirse a Zollan con Zozollan, como le ocurrió a Barlow (1990: 119). Tanto el *Códice Mendocino* como los *Anales de Tlatelolco* diferencian ambos lugares en sus respectivos listados de las conquistas realizadas por Motecuhzoma II (CM: 15v; AT: 99).

consagración del templo Tzonmolco “Zonmolli”, reparado tras haber sufrido el impacto de un rayo dos años atrás, en 1506 (Torquemada 1943, I: 211).¹⁸

- 6) *Ca.* 1511.- Celebración de *tlacaxipehualiztli* al concluir una campaña militar contra Tlachquiyauhco (Durán 1967, II: 479-483; Alvarado Tezozómoc 1878: 660-661). Según Durán tuvo un carácter punitivo, ya que los tlachquiyauhcas agredieron a los coaixtlahuacas cuando llevaban su tributo a Tenochtitlan, despojándolos de su carga; las tropas mexicas llevaban orden de obtener víctimas para realizar la ya próxima fiesta de Xipe Tótec si los tlachquiyauhcas se rendían con rapidez, como en efecto ocurrió (Durán 1967, II: 479-481). Torquemada agrega que el sacrificio de las víctimas tlachquiyauhcas sirvió para consagrar dos templos recién concluidos: el Tlamatzinco y otro al que se refiere como “Casa de Cuauhxicali”, seguramente una traducción de Cuauhxiccalco (Torquemada 1943, I: 215).¹⁹ Durán, en particular, relaciona el *tlacaxipehualiztli* en el que sucumbieron los tlachquiyauhcas con la iniciativa de Motecuhzoma II para hacer un nuevo *temalácatl*, mismo que se convertiría en uno de los presagios nefastos sobre la próxima caída de los mexicas (Durán 1967, II: 484-489). Otras fuentes consignan la conquista de Tlachquiyauhco en 1511 (AC: 61; Chimalpain Cuauhtlehuānītzīn 1997a: 229; CTR: 42v, 230).²⁰

En esta síntesis, merece destacarse la celebración de *ca.* 1479 mencionada en el tercer inciso, tanto por corresponder a un año 13 *ácatl*, como por el énfasis de Durán y Tezozómoc con respecto a que fue dedicada a Xipe Tótec en su advocación del Tezcatlipoca Rojo (Durán 1967, II: 277; Alvarado Tezozómoc 1878: 412-417). Tezozómoc, en particular, impregna con un aura de misterio su relación al referirse al Tlatlahuqui Tezcatlipoca como el “nuevo Dios no conocido” o el “ídolo nuevo Dios *Tlatlahuquitezcatl*” (1878: 414, 416). Es evidente que se trató de una fecha muy especial para los mexicas.

De ser correcto el año de 1479 como fecha de la celebración, no era para menos. 13 *ácatl*, de acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y el glifo calendárico inscrito en la *Piedra del Sol*, fue el año de la creación

¹⁸ Cabe aclarar que los fechamientos adjudicados a Torquemada, en este caso, tienen como base su afirmación con respecto a que la última celebración del Fuego Nuevo de la era prehispánica (2 *ácatl*, 1507) se hizo durante el sexto año del reinado de Motecuhzoma II (Torquemada 1943, I: 210).

¹⁹ Recuérdese que, según Durán, el patio que alojaba al *temalácatl* y al *cuauhxicalli* —escenarios del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio— se llamaba, precisamente, Cuauhxiccalco (Durán 1967, I: 98).

²⁰ Aunque el *Códice Aubin* sitúa la conquista en 1512, Chimalpain dice que los tlachquiyauhcas “pericieron” tanto en 1511 como en 1512, por lo que es posible pensar en dos campañas consecutivas (CA: 52; Chimalpain Cuauhtlehuānītzīn 1997a: 229).

del Quinto Sol (*AC*: 5; *HMP*: 215-216) (Figura 79). Fue, además, como se dijo ya en este trabajo, el año en que se originó el *tlacaxipehualiztli* a partir del sacrificio de la diosa-Madre, acontecimiento mítico cuyos nexos con la creación del “Sol de movimiento” han sido también explorados (*AC*: 5. Véase el capítulo tercero, inciso 3.2). Además, es conveniente recordar la asociación directa de Xipe Tótec con el glifo *nahui ollin*, nombre del Quinto Sol, en el *Códice Borbónico* y en el *Tonalámatl de Aubin*, apareciendo en el primero de ellos como el Tezcatlipoca Rojo (Figuras 39 y 66). La relación luce tan clara, que resulta imprescindible dedicar unas líneas con el fin de aclarar lo más posible la fecha de esa celebración de *tlacaxipehualiztli*.

Como se dijo en la síntesis, algunas fuentes se refieren a varias incursiones mexicas en la región matlatzinca entre 1474 y 1478, ó 1479. Durán y Tezozómoc, cuyas obras no adoptan la forma de anales, describen los hechos como si se hubiera tratado de una sola campaña militar, aunque coinciden, eso sí, en que la fiesta se celebró después de que Axayácatl fue herido en el muslo por Tlilcuetzpalin (véase el capítulo tercero, inciso 3.3) y, lógicamente, una vez que el *hueitlatoani* hubo regresado a Tenochtitlan (Durán 1967, II: 272ss.; Alvarado Tezozómoc 1878: 404ss.).

Varias fuentes relacionan a Tlilcuetzpalin con Xiquipilco, señorío otomí de la región matlatzinca, y a la herida de Axayácatl con su conquista (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 181-183; 1997b, I: 235; 2003a: 143-145; *CC*: 24; Torquemada 1943, I: 181).²¹ Por otra parte, aunque Torquemada —en el lugar citado— fecha la lesión del jerarca y la caída de Xiquipilco en su sexto año de gobierno, correspondiente a 1474, y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 231) sitúa el percance en 1477, un mayor número de registros históricos coinciden en que los hechos ocurrieron en 1478 (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, I: 235; *CC*: 24; *AC*: 57, cf. Bierhorst 1992a: 116; *CTR*: 37v; *CA*: 47; cf. Orozco y Berra 1960, III: 304-305, 305 n. 35). La *Séptima relación* de Chimalpain parece ser especialmente confiable, ya que consigna a 1478 como el año de la conquista de Xiquipilco, y además anota el día en que ocurrió: 1 *écatl* o *ehécatl* (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 143). Finalmente, el *Codex Mexicanus 23-24* contiene una pictografía asociada con el glifo 12

²¹ Mientras Torquemada se refiere a Tlilcuetzpalin como el Señor de Xiquipilco, según Chimalpain se trataba de un *macehualli* (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 145).

tochtli (1478), en la que Axayácatl aparece ataviado con un *yopitzontli* y combatiendo con otro guerrero que lo golpea en una pierna; la imagen es relacionada por Mengin con la derrota de Xiquipilco y el enfrentamiento entre el *hueitlatoani* y Tlilcuetzpalin (*CM* 23-24: LXX; Mengin 1952: 454-455) (Figura 80).

Los testimonios de Torquemada y Chimalpain parecen proporcionar otra pista cronológica para este problema: el primero consigna el sacrificio de Tlilcuetzpalin en Tenochtitlan cuando Axayácatl había sanado ya de la herida, y además dice que el *tlatoani* convocó para el efecto a los otros dos *tlatoque* de la Triple Alianza y a los de los señoríos circundantes (una de las pautas seguidas en las celebraciones de *tlacaxipehualiztli*), así como que los sacrificios se realizaron frente a las mujeres del *tlatoani* mexicana, en virtud de que éste quiso “mostrar su mayor grandeza” (Torquemada 1943, I: 182).

Chimalpain, por su parte, tras dar su versión del enfrentamiento entre Axayácatl y Tlilcuetzpalin en su *Séptima relación*, nos dice que durante el siguiente año, 13 *ácatl* (1479), los amaquemecas y los tlalmanalcas chalcas acudieron a Tenochtitlan con el fin de entonar para el *hueitlatoani* mexicana el “canto de las mujeres chalcas” o *chalcacihuacuícatl*; de acuerdo con el cronista, el canto comenzó “en el patio de la casa de gobierno mientras Axayacatzin estaba entre sus mujeres en el interior de la casa” (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 145). Ambos autores parecen aludir a una misma celebración lo que, de ser así, constituiría un argumento más para situar la magna celebración de *tlacaxipehualiztli* que nos interesa en 13 *ácatl*, 1479.

Todo parece indicar, por lo tanto, que la celebración de *tlacaxipehualiztli* en la cual fue consagrado el *temalácatl* ordenado por Axayácatl fue algo más que la celebración de una conquista militar destacada. La anticipación con la que el *hueitlatoani* dispuso su talla y la del *cuauhxicalli* que consagraría poco antes de su muerte, así como la referencia de Durán con respecto a que al iniciarse las hostilidades contra los matlatzincas se construía, o ampliaba, el inmueble destinado para alojar ambos monolitos,²² son factores que llevan a pensar en una planeación adelantada y

²² Como se dijo en la síntesis previa, es factible que las palabras de Durán aludan al complejo arquitectónico integrado por el Templo del Sol y el templo Yopico. En cuanto a la organización premeditada de la fiesta, es significativa la relación del fraile dominico con respecto a la solicitud de materiales que detonó las hostilidades entre mexicas y

calculada de esa solemnidad, en la cual se habrían conmemorado la génesis mítica del Quinto Sol y del rito específico de Xipe Tótec.

Lo anterior se suma, por otra parte, a una serie de indicadores sobre la importancia que tuvo la veneración por “Nuestro señor el desollado” durante el ejercicio de Axayácatl. Además de ser, como veremos un poco más adelante, el primer jerarca que las fuentes documentales exhiben portando los atavíos del dios al participar en campañas militares, también fue —al parecer— quien instituyó que los *hueitlatoque* tenochcas adoptaran su imagen para perpetuarse en las peñas de Chapultépec (Alvarado Tezozómoc 1878: 430; cf. Nicholson 1961: 381-382).²³

Por último, es necesario aclarar que existen otras dos referencias breves en las fuentes documentales sobre la factura o instalación de altares de sacrificio, las cuales podrían constituir testimonios indirectos sobre otras tantas celebraciones históricas de *tlacaxipehualiztli*. La primera habla de un *temalácatl* hecho por iniciativa de Tízoc (r. 1481-1486) “Al tercer año de su gobierno”, es decir, en 1483 ó 1484, coincidiendo a grandes rasgos con el inicio de la construcción del Templo Mayor que sería consagrado en 1487 por Ahuítzotl (*AT*: 43). Desde luego, es muy factible que se trate del monolito conocido en la actualidad como *Piedra de Tízoc*. La segunda corresponde a la instalación de otro *temalácatl* en 1498, bajo el reinado de Ahuítzotl (r. 1486-1502), aunque la fuente no proporciona ningún dato adicional (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 175-177).

5.3. *Tlacaxipehualiztli* y las consagraciones del Templo Mayor de Tenochtitlan

En un interesante trabajo sobre las ofrendas excavadas entre 1978 y 1991 por el Proyecto Templo Mayor, Leonardo López Luján afirma que la solemne consagración del Templo Mayor realizada en 1487, y presidida por Ahuítzotl, comenzó en el primer

matlatzincas: “[...] envió [Axayácatl] sus mensajeros a los dos señores de aquellas provincias, haciéndoles saber cómo él había edificado unas piezas en el templo y santuario para asentar las mesas de sus sacrificios y que tenía necesidad [...] que luego le mandasen traer madera de cedro y de pino, para cubrirlas. *No porque le faltase madera, pero fue consejo e industria de Tlacaélel, para tener ocasión y entrada para lo que pretendían*” (Durán 1967, II: 268; cursivas mías).

día de *tlacaxipehualiztli*, y va más allá al decir que el principal templo de Tenochtitlan sólo era inaugurado durante dicha veintena, siendo el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio el rito que presidía dichas ceremonias consagratorias (López Luján 1993: 276, 281, 284). La relevancia que tiene esa afirmación para nuestro tema de estudio convierte su discusión en algo de vital importancia.

Sin desdeñar varios argumentos presentados por el autor sobre la importancia que llegó a revestir para los mexicas la fiesta dedicada Xipe Tótec (1993: 279-289), considero que la información de las fuentes documentales no permite apoyar su propuesta. De entrada, es necesario aclarar que López Luján identifica, como ceremonia consagratoria del Templo Mayor, al *tlacaxipehualiztli* realizado hacia 1455 con el sacrificio de cautivos huastecos (López Luján 1993: 272-273). Sin embargo, como vimos en el capítulo segundo de este trabajo (inciso 2.2.10), los textos de Durán y Tezozómoc apuntan más bien hacia el estreno de un *temalácatl* y del templo dedicado a Xipe Tótec.

Lo más indicado, en cualquier caso, es enfocarnos en la información concerniente a la excepcional consagración de 1487. Aunque las fuentes aluden —en distintos momentos históricos de Tenochtitlan— al inicio de obras en el Templo Mayor (o templo de Huitzilopochtli), al inmueble en proceso de edificación, a conclusiones de obras, o bien a edificaciones que se suponen terminadas,²⁴ sólo en el caso de 1487 contamos con descripciones —por fortuna bastante detalladas— de las ceremonias de consagración efectuadas y en ellas no se mencionan ni el desollamiento de víctimas, ni

²³ Lo mismo hicieron, posteriormente, Ahuítzotl y Motecuhzoma II (Alvarado Tezozómoc 1878: 567-568; Nicholson 1961: 402-403).

²⁴ En lo que respecta al inicio de obras y al edificio en proceso de edificación, véanse Durán (1967, II: 106, 133ss.), Alvarado Tezozómoc (1878: 273, 287ss.) los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: 38) y Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997a: 153; 1998, I: 385, 395ss.; 2003a: 133). Por lo que atañe a conclusiones de obras y edificaciones terminadas, véanse Durán (1967, II: 226ss.), Alvarado Tezozómoc (1878: 355ss.), el *Códice Ramírez* (1878: 65-66), Acosta (1979: 349), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 230), Torquemada (1943, I: 150, 157) y los *Anales de Tlatelolco* (2004: 25, 39, 41). A las anteriores, deben agregarse las menciones sobre el inicio de la edificación del Templo Mayor que sería consagrado en 1487: Durán (1967, II: 311), Alvarado Tezozómoc (1878: 451), Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997a: 187; 2003a: 155), los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: 57), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 231), Torquemada (1943, I: 185), el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 38v), los *Anales de Tlatelolco* (2004: 97), el *Códice Aubin* (1963: 47), el *Codex en Cruz* (1981: 27-28), la *Histoire mexicaine* (1998: 92) y el *Codex Mexicanus* 23-24 (1952: LXXI; cf. Mengin 1952: 455).

la realización del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (Durán 1967, II: 333-347; Alvarado Tezozómoc 1878: 492-520). Tomando como base dichas descripciones, resumimos a continuación los detalles más relevantes para esta discusión.

De acuerdo con las fuentes, los sacrificios humanos —parte medular de la celebración— se prolongaron durante cuatro días, participando en su consumación los *tlatoque* de la llamada Triple Alianza, así como el *cihuacóatl* de Tenochtitlan, cada uno en un lugar asignado (Durán 1967, II: 344-345; Alvarado Tezozómoc 1878: 514-517).²⁵ Durán sólo distingue dos emplazamientos: Ahuítzotl en el Templo Mayor, y el *cihuacóatl* en “la piedra del Sol” (Durán 1967, II: 344), mientras Tezozómoc aclara que el *tlatoani* de Tetzoco (Nezahualpilli) fungió como sacrificador “encima de la piedra que llaman *Yopico*” y el de Tlacopan “encima de la piedra que estaba frontero de *Huitznahuac*”; en cuanto al lugar donde sacrificó el *cihuacóatl*, se refiere a él como “el brasero” o “el *Cuauhxicalli*” (Alvarado Tezozómoc 1878: 515). Las inmoluciones se efectuaron por extracción del corazón y también, probablemente, por degüello (Durán 1967, II: 345; Alvarado Tezozómoc 1878: 509, 515-516). El cronista de ascendencia mexica consigna asimismo la utilización de quince “degolladeros” esparcidos por la ciudad, en los cuales también fueron sacrificadas víctimas en esa solemne ocasión (Alvarado Tezozómoc 1878: 515).

La fuente —o fuentes— en la que abrevaron Durán y Tezozómoc informaba que los tres *tlatoque* y el *cihuacóatl* de Tenochtitlan fueron asistidos, para realizar sus funciones como sacrificadores, por sacerdotes ataviados como deidades, detallando además los dioses que fueron representados por ellos. El fraile dominico es muy específico al decir:

Con estos señores [se refiere a los *tlatoque* y al *cihuacóatl*] se vistieron muchos sacerdotes con las semejanzas de todos los dioses y diosas que había; los cuales, *aunque la historia los nombra*, va poco a decir (Durán 1967, II: 344-345; cursivas mías).

Afortunadamente, gracias a Tezozómoc podemos conocer esa nómina divina que Durán soslayó: Huitzilopochtli, Tláloc, Quetzalcóatl, Opochtli, Itzpapálotl,

Apantecuhtli, Zacatlamatzin,²⁶ Toci, Ixquitécatl, Chicnauhécatl, Coatlicue y Yohuallahuan (Alvarado Tezozómoc 1878: 515). En otra parte, el cronista menciona también a Tezcatlipoca, Chalchiuhtlicue y Mictlantecuhtli entre los dioses representados por sacerdotes, aclarando que el sacerdote principal de la ceremonia tomó los atavíos y divisas de Huitzilopochtli (1878: 504-505). Este último dato de Tezozómoc es de particular importancia, ya que sabemos por Durán que el nombre y ropajes utilizados por quien ostentaba ese cargo variaba de acuerdo con la fiesta que se solemnizaba:

El sexto ministro, que era el que tenía oficio de matar, era tenido y reverenciado como supremo sacerdote, o pontífice. El nombre del cual era diferente, conforme a la diferencia de los tiempos y las solemnidades en que sacrificaba, así como en la diferencia de sus pontificiales vestidos con que se adornaba, cuando salía a ejercitar el oficio de su suprema dignidad (Durán 1967, I: 31).

En suma, las relaciones de Durán y Tezozómoc describen una fiesta ecuménica, en la que las deidades más importantes se encontraron presentes. Entre ellas, desde luego, Xipe Tótec, tanto por el empleo de su templo como escenario destacado de inmoluciones humanas, como por la presencia de un sacerdote que representaba a Yohuallahuan, una de sus advocaciones; sin embargo, su participación se inserta en la de una colectividad de númenes que “acudieron” para celebrar el rito y seguramente, desde el punto de vista de las autoridades mexicas, para rendir pleitesía a su dios tutelar, Huitzilopochtli.

El objetivo central de la solemnidad, consagrar el templo dedicado al “Colibrí de la izquierda”, así como la investidura del sacerdote principal —mencionada por Tezozómoc— apuntan con preferencia hacia *panquetzaliztli*, la fiesta principal que los mexicas dedicaban a Huitzilopochtli y por la cual se han inclinado algunos investigadores (Caso 1967a: 59; Graulich 2000: 368; Zantwijk 1985: 256). Sin embargo, hay otros dos argumentos que pueden añadirse a los ya mencionados.

El primero es que, de acuerdo con Durán, una vez finalizada la consagración del Templo Mayor, los mexicas emprendieron una campaña militar contra Teloloapan,

²⁵ Motolinia y Torquemada mencionan también que la celebración duró cuatro días (Motolinia 1971: 404; Torquemada 1943, I: 186).

señorío del actual Estado de Guerrero, en virtud de que no habían acudido a la celebración a pesar de haber sido convocados; la campaña, según la fuente, incluyó también el sometimiento de Alahuiztlan y Oztoman (Durán 1967, II: 347-349). Los cautivos obtenidos, según el fraile dominico:

[...] fueron sacrificados en la primera solemnidad que cayó después de su prisión y el sacrificio fue el que ellos llamaban “desollamiento de hombres” (1967, II: 349).²⁷

Es decir, *tlacaxipehualiztli*, palabra que seguramente Durán tradujo del documento en el que se basó, y al que frecuentemente se refiere como “la historia”. De haberse realizado la consagración del Templo Mayor en *panquetzaliztli*, es decir, el 18 de diciembre de 1487 según la interpretación de Caso (1967a: 59), la campaña contra Teloloapan, Alahuiztlan y Oztoman podría haberse realizado durante los meses de enero y febrero de 1488, y los cautivos habrían sido sacrificados en la celebración de *tlacaxipehualiztli* correspondiente al mes de marzo de ese año.

El segundo argumento es que una considerable cantidad de fuentes concuerdan en mencionar a los tziuhcohuacas entre los cautivos inmolados durante la magna consagración del Templo Mayor, algunas de ellas destacándolos como las víctimas principales.²⁸ Ahora bien, de acuerdo con la *Séptima relación* de Chimalpain, la conquista de Tziuhcóhuac se consumó en el día *ce miquiztli* del año 8 *ácatl*, 1487 (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 165). Tal día, de acuerdo con una reconstrucción basada en la secuencia calendárica propuesta por Caso, correspondió al 26 de abril y cayó en la veintena *hueitozoztli*, lo que descartaría a *tlacaxipehualiztli* como festividad de consagración del Templo Mayor, y validaría cualquier periodo posterior a *hueitozoztli*, entre ellos *panquetzaliztli* (Tena 1992: 104, Tabla 2; cf. Caso 1967a: 59).

²⁶ Probablemente Tlamatzincatl.

²⁷ Según Tezozómoc, cuando los mexicas se encontraban combatiendo contra los oztomecas les gritaron en tono amenazante: “[...] aquí en vuestras tierras os hemos de desollar y llevar vuestros cueros a México” (Alvarado Tezozómoc 1878: 527).

²⁸ Véanse Sahagún (1997: 187), Durán (1967, II: 340), Alvarado Tezozómoc (1878: 517), los *Anales de Cuauhtitlan* (1945: 58), Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997a: 199; 1998, I: 407; 2003a: 165), los *Anales de Tlatelolco* (2004: 97), el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 39r), Torquemada (1943, I: 186), el *Códice Aubin* (1963: 47), el *Codex en Cruz* (1981: 29), los *Anales de Tula* (1995: 247), la *Historia Tolteca-chichimeca* (1989: 226, 47v) y Alva Ixtlilxóchitl (1965, II: 273).

El mismo argumento haría válido también el día 4 *ácatl* que da el mismo Chimalpain como fecha de la magna consagración, el cual correspondió al 11 de agosto, último de la veintena *tlaxochimaco* (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 165; Tena 1992: 104, Tabla 2).

En síntesis, las descripciones y datos que proporcionan las fuentes documentales apuntan claramente a que la consagración del Templo Mayor de 1487 se realizó durante la veintena *panquetzaliztli*, dedicada por los mexica tenochcas a Huitzilopochtli o, en su defecto, en *tlaxochimaco* según el dato de Chimalpain recién mencionado, lo que no es de ninguna manera descartable, ya que —de acuerdo con Sahagún— los mexicas también dedicaban esa fiesta a Huitzilopochtli (Sahagún 2000, I: 149, 150, 221-222).

No obstante lo anterior, el trabajo de López Luján deja ver la señalada presencia de elementos relacionados iconográfica y simbólicamente con Xipe Tótec en las ofrendas del Templo Mayor (López Luján 1996: 258-262), lo que sin duda refleja la importancia de la deidad en la vida ritual de los mexicas y se explicaría, entre otras razones, a partir de sus nexos con el origen de la Guerra Sagrada y el Quinto Sol.

5.4. Los atavíos de Xipe Tótec como parte del ajuar bélico del *hueitlatoani*

De acuerdo con Seler, los tres primeros atuendos militares de los *tlatoque* mexicas mencionados por Sahagún, distinguidos sucesivamente por el *tlauhquecholtzontli*, el *xiuhtototzontli* y el *ocelototec*,²⁹ son atavíos de Xipe Tótec con ligeras variantes (Sahagún 1953-82, Libro 8: 33; Seler 1990-98, III: 47-49). Todos ellos incluyen la *tzapocuéitl* o “falda de zapote”, elemento característico y (hasta donde llegan mis conocimientos) exclusivo de “Nuestro señor el desollado”, aunque en este caso estaba manufacturada con plumas de quetzal.

El primero en la lista, identificable por el tocado *tlauhquecholtzontli* o “cabellera de *tlauhquéchol*”, incluía también un tambor dorado que colgaba de dicho tocado y era llevado por el jerarca en su espalda (Sahagún 1953-82, Libro 8: 33; 2000, II: 747). Aunque Seler manifestó no conocer ninguna pictografía en la que Xipe Tótec apareciera

²⁹ En el caso de los dos primeros atuendos, se citan aquí los nombres transmitidos por el texto primario del *Códice Florentino*. Seler se refiere a ellos como *tlauhquéchol* y *xiuhtototéc*.

con el *tlauhquecholtzontli*, lo porta sin duda en el *Códice Borbónico*, donde se muestra como el Tezcatlipoca Rojo y luce, además, la *tzapocuéitl* (Seler 1990-98, III: 47; *CB*: 14) (Figura 39).³⁰

Aunque Axayácatl no es el primer jerarca tenochca que las fuentes documentales relacionan con Xipe Tótec (ya hemos visto que tanto Chimalpopoca como Motecuhzoma I dedicaron sendos altares sacrificiales y templos al dios), sí es el primero en aparecer portando sus ropajes y divisas al actuar como líder de sus tropas. El *Códice Cozcatzin* y el *Codex Mexicanus* 23-24 lo muestran de esa manera durante la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco, ocurrida en 1473 (Figuras 82 y 83). Varios otros textos, además, lo describen utilizando el *tlauhquecholtzontli* o el *yopihuéhuatl* (“el tambor de Yopi”) en campañas de conquista (Alvarado Tezozómoc 1878: 404; Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, II: 49; 2003a: 143, 151; *CC*: 24).

Ahuítzotl continuó con esa tradición. Chimalpain nos dice que combatió personalmente en la conquista de Tziuhcóhuac, llevando como atavíos el *xiuhtotoéhuatl*, un *yopihuéhuatl* y un tocado de plumas verdes de *quetzalli* (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 2003a: 165). Es posible que este último haya sido el *xiuhtototzontli*, mencionado por el *Códice Florentino* —en su relación sobre los atavíos militares del soberano mexica— como el tocado que acompañaba al *xiuhtotoéhuatl* (Sahagún 1953-82, Libro 8: 33). De esta manera, el atuendo del jerarca se relacionaría tanto con el dios del fuego, cuya ave compañera era el *xiuhtótotl*, como con Xipe Tótec, representado por el *yopihuéhuatl*.³¹

Según el testimonio del *Códice Vaticano 3738*, Motecuhzoma Xocoyotzin ostentó el atuendo de Xipe Tótec —incluyendo el *tlauhquecholtzontli* y la piel

³⁰ El dios también aparece con el *tlauhquecholtzontli* en la página 27 del mismo código, correspondiente a la veintena *hueitecuilhuitl* (Figura 77), así como en las páginas 34 y 36. De igual manera lo lleva en los códigos *Borgia*, *Tonalámatl de Aubin* (Figura 66) y *Tudela* (Figura 81) (Vié-Wohrer 1999, I: 136).

³¹ De acuerdo con un estudio sobre los atavíos de los *tlatoque* mexicas, Xipe Tótec —junto con Xiuhtecuhtli, y tal vez Quetzalcóatl y Tezcatlipoca— formaba parte de un elenco bastante limitado de deidades cuyos ropajes o insignias eran utilizados por el jerarca (Obregón Rodríguez 1985: 172-174). Aunque la autora aclara que realizó su investigación a partir de documentos pictográficos o ilustrados con pictografías, lo cierto es que las fuentes escritas no permiten ampliar gran cosa el panorama; como complemento a lo expuesto por ella, *Costumbres de Nueva España* dice que el *hueitlatoani* se ataviaba como Mixcóatl, otra advocación del Tezcatlipoca Rojo, para participar en la cacería ritual celebrada en *quechollí*

desollada— en la conquista mexicana de Tolloacan y Xaltépec, en la región matlatzinca; allí se le puede ver unido al glifo del año 9 *calli*, 1501 (CV3738: 83v) (Figura 70). Desde luego, en ese momento aún no ostentaba el cargo de *hueitlatoani*, por lo que debe haber comandado esa empresa militar en su carácter de *tlacochcácatl* o *tlacatéccatl*.³²

No obstante, siendo ya el jerarca supremo, Tezozómoc lo describe en dos ocasiones vestido como “Nuestro señor el desollado”: la primera, cuando emprendió su “campana de coronación” contra Nopallan e Icpatépec³³ y la segunda poco después, en otra guerra contra Xaltépec y Cuatzontlan (Alvarado Tezozómoc 1878: 584, 599). En el pimer caso, menciona el *tlauhqueholtzontli*, así como el tamborcillo dorado trenzado con una pluma de *tlauhquéchol*, el bastón de sonajas —al que, erróneamente, llama *omichicahuaztli* en lugar de *chicahuaztli*— y “una rodela dorada de los costeanos”, refiriéndose probablemente al escudo con círculos dorados —o *teocuitlanahuacayo*— dado por los orfebres al sacerdote que ataviaban con motivo de la celebración de *tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1953-82, Libro 9: 69; cf. Seler 1990-98, II: 38, 265).³⁴ En el segundo caso, Tezozómoc vuelve a citar el tocado hecho con plumas de *tlauhquéchol* y se refiere al tamborcillo con el nombre de *yopihuéhuatl* (Alvarado Tezozómoc 1878: 599).

Es posible que se haya tratado del atuendo y las divisas empleados originalmente por su padre Axayácatl. Años después, de acuerdo con Durán, Motecuhzoma II le entregó “la divisa del dios Tótec” a su hermano Tlacahuepan, quien estaba por encabezar al ejército mexicana en una “guerra florida” o *xochiyáoyotl* contra Huexotzinco (Durán 1967, II: 433). Tezozómoc es quien detalla que se trataba de las “armas que fueron del rey *Axayácatl*” (Alvarado Tezozómoc 1878: 611). El destino del ajuar no fue

(CNE: 50). Sobre la utilización de los atavíos del dios del fuego por parte del *hueitlatoani* mexicana, véase a Heyden (1972).

³² Mientras Tezozómoc asigna a Motecuhzoma Xocoyotzin el primero de los cargos mencionados, según Chimalpain ostentaba el segundo (Alvarado Tezozómoc 1878: 572-573; Chimalpain Cuauhtlehuantzin 1997a: 219; 2003a: 177).

³³ Véase más adelante, el inciso 5.5.

³⁴ Tezozómoc apunta, además, que Motecuhzoma II alentó a sus tropas golpeando el tambor y haciendo sonar el *chicahuaztli* (Alvarado Tezozómoc 1878: 584). En la opinión de Olivier, a través de la acción de vestir atuendos y divisas divinas, el *hueitlatoani* se identificaba con “etapas” significativas en la vida de las deidades. En el caso de Xipe Tótec, y tomando en cuenta que el *Códice Vaticano 3738* se refiere a él como generador de la guerra, el autor se inclina a pensar que revivía el inicio de la guerra sagrada (Olivier 2004: 398; cf. CV3738: 8r, 79).

muy afortunado, ya que Tlacahuepan murió en el combate y su cuerpo fue despojado de sus armas y ropas por los huexotzincas, antes de ser desmembrado (Alvarado Tezozómoc 1878: 612).

El hecho de que los *tlatoque* mexicas se vistieran como Xipe Tótec para ejercer la guerra adquiere aún más significación, considerando que el empleo de sus atavíos militares era exclusivo. Al respecto, algunas fuentes informan sobre la pena de muerte que pesaba sobre quien hurtara los atavíos militares del *hueitlatoani* u osara vestir como él para participar en la guerra (Motolinia 1996: 484; Zorita 1999, I: 356). Según Las Casas, la prohibición se extendía también a las divisas utilizadas en danzas o fiestas y amparaba de igual forma al *tlatoani* tepaneca (Las Casas 1967, II: 401).

No obstante, el ejemplo recién mencionado de Motecuhzoma Xocoyotzin utilizando los atavíos de Xipe Tótec antes de asumir el mando supremo, así como el de su hermano Tlacahuepan, nos hacen ver que algunos miembros del linaje gobernante quedaban exentos de la prohibición, siempre y cuando hubieren alcanzado la dignidad suficiente.³⁵ Durán, en particular, da a entender que este último recibió de su hermano las divisas de Xipe Tótec junto con un nuevo nombramiento (Durán 1967, II: 433). Según la *Crónica mexicáyotl* y Chimalpain, Tlacahuepan tenía el cargo de *tlacohcácatl* (Alvarado Tezozómoc 1992: 135; Chimalpain Cuauhtlehuantzin 2003a: 175).³⁶

5.5. El desollamiento y el ascenso al poder de los *tlatoque*

Entre los mexicas, el proceso de entronización de los *tlatoque* se veía confirmado por una campaña militar encabezada por el nuevo gobernante, cuyo objetivo era la obtención de cautivos para ofrecerlos en sacrificio. De acuerdo con Sahagún, la campaña tenía lugar después de la fiesta de la elección —cuya duración no era fija según la fuente— y al regresar, el recién ungido presidía los sacrificios recompensando a los guerreros noveles (Sahagún 2000, II: 774-775). Según Durán, la fiesta duraba cuatro días y se hacía, precisamente, para sacrificar en el último de ellos a los enemigos

³⁵ A este respecto, véase a Piho (1972: 325-326).

³⁶ Chimalpain, no obstante, ubica su muerte años atrás, en 1495.

capturados en la campaña (Durán 1967, II: 303-311).³⁷ Ambos autores coinciden, eso sí, en que previamente a la multicitada campaña el flamante *hueitlatoani* transitaba por un rito de investidura en el que —entre otras cosas— era presentado ante la sociedad mexicana (Sahagún 2000, II: 771-773; Durán 1967, II: 301-302).

Motolinia legó un valioso testimonio sobre la primera acción de guerra de un nuevo *tlatoani*, donde nos hace saber que su primer cautivo era sacrificado mediante extracción de corazón en lo alto de un templo y vistiendo las insignias del Sol; su cuerpo era despeñado, decapitado y desollado, rellenándose finalmente la piel con algodón para ser colgada en la casa del jerarca recién nombrado (Motolinia 1996: 486).

Me interesa, sobre todo, destacar ciertos detalles en la descripción de Motolinia, en virtud de que más adelante, al examinar lo que ocurría con los guerreros distinguidos en *tlacaxipehualiztli*, será posible apreciar las semejanzas entre ambos casos:

- 1) entre el protagonista del rito y su cautivo se establecía el lazo de paternidad simbólica;³⁸
- 2) el protagonista ofrecía una fiesta a los *tlatoque* comarcanos, ocasión en la que recibía presentes de sus invitados y él, a su vez, les repartía mantas;³⁹
- 3) después de la fiesta, los parientes más cercanos del protagonista permanecían con él hasta que llegaba el día del sacrificio de su víctima;
- 4) el protagonista ayunaba durante el tiempo que precedía al sacrificio del cautivo;
- 5) consumado el sacrificio, la sangre de la víctima era vertida en un recipiente, y el protagonista mandaba rociar con ella a todas las efigies divinas que se hallaban en el recinto sagrado;
- 6) el cuerpo de la víctima era ingerido ritualmente (Motolinia 1996: 485-487).

³⁷ En las páginas citadas, Durán describe la campaña militar de investidura realizada por Tízoc; sin embargo, también lo hace en los casos de Ahuítzotl y Motecuhzoma II, coincidiendo en todos los detalles básicos (Durán 1967, II: 318-327; 407-416). Tezozómoc, a su vez, concuerda con Durán (Alvarado Tezozómoc 1878: 440-451; 461ss., 581-596).

³⁸ Según el texto, “Llamáuanle [al cautivo] hijo del señor que lo auía preso y hazíanle aquella honrra que al mesmo señor [...]” (Motolinia 1996: 486).

³⁹ Esta fiesta se hacía después de la toma del cautivo y como preludio a su sacrificio, de manera que la secuencia de acontecimientos presentada por Motolinia coincide con aquella asentada por Durán (*vid supra*).

Este último detalle puede inferirse a partir de las siguientes palabras del franciscano: “De la carne hazían otras çerimonias, que por ser crueles y esta ya dichas otras quasi semejantes en la primera parte y por causa de breuedad, no las digo aquí” (1996: 486). En consecuencia, también puede suponerse la realización de un segundo banquete, el cual se sumaría al mencionado en el punto número dos. Por desgracia, y también “por causa de breuedad”, Motolinia omitió describir otras varias ceremonias que el ungido realizaba antes y después del sacrificio de la víctima (Motolinia 1996: 487).⁴⁰

Lo cierto es que sólo después de haber cumplido con el requisito de ofrecer en sacrificio a su primer cautivo conseguido como *tlatoani*, el protagonista adquiriría el derecho de utilizar los ornamentos, prendas y divisas correspondientes a su nueva dignidad, tanto en la guerra como en celebraciones especiales (Motolinia 1996: 487).⁴¹

El desollamiento del primer cautivo de un nuevo *tlatoani* y, sobre todo, el uso dado al producto de esa acción ritual, evidencian que la piel conllevaba —entre otros— un valor como trofeo, tal y como ocurría en Zapotlan, donde las pieles de los cautivos eran rellenas con paja o zacate para danzar a su alrededor (Flores 1986a: 391-392). Más adelante, veremos que dicho valor cobraba una especial importancia en *tlacaxipehualiztli*, especialmente en lo que concernía a los guerreros tenochcas involucrados en el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio.

En otro orden de ideas, el dato aportado por Motolinia se sumaría a algunos otros que apuntan hacia una participación destacada de Xipe Tótec en el proceso de entronización de los *tlatoque* tenochcas, los cuales se comentan a continuación.

Primero, la fecha en la cual se realizaba la fiesta de la elección. De acuerdo con Sahagún, se escogía la trecena iniciada por el signo calendárico *ce izcuintli* (1 Perro), debido a que era próspero y, además, el signo del dios del fuego; el convite iniciaba —según la fuente— en el cuarto día de ese periodo, *nahui ácatl* (4 Caña) (Sahagún

⁴⁰ Otras fuentes dan cuenta de estos hechos, aunque todas ellas abrevaron de Motolinia y no aportan ningún dato adicional (Mendieta 1980: 132-133; Zorita 1999, I: 358-360; Torquemada 1943, II: 541-542; Gómara 1954, II: 408).

⁴¹ Al ascender al poder, los gobernantes mayas del periodo Clásico también debían capturar y ofrecer en sacrificio a un cautivo, aunque se ignora el momento preciso en que lo hacían dentro del proceso de su entronización (Schele y Miller 1986: 110, 117).

2000, I: 396).⁴² Sin duda, Xiuhtecuhtli era el numen con el cual la figura del *hueitlatoani* encontraba una mayor identificación,⁴³ al grado de que la efigie del dios ígneo que se fabricaba en *izcalli*, una de sus fiestas, se hacía a imagen del jerarca supremo y le eran colocados, además, sus atavíos e insignias (Sahagún 2000, I: 87).

No obstante, *ce izcuintli* era también el principal nombre calendárico de Xipe Tótec, quien aparece presidiendo la trecena iniciada por ese signo en el *Códice Borbónico*, en el *Códice Vaticano 3738* y en el *Tonalámatl de Aubin* (CB: 14; CV3738: 26v, 165; TA: 14; cf. Caso 1961: 88). En los casos del *Códice Borbónico* y del *Tonalámatl de Aubin*, el signo *ce izcuintli* —además de iniciar la trecena— se encuentra directamente vinculado con la imagen de Xipe Tótec, junto con los de *nahui ollin* (4 Movimiento) y *yei cuauhtli* (3 Águila) (Figuras 39 y 66). El *Códice Vaticano 3738*, por otra parte, coincide con Sahagún al decir que en el día 4 Caña de esa trecena “daban las dignidades a los príncipes del pueblo”.

Segundo, las referencias sobre el proceso de consagración de Tízoc como *hueitlatoani*, asimismo, mencionan al templo de Xipe Tótec —el Yopico— como uno de los seis lugares de culto donde el nuevo soberano debía acudir para autosacrificarse mediante punción, decapitar codornices y sahumar copal hacia los cuatro rumbos del cosmos (Durán 1967, II: 302; Alvarado Tezozómoc 1878: 439).⁴⁴ Lo anterior, como parte del rito de investidura que sucedía de inmediato a su elección (*vid supra*).

Por último, algo que ya fue mencionado en el inciso anterior: Tezozómoc describe a Motecuhzoma II ataviado como Xipe Tótec, precisamente en su campaña militar de investidura. En lo que resta de este trabajo, se irá aclarando que la presencia de “Nuestro señor el desollado” en los ritos de investidura de los nahuas antiguos no se limitaba al ejemplo de los *tlatoque*. Lo encontramos también en los procesos

⁴² De acuerdo con Durán, la fiesta se realizaba en el signo *ce cipactli*, aunque como vimos anteriormente no coincide con Sahagún en la secuencia de los acontecimientos (Durán 1967, II: 311, 321)

⁴³ Considerando al dios del fuego como el numen que ocupaba y dominaba —de acuerdo con la cosmovisión indígena— el centro del universo, y que igualmente ejercía funciones de purificación, sacralización y regeneración (Noguez Ramírez 1971; Limón Olvera 2001).

⁴⁴ Los otros cinco lugares eran el templo de Huitzilopochtli, el *cuauhxicalli*, el Tlillan (o quizá el Tlillancalco), el templo de Huitznáhuac y un lugar en la ribera lacustre de Tenochtitlan, probablemente uno de los adoratorios llamados Ayauhcalco, dedicados a los *tlaloque* (Alvarado Tezozómoc 1878: 438-439; Durán 1967, II: 301-302). En otro lugar sostengo que el templo de Xipe Tótec visitado por el nuevo *hueitlatoani* debe haber sido el que se encontraba en la parcialidad de Moyotlan (González González 2005).

ascensionales de los *tetecuhtin* y los guerreros, cuestiones a las que regresaré en más de una ocasión, así como en el caso de los mercaderes o *pochtécah*, quienes visitaban su templo como parte del ceremonial asociado con el banquete que ofrecían cuando habían logrado acumular suficiente riqueza (Sahagún 2000, II: 819).

5.6. Sacrificios de cautivos de guerra en *tlacaxipehualiztli*

En el capítulo pasado (inciso 4.6.1.3.1) se expuso la cuestión relativa al sacrificio de *tlatlacohtin* de collera que representaban deidades y que, de acuerdo con Durán, eran inmolados previamente a la realización del *tlahuahuanaliztli*. Sin embargo, la fiesta de Xipe Tótec era, sobre todo, un escenario para el holocausto de cautivos de guerra; se ha señalado ya el carácter masculino de la festividad, expresado sobre todo por el hecho de que todas las víctimas que morían en ella —con excepción de Mayáhuel, cuyo sacrificio es descrito por Durán y mencionado por Sahagún— eran hombres.

Más que intentar una relación detallada sobre la forma en que se llevaban al cabo los sacrificios, mi intención es resaltar las diferencias existentes en el tratamiento social que recibían los despojos de las víctimas, considerando la existencia de dos grupos bien diferenciados, de acuerdo con las descripciones hechas por Sahagún: uno, integrado por cautivos que eran sacrificados durante el primer día “oficial” de la fiesta en el templo de Huitzilopochtli, y el otro conformado por quienes morían tras verse sometidos al *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, en el *temalácatl*.

La clarificación de dichas diferencias permitirá mostrar que formaban parte del proceso de promoción que determinados guerreros experimentaban en *tlacaxipehualiztli* y que era avalado directamente por el *hueitlatoani*, de acuerdo con varias fuentes (véase el inciso 5.6.2.1). Asimismo, constituirá el punto de apoyo metodológico para intentar esclarecer, hasta donde sea posible, el mecanismo mediante el cual esos guerreros distinguidos alcanzaban una nueva posición dentro de la jerarquía militar tenochca.

5.6.1. El primer día: sacrificios en el templo de Huitzilopochtli

En Tenochtitlan, la verdadera celebración de *tlacaxipehualiztli* daba inicio en el templo de Huitzilopochtli, con el sacrificio de cautivos durante el día previo a la realización de

la ceremonia mayor, el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio; esa debe ser la razón por la cual el franciscano dice que la fiesta se hacía también “a honra de Huitzilopochtli” (Sahagún 2000, I: 180-181). La noche previa, los guerreros donadores o *tlamanime* velaban a sus víctimas, cortándoles cabellos de la coronilla a la medianoche y colocándolos frente al fogón (Sahagún 2000, I: 180; 1953-82, Libro 2: 47).⁴⁵

Al amanecer, los *tlamanime* llevaban a sus cautivos al templo de Huitzilopochtli para ofrecerlos en sacrificio. En la parte baja del edificio los entregaban a los sacerdotes, quienes se encargaban de subirlos tomándolos por los cabellos; algunos ofrecían resistencia y tenían que ser arrastrados (Sahagún 2000, I: 180). Otros, por el contrario, daban muestras de valor gritando el nombre de su *altépetl*, esperando con ello ser reconocidos y recordados por sus coterráneos (Sahagún 1953-82, Libro 2: 48). Una vez arriba, el corazón del cautivo era extraído sobre el *téchcatl* mediante el procedimiento acostumbrado y, finalmente, los cuerpos de las víctimas eran despeñados por la escalinata del templo (Sahagún 2000, I: 180).

5.6.1.1. El desollamiento de las víctimas

Una vez despeñados, los cuerpos caían en el Apétlac o “Comedero de Huitzilopochtli”, donde eran recogidos por los *cuacuacuiltin*⁴⁶ tras haber sido despojados de su piel (Sahagún 2000, I: 137, 181; 1953-82, Libro 2: 48). El franciscano dice con claridad que el desollamiento de este primer grupo de víctimas se efectuaba en la parte baja del templo de Huitzilopochtli:

Y en sacando a cada uno dellos el corazón [...] luego le echaban por las gradas abaxo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban. Esto se hacían [*sic*] en el cu de Huitzilopochtli (Sahagún 2000, I: 180).

⁴⁵ La velación se realizaba en el Calpulco particular del guerrero, lugar que de acuerdo con el mismo Sahagún era “una casa grande como palacio que usaban en cada barrio para juntarse allí a conferir los que regían el barrio” (Sahagún 1989: 20-21). En cuanto a las implicaciones simbólicas del corte de cabellos de las víctimas, véase la nota 81 del capítulo cuarto.

⁴⁶ Véase el siguiente inciso.

El hecho de que estos cuerpos fueran desollados en el lugar mismo del sacrificio marca una diferencia relevante con respecto a las víctimas del *tlahuahuanalitzli* o sacrificio gladiatorio, particularmente en lo que toca a la relación simbólica que se establecía entre el guerrero donador y la piel de su cautivo, como será expuesto más adelante. Por otra parte, debe señalarse que las referencias al momento y lugar del desollamiento de estas víctimas sólo se encuentran en el texto castellano de Sahagún, por lo que constituyen otro ejemplo, entre muchos, sobre detalles recabados por el franciscano a través de un intercambio verbal con sus informantes.

5.6.1.2. La prioridad de Huitzilopochtli y del *hueitlatoani*

Como acabamos de explicar, los cuerpos de los cautivos sacrificados en el templo de Huitzilopochtli eran recibidos por unos sacerdotes llamados *cuacuacuiltin* (“cabezas rapadas”), quienes los llevaban a los calpulcos particulares de los guerreros mexicas que los habían ofrecido en sacrificio. Aunque ya se mencionó que la recepción y traslado de los cuerpos se hacían con posterioridad a su desollamiento, considero necesario, con el fin de clarificar aún más la exposición, citar la fuente de manera textual:

Después de desollados, los viejos llamados *cuacuacuilti* llevaban los cuerpos al *calpulco*, adonde el dueño del cautivo había hecho su voto o prometimiento. Allí le dividían y enviaban a Motecuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes. Íbanlo a comer a la casa del que captivó al muerto (Sahagún 2000, I: 181).

El hecho de que primero se realizaran sacrificios en el templo del dios tutelar de los mexicas, así como el envío de un muslo de cada víctima al *hueitlatoani*, refleja la prioridad de Huitzilopochtli y del Estado tenochca —representado, sin duda, por su soberano— en el logro de las conquistas militares. Por un lado, es conveniente citar el texto de Cristóbal del Castillo, donde se consignan las ordenanzas transmitidas por el *tlacatecólol* Tetzauhtéotl a Huitzilópoch, líder de los *mecitin* peregrinantes; de acuerdo con la fuente, la primera de ellas instruía al grupo para sacrificar a sus cautivos de guerra, indicándoles los pasos a seguir:

Y a vuestros prisioneros de guerra [...] les abriréis el pecho sobre la piedra de sacrificio [...] Y haréis ofrenda de sus corazones hacia el [Sol de] movimiento cuando se prenda, se muestre su resplandor en el cielo [...] Y cuando así lo hayáis hecho, enseguida [lo haréis] para mí, y *después para Tláloc, y para todos los dioses mis amigos*, que ya conocéis (Castillo 1991: 125-127; cursivas mías).⁴⁷

Por el otro, el guerrero donador, mediante la cesión del muslo hecha al jerarca supremo, reconocía automáticamente su colaboración en la captura. En efecto, de acuerdo con Sahagún, cuando un enemigo era apresado por dos o más guerreros mexicas, el cuerpo era repartido entre todos los participantes:

[...] el que más se había señalado en este negocio, tomaba el cuerpo del captivo, y el muslo y pierna derecha; y el que era segundo tomaba el muslo y pierna izquierda [...] (Sahagún 2000, II: 781).⁴⁸

Es muy factible, asimismo, que esta acción haya tenido un carácter más colectivo que individual, ya que —como lo dice la fuente— el desmembramiento del cuerpo se hacía en el Calpulco, lugar vinculado con la comunidad.⁴⁹ De esa manera, habrían sido los diversos *calpultin* de la ciudad los que cumplían con un deber hacia su gobernante.⁵⁰ Más adelante, al exponer el caso de las víctimas del *tlahuahuanaliztli*, se aclarará aún más esta cuestión.

La participación de los *cuacuacuiltin* o “cabezas rapadas” como intermediarios que manipulaban los cuerpos de las víctimas constituye, en mi opinión, un testimonio

⁴⁷ Como lo señala Navarrete Linares (en: Castillo 1991: 64-65), Cristóbal del Castillo efectúa una reconstrucción —desde su momento histórico, ca. 1600— del pacto establecido mediante dichas ordenanzas entre Tetzauhtéotl y los peregrinantes, con el fin de explicar, a su manera, las características manifiestas de los mexicas tardíos.

⁴⁸ Atenco, señorío tributario, estaba obligado a enviar los muslos de sus víctimas al *hueitlatoani* tenochca (Padilla 1985: 34-35). Por otra parte, y como es señalado por López Austin, si los dioses recibían nueva vitalidad gracias a la fuerza de las víctimas, el gobernante también se fortalecía y prolongaba su vida al tomar una parte de sus cuerpos (López Austin 1996, I: 434).

⁴⁹ Véase la nota 45.

⁵⁰ Aparentemente, según el texto náhuatl del *Códice Florentino*, los miembros del *calpulli* manifestaban un especial interés por llevar el muslo del soberano a las casas reales (Sahagún 1953-82, Libro 2: 49).

adicional con respecto a la ingerencia estatal directa en estos sacrificios.⁵¹ Dicha congregación sacerdotal estaba integrada, de acuerdo con el mismo Sahagún, por:

[...] unos ministros del templo que, en su juventud habían servido en el *cu* y después de casados eran como padres de los otros mancebos que servían en el *cu*, y aunque habitaban con sus mujeres tenían oficio en el *cu* y *en la república*, y acudían a las fiestas (Sahagún 1989: 21; cursivas mías).

Aunque los encontramos en las fiestas rituales de los mexicas desempeñando diversas funciones,⁵² interesa por el momento destacar su relación con determinadas ceremonias vinculadas con el aparato de gobierno. Los *cuacuacuiltin* participaban de manera especial en la recepción del *hueitlatoani*, el ejército y sus cautivos cuando regresaban de una campaña militar. Tezozómoc se refiere a ellos como “servidores del templo de Huitzilopochtli”, agregando que en esas ocasiones llevaban en andas al *hueitlatoani* y se hacían cargo, por órdenes del *cihuacóatl*, de convocar a los demás sacerdotes para acudir a recibir al soberano (Alvarado Tezozómoc 1878: 485, 531).⁵³

De acuerdo con Durán, recibían a los cautivos arrojándoles pedazos de tortillas previamente ofrendadas, dirigiéndoles palabras de “bienvenida” con las que les anunciaban su inminente sacrificio, dándoles a beber pulque y, finalmente, llevándolos al templo de Huitzilopochtli y al palacio del *hueitlatoani*, con el fin de ofrecerlos al dios en el primer caso, y para que hicieran acto de sumisión en el segundo (Durán 1967, II: 160). Esta relación es importante, ya que vincula a los *cuacuacuiltin* con los cautivos antes de su sacrificio, mientras la descripción de *tlacaxipehualiztli* hecha por Sahagún los relaciona una vez más, pero habiéndose consumado su inmolación.

⁵¹ Como veremos más adelante, en el caso de los *huahuantin* —los cautivos sometidos al *tlahuahuanaliztli*— sus cuerpos eran entregados directamente a los guerreros donadores. Por otra parte, la entrega de los cuerpos a los *cuacuacuiltin* contrasta con lo dicho por el propio Sahagún cuando habla de los sacrificios realizados en el templo de Huitzilopochtli, en la fiesta *panquetzaliztli*: “Y el dueño del esclavo o captivo tomaba el cuerpo de su esclavo del *apétlac*, él por sí mismo. Nadie osaba tomar el cuerpo del esclavo ajeno. Y llevábale para su casa (Sahagún 2000, II: 839).

⁵² Véase, a este respecto, Sahagún (2000, I: 226, 228; 1953-82, Libro 2: 44, 81ss., 112, 115, 122).

⁵³ En concordancia con esta información, Sahagún dice que los *cuacuacuiltin* tenían autoridad para castigar a otros sacerdotes cuando no acudían a su llamado (Sahagún 2000, I: 287-288).

Los testimonios de Tezozómoc y Durán, aunados al envío de uno de los muslos de cada víctima al *hueitlatoani*, dejan claro que los “cabezas rapadas” fungían en *tlacaxipehualiztli* como delegados del jerarca supremo, quien de esta manera habría ejercido un control particular sobre las víctimas sacrificadas durante el primer día de la fiesta, en el templo de Huitzilopochtli.⁵⁴

5.6.2. El segundo día: sacrificios en el *temalácatl*

La jornada que sucedía a los sacrificios en el templo de Huitzilopochtli era, sin lugar a dudas, la de mayor intensidad en la fiesta dedicada a Xipe Tótec y en la cual se realizaba su ceremonia estelar, el *tlahuahuanaliztli*, “rayamiento” o sacrificio gladiatorio. Una vez más, debo aclarar que no es mi objetivo presentar una descripción o análisis pormenorizados de la ceremonia, por lo demás una de las más comentadas tanto por fuentes primarias como secundarias, sino enfocarme hacia el tratamiento recibido por las víctimas que sucumbían en su escenificación.⁵⁵

Aún así, conviene destacar ciertas cuestiones asentadas por las fuentes y que no han sido suficientemente tomadas en cuenta hasta ahora. Una en especial: la confrontación de los textos de Durán y Tezozómoc sobre las magnas celebraciones de *tlacaxipehualiztli* efectuadas en las épocas de Motecuhzoma I y de Axayácatl, y de éstos, a su vez, con la versión de la fiesta ofrecida por Durán en su libro sobre los ritos y ceremonias, deja ver que el *tlahuahuanaliztli* experimentó modificaciones significativas con el paso del tiempo.

En el capítulo pasado (inciso 4.6.1.3.1) fueron discutidos los sacrificios previos al “rayamiento” descritos por Durán y en los cuales, según el cronista, morían representantes de nueve deidades cuyos cuerpos eran desollados. La exposición tuvo como base su libro sobre los ritos y ceremonias, mismo que seguramente refleja las pautas seguidas en la fiesta durante los tiempos cercanos a la conquista española. Al

⁵⁴ Con respecto a dicho control estatal sobre los cautivos ofrecidos en sacrificio, es de señalarse la existencia de una sala llamada *malcalli* en el palacio del *hueitlatoani*, en la que se les custodiaba y alimentaba (Sahagún 2000, II: 762).

⁵⁵ Los pormenores de la ceremonia pueden consultarse en las obras de Sahagún (2000, I: 181-183; 1953-82, Libro 2: 50-53), Durán (1967, I: 98-99; II: 172-174, 277-278), Alvarado Tezozómoc (1878: 321-323, 415-416, 622) y Pomar (1986: 63-65). Su descripción más completa, sin duda, es la de Broda (1970: 209-218).

mismo tiempo, es bien sabido que ese mismo registro de Durán, así como el de Sahagún, explican que quienes ejercían la labor de sacrificadores sobre el *temalácatl* eran cuatro personajes, ataviados a pares como águilas y jaguares, permaneciendo los representantes divinos como espectadores; el dominico, además, detalla que cada pareja de sacrificadores estaba jerarquizada en un “mayor” y otro “menor” (Durán 1967, I: 98; Sahagún 2000, I: 182-183).

Sin embargo, el mismo Durán nos dice, en su *Historia*, que en el *tlacaxipehualiztli* presidido por Motecuhzoma I hacia 1455, los sacerdotes ataviados como deidades cumplieron como sacrificadores combatiendo contra las víctimas en el *temalácatl* (Durán 1967, II: 172-174). Entre ellos, cierto, menciona a un “tigre” y a un águila, pero su descripción de la ceremonia hace ver que ocuparon un papel secundario. Por otra parte, los dioses enunciados por el dominico no concuerdan, estrictamente hablando, con los de su libro de los ritos y ceremonias: aunque se repiten Tótec, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl, se agregan Toci, Yopi, Opochtli (Opochtzin) e Itzpapálotl, y faltarían la “semejanza del Sol”, Macuilxóchitl, Tlacahuepan, Mayáhuel, Ixtlilton y Chililico (Durán 1967, II: 172-174). Tezozómoc coincide con Durán, aunque su nómina de dioses es más limitada puesto que omite a Tótec y a Yopi (Alvarado Tezozómoc 1878: 321).

En tiempos de Axayácatl, de acuerdo con lo descrito por Durán, los representantes divinos ya no intervenían como sacrificadores. Menciona como tales a los jaguares y a las águilas, ya como parejas jerarquizadas y como “señalados para aquel oficio” (Durán 1967, II: 277). El dominico omite nombrar a los dioses presentes en esa ocasión, aunque Tezozómoc sí lo hace; su lista coincide con la que ambos autores dieron en el caso anterior, aunque agrega a Nappatecuhtli (Alvarado Tezozómoc 1878: 415). Es importante señalar que esa fue la magna celebración de *tlacaxipehualiztli* dedicada a Xipe Tótec como el Tezcatlipoca Rojo y realizada, probablemente, en el año 13 *ácatl*, 1479.

La discusión reviste interés, ya que muy pocas ceremonias mesoamericanas pueden ser rastreadas en el curso del tiempo. El ejemplo del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio ilustra la existencia de cierta flexibilidad litúrgica en su realización, modificándose sobre todo entre la época de Motecuhzoma I y Axayácatl.

Puede decirse que a partir de 1479, al menos, se adoptaron las pautas que la regirían hasta la llegada de los españoles, lo que podría obedecer a un mayor enfoque de la fiesta hacia la figura del Tezcatlipoca Rojo y la creación mítica del Quinto Sol, cuya relación fue comentada en el capítulo tercero, inciso 3.2.

En las siguientes páginas, además de considerar —como se dijo líneas atrás— el tratamiento *post mortem* dado a las víctimas del *tlahuahuanaliztli*, el interés radicará también en el proceso de selección del que eran objeto y que no existía, por lo menos hasta donde las fuentes nos informan, en el caso analizado previamente, es decir, el de los cautivos inmolados en el templo de Huitzilopochtli. En mi opinión, dicha selección marcaba, desde un principio, las diferencias manifestadas por las fuentes en lo que respecta al manejo social de los cuerpos inmolados y, particularmente, de las pieles obtenidas a través de su desollamiento.

5.6.2.1. El *tlahuahuanaliztli* y la distinción de los guerreros donadores

Como lo hizo notar Johanna Broda, la jerarquía militar entre los mexicas estaba vinculada con la ofrenda de cautivos de guerra en ceremonias de inmolación, y el ascenso de los guerreros dentro de dicha jerarquía se veía confirmado mediante su participación en el ritual y el costeo de fiestas (Broda 1979: 47, 71-72). En concordancia con ello, una de las peculiaridades de *tlacaxipehualiztli* es que funcionaba como un cedazo mediante el cual determinados guerreros mexicas obtenían distinciones del *hueitlatoani*, así como un reconocimiento público. El punto de partida de ese proceso era la selección de las víctimas para el *tlahuahuanaliztli*, o sacrificio gladiatorio. A este respecto, es ilustrativo el siguiente pasaje de los *Memoriales* de Motolinia:

Tlacaxipenalisti [...] Duraua dos días y el primero matauan los muchachos y el segundo en la piedra que está dicha a los grandes [...] (Motolinia 1996: 170).

Aunque en realidad no existe en la fuente ninguna referencia previa a “la piedra”, resulta clara la alusión del texto al *temalácatl*. Es importante la diferenciación

hecha por la fuente entre “los muchachos” y “los grandes” ya que, más que tratarse de una división basada en la edad, se refiere a una división jerárquica, cuestión que se aclarará enseguida, mediante la revisión de otros testimonios al respecto. Es conveniente, asimismo, resaltar que la fuente hace la distinción entre las víctimas inmoladas el primer día (seguramente en el templo de Huitzilopochtli), frente a quienes morían durante la segunda jornada “en la piedra”.

Durán alude con claridad a la importancia que adquirirían, para las autoridades mexicas, los guerreros que aportaban cautivos para la realización del llamado sacrificio gladiatorio. Después de describir brevemente una celebración de *tlacaxipehualiztli* ocurrida en tiempos de Motecuhzoma II,⁵⁶ así como la ceremonia de nuestro interés, nos dice el fraile dominico:

[...] mandó [Motecuhzoma II] que todos los que a esta guerra habían ido de sus vasallos, que se juntasen, *especialmente* aquellos que se habían señalado y traído gente para aquel sacrificio [el *tlahuahuanaliztli*] con que los dioses se habían honrado; para lo cual se dio pregón público y se echó bando por toda la ciudad, y así, se juntaron gran número de soldados y de caballeros en los lugares señalados que para cada uno estaba señalado, según su dignidad y manera (Durán 1967, II: 483; cursivas mías).

Sin embargo, Pomar es el autor del siglo XVI que explica con mayor claridad la importancia que revestía para un guerrero ofrecer un cautivo en la principal ceremonia de *tlacaxipehualiztli*, así como la intervención del *tlatoani* en la selección de las víctimas. De acuerdo con él, aunque en la fiesta *tóxcatl* —consagrada a Tezcatlipoca— se sacrificaban cautivos de guerra, los más esforzados eran reservados para el festejo de Xipe Tótec, ya que:

[...] era como dios de las guerras, [a]l cual sacrificaban los más valientes prisioneros, *a fin de tener [por] famosos a los q[ue] los prendieron*, con diferente solemnidad q[ue] la de los otros sacrificios ordinarios [...] (Pomar 1986: 62; cursivas mías).

⁵⁶ Se trata del *tlacaxipehualiztli* realizado hacia 1511 con el sacrificio de víctimas tlachquiyauhcas. Véase la síntesis en el inciso 5.2.

Un poco más adelante, Pomar nos hace saber que la “diferente solemnidad” a la que hacía referencia era precisamente el *tlahuahuanaliztli*, al cual dedica una relación puntual que introduce con las siguientes palabras:

Al otro ídolo llamado XIPE [...] hacían los sacrificios de los indios más valientes, q[ue] se habían escogido a elección del rey, haciendo primero muchas averiguaciones y diligencias del esfuerzo y ánimo de cada uno, y su valentía; porq[ue], si no eran tales, no morían en el sacrificio deste ídolo [...] (Pomar 1986: 63).

Indudablemente, eran las implicaciones simbólicas de la ceremonia misma, así como de los sacrificios divinos que la precedían, lo que resaltaba su importancia y, al mismo tiempo, redundaba en el esmero con el cual se escogían los cautivos para su escenificación. Como se expuso en el capítulo tercero (inciso 3.2), dichas implicaciones se vinculaban con ciertas tradiciones sobre la creación del Quinto Sol y la guerra sagrada.

Retomando a Pomar, su descripción del *tlahuahuanaliztli* dice que los *huahuantín* o “rayados” (es decir, las víctimas) eran llevados en procesión hasta el *temalácatl*, cada uno de ellos flanqueado por aquel que lo había capturado y por otro guerrero que ya había alcanzado el rango de *tequihua* (Pomar 1986: 63-64). El dato de Pomar es de sumo interés para nuestra discusión, pues da a entender que el donador aspiraba a obtener el mismo grado y que su compañero de escolta fungía como una suerte de aval o “padrino”.

El mismo autor, en otro lugar, explica que para lograr el rango de *tequihua* era necesario haber capturado a cuatro enemigos, y corrobora la suposición anterior al describir la ceremonia mediante la cual era otorgado:

[...] que entonces, *con ciertos padrinos* y en el templo principal, *ante el señor o rey*, le daban la dignidad de caballería, afeitándole y dándole ciertas borlas de plumas para insignia de su dignidad y caballería (Pomar 1986: 85; cursivas mías).⁵⁷

⁵⁷ Sahagún confirma que la captura de cuatro enemigos convertía a un guerrero en *tequihua*, vocablo que traduce como “capitán”, al igual que Durán (Sahagún 1953-82, Libro 8: 77; 2000, II: 783; Durán 1967, I: 67). Durán, por cierto, afirma que tanto *pipiltín* como *macehuáltin* podían alcanzar el grado y señala ciertas diferencias de procedimiento y vestimenta en cada

Pedro Carrasco ya había hecho notar, basándose en estas líneas de Pomar, la posible relación entre el ceremonial que rodeaba a los guerreros distinguidos en *tlacaxipehualiztli* y *xócotl huetzi* con la adquisición del grado de *tequihua* (Carrasco 1966: 141).⁵⁸ Sin embargo, el investigador parece no haber reparado en la participación de los *tequihuaque* como escoltas de las víctimas del “rayamiento”, cuestión que desde luego fortalece el planteamiento, así como algunos otros indicios que se comentan enseguida.

Un texto sahumaguntino del *Manuscrito de la Real Academia de la Historia*, no incluido en la versión final del *Códice Florentino*, indica que en la fiesta de Xipe Tótec el *huitlatoani* otorgaba prendas distintivas, tanto a los *tequihuaque* como a los *telpochyaque*, por méritos recientes en campaña (Sahagún 1953-82, Libro 8: 87). El cargo de *telpochyaqui* (pl. *telpochyaque*) era la antesala del de *tequihua*, puesto que se requería haber capturado a tres enemigos para obtenerlo (Sahagún 1953-82, Libro 8: 76).⁵⁹

Otro indicio sobre la adquisición de nuevos cargos militares en *tlacaxipehualiztli* se encuentra en el préstamo de insignias que el jerarca supremo otorgaba a los *tlamanime* involucrados en el *tlahuahuanaliztli*. Como ya fue explicado, el escenario de estas acciones era el Tecanman, lugar estrechamente ligado con las Casas Reales y que probablemente estaba consagrado al dios del fuego (véase el capítulo segundo, inciso 2.1.3). Entre las insignias prestadas por el soberano, se encontraba el *quetzalcómitl*, la corona o tocado con la que era investida la efigie de Xiuhtecuhtli fabricada en *izcalli*, una de las fiestas dedicadas a esa deidad (Sahagún 1953-82, Libro 8: 84; 2000, I: 260).⁶⁰

caso; en el caso de los *macehualtin*, les llama “caballeros pardos” (Durán 1967, I: 113-116). Muñoz Camargo (1998: 87) distingue igualmente a los “caballeros pardos” con respecto a los *pipiltin* por nacimiento. El mismo Pomar dice que el *tlatoani* sólo podía utilizar las insignias de *tequihua* en caso de serlo (Pomar 1986: 80).

⁵⁸ Según el documento *Costumbres de Nueva España*, el guerrero que ofrecía una víctima para sacrificio en *xócotl huetzi* (o *huey miccaílhuítl*) hacía ostentación del fémur, tal y como ocurría en *tlacaxipehualiztli*, según vimos en el capítulo pasado, inciso 4.6.1.6 (CNE: 46-47).

⁵⁹ Durante la celebración de *tlaxochimaco*, los guerreros danzaban siguiendo un estricto orden jerárquico; los *telpochyaque* seguían inmediatamente a los *tequihuaque* (Sahagún 2000, I: 222).

⁶⁰ Aunque ya fue mencionado en este trabajo, viene al caso recordar que el sacerdote llamado *Tecanman teuhua* era quien se encargaba de ataviar a la víctima que representaba a Xiuhtecuhtli (Sahagún 1958: 93; 2000, I: 289).

Asimismo, se menciona la insignia llamada *itzpapálotl*, la cual era propia de los *tiachcahuan*, guerreros que ya habían logrado capturar a tres enemigos (Sahagún 1997: 271; 1953-82, Libro 8: 76).⁶¹

A este respecto, debe recordarse la importancia del dios del fuego en las ceremonias de investidura de los *tlatoque*, así como la utilización de sus atavíos por parte de los recién ungidos. La importancia del ajuar de Xiuhtecuhtli dentro de la vida ceremonial del *hueitlatoani*, sin duda, explica porqué las divisas tenían que ser devueltas por los guerreros beneficiados en *tlacaxipehualiztli*.⁶² El hecho, por otra parte, conjuga nuevamente al dios ígneo y a Xipe Tótec en un rito de promoción, al igual que en la entronización de los *tlatoque*.

En la ceremonia con la cual se disponía de las pieles desolladas en *tlacaxipehualiztli*, y que se realizaba hacia la conclusión de la veintena *tozoztontli*, los *tlamanime* encabezaban la procesión, llevando los bienes recolectados por sus *xipeme*⁶³ en atados hechos con mantas distintivas, entre ellas una llamada *nacazminqui* (Sahagún 1953-82, Libro 2: 58). De acuerdo con Seler, ese tipo de manta era otorgada a los guerreros que habían logrado capturar a cuatro enemigos (Seler 1990-98, III: 5).

La inferencia del sabio alemán se basa en la semejanza de una pictografía del *Códice Magliabecchiano*, donde se muestra una manta con el nombre “manta de nariz muerta” (confusión de *nacazminqui* por *nacazmiqui*), con otra ilustrada en el *Códice Mendocino* y que es descrita por la glosa acompañante como atavío distintivo de guerreros que habían logrado consumir cuatro capturas (Seler 1990-98, III: 5, 60, n.9) (Figuras 84 y 85).⁶⁴ Según Durán, cuando llegaba el momento de desechar las pieles, los guerreros donadores ya lucían las nuevas insignias otorgadas por el *hueitlatoani* como recompensa por sus hazañas (Durán 1967, I: 101).

Una vez concluido el sacrificio de las víctimas en el *temalácatl*, los *tlamanime* realizaban una actividad equiparable a lo que hacía un nuevo *tlatoque* como parte de su rito de investidura: recibía una porción de la sangre de su víctima, con el fin de

⁶¹ Para su descripción, véase a Sahagún (2000, II: 748).

⁶² El préstamo y devolución de las insignias, desde luego, autoriza a suponer que permanecían bajo la custodia del jerarca supremo.

⁶³ Más adelante, se discute esta cuestión con amplitud (inciso 5.7).

ofrendarla personalmente ante diversas imágenes divinas, ataviado con las insignias que le habían sido prestadas por el *hueitlatoani* en el Tecanman (Sahagún 2000, I: 183). Desde luego, no es creíble lo que dice Sahagún con respecto a que visitaba “todas las estatuas de los dioses por los templos y por los calpules” y “todas las estatuas del pueblo”,⁶⁵ ni lo que dice su texto náhuatl en el sentido de que acudía a todos los calpulcos, considerando que su número debió ser equivalente al de los barrios o *calpultin* que integraban la ciudad (Sahagún 2000, I: 183; 1953-82, Libro 2: 54).

Resulta más verosímil el que haya visitado lugares situados dentro del recinto sagrado, así como las pequeñas casas o templos llamados *calpulli* que lo rodeaban y que fueron listados como su septuagésimo octavo edificio por el franciscano (Sahagún 2000, I: 281). El texto náhuatl de la fuente se refiere a ellos con el nombre de *calpulco* y explica que sirvieron de refugio a los indígenas durante la matanza perpetrada por Alvarado en 1520, describiéndolos como lugares de ayuno reservados para los *tlatoque* y para los guerreros que ostentaban los cargos de *achcauhtli* y *tequihua* (Sahagún 1953-82, Libro 12: 56; Libro 2: 193).

Cuando finalizaba su recorrido, el *tlamani* devolvía las insignias prestadas por el *hueitlatoani* (Sahagún 2000, I: 183). Pomar, cuya relación —como vimos— aporta datos con respecto a que los guerreros involucrados en el *tlahuahuanaliztli* aspiraban a obtener el rango de *tequihua*, describe acciones muy similares en el caso de Tetzoco (Pomar 1986: 65).

Aunque ya se mencionó que un nuevo *tlatoani* ofrendaba la sangre de su primer cautivo como parte del proceso mediante el cual se entronizaba, conviene citar textualmente la fuente, con el fin de clarificar que en el caso bajo discusión también nos encontramos frente a un rito de promoción:

Con la sangre que del corazón salía, rrociauan o ensangrentauan a las quatro partes del templo, e la otra sange cogíanla en vn vaso e ymbíauanala al señor, el qual mandaua que rroçiasen con ella a todos ýdolos de los templos que estaua en el patio, en hazimiento de gracias por la victoria que

⁶⁴ Tezozómoc menciona esta manta como atavío de los guerreros en retiro, o *cuauhuehuetque*, que acudían a recibir al *hueitlatotani* cuando regresaba de una campaña militar (Alvarado Tezozómoc 1878: 444).

⁶⁵ Sahagún se refiere a Tenochtitlan en su obra, indistintamente, como “ciudad” o “pueblo”.

le avían dado, y por ellos, y mediante su favor auía alcançado (Motolinia 1996: 486).

El comportamiento de la víctima sometida al *tlahuahuanaliztli*, asimismo, redundaba en un mayor o menor prestigio para su captor. Diversas fuentes hacen hincapié en el hecho de que mientras algunas víctimas hacían gala de valor y fiereza, logrando cansar o herir a varios de los sacrificadores, otros se entregaban inmediatamente a su destino sin ofrecer resistencia (Sahagún 2000, I: 183; II: 797; Durán 1967, II: 173-174; Pomar 1986: 65). Durán, incluso, dice que algunos lograban desatarse:

[...] y, en viéndose sueltos, arremetían al contrario y allí se mataban el uno al otro, y esto acontecía cuando el preso era persona de cuenta y que había sido capitán en la guerra donde había sido cautivado (Durán 1967, I: 99).

Este testimonio del dominico coincide con el de los informantes de Sahagún, según el cual la jerarquía de la víctima condicionaba su actitud: si era un guerrero distinguido o *tiacauh*, quizás lograría enfrentarse a tres o cuatro de los sacrificadores, pero si no era tal, se entregaba sin pelear en el *temalácatl* (Sahagún 1953-82, Libro 8: 84).⁶⁶ Sin embargo, es Pomar quien explica que dicho comportamiento podía enaltecer o disminuir al guerrero donador:

Hallóse q[ue] muchos [...] luego se rendían a la muerte y sacrificio, con q[ue] hacían menos famosos a los q[ue] los habían vencido; de manera q[ue, en] tanto cuanto más esfuerzo y ánimo mostraban peleando en este sacrificio, tanto más fama de valientes cobraban los q[ue] en la guerra los habían vencido y preso, y traído al sacrificio (Pomar 1986: 65).

Lo que sin duda explica porqué el *tlamani* tenochca danzaba y se mantenía atento cerca del *temalácatl*, mientras su cautivo era sometido al *tlahuahuanaliztli* (Sahagún 2000, I: 182). Las fuentes, sin embargo, no nos hacen saber si las consecuencias consistían simplemente en una mayor o menor fama pública, o si bien

⁶⁶ En otro lugar, el texto primario de Sahagún dice que el cautivo que se entregaba sin oponer resistencia era desarmado y el sacrificador lo “rayaba” de inmediato (López Austin 1967a: 20).

implicaban la adquisición de un mayor o menor rango, con las distinciones correspondientes.

5.6.2.2. El *hueitlatoani* como *ixiptla* de Xipe Tótec

Al siguiente día del *tlahuahuanaliztli*, se realizaban danzas multitudinarias en las casas reales, con la participación de los *tlatoque* de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan, es decir, la llamada “Triple Alianza”. El evento era iniciado al alba por sacerdotes, quienes eran sustituidos después del mediodía por los *tlatoque* y los *pipiltin*, encargados de danzar hasta el ocaso frente a las casas reales. El *hueitlatoani* tenochca marchaba al frente, flanqueado por el jerarca de Tetzco a su derecha, y por el de Tlacopan a su izquierda (Sahagún 2000, I: 184-185).

Aunque Sahagún no lo haya detallado, su compañero de orden, Motolinia, se encargó de registrar que el soberano mexica danzaba en *tlacaxipehualizti* ataviado con la piel de una víctima especialmente seleccionada para él:

Y como todos o los más sacrificados eran esclavos o tomados en la guerra en *México* para este día [*tlacaxipehualiztli*], guardaban algunos de los presos en la guerra que fuese señor o principal, y aquél desollaban para *Moctezuma*, el gran señor de *México*, [en] el qual cuero baylauan. Y esto yban a ver como cosa de maravilla, y en los otros pueblos no se lo vestían los señores, sino otros principales (Motolinia 1996: 187).⁶⁷

Desde luego, es posible afirmar que el cautivo seleccionado para el gobernante era el de mayor jerarquía entre ellos, así como que era inmolado sobre el *temalácatl*.⁶⁸ Las últimas líneas del texto citado sugieren que la acción era una prerrogativa del

⁶⁷ Vale la pena complementar este pasaje con su equivalente de la *Historia de los indios...*, del mismo cronista: “De aquellos que sacrificaban desollaban algunos [...] y como todos los sacrificados o eran esclavos o tomados en la guerra, en México para este día guardaban alguno de los presos en la guerra, que fuese señor o persona principal, y a aquel desollaban para vestir el cuero de él el gran señor de México Moteuczoma, el cual con aquel cuero vestido bailaba con mucha gravedad [...] y esto iban muchos a ver como cosa de gran maravilla, porque en los otros pueblos no se vestían los señores los cueros de los desollados, sino otros principales” (Motolinia 1941: 45). Véanse también Las Casas (1967, II: 188) y Gómara (1954, II: 410-411), quienes sin duda tomaron la información de Motolinia.

⁶⁸ Es conveniente remarcar que las danzas en las que participaba el jerarca se realizaban al día siguiente del *tlahuahuanaliztli*, así como que la *Historia tolteca-chichimeca* consigna el

hueitlatoani tenochca frente a otros *tlatoque*, lo cual podría guardar relación con la transmisión de fuerza divina implícita en ella (cf. López Austin 1996, I: 435); Torquemada, quien también debe haber leído la información de Motolinia, agrega:

Este acto, y manera de vestidura, dicen, que usó aquel famoso, y excelente Rey Motecuhzuma en alguna fiesta, y no debió de ser él sólo, sino que debió de venir la costumbre de más atrás, de otros sus antepasados [...] (Torquemada 1943, II: 119).

Por otro lado, el hecho de que el *hueitlatoani* danzara en la fiesta de Xipe Tótec le otorgaba a ésta una importancia especial, ya que no era algo usual: lo hacía en *hueitecuhílhuítl*, “algunas veces”, en *ochpaniztli*, en *títitl* y en la solemne celebración cuatrienal de *izcalli*, ocasión en la que encabezaba la danza llamada *netecuhitotilo*, que era exclusiva para él y los *pipiltin* (Sahagún 2000, I: 216, 234, 264-265; 1953-82, Libro 2: 124; CNE: 52).⁶⁹

En cuanto a *ochpaniztli*, la fiesta paralela a la que nos ocupa, es importante señalar que el jerarca danzaba tras haber otorgado insignias y armas a los guerreros distinguidos y a los novicios, como preparativo para la guerra; en dicho baile, los participantes hacían ostentación de sus insignias (Sahagún 2000, I: 233; 1953-82, Libro 2: 124; Serna 1953: 188). Como contraste, en *tlacaxipehualiztli* —como se ha venido exponiendo a lo largo de este trabajo— recompensaba a aquellos que se habían distinguido en las campañas recién concluidas.

5.6.2.3. El desollamiento de las víctimas del *tlahuahuanaliztli*

Tras haber ofrendado la sangre de la víctima y haber devuelto las insignias que le habían sido prestadas por el *hueitlatoani* (*vid supra*), el guerrero donador se encargaba de llevar su cuerpo⁷⁰ al Calpulco en donde lo había velado la víspera del

sacrificio en “rayamiento” tanto de *tlatoque*, como de *pipiltin* (Sahagún 2000, I: 184-185; *HTCh*: 27v, 49v, 184-185, 229).

⁶⁹ En el caso de *izcalli*, el soberano danzaba vistiendo varios ornamentos característicos del atavío de Xiuhtecuhtli (Limón Olvera 2001: 151).

⁷⁰ De acuerdo con Durán, los cuerpos de las víctimas del *tlahuahuanaliztli* eran llevados al Tzompantli, donde eran reclamados por sus captores (Durán 1967, II: 278).

tlahuahuanalitzli, lugar donde era desollado. Pero dejemos que sea el propio Sahagún quien lo explique:

[...] y el cuerpo de su captivo llevábale a la casa que llamaban *calpulco*, donde había tenido la vigilia la noche antes, y allí les [*sic*] desollaban (Sahagún 2000, I: 183).

Mediante esta acción se establecía otra diferencia sustancial entre las víctimas inmoladas el primer día en el templo de Huitzilopochtli y los *huahuantín*, puesto que los cuerpos de estos últimos eran recibidos directamente por sus “dueños”, sin mediar los *cuacuacuiltin*, y su desollamiento ocurría en el territorio comunitario de cada uno de los guerreros donadores.⁷¹ Esa diferencia, seguramente, estaba en consonancia con la especial selección previa de los cautivos destinados al “rayamiento” y constituía, al mismo tiempo, una marca más de prestigio para sus captores, quienes de esa manera podían disponer de las pieles de sus víctimas dentro de su propio territorio. En la acción que seguía a la ya mencionada, el texto de Sahagún permite inferir otra cuestión vital para el análisis que realizamos:

De allí [del *calpulco*] llevaba al cuerpo desollado a su casa. Allí le dividía y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes (Sahagún 2000, I: 183).⁷²

Es decir, la piel permanecía en el espacio comunitario, mientras el *tlanani* disponía del cuerpo a título personal. Esto es importante, puesto que parece indicar un reclamo de posesión del *calpulli* con respecto a la piel, cuestión que se ve fortalecida por un pasaje de la fuente subsecuente a los anteriores y que será discutido un poco más adelante, en el inciso 5.7.1. En cualquier caso, a través del despojo se establecía, como iremos viendo, un sistema de derechos y obligaciones dentro del cual la posición central

⁷¹ Como se explicó en su momento, el desollamiento de las víctimas del primer día se realizaba en el lugar mismo del sacrificio (véanse los incisos 5.6.1.1 y 5.6.1.2).

⁷² El texto náhuatl del *Códice Florentino* coincide cabalmente con el castellano, en los dos pasajes citados (Sahagún 1953-82, Libro 2: 54). Según Pomar, los guerreros buscaban obsequiar la carne de sus víctimas a personas distinguidas —*pipiltin* y *pochtécáh*— con el fin de recibir a cambio bienes de prestigio (Pomar 1986: 63).

era ocupada por el *tlamani*, y que seguramente se inscribía en su proceso de ascenso dentro de la jerarquía militar mexica.

Por otra parte, debe recordarse el caso de los cautivos sacrificados durante el primer día y cuyo desmembramiento tenía lugar en los calpulcos, por lo que quizás se establecía el mismo tipo de reivindicación colectiva, aunque dirigida en ese caso a los cuerpos previamente despojados de su piel. Al mismo tiempo, el hecho reforzaría la suposición planteada, en la discusión correspondiente, con respecto a que la acción de enviarle un muslo de la víctima al *hueitlatoani* implicaba en realidad a todo el *calpulli* del guerrero donador (véase el inciso 5.6.1.2).

5.7. El uso ritual de las pieles de los *huahuantín*

Quedaron ya señaladas, en los incisos 5.6.1.1, 5.6.1.2 y 5.6.2.3, las diferencias entre el tratamiento *post mórtem* de los cautivos que morían en el templo de Huitzilopochtli y el de aquellos que sucumbían en el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio. Pasaremos, ahora, a analizar las actividades desarrolladas por quienes vestían las pieles de estos últimos, así como la forma en que dichas acciones se inscribían en lo que considero un proceso de promoción vinculado con los guerreros que los habían ofrecido en sacrificio. Será necesario, en primera instancia, discutir algunas cuestiones en torno a la relación existente entre ellos y las pieles de sus víctimas, en virtud de que constituyen el cimiento de lo que será expuesto posteriormente.

5.7.1. El guerrero donador como custodio de la piel

Después de describir el traslado del cuerpo de la víctima inmolada en el *tlahuahuanaliztli*, así como su desollamiento en el Calpulco particular del guerrero mexica que lo había ofrecido en sacrificio y, finalmente, su desmembramiento en la casa de este último, a fin de realizar el banquete ritual con su carne, Sahagún anota algo que resulta de la mayor importancia, en tanto confirma la distinción de los *huahuantín* como víctimas, así como la de los *tlamanime* que los habían aportado para la realización del llamado sacrificio gladiatorio:

El pellejo del cautivo era del que le había capturado, y él le prestaba a otros para que le vistiesen y anduviesen por las calles con él, como con cabeza de lobo. Y todos le daban alguna cosa al que lo llevaba vestido, y él lo daba todo al dueño del pellejo, el cual lo dividía entre aquellos que le habían traído vestido como le parecía (Sahagún 2000, I: 184; cursivas mías).

Las palabras resaltadas en la cita pretenden destacar el hecho de que cada piel era vestida por una colectividad. El texto primario de la fuente es bastante más claro al respecto, así como en lo que concierne al tiempo que duraba esta actividad: “[El *tlamani*] anda prestándose a la gente durante veinte días. Durante ellos, se mendigaba, se turnaban para usarla al vestirla durante un día” (Sahagún, en: Valiñas Coalla, s.f.).⁷³

Por otra parte, la primera frase del texto castellano, “El pellejo del cautivo era del que le había capturado”, amerita ser analizada. La traducción de Sahagún conlleva un concepto europeo de propiedad que, ciertamente, no resulta ser el más apropiado para la realidad mesoamericana. El texto primario dice “*Auh yn ieoaio qujmopialtiaia in tlamanj*”, implicando el verbo *pialtia* que es traducido por Molina como “depositar o dar a guardar algo a otro” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 54; Molina 1992: 81v, n-e). De manera que, tal parece, habría sido más adecuado traducir “El pellejo del cautivo era custodiado por el que le había capturado”.⁷⁴

Trasladado así el texto, se encuentra más en consonancia con el hecho de que los cuerpos de los *huahuantín* eran desollados en el Calpulco, el lugar comunitario, como se explicó anteriormente. De ese modo, el guerrero habría fungido como custodio de un bien colectivo, adquiriendo, no obstante, el privilegio de poder disponer de él, como lo expresa claramente el pasaje citado. El planteamiento se ve reforzado por la explicación de la fuente sobre el uso, también colectivo, de las pieles.

Asimismo, podemos darnos cuenta de que a través de la piel se establecía un sistema de obligaciones, dentro del cual los guerreros donadores figuraban como centro

⁷³ El texto dice: “*qujtetlaneuhtinemj, cempoalilhujtl ipan tlatlaeoalo, nepapatlalo, yn onneaqujlo cemj/hujtl* [...]”. La paleografía de Valiñas Coalla coincide plenamente con la de Dibble y Anderson (Sahagún 1953-82, Libro 2: 54).

⁷⁴ O bien, “La piel [del cautivo] la cuidaba el *tlamani*” (Valiñas Coalla, s.f.).

de captación y redistribución de bienes,⁷⁵ de manera que el rol de aquellos que vestían las pieles no parece haber sido el de “limosneros” como es calificado por varias fuentes, incluyendo a Sahagún. Volveré posteriormente a esta cuestión.

Durán coincide con Sahagún en lo que concierne al dominio ejercido por los *tlamanime* sobre las pieles de sus cautivos, así como en el uso colectivo de estas últimas. Por un lado, el fraile dominico describe las actividades con las cuales concluía el *tlahuahuanalitzli*, y nos dice enseguida:

Luego otro día de mañana iban algunos a pedir al dueño de los que se habían desollado aquel cuero prestado, para pedir limosna con él, y *el dueño mandaba se les prestase* (Durán 1967, I: 100; cursivas mías).

Por el otro, explica primero que en los aposentos que rodeaban al patio Cuauhxiclco “guardaban los cueros de los que desollaban por cuarenta días” (1967, I: 100)⁷⁶ y, más adelante, se refiere a las actividades de los *xipeme* asentando lo siguiente:

Estos que pedían esta limosna, cada noche eran obligados a llevar el cuero al templo, donde se había de guardar en los aposentos que para ello estaban diputados, donde *cada mañana acudían los que habían de pedir, por ellos* (Durán 1967, I: 101; cursivas mías).

En lo que respecta a la interacción entre los *xipeme* y los *tlamanime*, no obstante, la versión de Durán es confusa. De acuerdo con él, lo que era recolectado por los primeros se concentraba en el templo y después, transcurridos los veinte días de acopio:

[...] había el limosnero de partir de toda la ofrenda [...] que se había recogido con el dueño del esclavo, cuyo cuero había pedido, y con esto remediaban muchos pobres su necesidad (Durán 1967, I: 101).

⁷⁵ En referencia a este papel de los *tlamanime*, el texto primario del *Códice Florentino* dice *qujtlaiecultia yn jieoauh*, “De este modo su piel le sirve” (Valiñas Coalla, s.f.; cf. Sahagún 1953-82, Libro 2: 54).

⁷⁶ Durán es confuso con respecto al periodo en que eran utilizadas las pieles desolladas en *tlacaxipehualitzli*. En este caso, es probable que haya querido ser congruente con lo que dice un poco más adelante, en relación a que las ceremonias con las cuales se desechaban los despojos, una vez concluidas las visitas domiciliarias de los *xipeme*, se prolongaban por otros veinte días (Durán 1967, I: 101). En otra parte, sin embargo, es claro en cuanto a que la actividad de recolección duraba veinte días y concluía rápidamente con la ocultación de las pieles en el Netlatiloyan (Durán 1967, II: 175).

Vemos, así, que Durán invierte la versión de Sahagún, poniendo en la persona del *xipe* la autoridad para disponer de lo recolectado, lo que resulta incongruente en virtud de que él mismo —como vimos— reconoce al *tlamani* como el “dueño” de la piel. Con base en el dominio ejercido sobre la piel, el cual admiten tanto Sahagún como Durán, debe tomarse como válida la explicación del franciscano, según la cual era el guerrero quien concentraba y repartía los bienes reunidos (*vid supra*).

5.7.2. La recolección de bienes de los *xipeme*

En otras partes ya se ha mencionado que los portadores de pieles de *tlacaxipehualiztli*, o *xipeme*, visitaban las casas y recibían diversos obsequios, destacando los manojos de mazorcas de maíz y otros productos elaborados con el grano, así como semillas de otros cultígenos. De acuerdo con Durán, no iban solos: los acompañaban jóvenes que les ayudaban a llevar lo que les daban y les avisaban sobre la eventual proximidad de otro *xipe*, pues si se llegaban a encontrar comenzaban a reñir entre sí (Durán 1967, I: 101).⁷⁷ En el mismo lugar, el cronista dice que cuando visitaban casas de *pipiltin* recibían cosas de mayor valor como mantas, prendas de vestir, plumas y joyas. Como ya se comentó también, cada piel era vestida por varios devotos y el guerrero donador concentraba los bienes recibidos, con el fin de redistribuirlos posteriormente.

Prácticamente todas las fuentes que describen esta actividad se refieren a los *xipeme* en cuestión como mendigos o limosneros (Sahagún 2000, I: 99; Durán 1967, I: 100-101; II: 175, 466; Pomar 1986: 65; CR: 120). Las relaciones de Durán y del *Códice Ramírez*, en particular, reflejan concepciones cristianas al decir —respectivamente— que lo recolectado “iba al templo y allí se juntaba [...] y con esto remediaban muchos pobres su necesidad”, y que “en este tiempo juntaban estos que así andaban mucha limosna, la cual se gastaba en cosas necesarias al culto de sus dioses” (Durán 1967, I: 101; CR: 120).

⁷⁷ Curiosamente, aunque Sahagún no menciona este detalle, una pictografía del *Códice Florentino* muestra a un *xipe* visitando una casa, acompañado por un joven que lleva cosas en un atado (Figura 73).

Sin embargo, por lo que se ha discutido hasta aquí, la situación se muestra muy diferente. Ni los *xipeme* guardaban para sí lo que la gente les daba, ni lo hacía tampoco el *tlamani*, quien redistribuía los bienes al final del proceso.⁷⁸ Mucho menos, desde luego, se empleaba para el culto de los dioses. Para designar esta actividad, el texto náhuatl del *Códice Florentino* emplea el verbo *tlatlaehuia*,⁷⁹ mismo que Molina traduce —junto con *tlatlayehuia*— como “mendigar” (Sahagún 1953-82, Libro 2: 54; Molina 1992: 137v, n-e). Sin embargo, debe mencionarse que en el mismo *Vocabulario* de Molina *tlatlayehuia* aparece también con el significado de “demandar de puerta en puerta, o de tienda en tienda” (Molina 1992: 37r, e-n).

Tomando como base la información de las fuentes discutida hasta este momento, en particular la de Sahagún, considero que el sentido correcto del verbo *tlatlaehuia* en el texto del *Códice Florentino* es el de “demandar [o pedir] de puerta en puerta”, sin la connotación mendicante que algunas fuentes le atribuyen. La mejor prueba de ello es que —valga la reiteración— eran los *tlamanime* quienes acopiaban y redistribuían los bienes recolectados por los *xipeme*.

Encontramos testimonios más acordes con lo anterior, por cierto, en el mismo Durán y en el *Códice Ramírez*. El primero dice que “Por la cual limosna había un agüero: que a nadie habían de llegar a pedir que les dejase de dar, poco o mucho, alguna cosa” (Durán 1967, I: 101). La segunda fuente, por su parte, comenta lo siguiente:

Este [el *xipe*] andaba por todas las casas y mercados de las ciudades, cantando y bailando, y habíanle de ofrecer todos, y el que no ofrecía le daba con un canto del pellejo por el rostro, untándole con aquella sangre que tenía cuajada [...] (CR: 120).

Como apoyo para esta argumentación, puede mencionarse una actividad comparable que tenía lugar durante la veintena *etzalcualiztli*. En ese caso, grupos de personas iban bailando y cantando de casa en casa, pidiendo a sus dueños que compartieran el *etzalli*, comida hecha especialmente para esa fiesta. Sahagún transmite el estribillo que se decía con el canto, el cual denota una exigencia en la acción: “Si no

⁷⁸ Más adelante, se plantea la posibilidad de que lo recolectado por los *xipeme* fuera consumido en el banquete final ofrecido por el *tlamani* que les había prestado la piel.

⁷⁹ El verbo aparece en el texto bajo la forma pasiva “*tlatlaehualo*”.

me das el arruz [el *etzalli*], agujerarte he la casa” (Sahagún 2000, I: 204; 1953-82, Libro 2: 84). Durán también describe la actividad e informa que los visitantes decían “Dadme de vuestro *etzalli*”, coincidiendo en el tono de demanda (Durán 1967, I: 261). Johanna Broda, tomando en cuenta la manera en que se ataviaban los participantes, así como el contexto general de esa fiesta, considera que se trataba de representantes de Tláloc y establece una comparación entre esta actividad y la realizada por los *xipeme* en *tlacaxipehualiztli* (Broda 1971: 287-288).

Por último, y aunque se trate de una región alejada del Centro de México, viene al caso mencionar la respuesta que dieron los caciques y ancianos nicaraos a fray Francisco de Bobadilla, cuando éste les inquirió sobre la forma en que —según él— pedían limosna los indígenas:

No piden por amor de Dios, ni dicen sino *dadme esto, que lo hé menester*, é dánsele porque diga bien de quien se lo dá, é assi se hace. Y essos pobres no van á pedir á todos, sino á quien creen que les dará lo que piden [...] (Fernández de Oviedo 1945, XI: 97; cursivas originales).

En la opinión de Vié-Wohrer, las relaciones existentes entre *tlacaxipehualiztli* y las tradiciones de los grupos cazadores hacen pensar que en estas últimas podrían encontrarse los orígenes de ese complejo ritual, cuestión que ya había sido vislumbrada por Acosta Saignes (Vié-Wohrer 1999, I: 103-105; Acosta Saignes 1950: 30).⁸⁰ De acuerdo con lo que se ha venido exponiendo en este trabajo, el valor y el uso otorgados a las pieles de las víctimas sacrificadas en el *tlahuahuanaliztli* se vincularían también con las prácticas de grupos cazadores.

De acuerdo con Service (1979: 26-27), los conceptos de *obligación* y *deber* resultan más aptos para expresar las relaciones económicas que se crean entre los miembros de las sociedades cazadoras-recolectoras. El concepto de *regalo*, empleado

⁸⁰ Vié-Wohrer comenta que las comunidades de cazadores fundamentan su actividad en un principio de intercambio y reciprocidad con el entorno natural, mismo que se manifiesta en una serie de rasgos cuya finalidad sería atenuar, o contrarrestar, las consecuencias que podrían producirse por la muerte cruenta de la presa. Entre dichos rasgos, la autora enumera la reserva de los huesos del animal como garantía para su reproducción, el ayuno, la mortificación, la abstinencia sexual y la abstención, por parte del cazador, de consumir la carne de su propia presa, todos ellos presentes en *tlacaxipehualiztli* (Vié-Wohrer 1999, I: 103).

por varios antropólogos para caracterizar dichas relaciones, tendría —siempre según Service— un matiz de caridad o gratitud que no refleja adecuadamente la realidad de esas sociedades. De esa manera, cuando el cazador que ha obtenido una presa cumple con su obligación de compartirla, demandará a su vez el crédito correspondiente (Service 1979: 33-34).

Como ejemplo, puede mencionarse el caso de los cuachichiles, quienes habitaron en el Valle de Saltillo durante el periodo colonial: entre ellos, aquel que lograba cazar un venado era considerado como un benefactor, puesto que renunciaba a probar su carne, aunque con su acción proporcionaba alimento para toda su comunidad. No obstante, recibía como trofeos la piel del animal y sus astas (Valdés 1995: 63, 83-84). En el caso que exponemos, al parecer, la aportación de la víctima hecha por el *tlamani* le confería el derecho de recibir bienes y, simultáneamente, imponía sobre su comunidad la obligación de otorgárselos. Sin embargo, como la piel era, ante todo, un bien colectivo (de ahí que el desollamiento se realizara en el Calpulco), el *tlamani* no podía retenerlos y debía, finalmente, devolverlos a la comunidad. Como veremos a continuación, es posible que dicha devolución se efectuara a través del banquete final que el *tlamani* ofrecía, precisamente, a los integrantes de su *calpulli*.

Sin embargo, antes de ello considero conveniente discutir algunas evidencias en torno al papel que jugaban los *calpultin* en la fiesta, en virtud de que parecen reforzar los planteamientos expuestos en el párrafo precedente.

5.7.3. El papel de los *calpultin* en la recolección de los *xipeme*

Es sobre todo Durán quien brinda datos a este respecto, razón por la cual es importante recordar su coincidencia con Sahagún en lo que respecta a la utilización colectiva de la piel (véase el inciso 5.7.1). Por un lado, el fraile dominico anota que el número de *xipeme* correspondía con el de los barrios que integraban la ciudad y,⁸¹ por el otro, asienta lo siguiente:

⁸¹ Durán maneja una cifra de veinte o veinticinco “limosneros”, y por ende de barrios, cifra que se antoja muy baja puesto que Caso identifica sesenta y un barrios antiguos en Tenochtitlan, a los cuales habría que agregar aquellos que desaparecieron durante el siglo XVI, como resultado de la delimitación de la traza exclusiva para residentes españoles (Durán 1967, I: 100-101; Caso 1956). Es decir, o Durán yerra ostensiblemente en cuanto al número de

Los cuales (limosneros) no se habían de encontrar en parte ninguna, ni en casa, ni en calle, ni en encrucijada, porque si se topaban en alguna parte, arremetían el uno contra el otro, y se habían de pelear y pugnar de romperse el cuero el uno al otro y los vestidos, lo cual era estatuto y ordenanza de los templos (Durán 1967, I: 101).⁸²

Parece claro que Durán se refiere a los templos de cada uno de los *calpultin* en donde se desempeñaban los *xipeme*. Para sugerirlo, me baso en lo que dice el mismo autor páginas atrás, al explicar la participación de los barrios en los preparativos de *tlacaxipehualiztli*:

Los cuales barrios eran como parroquias y así tenían sus nombres y advocación de ídolo, con su casa particular que servía de solo iglesia de aquel barrio [...] (Durán 1967, I: 96).

Además, debe recordarse que, de acuerdo con el dominico, todo lo que recibían los *xipeme* “iba al templo y allí se juntaba”, siendo también en ese lugar donde finalmente, al cabo de los veinte días de recolección, se distribuían los bienes reunidos (Durán 1967, I: 101). Con base en lo anterior, es posible suponer que el “estatuto y ordenanza de los templos” que regía el comportamiento de los recolectores buscara proteger el derecho territorial de cada uno de los *tlamanime*, circunscrito a su *calpulli* de residencia.

Desde luego, la gama de suposiciones puede ampliarse, aunque difícilmente las fuentes documentales permitirían sustentarlas. Sólo quisiera asentar una, tal vez la más factible considerando lo expuesto por Sahagún en torno al tratamiento dado a los cadáveres de los *huahuantin*, así como las implicaciones territoriales sugeridas por la explicación de Durán sobre la conducta de los *xipeme*: surge la impresión de que, al seleccionar las víctimas para el *tlahuahuanalitzli*, se buscaba que cada uno de los *calpultin* tenochcas estuviera representado en la ceremonia, o por lo menos aquellos que

calpultin que integraban la ciudad, o en realidad no participaban todos ellos en estas actividades.

⁸² Sahagún describe algo semejante en el caso de *hueitozotli*: jóvenes y sacerdotes iban de casa en casa pidiendo “limosna” y lo hacían por separado, ya que si llegaban a coincidir en alguna, comenzaban a disputar (Sahagún 1953-82, Libro 2: 62).

se encontraran aptos para ello, al contar entre sus miembros con algún guerrero de méritos suficientes.⁸³

5.8. El banquete final

En el capítulo precedente (inciso 4.6.1.4) se atendió a la distinción entre los primeros banquetes ofrecidos por los *tlamanime*, cuyo objetivo era consumir ritualmente los cuerpos de las víctimas sacrificadas tanto en el templo de Huitzilopochtli como en el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio —y cuya realización tenía lugar inmediatamente después de las inmoluciones— frente a los segundos, que se celebraban como conclusión del periodo de recolección de bienes a cargo de los *xipeme* y después de haber “ocultado” las pieles en el Netlatiloyan, hacia el final de la veintena *tozoztontli*.

Por otra parte, varias de las cuestiones ya discutidas en este capítulo llevan a considerar que estos segundos banquetes eran ofrecidos exclusivamente por los guerreros mexicas involucrados en el llamado sacrificio gladiatorio:

- a) la selección especial de víctimas para esa ceremonia, basada en su mayor jerarquía y valor;
- b) las distinciones de que eran objeto sus captores;
- c) las diferencias en el tratamiento *post mórtem* de los cuerpos y, muy en especial, su lugar de desollamiento;
- d) por último, la relación que se establecía entre el *tlamani* y su comunidad, a través de la piel obtenida por él.

Como complemento a lo anterior, posteriormente se argumentará la posible relevancia de este segundo banquete como finalización de un proceso de promoción militar.

⁸³ Clendinnen afirma, citando a Sahagún, que un *calpulli* alcanzaba el privilegio de ofrecer una víctima distinguida en el *tlahuahuanaliztli* a razón de cada cuatrocientos enemigos capturados por sus integrantes (Clendinnen 1991: 91). Sin embargo, el pasaje aludido por la autora se refiere en realidad a que los cautivos, después de una campaña militar de la “Triple Alianza”, eran contados en grupos de cuatrocientos y se determinaba cuántos les correspondían a Tenochtitlan, a Tlatelolco, y a los demás señoríos participantes (Sahagún 1953-82, Libro 8: 73).

El convite se hacía en la casa del donador, quien invitaba “a sus parientes y amigos, y a los de su barrio” (Sahagún 2000, I: 187). Es muy probable, aunque la fuente no lo detalle, que entre los invitados se encontraran aquellos que se habían desempeñado como sus *xipeme*. Se celebraba, además, el mismo día en que el guerrero colgaba el *maltéutl* en su casa; de hecho, Sahagún dice —en el lugar citado— que lo colgaba en presencia de los invitados.

La *Relación geográfica* de Acolman, además de mostrar que se establecía la misma interrelación que existía en Tenochtitlan entre quien vestía la piel de la víctima y el guerrero donador,⁸⁴ expresa claramente que en este segundo y último banquete se consumía lo que era recolectado por el *xipe*:

Y pedía limosna, y le ofrecían maíz y HUAUHTLI y otras cosas, las cuales se daban al s[eñ]or que había sido de la persona sacrificada. Y éste, veinte días después del sacrificio, tomaba el cuero desollado y, en el *cu do* estaba el ídolo, lo enterraba públicam[en]te, y convidaba a todos los principales el día del entierro y comían la limosna que se había juntado (Castañeda 1986: 227).⁸⁵

Como se adelantó en el capítulo anterior, la ilustración del *Códice Florentino* correspondiente al *maltéutl* —ostentado por los guerreros cuando celebraban este segundo banquete— contiene algunos detalles de interés que permiten enriquecer la presente discusión. En el lado izquierdo se encuentra, como ya se dijo, el fémur ataviado con papel y la máscara que le era colocada. Sin embargo, en el lado derecho se aprecian tres hombres sentados sobre esteras, cada uno acompañado por una cesta con tamales y sujetando con la mano derecha una caña de humo (Figura 76).

Se trata, sin duda, de invitados al banquete, cuya importancia y autoridad son señaladas por las esteras que les sirven de asiento. Aunque el texto correspondiente de la fuente no describe estos detalles, en otra parte Sahagún se encarga de explicarnos que los mercaderes, cuando ofrecían un banquete con el cual buscaban hacer ostentación de

⁸⁴ Aunque el texto de la fuente se refiere al sacrificado como “esclavo”, anota que su cuerpo era despeñado por las gradas del templo, tratamiento reservado para los cautivos de guerra (Castañeda 1986: 227; Motolinia 1996: 186).

⁸⁵ En Teotitlan, igualmente, lo recolectado por los *xipeme* se consumía en un banquete. Su *Relación geográfica* también consigna el despeñamiento de los cuerpos y explicita que se trataba de “los indios que habían cautivado en todo el año” (Castañeda 1984: 198-199).

riqueza, daban a sus invitados —entre otras cosas— cañas de humo que debían sujetar con la mano derecha,⁸⁶ tal y como aparecen en la pictografía de referencia, así como cestas o chiquihuites con tamales que tomaban con la mano izquierda (Sahagún 2000, II: 818).

Por último, las actividades del *tetzómpac*, comentadas también en el capítulo anterior (inciso 4.6.1.5), se relacionaban igualmente con este banquete. A través de su comparación con lo que ocurría en otros lugares, vimos que al tomar las mantas de los hombres que encontraba en su camino, el *tetzómpac* tenochca los señalaba simbólicamente como futuras víctimas para la celebración de *tlacaxipehualiztli*.

Hasta donde nos informan las fuentes, quienes se veían privados de sus mantas por el *tetzómpac* en Tenochtitlan no eran sacrificados un año después. Sin embargo, es posible que a través de ese juego ritual adquirieran el derecho para asistir al banquete ofrecido por el *tlamani*. Lleva a pensar lo anterior el que en otros casos, el de *xócotl huetzi* en la misma Tenochtitlan y el de *panquetzaliztli* en Tetzoco, los invitados a los banquetes celebrados por los captores de víctimas les daban mantas y otros bienes a sus anfitriones, como retribución (CNE: 47; Pomar 1986: 63). En el caso que nos ocupa, por el contrario, no se hace mención a una acción de tal naturaleza, quizá porque las mantas tomadas por el *tetzómpac* cubrían ese requisito.⁸⁷

5.9. El proceso de investidura del guerrero donador

Como lo ha comentado Pedro Carrasco, las ceremonias de investidura en el México prehispánico tenían ciertas características en común, independientemente del título o grado que se pretendiera alcanzar. El estudioso se refiere, concretamente, a un período de abstinencias y servicios en el templo, así como a erogaciones en banquetes y repartos de bienes (Carrasco 1966: 141).

Durán, fuente citada por Carrasco en su argumentación, asienta que tal era el procedimiento en el caso de sacerdotes y mercaderes o *pochtécah* (Durán 1967, I: 67-

⁸⁶ De acuerdo con la fuente, esta acción reproducía la de sujetar el *átlatl* para lanzar los dardos (Sahagún 1953-82, Libro 9: 34).

⁸⁷ Johanna Broda interpreta esta acción del *tetzómpac* como un “derecho de robar” que era, dentro del contexto ritual, una forma de redistribución o de pago (Broda 1979: 55).

68). Fugazmente, sin embargo, el fraile dominico hace referencia a los guerreros en relación con estos últimos:

Así eran estos indios mercaderes que adquiriendo hacienda y alcanzando esclavos, que poder sacrificar a este su dios, luego era reputado entre los magnates de la tierra. Y era la causa porque, así como el valeroso soldado traía de la guerra cautivos que sacrificar, por donde alcanzaba renombre de valeroso, convidando y haciendo banquete con la carne de aquel hombre que había traído para ofrenda a su dios a todos los señores y principales, dándole por ello insignias grandes y privilegios [...] (Durán 1967, I: 68).

La cita, sin duda, se refiere al que, en nuestro tema de interés, era el primer banquete ofrecido por los guerreros de *tlacaxipehualiztli*, tanto los captores de las víctimas sacrificadas en el templo de Huitzilopochtli, como de aquellos que eran inmolados en el *tlahuahuanaliztli*. Desgraciadamente, y por contraste con las extensas relaciones que nos legó en relación con los convites y ceremonias realizados por los *pochtécah* que lograban acumular riqueza,⁸⁸ Sahagún no proporciona mayores datos en cuanto al proceso que debían transitar los guerreros para alcanzar los diversos grados existentes dentro de la jerarquía militar, aparte del número de guerreros enemigos que requerían capturar para ello (Sahagún 2000, I: 334; II: 781-783).

Es precisamente esa carencia de información lo que otorga una importancia especial a los datos que las fuentes documentales aportan, de una forma fragmentaria, en torno al ceremonial dedicado a Xipe Tótec. Tomando como base lo dicho por la *Relación geográfica* de Acolman, con respecto a que lo recolectado por el *xipe* se consumía en un banquete realizado después de haber enterrado la piel (*vid supra*), considero que el segundo banquete ofrecido por los *tlamanime* tenochcas involucrados en el llamado sacrificio gladiatorio tenía, entre otros propósitos, redistribuir lo que había logrado acopiar durante veinte días a través de la piel de su víctima.

Las referencias de las fuentes documentales sobre procesos de investidura, además de las ya discutidas en el inciso 5.5 sobre la entronización de los *tlatoque*, se limitan a la adquisición del rango de *tecuhtli* entre los nahuas antiguos que poblaban la región de Puebla-Tlaxcala (Motolinia 1996: 469-474; Carrasco 1966: 134-139; Muñoz

Camargo 1998: 87-89).⁸⁹ En particular, Motolinia y el documento publicado por Carrasco —referente a los nahuas llamados por los mexicas *tlatepotzca* o tramontanos— dejan ver que el candidato, o sus padres, reunían con antelación un caudal que permitiera costear el proceso, así como la realización de convites ofrecidos por el aspirante, tanto al inicio como al final del proceso.⁹⁰

Sin embargo, una diferencia importante entre ambas relaciones, misma que adquiere relevancia dentro de esta discusión, radica en que Motolinia únicamente menciona la intervención de los padres del candidato en la reunión del caudal necesario para sufragar ambos convites, mientras el documento sobre los nahuas tramontanos se refiere a dos banquetes en la primera etapa del proceso, en los que el aspirante gastaba lo que había conseguido reunir previamente, y luego a la imposición de un ayuno que se prolongaba hasta que pudiera volver a juntar bienes para encontrarse, una vez más, en condiciones de ofrecer nuevos convites. La fuente lo explica de la siguiente manera:

[...] i alli [en su casa] le imponian ayuno cotidiano á pan i agua hasta tanto tiempo que buscasse mas mantas i mas hacienda que les pudiese dar i ofrecer i hacer fiestas, i hasta tanto que lo buscasse ó lo hurtasse ó robasse á sus Mazeguales no havia de dexar de ayunar, i havia algunos que non podian tan presto allegar tanta cantidad i les durava el ayuno sin dispensacion un año [...] (Carrasco 1966: 136).⁹¹

Como vemos, el documento dice que la fuente de ese nuevo acopio de bienes eran los *macehualtin* ligados al futuro *tecuhtli*. Una vez que lograba reunir lo suficiente,

⁸⁸ Véase Sahagún (2000, II: 817-840).

⁸⁹ Otras fuentes transcriben, total o parcialmente, el texto de Motolinia (Mendieta 1980: 156-161; Las Casas 1967, I: 350-353; Torquemada 1943, II: 361-363; Zorita 1999, I: 327-328).

⁹⁰ En el caso de Motolinia, no es del todo clara la realización del convite inicial; sin embargo, parece asomarse en un pasaje de la fuente relativo a los primeros días de penitencia y ayuno del candidato: “Y así el nuevo cauallero desnudo se yva a vna de las salas y aposento [...] llamado *Tlamcazcalco*, para començar allí su penitencia. Y así humillado se asentaua en la tierra hasta la noche [...] Toda la otra gente se asentaua a comer de regozijo, y en comiendo se yvan, quedándose el señor nuevo haziendo penitencia” (Motolinia 1996: 470). Muñoz Camargo, por su parte, se limita a decir que el protagonista “hacía muy solemnes fiestas y costosas”, pero no dice cómo las costeaba, ni en qué momento se hacían (Muñoz Camargo 1998: 88).

⁹¹ Motolinia señala, igualmente, que tras la horadación de la nariz y otras ceremonias seguía un periodo de penitencia del candidato que duraba por lo menos un año, aunque podía extenderse hasta dos (Motolinia 1996: 470). De acuerdo con Muñoz Camargo, durante ese ayuno o penitencia cicatrizaban las heridas del aspirante, de manera que al terminarlo ya estaba en condiciones de portar las insignias (Muñoz Camargo 1998: 89).

lo comunicaba a los sacerdotes, iniciándose la fase final del proceso. La imagen de Camaxtli era llevada al *calpulli* del candidato, donde se le honraba con ofrendas y danzas. Prosigue así el texto:

[...] i despues havia grandes combites, y destrubua el cuitado de Taqutle todo lo que havia allegado i hurtado á sus Mazeguales, i despues de comer bolvia al Templo [...] (Carrasco 1966: 137).

Por último, después de diversas ceremonias y un baño ritual, el aspirante ofrecía (“si le havia quedado algo”) nuevos convites y repartía mantas; se le investía como Xipe Tótec en el templo de Tezcatlipoca y Camaxtli, acción con la cual recibía finalmente el nombre de *tecuhtli*.⁹² El documento concluye así su relato:

[...] i venian los cuitados de los parientes suyos i sus Mazeguales, i sobre que todo lo que havia dado i gastado havia salido dellos, tornavanle á ofrecer á él de todo lo que tenian porque no le havia quedado nada, porque havian piedad del i porque se lo tomara él sino se lo dieran (Carrasco 1966: 138).

Tal y como esta fuente expone el desarrollo del proceso, los primeros banquetes ofrecidos por el aspirante eran solventados a título personal, recurriendo a lo que su familia, o él mismo, reunían con anticipación; sin embargo, a partir de ese momento se requería de una contribución de la comunidad. Como lo expresó el mismo Carrasco, el documento destaca la participación colectiva de los sujetos de un *tecuhtli* en el ceremonial de investidura, y al mismo tiempo comprueba la acumulación y redistribución de bienes en las ocasiones ceremoniales (Carrasco 1976: 24).

Por cierto, luce contradictorio el que los *macehualtin*, tras haber sufrido un “hurto” por parte del candidato a *tecuhtli*, llegaran a sentir piedad por él posteriormente. Como en el caso de las actividades de los *xipeme*, interpretadas casi siempre como

⁹² En ese momento, según el documento, perdía los nombres de Motecuhzauhque y Nácxitl que le habían sido impuestos al inicio del proceso, después de la horadación nasal y los dos primeros convites (cf. Carrasco 1966: 136). Por otra parte, y en torno a la elección de un día *ce izcuintli* (1 Perro) o *ce cipactli* (1 Lagarto) para celebrar la investidura de un nuevo *hueitlatoani* (véase el inciso 5.5), Caso encuentra en los códices mixtecos que la ceremonia para otorgar el rango de *tecuhtli* debía efectuarse en un día con el numeral uno (Caso 1996, I: 82).

mendicidad por las fuentes, parece que nos encontramos frente a otro ejemplo de tergiversación de los hechos producida por una injerencia de conceptos europeos. Es más factible que, como parte de esa ceremonia de investidura, se estableciera un sistema de derechos y obligaciones entre el aspirante a *tecuhtli* y los integrantes de su *calpulli* particular. Ello explicaría la frase final: “i porque se lo tomara él sino se lo dieran”. Tal y como lo expresó Johanna Broda, las acciones vinculadas con la celebración de convites reflejan, más que una oposición, una interacción entre los *pipiltin* y los *macehualtin* pertenecientes a un mismo *calpulli* (Broda 1979: 51).

Por supuesto, no puede dejar de destacarse la presencia de Xipe Tótec en el proceso. Ello ocurría desde su inicio, cuando el candidato a *tecuhtli* era llevado al templo para ser recibido y asistido por cinco sacerdotes de otros tantos dioses: Camaxtli, Tezcatlipoca, Topantecuhtli (“Topantecutle”), “Amochutle” y Xipe (“Chipe”), y hasta su culminación, en la que el aspirante —como se dijo anteriormente— era ataviado como “Nuestro señor el desollado” para recibir la dignidad anhelada (Carrasco 1966: 135, 138).⁹³ De esta manera, tenemos al dios objeto de este estudio involucrado en tres tipos de investidura: la de los *tlatoque*, la de los *tetecuhtin*, y la de una nueva investidura militar, posiblemente con el grado mínimo de *tequihua*, testimoniada a través del proceso vivido por los *tlamanime* ligados a la ceremonia principal de *tlacaxipehualiztli*. Como fue señalado hace tiempo por Nicholson, la relación especial del dios con la guerra y con el valor de los guerreros en el campo de batalla lo señalan como un patrón idóneo para los *tetecuhtin*, cuestión que se ve fortalecida por la utilización de sus atavíos e insignias para la actividad bélica, en el caso de los *hueitlatoque* tenochcas, así como en el momento decisivo del rito mediante el cual surgía un nuevo dignatario *tlatepotzca* (Nicholson 1967: 90).⁹⁴

El caso expuesto por el documento sobre los nahuas tramontanos, publicado por Carrasco, es comparable al que hemos venido analizando, ya que el protagonista recibía bienes o aportaciones de su comunidad inmediata, mismos que se veía obligado a

⁹³ Según Vié-Wohrer, el aspirante a *tecuhtli* se vestía la piel y los atavíos de Xipe Tótec (Vié-Wohrer 1999, I: 105). Sin embargo, el documento no menciona la piel, ni sacrificio alguno conducente a obtenerla.

⁹⁴ En el trabajo citado, Nicholson propone la posible relación entre un distintivo de autoridad característico de los tlaxcaltecas —una banda trenzada rojiblanca utilizada como tocado— y los atavíos de Xipe Tótec (Nicholson 1967: 90-91, 96).

devolver mediante la celebración de uno o más convites. Es posible que los guerreros de *tlacaxipehualiztli* gastaran un caudal reunido de antemano en el primer banquete ritual, cuando ofrecían a sus invitados la carne de sus víctimas, y que la colecta realizada por los *xipeme* los pusiera, hacia el final de la veintena *tozoztontli*, en condiciones de realizar el segundo banquete y alcanzar así su nueva dignidad.

La duración de este proceso, aparentemente mucho menor que el del rango de *tecuhtli*, se explicaría por una diferencia jerárquica. Los *tetecuhтин*, de acuerdo con López Austin, eran funcionarios estatales que encabezaban los asuntos del gobierno central en los diversos *calpultin*, entre otras cosas controlando las cuestiones tributarias (López Austin 1985b: 214). Rounds, por su parte, considera que se trataba de un cargo fundamentalmente político, si bien cumplían funciones de diversa índole (militares entre ellas), y plantea la hipótesis de que habrían sido, en épocas tempranas del grupo mexicana, los líderes de los *calpultin* (Rounds 1979).

Consideraciones preliminares

De esta manera, realizando un seguimiento detallado del tratamiento *post mortem* aplicado a los cuerpos de los cautivos sacrificados en *tlacaxipehualiztli*, ha sido posible señalar ciertas diferencias fundamentales las cuales, con mucha probabilidad, formaban parte de un proceso de promoción experimentado por los guerreros mexicas involucrados en el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio.

Independientemente de que la distinción de guerreros tenía lugar en el transcurso de otras fiestas rituales mexicas,⁹⁵ lo ocurrido en *tlacaxipehualiztli* —según el análisis realizado en este trabajo— adquiere sentido si recordamos que esa festividad tenía lugar al terminar el periodo “natural” de la guerra, entre la cosecha del maíz y la subsiguiente siembra. Asimismo, vendría a cerrar el ciclo iniciado en *ochpaniztli* con la entrega de armas hecha por el *hueitlatoani* a los guerreros noveles, como fue expuesto previamente (véase el inciso 5.1).

Es necesario aclarar que si el análisis se enfocó, a partir de cierto momento, hacia el caso de los *tlamanime* involucrados en el *tlahuahuanaliztli* y a la relación que

⁹⁵ Debe recordarse que, al menos en el caso de *xócotl huetzi*, existen indicios sobre algún tipo de ceremonial de promoción de guerreros.

se establecía entre ellos y sus comunidades a través de las pieles de sus víctimas, ello se debe a que las fuentes mismas obligan a hacer esa distinción. Sahagún describe el fenómeno una vez consumado el “rayamiento”, resultando muy clara su alusión a los guerreros que ofrendaban víctimas para su realización, así como a los cuerpos de estos últimos. Durán, como ya se dijo, ignora por completo los sacrificios en el templo de Huitzilopochtli, por lo que su explicación en torno al dominio sobre las pieles adquirido por los guerreros, al uso colectivo de ellas, y a la interrelación establecida entre “propietarios” y usuarios de los despojos, atañe sin duda a quienes participaban en la ceremonia principal dedicada a Xipe Tótec.

No pretendo afirmar —en el trabajo de las fuentes documentales resulta muy aventurado descartar algo— que no pudiera haber ocurrido algo semejante en el caso de las pieles obtenidas mediante el desollamiento de las víctimas sacrificadas en el templo de Huitzilopochtli. Sahagún, por una parte, nos dice que eran vestidas por devotos que participaban en una escaramuza o batalla fingida realizada justo antes de dar inicio el *tlahuahuanaliztli*, y por la otra afirma que esos mismos *xipeme*, al terminar el juego ritual, iban a visitar las casas para recibir “limosnas” de sus moradores (Sahagún 2000, I: 99, 181). Sin embargo, jamás menciona cuál era el destino de los bienes que recibían, ni qué carácter tenía su relación con los guerreros que habían ofrecido a esos cautivos en sacrificio.

Deben considerarse en especial dos factores con respecto a lo anterior: primero, el desollamiento de esas víctimas en el Apétlac del Templo Mayor y la entrega de los cuerpos a los *cuacuacuiltin*, llevan a suponer una separación entre los *tlamanime* y las pieles de sus cautivos,⁹⁶ cuestión que se ve reforzada por la utilización de los diversos calpulcos para el desmembramiento de esos cuerpos, convirtiéndose éstos —y no sus pieles, como en el caso de los *huahuantin*— en los objetos del reclamo comunitario. Segundo, no existe referencia alguna con respecto a que los guerreros que donaban víctimas durante el primer día ofrecieran un segundo banquete para consumir lo recolectado por aquel (o aquellos) que vestían la piel de su cautivo.

⁹⁶ Esta separación podría interpretarse como una renuncia, como otra manifestación de la prioridad del Estado mexicana sobre esas víctimas, o bien como una falta de méritos suficientes por parte del guerrero, cuestiones que, desde luego, no son excluyentes.

Por último, es necesario hacer referencia a un planteamiento hecho hace ya tiempo por Johanna Broda, según el cual habría existido poca conexión entre el *tlahuahuanaliztli* y las actividades domiciliarias de los *xipeme*, dando la impresión de ser una ceremonia añadida tardíamente y más relacionada con los intereses políticos de los estamentos dominantes que con el núcleo religioso de *tlacaxipehualiztli*, expresado este último a través de lo que ocurría en los barrios o *calpultin* de la ciudad (Broda 1970: 235, 264-265).

En contra de lo anterior, y sin negar la existencia de intereses políticos muy particulares alrededor de la fiesta y de su ceremonia principal, el seguimiento realizado en este trabajo muestra la existencia de una integración plena entre ese rito sacrificial y la vida comunitaria de Tenochtitlan, evidenciada por la relación que se establecía entre el guerrero donador y su *calpulli* de residencia, precisamente a través de los devotos a quienes prestaba la piel de su víctima.

CONSIDERACIONES FINALES

En el desarrollo de este trabajo se han tratado varias cuestiones relevantes en torno al culto de Xipe Tótec entre los mexicas. Sus resultados permiten, en mi opinión, tener mejores bases para comprender la importancia que tenía la celebración de *tlacaxipehualiztli* en Tenochtitlan, así como para ahondar en la polaridad agrícola y bélica del dios. Asimismo, el análisis realizado conduce a un replanteamiento de la hipótesis de Seler sobre el vínculo entre el desollamiento practicado en la fiesta y la renovación vegetal.

Para explicar la relevancia de la festividad, debe considerarse en primer término que “Nuestro señor el desollado” no era una deidad extraña ni novedosa para los mexicas. Independientemente de los datos arqueológicos y documentales que corroboran lo contrario, y que fueron expuestos oportunamente, las opiniones vertidas en ese sentido parten —ya sea de manera explícita o implícita— de un punto de vista muy dudoso, según el cual los devotos de Huitzilopochtli no compartían el sustrato cultural mesoamericano.¹ Dicha óptica se encuentra expresada con claridad en las siguientes líneas:

Al construir su imperio por la guerra, la diplomacia y el comercio, los aztecas se encontraron en relaciones estrechas con muchos grupos étnicos aborígenes, cuyas divinidades, mitos, rituales y creencias pronto adoptaron. Su religión parecía una síntesis que reunía los rasgos de diferentes culturas (Soustelle 1983: 43).

Xipe Tótec formaba parte del elenco de divinidades veneradas en la Cuenca de México, al menos desde el periodo Posclásico Temprano. Ciertas tradiciones de origen mexica lo incluyen entre los *calpulteteo* peregrinantes, y su peso al interior del grupo se aprecia desde el momento en que Tlalcoomoco, la sede de su templo periférico, aparece como escenario de acontecimientos significativos en los inicios de la ciudad. Aún cuando es muy factible que las versiones transmisoras de esos hechos se hayan

¹ Dicho punto de vista se vio seriamente cuestionado por los planteamientos de Martínez Marín (1963). Véase también a López Austin (1990).

originado dentro del *nauhcampan* de Moyotlan, ello no invalida el certificado de antigüedad que otorgan al dios en Tenochtitlan. Cabe señalar, como un problema digno de profundizarse, la existencia eventual de nexos entre el linaje gobernante tenochca y esa parcialidad.

La participación del dios en los relatos de carácter mítico lo relacionan fundamentalmente con dos eventos que resultan complementarios y, a la vez, de una trascendencia especial para los mexicas: por un lado, el ocaso de Tula con la correlativa ruina de los toltecas, y por el otro la génesis del Quinto Sol, era en la que los seguidores de Huitzilopochtli llegaron a imponer sus condiciones. De hecho, los *Anales de Cuauhtitlan* presentan el origen del *tlacaxipehualiztli*, y del dios mismo, como sucesos concatenados geográfica y cronológicamente con esos eventos. Cabe recordar, asimismo, el carácter de Tlalcocomoco como etapa de Quetzalcóatl en su marcha hacia Tlillan Tlapallan, tras la caída de Tula.

Con base en lo anterior, la expresión litúrgica de la tradición sobre la adquisición mexica del maíz tolteca, realizada en *atlcahualo*, veintena que precedía al periodo cultural dedicado a Xipe Tótec, no parece haber sido circunstancial debido a una doble razón: por el carácter propiciatorio de la tríada festiva inicial —*atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli*— con respecto a la cosecha venidera y a la regeneración de la vida en general, y por la conmemoración de la creación del Quinto Sol, realizada en *tlacaxipehualiztli* mediante el sacrificio colectivo de representantes divinos y la escenificación del *tlahuahuanaliztli* como reactivación simbólica de la guerra sagrada. En un sentido, las ceremonias de *atlcahualo* cumplían el objetivo de encauzar la llegada oportuna de las lluvias, condición *sine qua non* para la reproducción del maíz, mientras en otro revitalizaban su llegada —junto con la del poder— a manos de los mexicas, enlazándose así con el reinicio ritual de la era que les pertenecía, de acuerdo con su propio punto de vista.

El papel del maíz en el periodo de culto vinculado directamente con Xipe Tótec, como se dijo en su momento, resulta ser más significativo de lo que se había anticipado; por otra parte, dichas actividades, confrontadas con ciertas ceremonias que tenían lugar

dentro de la veintena subsiguiente, *hueitozoztli*,² presentan una continuidad coherente con el ciclo vital de esa planta sagrada. La presencia del dios en otras fiestas rituales, asimismo, fortalece sus nexos con el cereal, puesto que invariablemente se muestra asociado con él o con deidades que lo representaban, así como con los dioses de la lluvia; al mismo tiempo, los resultados de esta fase del análisis permiten contrapesar la fuerte carga bélica de *tlacaxipehualiztli* y afirmar que, después de todo, la interpretación hecha por Seler del dios como numen de la Tierra y la renovación vegetal no entra en conflicto con ella.

Sin embargo, a la luz de la indagación sobre las relaciones existentes entre “Nuestro señor el desollado” y el maíz, la hipótesis del ilustre investigador alemán luce demasiado amplia. Tomando en cuenta los datos de las fuentes documentales sobre la reaparición en *tlacaxipehualiztli* de las mazorcas reservadas como semilla tras la última cosecha, su ofrenda a Xipe Tótec, y en torno del lugar primario que ocupaba el cereal en la cosmovisión mesoamericana, considero más objetivo plantear la existencia de un nexo entre la deidad y la regeneración de esa planta primordial.

En lo que respecta al desollamiento y su connotación simbólica, es posible también la presencia de una asociación con la “planta-dios” de los nahuas antiguos. Algunas cuestiones que inducen hacia esa interpretación ya fueron mencionadas en el cuerpo de esta investigación, aunque vale la pena recordarlas aquí:

- a) La elaboración, consumo y ofrenda a Xipe Tótec, durante el desarrollo de *tlacaxipehualiztli*, de alimentos preparados con maíz crudo, es decir, sin haber desprendido la piel del grano. Los registros de las fuentes indican que era una prescripción característica de esa fiesta y que no volvía a presentarse hasta la veintena *izcalli*, en forma de ofrendas al dios del fuego.³
- b) El símil entre Xipe Tótec y las *yopitlaxcalli*, género de tortillas elaboradas con maíz crudo, utilizadas como cuchillos simbólicos en la ceremonia *cuahuitlehua*, hacia la conclusión de la veintena *atlcahualo*. Dicho símil se basa en el nombre de las tortillas, en la designación esotérica del cuchillo sacrificial (equivalente a uno de los apelativos de “Nuestro señor el desollado”), y en el hecho de que el dios estaba por ser desollado en su fiesta.⁴

² Debe recordarse que el periodo de culto de Xipe Tótec, según se plantea en esta investigación, abarcaba los cuarenta días de las veintenas *tlacaxipehualiztli* y *tozozontli*.

³ Véanse, en especial, los incisos 4.4.1 y 4.6.1.3.3 del cuarto capítulo.

⁴ Véase el inciso 4.4.1 del cuarto capítulo.

- c) Otro símil, esta vez entre los cuerpos desmembrados de los cautivos sacrificados en *tlacaxipehualiztli* y el desgranamiento de las mazorcas de maíz, procedimiento indispensable para ser aprovechadas como semilla. En ambos casos, el desollamiento constituye un paso previo. En este caso, el símil se fundamenta en el nombre del preparado hecho con la carne de las víctimas para posibilitar su ingestión ritual: *tlacatlaolli* o “maíz desgranado de hombre [o de los hombres]”.⁵

No obstante, existen otros indicios que favorecen la interpretación propuesta. Aparentemente, el desollamiento se asociaba con la madurez del maíz, situación que lo pone en condiciones de ser utilizado como semilla. El caso de *tlacaxipehualiztli* resulta claro en ese sentido: era una fiesta que antecedía a la siembra, y en ella ocupaban un lugar prominente las mazorcas que los agricultores habían reservado con ese fin.⁶

El de *ochpaniztli*, la otra fiesta caracterizada por el desollamiento de víctimas, constituye otro ejemplo. Como ya se ha comentado varias veces, dicha festividad era la celebración de la diosa-Madre, aunque a la vez —o más bien de manera concomitante— revivía ritualmente el nacimiento del maíz maduro, en la figura de Cintéotl-Itztlacoliuhqui. Entre los sacrificios que se realizaban en *ochpaniztli* y que conllevaban el desollamiento de la víctima, se encuentra el de la representante humana de Chicomecóatl.⁷ Lo anterior llama la atención, en virtud de que la diosa del maíz y los mantenimientos era sacrificada en *hueitecuhílhuitl* (sesenta días antes de *ochpaniztli*) bajo su aspecto de Xilonen, el maíz tierno, y ninguna fuente registra su desollamiento (Sahagún 2000, I: 219; 1953-82, Libro 2: 105; Durán 1967, I: 127, 266-267; *CMag*: 35v).⁸

Desde luego, debe recordarse la fusión que ocurría entre “Nuestro señor el desollado” y Chicomecóatl en la ceremonia realizada en el Apétlac del Templo Mayor,

⁵ Véase el inciso 4.6.1.4 del cuarto capítulo.

⁶ Conviene recordar aquí dos cuestiones ya planteadas anteriormente: uno de los significados de *tlaxipehualli* (“cosa desollada”) alude a la mazorca deshojada, y los actuales huicholes llaman a su fiesta de la siembra “deshojar las mazorcas” (véase el inciso 4.6.1.4 del cuarto capítulo).

⁷ En la opinión de López Austin, mediante este sacrificio el corazón de la cosecha retornaba simbólicamente a su fuente, es decir, el Tlalocan (López Austin 1994: 203-204).

⁸ *Costumbres de Nueva España* se refiere a la deidad sacrificada en *hueitecuhílhuitl* como Chicomecóatl, aunque tampoco menciona desollamiento y dice que el cuerpo de la víctima era colocado en una caja (*CNE*: 44-45). Cabe señalar que el mismo documento registra el

identificable a través del empleo de las pieles de los *tototectin* por parte de los sacerdotes particulares de esa diosa, o *chichicomeco*, así como que dicha amalgama permitía el arribo de la semilla del maíz manifestada en cuatro colores, con la correlativa alusión a los rumbos cósmicos.

La concomitancia entre el festejo de la diosa-Madre y el nacimiento del maíz maduro se infiere, desde luego, a partir del papel ejercido por esa deidad como madre o consorte de la planta sagrada. Bajo su advocación de Xochiquétzal, por ejemplo, se le consideraba como cónyuge de Piltzintecuhtli, el padre de Cintéotl, o como esposa de este último, confundándose además con Tonacacihuatl, la diosa de los mantenimientos (*HMP*: 215; *CV3738*: 13v, 31v, 109, 189; *CTR*: 8r, 22v).⁹ El desollamiento de la diosa-Madre, precisamente en la figura de Xochiquétzal, se asociaba una vez más con el maíz en una secuencia ceremonial descrita por Durán como parte de *hueipachtli* o *tepeílhuatl*, fiesta celebrada hacia el final de octubre y en relación directa con la cosecha del ciclo agrícola de temporal (cf. Broda 1983: 155). De acuerdo con el autor dominico, primero se realizaba una ceremonia muy semejante a la que tenía lugar en el Apétlac del Templo Mayor en *ochpaniztli*: dos doncellas y cuatro sacerdotes se subían en el *cuauhxicalli*, con el fin de que las jóvenes esparcieran maíces de cuatro colores hacia los equivalentes rumbos cósmicos, mientras la gente se apresuraba a recogerlos “para tener semilla de aquel maíz bendito”. Finalmente, las doncellas eran sacrificadas por extracción de corazón, como preámbulo a la inmolación y desollamiento de Xochiquétzal (Durán 1967, I: 154-155).¹⁰

Regresando al caso de *tlacaxipehualiztli* y tomando en cuenta los puntos recién recordados, así como los aspectos propiciatorios de la fiesta en torno a la cosecha

sacrificio y desollamiento de una diosa a la que llama “chiconcovail”, posiblemente Chicomecóatl, en *ochpaniztli* (*CNE*: 48-49).

⁹ Según la *Histoyre du Mechique*, el maíz fue creado mediante la unión de un dios, al que el traductor llama “*Pieciutentli*”, con una diosa cuyo nombre transcribió como “*Choquijcel*” (*HduM*: 31). Aunque Garibay K. (1985: 110) corrigió “Piltzintecutli” en el primer caso, y “Xochipili” en el segundo, es más probable que se trate de Piltzintecuhtli y Xochiquétzal. Por otra parte, cabe citar una precisión de Guilhem Olivier a este respecto: “Sabemos que Tezcatlipoca es el principal culpable de Tamoanchan, el dios que sedujo, a veces bajo el nombre de Piltzintecuhtli, o bajo la forma de un coyote, o de un zopilote, a una diosa llamada Xochiquétzal, Tlazoltéotl, Cihuacóatl o Itzpapálotl. El fruto de esta unión fue el dios del maíz y de Venus, Cintéotl-Itztlacoliuhqui [...]” (Olivier 2000b: 104).

venida, es posible proponer una equivalencia simbólica entre las mazorcas seleccionadas como semilla y los cautivos sacrificados en el *tlahuahuanaliztli*, en los siguientes términos: las primeras requieren ser desolladas para poder proporcionar sus granos, los cuales regenerarán en nuevas mazorcas cubiertas con hojas/ piel. Los segundos, seleccionados también como los más fuertes, eran desollados y con sus cuerpos (es decir, la mazorca) se preparaba el *tlacatlaolli*; sus pieles eran utilizadas para revestir a nuevas mazorcas —los *xipeme*— que fungían como intermediarios en el ascenso social de los guerreros donadores o *tlamanime*. De esa manera, se habría propiciado que el maíz creciera como un guerrero exitoso, fuerte y cubierto con una nueva piel.

Frente a lo anterior, cobra relevancia el parangón expresado por el Canto de Xipe Tótec entre la germinación triunfante del maíz y el nacimiento de un nuevo capitán de guerra.¹¹ Sin embargo, y para fortalecer el planteamiento sobre la equivalencia simbólica entre el desollamiento de los cautivos y el de las mazorcas, conviene recordar y agregar algunos ejemplos que ilustran cómo el maíz adquiriría la naturaleza de un guerrero en el transcurso de las fiestas rituales de los nahuas antiguos. Vimos cómo en *hueitozoztli* las cañas tiernas del cereal eran arrancadas con actitud beligerante por jóvenes que habían logrado fecundar durante el último ciclo, estableciéndose un símil aparente con las víctimas inmoladas en *tlacaxipehualiztli*. En *ochpaniztli*, la máscara que le era aplicada al representante de Cintéotl-Itztlacoliuhqui (el maíz maduro recién nacido de la diosa-Madre), llamada *mexayácatl* y fabricada con la piel del muslo de Toci, era llevada finalmente a un campo de batalla, tal y como se hacía con el cordón umbilical de los varones recién nacidos para propiciar su futuro como guerreros (Sahagún 2000, I: 232-233; II: 619).¹² Por último, en *quecholli* —y coincidiendo con el momento de la cosecha— se rendía tributo a los guerreros muertos en batalla ataviando cañas de maíz con sus escudos, mantas y bragueros o *máxtlatl*; las cañas debían tener

¹⁰ En la opinión de Graulich, las ceremonias descritas por Durán correspondían a la fiesta *atamalcualiztli*, emparentada simbólicamente con *ochpaniztli* y relacionada igualmente con la renovación del maíz (Graulich 2001).

¹¹ De acuerdo con Seler, “El capitán de guerra, *yauhtlatoáquetl*, de cuyo nacimiento se habla en los últimos renglones de ambas estrofas, es naturalmente el maíz que se ha vuelto duro y maduro [...]” (Seler 1963, I: 129).

¹² En el caso del *mexayácatl*, es probable que se tratara de una intención colectiva para la obtención de victorias militares (cf. *PI*: 178).

nueve nudos y se ornaban también con papeles y un colibrí muerto (Sahagún 2000, I: 243). Dada la época del año en que esto último se hacía, debe haberse tratado de los tallos recién retirados de las milpas tras haber cumplido su ciclo natural, lo cual resulta sumamente significativo.

La discusión se presta para señalar uno, entre muchos campos de investigación referentes al mundo mesoamericano, que ameritan ser abordados: el de la situación del maíz dentro de las fiestas religiosas correspondientes al intervalo temporal que mediaba entre la cosecha del ciclo de temporal y la siembra subsiguiente. Un ejemplo basta para mostrar la importancia ritual de ese periodo: durante la veintena *títitl*, celebrada en enero, se prendía fuego a una estructura de madera que simulaba un granero y llevaba el nombre de “la troxe de la diosa Ilamatecuhtli” (Sahagún 2000, I: 165, 258). El hecho, aunado a que Ilamatecuhtli o Cozcámiauh era una diosa anciana y a que *títitl* antecedía a *izcalli*, la veintena consagrada al también anciano dios del fuego, parece establecer una relación con el maíz viejo y su renovación anual (Broda 1983: 156; Limón Olvera 2001: 132).¹³ La pertinencia de ese campo de investigación atañería también al fenómeno de la guerra, ya que —como se expuso en este trabajo— el intermedio entre cosecha y siembra del ciclo agrícola temporal era el tiempo primordial para la actividad bélica, cuestión que se reflejaba en la actividad religiosa y evidencia la existencia de un campo semántico común para la agricultura y la milicia.

Guerra y agricultura se reunían, en el culto de Xipe Tótec, como actividades igualmente generadoras de vida, en el marco de la cosmovisión mesoamericana. A través de su desarrollo, el dios, revitalizado por los guerreros exitosos que aportaban las pieles de sus víctimas, recibía las semillas del grano con el fin de propiciar y fortalecer su capacidad regeneradora, a la vez que abría el camino de sus promotores hacia una nueva y mayor jerarquía. A pesar de que en este trabajo hubieron de distinguirse ambos aspectos con fines metodológicos, lo cierto es que se encontraban inexorablemente enlazados en el periodo festivo de la deidad. No obstante, el seguimiento de “Nuestro señor el desollado” a lo largo del ciclo de fiestas rituales de los mexicas fortalece sus vínculos con el maíz y las deidades agrícolas, de manera que la aparente predominancia

¹³ Es oportuno recordar aquí algo ya dicho en el texto y reiterado en estas consideraciones finales: las ofrendas de bocadillos elaborados con maíz crudo, prescripción particular de *tlacaxipehualiztli*, no volvían a presentarse sino hasta *izcalli*.

de la guerra en *tlacaxipehualiztli* pudiera responder, en realidad, a un propósito de mayor prioridad: la regeneración de la planta sagrada de Mesoamérica, y por ende de la vida.



Figura 1. *Códice Borgia*, 25.
Detalle del rostro de Xipe Tótec.



Figura 2. *Códice Matritense del Real Palacio*. Xipe Tótec.



Figura 3. *Códice Nuttall*, 35.



Figura 4. *Códice Borbónico*, 24.

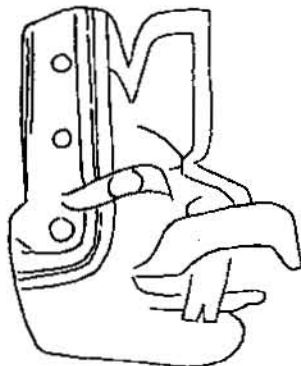


Figura 5



Figura 6

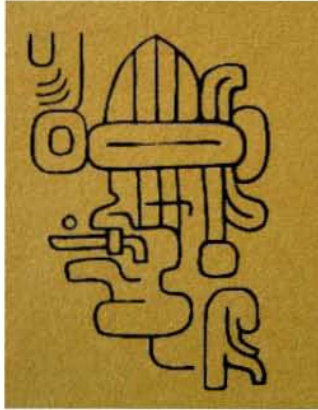


Figura 7

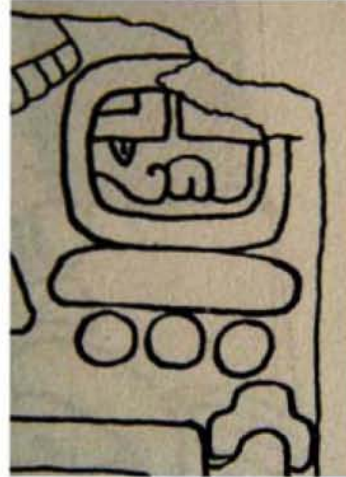


Figura 8. El Glifo P en la Estela 5 de Monte Albán.



Figura 9. El Glifo P en la Estela 13 de Monte Albán.



Figura 10. *Códice Borgia*, 53. Ehécatl-Quetzalcóatl.



Figura 11. *Códice Borgia*, 52. Cintéotl.



Figura 12. Cabecita del Valle de Morelos reportada por Vaillant y Vaillant (1934).



Figura 13. Figurilla de Tlatilco presentada por Feuchtwanger (1972).



Figura 14. Cabecita teotihuacana con máscara.

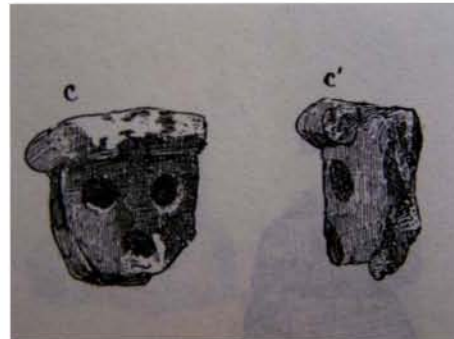


Figura 16



Figura 17. Cabecitas localizadas por Tozzer en Azcapotzalco.



Figura 18



Figura 19. Figurillas teotihuacanas con máscara y “vendajes” en el cuerpo.

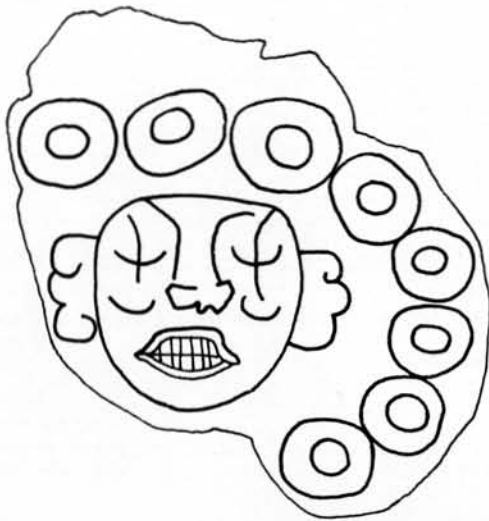


Figura 20

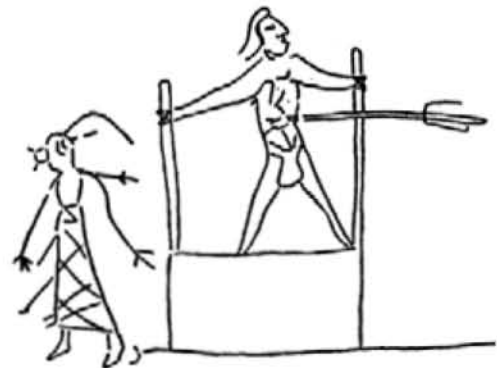


Figura 21. Grafito del Templo II de Tikal.



Figura 22. *Códice Nuttall*, 84. El *tlacacaliztli* o sacrificio por flechamiento.



Figura 23. Vasija localizada en el Entierro 10 de Tikal.



Figura 24. Rostro de la Estela D de Copán.

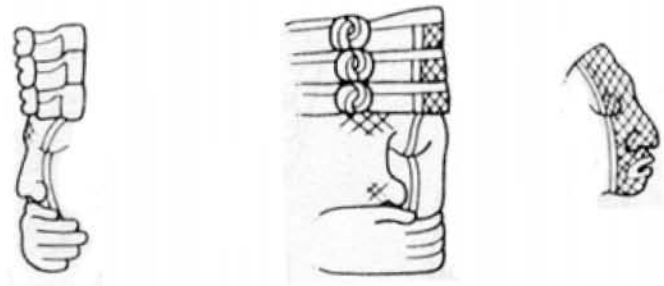


Figura 25. Rostros de la Estela 3 de Copán.

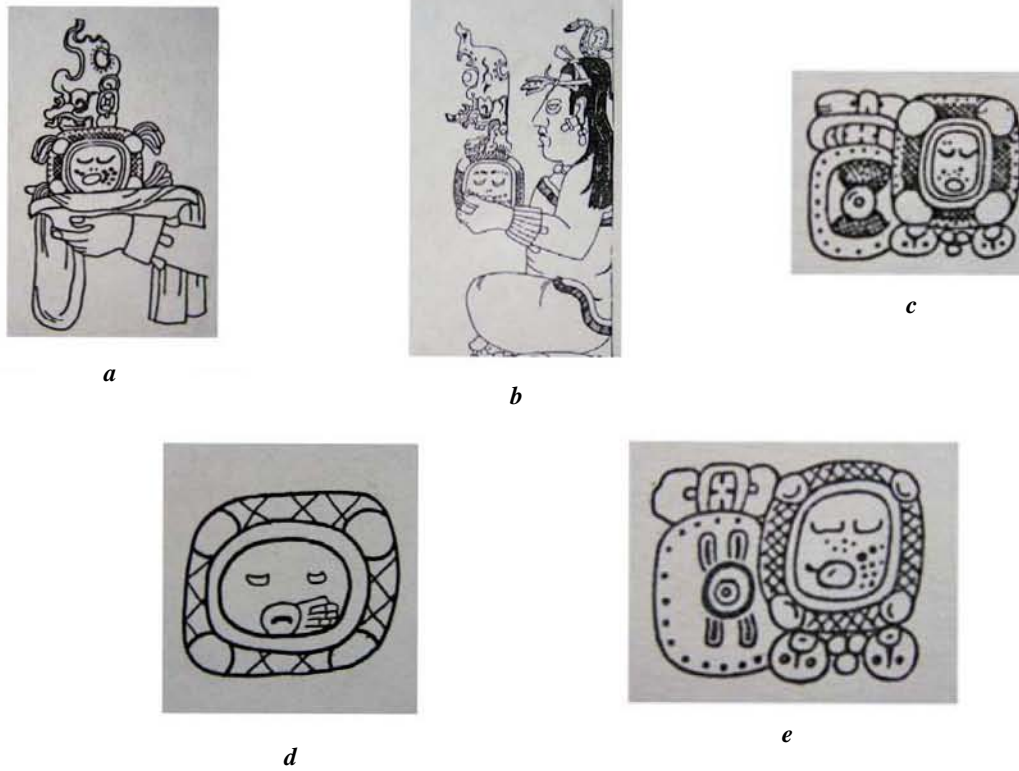


Figura 26. Rostros de Palenque posiblemente asociados con desollamiento humano: *a*) ofrenda en el Tablero del Palacio; *b*) ofrenda en el Tablero de los Esclavos; *c*) glifo en el Tablero del Palacio; *d*) glifo en el sarcófago del Templo de las Inscripciones; *e*) glifo en el Panel 2 de Dumbarton Oaks.



Figura 27

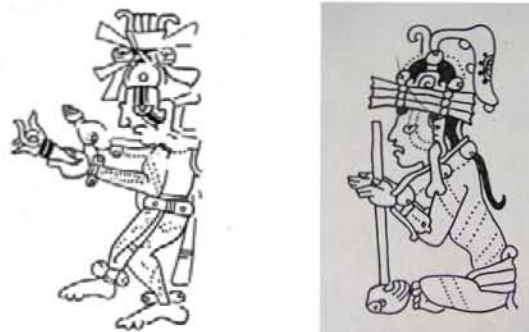


Figura 28. El dios Q en el *Códice Tro-Cortesiano*, 84c (izquierda) y en el *Códice Dresden*, 6b (derecha).



Figura 29

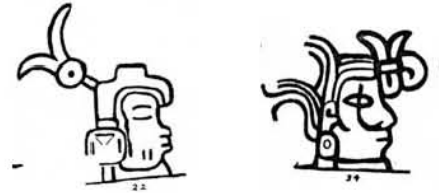


Figura 30. Cabezas talladas en lápidas del Montículo J de Monte Albán.



Figura 31. Urna localizada en la Tumba 103 de Monte Albán.



Figura 32. Brasero localizado en la Tumba 58 de Monte Albán.



Figura 33



Figura 34. Efigie de Xipe Tótec localizada en Xolalpan, Teotihuacan.



Figura 35



Figura 36. Estela 1 de Tula
(Fotografía cortesía de Alfredo Dumaine).



Figura 37. Efigie de Xipe Tótec procedente de Coatlinchan, Tetzoco.



Figura 38. Efigie de Xipe Tótec rescatada en San Mateo Tezoquipan, Chalco.



Figura 39. *Códice Borbónico*, 14.



Figura 40. *Códice Nuttall*, 33.

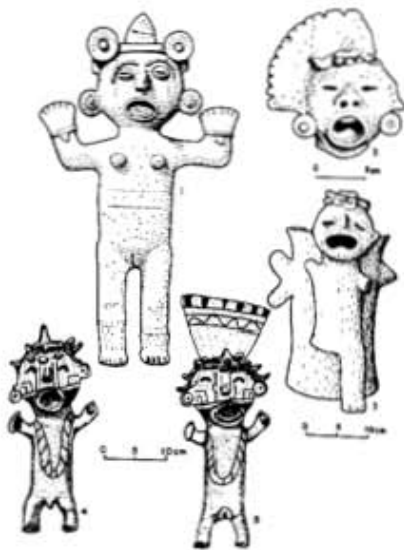


Figura 41. Figurillas encontradas en Ciudad Guzmán, Jal. (tomada de Schöndube Baumbach 1994, lám. 111).



Figura 42. *Códice Nuttall*, 83.

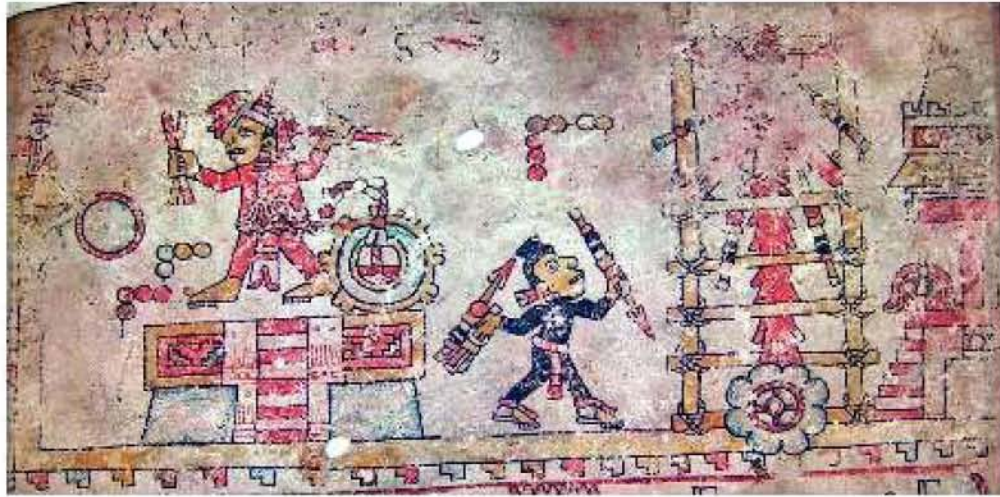


Figura 43. Códice Becker I, 10.

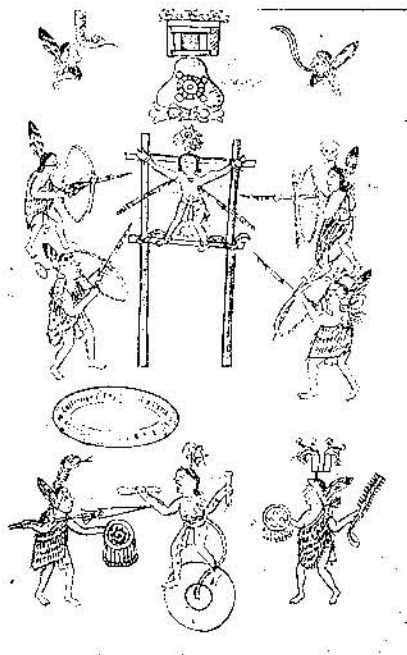


Figura 44. Historia tolteca chichimeca, 28r.



Figura 45. Codex Mexicanus 23-24, XXXVIII.



Figura 46. Detalle de *Los maestros del arte de arquitectura*, por Pedro de Arrieta y colegas (1737).

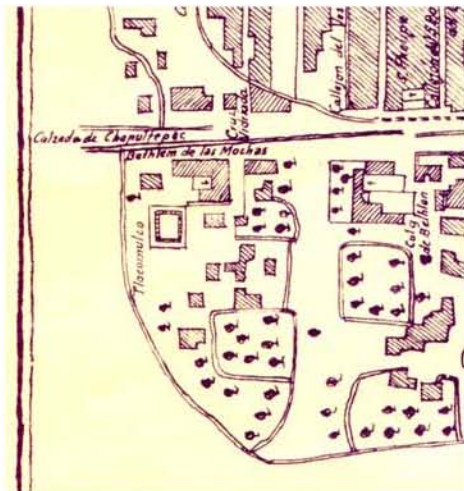


Figura 47. Detalle del Plano de Charles Antoine Joubert (1769).

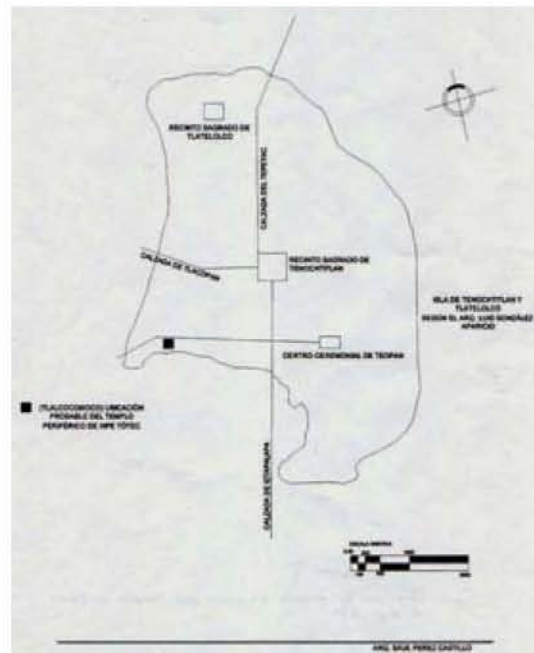


Figura 48. Ubicación probable del templo periférico de Xipe Tótec en Tenochtitlan.



Figura 49. Lápida encontrada en la antigua Calle de Santa Teresa, en 1900. Tomada de Beyer (1955).



Figura 50. Lápida encontrada en 1981. Costado poniente, mostrando los dos ofidios confrontados.



Figura 51. Lápida encontrada en 1981. Costado sur, mostrando un reptil que avanza de oriente a poniente.



Figura 52. Lapida encontrada en 1981. Situación general, apreciándose la oquedad inmediata a su costado sur.



Figura 53. El Templo Yopico (arriba) y el Netlatiloyan (abajo), según el *Códice Florentino*.

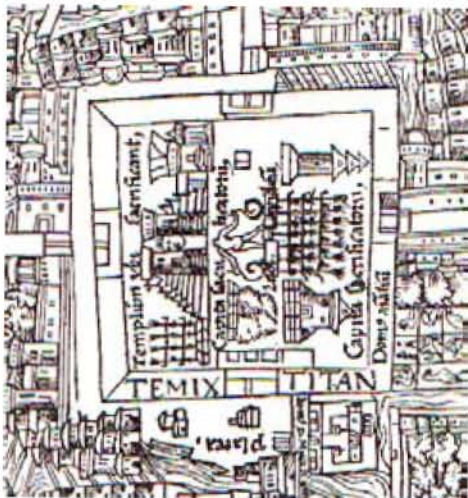


Figura 54. Plano de Tenochtitlan atribuido a Hernán Cortés. Detalle donde se aprecia la plaza hacia el sur del recinto sagrado.



Figura 55. El *cuitlactli* o *cuetlactli*, según el *Códice Florentino*.



Figura 56. Tlacaxipehualiztli en los Primeros memoriales de Sahagún.

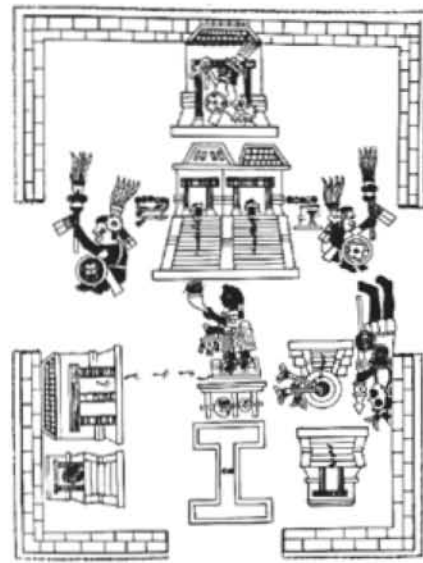


Figura 57. El recinto sagrado, según los Primeros memoriales de Sahagún.

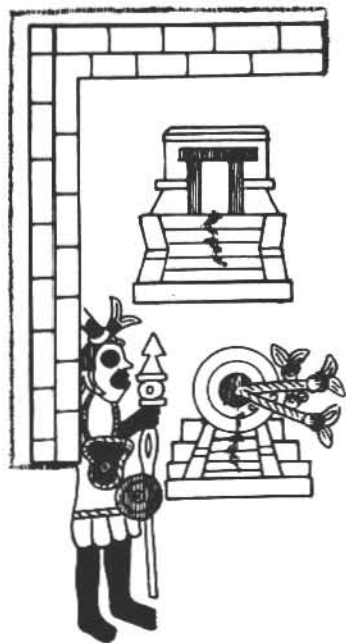


Figura 58. El recinto sagrado, según los Primeros memoriales de Sahagún. Detalle invertido.



Figura 59. El tlahuahuanaliztli o sacrificio gladiatorio, según el Atlas de Durán.



Figura 60. El conjunto del Templo del Sol, según Marquina (1960).



Figura 61. El monolito del Antiguo Palacio del Arzobispado, *in situ*. Tomada de Matos Moctezuma (1997).

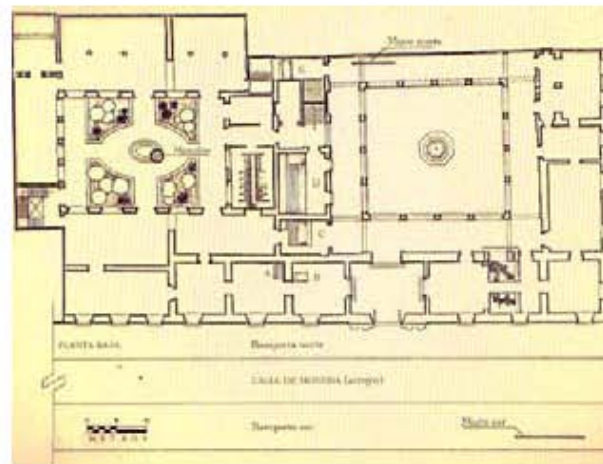


Figura 62. Plano de localización del monolito. Tomada de Matos Moctezuma (1997).



Figura 63. *Códice Vaticano 3738, 8r.*



Figura 64. *Códice Vaticano 3738, 9r.*



Figura 65. Tomada de Seler (1990-98, V: 66).



Figura 66. *Tonalámatl de Aubin, 14.*

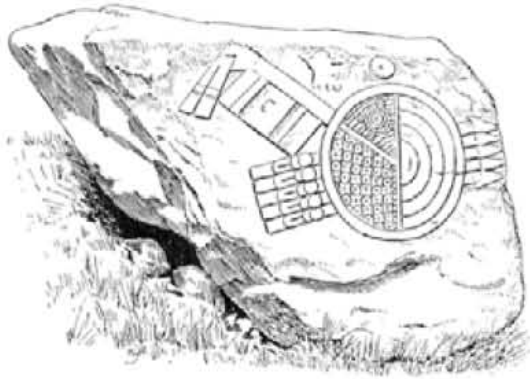


Figura 67. Tomada de Selser (1990-98, II: 91).



Figura 68. *Codex Magliabechiano*, 90r. Tomada de Vié-Wohrer (1999, II: lám. A53a).



Figura 69. *Códice Vaticano 3738*, 30v.



Figura 70. Motecuhzoma Xocoyotzin con los atavíos de Xipe Tótec. *Códice Vaticano 3738*, 83v.



Figura 71. Códice Borbónico, 20.



Figura 72. Códice Telleriano-Remensis, 23v.



Figura 73. Códice Florentino. Xipe en visita domiciliaria.

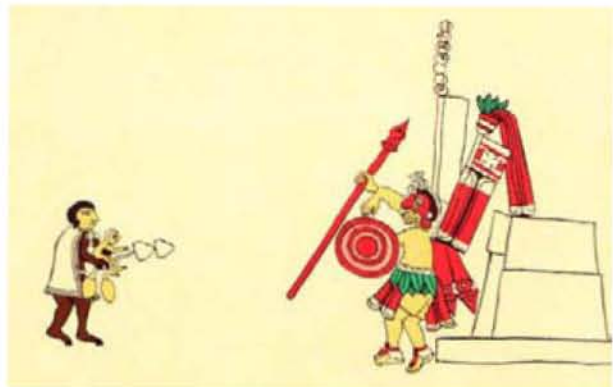


Figura 74. Códice Borbónico, 24. Página correspondiente a tlacaxipehualiztli.



Figura 75. *Códice Florentino.* El cuauhtzontapayolli.



Figura 76. *Códice Florentino.* Exhibición del maltéutl.



Figura 77. *Códice Borbónico,* 27. Página correspondiente a hueitecuhílhuítl.



Figura 78. *Códice Borbónico,* 27. Página correspondiente a hueitecuhílhuítl.

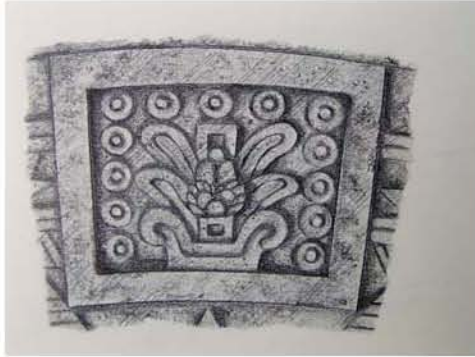


Figura 79. Glifo calendárico de la *Piedra del Sol*. Tomada de Matos Moctezuma (1992).



Figura 80. *Codex Mexicanus* 23-24, LXX.



Figura 81. *Códice Tudela*, 12r.



Figura 82. Códice Cozcatzin, 15r.



Figura 46. Codex Mexicanus 23-24, LXIX.

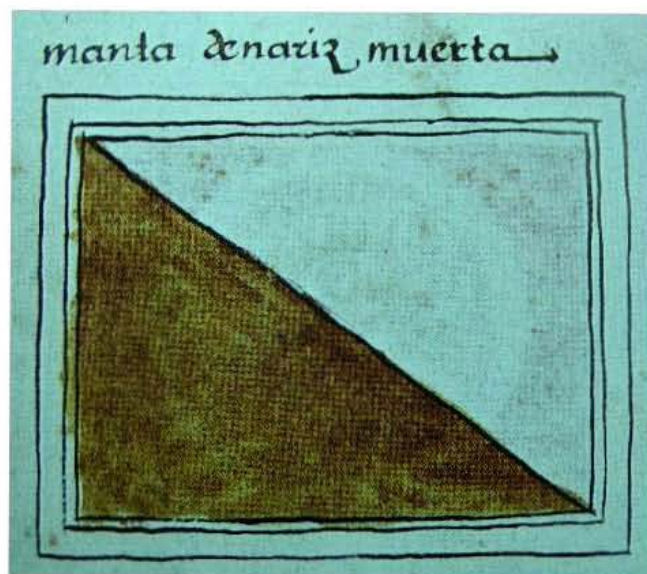


Figura 84. *Codex Magliabechiano*, 6v.



Figura 85. *Códice Mendocino*, 64r.

LISTA DE ABREVIATURAS

- ACa = Anales de los Cakchiqueles.*
AC = Anales de Cuauhtitlan.
AT = Anales de Tlatelolco.
ATu = Anales de Tula.
CA = Códice Aubin.
CAz = Códice Azcatitlan.
CB = Códice Borbónico.
CB-I = Códice Becker I.
CC = Codex en Cruz.
CCoz = Códice Cozcatzin.
CI = Códice Ixtlilxóchitl.
CM = Códice Mendocino.
CMag = Codex Magliabechiano.
CN = Códice Nuttall.
CNE = Costumbres de Nueva España.
CM 23-24 = Codex Mexicanus 23-24.
CR = Códice Ramírez.
CT = Calendario Tovar.
CTR = Códice Telleriano-Remensis.
CV = Códice Vindobonensis.
CV3738 = Códice Vaticano 3738, Códice Vaticano A o Códice Ríos.
HduM = Histoyre du Mechique.
HM = Histoire Mexicaine.
HMP = Historia de los mexicanos por sus pinturas.
HTCh = Historia tolteca-chichimeca.
LS = Leyenda de los Soles.
PI = Procesos de indios.
RM = Relación de Michoacan.
TA = Tonalámatl de Aubin.
TT = Tira de Tepechpan.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de
 1979 *Historia natural y moral de las Indias*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 444p.
- Acosta Saignes, Miguel
 1945 *Los pochteca. Ubicación de los mercaderes en la estructura social tenochca*. Acta Anthropologica I: I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 54p, ils.
 1950 *Tlacaxipeualiztli, un complejo mesoamericano entre los caribes*. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Central, Caracas, 48p., ils.
- Aguilar, Fray Francisco de
 1903 "Historia de la Nueva España" *Anales del Museo Nacional de México*, Tomo VII, Imprenta del Museo Nacional, México, pp. 3-25.
- Aguilera, Carmen
 1977 *El arte oficial tenochca. Su significación social*. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 169p.
- Alcocer, Ignacio
 1927 "Ubicación del Palacio de Axayácatl", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Época Cuarta, Tomo V, No. 1, enero a diciembre, México, pp. 91-96.
 1935 *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 100p, desplegados.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de
 1965 *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Editora Nacional, México (2 tomos).
- Alvarado Tezozómoc, Fernando
 1878 *Crónica Mexicana*. José M. Vigil, Editor, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, México, 712p, láms.
 1992 *Crónica mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 189p.
- ANALES DE CUAUHTITLAN
 Véase *Códice Chimalpopoca*.
- ANALES DE LOS CAKCHIQUELES
 1950 *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapan*. Traducción directa del original, introducción y notas de Adrián Recinos; traducción del original quiché por el P. Dionisio J. Chonay, Fondo de Cultura Económica, México, 303p.
- ANALES DE TLATELOLCO
 2004 *Anales de Tlatelolco*. Paleografía y traducción por Rafael Tena, CONACULTA, Cien de México, México, 207p.
- ANALES DE TULA
 Véase Barlow 1995.

- Anders, Ferdinand, M. Jansen y L. Reyes García (Eds.)
- 1996a *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*. Introducción y explicación por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Austria-México, 406p, ils., facs.
- 1996b *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua*. Introducción y explicación por Geert Bastiaan van Doesburg. Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Austria-México, 246p, ils., facs.
- Andrews, E. Wyllys
- 1970 *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*. Publication 32, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 182p, ils.
- Armillas, Pedro
- 1944 “Exploraciones recientes en Teotihuacan, México”, *Cuadernos Americanos*, Año III, Vol. XVI, No. 4, julio-agosto, México, pp. 121-136.
- 1991 “Los dioses de Teotihuacan”, en: Rojas Rabiela, Teresa (Ed.), *Pedro Armillas: vida y obra*, CIESAS/ INAH, México, Tomo I, pp. 99-122.
- Ávila, Diego de, y H. de Santarén
- 1857 “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acachés, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año de 1600”, en: *Documentos para la Historia de México*, 4a. Serie, Tomo IV, México, pp. 173-223.
- Barlow, Robert H.
- 1989 “El plano más antiguo de Tlatelolco”, en: Monjarás-Ruiz, Jesús, E. Limón y M. de la C. Paillés H. (Eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. II, INAH/ UDLA, México, pp. 59-65.
- 1990 “Las conquistas de Moctezuma Xocoyotzin”, en: Monjarás-Ruiz, Jesús, E. Limón y M. de la C. Paillés H. (Eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. III, INAH/ UDLA, México, pp. 115-127.
- 1992 “La extensión del imperio de los culhua-mexica”, en: Monjarás-Ruiz, Jesús, E. Limón y M. de la C. Paillés H. (Eds.) *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. IV, INAH/ UDLA, México, pp. 1-262.
- 1995 “*Anales de Tula, Hidalgo, 1361-1521*”, en: Monjarás-Ruiz, Jesús, E. Limón y M. de la C. Paillés H. (Eds.) *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. VI, INAH/ UDLA, México, pp. 239-269.
- 1999 “Observaciones sobre un himno náhuatl”, en: Monjarás-Ruiz, Jesús y E. Limón (Eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. VII, Escritos diversos, INAH/ UDLA, México, pp. 264-272.
- Batres, Leopoldo
- 1990 “Exploraciones en las calles de las Escalerillas”, en: Matos Moctezuma, Eduardo (Coord.), *Trabajos arqueológicos en el centro de la Ciudad de México*, Segunda edición, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 111-167.

Baudez, Claude

- 1985 "The knife and the lancet: the iconography of sacrifice at Copán", en: Robertson, Merle Greene y E. P. Benson (Eds.), *Fourth Palenque Round Table, 1980*, The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, pp. 203-210.

Baudot, Georges

- 1976 *Les lettres précolombiennes*. Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 334p.

Beyer, Hermann

- 1921 *El llamado "Calendario Azteca". Descripción e interpretación del Cuauhxicalli de la "Casa de las Águilas"*. México.
- 1955 "La «Procesión de los señores», decoración del primer *teocalli* de piedra en Mexico-Tenochtitlan", *El México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, Tomo VIII, diciembre, México, pp. 1-42.
- 1965 "¿Guerrero o dios? Nota arqueológica acerca de una estatua mexicana del Museo de Historia Natural de Nueva York", en: Beyer, Hermann, *Mito y simbología del México Antiguo*. Primer tomo de sus obras completas recopiladas, traducidas y arregladas por Carmen Cook de Leonard, El México Antiguo, Tomo X, Sociedad Alemana Mexicanista, México, pp. 343-352.
- 1979 "Estudio interpretativo de algunas grandes esculturas", en: Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacán*, edición facsimilar, Instituto Nacional Indigenista, México, tomo 2, pp. 168-174.

Bierhorst, John

- 1992a *History and mythology of the aztecs*. The Codex Chimalpopoca translated from the Nahuatl by John Bierhorst, The University of Arizona Press, Tucson, 238p.
- 1992b *Codex Chimalpopoca*. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes by John Bierhorst, The University of Arizona Press, Tucson, 210p.

Boggs, Stanley H.

- 1944 "A human-effigy pottery figure from Chalchuapa, El Salvador", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, Vol. II, No. 31, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C., pp. 1-7.

Boilès, Charles L.

- 1971 "Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí", *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXXI, No. 3, julio, México, pp. 555-563.

Boone, Elizabeth Hill

- 1987 "Templo Mayor research, 1521-1978", en: Boone, Elizabeth Hill (Ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 5-69.

Broda, Johanna

- 1970 "Tlacaxipeualiztli: a reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 5, Universidad de Madrid, Madrid, pp. 197-273.
- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, Universidad de Madrid, Madrid, pp. 245-327.

- 1978 “Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 13, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 97-111.
- 1979 “Estratificación social y ritual mexica”, *Indiana* 5, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlín, pp. 45-82.
- 1980 “Intercambio y reciprocidad en el ritual mexica”, en: *Rutas de intercambio en Mesoamérica y el norte de México*, XVI Reunión de Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Tomo I, Saltillo, pp. 81-97.
- 1983 “Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica”, en: Aveni, Anthony F. y G. Brotherson (Eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*. Proceedings, 44th International Congress of Americanists, Manchester 1982. BAR International Series 174, Oxford, pp. 145-165.
- 1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en: Broda, Johanna, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 461-500.
- 2004 “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en: Broda, Johanna y C. G. Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/ UNAM, México, pp. 35-60.

Cabrera Castro, Rubén

- 1999 “Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos”, en: Manzanilla, Linda y C. Serrano (Eds.), *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses. Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*. Instituto de Investigaciones Antropológicas/ DGAPA, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 503-539.

CALENDARIO TOVAR

- 1951 “The Tovar Calendar. An illustrated mexican manuscript ca. 1585”, reproduced with a commentary and handlist of sources on the mexican 365-day year by George Kubler and Charles Gibson. *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences*, Vol. XI, January, New Haven, 82p, ils., facs.

Carballal Staedtler, Margarita y M. Flores Hernández

- 1994 “Los derechos de agua de Tlatelolco durante los siglos XV y XVI: su límite oriente”, *Arqueología*, Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, Segunda época, Nos. 11-12, enero-diciembre, México, pp. 97-109.

Cárdenas, Salvador de

- 1985 “Relación de Ahuatlan y su partido”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo segundo, Vol. 5, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 67-85.

Carrasco (Pizana), Pedro

- 1950 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, en colaboración con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Primera Serie 15, México, 355p, ils.

- 1966 “Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los nahuas tramontanos”, *Tlalocan*, Vol. V, No. 2, México, pp. 133-160.
- 1976 “Los linajes del México antiguo”, en: Pedro Carrasco, Johanna Broda *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, SEP/ INAH, México, pp. 19-36.
- 1979 “Las fiestas de los meses mexicanos”, en: Dalhgren, Barbro (Coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 52-60.
- 1998 “La historia de Xaltocan”, en: Hernández Rodríguez, Rosaura (Coord.), *Historia general del estado de México 2. Época prehispánica y Siglo XVI*, Gobierno del estado de México/ El Colegio Mexiquense, México, pp. 255-288.

Casasola García, Luis

- 1975 “Dos figuras de Xipe Tótec en El Salvador”, *XIII Mesa Redonda. Balance y perspectiva de la Antropología de Mesoamérica y del norte de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, Arqueología II, México, pp. 143-153.

Caso, Alfonso

- 1928 *Las estelas zapotecas*. Secretaría de Educación Pública, México, 205p, ils.
- 1935 *Las exploraciones en Monte Albán. Temporada 1934-1935*. Publicación No. 18, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 31p, ils.
- 1938 *Exploraciones en Oaxaca. Quinta y sexta temporadas 1936-1937*. Publicación No. 34, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 96p, ils., desplegados.
- 1947 “Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán”, en: *Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, tomo I, México, pp. 5-102, láms.
- 1956 “Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo XV, Núm. 1, enero-marzo, México, pp. 7-63.
- 1961 “Nombres calendáricos de los dioses”, *El México Antiguo*, Tomo IX, 1959, Sociedad Alemana Mexicanista, México, pp. 77-100.
- 1967a *Los calendarios prehispánicos*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 266p, figs, láms, cuadros.
- 1967b “Dioses y signos teotihuacanos”, en: *Teotihuacan. Onceava Mesa Redonda*, Introducción de Ignacio Bernal, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 249-279.
- 1971 “Calendrical systems of Central Mexico”, en: Ekholm, Gordon F. e Ignacio Bernal (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. X, University of Texas Press, Austin, pp. 333-348.
- 1993 *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, México, 155p, ils.
- 1996 *Reyes y reinos de la Mixteca*. Fondo de Cultura Económica, México (2 tomos).

Caso, Alfonso, e Ignacio Bernal

- 1952 *Urnas de Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 389p, ils.

- Castañeda, Francisco de
 1984 “Relación de Teutitlan”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo segundo, Vol. 3, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 195-213.
 1986 “Relación de Acolman”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo segundo, Vol. 7, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 223-232.
- Castillo, Cristóbal del
 1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares. Instituto Nacional de Antropología e Historia - GV Editores, Col. Divulgación, México, 226p.
- Castillo Farreras, Víctor M.
 1971 “El bisiesto náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. IX, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 75-104.
 1996 *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. 3a. edición, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 196p.
- Castillo Tejero, Noemí, y A. Dumaine
 1986 “Escultura en piedra procedente de la zona arqueológica de Tula, Hidalgo, México”, *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, Band 8, Mainz am Rhein, pp. 213-282.
- Cervantes de Salazar, Francisco
 1985 *Crónica de la Nueva España*. Prólogo por Juan Miralles Ostos, Editorial Porrúa, México, 860p.
 1993 *México en 1554*. Traducción de tres diálogos latinos por Joaquín García Icazbalceta, notas preliminares de Julio Jiménez Rueda, 5ª edición, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 147p.
- Clavijero, Francisco Javier
 1979 *Historia antigua de México*. Colección “Sepan Cuantos...” No. 29, Editorial Porrúa, México.
- Clendinnen, Inga
 1991 *Aztecs. An interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge, 398p.
- Cobean, Robert H.
 1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo*. Estudios sobre Tula 2, Colección Científica, INAH, México, 533p, ils.
- Cobean, Robert H. y A. Guadalupe Mastache
 1989 “The Late Classic and Early Postclassic chronology of the Tula region”, en: Healan, Dan M. (Ed.), *Tula of the Toltecs. Excavations and survey*. University of Iowa Press, Iowa City, pp. 34-46.
- CODEX EN CRUZ
 1981 *Codex en Cruz*. History, Description and Interpretation of the Codex by Charles E. Dibble. University of Utah Press, Salt Lake City, 68p, Atlas.

CODEX MAGLIABECHIANO

1983 *The book of the life of the ancient mexicans containing an account of their rites and superstitions*, ed. facs. de 1903; introducción, traducción y comentarios de Zelia Nuttall. Estudio por Elizabeth Hill Boone, *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, University of California Press, Berkeley, 2 vols.

CODEX MEXICANUS 23-24

1952 *Codex Mexicanus. Bibliothèque Nationale de Paris N^{os} 23-24*. Société des Américanistes, Paris, CII pl.

CÓDICE AUBIN

1963 *Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*. Edición, introducción, notas, índices, versión paleográfica y traducción directa del náhuatl por Charles E. Dibble, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 111p, facs.

CÓDICE AZCATITLAN

1994 "El *Códice Azcatitlan*", en: Monjarás-Ruiz, Jesús, E. Limón y M. de la C. Paillés H. (Eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, Vol. V, INAH/ UDLA, México, pp. 179-216.

CÓDICE BECKER I

1964 *Códices Becker I / II*. Museo de Etnología de Viena No. Inventario 60306 y 60307. Comentario, descripción y corrección de Karl A. Nowotny. Traducción española del Dr. Barón W. v. Humboldt, revisada por Gastón García Cantú. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 20p, figs., facs.

CÓDICE BORBÓNICO

1993 *Códice Borbónico. Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, por Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario explicativo por E. T. Hamy, Siglo XXI Editores, México, 429p, facs.

CÓDICE COZCATZIN

1994 *Códice Cozcatzin*. Estudio y paleografía de Ana Rita Valero de García Lascuráin; paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena. INAH/ Universidad Autónoma de Puebla, México, 112p, facs.

CÓDICE CHIMALPOPOCA

1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Traducción del náhuatl por Primo F. Velázquez. Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 164p, facs.

CÓDICE IXTLILXÓCHITL

Véase Anders *et al.* 1996b.

CÓDICE MENDOCINO

1979 *Códice Mendocino o Colección de Mendoza. Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*. Editado por José Ignacio Echeagaray, San Angel Ediciones, México, 47p, facs.

CÓDICE NUTTALL

1975 *The Codex Nuttall. A picture manuscript from Ancient Mexico*. The Peabody Museum facsimile edited by Zelia Nuttall, with new introductory text by Arthur G. Miller. Dover Publications, New York, xxii, facs.

CÓDICE RAMÍREZ

Véase Alvarado Tezozómoc 1878.

CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS

Véase Quiñones Keber 1995.

CÓDICE VATICANO 3738, CÓDICE VATICANO A, o CÓDICE RÍOS

Véase Anders *et al.* 1996a.

CÓDICE VINDOBONENSIS

1963 *Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Österreichische Nationalbibliothek Wien, History and description of the manuscript by Otto Adelhofer, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 37p, facs.

Coe, Michael D.

1968 *America's first civilization*. American Heritage Publishing Co./ The Smithsonian Institution, New York, 159p, ils.

Coe, William

1967 *Tikal: a handbook of the Ancient Maya ruins, with a guide map*. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania, The University Museum.

Cortés, Hernán

1961 *Cartas de relación de la conquista de México*. Cuarta edición, Espasa-Calpe Mexicana, México, 322p.

COSTUMBRES DE NUEVA ESPAÑA

1945 "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", publicado por Federico Gómez de Orozco en: *Tlalocan*, Vol. II, No. 1, México, pp. 37-63.

Couch, N. C. Christopher

1985 *The festival cycle of the aztec Codex Borbonicus*. BAR International Series 270, Oxford, 113p, ils.

Couvreur, Aurélie

2004-2005 *La religion de Teotihuacan (Mexique). Etude iconographique et symbolique des principales divinités teotihuacaines*. Thèse présentée en vue de l'obtention du doctorat en philosophie et lettres, orientation histoire de l'art et archéologie, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres (2 tomos).

Chadwick, Robert

1963 "The god Malteutl in the *Histoire du Mexique*", *Tlalocan*, Vol. IV, No. 3, México, pp. 264-270.

Chavero, Alfredo

1876 *Calendario Azteca. Ensayo arqueológico*. Imprenta de Jens y Zapiain, México.

1958 "Historia antigua y de la conquista", en: Riva Palacio, V. (Dir.), *México a través de los siglos*, Tomo I, Editorial Cumbre, México (5 tomos).

Chávez, Gabriel de

1986 "Relación de la alcaldía mayor de *Meztitlan* y su jurisdicción", en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo segundo, Vol. 7, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 55-75.

Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, i-lxviii, 157p, cuadros, un desplegado.

1997a *Primer amoxtli libro. 3ª relación de las diferentes historias originales*. Estudio, paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice por Víctor M. Castillo F., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, i-cix, 237p, cuadros.

1997b *Codex Chimalpahin. Society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other nahua altepetl in Central Mexico*. Edited and translated by Arthur J. O. Anderson and Susan Schroeder, University of Oklahoma Press, Norman (2 vols.).

1998 *Las ocho relaciones y el Memorial de Culhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. Colección Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (2 tomos).

2003a *Séptima relación de las diferentes historias originales*. Introducción, paleografía, traducción, notas, índice temático y onomástico y apéndices por Josefina García Quintana, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, v-xcvii, 335p.

2003b *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales*. Edición de Josefina García Quintana, S. Limón, M. Pastrana y V. M. Castillo F., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, v-l, 167p.

Dávila Quiñónez, Baltasar

1987 "Relación de *Quacomán*", en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, Vol. 9, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 135-143.

Díaz del Castillo, Bernal

1989 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición, índices y prólogo de Carmelo Sáenz de Santa María, Alianza Editorial, Madrid, 971p.

Dressler, Robert L.

1953 "The Pre-Columbian cultivated plants of Mexico", *Botanical Museum Leaflets*, Vol. 16, No. 6, Harvard University, Cambridge, Mass., pp. 115-172.

Dyckerhoff, Ursula

1993 "Xipe Totec and the war dress of the Aztec rulers", en: Durand-Forest, Jacqueline de, y M. Eisinger (Eds.), *The symbolism in the plastic and pictorial representations of Ancient Mexico. A Symposium of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*, Bonner Amerikanistische Studien 21, Bonn, pp. 139-148.

Durán, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Editorial Porrúa, México (2 tomos).

- Fernández de Oviedo (y Valdés), Gonzalo
 1945 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*. Prólogo de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, Editorial Guaranía, Asunción, Paraguay (14 tomos).
- Feuchtwanger, Franz
 1972 “Representaciones relacionadas al culto de Xipe procedentes de Tlatilco y sitios similares”, en: Litvak King, Jaime y N. Castillo Tejero (Eds.), *Religión en Mesoamérica. XIII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 69-72.
- Flores, Gerónimo
 1986a “Relación de Zapotlan”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, Vol. 9, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 389-395.
 1986b “Relación de Tuchpan”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, Vol. 9, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 383-389.
- Galarza, Joaquín
 1972 *Lienzos de Chiepetlan. Manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*. Mission Archeologique et Ethnologique Française au Mexique, México, 505p, ils.
- Galinier, Jacques
 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomés*. Traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, UNAM/ CEMCA/ INI, México, 746p, ils.
- Garibay K., Ángel Ma.
 1985 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Cuarta edición, Colección “Sepan Cuantos...” No. 37, Editorial Porrúa, México, 159p.
 1995 *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Segunda edición, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 278p.
 2000 *Poesía náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México (3 tomos).
- Gómara, Francisco López de
 1954 *Historia general de las Indias. “Hispania Vitrix”, cuya segunda parte corresponde a la conquista de Méjico*. Modernización del texto antiguo por Pilar Guibelalde, notas prologales de Emiliano M. Aguilera, Editorial Iberia, Barcelona (2 tomos).
- González Aparicio, Luis
 1973 *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. Colaboró en el dibujo del plano Manuel Nájera Zamora, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 97p, plano.
- González González, Carlos Javier
 1988 “La arqueología sobre el periodo Posclásico en la Cuenca de México”, en: García Mora, Carlos (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico. 14. La antropología en el centro de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.105-136.

- 2005 “Ubicación e importancia del templo de Xipe Tótec en la parcialidad tenochca de Moyotlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 36, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 47-66.
- En prensa “Algunas ideas sobre la presencia del zapote en el culto a Xipe Tótec”, texto entregado para su publicación en la revista *Estudios Mesoamericanos*, del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- González R., Luis
- 1980 “La etnografía acaxé de Hernando de Santarén”, *Tlalocan*, Vol. VIII, México, pp. 355-394.
- Graulich, Michel
- 1979 *Mythes et rites des vingtaines du Mexique Central préhispanique*. Thèse présentée pour l’obtention du grade de Docteur en Philosophie et Lettres, Université Libre de Bruxelles, 3 vols.
- 1982 “Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre”, *Revista Española de Antropología Americana*, XII, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 215-254.
- 1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek, Antwerpen, Belgium, 298p.
- 1992 “On the so-called “Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina” the Sánchez-Nava Monolith” *Mexicon. Aktuelle Informationen und Studien zu Mesoamerika*, Vol. XIV, No. 1, Januar, Berlin, pp. 5-10.
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, México, 464p.
- 2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Réédition, Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres, Louvain-la-Neuve, 463p, cuadros.
- 2001 “Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 32, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 359-370.
- Guiteras Holmes, Calixta
- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Traducción de Carlo Antonio Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 302p.
- Gussinyer, Jordi
- 1979 “La arquitectura prehispánica en los alrededores de la Catedral”, en: Vega Sosa, Constanza (Coord.), *El Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan. Excavaciones 1968-69 y 1975-76*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 67-74.
- Harvey, H. R.
- 1971 “Ethnohistory of Guerrero”, en: Ekholm, Gordon F. e Ignacio Bernal (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 11, University of Texas Press, Austin, pp. 603-618.
- Hassig, Ross
- 1988 *Aztec warfare. Imperial expansion and political control*. University of Oklahoma Press: Norman and London, 404p, ils.
- Hernández, Francisco
- 1959 *Obras completas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México (7 tomos).

Hernández Reyes, Carlos

- 1980 “Representaciones de Xipe Tótec en Palenque”, en: *Rutas de intercambio en Mesoamérica y el norte de México*, XVI Reunión de Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Tomo II, Saltillo, pp. 399-406.

Heyden, Doris

- 1972 “Xiuhtecuhtli: investidor de soberanos”, *Boletín del INAH*, Época II, No. 3, octubre-diciembre, México, pp. 3-10.
- 1981 “Caves, gods, and myths: World-view and planning in Teotihuacan”, en: Benson, Elizabeth P. (Ed.), *Mesoamerican sites and World-views*, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., pp. 1-35.
- 1983 “Las diosas del agua y la vegetación”, *Anales de Antropología*, Vol. XX, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 129-145.
- 1986 “Xipe Tótec: ¿Dios nativo de Guerrero o hijo adoptivo?”, *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, INAH/ Gobierno del estado de Guerrero, México, pp. 373-387.
- 2001 “El cuerpo del dios: el maíz”, en: González Torres, Yolotl (Coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta-INAH-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 19-37.

Hinojosa, José Francisco

- 1990 “Rescate arqueológico en Miraflores, Municipio de Chalco, Edo. de México, de dos esculturas de barro huecas: el dios murciélago y el dios Xipe Tótec”. Informe presentado al Consejo de Arqueología del INAH. Mecanoscrito.

HISTOIRE MEXICAINE

- 1998 *Histoire mexicaine depuis 1221 jusqu'en 1594. Manuscrito núm. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de Francia*. Introducción, paleografía y traducción del náhuatl por Xóchitl Medina González, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 129p, facs.

HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

- 1941 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en: García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Pomar-Zurita, Relaciones Antiguas (Siglo XVI), Ed. Chávez Hayhoe, México, pp. 209-240.

HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA

- 1989 *Historia tolteca-chichimeca*. Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, CIESAS/ Fondo de Cultura Económica/ Gobierno del estado de Puebla, México.

HISTOYRE DU MECHIQUE

- 1905 “Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du XVIe siècle”. Publié par M. Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle série, Tome II, No. 1, Paris, pp. 1-41.

Hope, María Elena y L. Pereyra (Eds.)

- 1982 *Nuestro maíz: treinta monografías populares*. Museo Nacional de Culturas Populares/ Consejo Nacional de Fomento Educativo/ Secretaría de Educación Pública, México (2 tomos).

Hubert, Henri y Marcel Mauss

1964 *Sacrifice: its nature and function*. Traducción de W. D. Halls, The University of Chicago Press, Chicago, 165p.

Islas Domínguez, Alicia

1999 “El Templo del Sol en el centro ceremonial mexicana”, en: Matos Moctezuma, Eduardo (Coord.), *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario metropolitanos. Programa de Arqueología Urbana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 51-61.

Jiménez García, Elizabeth

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 518p, ils.

2002 “Apuntes sobre la arqueología de Tlapa, Guerrero”, en: Niederberger, Christine y Rosa Ma. Reyna Robles (Coords.), *El pasado arqueológico de Guerrero*, CEMCA/ Gobierno del estado de Guerrero/ INAH, México, pp. 387-407.

Kirchhoff, Paul

1940 “Los pueblos de la *Historia tolteca-chichimeca*: sus migraciones y parentesco”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, Tomo IV, Nos. 1-2, enero-agosto, México, pp. 77-104.

1955 “Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula”, *Cuadernos Americanos*, Año XIV, No. 6, noviembre-diciembre, México, pp. 163-196.

1967 “El valle poblano-tlaxcalteca”, *Historia Prehispánica* 4, Sección de Difusión Cultural, Museo Nacional de Antropología, México.

1971 “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles”. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968, Band [Vol.] III, Kommissionsverlag Klaus Renner – München, pp. 207-221.

2002 “Principios estructurales en el México antiguo”, en: García Mora, Carlos, L. Manzanilla y J. Monjarás-Ruiz (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*, Volumen I, Aspectos generales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 95-253.

Klein, Cecelia F.

1987 “The ideology of autosacrifice at the Templo Mayor”, en: Boone, Elizabeth Hill (Ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 293-370.

Krickeberg, Walter

1961 *Las antiguas culturas mexicanas*. Fondo de Cultura Económica, México, 476p, ils.

Kubler, George

1967 *The iconography of the art of Teotihuacan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Number Four, Dumbarton Oaks, Washington, 40p, ils.

Kubler, George y Charles Gibson

1951 Véase *Calendario Tovar*.

Landa, Fray Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción por Ángel Ma. Garibay K., Ed. Porrúa, México, 252p, ils.

- Las Casas, Fray Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria*. Edición y estudio preliminar de Edmundo O’Gorman. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México (2 tomos).
- Launey, Michel
1980 *Introduction a la langue et a la litterature aztèques*. Série ethnolinguistique amérindienne, L’Harmattan, Paris (2 tomos).
- Leiva, Antonio de
1988 “Relación del *pueblo de Ameca*”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, Vol. 10, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 27-50.
- León y Gama, Antonio de
1990 *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras, que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*. Edición facsimilar de la segunda edición de 1832, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, i-viii, 1-114, 1-148, láms.
- León-Portilla, Miguel
1972 *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 116p, ils.
- LEYENDA DE LOS SOLES
Véase *Códice Chimalpopoca*.
- Limón Olvera, Silvia
2001 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. UNAM/ INAH, México, 334p, ils., cuadros.
- Linné, Sigvald
1934 *Archaeological researches at Teotihuacan, Mexico*. The Ethnographical Museum of Sweden, New Series, Publication No. 1, Stockholm, 236p, ils.
1942 *Mexican Highland Cultures. Archaeological Researches at Teotihuacan, Calpulalpan and Chalchicomula in 1934/35*. The Ethnographical Museum of Sweden, New Series, Publication No. 7, Stockholm, 223p, ils.
- Longyear, John M.
1966 “Archaeological survey of El Salvador”, en: Ekholm, Gordon F. y G. R. Willey (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. IV, University of Texas Press, Austin, pp. 132-156.
- Lombardo de Ruiz, Sonia
1973 *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan según las fuentes históricas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- López Austin, Alfredo
1965 “El Templo Mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. V, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 75-102.
1967a *Juegos rituales aztecas*. Versión, introducción y notas de Alfredo López Austin, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 89p.
1967b “Términos del *nahuallatollí*”, *Historia Mexicana*, Vol. XVII, No. 1, julio-septiembre, México, pp. 1-36.

- 1970 “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, *Religión, mitología y magia-II*, Museo Nacional de Antropología, México, pp. 5-29.
- 1985a “El texto sahuaguntino sobre los mexicas”, *Anales de Antropología*, Vol. XXII, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 287-335.
- 1985b “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico”, en: Monjarás-Ruiz, Jesús, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (Recop.), *Mesoamérica y el centro de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 197-234.
- 1990 “Del origen de los mexicas: ¿Nomadismo o migración?”, *Historia Mexicana*, Vol. XXXIX, No. 3, enero-marzo, El Colegio de México, México, pp. 663-675.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México, 261p., figs.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 1ª reimpresión, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México (2 tomos).
- 1998 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 3a. ed., México, 211p, cuadros.
- 2000 *Textos de medicina náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 230p, ils.
- López Austin, Alfredo y L. López Luján
1996 *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, México, 306p, ils.
- López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 432p, ils., desplegados.
- López Luján, Leonardo, L. Filloy Nadal, B. Fash, W.L. Fash y P. Hernández
En Prensa “El poder de las imágenes. Esculturas antropomorfas y cultos de elite en Teotihuacan”. Ponencia presentada dentro de las *Jornadas Académicas en honor a Eduardo Matos Moctezuma*, Ciudad de México, octubre de 2003.
- Lozoya, Xavier y R. Enríquez
1981 *El zapote blanco. Investigación sobre una planta medicinal mexicana*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 134p, ils.
- Marcus, Joyce
1983 “Rethinking the Zapotec urn”, en: Flannery, Kent V. y J. Marcus (Eds.), *The cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Academic Press, New York, pp. 144-148.
- Margáin Araujo, Carlos R.
1945 “La fiesta azteca de la cosecha Ochpanistli”, *Anales del INAH*, Tomo I (1939-1940), México, pp. 157-174.
- Marquina, Ignacio
1960 *El Templo Mayor de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 118p, ils., desplegados.
- Marroqui, José María
1900 *La Ciudad de México*. México (3 tomos).

- Martínez Marín, Carlos
1963 “La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas”, *Cuadernos Americanos*, Año XXII, No. 4, julio-agosto, México, pp. 175-183.
- Martos López, Luis A. y S. Pulido Méndez
1989 “Un juego de pelota en la ciudad de México”, *Arqueología*, Segunda Época, No. 1, Dirección de Arqueología del INAH, México, enero-junio, pp. 81-88.
- Mastache, Alba Guadalupe, R. H. Cobean y D. M. Healan
2002 *Ancient Tollan. Tula and the Toltec heartland*. University of Colorado Press, Boulder, 412p, ils.
- Matos Moctezuma, Eduardo
1982 “Sección 1”, en: Matos Moctezuma, E. (Coord.), *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 17-70.
1986 *Vida y muerte en el Templo Mayor*. Ediciones Océano, México, 141p, ils.
1992 *La Piedra del Sol. Calendario Azteca*. México.
1997 “Tezcatlipoca, espejo que humea”, en: Abreu, Juana I. (Coord.) *Antiguo Palacio del Arzobispado*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, pp. 27-41.
- Matos Moctezuma, Eduardo, F. Hinojosa y J. A. Barrera Rivera
1998 “Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México” *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, No. 31, mayo-junio, Editorial Raíces, México, pp. 12-19.
- Mendieta, Fray Gerónimo de
1980 *Historia eclesiástica indiana*. Editorial Porrúa, México, 790p.
- Mengin, Ernest
1952 “Commentaire du *Codex Mexicanus* N^{os} 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris”, *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, T. XLI, Fasc. I, Paris, pp.387-498.
- Meza Herrera, Malinali
1986 “Yopes y tlapanecas en el siglo XVI. Intento de una diferenciación”, *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, INAH/ Gobierno del estado de Guerrero, México, pp. 391-403.
- Miller, Mary y Karl Taube
1993 *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya. An illustrated dictionary of Mesoamerican religion*. Thames and Hudson, London, 216p, ils.
- Molina, Fray Alonso de
1992 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 3ª edición, Editorial Porrúa, México.
- Monzón, Arturo
1949 *El calpulli en la organización social de los tenochca*. Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 112p, cuadros.
- Moreno de los Arcos, Roberto
1967 “Los cinco soles cosmogónicos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 183-210.

- Motolinia, Fray Toribio de Benavente o
 1941 *Historia de los indios de la Nueva España*. Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 320p.
 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición, notas, estudio analítico y apéndices por Edmundo O’Gorman, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, cxxxii, 591p, un desplegado.
 1996 *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice por Nancy Joe Dyer. El Colegio de México, México, 588p.
- Muñoz Camargo, Diego
 1998 *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Gobierno del estado de Tlaxcala-CIESAS-UAT, Tlaxcala, 435p.
- Navarrete Cáceres, Carlos
 2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 83p, ils.
- Navarrete Linares, Federico
 2000 *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 576p, figs., cuadros.
- Navas, Francisco de las
 1984 “Calendario índico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo primero, Vol. 4, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 219-285.
- Nicholson, H. B.
 1955 “The *temalacatl* of Tehuacan”, *El México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, Tomo VIII, México, pp. 95-134.
 1961 “The Chapultepec cliff sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin”, *El México Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, Tomo IX, 1959, México, pp. 379-443.
 1967 “A «royal headband» of the Tlaxcalteca”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XXI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 71-106.
 1971a “Major sculpture in Pre-hispanic Central Mexico”, en: Ekholm, Gordon F. e Ignacio Bernal (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. X, University of Texas Press, Austin, pp. 92-134.
 1971b “Religion in Pre-hispanic Central Mexico”, en: Ekholm, Gordon F. e Ignacio Bernal (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. X, University of Texas Press, Austin, pp.395-446.
 1972 “The cult of Xipe Totec in Mesoamerica”, en: Litvak King, Jaime y N. Castillo Tejero (Eds.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 213-217.

- 1976 "Preclassic Mesoamerican iconography from the perspective of the Postclassic: problems in interpretational analysis", en: Nicholson, H. B. (Ed.), *Origins of religious art and iconography in Preclassic Mesoamerica*, UCLA Latin American Center Publications, Los Angeles, pp. 157-175.
- 1987 "Symposium on the Aztec Templo Mayor: discussion", en: Boone, Elizabeth H., *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C, pp. 463-484.
- 1989 "The cult of Xipe Totec in Pre-hispanic West Mexico", en: González, Yólotl (Coord.), *Homenaje a Isabel Kelly*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 109-119.
- 2000 "The iconography of the solar deity, Tonatiuh, in the Late Prehispanic Central Mexican pictorials", en: Vega Sosa, Constanza (Coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 61-81.
- 2001 *Topiltzin Quetzalcoatl: The once and future Lord of the toltecs*. University Press of Colorado, Boulder, 360p, ils.
- Noguera, Eduardo
- 1935 "Antecedentes y relaciones de la cultura teotihuacana", *El México Antiguo*, tomo III, Nos. 5-8, México, pp. 3-90.
- 1946 "Xipe Tótec", en: *México prehispánico. Culturas, deidades, monumentos*. Textos seleccionados por Jorge A. Vivó, Editorial Emma Hurtado, México, pp. 458-460.
- Noguez Ramírez, Francisco Javier
- 1971 *El hueitlatoani y su relación con el complejo del dios del fuego Xiuhtecuhtli*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 87p.
- Nowotny, Karl A.
- 1964 Véase *Códice Becker-I*.
- Obregón Rodríguez, María Concepción
- 1985 *El atavío de los tlatoque mexicas*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Olivier, Guilhem
- 1997 "Acercamiento al estudio de los dioses de los mercaderes en el altiplano central del México prehispánico", *Trace*, No. 31, Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, pp. 35-43.
- 2000a "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui", en: Vega Sosa, Constanza (Coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 335-353.
- 2000b "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en: Navarrete, Federico y G. Olivier (Coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp.101-121.
- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule, Fondo de Cultura Económica, México, 578p.

- s.f. “Las tres muertes simbólicas del rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”. Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas, julio de 2003, Santiago de Chile (Mecanoescrito).
- Olmedo Vera, Bertina
s.f. “Fiesta pequeña de los señores”. Ponencia presentada dentro de la XXVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en Xalapa, agosto de 2004 (Mecanoescrito).
- Orozco y Berra, Manuel
1960 *Historia antigua y de la conquista de México*. Editorial Porrúa, México (4 tomos).
- Padilla, Juan de
1985 “Relación de Atengo”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo primero, Vol. 6, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 29-38.
- Palacios, Enrique Juan
1924 *Interpretaciones de la piedra del Calendario*. Monografías del Museo Nacional de México, México.
- Pardo, Diego
1939 “Carta de Diego Pardo, al contador de México Rodrigo de Albornoz, dándole aviso del alzamiento de los indios yopes, y suplicándole le dé parte a la Audiencia para que lo remedie”, en: *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, Tomo II (1530-1532), Antigua Librería Robredo, México, pp. 31-33.
- Paso y Troncoso, Francisco del
1887 “Calendario de los tarascos”, *Anales del Museo Nacional de México*, Tomo IV, México, pp. 57-63.
1939-1942 *Epistolario de Nueva España 1505-1818*. Biblioteca Mexicana de Obras Inéditas, Segunda Serie, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México (16 tomos).
1993 Véase *Códice Borbónico*.
- Peñafiel, Antonio
1890 *Monumentos del arte mexicano antiguo. Ornamentación, mitología, tributos y monumentos*. A. Asher & Co., Berlín (3 tomos).
- Pérez-Castro, Guillermo, P.F. Sánchez Nava, M. Estéfan, J. Padilla y A. Gudiño Garfias
1989 “El *Cuauhxicalli* de Moctezuma I” *Arqueología* 5, Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, México, pp. 131-151.
- Piho, Virve
1972 “Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlatatécatl y tlacochcácatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. X, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 315-328.
- Pijoan Aguadé, Carmen Ma. y A. Pastrana Cruz
1989 “Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, D. F.”, en: Carmona Macías, Martha (Coord.), *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectiva. Seminario de Arqueología “Dr. Román Piña Chan”*, CONACULTA/ INAH, México, pp. 287-306.

Pomar, Juan Bautista de

1986 "Relación de la ciudad y provincia de *Tezcoco*", en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo tercero, Vol. 8, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 45-113.

Prem, Hanns J.

1991 "Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones (problemas históricos y técnicos)", en: Broda, Johanna, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 389-411.

Preuss, Konrad Theodor

1998a "Observaciones sobre la religión de los coras", en: Jáuregui, Jesús y J. Neurath (Comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 105-118.

1998b "La boda del maíz y otros cuentos huicholes", en: Jáuregui, Jesús y J. Neurath (Comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 153-170).

En prensa "La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos". Texto mecanoscrito que será publicado en: *Por los caminos del maíz: mito, ritual y cosmovisión en la periferia septentrional de Mesoamérica*, volumen coordinado por Johannes Neurath.

PROCESOS DE INDIOS

2002 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Publicaciones del Archivo General de la Nación, III, edición facsimilar, Secretaría de Gobernación, México, v-viii, 267p.

Proskouriakoff, Tatiana

1950 *A study of Classic Maya sculpture*. Carnegie Institution of Washington, Publication 593, Washington, D.C.

Quiñones Keber, Eloise

1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, divination, and history in a pictorial Aztec manuscript*. University of Texas Press, Austin, 365p, tablas, facs.

RELACIÓN DE MICHOACÁN

1956 *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*. Reproducción facsímil del Ms. Ç.IV.5 de El Escorial. Transcripción, prólogo, introducción y notas por José Tudela; revisión de las voces tarascas por José Corona Núñez; estudio preliminar por Paul Kirchhoff, Aguilar, Madrid, v-xxxiii, 297p.

Réville, Albert

1884 *The native religions of Mexico and Peru*. Charles Scribner's Sons, New York, 214p.

Reyes García, Luis

1988 *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*. CIESAS/ FCE/ Gobierno del Estado de Puebla, México.

- 2001 *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. CIESAS/ Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, México, 344p, facs.
- Reyes García, Luis, E. C. Solís, A. Valencia Ríos, C. Medina Lima y G. Guerrero Díaz
1996 *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*. CIESAS/ Archivo General de la Nación, México, 360p, ils.
- Robelo, Cecilio A.
1980 *Diccionario de mitología nahuatl*. Editorial Innovación, México (2 tomos).
- Rojas Rabiela, Teresa
1988 *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*. Secretaría de Educación Pública/ CIESAS, México, 230p, ils.
- Rounds, J.
1979 "The role of the Tecuhtli in ancient Aztec society", *Ethnohistory*, Vol. 24, No. 4 (Fall 1977), American Society for Ethnohistory, pp. 343-361.
- Ruiz de Alarcón, Hernando
1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en: Ruiz de Alarcón, Hernando, P. Sánchez de Aguilar y G. de Balsalobre, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, XX, Ediciones Fuente Cultural, México, pp. 17-180.
- Sahagún, Fray Bernardino de
1938 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Nota preliminar e Introducción por Wigberto Jiménez Moreno, Editorial Pedro Robredo, México (5 tomos).
- 1948 "Relación breve de las fiestas de los dioses", *Tlalocan*, Vol. II, No. 4, México, pp. 289-320.
- 1953-1982 *Florentine Codex. General history of the things of New Spain*. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, The University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 12 vols.
- 1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, Textos de los informantes de Sahagún: 1, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 173p, ils.
- 1974 <*Primeros memoriales*> de fray Bernardino de Sahagún. Textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. Colección Científica No. 16, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 73p, láms.
- 1975 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tercera edición, Colección "Sepan cuantos..." No. 300, Editorial Porrúa, México, 1093p.
- 1989 *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad*. Presentación, paleografía y notas de María Guadalupe Bosch de Souza. Departamento del Distrito Federal y Lince Editores, México, ix-xli, 65p, facs.

- 1997 *Primeros memoriales*. Paleography of nahuatl text and English translation by Thelma D. Sullivan. University of Oklahoma Press, Norman, 334p.
- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Cien de México, CONACULTA, México (3 tomos).
- Sanders, William T., J. R. Parsons y R. S. Santley
1979 *The Basin of Mexico. Ecological processes in the evolution of a civilization*. Academic Press, New York, 561p, ils.
- Santamaría, Francisco J.
2000 *Diccionario de mejicanismos*. Sexta edición, Editorial Porrúa, México, 1207p.
- Saurin, Patrick
1999 *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens mexicains*. Memoires de l'Institut d'Ethnologie, Tome 36, Publications Scientifiques du Muséum, Paris, 274p, ils.
- Saville, Marshall H.
1897 "An ancient figure of terra cotta from the Valley of Mexico", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Vol. IX, New York, pp. 221-224.
- Scott, Sue
1993 *Teotihuacan Mazapan figurines and the Xipe Totec statue: a link between the Basin of Mexico and the Valley of Oaxaca*. Publications in Anthropology No. 44, Vanderbilt University, Nashville, 83p, ils.
- Schele, Linda y P. Mathews
1979 *The Bodega of Palenque, Chiapas, Mexico*. Dumbarton Oaks, Washington.
- Schele, Linda y Mary E. Miller
1986 *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*. Kimbell Art Museum, Fort Worth, 335p, ils.
- Schellhas, Paul
1904 "Representation of deities of the Maya manuscripts", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. IV, No. 1, Harvard University, Cambridge.
- Schmidt Schoenberg, Paul y J. Litvak King
1986 "Problemas y perspectivas de la arqueología en Guerrero", en: *Primer Coloquio de Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, INAH/ Gobierno del estado de Guerrero, México, pp. 27-51.
- Schöndube Baumbach, Otto
1994 *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*. Universidad de Guadalajara, México, 518p, ils.
- Séjourné, Laurette
1959 *Un palacio en la ciudad de los dioses (Teotihuacan)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 216p, ils.

Seler, Eduard

- 1900-01 *The Tonalamatl of the Aubin Collection. An old mexican picture manuscript in the Paris National Library (Manuscrits Mexicains No. 18-19)*. Published at the Expense of his Excellency the Duke of Loubat, Berlin and London, 146p, ils.
- 1904 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Alterthumskunde*, Vol. II, A. Asher & Co., Berlin
- 1912 "Similarity of design of some Teotihuacan frescoes and certain mexican pottery objects", *Proceedings*, XVIII International Congress of Americanists, London, pp. 194-202.
- 1963 *Comentarios al Códice Borgia*. Traducción de Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 2 vols., facs.
- 1990-98 *Collected works in Mesoamerican linguistics and Archaeology*, Labyrinthos, California (6 tomos).

Serna, Jacinto de la

- 1953 "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en: Serna, Jacinto de la, P. Ponce y P. de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, X, Ediciones Fuente Cultural, México, pp. 40-368.

Service, Elman R.

- 1979 *Los cazadores*. Traducción de María Jesús Buxó, 2a. edición, Editorial Labor, Barcelona, 136p.

Sharer, Robert J.

- 1978 *The prehistory of Chalchuapa, El Salvador*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia (3 vols.).

Siméon, Rémi

- 1963 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. Préface par Jacqueline de Durand-Forest, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, 3*-12*, i-lxxxv, 710p.

Solís Olguín, Felipe

- 1989 "Un nuevo *Cuauhxicalli* descubierto en la ciudad de México" *El Museo. Boletín Informativo del Museo Nacional de Antropología*. Asociación Amigos del Museo, Año II, No. 4, julio, México, pp. 10-11.
- 1992 "El *Temalácatl-Cuauhxicalli* de Moctezuma Ilhuicamina", en: Alcina Franch, José, M. León-Portilla y E. Matos Moctezuma, *Azteca Mexica*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid, pp. 225-232.
- 2000 "La Piedra del Sol", *Arqueología Mexicana*, Vol. VII, No. 41, CONACULTA-INAH-Editorial Raíces, México, pp. 32-39.

Soustelle, Jacques

- 1983 *El universo de los aztecas*. Traducción de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 184p, láms.

Spinden, Herbert J.

- 1924 "The Chorotegan culture area", *Compte-rendu de la XXI^e Session. Deuxième partie tenue a Göteborg en 1924*, Congrès International des Americanistes, Gothenburg 1924, reimpresión hecha en 1968, Nendeln/ Liechtenstein, pp. 529-545.

Šprajc, Ivan

- 2001 *Orientaciones en la arquitectura prehispánica del centro de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 460p, ils.

Stresser-Péan, Guy

- 1971 "Ancient sources on the Huasteca", en: Ekholm, Gordon F. e Ignacio Bernal (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. XI, University of Texas Press, Austin, pp.582-602.

Sullivan, Thelma D.

- 1976 "The mask of Itztlacoliuhqui", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1974, Vol. II, México, pp. 252-262.
1982 "Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver", en: Boone, Elizabeth Hill (Ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, *Dumbarton Oaks*, Washington, D.C., pp. 7-35.

Tapia, Andrés de

- 1980 "Relación hecha por el señor Andrés de Tapia, sobre la conquista de México", en: García Icazbalceta, Joaquín (Ed.) *Colección de Documentos para la Historia de México*, Segunda edición facsimilar, Tomo II, Ed. Porrúa, México, pp. 554-594.

Taube, Karl Andreas

- 1988a "A study of Classic Maya scaffold sacrifice", en: Benson, Elizabeth P. y G.G. Griffin (Eds.), *Maya Iconography*, Princeton University Press, New Jersey, pp. 331-351.
1988b *The Albers Collection of Pre-Columbian art*. Hudson Hills Press, New York, 176p, ils.
1992 *The major gods of ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington, D.C., 160p, ils.
2000 "Lightning celts and corn fetishes: The Formative Olmec and the development of maize symbolism in Mesoamerica and the American Southwest", en: Clark, John E. y M. E. Pye (Eds.), *Olmec art and Archaeology in Mesoamerica*, National Gallery of Art, Washington/ Yale University Press, New Haven and London, pp. 297-337.

Tedlock, Barbara

- 1991 "La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quichés", en: Broda, Johanna, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 179-192.

Tena, Rafael

- 1992 *El calendario mexica y la cronografía*. Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 129p, ils., tablas.

Thompson, J. Eric S.

1940 *Mexico before Cortez. An account of the daily life, religion, and ritual of the Aztecs and kindred peoples.* Charles Scribner's Sons, New York, 298p, láms.

1950 *Maya hieroglyphic writing. Introduction.* Publication 589, Carnegie Institution of Washington, Washington, iii-xvi, 347p, ils.

1957 "Deities portrayed on censers at Mayapan", *Current Reports*, No. 40, July, Carnegie Institution of Washington, Cambridge.

TIRA DE TEPECHPAN

1978 *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del Valle de México.* Edición y comentarios por Xavier Noguez, Biblioteca Enciclopédica del estado de México, México (2 tomos).

Tolstoy, Paul

1978 "Western Mesoamerica before A.D. 900", en: Taylor, R.E. y C.W. Meighan (Eds.), *Chronologies in New World Archaeology*, Academic Press, New York, pp. 241-284.

TONALÁMATL DE AUBIN

1981 *El Tonalámatl de la Colección de Aubin. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicain No. 18-19).* Estudio introductorio de Carmen Aguilera. Diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduard Seler, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, 60p, facs.

Torquemada, fray Juan de

1943 *Monarquía Indiana. De los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista, conversion y otras cosas maravillosas de la mesma tierra, distribuydos en tres tomos.* Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México (3 tomos).

Toussaint, Manuel

1948 *La Catedral de México y el Sagrario metropolitano. Su historia, su tesoro, su arte.* Comisión Diocesana de Orden y Decoro, México, 377p, ils.

Tozzer, Alfred M.

1921 *Excavation of a site at Santiago Ahuitzotla, D.F. Mexico.* Bulletin 74, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, 56p, láms.

Urbina, Manuel

1903 "Los zapotes de Hernández", *Anales del Museo Nacional de México*, Tomo VII, México, pp. 209-234.

Vaillant, George C.

1988 *La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia.* Nueva edición revisada por Suzannah B. Vaillant, Fondo de Cultura Económica, México, 317p, láms.

Vaillant, Suzannah B. y George C. Vaillant

1934 *Excavations at Gualupita.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXXV, Part 1, New York, 135p, ils., desplegados.

- Valdés, Carlos Manuel
1995 *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista, México, 279p, ils.
- Valiñas Coalla, Leopoldo
s.f. Paleografía y traducción del capítulo vigésimo primero del libro II del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. Mecanoescrito.
- Vega Sosa, Constanza
1979 “El Templo del Sol. Su relación con el glifo *chalchihuitl*. El templo de Ehécatl-Quetzalcóatl”, en: Vega Sosa, Constanza (Coord.), *El Recinto Sagrado de Mexico-Tenochtitlan. Excavaciones 1968-69 y 1975-76*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 75-85.
1991 *Códice Azoyú 1. El reino de Tlachinollan*. Fondo de Cultura Económica, México, 139p, láms., facs.
- Velásquez Gallardo, Pablo
2000 “Dioses tarascos de Charapan”, en : Velásquez Gallardo, P., *La hechicería en Charapan, Michoacán*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, pp. 253-273.
- Velázquez Castro, Adrián
2000 *El simbolismo de los objetos de concha encontrados en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 322p, ils.
- Velázquez de Lara, Gonzalo
1984 “Relación de Ixcatlan y su partido”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 227-241.
- Vera, Juan de
1985 “Relación de Acatlan y su partido”, en: Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo segundo, Vol. 5, René Acuña (Ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp. 31-61.
- Vetancurt, Fray Agustín de
1870-71 *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*. Imprenta de I. Escalante, México (4 tomos).
- Vié-Whorer, Anne-Marie
1999 *Xipe Totec. Notre Seigneur L'Écorché. Étude glyphique d'un dieu aztèque*. Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México (2 tomos).
2002 “Huellas del culto de Xipe Totec en la toponimia del estado de Guerrero”, en: Niederberger, Christine y Rosa Ma. Reyna Robles (Coords.), *El pasado arqueológico de Guerrero*, CEMCA/ Gobierno del estado de Guerrero/ INAH, México, pp. 533-566.
- Winning, Hasso von
1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México (2 tomos).

Zantwijk, Rudolf van

1979 "El parentesco y la afiliación étnica de Huitzilopochtli", *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 2-9 Septembre 1976, Vol. VI, Paris, pp. 63-68.

1985 *The Aztec arrangement. The social history of Pre-Spanish Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman.

Zorita, Alonso de

1999 *Relación de la Nueva España. Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*. Edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices por Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, Cien de México, CONACULTA, México (2 tomos).