



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LAS BATALLAS RITUALES ENTRE LOS ANTIGUOS NAHUAS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
AMÓS ALEJANDRO DÍAZ BARRIGA CUEVAS

TUTOR
DRA. MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

COMITÉ TUTOR
DR. GUILHEM OLIVIER DURAND
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DRA. ANDREA BERENICE RODRÍGUEZ FIGUEROA
FACULTAD DE ARQUITECTURA

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2021



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

Agradecimientos

Agradezco profundamente a mi directora de tesis, Martha Iliá Nájera, todo su apoyo y sugerencias para la realización de esta tesis, por aconsejarme, escuchar mis ideas, así como mis proyectos.

Quisiera de la misma forma expresar mi enorme gratitud a Guilhem Olivier, quien siempre me alentó a seguir con el tema y me ofreció su apoyo durante todo el proceso, compartió conmigo sus conocimientos y siempre mostró un gran interés en este trabajo.

De igual manera, mi agradecimiento a Andrea Rodríguez, en especial por todo su apoyo en el análisis de la lengua náhuatl, las correcciones a mis traducciones y el ofrecerme otros puntos de estudio y observaciones de la lengua, sin los cuales esta tesis estaría incompleta. No obstante, cualquier error cometido, es responsabilidad mía.

Agradezco también a Leopoldo Valiñas por compartir su conocimiento y estar siempre dispuesto a aconsejarme en cuanto a algunas posibles traducciones, darme ideas, y señalarme algunos de mis errores de comprensión.

Mi profundo agradecimiento también a Carlos Brokmann por la lectura atenta a esta tesis y las observaciones expresadas sobre ella. De igual forma, agradezco los comentarios del Dr. Roberto Martínez a una parte de la tesis presentada en el Coloquio de doctorandos.

Asimismo, al ser esta tesis el resultado final de largos años de formación, agradezco mucho a todas las profesoras y profesores de la ENAH y de la UNAM que alguna vez me dieran clase o compartieran conmigo sus conocimientos, en especial a Laura Rodríguez Cano, Carmen Valverde, Alfredo López Austin, y Víctor Castillo, entre otros.

De la misma forma doy las gracias a algunos compañeros y amigos que mediante pláticas y comentarios me aportaron ideas y/o datos importantes, entre ellos agradezco a Elena Mazzetto, Gabriel Kruell, Stan Declerq, Miriam López, Jaime Echeverría y Mirjana Danilovic.

Le doy las gracias a Myriam Fragoso y a Elvia por todo el apoyo, el aguantar todas las inquietudes y el seguimiento a diferentes aspectos relativos a mi trayectoria en el posgrado.

Agradezco a mi familia, en especial a mi compañera Cristina, pues si no fuera por todos su apoyo, sobre todo en los momentos más difíciles, esta tesis no se hubiera logrado culminar. Agradezco también a mi hijo Ilimani, sobre todo por el tiempo que he tenido que estar frente a la computadora en lugar de estar con él, y de la misma forma, a Ahuizotl a quien por la misma causa le debo varios paseos.

Doy gracias también a mi padre por todo el apoyo que me brinda, e igualmente a mi segunda familia: Elio, Bertha y Claudia.

A mi madre y hermanas Claudia, Ana y Marysol, y a mi sobrino Beto les agradezco todo su cariño y acompañamiento.

Para la realización de esta tesis, sobre todo a partir del cierre de la biblioteca Rubén Bonifaz Nuño en septiembre del 2017, fue sumamente necesario la utilización de documentación digitalizada, en este sentido agradezco infinitamente a organizaciones que han puesto a disposición una gran cantidad de materiales, en especial a “The Internet Archive” y a su fundador Brewster Kahle.

Doy también las gracias a Julieta López Olalde y a Maritere Carrera por todo el apoyo recibido y las constantes palabras de aliento.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para la realización de esta tesis.

Índice general

| | | |
|----------|--|------------|
| 1 | INTRODUCCIÓN | 5 |
| 1.1 | ESTADO DE LA CUESTIÓN. | 14 |
| 1.2 | MARCO CONCEPTUAL | 27 |
| 1.3 | MÉTODO..... | 30 |
| 2 | LAS BATALLAS RITUALES EN LOS DOCUMENTOS NOVOHISPANOS..... | 37 |
| 2.1 | LAS CONCEPCIONES ESPAÑOLAS DE LAS BATALLAS RITUALES | 42 |
| 2.1.1 | <i>Las escaramuzas</i> | 43 |
| 2.1.2 | <i>El juego de cañas</i> | 45 |
| 2.1.3 | <i>Carnavales y carnestolendas</i> | 48 |
| 3 | LAS BATALLAS RITUALES EN EL NÁHUATL CLÁSICO | 51 |
| 3.1.1 | <i>Yayaotla</i> | 57 |
| 3.1.2 | <i>Ihcali</i> | 60 |
| 3.1.3 | <i>Otros términos utilizados en las descripciones de las escaramuzas</i> | 64 |
| 3.2 | TÉRMINOS O NOMBRES ESPECÍFICOS | 69 |
| 3.2.1 | <i>Tepixolo</i> | 70 |
| 3.2.2 | <i>Zonecali</i> | 70 |
| 3.2.3 | <i>Zacacali</i> | 71 |
| 3.2.4 | <i>Tlaamahua</i> | 75 |
| 3.2.5 | <i>Chonchayocacalihua</i> | 79 |
| 3.2.6 | <i>Nechichiquahuilo o huetzi in chiquatl</i> | 80 |
| 3.2.7 | <i>Breves consideraciones sobre lo expuesto</i> | 81 |
| 4 | LAS ESCARAMUZAS DE LOS PORTADORES DE PIELS EN TLACAXIPEHUALIZTLI | 83 |
| 4.1.1 | <i>Los portadores de las pieles: xipeme y tototectin</i> | 87 |
| 4.1.2 | <i>Sobre el zacate y la tiza</i> | 97 |
| 4.1.3 | <i>La confrontación</i> | 107 |
| 4.1.4 | <i>El Tetzompac</i> | 115 |
| 4.1.5 | <i>Consideraciones</i> | 119 |
| 5 | LAS ESCARAMUZAS DE LAS DIOSAS (I). | 123 |
| 5.1.1 | <i>¿Las diosas o la diosa?</i> | 126 |
| 5.2 | LA ESCARAMUZA DE TEPIXOLO EN HUEY TOZOZTLI..... | 129 |
| 5.2.1 | <i>La correlación de la veintena</i> | 130 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 5.2.2 | <i>Rituales previos a la escaramuza</i> | 137 |
| 5.2.3 | <i>El ritual de Tepixolo</i> | 140 |
| 5.2.4 | <i>Latigazos y golpes como acciones de petición de lluvia. Una propuesta interpretativa con base en la evidencia etnográfica</i> | 142 |
| 6 | LAS ESCARAMUZAS DE LAS DIOSAS (II) | 151 |
| 6.1.1 | <i>La escaramuza del Zonecali</i> | 154 |
| 6.1.2 | <i>La escaramuza del Zacacali, Macuexyecoaya y/o Moyohualicali</i> | 165 |
| 6.1.3 | <i>El Nechichicuahuilo o Huetzi in chiquatl</i> | 193 |
| 6.1.4 | <i>Consideraciones</i> | 204 |
| 7 | LA ESCARAMUZA DE HUIZILOPOCHTLI/QUETZALCÓATL | 207 |
| 7.1.1 | <i>Los mitos relativos a las fiestas de panquetzalitzli y los nacimientos de Huitzilopochtli y Quetzalcóatl</i> | 208 |
| 7.1.2 | <i>Panquetzalitzli</i> | 218 |
| 7.1.3 | <i>Tlaamahualitzli. Escaramuza del empapelamiento</i> | 223 |
| 7.1.4 | <i>La escaramuza del Chonchayotl</i> | 233 |
| 7.1.5 | <i>El Chonchayotl</i> | 241 |
| 7.1.6 | <i>Consideraciones</i> | 249 |
| 8 | COMENTARIOS FINALES | 253 |
| | <i>SOBRE LO LÚDICO, TEATRAL E HISTRIÓNICO DE LAS ESCARAMUZAS NAHUAS</i> | 255 |
| | <i>LOS VÍNCULOS CON LA GUERRA</i> | 257 |
| | <i>LA PRESENCIA DE LOS IXIPTLA</i> | 260 |
| | ANEXO I. ANTIGÜEDAD Y EXTENSIÓN DE LAS BATALLAS RITUALES EN MESOAMÉRICA | 265 |
| | <i>EL PERIODO PRECLÁSICO</i> | 267 |
| | <i>PERIODO CLÁSICO</i> | 274 |
| 8.1.1 | <i>Oaxaca</i> | 274 |
| 8.1.2 | <i>Zona maya</i> | 277 |
| 8.1.3 | <i>Teotihuacan</i> | 285 |
| 8.1.4 | <i>Occidente</i> | 289 |
| | <i>CONSIDERACIONES</i> | 293 |
| | BIBLIOGRAFÍA | 297 |

1 INTRODUCCIÓN

En la actualidad, en periodos previos a la llegada de las lluvias, en algunas de las comunidades de la montaña de Guerrero, los nahuas que las habitan efectúan diversos rituales propiciatorios con la finalidad de asegurar el inicio de la temporada, los cuales involucran las peregrinaciones a los cerros y lugares sagrados, ofrendas en las milpas, los ojos y fuentes de agua, así como en las cuevas. Además de lo anterior, un ritual en particular llama la atención sobre todos los demás, éste es el denominado por la etnografía moderna como la pelea de jaguares o tigres, en la que se enfrentan hombres vestidos con trajes que representan a dichos felinos, ya sea a manera de lucha grecorromana intentando derribar a sus contrincantes,¹ o mediante un intercambio de golpes, tanto con el puño cerrado, con guantes de box, e inclusive, como se atestigua en la comunidad de Zitlala,² con una especie de chirrión que imita la cola del animal y con el que se dan de latigazos.³

Lo anterior, aunque con sus respectivas particularidades locales, mantiene un propósito en general consistente en la ofrenda de la acción en sí, de los golpes que se dan unos a otros y sobre todo de la sangre que es derramada sobre la tierra, la cual fertiliza a la madre tierra,⁴ todo ello con la intención de que lleguen las lluvias necesarias para los cultivos.

¹ Actividad a la que se le denomina como “Porrazo del tigre” que se practica en Chilpancingo y en otras localidades de la región. Cfr. Gutiérrez y Salgado, Angélica, “Mecanismo de cohesión y elementos de la violencia en Chilpancingo, Guerrero. Análisis histórico-cultural”, en: Olivia Leyva Muñoz, *et. al.*, coords.), *Guerrero, una democracia compleja*, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, México, 2017, p.156.

² Sitio en donde además de la mencionada, se realizan otro tipo de confrontaciones rituales, como la denominada lucha de “las xochimilcas”, en las que grupos de hombres vestidos de mujeres pelean a golpes con el puño. Vid. Neff, Françoise, *El rayo y el arcoíris: la fiesta indígena en La Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, INI-SEDESOL, México, 1994, p.105

³ Al respecto: Villela F., Samuel, “Ritual agrícola en La Montaña de Guerrero”, en: *Antropología*, No. 30, INAH, México, abril-junio 1990, pp.2-9; Gómez Avendaño, Elías, “El mito de Petición de lluvias de Zitlala” en: *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*, UAG, México, 2007, pp.14-19. Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Conaculta, México, 2003. Entre otros.

⁴ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea B., “El diseño en el paisaje indígena de México: ayer y hoy” en: Gabriela Wiener, *et. al.*, *Arquitectura del paisaje. Obras, proyectos y reflexiones*, México, UNAM, 2012, p.256. Al igual de lo que ocurre en algunos lugares de la región andina, en los rituales del *Thinku* o el *Chiaraje*, en los que la ofrenda consiste precisamente en la sangre derramada por los participantes, la cual se destina a la

Muchos años antes, en el centro de la naciente Nueva España, un cronista religioso se alarmaba ante la descripción de un acto ritual semejante al mencionado, así, impresionado escribía:

...y luego daua la vuelta contra todos los que armados estauan y hacianles rostro con vno animo de un ceçar y defendiendose de todos salian del templo vnos por herille otros por defendelle mouianse entre ellos vna grande y sangrienta contienda de palos y pedradas y era tanta la gente que acudia a la contienda y reuato que era cossa espantossa de ver, todos armados de caracinas y espadas y rodela.s.⁵

De esta forma, fray Diego Durán narraba una de las escaramuzas que realizaban los nahuas antiguos dentro de las fiestas veintenales, en las cuales se enfrentaban varios individuos divididos en bandos y pertenecientes, la mayoría de las veces, a la misma comunidad.⁶ En ocasiones se podría tratar de un juego que quizás se asociaba a algún tipo de cortejo, o se utilizaba con la finalidad de entretener a la que habría de morir sacrificada, pero en otros momentos eran combates sangrientos cuyos resultados podían llegar a la muerte de algunos de sus participantes y que, tal como refiriera el fraile, eran actos que llenaban de temor a los espectadores.

Si se regresa aún más en el tiempo, encontraremos que en los valles centrales de Oaxaca, en el sitio de Dainzú, hace poco más de dos mil años, personajes vestidos con trajes protectores, guantes, manoplas y cascos con rejillas, algunos de ellos adornados con orejas de jaguar que recuerdan a las máscaras que portan los combatientes de la pelea de los tigres en Guerrero, se enfrentaban lanzándose entre ellos esferas de piedra.⁷

madre tierra, la *Pachamama*. Al respecto *Cfr.* Urton, Gary, "Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Peru" en: Luis Millones y Yoshio Onuki (ed.), *El mundo ceremonial andino*, Museo Nacional de Etnología, Osaka, 1993, pp.117- 142; entre otros.

⁵ Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t.II., Conaculta, México, Tratado segundo, cap. XV, p.153.

⁶ Aunque había ocasiones en las que los participantes provenían de otras regiones, por ejemplo, durante la veintena de *panquetzaliztli* se realizaba una escaramuza en la que intervenían cautivos y esclavos bañados.

⁷ *Vid.* Orr, Heather, *Power games in the late formative Valley of Oaxaca: The ballplayer carvings at Dainzú*, Tesis de doctorado en filosofía, University of Texas at Austin, 1997, y "Stone Balls and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca", en: *Ancient America*, v.5, Center for Ancient American Studies, Barnardsville, 2003, pp. 73-104. También: Taube, Karl y Marc Zender, "American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica" en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.161-220. Baudez, Claude-François, "Las batallas

Como los anteriores, se pueden hallar diversos ejemplos procedentes de varios sitios y temporalidades dentro del área mesoamericana, que muestran la amplitud y extensión de este tipo de actos, los que a pesar de mantener importantes diferencias entre periodos y espacios, denotando con ello su diversidad en cuanto a formas y funciones, revelan tal como lo había señalado Claude-François Baudez hace algunos años, que los pueblos mesoamericanos además de las guerras y los juegos de pelota, tenían otra forma de confrontación colectiva, las batallas rituales,⁸ las cuales consistían en enfrentamientos violentos entre bandos contrarios, en ocasiones con la finalidad de lastimar o en casos extremos, de matar al adversario.

Sin embargo, es de llamar la atención de que a pesar de la variedad de evidencias que se tienen en torno a éstas,⁹ resulta sorprendente la escasa atención que han recibido por parte de los investigadores ya que como se verá en las siguientes páginas, con respecto a las escaramuzas rituales realizadas por los nahuas antiguos no existe, salvo puntuales excepciones,¹⁰ ningún trabajo enfocado en su totalidad a dicho fenómeno ritual, de ahí la necesidad de realizar un estudio sobre éste, con la finalidad de ampliar nuestro conocimiento sobre la cosmovisión mesoamericana y las

rituales en Mesoamérica. Parte 1” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, pp.21-27.

⁸ Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, p. 21.

⁹ Existen diversas evidencias de este tipo de prácticas en diversas regiones, al respecto véase: Taube, Karl y Marc Zender, “American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica” en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.161-220. En el Anexo I se abordan estos temas.

¹⁰ Lo anterior seguramente debido a la escasez de datos en las fuentes documentales. Sobre las investigaciones existentes sobre este tópico, centradas exclusivamente en las “escaramuzas o batallas rituales”, aunque se mencionan más adelante en la sección denominada “Estado de la cuestión”, conviene mencionar aquí el trabajo de Alfredo López Austin, en la cual se mencionan las escaramuzas dentro de una serie de actividades que el investigador asocia al juego. Al respecto: López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967. Por otro lado, Agnieszka Brylak realizó un artículo en donde aborda varias escaramuzas, partiendo de verlas como juegos o escenificaciones, al respecto: Brylak, Agnieszka, “Rivalidad y ritual: Agon en la religión nahua”, en: Katerzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coord.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, IIEI-Universidad de Varsovia, IRIEC, Universidad de Toulouse, Varsovia, 2011, pp.121-145. Caso aparte es el artículo redactado por Claude-François Baudez en el que trata de agrupar una gran diversidad de batallas rituales a través del tiempo: Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, pp.20-29 y Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II”, en: *Arqueología Mexicana*, Enero-Febrero, vol. XIX, No. 113, Raíces, México pp. 18-29. Además de estas investigaciones, como se verá en su debido momento, existen otros trabajos en donde se aborda la temática o parte de esta, pero no de manera central.

características de la vida ritual. Con esta base, el objetivo general de la presente investigación es analizar las batallas rituales practicadas por los nahuas en los periodos previos al contacto y el rol que éstas desempeñaban dentro del marco de las fiestas veintenales.

Se parte de la hipótesis de que este tipo de batallas ocuparon un lugar importante dentro de las manifestaciones rituales en diversos pueblos mesoamericanos y que algunas de éstas tenían un fuerte vínculo con los actos asociados a la petición de la lluvia, aunque también mantenían diversas relaciones con la guerra y los mitos asociados al inicio de dicha actividad.

De la misma forma, se plantea que uno de los propósitos de algunas de las batallas rituales era la del derramamiento de sangre con la finalidad de ofrendarla, siendo en este caso un acto similar al que es realizado hoy en día en las confrontaciones de los tigres en algunas comunidades de la montaña de Guerrero; e igualmente, se postula que uno de los elementos centrales de este tipo de acto ritual era la ofrenda del propio dolor de los combatientes a manera de autosacrificio.

Ahora bien, antes de continuar es necesario hacer unas breves aclaraciones previas sobre la presente investigación, así se debe considerar que:

1.- Después de varias discusiones sobre la acentuación o no de las palabras en náhuatl clásico y no utilizadas en español, por sugerencia de la Dra. Andrea Rodríguez Figueroa se decidió no acentuarlas, salvo casos muy específicos como son los nombres de obras o de personas, ya publicados, así como en citas textuales, etc.¹¹

2.- Se utilizarán los términos de escaramuza, batalla, combate y confrontación únicamente como sinónimos, en el entendido de que se trata de una acción o conjunto de acciones ofensivas y/o defensivas entre al menos dos grupos adversarios, sin atribuirles ninguna diferencia específica, lo anterior se hace exclusivamente con la finalidad de evitar la repetición constante de las mismas palabras dentro de un párrafo.

¹¹ Por ejemplo, en ocasiones y dependiendo de la edición de que se trate, se registra el nombre de Chimalpáhin con acento o sin este, en dicho caso, se respetará el nombre registrado en la edición de que se trate. De igual forma, en lo concerniente al texto se anotará el nombre del dios Xipe Totec sin acento, salvo cuando se trate del nombre de alguna publicación en donde sí se acentúe.

3.- Asimismo, se debe comentar que a pesar de que en Mesoamérica toda guerra o batalla podría relacionarse con lo ritual,¹² como se puede ejemplificar en las confrontaciones bélicas denominadas por los nahuas como las *xochiyaoyotl* o guerras floridas, mismas que tenían fuertes funciones simbólicas y eran utilizadas sobre todo con la finalidad de capturar enemigos para el sacrificio, el concepto de “batalla ritual” (y sus sinónimos “escaramuza ritual”, “confrontación ritual”, “combate ritual”) que se utilizarán en la presente investigación, hace relación a “combates” entre dos grupos antagonistas, compuestos la mayoría de las veces por miembros de la misma comunidad¹³ y efectuados dentro de las propias localidades.

4.- Además de lo anterior, es importante mencionar que los antiguos nahuas realizaban también otros actos en los que competían unos con otros, como por ejemplo, en las denominadas carreras, como aquellas realizadas en las veintenas de *xocotl huetzi*, *panquetzaliztli*, *huey tecuilhuitl* y *tititl*, en las cuales los competidores podrían incurrir en la agresión a los contrarios con la finalidad de aventajarlos; sin embargo, aunque en estos casos se pueden analizar también como una especie de confrontación ritual, dichas actividades mantenían o correspondían a otro tipo de actos, y por lo cual sus intenciones, así como la finalidad de ellos debieron de ser distintas a las de las escaramuzas, es decir que los actos de agresión en estas no eran el objetivo central de los mismos, es por ello que no serán objeto de análisis en la presente investigación.

5.-En este mismo sentido, uno de los combates rituales que más atención ha recibido por parte de los propios cronistas e investigadores, es el denominado *Tlahuahuanaliztli*¹⁴ o “sacrificio gladiatorio”, el cual, aunque en realidad se trataba de una lucha ritualizada, era otro tipo de actividad, distinta a las batallas que se pretenden estudiar, sobre todo en la medida en que se trataba de un combate amañado,¹⁵ entre un

¹² Vid. Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II”, en: *Arqueología Mexicana*, Enero-Febrero, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, p.27

¹³ Aunque en ocasiones también participaban personas ajenas a esta.

¹⁴ La traducción del término es “el acto de raer, o de rayar alguna cosa, o de escaruar la tierra”. Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), 5a ed., Porrúa, México, (2) f.144r.

¹⁵ En el sentido de que se encontraba previamente arreglado, a decir de Baudez, en los combates amañados los combatientes seleccionados para ser derrotados eran heridos y posteriormente sacrificados. Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, p. 22.

solo hombre frente a cuatro o cinco guerreros fuertemente armados, de manera que no se puede hablar de que se tratara de una confrontación colectiva.

Con esta base, a partir de una extensa revisión de documentos coloniales,¹⁶ he podido encontrar la existencia de siete batallas rituales que serán objeto de la presente investigación, todas ellas insertas en las fiestas del *cecempohuallapohualli* y que correspondían a las festividades realizadas en honor a las deidades celebradas en éstas.

En lo referente a la posición que ocupaban las veintenas en las que se realizaban las escaramuzas dentro del calendario, es menester mencionar primero que, como es bien sabido, existe una intensa polémica en torno a las correlaciones de las mismas con respecto al calendario occidental e igualmente, sobre si los indígenas ajustaban su calendario con respecto al bisiesto,¹⁷ lo anterior sobre todo a partir de las interesantes y sugerentes propuestas de Michel Graulich, quien llegó a postular que los grupos indígenas prehispánicos nunca ajustaron su calendario, motivo que ocasionó un desfase de las mismas con respecto a una posición original.¹⁸

¹⁶ Se consultaron las obras de distintos cronistas e historiadores, como son las de: Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Juan de Torquemada, José de Acosta, Bartolomé de las Casas, Cervantes de Salazar, Francisco Hernández, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan López de Velasco, Toribio de Benavente (Motolinía), Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Francisco López de Gómara, Hernando de Alvarado Tezozomoc, Domingo Chimalpahín, Alonso de Zorita, Gerónimo de Mendieta, Diego Muñoz Camargo, Juan Ruíz de Alarcón, López de Velasco, Jerónimo Román y Zamora, Diego López de Collogudo, Jacinto de la Serna, Vicente Santa María, Diego de Landa, Francisco de Burgoa, Antonio Tello, así como trabajos posteriores, como son las historias de Francisco Javier Clavijero, Mariano Veitia y Lorenzo Boturini. De igual forma, se revisaron las Relaciones Geográficas del centro de México, Antequera, Nueva Galicia y Michoacán, además de diversos códices transcritos como los *Telleriano Remensis*, *Maglabechiano*, *Tudela*, y *Vaticano A*, lamentablemente los resultados fueron muy pobres, ya que en la mayoría de estas fuentes no existen datos sobre las escaramuzas rituales, o si los hay, en muchas ocasiones fueron retomados de los documentos sahuaguntinos, salvo escasas excepciones. En cuanto a la búsqueda de elementos míticos importantes para poder analizar las batallas rituales, se acudió también a otro tipo de documentos como son los *Anales de Cuauhtitlán*, *Histoire du Mechique*, *Leyenda de los soles*, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, entre otros, mismos que han sido sumamente útiles a la hora de la interpretación de las escaramuzas trabajadas.

¹⁷ Al respecto véase por ejemplo: Alfonso Caso, *Los Calendarios Prehispánicos*, UNAM, México, 1967. Castillo Farreras, Víctor, Castillo, Víctor, "El bisiesto náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.9., IIH-UNAM, México, 1971, pp. 75-104; Prem, Hanns J., "Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones. Problemas históricos y técnicos", en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, México, 1991, pp. 389-412; Limón Olvera, Silvia. *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2a. ed., CIALC-UNAM, México, 2012. Díaz Barriga C. Alejandro, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2009. Entre muchos otros.

¹⁸ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999.

Sin embargo, a la luz de los datos referentes a las propias batallas rituales, aunados a otros correspondientes a diferentes manifestaciones rituales, tanto del pasado prehispánico, como su correspondencia dentro de algunas comunidades indígenas contemporáneas, he llegado a la conclusión de que existen elementos específicos, como se verá en el análisis de cada una de estas, que permiten sospechar que en realidad los indígenas de alguna manera u otra ajustaban su calendario y que por ende las fiestas veintenas ocuparían las posiciones que ya habrían sido establecidas por los informantes de Sahagún.¹⁹ De esta forma, en la presente investigación se retomarán únicamente los datos que se encuentran en las fuentes sahaduntinas, en cuanto al orden secuencial de las veintenas, por ser esta la fuente de información más detallada sobre el tema. Se retoman también los ajustes que realizó Alfonso Caso con relación al calendario gregoriano para el año de 1519.

Así, es importante notar que de las siete escaramuzas analizadas, cuatro de ellas se realizaban en el *tonalco* o en la temporada de secas, en las veintenas de *panquetzaliztli*, *tititl* y *tlacaxipehualiztli*. Una de ellas se efectuaba en el periodo de transición entre una temporada y otra, en *huey tozoztli*; mientras que otras dos eran perpetradas ya casi al final del tiempo de lluvias durante *ochpaniztli* (Véase Fig. 1). Todo lo anterior tendrá implicaciones interesantes que permiten asociar las batallas rituales con momentos específicos como son el inicio y final de la temporada de guerra, directamente asociado a los periodos de la siembra y la cosecha, tal como se podrá ver en los capítulos siguientes.

¹⁹ En el capítulo concerniente a las escaramuzas de las diosas se da una mayor argumentación sobre este tema.

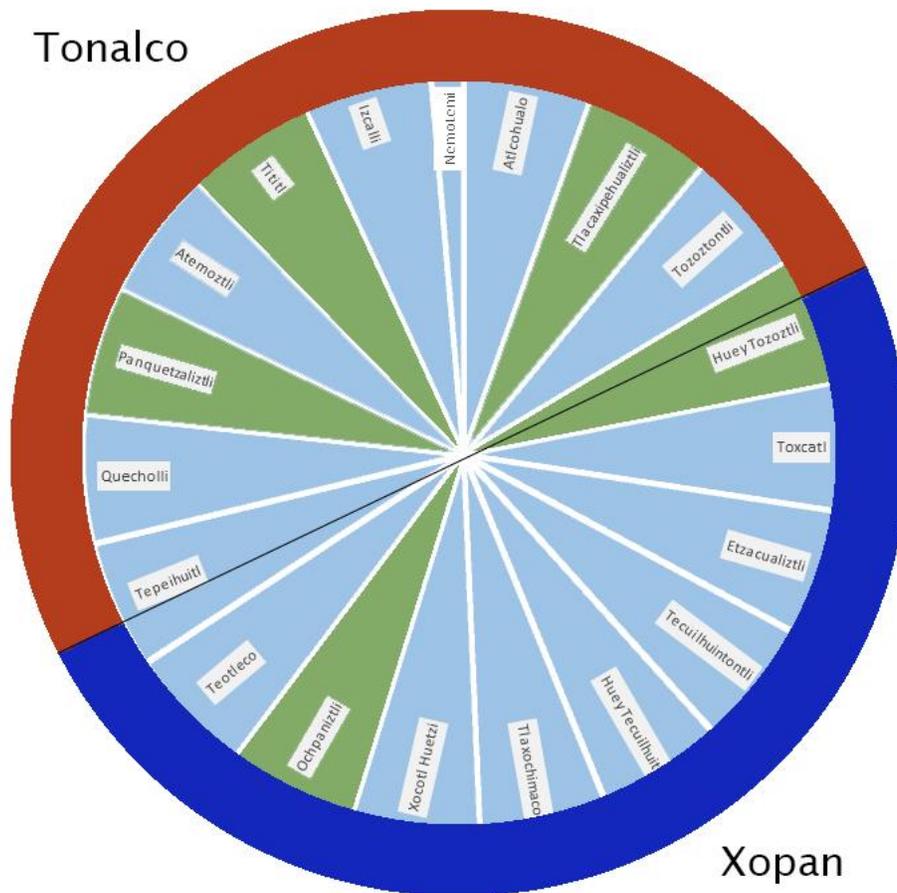


Fig. 1. Relación aproximada de las veintenas y las fiestas en las que se realizaban las batallas rituales.

La tesis se ha dividido en capítulos específicos, partiendo en un principio de un breve análisis sobre los registros existentes sobre ellas presentes en los documentos coloniales, atendiendo a cómo fueron concebidas por los cronistas, quienes las compararon con actos similares realizados en la península ibérica.

Posteriormente, en el segundo capítulo, se analizan los diferentes términos en náhuatl clásico, utilizados por los informantes en las descripciones de estos actos rituales, denotando aquí los diferentes verbos y sustantivos que se empleaban, a partir de los que se demuestra que para los indígenas, dichos actos, salvo en ocasiones específicas, eran considerados como actividades relacionadas con la guerra, más allá de contener elementos lúdicos, como algunos autores han creído.

En los siguientes tres capítulos se analizan propiamente las escaramuzas rituales de los antiguos nahuas, a partir de los elementos que las distinguían y que

tenían en común, es decir que en lugar de ser abordadas de manera cronológica o con base en el orden que tenían dentro de las veintenas, por discusión con los miembros de mi comité, se buscó agruparlas conforme a aquellos aspectos que tenían en común, lo cual resulta más evidente en los capítulos cuarto y quinto.

El proceder de esta forma me permitió observar que la mayoría de las escaramuzas rituales mantenían fuertes elementos en común y aspectos importantes que las ligaban, es decir que en realidad, como se ha mencionado, todas ellas conformaban dos tipos específicos de actos rituales, lo que de antemano justifica su estudio de manera aislada.

De esta manera, en el cuarto capítulo, se estudia en específico las confrontaciones entre los *xipeme* y los *tototectin*, efectuadas en la veintena de *tlacaxipehualiztli* y se analiza la presencia de uno de los *ixiptla*, el denominado Tetzompac. En los dos capítulos siguientes se agrupan aquellas escaramuzas realizadas en honor a las diosas terrestres o a la diosa madre, efectuadas en las veintenas de *huey tozoztli*, *ochpaniztli* y *tititl*, partiendo precisamente de la importancia de la presencia de las diosas madres en este tipo de acto ritual y aspectos como son nuevamente la presencia de otro de los *ixiptla* que aparecen en estos combates, el Yohuallahuan.

En estos capítulos, que por su extensión fueron divididos en dos secciones, principalmente con la intención de facilitar su lectura, pero que deben de verse como un conjunto en sí, se encuentra la información de cuatro escaramuzas y conforman una parte medular de la investigación, en la medida de que en ellos se da cuenta de la importante relación existente entre las batallas rituales con dos aspectos fundamentales de la sociedad mexicana: la guerra y las temporadas agrícolas. Además, en ellos se pueden observar también las grandes diferencias que existieron entre las escaramuzas en las que participaban diferentes grupos de la sociedad, como eran los campesinos, las mujeres de diferentes edades u ocupaciones, así como los jóvenes casaderos, en contraste con aquellas en las que era notoria la presencia de los guerreros.

Finalmente, en el séptimo y último capítulo, se analizan las batallas rituales elaboradas en honor al dios Huitzilopochtli durante las veintenas de *panquetzaliztli* y

atemoztli. En éste se estudian los mitos relacionados, los actores y los diferentes elementos asociados a las mismas.

En dicho capítulo se analiza la figura del Chonchayotl, descrito en las fuentes como un *ixiptla* de Huitzilopochtli y la escaramuza en la que éste participaba e, igualmente, se observan los diferentes elementos simbólicos de la misma, como son los aspectos relativos al robo ritual, la captura de los enemigos y los tormentos a que eran expuestos posteriormente.

Se cierra la tesis con un apartado en el que a partir de los resultados obtenidos, se aterriza sobre los elementos en común que mantenían estos importantes actos, las asociaciones que tenían con la guerra y con los elementos relacionados a las etapas del cultivo, entre otros aspectos importantes que permiten denotar, como se ha mencionado, que estos eran en realidad dos tipos específicos de actos rituales.

En la medida de que existen evidencias de que en diversas sociedades mesoamericanas se realizaron actividades que pueden ser consideradas como batallas rituales, con lo que se encontraría una posible continuidad de este tipo de actos, se incluye al final del documento un anexo en el cual se aborda la extensión y antigüedad de las escaramuzas en diferentes partes y temporalidades.

1.1 Estado de la cuestión.

Las manifestaciones religiosas de los pueblos mesoamericanos prehispánicos son, sin lugar a duda, uno de los aspectos que más ha sido abordado en las investigaciones realizadas por los especialistas; sin embargo, en cuanto a las batallas rituales, la bibliografía es sorprendentemente escasa, pues como se ha mencionado, es un tema que no ha sido desarrollado del todo.²⁰

Las publicaciones existentes sobre este tópico se pueden catalogar en dos grupos, el primero constituido por estudios referentes a las evidencias arqueológicas e

²⁰ De hecho, se puede llegar a afirmar que en la actualidad existen una gran cantidad de batallas rituales insertas en el marco de diferentes fiestas y tradiciones en las comunidades indígenas, algunas de éstas enmarcadas dentro de las danzas, así como en representaciones escénicas. Se les puede encontrar en celebraciones tanto cívicas como religiosas, así como en distintas regiones; no obstante, es sorprendente la ínfima cantidad de investigaciones existentes sobre estos tópicos, así como las pocas posturas teóricas existentes en cuanto a ellas.

iconográficas de las batallas rituales en diferentes sitios y el segundo compuesto por los trabajos elaborados con base en las fuentes coloniales concernientes a las sociedades nahuas del Posclásico tardío.

Del primer grupo, el estudio que podría señalarse como pionero es la investigación de Heather Orr, la cual se centró en el análisis iconográfico de los relieves en piedra de un conjunto de individuos, catalogados por la autora como jugadores de pelota, en el sitio zapoteco de Dainzú. La investigadora identifica que los personajes fueron registrados en actitud beligerante, armados con piedras pequeñas y protegidos con yelmos, proponiendo que se encontraban en una especie de batalla ritual, a la que define como un “encuentro de box a muerte”.²¹

Asimismo, con base en un estudio comparativo del *Tlahuahuanalitzli* nahua, el *thinku* andino y las batallas de los tigres de Guerrero e igualmente con varios elementos iconográficos procedentes de otras regiones, llega a postular que las batallas rituales registradas en Dainzú, se encontraban relacionadas con los ritos de petición de lluvia.

Siguiendo este estudio, Karl Taube y Marc Zender analizan una gran cantidad de registros gráficos procedentes de diversos sitios mesoamericanos, predominantemente de la región maya, en los cuales fueron representados una serie de personajes a los que los investigadores denominan “boxeadores”, quienes portan yelmos, así como distintos tipos de armas (manoplas de diferentes formas, piedras suspendidas de una cuerda, esferas de piedra, macanas y cachiporras).²²

Con lo anterior, los autores demuestran la amplia extensión y antigüedad de los combates rituales, a los cuales relacionan con el simbolismo del jaguar y las ceremonias para atraer a la lluvia, a la par de que los diferencian de los juegos de pelota. A este respecto, aunque dan cuenta de la proximidad existente entre los elementos

²¹ Orr, Heather, *Power games in the late formative Valley of Oaxaca: The ballplayer carvings at Dainzú* Tesis de doctorado en filosofía, University of Texas at Austin, 1997, p.40. Véase también: Orr, Heather, “Stone Balls and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca”, en: *Ancient America* v.5, Center for Ancient American Studies, Barnardsville, 2003, pp. 73–104

²² Taube, Karl y Marc Zender, “American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica” en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.161-220.

iconográficos entre ambos,²³ denotan que se trataba de un acto distinto, alejándose con ello de las propuestas de Heather Orr y de otros investigadores que han postulado que los distintos registros conocidos hasta ahora en los que se retrataron a este tipo de personajes correspondían a jugadores de pelota.²⁴

A pesar de que se trata de un trabajo exhaustivo, el cual da pautas para la identificación iconográfica de las batallas rituales en diferentes contextos arqueológicos, no comparto la idea de que dichos actos sean “encuentros de box”,²⁵ pues además de lo anacrónico del término y de la evidente invisibilidad sobre el valor simbólico de la sangre y el dolor dentro de las sociedades mesoamericanas, comparto la opinión de Baudez quien señala que el término de “boxeo” describe principalmente una práctica de carácter individual más que colectiva y puntualiza “la batalla ritual mesoamericana no era ni un espectáculo ni un deporte sino un rito”.²⁶

²³ Véase por ejemplo el trabajo de Zender en: Zender, Marc, “Glyphs for “Handspan” and “Strike” in Classic Maya Ballgame Texts”, en: *PARI Journal* 4(4), 2004, pp. 6-8.

²⁴ Véase el Anexo 1 de la presente investigación.

²⁵ Es probable que las primeras menciones o descripciones en las que se asocian a los combatientes con el box provengan de la descripción realizada por Joyce, en: Joyce, T. A., “The Pottery Whistle-Figurines of Lubaantun” en: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 63, Enero-junio, 1933, p. XIX, al analizar una serie de figurillas de Lubaantun, Belice, las cuales representan hombres cubiertos con yelmos “semejantes a los utilizados en las justas medievales”, que en ocasiones portan en la mano derecha lo que el autor denominó como “un tipo de guante de box”. Asimismo, Frank Kent Reilly al hablar de una serie de figurillas olmecas en las que se registró la transformación del hombre en jaguar, describe la postura de una de ellas como “stands fully erect with hands balled up and held in front of the body like boxer’s”. Reilly, Kent, “The Shaman in Transformation Pose: A Study of the Theme of Rulership in Olmec Art”, *Record of the Art Museum*, Vol. 48, (2), Princeton University, Nueva Jersey, 1989, pp. 4-21. Sobre esto último véase también: Taube, Karl, *Olmec Art at Dumbarton Oaks*. Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 2004, p.63. El concepto de boxeadores ha sido también retomado por otros investigadores, por ejemplo, Norman Hammond, quien lo utiliza para el análisis de un vaso policromo procedente de Lubaantun, Belice: Hammond, Normand, “Boxing Day: a Maya polychrome pot from southern Belize” en: *Antiquity*, 91 (355), Cambridge University Press, 2017.

²⁶ Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II”, en: *Arqueología Mexicana*, Enero-Febrero, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, p.26. En un trabajo reciente, Karl Taube señala que es difícil balancear la importancia de los “deportes competitivos” en contraste de los rituales sagrados en la antigua Mesoamérica y añade en su defensa, que en su trabajo tanto él como Zender, discutieron que había muchos componentes rituales y sagrados en los eventos estudiados; sin embargo, mantiene el llamarles “boxeadores” y “competencias deportivas”, aún a pesar de tratar de argumentar el valor simbólico en los mismos. Taube, Karl, “The ballgame, boxing and ritual blood sport in Ancient Mesoamerica” en: Colin Renfrew, Iain Morley, y Michael Boyd (eds.), *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*, Cambridge University Press, 2018, p.265. Es importante mencionar que una corriente que se ha utilizado para analizar los combates, tanto ritualizados o no, ha sido precisamente a través de observarlos como actividades deportivas, partiendo de los estudios sobre dichas actividades entre los egipcios, griegos, romanos y chinos principalmente. En dichos estudios en la mayoría de los casos se ha tendido a observar que existe una conexión entre la violencia y el deporte a partir de la guerra, además de que conllevan un medio de contener la agresión humana. Al respecto: Jewell, R. Tood, Afsheen

Finalmente, Claude-François Baudez presenta y discute las evidencias de las “batallas rituales a muerte” de diversos sitios prehispánicos desde el periodo Preclásico tardío, hasta la época previa al contacto. Su estudio, a pesar de encontrarse en una publicación de divulgación científica,²⁷ muestra la importancia que tenían dichos rituales dentro de la cosmovisión mesoamericana, a la par de que proporciona una catalogación de las batallas rituales, a las que divide en tres: el combate a muerte, en el que se buscaba lastimar o matar al adversario y que en ocasiones su finalidad era la selección de víctimas para el sacrificio;²⁸ las denominadas batallas “amañadas”, en las cuales los combatientes se encontraban destinados al sacrificio;²⁹ y, por último, las denominadas batallas fingidas que han sido definidas por algunos investigadores como “juegos rituales”, aspectos estos últimos con los que no concuerdo.³⁰

Por otro lado, en lo referente a los estudios realizados en torno a las sociedades nahuas del Posclásico tardío, no existe a la fecha ningún trabajo centrado exclusivamente en las batallas rituales, aunque se debe reconocer que las mismas han sido abordadas en mayor o menor medida en distintos tipos de investigaciones, en especial dentro de aquellas relacionadas con los “juegos rituales”, así como en trabajos

Moti y Dennis Coates, “A Brief History of Violence and Aggression in Spectator Sports”, en: *Violence and Aggression in Sporting Contests. Economy, History and Policy*, Springer, 2011, pp.11-26; David Thrasher, Christopher, *Fight Sports and American Masculinity. Salvation in Violence from 1607 to the Present*, McFarland, Jefferson, 2015, pp.13-28

²⁷ Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, pp.20-29; Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II”, en: *Arqueología Mexicana*, Enero-Febrero, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, pp.20-29.

²⁸ Por ejemplo, el denominado como “empapelamiento” o *tlaamahuia* que era realizado por los mexica en la fiesta de *panquetzaliztli* en honor al nacimiento de su dios Huitzilopochtli, en el cual, una de las finalidades era precisamente la captura y sacrificio de los contrincantes, e igualmente, las que eran practicadas por diversos grupos de la región maya durante el periodo Clásico. Al respecto de éstos últimos véase: Zender, Marc, “Glyphs for “Handspan” and “Strike” in Classic Maya Ballgame Texts”, en: *PARI Journal* 4(4), 2004, pp. 6-8; Chinchilla, Oswaldo, “Games, Courts, and Players at Cotzumalhuapa, Guatemala”, en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.), *Blood and Beauty. Organized violence in the art and archaeology of Mesoamerica and Central America*, Cotsen Institute of Archaeology Press, Los Angeles, 2009, pp.161-219; Taube, Karl y Marc Zender, “American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica” en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.161-220.

²⁹ Como por ejemplo el combate gladiatorio o *Tlahuahuanaliztli* elaborado durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*. Al respecto véase también: Duverger, Christian, *L'esprit du jeu chez les Aztèque*, Mouton Editeur, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1978, pp.204-205.

³⁰ *Vid. infra*.

en los que se les ha asociado con aspectos como el teatro y la danza. Además, son mencionadas en diferentes investigaciones generales sobre la religión o las fiestas de las veintenas, aunque es menester señalar que en la mayoría de los casos, solamente son aludidas unas cuantas batallas, por lo general de manera descriptiva³¹ o con la intención de servir de apoyo en los análisis sobre otras temáticas, así por ejemplo en el tomo I de la colosal obra de *México a través de los siglos* de Alfredo Chavero únicamente habla de las escaramuzas realizadas en *panquetzaliztli*³² y *tlacaxipehualiztli*,³³ retomando para esta última la información de Torquemada,³⁴ con la finalidad de reseñar la formación militar de los jóvenes tenochcas.³⁵

Ahora bien, tal como se ha señalado líneas arriba, quizás los primeros acercamientos a las escaramuzas rituales dentro de las investigaciones contemporáneas corresponden a los trabajos relativos al juego, debido a que se ha creído que las mismas eran una forma de esparcimiento. Lo anterior es sin duda resultado de que en la mayoría de las fuentes coloniales son descritas como juegos, de ahí que historiadores como Francisco Javier Clavijero en el libro VII de su obra *Historia antigua de México*, redactada en el siglo XVIII, al hablar sobre dicho tópico expresa:

En el mes segundo y probablemente también en otros tiempos, hacían los hombres de guerra muchas escaramuzas y representaban vivamente al pueblo una batalla campal. Juegos uno y otro de grande utilidad al Estado; porque, además de la inocente diversión que se daba al pueblo, se agilitaban y ejercitaban para las fatigas de la guerra.³⁶

³¹ Sólo por citar algunos ejemplos, véase trabajos como: Martí, Samuel, *Canto, danza y música precortesianos*, F.C.E., México, 1961, p.193. Estrada, Luis, *La música de México*, v.1, UNAM, México, 1984, pp.157, 176., González Torres, Yólotl, "Rituales mexicas" en: Silvia Limón Olvera, *La religión de los pueblos nahuas*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, pp.125-144. En donde se llega a mencionar las batallas rituales, únicamente señalando el hecho de que eran realizadas y sin proporcionar ningún intento de explicación.

³² Chavero, Alfredo, *México a través de los siglos*, t. I., Vicente Riva Palacio (dir), Balleca y compañía, México, 1884, p.611. Únicamente menciona que se hacía la "solemne escaramuza de los guerreros que no se hacía en otra fiesta."

³³ El autor equivocadamente la refiere para la fiesta de *toxcatl*.

³⁴ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, Miguel León-Portilla (ed.), t.3., IIH-UNAM, México, 1976, lib. X., Cap. XI, p.367.

³⁵ Chavero, Alfredo, *op. cit.* p.592. Además de lo anterior, véase por ejemplo el trabajo de Jaques Soustelle quien a partir de la escaramuza del Chonchayotl trata de demostrar la existencia de rivalidades entre los estudiantes del *calmecac* y del *telpochcalli*. Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, F.C.E., México, 1982, p. 38.

³⁶ Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Mariano Cuevas (ed.), t.II, Editorial Porrúa, México, 2006, lib. VII, 46, p.282.

Lo anterior demuestra que para el historiador jesuita, las batallas rituales eran en sí, no únicamente un medio por el cual los futuros combatientes se entrenaban en el acto de la guerra, aspecto que se puede corroborar en algunas de las descripciones de las mismas en los documentos sahaduntinos,³⁷ sino que también eran parte de las actividades realizadas con la finalidad de entretener al pueblo, de hecho, el mismo autor expresa con respecto a la escaramuza de la veintena de *tititl*, en la que los jóvenes atacaban a las muchachas con “talegas” o bolsas rellenas de materiales blandos, que “se divertía la chusma del pueblo con un juego semejante a los lupercales de los romanos.”³⁸

De igual forma, en algunos de los trabajos historiográficos del siglo XIX, también se retomaba la idea de que los grupos indígenas utilizaban los combates a manera de diversión, así por ejemplo, tanto Alfredo Chavero³⁹ como Manuel Orozco y Berra hacían mención de esto, así, el segundo de ellos describía que los “bárbaros chichimeca solemnizaban sus fiestas luchando”,⁴⁰ añadiendo más adelante que en cuanto avanzó la civilización dichos ejercicios fueron sustituidos por la lucha, la carrera, y tirar al blanco con el arco o el dardo.⁴¹

Sin embargo, es de hacer notar que dentro de las investigaciones realizadas durante la primera mitad del siglo XX, los autores centraron su atención en otro tipo de

³⁷ Por ejemplo, en la escaramuza realizada en *tlacaxipehualiztli*, precisamente de la que habla Clavijero, al respecto: *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t.I, A.G.N. y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979, lib. I, Cap.18, f.16.v.

³⁸ Clavijero, Francisco Javier, *op.cit.*, lib. VII, 36, p.159. Los Lupercales eran una celebración realizada los días 15 de febrero, en la que se sacrificaban animales, y pasteles realizados por las vírgenes vestales. En esta fiesta, unos jóvenes de dos colegios sacerdotales (los Quintilios y los Flavios), se dividían en bandos, y desnudos cubiertos únicamente con tiras de pieles de cabras sacrificadas, salían corriendo azotando con correas hechas con piel de cabra a cuantos se encontraban en el camino, en especial a las mujeres. El ritual, aunque no existe consenso al respecto, podría haber estado vinculado a la purificación y la fertilidad, además de conmemorar la fundación de Roma. Gardner, Jane F., *Mitos Romanos*, Akal, Madrid, 2000, p.83-84. En sí, la comparación realizada por el historiador jesuita resulta bastante interesante, sobre todo en la medida de que es posible que precisamente la escaramuza de *tititl* mantuviera elementos asociados a la fertilidad, además, se puede mencionar que algunos aspectos de los Lupercales recuerdan también a la escaramuza de los *xipeme* y los *tototectin* de *tlacaxipehualiztli* e igualmente, a la lucha entre los alumnos del *calmecac* y el *telpochcalli* en *atemoztl*.

³⁹ Chavero, Alfredo, *op. cit.*, p.799.

⁴⁰ Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, t.I., Tipografía de Gonzalo A. Esteva, México, 1880, p.345. Lo anterior lo retoma de la descripción que ofrece Torquemada con respecto al casamiento de dos hijas de Xolotl con dos reyes acolhuas, en donde se registró que “Los géneros de fiestas que en aquella ocasión usaron fueron probar fuerzas unos con otros luchando y otros peleando con leones y tigres donde cada cual procuraba aventajarse y ganar nombre de valiente y animoso”. Torquemada, Juan de, *op.cit.*, lib. I, Cap. XVI, p.77.

⁴¹ Orozco y Berra, Manuel, *op. cit.*, p.345

juegos, como el de pelota y el *patolli*, entre otros, dejándose de mencionar las batallas rituales como una forma de entretenimiento,⁴² de tal manera que no es sino hasta la publicación del libro de Alfredo López Austin *Juegos rituales aztecas*,⁴³ que se vuelve a asociar dichas actividades con los elementos lúdicos.

Sobre esta última, aunque tiene el mérito de ser la primera publicación en la que se agrupó de cierta forma la mayoría de las escaramuzas dentro de un mismo trabajo, se trata únicamente de una recopilación de los datos presentes en la obra sahumantina, sobre ciertas actividades a las que el investigador relacionó con los juegos, los cuales según refiere el autor a partir del análisis lingüístico de algunos términos asociados con ellos, eran para los nahuas antiguos acciones encaminadas a dar salida a las tensiones anímicas, a provocar el olvido momentáneo y a la vez actos capaces de motivar la admiración, la diversión y en ocasiones el temor,⁴⁴ aunque en realidad no explica de dónde proceden estas ideas y me parece que no hay una justificación adecuada, tal como se verá en este trabajo.

De esta forma, muestra diecisiete “juegos”, correspondiendo seis de estos a escaramuzas rituales (la de los *xipeme* y los *tototectin*, la blanda, la del zacate, el “empapelamiento”, la del Chonchayotl y la pelea denominada como “se dan lechuzasos” de *tititl*), de los cuales presenta los textos correspondientes en náhuatl y su traducción, resultando de gran utilidad el estudio que realiza sobre el nombre de éstos, además de brindar, aunque muy escasamente, algunos datos sobre ellos.

A partir del trabajo de dicho investigador han surgido otros en los cuales se ha tratado de analizar los juegos rituales, compuestos principalmente por las escaramuzas y las carreras, con base en los postulados de Roger Caillois, quien catalogó el juego en cuatro, dependiendo de la predominancia de elementos como la competencia (*agon*),

⁴² Al respecto véanse: Spence, Lewis, *The gods of Mexico*, Frederik A. Stokes Company, Nueva York, 1923; Caso, Alfonso, “Notas sobre los juegos antiguos”, en: *Obras 6*, El Colegio Nacional, México, 2006 [1932], pp.93-98; Thompson, J. Eric, *Mexico before Cortez. An Account of the Daily Life Religion and Ritual of the Aztecs and Kindred peoples*, Charles Scribner’s, Nueva York, 1937, pp. 233-238. Villant, George, *La civilización azteca*, F.C.E., México, 1965 [1941], pp. 187-189; Soustelle, Jacques, *The Daily life of the Aztecs*, Penguin Books, 1964 [1955], pp.165-168.

⁴³ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967.

⁴⁴ *Ibid.*, p.12.

del azar (*alea*), el simulacro (*mimicry*), o el vértigo (*ilinx*)⁴⁵ catalogando este tipo de actividades en un aspecto lúdico que en realidad no tenían, es decir que se forzaron los datos para hacerlos encajar en dichos elementos, queriendo ver en todo ello que las batallas rituales eran en realidad “juegos”, aspecto con el que no concuerdo.⁴⁶

Así, autores como Christian Duverger en su trabajo sobre los juegos nahuas, además de ver a las escaramuzas como rituales presacrificiales y definir las como pseudo-combates, las relaciona con el “simulacro” o *mimicry*, y el *alea*, en la medida que para él no existía la rivalidad propia del *agon* entre los nahuas.⁴⁷ Por su parte, Anne-Marie Wohrer propone que en la escaramuza de los *xipeme* contra los *tototectin* de *tlacaxipehualiztli* se puede observar el *mimicry* a la vez del *agon*.⁴⁸

Por su parte, en años recientes la investigadora polaca Agnieszka Brylak ha estudiado la teatralidad y los espectáculos nahuas, considerando las escaramuzas rituales como parte de los mismos, de tal manera que en su artículo “Rivalidad y ritual: *agón* como el concepto religioso nahua”, analiza lo que a su parecer son actividades lúdicas vinculadas al ritual, en las que la confrontación de dos grupos o de individuos, se realizaban sin llevar el peligro de lesión para sus participantes.

Partiendo de lo anterior, menciona además de algunas carreras, las escaramuzas de las veintenas de *tlacaxipehualiztli*, *huey tozoztli*, *ochpaniztli*, la del Chonchayotl de

⁴⁵ El *agon*, es definido como los juegos en los que se da la competencia, como puede ser una lucha en igualdad de oportunidades, la cual es creada artificialmente para que los antagonistas se enfrenten en condiciones ideales. En este sentido, se trata de una rivalidad que se enfoca en una sola cualidad, tal como puede ser velocidad, resistencia, vigor, memoria, habilidad e ingenio. Por su parte (*alea*) es a decir del investigador, todo lo contrario al *agon*, en donde se agrupan los juegos en los que el jugador no puede tener la menor influencia, es decir que se rige bajo las reglas propias del azar. Seguiría entonces el *mimicry*, en el cual el jugador representa un personaje ilusorio, es decir que juega a creer, a hacerse creer o a hacer creer a los demás que se trata de otra persona, para lo cual se puede ayudar de la utilización de máscaras y disfraces. Finalmente, el *ilinx* es el tipo de juegos que buscan el vértigo y la pérdida momentánea de la estabilidad. Este tipo de juego, el autor lo relaciona con los voladores mexicanos, denotando a mi parecer que su clasificación resulta forzada para utilizarse en el análisis de los modelos rituales, los cuales, tal como se debe de insistir, no eran en su totalidad juegos. Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, F.C.E., México, 1994, pp.39-59. La primera edición de este texto fue publicada en francés en 1964.

⁴⁶ Es importante aclarar que en esta parte solo estoy resaltando cómo se han estudiado estos actos rituales, no dando una pauta a cómo se verán en la presente investigación.

⁴⁷ Duverger, Christian, *L'esprit du jeu chez les Aztèque*, Mouton Editeur, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1978, pp.169-201, 205-207

⁴⁸ Wohrer, Anne-Marie, “Aspects ludiques dans la fête aztèque du *tlacaxipehualiztli* » en: *Études mongoles et sibériennes. Jeux rituels*, Centre d'études mongoles et sibériennes, Klincksieck, Paris, 1999-2000, pp. 248-249.

panquetzaliztli y la de *tititl*, a las que añade además la confrontación que se daba entre los jóvenes y las muchachas que dejaban el servicio en el templo, durante la veintena de *toxcatl*, todo ello con la finalidad de ejemplificar la presencia de los elementos agónicos dentro del ritual mexica. De esta forma, postula que las batallas rituales en conjunto, a pesar de tratarse de expresiones de la violencia, eran espectáculos con un carácter lúdico “innegable”, y en los que la agresión quedaba suavizada mediante la teatralización del comportamiento.⁴⁹

Más adelante, menciona que las batallas eran realizadas conforme a un guion preestablecido y concluye que todos estos actos fungían como una “válvula de escape” sirviendo de contrapunto a la violencia ritual, a la vez que podían ser vistas como “dramas sociales”,⁵⁰ en los que se daba salida a los conflictos y tensiones existentes entre diferentes grupos.⁵¹ La misma investigadora en su tesis doctoral retoma el tema, nuevamente asociando las escaramuzas con el teatro y el *performance*.⁵²

Como se puede notar hasta aquí, la asociación de este tipo de acto ritual con el juego ha sido recurrente y se ha forzado tratar de hacer encuadrar las mismas en los conceptos propuestos de Caillois, dejando de lado la concepción que tendrían los propios participantes sobre lo que ellos hacen, además de los elementos simbólicos que conllevaban las batallas.

A este respecto conviene mencionar aquí el trabajo de Mirjana Danilovic, enfocado en los conceptos de la danza entre los antiguos nahuas y en el que aborda también varios aspectos asociados con las batallas rituales. En ella, la investigadora serbia da cuenta de que precisamente no se puede utilizar el término de *agon* para la descripción

⁴⁹ Brylak, Agnieszka, “Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua”, en: Katerzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coord.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, IEI-Universidad de Varsovia, IRIEC, Universidad de Toulouse, Varsovia, 2011, pp.135.

⁵⁰ Al respecto del concepto: Turner, Victor, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, Nueva York, 1982, pp.61-88.

⁵¹ Brylak, Agnieszka, *op. cit.*, p.140. Johanna Broda también observa que las batallas rituales podrían expresar antagonismos entre los grupos sociales. *Vid.* Broda, Johanna, “Estratificación social y ritual mexica. Un ensayo de Antropología social de los mexica” en: *Indiana*, v.5, Berlín, 1979, p.57. De la misma forma, Jacques Soustelle, Christian Duverger y Max Harris refieren que en la escaramuza del Chonchayotl se reflejaba una rivalidad entre el *calmecac* y el *telpochcalli*: Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, F.C.E., México, 1982, p. 38; Duverger, Christian, *op. cit.*, pp. 195-196; Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, University of Texas Press, 2000, pp.92-93.

⁵² Brylak, Agnieszka, *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro*, Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, 2015.

de las batallas, debido a que hace referencia a un equilibrio de oportunidades, las cuales en realidad no se observan en dichos actos y añade acertadamente, con base en el estudio realizado sobre los vocablos asociados a las carreras, batallas y escaramuzas, que:

el término “juego” nos queda corto. Lo que ocurría a lo largo de las veintenas tenía una existencia real y efectiva, a diferencia del adjetivo que siempre se les ponía de ser “ficticios”. En ese contexto dichos actos rituales se acercan ontológicamente más a una danza ritual o a la guerra que a un pasatiempo o una actividad recreativa.⁵³

La cita anterior es sumamente interesante, en la medida de que tal como se tendrá oportunidad de ver más adelante en la presente investigación, al revisarse los conceptos expresados por los propios nahuas en torno a las batallas rituales, el aspecto lúdico de las mismas se encuentra básicamente en tan solo tres de ellas, las denominadas como *tepixolo*, *Zonecali* y en la de *nechichicuahuil*, correspondientes a las veintenas de *huey tozoztli*, *ochpaniztli* y *tititl* respectivamente⁵⁴ y aunque en las otras se llegue a mencionar que eran una forma de entretenimiento,⁵⁵ en realidad todo parece indicar que para los actores no eran un “juego” y se mantenían diferentes elementos que, tal como da cuenta Danilovic, las asociaban más a la guerra. De ahí que es necesario considerar que este tipo de actos deben de ser abordados poniendo especial atención en la especificidad del contexto sociocultural e histórico en el que se realizaban.

Aparte de los trabajos relacionados con el juego, como se mencionó líneas arriba, las escaramuzas rituales también han sido observadas en otro tipo de investigaciones, como son aquellas enfocadas en las fiestas y rituales, o elementos específicos asociados a estos, así por ejemplo, en un artículo referente a la participación de los “nobles” en las fiestas veintenales, Johanna Broda revisa brevemente las escaramuzas de *tlacaxipehualiztli*, *ochpaniztli* y una de las efectuadas en *panquetzaliztli*,⁵⁶ aunque no las

⁵³ Danilovic, Mirjana, *El concepto de la danza entre los mexicas en la época Posclásica*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL- UNAM, México, 2016, p.168.

⁵⁴ Véase en el siguiente capítulo

⁵⁵ En el sentido de que la entretenían a las personas que las habían ido a ver, tal como es mencionado en la batalla ritual entre los *tototectin* y los *xixipeme*, como se verá en los siguientes capítulos.

⁵⁶ Broda, Johanna, “Estratificación social y ritual mexica. Un ensayo de Antropología social de los mexica” en: *Indiana*, v.5, Berlín, 1979, p.57.

analiza a profundidad hace algunos comentarios interesantes sobre ellas, denotando que el significado simbólico de las mismas, podría haber representado la existencia de hostilidades entre los guerreros y los nobles mexica, e igualmente, refiere que mediante este tipo de actos se manifestaba la ideología guerrera del grupo. Asimismo, da cuenta de la importancia de analizarlas a partir de la relación que éstas mantenían con los mitos, aspecto que sin lugar a duda será fundamental para el desarrollo de la presente investigación.

Por su parte, Michel Graulich en su libro *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, el cual se ha convertido en una obra fundamental para la comprensión de la vida religiosa de los nahuas antiguos, llega a mencionar brevemente las escaramuzas realizadas en tres veintenas; sin embargo, el investigador belga, aunque da muchos datos importantes con respecto a las mismas, sobre todo en la relación que mantenían con los demás rituales que eran realizados en las veintenas en las que éstas se desarrollaban, no las analiza a profundidad, e inclusive con respecto a la escaramuza del Chonchayotl llega a afirmar que: “Poco importa aquí la significación del rito, pues sólo un análisis en profundidad de las numerosas batallas y escaramuzas que, en el transcurso de las fiestas, oponían entre sí a ciertos grupos podría aclararla...”⁵⁷ Con lo cual, pese a que comete el error de suponer que había “numerosas” batallas, el experto daba cuenta de la falta de investigaciones sobre las mismas y la necesidad de ser estudiadas en conjunto, tal como se pretende hacer en el presente trabajo.

Siguiendo con las investigaciones en torno a las fiestas veintenales, se debe mencionar también la tesis doctoral de Elena Mazzetto,⁵⁸ la cual se centra en la tipología de los santuarios mexica y su localización dentro del espacio sagrado, a través del estudio de las fiestas veintenales, en ella, la investigadora ofrece diversos datos útiles sobre la ubicación de los lugares en donde se realizaban algunas de las escaramuzas, e igualmente, analiza y ofrece información comparativa entre la figura del Tetzompac y

⁵⁷ Graulich, Michel, *Las Fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p. 219. En gran medida, la presente investigación surge como una respuesta a esta cita.

⁵⁸ Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico – Tenochtitlan*, 2t., Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012.

el Chonchayotl, así como entre las diferentes batallas rituales realizadas; sin embargo, también las agrupa en la categoría propuesta por López Austin de “juegos rituales.”

Ahora bien, existen investigaciones en las que se abordan determinados aspectos de las mismas, aunque se debe aclarar que sólo algunas de ellas han sido mencionadas, en específico aquellas elaboradas durante *tlacaxipehualiztli*, *ochpaniztli* y *tititl*, como por ejemplo en el trabajo de Max Harris, quien las identifica como un antecedente indígena de las danzas entre moros y cristianos.⁵⁹ De igual forma se debe mencionar la tesis doctoral de Andrea Rodríguez Figueroa,⁶⁰ en la que se estudian las celebraciones de *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli* y *huey tozoztli*, a partir de la traducción de las descripciones en náhuatl presentes en la obra sahuaguntina, así como el análisis de las imágenes correspondientes. En dicha investigación, la autora brinda datos importantes en torno al significado que los nahuas antiguos tenían sobre los rituales realizados en esas temporalidades y, de la misma forma, observa adecuadamente quiénes eran los actores y participantes de ellas (actantes), con lo que presenta aspectos y cuestionamientos interesantes a discutir, sobre todo en cuanto a las características de la escaramuza entre los *xipeme* y los *tototectin*.

Aquí se debe también mencionar el trabajo de Carlos Javier González González,⁶¹ centrado en el análisis del dios Xipe Totec y como parte medular del culto hacia dicha deidad, aborda el estudio de los rituales en *tlacaxipehualiztli*, en el que observa algunos elementos relativos a las escaramuzas realizadas en dicha veintena.⁶² Con respecto a esto último, debe destacarse el estudio que realiza sobre dos de los personajes asociados a las escaramuzas, el Yohuallahuan y el Tetzompac,⁶³ así como la

⁵⁹ Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, University of Texas Press, 2000, pp. 74-104.

⁶⁰ Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohualli de la Cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas*, tesis de doctorado, FFyL-UNAM, México, 2014.

⁶¹ González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011.

⁶² El autor, al igual que otros también da cuenta de que las escaramuzas eran “juegos” o tenían un carácter de “fingido”.

⁶³ Dicho personaje también fue trabajado por Mazzetto, *vid. supra*. Y es brevemente analizado por Claude Baudez, quien además estudia los sacrificios y rituales, entre ellos las batallas de las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*: Baudez, Claude-François, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”, en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, IIH-UNAM, INAH, México, 2010, pp.431-451.

interpretación que hace referente a los elementos fundamentales relacionados con el desollamiento, la guerra y el maíz, temas que sin duda tenían una fuerte implicación dentro de las batallas rituales, tanto de esta veintena como con la de *ochpaniztli* y posiblemente con la de *panquetzaliztli*, tal como se podrá observar en la presente investigación.⁶⁴

Por otro lado, en lo concerniente a las investigaciones monográficas sobre el sacrificio humano,⁶⁵ las batallas rituales son abordadas por autores como Christian Duverger quien las retoma dentro de su examen de los “juegos presacrificiales”, como ya ha sido mencionado y propone que conformaban parte de las acciones que “alteraban” la energía de los participantes.⁶⁶ Por su parte, David Carrasco llega a mencionar algunas de ellas, centrándose en particular en la de *tlacaxipehualiztli*, de la cual propone que se trataba de un traslado del campo de batalla hacia un lugar ceremonial, señalando que el enojo de los participantes eran elementos reales.⁶⁷

Por su parte, existen varios artículos centrados en temas específicos o fiestas particulares en los cuales se han retratado algunos aspectos de dichos rituales, aunque por regla general no se profundizan muchos elementos y como en casos anteriores, se les asignen valores lúdicos, tal es el caso de dos trabajos de Patrick Johansson en torno a las fiestas de *tititl* y *ochpaniztli*,⁶⁸ quien las asocia a un dinamismo agonístico de la juventud y encuentra que en *tititl* las batallas estaban relacionadas con elementos que remitían al acto sexual.⁶⁹ Además de los anteriores, otro de los elementos que se han

⁶⁴ De hecho, es importante decir que existen fuertes vínculos precisamente entre la deidad Xipe Totec y el desollamiento, con las batallas rituales, en específico con aquellas realizadas en periodos previos al surgimiento de México Tenochtitlán, lamentablemente este tema no será abordado en la presente investigación para evitar salir del espacio geográfico temporal.

⁶⁵ Aquí se debe resaltar que llama la atención la ausencia de cualquier mención a ellas en los trabajos de Yolotl González, y Kay Almere Read, en la medida de que eran parte importante de los rituales presacrificiales, e inclusive en *panquetzaliztli* se relacionaban directamente a las inmolaciones. Al respecto: González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los antiguos mexicanos*, F.C.E., México, 2006; Read, Kay A. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

⁶⁶ Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, F.C.E., México, 1993

⁶⁷ Carrasco, David, *City of sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, p.152

⁶⁸ Johansson, Patrick, “Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl *ochpaniztli*” en: *Caravelle*, No. 73, 1999, pp.11-25. y “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de *Tititl*” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.33, UNAM, México, 2002, pp.86-87.

⁶⁹ Las posibles relaciones entre la sexualidad con las escaramuzas en cuestión también han sido abordadas parcialmente por Inga Clendinnen y Miriam López: Clendinnen, Inga, *Aztecs. An interpretation*, Cambridge University Press, 2014, p.224. López Hernández, Miriam, *La sexualidad entre los antiguos*

trabajado es la presencia de las mujeres en las escaramuzas, en específico en la fiesta de *ochpaniztli*.⁷⁰

Ahora bien, se debe mencionar que he intentado registrar aquí la mayor cantidad de trabajos en los que de una forma u otra se hable de las batallas rituales; sin embargo, debe considerarse que no se incluyen todos aquellos en los que se les llega a mencionar, en la medida de que como se ha referido, en muchas investigaciones se les consigna, pero no son analizadas. A su vez, se ha tratado de presentar sobre todo el desarrollo de los estudios referentes a este tópico, los cuales como se vio, parten de las consideraciones generales en torno a los rituales, o han sido abordados como parte de los juegos, los espectáculos, los aspectos del género y se les ha utilizado para analizar diferentes elementos específicos, es decir que siempre han sido vistas como parte de algo más y se han dado diversas y valiosas propuestas interpretativas; sin embargo, soy de la creencia de que al aislarlas y analizarlas como un acto ritual específico, se enriquecerá el conocimiento que se tiene sobre la ritualidad nahua.

1.2 Marco conceptual

Quizás uno de los mayores problemas para poder trabajar las batallas rituales, es precisamente la indefinición que existe sobre lo que eran, así como la inexistencia de enfoques teóricos específicos a este tipo de acto, es por ello que se les ha clasificado como juegos o escenificaciones teatrales; empero, como se ha visto, se ha dejado de lado muchos de sus elementos y resulta importante resaltar el hecho de que no todas ellas pueden catalogarse como manifestaciones lúdicas e igualmente, aunque sin lugar a dudas, eran realizadas en público y frente a diversos espectadores, es de dudarse que su realización únicamente correspondiera a la idea de “espectáculo” o *performance*. En

nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales, Tesis de doctorado en antropología, FFyL-UNAM, México, 2013. Véase también: DiCesare, Catherine, *Sweeping the way. Divine Transformation in the Aztec Festival of ochpaniztli*, University press of Colorado, Boulder, 2009.

⁷⁰ Por ejemplo: Heyden, Doris, “Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta *ochpaniztli*”, en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 205-211; Klein, Cecilia F., “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, IIH-UNAM, México, 1994, pp.219-253; DiCesare, Catherine, *op. cit.*, 2009.

este sentido, el centrar la atención exclusivamente en dichos aspectos, me parece, sería igual que estudiar el juego de pelota mesoamericano viéndolo solamente como un deporte, sin atender a sus relaciones con los mitos de creación, como se les puede ver en el *Popol Wuj*,⁷¹ así como sus conexiones con diferentes aspectos como son los elementos astrales, el sacrificio humano, la guerra, entre otros muchos ampliamente conocidos.

De tal manera que al igual que con lo mencionado, al clasificar las batallas rituales como únicamente partes de la teatralidad y el juego, se ha ido invisibilizando su función ritual y, de la misma forma, la conexión que mantenían con los mitos y con otros actos rituales elaborados en los momentos en que estas eran realizadas, como por ejemplo con el propio sacrificio, del cual las batallas podrían servir de escenario previo o posterior, e inclusive conformar parte del mismo, como ocurría en la veintena de *panquetzaliztli*. A partir de ello, conviene pensarlas de otra forma, es decir, es necesario observarlas dentro de un contexto mayor y más acorde a lo que éstas implicaban dentro del grupo.

Así, es importante mencionar que en las descripciones aportadas por los informantes, encontramos constancia de que las batallas rituales se hallaban más relacionadas con el acto de la guerra, que con ninguna otra manifestación cultural, de ahí que en la mayoría de los casos, los términos utilizados para definir las eran precisamente aquellos que también se aplicaban para referirse a diversos aspectos de las contiendas bélicas, lo cual en conjunto con su conexión a los rituales sacrificiales,⁷² entre otros elementos que se analizarán a lo largo de la presente investigación, permiten asimilarlas a una manifestación ritual.

⁷¹ En donde se registró el juego de pelota realizado entre los gemelos y los señores del Xibalba. *Vid. Popol Wuj*, traducción al español y notas de Sam Colop, Guatemala, PACE-GTZ, Cholsamaj, 2008, pp.69 y ss.

⁷² De hecho, en un interesante artículo, H. J. Rose, analizando los combates de gladiadores romanos llega a proponer que: "A ritual combat, therefore, is not a sacrifice, thought it might be considered in some ways analogous to one", Rose, H. J., "A Suggested Explanation of Ritual Combats" en: *Folklore*, Vol. 36, n. 4, 1925, p. 331. Lo anterior recuerda a una de las explicaciones brindadas por fray Diego Durán con respecto a la batalla ritual de Zacacali, de la cual menciona "la qual ceremonia estiendo era como sacrificio que en si mesmos hacían en lugar de sajar la lengua o las orejas como en otras fiestas se ussua". Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t.II., Conaculta, México, Tratado segundo, cap. XV, p.154. Asociándola de esta forma también al autosacrificio.

Ahora bien, existen muchas formas de conceptualizar lo que es el ritual y, tal como refiere Jan A.M. Snoek, “Definir el término de ritual es una tarea notoriamente problemática. El número de definiciones propuestas es infinito y al parecer a nadie le gustan las definiciones propuestas por nadie más”,⁷³ con lo que concuerdo.

Sin embargo, para los fines de la presente tesis, sin querer problematizar o discutir sobre lo que es o no un ritual, se entenderá que este es la parte activa de la religión y es:

...una acción simbólica tradicional que tiene como función introducir al hombre al mundo de lo sagrado. Se manifiesta a través de una conducta formal: individual y colectiva, que no debe variar, sino someterse a un conjunto de reglas, establecidas en la comunidad o bien por una autoridad reconocida [...] Está constituido por un conjunto de actitudes, palabras y acciones concretas y tangibles que persiguen un objetivo y que según el creyente poseen una verdadera eficacia material.⁷⁴

De tal forma que un acto para ser considerado un ritual comprende una serie de aspectos, así Catherine Bell propone una lista de seis elementos presentes que se deben encontrar en los rituales: Formalismo, tradicionalismo, invariabilidad, gobernados por reglas, expresan un simbolismo sacro y son una puesta en escena (*performance*).⁷⁵ De igual forma, Joyce Marcus desde la perspectiva arqueológica con referencia a Mesoamérica da a notar que los rituales se encuentran compuestos por ocho elementos: 1. Uno o varios participantes; 2. Una audiencia (humanos, deidades, y ancestros); 3. Una locación (templo, campo, patio, cueva, el altar); 4. Un propósito (Para comunicar con los ancestros, para santificar un templo); 5. Significado; 6. Espacio temporal (hora, día, semana); 7. Acciones (cantos, juegos, música, danza, utilización de máscaras, disfraces, quemar incienso, sangrías, sacrificios humanos o animales, fumar, realización de

⁷³ Traducción propia, Snoek, Jan, A. M., “Defining ‘rituals’”, en: Steven Engler, *et.al.*, (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, Leiden, 2006, p.3.

⁷⁴ Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, IIF-UNAM, México, 1987, p.19

⁷⁵ Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, pp.138-169. Aunque sobre el aspecto del *performance*, considerando que en la mayoría de los casos los rituales son elaborados en público, debe considerarse que no todos los actos rituales son realizados frente a espectadores, de hecho, rituales como el autosacrificio no necesariamente eran efectuados en público, lo mismo se puede decir al considerar aspectos como el rezo, el cual el creyente puede realizarlo en la intimidad.

peregrinaciones a las cuevas o a las cimas de las montañas).⁷⁶ Resultando que todos estos son justamente aquellos elementos presentes en todas las batallas rituales que serán analizadas a continuación.

1.3 Método

Con la finalidad de poder determinar la importancia y las funciones de las batallas rituales, atendiendo a la concepción que los propios pueblos tenían, para la presente investigación se optó por un enfoque multidisciplinario y comparativo, utilizando para ello el estudio iconográfico de elementos presentes en códices; asimismo el análisis historiográfico de documentos redactados en caracteres latinos, tanto en castellano como en náhuatl, e igualmente, la confrontación con datos procedentes de la arqueología y la etnografía provenientes de diversos sitios.

Al respecto de los estudios comparativos, Alfredo López Austin refiere que: “los resultados obtenidos en la investigación de uno o de varios segmentos temporales y espaciales del hecho histórico de larga duración podrán ser utilizados en la construcción de modelos interpretativos aplicables a otros segmentos del mismo hecho histórico”.⁷⁷

De igual forma, con respecto a las investigaciones en torno a la religión mesoamericana, López Austin agrega:

La investigación histórica tiene por objeto de estudio, precisamente, la transformación del hecho social. Para el historiador deben ser tan importantes las persistencias como los cambios. Sin embargo, dado el nivel del conocimiento global que tenemos de la tradición religiosa mesoamericana en general y de la religión mesoamericana en particular, es prioritario el estudio de las formas de persistencia y de los elementos comunes para, a partir de la semejanza, evaluar las divergencias y las particularidades. Con otras palabras: en este enfoque de la religión mesoamericana (y más ampliamente, de la tradición religiosa mesoamericana), son tan importantes los enfoques generales como los particulares; es tan necesario destacar los elementos religiosos comunes como las diferencias; pero metodológicamente debemos partir de lo común, de las similitudes, de las persistencias, porque sólo a partir del conocimiento

⁷⁶ Marcus, Joyce, “Rethinking ritual” en: Kyriakidis, Evangelos (ed.), *The Archaeology of Ritual*, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Ángeles, p.48.

⁷⁷ López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, p.12-13. (las negritas son mías)

de aquellos aspectos nucleares más resistentes al cambio podremos distinguir y evaluar las diferencias. El camino inverso **nos llevaría a perdernos en particularismos desarticulados** y nos impediría llegar a una perspectiva que dé congruencia y sentido a los distintos elementos que forman parte de cada complejo religioso.⁷⁸

Con esta base, para la realización de la presente investigación fue importante en una primera instancia, no únicamente observar los datos procedentes exclusivamente de los grupos nahuas del Altiplano central, pues además de que los mismos son en muchas ocasiones escasos e insuficientes, tengo la creencia de que la información de otras regiones y/o grupos nos puede servir para proponer nuevas interpretaciones ante la ausencia de datos específicos, o en otras palabras, son útiles para rellenar los huecos de información.

Sobre esto, se me ha llegado a cuestionar, además de el por qué incluir datos de otras regiones, fiestas o temporalidades, el por qué proponer cómo debieron de haber sido algunas batallas o elementos concretos de ellas, siendo que la fuente no menciona esos datos. Es precisamente ante la ausencia de información en los documentos que se acude a otras bases para poder proponer cómo podría haber sido la realidad histórica estudiada. No se trata aquí de hacer una tesis que exclusivamente vaya repitiendo el dato duro presente en los documentos, pues sería como si el día de hoy se pretendiera hacer, por ejemplo, una historia de la conquista de México únicamente leyendo e interpretando las *Cartas de relación* de Hernán Cortés.

Es por ello que además de lo mesoamericano también se buscó, con fines interpretativos, información referente a las batallas rituales en otras regiones del mundo, en especial de algunas zonas de la altiplanicie peruano boliviano, así como de África, en donde aún se registran ciertos tipos de confrontaciones rituales, todo ello con miras de tener una mayor comprensión sobre este tipo de fenómenos, a este respecto se debe mencionar que el investigador Guilhem Olivier ha demostrado la utilidad de la aplicación de este tipo de datos comparativos a los estudios mesoamericanos.⁷⁹

⁷⁸*Ibid.*

⁷⁹ Véase por ejemplo: Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, F.C.E., CEMCA, IIH-UNAM, México, 2015. También dentro de la etnohistoria de la región andina, ya en la década de los cincuenta del siglo veinte, el investigador John V. Murra había

Pese a todo lo anterior, es necesario aclarar que en discusiones con algunos miembros de mi comité tutorial se llegó a la conclusión de que en el cuerpo de la tesis únicamente se mantuviera un hilo conductual, es decir que exclusivamente se aborde lo propiamente asociado a lo nahua, de manera que muchos de los datos que en mi opinión enriquecen el análisis, se pasaron a pie de página, para no afectar la lectura o hacer el texto más llevadero.⁸⁰

Ahora bien, para el estudio de las batallas rituales entre los antiguos nahuas, la base principal son los documentos elaborados a raíz de la conquista, ya sea por cronistas religiosos, autoridades virreinales, conquistadores, indígenas aculturados y mestizos, por lo que son resultado de un momento histórico específico. A partir de ello se debe considerar que quizás una de las problemáticas al trabajar con este tipo de documentación es que, tal como es sabido, los europeos describieron las actividades indígenas a través de lo que les era propio, es decir, a partir de su propia cultura, es por ello que en la mayoría de los casos se requiere hacer una reinterpretación de los elementos plasmados en sus obras mediante el acercamiento a sus concepciones y tener en claro los términos que utilizaban así como sus significados.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra precisamente en las fuentes sahaduntinas, las cuales como se verá, son en las que se registró la mayor cantidad de información en torno a las escaramuzas rituales. De tal manera que, como es conocido, el fraile franciscano al describir la realidad indígena utilizó comparaciones con elementos europeos, aspecto que ha sido ampliamente reconocido en su asimilación de las deidades indígenas con las europeas: “Tezcatlipoca... es otro Júpiter”, “Chicomcoatl. Es otra diosa Ceres”, “Chalchiuhtli Icue. Es otra Juno”.⁸¹ De la misma forma, describió algunas de las escaramuzas relacionándolas con aspectos propios del viejo continente: “Y al tercero día al qual llaman chonchaiocacalioa, que quiere dezir, escaramuça, de

utilizado datos de determinados grupos africanos para explicar algunos elementos de la economía incaica. Al respecto: Murra, John V., *La organización económica del estado inca*, Siglo XXI, México, 2014.

⁸⁰ Es importante recalcar que la comparación de datos, como se ha mencionado, me permitió acercarme más al fenómeno estudiado, así por ejemplo, el ritual del *thinku* andino encaminado al ofrendamiento de sangre a la Pachamama, me permite llegar a suponer que en algunas de las escaramuzas mesoamericanas podría encontrarse el mismo principio de ofrendar a la tierra.

⁸¹ *Vid.* Sahagún, Bernardino de, “*Historia general de las cosas de Nueva España*”, Alfredo López Austin, y Josefina Quintana (ed.) t. I, Conaculta, México, 2002, lib. I, pp.71, 75, 80.

çaharrones: componjan vno de çaharron, con vnos malandranes y caratulas espantables”,⁸² asignando con ello elementos o características propias de los carnavales europeos al ritual indígena.

Por norma general, en las crónicas europeas encaminadas a la descripción de los actos litúrgicos indígenas los castellanos plasmaron la terminología que les era propia, recurriendo a comparaciones entre los datos que iban recopilando con las actividades que se realizaban en la Península Ibérica. De esta forma, las batallas rituales, así como otros aspectos de la vida religiosa indígena, fueron equiparadas con espectáculos, juegos y actos relacionados con los carnavales.

A este respecto, se debe considerar que los europeos no eran ajenos a la práctica de rituales o actos y juegos violentos realizados en el contexto de celebraciones, tanto civiles como religiosas, de ahí que en sus descripciones sobre las batallas rituales encontraremos constantes referencias a los mismos, tal como la propia “escaramuza”, el “juego de cañas” y las “carnestoladas”.⁸³

Por otro lado, como se ha mencionado líneas atrás, la mayor información concerniente a las batallas rituales se encuentra en el *corpus* de documentos sahuaguntinos, en específico en los *Primeros Memoriales*, *Códices Matritenses* y *Códice Florentino*, en los cuales el fraile franciscano dedicó cerca de cuarenta años en su elaboración, apoyado de un grupo de informantes indígenas ya ancianos, al menos 22 pintores, cuatro gramáticos trilingües que conocían el náhuatl, el latín y el castellano (Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Pedro San Buenaventura)⁸⁴ y tres o más escribanos.⁸⁵

Sobre esto se debe mencionar que tanto los *Primeros Memoriales* como los *Códices Matritenses* son obras redactadas en náhuatl clásico, conteniendo el primero de estos una serie de viñetas que proporcionan en ocasiones, información alterna a la que fue

⁸² *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t.I., AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979, lib. II, cap. 34, f.88v.

⁸³ Véase más adelante.

⁸⁴ *Códice Florentino op.cit.*, lib. II, prólogo, f.1v.

⁸⁵ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea, *Paisaje e imaginario colectivo del Altiplano Central Mesoamericano...*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2010, p.15; Magaloni Kerpel, Diana, *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice Florentino*, IIE-UNAM, México, 2014, p.2.

plasmada en caracteres latinos. Por su parte, el *Códice Florentino*, compuesto por doce libros redactados en dos columnas, una en náhuatl y la otra en castellano, corresponde al fruto final del esfuerzo realizado por el franciscano. Sin embargo, es importante decir que a pesar de la valiosa información plasmada en la columna en castellano:

Hay que señalar que entre el texto náhuatl que Sahagún recogió de sus informantes y la versión en español por él realizada, hay diferencias, sobre todo en lo que se refiere a omisiones, pues mucho de lo que está en la columna en náhuatl no pasó a la española por diversas razones, sea que el autor consideró algunas partes de puro interés lingüístico, sea que las tuvo por poco significativas.⁸⁶

Así, retomando el ejemplo expuesto en la cita anterior, mientras que en la columna en castellano el fraile asocia la escaramuza y a su participante con las figuras grotescas del carnaval, en la columna en náhuatl se va explicando en qué consistían los atuendos y las características del personaje, denotando que éste llevaba los cabellos enmarañados y llenos de sangre, aspecto diferente a portar “malandranes y carátulas espantables”.

De lo anterior se infiere la importancia que tiene el acercarse al texto en náhuatl, toda vez que la información plasmada en esta lengua refleja los diferentes valores culturales y las concepciones que se tenían. A este respecto se debe mencionar que a pesar de que existen traducciones de dichas obras o de segmentos de éstas, como son las realizadas por Thelma Sullivan, Jiménez Moreno, Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Alfredo López Austin y Andrea Rodríguez Figueroa, mismas que han suministrado valiosa información, se procedió también a corroborar algunas de ellas, partiendo desde la revisión paleográfica de los fragmentos estudiados, hasta la generación de traducciones propias.

En lo concreto con respecto a esta investigación, se debe mencionar que uno de los ejes que se siguieron, fue buscar los términos utilizados por los informantes para la descripción de los rituales en cuestión, aspecto que involucró el rastreo sistemático de los mismos, no únicamente en los documentos sahaduntinos, sino también en otros textos redactados en la lengua náhuatl, sobre esto último es importante hacer mención

⁸⁶García Quintana, Josefina, “Fray Bernardino de Sahagún”, en: José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, IIH-UNAM, México, 2011, p.221. Aquí conviene señalar que lo anterior también se encuentra de forma contraria a lo expuesto.

que mucho de este trabajo se realizó mediante la utilización de herramientas digitales, tal como es el software *Temoa*,⁸⁷ mismo que ha sido de gran utilidad, además de la lectura directa, o la búsqueda en documentos digitalizados.

Para la realización de las traducciones, se apeló sobre todo al *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, publicado entre 1555 y 1571,⁸⁸ por ser en este en donde se encuentra una mayor cantidad de información, aunque acotada y en ocasiones con elementos dirigidos a la lectura de religiosos del siglo XVI.⁸⁹ Además de este valioso documento, se consultaron otros diccionarios como son los manuscritos hallados en la Biblioteca Nacional de Francia, catalogados con los números BnF 361 y 362, los cuales se encuentran incluidos en el *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN), preparado por Marc Thouvenot. De igual forma, en ocasiones se acudió también al *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, realizado por Remí Simeón en 1885, y ha sido fundamental la consulta del *Dictionnaire de náhuatl classique* elaborado por Alexis Wimmer.

Sobre el tratamiento de las palabras en náhuatl, estas no se formalizaron y se procuró respetar la forma en la que fueron registradas en las fuentes, aunque también como se especificó anteriormente, se procuró no marcar ninguna acentuación en las mismas.

⁸⁷ Programa diseñado por Marc Thouvenot y Paul Gordon Fisher. <http://www.sup-infor.com/program/program.htm#Temoa>

⁸⁸ León-Portilla, Miguel, "Estudio preliminar" en: Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), 5a ed., Porrúa, México, p. XVI.

⁸⁹ Es importante hacer mención de que en la presente investigación, al referirse a las traducciones de Molina, se consignará con un (1), a los registros procedentes de la parte castellana-mexicana; y con un (2), a los de la sección mexicana-castellana.

2 LAS BATALLAS RITUALES EN LOS DOCUMENTOS NOVOHISPANOS

Como es bien conocido, al poco tiempo de la llegada de los europeos a las tierras americanas empezaron a realizar una serie de descripciones sobre las sociedades recién conocidas, en particular en torno a aspectos determinados, como eran las formas de la vida religiosa que existían, todo ello con la finalidad de extirpar las creencias que consideraban idolátricas y de origen demoniaco; así, varios cronistas, comenzando desde los mismos conquistadores, los religiosos encargados del proceso de evangelización y las autoridades coloniales, se dieron a la tarea de recopilar datos para lograr sus objetivos.

De esta forma comenzaron a llegar las noticias sobre diversas prácticas como eran las batallas rituales o escaramuzas que se celebraban en los nuevos territorios, por ejemplo, el cronista del Rey Fernando, Pedro Mártir de Anglería, quien recogiera datos a partir de las declaraciones de los primeros exploradores y conquistadores, registró que en la Isla la Española, los castellanos fueron espectadores de una escaramuza que mandó a realizar el Rey de Jaragua, en la Isla la Isabela, alrededor de 1496:

Al día siguiente condujeron a los nuestros a la casa que ellos se hacen a modo de teatro. Allí, tras muchas y variadas danzas y bailes, de improvisto se presentaron en vasta planicie dos grandes escuadrones de gente armada, que el Rey había mandado organizar para juego y deleite (como en España se celebran muchas veces juegos troyanos o sea juegos de cañas). Acercándose cuerpo a cuerpo, cual enemigos que vinieran a las manos con sus banderas a luchar por sus bienes, sus hogares, sus hijos, su imperio y hasta su misma vida, así aquellos dos escuadrones trabaron batalla con dardos arrojadizos y saetas, y en breve murieron cuatro, y muchos más fueron heridos, y más sanguinaria habría sido la lucha si a instancias de los nuestros el cacique no hubiera hecho señal de que cesara.¹

Esta es quizás la primera mención de una batalla ritual en el continente americano, aunque en este caso lo más probable que se hubiese realizado con la finalidad de

¹ Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del nuevo mundo*, Maxtor, Valladolid, 2012, Primera década oceánica, lib. V, cap. II, p. 54

impresionar a los europeos, mostrando las capacidades bélicas del pueblo,² resulta del todo interesante que se haga mención a que la misma se realizó en un espacio específico llamado aquí como una casa en la que “hacen a modo de teatro”, e igualmente, la comparación de la escaramuza con los “juegos de cañas” europeos, mismos que eran grandes espectáculos en los que escaramuceaban soldados montados a caballo.

Años después, tras la conquista de México Tenochtitlán, las descripciones de las actividades religiosas de los antiguos habitantes de la Cuenca de México fueron recopiladas en su inmensa mayoría por cronistas miembros de las órdenes religiosas, lamentablemente, en lo referente a las batallas o escaramuzas rituales la información recabada fue sumamente escueta, quizás debido a que las mismas al compartir el escenario con otros rituales, fueron opacadas por éstos, o posiblemente debido a que a los religiosos les parecían juegos de poca importancia, tal como lo deja ver fray Diego Durán al especificar que se trataban de “ceremonias y niñerías de estas fiestas, fundadas en niñerías sin fundamento”.³

Como quiera que fuera, en los documentos coloniales solo es posible rastrear la existencia de siete de estas batallas, aunque sin lugar a duda se debieron de realizar una mayor cantidad, no únicamente en las poblaciones nahuas de la Cuenca de México, sino también en otras regiones, tanto dentro de la zona mesoamericana, como en sus áreas marginales.⁴

² Al parecer era una costumbre mostrar a los enemigos las capacidades bélicas de un pueblo mediante escaramuzas, así por ejemplo, los emisarios de Ahuizotl fueron recibidos por este tipo de “espectáculos” en el pueblo de Yopitzinco, actual estado de Guerrero; “...entraron en el patio donde ellos estaban un escuadrón de gente armada y muy bien aderezada, a punto de guerra, y combatiéndose los unos a los otros, hicieron una galana escaramuza y torneo, con grades voces y alaridos, como ellos usan cuando pelean.” Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, edición de Ángel Ma. Garibay, t. II, Porrúa, México, 2006, Cap. XLIII, p.340.

³ Durán, Diego, *op. cit.*, t. I., cap. XX, p.289

⁴ Por ejemplo, sobre los indios de la región de Nueva Santander (en lo que actualmente es el estado de Tamaulipas), se registró que dentro de las actividades o juegos rituales que realizaban, además de las danzas, practicaban el juego de pelota, hacían carreras y luchaban. Santa María, Vicente, “Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander...” en: *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escandon...* t.II, AGN, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1930, p.408. Por su parte, fray Francisco Tello relata que ya en tiempos coloniales (hasta 1626) los indios de la región de Zacatecas que trabajaban en las minas, entre ellos los coras, mantenían la costumbre de pelear en los días de fiesta, llegando a matar a sus adversarios. Tello, Antonio, *Libro segundo de la Crónica miscelánea...*, Imprenta de “La Republica Literaria” de Ciro I. Guevara, Guadalajara, 1891, Libro segundo, cap. CCLXIV, p.776. Agradezco a Stan Declerq señalarme este dato. De igual forma, López de Gómara, hablando de los indios de Nicaragua menciona que en sus fiestas, al momento en que se llevan a cabo rituales de autosacrificio, otros

En este sentido, es muy probable que hubiera también varios tipos de batallas, no únicamente aquellas realizadas dentro de los contextos religiosos, sino como parte de la formación militar de los estudiantes de los templos de educación o para intentar intimidar a los enemigos, similar al caso mencionado líneas atrás correspondiente a la Isla la Española, desafortunadamente, ninguna de estas actividades fue registrada en los documentos coloniales.

De cualquier forma, la información concerniente a las batallas rituales, tal como se ha mencionado, se encuentra registrada en menor o mayor cantidad en distintos documentos coloniales, redactados en castellano o en náhuatl, y en ocasiones acompañados de pequeñas viñetas o pinturas en donde se representaron partes importantes de las mismas.

En términos generales se puede mencionar que la mayor cantidad de datos se encuentran plasmados en la obra sahumantina y, en menor medida, hay alguna información en los escritos de otros religiosos como es el caso del trabajo de fray Diego Durán, en especial en lo correspondiente a una de las escaramuzas de la veintena de *ochpaniztli*.

Sobre lo anterior, se debe señalar que al igual de lo que ocurre con otros temas, la inmensa mayoría de documentos y fuentes existentes en los que se describe la vida religiosa de los antiguos habitantes del centro de México, retomaron, en ocasiones al pie de la letra, la información registrada en el *corpus* de escritos sahumantinos, como se puede observar en los textos de fray Juan de Torquemada, Jacinto de la Serna, fray Pedro de los Ríos (en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*), así como Francisco Hernández, aunque este último ofrece en ocasiones información procedente de sus propias pesquisas.⁵

“escaramuzan, y bailan los mozos en honra de la fiesta”. López de Gómara Francisco, *Historia general de las Indias*, t. II., Imprenta de Antonio Marzo, Madrid, 1922, cap. CCVI, p.221

⁵ Las fuentes de información del protomédico español fueron los documentos de Sahagún, lo cual se denota claramente en otras descripciones que hace en torno a las fiestas veintinales, a la vez que también recurrió a los escritos de Motolinía, quién había fallecido en 1569, un año antes de que Hernández llegara a la Nueva España, e igualmente, se aprovechó de los conocimientos del cronista de Texcoco Juan Bautista de Pomar, así como de la obra de Francisco López de Gómara; sin embargo, en ocasiones ofrece información y datos que no se encuentran en ninguna otra fuente, lo anterior quizás debido a que él mismo realizó pesquisas en la materia, consultando directamente a médicos indígenas, de quienes no legó sus nombres. Al respecto: León-Portilla, Miguel, “Introducción” en: *Antigüedades de la Nueva España. Libro de la Conquista de la Nueva España*, UNAM, México, 2015, edición digital en: <http://www>.

Para ejemplificar lo anterior señalaré que dentro de las escaramuzas que se realizaban en la penúltima veintena, en *tititl*, la mayoría de las fuentes hacen mención al enfrentamiento que se hacía entre los jóvenes de los templos de educación y las muchachas, lo cual es ampliamente descrito por los informantes de Sahagún en la foja 253r. de los *Primeros Memoriales*, así como en el capítulo 36 del libro segundo del *Códice Florentino*. Sin embargo, en el capítulo 17 del mismo documento, en donde el fraile hace un pequeño resumen de las fiestas, menciona brevemente que cuando se mataba a la representante de la diosa Ilamatecutli, los sacerdotes hacían cierta escaramuza. Lo interesante de esto es que más adelante, en el capítulo 36 no se hace ninguna mención de ello, aunque podría ser que en su lugar se diera paso a la descripción de una carrera realizada por unos sacerdotes denominada como *xochipaina*, en la cual corrían gradas arriba del templo para capturar la flor *teoxochitl* y posteriormente, quien la tomaba, acompañado por todos los demás, la llevaba gradas abajo para arrojarla en el *Cuauhxiclco*.⁶ En este sentido resulta probable que la carrera y la escaramuza fueran el mismo acto, ya que los participantes lucharían unos con otros por intentar llegar en primer lugar y capturar la flor.

Ahora bien, en la siguiente tabla se puede observar cómo los otros cronistas retoman únicamente la parte concerniente al capítulo 17 del *Códice Florentino*, prácticamente palabra por palabra:

franciscohernandez.unam.mx/tomos/06_TOMO/tomo006_002/tomo006_002_001.html; y Solominos d'Ardois, Germán, "Vida y obra de Francisco Hernández" en: *Obras completas de Francisco Hernández*, UNAM, México, 2015, edición digital en: http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/01_TOMO/01tomo_05_cap04/tomo001_007_004.html [fecha de consulta, 19 de abril de 2017]

⁶ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I, Conaculta, México, 2002, lib. II., cap. XXXV, p258. En el capítulo 6 se retomará esta carrera.

Tabla I. Correlaciones de las fuentes en torno a las escaramuzas de la veintena de *tititl*

| | |
|--|---|
| Fray Bernardino de Sahagún[1569-1580?] | El mismo día que matavan esta muger los ministros de los idolos hazian ciertas escaramuças y regozijos, corriendo unos tras otros el cu arriba y el cu abaxo, haciendo ciertas ceremonias. ⁷ |
| Francisco Hernández [1576-77] | El mismo día que era sacrificada la diosa, los ministros de los dioses divididos en dos batallones hacían unos simulacros y remedios de guerra, persiguiéndose los unos a los otros por todo el templo, correteando de aquí para allá con muchas ceremonias establecidas. ⁸ |
| Fray Juan de Torquemada [1615] | Este mismo día hacían los sacerdotes y ministros de los templos, por remate de la fiesta, ciertas escaramuzas, saltando y corriendo, subiendo al cu y bajando muchas veces; y juntamente hacían otras varias ceremonias. ⁹ |
| Jacinto de la Serna [1656] | y el siguiente era la fiesta de los talegásos en la forma, que en los proximos tiempos antecedentes á estos se vssava: començavan los Ministros del templo con su escaramuza, y regozijo, y interviniendo en ello algunas ceremonias, y con vnas taleguillas, que cada vno lleuava llenas de paxtli, de plumas de gallinas, de pocholli, que se parece á el algodón, se davan talegasos vnos á otros. ¹⁰ |

Como se puede apreciar, únicamente Jacinto de la Serna aporta datos un tanto diferentes; sin embargo, es de considerarse que en dicho caso retoma las descripciones de ambas escaramuzas y las mezcla, asumiendo que los que inician con los talegazos son los propios sacerdotes, información que no se corrobora en ningún otro documento.

Con respecto a la información sobre las demás escaramuzas, como se ha mencionado, la mayoría de los datos se encuentra en los documentos sahuaguntinos, existiendo cierta información adicional o alternativa, aunque en menor medida, en los escritos de fray Toribio de Benavente (Motolinía), fray Bartolomé de las Casas, Diego

⁷ *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t.I, A.G.N. y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979, libro II, cap. 17

⁸ Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión Hernández (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, lib. III, cap. XIII, p.180.

⁹ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...* Miguel León-Portilla (ed.), v.3, IIH-UNAM, México, 1976, lib. X, cap. XXIX, p.408.

¹⁰ de la Serna, Jacinto, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpaciones de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, cap. XI, p.357.

Muñoz Camargo, así como en el *Códice Tudela* o en su traslado conocido como *Códice Cabezón*¹¹ e, igualmente, en dos *Relaciones Geográficas del siglo XVI*.

Con todo lo antepuesto se debe mencionar que es realmente poco lo que fue registrado en las fuentes, llegando en ocasiones a solo darse una pequeña mención a las escaramuzas, tal como se puede ver en la de *tititl* descrita líneas atrás, o como en la realizada en la veintena de *huey tozoztli* en donde únicamente se registró un par de líneas sobre lo que se hacía, tal como se verá en el capítulo 5.

2. 1 Las concepciones españolas de las batallas rituales

Ahora bien, en las crónicas europeas encaminadas a la descripción de los actos litúrgicos indígenas, los castellanos plasmaron como es sabido, la terminología que les era propia, recurriendo a comparaciones entre los datos que iban recopilando con las actividades que se realizaban en la Península Ibérica. De esta forma, los diferentes aspectos de la vida religiosa, así como las batallas rituales, fueron equiparados con los actos que les eran propios.

En este sentido, conviene hacer un breve recuento de los elementos que relataron los cronistas atendiendo a qué es lo que ellos entendían sobre la realidad que estaban describiendo, aspecto que brindará datos interesantes que servirán para tener un mejor entendimiento de los rituales que se analizan.¹²

A este respecto, se debe considerar que los europeos no eran ajenos a la práctica de rituales o actos “violentos” realizados en el contexto de celebraciones, tanto civiles como religiosas, de ahí que en sus descripciones sobre las batallas rituales encontraremos constantes referencias a los mismos, tal como la propia “escaramuza”, el “juego de cañas” y las “carnestoladas”.

¹¹ Al respecto véase Batalla Rosado, Juan José, *El Códice Tudela o códice del Museo de América y el grupo Magliabechiano*, tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid, 1999.

¹² Esto no quiere decir que esta información sea mejor o más interesante que la reflejada en náhuatl sobre el mismo tema, sino que es complementaria. Aunque la tendencia actualmente es dar mayor peso a lo que los propios indígenas manifestaban sobre las acciones que ellos mismos realizaban, me parece incorrecto en una investigación etnohistórica, pasar desapercibido el trasfondo cultural de las fuentes que utilizamos.

2.1.1 Las escaramuzas

Además de que los europeos describieron las batallas rituales de los nahuas como juegos, en muchas ocasiones las denominaban simplemente como “escaramuzas”, término que en su sentido general no ha cambiado, y hace alusión a combates breves y de poca importancia, no obstante para la época en cuestión se aplicaba sobre todo a las batallas ecuestres, así, tanto en el *Tesoro de la Lengua Castellana, o española*, compuesto por Sebastián de Cobarruvias en 1611, como en el *Diccionario de Autoridades* de 1732, se describe que la “escaramuza” era un “Cierta género de pelea entre los ginetes o soldados de a caballo, que van picando con rodeo, unas veces acometiendo y otras huyendo con grande ligereza”.¹³

En este sentido, el término se puede encontrar en varios documentos coloniales, en donde fue utilizado para dar cuenta de los pequeños combates que se realizaban en las diferentes etapas de la conquista, aunque en ocasiones, las mismas escaramuzas podían tener grandes implicaciones o ser de mayor envergadura, por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo redactó sobre una de las batallas a las que tuvo que hacer frente Pedro de Alvarado en su camino a Guatemala:

...y más adelante halló tanta multitud de guerreros que le estaban esperando y le encomenzaron a cercar, y como eran los pasos malos e en sierra, los de caballo no podían correr ni revolver, ni aprovecharse dellos, mas los ballesteros y escopeteros y soldados despada y rodela tuvieron reciamente con ellos pie con pie, y fueron peleando la cuesta y puerto, abajo hasta llegar a unas barrancas, donde tuvo otra no muy recia escaramuza con otros escuadrones de guerreros que allí en aquellas barrancas le esperaban.¹⁴

La utilización de dicho término se encontraba directamente relacionado con eventos militares y, como se puede notar en la cita anterior, con las emboscadas; sin embargo, en el caso de los registros en los que se habla de las batallas rituales, lo más probable es que los cronistas al describirlos como escaramuzas estuvieran haciendo alusión también a cierto género de espectáculos que existían en la Península Ibérica, los cuales

¹³ *Diccionario de Autoridades*, t.III., Real Academia Española, Madrid, 1732, p.555.

¹⁴ Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Miguel León-Portilla (ed.), t.II., Dastin, Barcelona, 2003, cap. CLXIV, p.683

se trataban de simulacros de batallas entre turcos y cristianos, para los que se acostumbraba en ocasiones construir un castillo que debía de ser defendido por los turcos, mismos que serían vencidos por los cristianos.

Las representaciones de dichas escaramuzas se pueden encontrar desde al menos mediados del siglo XII, siendo quizás la primera de que se tenga noticia la efectuada en Lérida en el año de 1150, sitio que había sido recuperado por los cristianos un año antes, con motivo de la boda del conde de Barcelona Ramón Berenguer IV con la infanta Petronila de Aragón. En aquella ocasión se describe que se realizaron muchas danzas entre las cuales se hace particular mención de una compuesta de moros y cristianos que figuraban un reñido combate.¹⁵

Ahora bien, data de 1533 una crónica anónima en la que se describe la escaramuza entre moros y cristianos, realizada en Toledo en honor al desembarco del rey Carlos V, en ella se menciona que más de setecientos albañiles y carpinteros construyeron un castillo muy alto en donde:

... [los] moros bien ataviados a la morisca y dentro el gran turco defendiendo el castillo y se pasó lo más de la tarde e le combatieron e con gran plazer le tomaron e al turco e a todos los moros prendieron y con prisiones los traxeron por toda la çibdad las banderas arrastrando y pegaron fuego al castillo y lo que mas hera de ver hera la plaça de Çocodober vella tan ataviada de tapiçerías y doceles y de gente la luçida que es verdad que nunca tal se vido que puenso avia mas de quarenta mil personas en las ventanas y plaça.¹⁶

Este tipo de juego llegó a la Nueva España y fue utilizado por Hernán Cortés para atemorizar a los enviados de Moctezuma en Veracruz¹⁷ e, igualmente, entre 1524 o 1525, se realizó como recibimiento de la columna expedicionaria del conquistador a su regreso de Guatemala en la región de Coatzacoalcos, tal como lo describe Bernal Díaz del Castillo:

¹⁵ Brisset Martín, Demetrio E., *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid, 1988, p.266. Véase también la interesante crítica de fuentes que realiza Max Harris con respecto a si en verdad fue en dicho lugar en donde se realizó la primera escaramuza entre moros y cristianos en: Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, University of Texas Press, 2000, pp.31-36.

¹⁶ "Copia de una carta sin firma ni fecha dando cuenta de las fiestas que se celebraron en Toledo con motivo del desembarco del emperador Carlos V. en Barcelona" en: Alenda y Mira, Jenaro, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, t. I., Sucesores de Rivadenevra, Madrid, 1903, p.32

¹⁷ Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2ª. Ed., F.C.E., México, 1996, p.137.

...el gran rescibimiento que le hecimos con arcos triunfales y con ciertas emboscadas de cristianos e moros, y otros grandes regocijos e invenciones de juegos; y le aposentamos lo mejor que pudimos, así a Cortés como a todos los que traía en su compañía.¹⁸

No es de sorprender entonces que ante los informes que recibían los cronistas novohispanos sobre las batallas realizadas por los nahuas, las relacionaran con aquellas celebradas en el viejo continente, como eran las “escaramuzas” entre moros y cristianos, las cuales, dicho sea de paso, aún se conservan en diversas fiestas contemporáneas, en forma de danzas.¹⁹

2.1.2 El juego de cañas

Quizás la comparación de las escaramuzas con las actividades europeas que más se encuentra en las fuentes es el denominado “juego de cañas”, justa o juego ampliamente extendido en los reinos hispanos, así por ejemplo, en lo concerniente a la batalla ritual realizada durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, fray Bernardino de Sahagún refirió:

En esta fiesta hacían como **un juego de cañas**, de manera que el bando era de la parte deste dios o imagen del dios Totec, y éstos todos iban vestidos de pellejos de hombres que habían muerto y desollado en aquella fiesta, todos recientes y sangrientos y corriendo sangre. Los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforzados que no tenían en nada la muerte, osados, atrevidos que de su voluntad salían a combatir con los otros. Allí los unos con los otros se ejercitaban en el ejercicio de la guerra. Persegúan los unos a los otros hasta su puesto, y de allí volvían huyendo hasta su propio puesto.²⁰

El mismo “juego de cañas” fue utilizado por fray Juan de Torquemada para referirse a la escaramuza de *Zonecali* realizada en *ochpaniztli*:

...y la primera vista que daban al pueblo era con un juego, **a manera del de cañas**, que los nuestros acostumbran en sus regocijos cuando usan de alcancías y no de cañas. Hacían para este juego unas pelotas de una yerba

¹⁸ Díaz del Castillo, Bernal, *op. cit.*, cap. CLXXIV, p.754

¹⁹ Al respecto, véase: Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*, Conaculta, F.C.E., México, 1996.

²⁰ Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), Conaculta, México, 2002, t.1., Lib. I., Cap. XVIII, p.99. (las negritas son mías).

llamada pachtli, otras de espadañas y juncia, y otras con pencas de tunas, y con estas cosas se tiraban las unas a las otras y se ofendían, aunque no de manera que se maltratasen ni lastimasen, ni que les obligasen los golpes a quejarse o a vengarse de los recibidos de sus contrarias; y este juego duraba cuatro días.²¹

El juego de cañas consistía en una serie de luchas que se realizaban entre cuatro y ocho cuadrillas (cuando había espacio para ello) conformadas por cuatro, seis u ocho hombres a caballo,²² en el que se perseguían y lanzaban cañas de unos dos metros y medio de longitud y, que por su naturaleza débil, se rompían en la armadura sin causar ningún daño.²³ Al respecto Sebastián de Covarruvias en su *Tesoro de la lengua Castellana, o Española* describe: “En España es muy vsado el jugar las cañas, que es vn genero de pelea de hombres de a cauallo... Primero desembaraçan la plaça de la gente: haze la entrada con sus quadrillas distintas: acometen, dan vuelta; salen a ellos los contrarios...”²⁴

Se trataba de una atracción ampliamente gustada por los españoles, sobre esto el capitán Pedro de Aguilar en el *Tratado de la cavalleria de la gineta* recomendaba que “Siendo el ivergo de las cañas como es, el mas principal regozijo de todos los que se hacen a cauallo, conuiene que se haga con tal concierto y orden, que a todos satisfaga y de contentamiento”.²⁵

Aunque su origen se puede remontar hasta la época griega, en la Península de Anatolia, en donde formaba parte de un ritual en el que los jóvenes troyanos demostraban sus habilidades como jinetes y su valor en los combates,²⁶ (de ahí que

²¹ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, Miguel León-Portilla (ed.), t.3., IIH-UNAM, México, 1976, lib. X., Cap. XXIII, p.396. (las negritas son mías).

²² Cáceres Valderrama, Milena, *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2005, p.124.

²³ Véase: Weckmann, Luis, *La herencia medieval en México*, 2ª. Ed., F.C.E., México, 1996, p.128. También: Izquierdo Benito, Ricardo, “Fiesta y ocio en las ciudades castellanas durante la Edad Media” en: Palma Martínez-Burgos y Alfredo Rodríguez González (coords.) *La fiesta en el mundo hispánico*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2004, p.200.

²⁴ Covarruvias, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Impresor Luis Sánchez, Madrid, 1611, p.101

²⁵ De Aguilar, Pedro, *Tratado de la cavalleria de la gineta*, Segunda parte, 1572, Cap. XV, f. 39r. en: Biblioteca digital hispánica: <http://bdh.bne.es> [consulta abril de 2017].

²⁶ Al parecer los romanos fueron los encargados de llevarlo a la Península Ibérica, aunque también se ha llegado a proponer que fueron las poblaciones de origen árabe los encargados de introducirlo a dicha región europea. Fernández Truan, Juan Carlos y Marie-Helene Orthous, “El juego de cañas en España” en: *Revista de Histórica do Esporte*, vol.5, núm. 1, junio de 2012, pp-1-4. En:

también se le conociera como troyanos), no fue sino hasta el siglo XIV en el que comenzó a practicarse en la Península Ibérica,²⁷ tanto por los reinos cristianos como por los moros. Así, cuando se realizaba, un grupo de jinetes tenían que vestir con marlotas o sayos moriscos, caperuzas y capellanes, atuendo que también deberían de llevar los músicos que tocaban los atabales y las trompetas.²⁸

En sí, eran un gran espectáculo y por su atractivo, se realizaban sobre todo en momentos especiales, como eran distintos tipos de celebraciones de la corona, la llegada de personajes importantes, o dentro de algunas fiestas religiosas, así por ejemplo, en la Nueva España, Hernán Cortés celebró el arribo de su mujer en 1522 con juegos de este tipo, e igualmente acostumbraba realizarlos para diversión de sus soldados.²⁹

Es interesante señalar que en opinión de algunos religiosos el juego de cañas era considerado pecaminoso, debido a que conllevaba el peligro de muerte,³⁰ ya que en ocasiones los actores del juego resultaban gravemente heridos, como fue el caso del propio Hernán Cortés quien en uno de ellos cayó del caballo y se rompió el brazo derecho,³¹ e igualmente en otra ocasión recibió un cañazo en el empeine del pie, con lo que estuvo lastimado y cojeaba,³² o inclusive, tal como relata Bernal Díaz del Castillo, el conquistador Guillén de la Loa murió al recibir un cañazo en un juego.³³

Ahora bien, aunque en la mayoría de los casos, los europeos o cronistas empleaban o aludían al juego de cañas para describir las batallas rituales, sin duda porque encontraban que al igual que para los europeos se trataban de peleas realizadas en fiestas especiales y que causaban asombro en los espectadores, también se apeló a este acto para describir los enfrentamientos militares, como un sinónimo de la escaramuza, a este respecto Garcilaso de la Vega al narrar los enfrentamientos entre

www.sport.ifcs.ufrj.br/recordes/pdf/recordes/V5N1:2012:13.pdf [consulta abril de 2017]. Por su parte, Max Harris da cuenta de que fueron los moros quienes se encargaron de introducir dicha actividad, y comenta que ésta no aparece en los registros castellanos hasta mediados de 1462 en Jaén. Harris, Max, *op. cit.*, p.54.

²⁷ Fernández Truan, Juan Carlos y Marie-Helene Orthous, *op.cit.*, pp-1-4.

²⁸ De Aguilar, Pedro, *op. cit.*, Segunda parte, Cap. XV, f. 39v.

²⁹ Weckmann, Luis, *La herencia medieval en México*, 2ª. Ed., F.C.E., México, 1996, p.128.

³⁰ Fray Francisco de Alcocer en: Fernández Truan, Juan Carlos y Marie-Helene Orthous, *op. cit.*, p.15.

³¹ Weckmann, Luis, *op. cit.*, p.128.

³² Díaz del Castillo, Bernal, *op. cit.*, cap. CCI, p.891.

³³ *Ibid.*, cap. CCV, p.922

españoles e indígenas en la Florida, aludiendo a la manera de guerrear de los indios refiere: “En esta forma de un juego de cañas muy concertado, entrando a tirar sus flechas y saliendo a volverse a poner en el puesto, persiguieron los indios a los castellanos todo aquel día sin dejarles descansar un punto”.³⁴

2.1.3 Carnavales y carnestolendas

Dentro de las descripciones, también se hace mención a los eventos relacionados con los carnavales y las carnestolendas, estas últimas realizadas tres días antes del miércoles de ceniza y en las que se permitía por última vez el consumo de carnes rojas antes de la cuaresma, constaban de diversas “fiestas, convites y otros juegos”,³⁵ en los que a decir de Luis Maldonado, imperaba una “violencia establecida”, en la medida de que se rompía el orden social.³⁶

Entre las actividades realizadas había confrontaciones en las que los participantes arrojaban agua con pucheros o jeringas a los transeúntes, así como peleas en las que se lanzaban huevos y naranjas, o se aporreaban con vejigas y porras. Todo lo anterior se hacía, posiblemente como una recreación de rituales antiguos realizados con la finalidad de expulsar los males y promover la fertilidad.³⁷

Asimismo, se acostumbraba que muchos participantes se enmascararan y era común ensañarse con ciertas personas. Por otro lado, al igual que en los carnavales tradicionales, el sexo era un tema central de las actividades que se efectuaban, es por ello que se podía tirar objetos que se consideraban lujuriosos, o los participantes se vestían con los atavíos del género opuesto, a la vez de que se permitía el desnudarse y pasear en cueros.³⁸

Una de las comparaciones entre las confrontaciones rituales y las carnestolendas la hace fray Juan de Torquemada, quien después de relatar las escaramuzas que se

³⁴ de la Vega, Garcilaso, *La Florida del Inca*, Dastin, Barcelona, 2003, libro sexto, cap. IV, p.510. También véase libro III, cap. XXVII.

³⁵ *Diccionario de Autoridades*. t.II., Real Academia Española, Madrid, 1729 p.188.

³⁶ Maldonado, Luis, *La religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, ediciones cristiandad, Madrid, 1975, p.17

³⁷ *Ídem*.

³⁸ *Ibid.*, p.18

realizaban en *tititl*, en la que los jóvenes perseguían a las muchachas arrojándoles bolas llenas de talegas haciéndolas llorar, menciona:

No sé si quiere oler esto a lo que los nuestros usan pocos días después de las *carnestoladas*; pero cuando no sea así, a lo menos sabremos por ello que esta invención de talegazos ha sido costumbre muy usada de muchas naciones del mundo y que los indios han entrado a las vueltas, en todas, con todos.³⁹

El fraile franciscano acertadamente observa que los comportamientos de los participantes de ambas manifestaciones resultaba similar, ya que en efecto y como se verá en el capítulo correspondiente, las escaramuzas de *tititl* contenían una carga sexual importante, se realizaba una ruptura en el orden establecido al que eran sometidos los jóvenes de los templos y, al igual que en el caso europeo, es muy posible que el valor simbólico del rito estuviera encaminado a la promoción de la fertilidad en diversos ámbitos. Asimismo, no se debe pasar por alto el aspecto lúdico presente en ambas festividades, aunque como resulta evidente, cada una de estas mantenía elementos propios, asociados a sus respectivas creencias y cosmovisiones.

En cuanto a otros aspectos del carnaval, se debe incluir aquí la denominada “escaramuza del Chonchayotl”⁴⁰ realizada durante la veintena de *panquetzaliztli*, en la cual un *ixiptla* de Huitzilopochtli salía compuesto con lo que fray Bernardino de Sahagún describe como “malandranes y carátulas espantables”.⁴¹

Con base en lo anterior, el religioso denominó a dicha batalla como la “escaramuza de los zaharrones”, sin duda a partir de la descripción que tenía sobre sus atuendos. A este respecto, el zaharrón, tal como se menciona en el *Tesoro de la lengua Castellana, o Española*, era un personaje que utilizaba una botarga en tiempos del carnaval, mismo que salía con mal talle y figura con la finalidad de espantar a aquellos que se topara en

³⁹ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, Miguel León-Portilla (ed.), v.3, IIH-UNAM, México, 1976, lib. X, Cap. XXIX, p.409. las cursivas son mías.

⁴⁰ Véase en el siguiente capítulo lo correspondiente al nombre de la escaramuza.

⁴¹ En realidad debe leerse como “balandranes”. *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t.I, A.G.N. y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979, lib. II., Cap. 34, f.88v. Se debe mencionar aquí que en el registro en náhuatl no se menciona que el personaje trajera máscara o algún traje en específico.

su camino,⁴² aunque en ocasiones también hacía cosas para divertir a la gente.⁴³ De esta manera, no resultaría extraño que la comparación realizada por el fraile se basara también en el temor que causaría en los espectadores la figura del Chonchayotl.⁴⁴

A partir de esta breve sección se ha tratado de mostrar cómo fue que los cronistas europeos, al describir la realidad indígena que estaba ante sus ojos, procedieron como es sabido, trasladando e imponiendo sus concepciones en los elementos que observaban, de tal manera que para ellos, las batallas rituales de los nahuas se transformaron en “juegos”, “carnavales” o “combates fingidos”, en la medida de que les hacían recordar ciertas actividades que se realizaban en la Península. Con todo ello, los castellanos les asignaron a estos rituales un carácter de luchas fingidas, además de brindarles de un sentido lúdico que quizás no tenían, o que solo se observa en algunas de éstas, lo que conllevó con toda certeza a que en la mayoría de las investigaciones en torno a estos rituales, se les establezca precisamente ese elemento lúdico.

Como quiera que esto fuera, todo parece indicar que al igual de lo que ocurrió con muchos otros elementos de la vida ritual indígena, se perdieron o se ignoraron los conceptos que tenían los propios actores sobre las acciones que realizaban, quedando entonces como resultado, un bosquejo distorsionado de lo que en realidad concebían, es por ello que se hace necesario para tratar de entender mejor las concepciones que se tenían, estudiar los términos utilizados por los indígenas para definir las batallas rituales, con la finalidad de tener una mejor comprensión de estas.

⁴² de Cobarruvias Orozco, Sebastian, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, impresor Luis Sánchez, Madrid, 1609, f. 261v. También: *Diccionario de Autoridades*, t. VI, Real Academia Española, Madrid, 1739, p.549.

⁴³ Méndez Pidal, Ramón, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románticas: Problemas de Historia literaria y cultural*, Instituto de Estudios Políticos, Barcelona, 1957, p.19. También Cerdá, Jordi (coord.), *Literatura europea dels orígens. Introducció a la literatura romàntica medieval*, Editorial UOC, 2012

⁴⁴ Más adelante se profundizará en las descripciones sobre dicho personaje y se retomará la figura de los zaharrones que aquí se mencionan.

3 LAS BATALLAS RITUALES EN EL NÁHUATL CLÁSICO

Con la intención de acercarnos a lo que los propios nahuas entendían con respecto a las batallas rituales, un primer paso es el de tratar de dilucidar los términos específicos que eran empleados para definirlos, lo cual se realizará a partir de lo que se encuentra registrado en los vocabularios de la lengua, para posteriormente buscar dentro de las descripciones de ellas, en las diferentes fuentes.

Antes de comenzar es necesario hacer mención de que los datos que aquí se expondrán se basan exclusivamente en la información lingüística recabada de los verbos y sustantivos que eran específicamente empleados en función de las propias confrontaciones, dejando otros aspectos del vocabulario ritual para ser trabajados en los siguientes capítulos, dentro del análisis de las mismas batallas. Lo anterior se hace con la intención de no perder de vista lo que era precisamente las escaramuzas rituales para los nahuas antiguos, evitando de esta forma caer en equívocos que puedan crear confusión.

A este respecto, debe mencionarse que en la mayoría de los pocos trabajos e investigaciones en torno a las escaramuzas rituales realizadas por los nahuas antiguos, existe la constante de equipararlas o considerarlas parte de los juegos rituales,¹ seguramente debido a que los europeos, tal como se ha visto páginas atrás, las relacionaban con ese tipo de actividades; así por ejemplo, la investigadora Anne-Marie Wohrer llega a mencionar que los simulacros de combates son calificados como juegos en la versión española del *Códice Florentino*,² ignorando de esta forma la información concerniente en la columna en náhuatl, de hecho la referencia que menciona, correspondiente al capítulo 18 del libro I referente al dios Xipe Totec, en donde se narra

¹ Partiendo del estudio de Alfredo López Austin, quien las relaciona con carreras y con otras actividades que no corresponden a mi parecer con lo que eran las escaramuzas. Vid. López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1964, p.12. En este rubro se encuentran también las investigaciones de Agnieszka Brylak, quien además los equipara a “espectáculos” o “performance”. Al respecto: Brylak, Agnieszka, “Rivalidad y ritual: Agon en la religión nahua” en: Katerzyna Mikulska y José Contel (coords.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, La Universidad de Varsovia, Institut de Recherches Intersites Etudes Culturelles, Universidad de Toulouse, Varsovia, 2011, pp.121-145.

² Vié-Wohrer, Anne-Marie, “Aspects ludiques dans la fête aztèque du *tlacaxipehualiztli*” en: *Jeux rituels*, Centre d’Études Mongoles et sibériennes, n. 30-31, Paris, 1999-2000, p.248.

brevemente las escaramuzas realizadas en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, en la parte en castellano se les menciona como “juegos de cañas” o simplemente como “juego”; empero, en la sección correspondiente al náhuatl se emplean términos alejados a dicha actividad, tales como *necaliltiaya* (se les hacía pelear), y *moyeyecohuaya* (se escaramuceaba).

En este sentido de ideas, la autora en la búsqueda del *mimicry* asociada al *agón* dentro de las batallas rituales,³ registra diversos verbos en los cuales cree reconocer la presencia de conceptos como “combate, juego y comedia”, asociando de esta forma términos, muchos de los cuales, aunque se podrían relacionar con algunas de las partes de las escaramuzas, no todos se centran precisamente en el acto ritual.

De esta forma, menciona verbos referentes a las escaramuzas y que se retomarán más adelante como: *yayaotla*, *yaotla*, *yachiua* (sic), *yeyecoa*, y *yecoa*, a los que agrega otros que tienen que ver más con otros actos dentro de las escaramuzas como: *tlalochtia* “hacer correr a otro” *tlalooa* “correr”, *yeyecalhuia* “amenazar a alguien con algo” *tlapainaltiaia* “hacer correr a otro”, *paina* “correr rápido”, *mohuehuelohuaya* “importunar, dispersar a las personas”, *pepehualtia* “provocar” *pehua* “empujar”,⁴ *tlamachuia* “castigar cruelmente”, *tlahuelcuitia* “hacer enojar a alguien”, *tlaelcui* “enojarse”, además de *motlamachhuia*, término que según la autora se traduce como “jugar a que se batalla”, aunque lo último es en realidad discutible.⁵

Como se puede ver, salvo los primeros cinco términos, los demás rastreados por la autora, aunque muchos se pueden encontrar como parte de las escaramuzas, y de que

³ Véase nota 48 del apartado anterior.

⁴ Aquí mantengo la traducción brindada por la autora.

⁵ Wohrer, Anne-Marie, “Aspects ludiques dans la fête aztèque du *tlacaxipehualiztli*” en: *Jeux rituels*, Centre d’Études Mongoles et sibériennes, n. 30-31, Paris, 1999-2000, p.248. En lo referente a *motlamachhuia*, la autora probablemente esté tomando la traducción propuesta por Dibble y Anderson quienes lo interpretan como “play fighting” en: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 6, The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 2012, p.161. Sin embargo, *tlamach* es un adverbio que se traduce por mansamente, pacíficamente, despacio, poco a poco, con tiento, al respecto: Carochi, Horacio, *Arte de la Lengva mexicana con la declaración de los adverbios della*, [1645], Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, p.524. También: Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana...*, Miguel León-Portilla (ed.), 5a ed., Porrúa, México, 2004, (2) f.125v. en donde se consigna como “mansamente, quedo, quedito”. De ahí que el término se deba traducir como “mansamente”, tal como es propuesto por Alfredo López Austin en: *Augurios y abusiones*, IIH-UNAM, México, 1969, p.143.

sin duda son útiles para la comprensión de cómo éstas se realizaban, poco o nada nos indican realmente de lo que los nahuas entendían de las mismas.

En un caso similar, Elena Mazzetto al hablar sobre las batallas rituales, refiere que las expresiones utilizadas para describirlas, además de algunas mencionadas arriba, eran: *tlapaynaltiaya*, “hacer correr a alguien, que corra con agilidad”, *quintlalochtoca*, “hacer que corra alguien persiguiéndolo”, *quinyaochiuhtih* “hacer la guerra a alguien”, *quimaacitiuh* “ir haciendo prisioneros”, *onehua* “salir, huir”.⁶ Sin embargo, nuevamente nos encontramos ante lo mismo y de hecho, aunque la investigadora refiere también dos de los verbos utilizados en las escaramuzas (*yayahotla* e *ihcali*), todos los demás corresponden a otras actividades como correr, perseguir y capturar, actos que si bien se realizaban en algunas de las batallas, no eran propiamente el centro de éstas.⁷

Sobre esto, tal como se ha mencionado líneas arriba, en el presente apartado únicamente pretendo centrarme en aquellos términos que directamente se utilizaron al describir a la escaramuza o batalla ritual, aunque se evitará descuidar aquellos que de una u otra forma resulten relevantes para el trabajo. Se debe adelantar que algunos conceptos aún se resisten al análisis y que aunque se han intentado o propuesto algunas traducciones por autores más versados, en ocasiones nos encontramos ante elementos que en realidad no tienen una traducción fidedigna.

Ahora bien, es importante señalar aquí que no hallo un término genérico o específico que haya sido utilizado en todas las escaramuzas rituales y que englobe cabalmente la idea de lo que estas representaban en el pensamiento nahua, aunque a este respecto Alfredo López Austin en su trabajo sobre los “juegos rituales” llegó a considerar el sustantivo de *tlayeyecoliztli*, derivado del verbo *yecoa* (pelear o hacer guerra)⁸ y que en los vocabularios se define como “ensaye o prueba del que se impone

⁶ Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas...*, t. I., Tesis de doctorado, Università Ca' Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, p.677.

⁷ Cabe mencionar que contrario a los dos ejemplos presentados, la investigadora Mirjana Danilovic separa adecuadamente aquellos verbos referentes al acto de correr de aquellos relativos al combate ritual, de los cuales menciona *icali*, *pehua*, *tlayecoa*, *yecoa*, *yaochihua*, y *yaotla*. Los que, salvo el caso de *pehua*, son registrados dentro las descripciones de las batallas rituales. Danilovic, Mirjana, *El concepto de la danza entre los mexicas en la época Posclásica*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, p.161.

⁸ El autor registra que el verbo *yecoa* es ensayar o adiestrarse; López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1964, p.12.

o ensaya”,⁹ así como “juegos de mirar.”¹⁰ Mismo que según el investigador: “se emplea con más propiedad si se refiere a los juegos que consisten en luchas fingidas.”¹¹ Con lo anterior, el autor propone que ésta fuera una manera general utilizada para definir este tipo de rituales; sin embargo, llama la atención de que dicho vocablo únicamente aparece en una de las escaramuzas registradas, de manera que resulta improbable que el mismo fuera una forma general para denominar a dichos actos.¹²

Con esta base, no se puede hablar de un solo término que englobe a dicho acto ritual, aunque se debe mencionar que quizás el que más se acerque es el verbo de *yayaotla*,¹³ mismo que como se verá más adelante, se encuentra registrado en la descripción de algunas de las escaramuzas rituales; sin embargo, al no estar presente en todas, resulta improbable que se tratara de un vocablo exclusivo de las mismas.

Por otro lado, es importante señalar que con base en el estudio de los términos que aparecen tanto en los vocabularios como en el contexto de las propias fuentes, la inmensa mayoría de las locuciones empleadas para describir las batallas rituales, se encuentran indiscutiblemente relacionadas con el acto de la guerra, lo que podría hacer pensar que para los nahuas no existía una diferencia tajante entre lo que eran las batallas rituales y las actividades relativas al ejercicio militar; empero, como se tendrá oportunidad de observar, en realidad, los indígenas distinguían entre una y otra actividad, ya fuera porque los informantes aclaraban el sentido de las batallas, o porque utilizaban términos o adaptaciones de los mismos para especificar si se trataba o no de una batalla ritual. Además, daban cuenta de si la batalla en cuestión era de una mayor o menor intensidad.

En este sentido, aunque concuerdo en términos generales con Mirjana Danilovic, quien llega a postular al respecto de las descripciones de las escaramuzas rituales, muchas de estas referidas como simuladas o fingidas, que dicha separación entre lo

⁹ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2), f.121r.

¹⁰ *Ibid.*, (1) f.73r.

¹¹ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p.12.

¹² El mismo autor da cuenta de que sus propuestas al respecto resultan improbables de encuadrar en una idea totalizadora. López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p.12.

¹³ Que en realidad puede ser una reduplicación del verbo *yaotla* (pelear, batallar). *Vid. infra*

“simulado y real”, es de origen occidental y no indígena,¹⁴ resultando de ello que mientras los frailes buscaban marcar la diferencia entre los combates violentos de los que no lo eran, los nahuas se enfocaban más en lo que el ritual exigía;¹⁵ sin embargo, diversas referencias a dichos enfrentamientos, tal como se ha mencionado, demuestran que también se permitían distinguir el tipo de confrontación, mencionando por ejemplo, cuando se trataba de una escaramuza, que por sus características violentas se apegaba más a una “guerra verdadera” que a otro tipo de acto.¹⁶

Volviendo al punto que nos ocupa, ya en las páginas anteriores se habló de las concepciones que tenían los castellanos con respecto a las batallas rituales y de qué forma fueron registradas estas en las fuentes, resultando de ello que los europeos las compararon con actividades que eran realizadas en la península y, salvo casos específicos, la mayor de las veces las registraron bajo el concepto de escaramuza o las asimilaron con los “juegos de cañas”, con esta base, vale la pena mencionar que en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina se registraron las siguientes entradas:

Juego de cañas: *cahuallopan, nemiminaliztli*.¹⁷
Escaramuza: *neicaliliztli, neecaliliztli, neyaotlaliztli*
Escaramuzar: *nino. yayaotla, nin. Ihcali*
Escaramuzador: *momoyayaotlani. micalini*¹⁸

De los anteriores, partiendo de las descripciones para el juego de cañas, resulta evidente que el primer término *cahuallopan* se trata de un préstamo del castellano y en otras secciones del *Vocabulario* se le relaciona con las justas equinas o con la propia montura.¹⁹ El segundo vocablo *nemiminaliztli*, corresponde según Wimmer a la acción de jugar, procediendo posiblemente de una reduplicación del verbo *mina* o flechar.²⁰ Sin embargo, éste último no se encuentra registrado en el contexto de las fiestas.

¹⁴ Aunque según la interpretación de Andrea Rodríguez sí era una categoría indígena. Andrea Rodríguez, comunicación personal.

¹⁵ *Ibid.*, p.162

¹⁶ Véase más adelante.

¹⁷ Molina, Alonso de *op. cit.*, (1), f.73r.

¹⁸ *Ibid.* (1), f.57r.

¹⁹ *Ibid.* (1), f. 73v., (2), f.12v.

²⁰ Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de nahuatl classique”, 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC].

Por su parte, en cuanto a los términos que aparecen bajo la entrada de escaramuza, se puede denotar que en todos ellos nos encontramos ante únicamente dos raíces verbales: *yayaotla* e *ihcali*, de las cuales como se verá, *ihcali* era un verbo que no era exclusivo a las batallas rituales, sino que se encontraba también asociado a la acción bélica.

Además de los anteriores, a partir de la revisión de las descripciones sobre las escaramuzas rituales registradas en la obra sahuaguntina, se pueden mencionar otros verbos y sustantivos que eran empleados en estas, así por ejemplo se encuentran los términos *yecoa*, “pelear o hacer la guerra”,²¹ o *tlayecoa* “batallar o pelear fuertemente en la guerra”, así como su reduplicación *yehyecoa* “probar o experimentar alguna cosa”, *yaochihua* “batallar, pelear”, *yaotihua* “en la guerra”, *mamachtia* “ensayarse”, *huitequi* “azotar, dar golpes”, *cohcomonia* “golpear”, *cuahuia* “fustigar, apalea, golpear”, y *cahcali* “assaetar o flechar”.

Ahora bien, conjuntamente se inscribieron en las fuentes términos o nombres propios de algunas de las batallas rituales, como son los de *tepixoliztli*, *zacacali*, *zonecali*, *tlaamahuia*, *chonchayocacalihua* y *nechichicuahuia*, resultando de ello que cinco de las siete escaramuzas rituales, independientemente de los términos con las que eran descritas, tenían su propio nombre, el cual posiblemente se basaba tal como se verá, en la propia acción realizada, el tipo de arma empleado, el personaje participante, o la característica de la confrontación; sin embargo, se debe tener en cuenta de que en ocasiones estos términos no pueden ser traducidos del todo, debido a que en ocasiones los nahuas, en específico en los nombres propios o denominaciones de actos rituales, no seguían reglas, asimismo, existe la posibilidad de que algunos de los nombres procedieran de arcaísmos e inclusive de préstamos de otras lenguas, por lo que su traducción en realidad se convierte en ocasiones en una simple propuesta.

²¹ Aparece también como sustantivo: *tlayeyecoliztli*. En Molina se encuentran diversas entradas para el mismo: solivio o soliviadura, prueba o experiencia, juegos de mirar, experiencia tal, experiencia o prueba. Vid. Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1), f.59v,73r, 99v, (2) f.12r. Por su parte Simeón registra: Ensayo, prueba; reunión, asamblea, consejo, deliberación; acción de levantar un peso. Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México, 1992, p. 588.

3.1.1 Yayaotla

Tal como se ha mencionado brevemente, uno de los verbos que más aparece inscrito en las descripciones de las batallas rituales es el de *yayaotla*, mismo que es definido por Molina como “batallar, hacer guerra”²² y “escaramucear unos con otros”.²³ De igual forma, dentro del *Vocabulario* se registra también la entrada de sustantivos procedentes de dicho verbo *neyayaotlaliztli* “juegos de pelea”²⁴ y/o “juego de cañas o escaramuza”,²⁵ así como *moyayaotlani* “escaramuceador”.²⁶

El verbo en cuestión es una reduplicación de *yaotla* “hacer guerra con otros”,²⁷ al respecto Horacio Carochi menciona:

“...moyaotla, de yaotla, reflexivo, y porque son muchos los que se hacen la guerra se puede doblar la primera syllaba, y decir: moyayaotla, lo qual se dize tambien de los muchachos, quando juegan diuidiendose en dos bandos, y escaramuceando.”²⁸

La cita anterior es sin duda de gran interés, ya que además de explicar la reduplicación del verbo para aclarar la presencia de varios contrincantes, brinda de las pocas informaciones disponibles de que los niños²⁹ “jugaban” a las escaramuzas, lamentablemente no podemos saber en qué consistía o se desarrollaba el juego, aunque denota en cierta forma la importancia que podría haber tenido dicha actividad dentro de las acciones realizadas por los niños y los jóvenes nahuas, posiblemente a manera de entrenamiento. A este respecto, se debe mencionar que Juan Suárez de Peralta refiere que cuando era niño Moctezuma era entrenado en el manejo de las armas de la

²² Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1), f.57v.

²³ *Ibid.*, (2), f.30v.

²⁴ *Ibid.*, (1), f73r.

²⁵ *Ibid.*, (2), f.65v.

²⁶ *Ibid.*, (2), f.58v.

²⁷ *Ibid.*, (2), f.31v. Evidentemente dicho verbo mantiene una importante relación con la actividad bélica

²⁸ Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaracion de los adverbios della*, Iuan Ruyz, México, 1645, f.81v. Edición digitalizada disponible en <https://books.google.com.mx>. Lo anterior no se encuentra en la edición de 1759.

²⁹ En la época colonial el término de muchacho se aplicaba para designar a los niños de teta o muy pequeños, extendiéndose a los niños mayores, y en raras ocasiones para definir a adolescentes. Al respecto: Díaz Barriga C., Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua...*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, pp.15-20.

guerra, resultando posible entonces que como parte del entrenamiento, también participara en ciertos tipos de escaramuzas; sin embargo, se debe considerar que la referencia anterior, además de ser tardía, podría resultar apócrifa.³⁰ Por otro lado, en los *Discursos en mexicano* en los que se habla de la educación de los jóvenes nobles de Tezcoco, se refiere que a estos se les enseñaba a luchar, a utilizar la cerbatana, el manejo del arco, así como del *macuahuitl* y el *atlatl*.³¹

Ahora bien, dicho vocablo también procede o se encuentra relacionado con *yaotl* “enemigo”,³² término interesante debido a su relación directa con la guerra y al inicio del desollamiento de personas,³³ a este respecto, debe aclararse que Yaotl era también uno de los nombres que se aplicaban a Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Xipe-Totec, y en por lo menos una ocasión a Quetzalcoatl,³⁴ a la vez que la diosa Toci, era llamada también Yaocihuatl.³⁵

En general, se puede mencionar que los vocablos señalados tienen una marcada relación con la guerra, debido a que muchos de los términos referentes a dicho acto contenían como raíz nominal *yao*,³⁶ de esta manera, la expresión utilizada para definir a la guerra era *yao* más el sufijo abstracto *-yotl* formando entonces el término de *yaoyotl*.

A pesar de lo anterior, llama la atención que no he podido encontrar la utilización del término *yayaotla* fuera del contexto propio de las escaramuzas, de ahí es que se

³⁰ Véase: Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján, “Images of Moctezuma and his symbols of power”, en: Colina Mcewan y Leonardo López Luján (eds.), *Moctezuma. Aztec Ruler*. The British Museum Press, Conaculta, INAH, Londres, 2009, p.86. Agradezco a Guilhem Olivier informarme sobre este dato.

³¹ Hinz, Eike, *Discursos en Mexicano. La vida cotidiana en la corte de Tezcoco antes y después de la conquista española*, Verlag von Flemming, Berlín, 1987, p.77.

³² Según Joe R. Campbell, el significado básico del morfema *yaotl* debe de ser guerra más que enemigo, aunque en ciertos contextos resulta razonable traducirlo como tal. *Vid.* <http://listserv.linguistlist.org/pipermail/nahuat-l/2009-August/004240.html> [Consulta, diciembre de 2017]

³³ *Vid.* *Anales de Cuahtitlán*, Rafael Acuña (ed.), Conaculta, INAH, México, 2011, Cap. IV, pp.58-59. En donde se narra el origen de la guerra y el posterior inicio del sacrificio por desollamiento por medio de la participación del dios Yaotl.

³⁴ Véase: Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, F.C.E., México, 2004, pp.61-64. Baquedano, Elizabeth, “Tezcatlipoca as a Warrior. Wealth and bells”, en: Elizabeth Baquedano (ed.), *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*, University Press of Colorado, Boulder, 2014, pp. 118-132.

³⁵ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, F.C.E., CEMCA, IIH-UNAM, México, 2015, pp.651-652. Es interesante que todas las deidades mencionadas tenían cierta relación con las fiestas en las que se realizaban las escaramuzas rituales.

³⁶ En el *Vocabulario* de Molina existen alrededor de sesenta entradas con la raíz nominal *yao*-correspondiendo todas ellas a la acción militar o a diferentes aspectos relacionados con esa actividad. *Vid.* Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2), f.31r-31r.

pueda llegar a proponer que el mismo era quizás el más cercano a un término general para definir dichos actos rituales; empero, se debe reconocer que éste no fue utilizado en todas las descripciones de estos.

Así, el verbo se encuentra referido en cuatro de las batallas rituales registradas en el libro segundo del *Códice Florentino*, la primera en la escaramuza realizada entre los *xipeme* y los *tototectin* durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*, en donde se dice: “*o[n]yayaopehua, quinmoyayaopehualtia*” / comienza a escaramucear, se les hace comenzar a escaramucear.³⁷

Más adelante, en la veintena de *huey tozoztli* se registra: “*...ic neahuilito, ic neyayaotlalo...*” / de esta manera se jugaba, de esta manera se peleaban mucho.³⁸ Por su parte, correspondiente a los actos rituales en honor a Huitzilopochtli, en la que participaba el Chonchayotl, el verbo aparece en conjunto con el de *icali*, mismo que como se verá más adelante era también uno de los que más se utilizaban para describir las batallas rituales, ahí se inscribió que: “*Mec pehua Nepantla Tonatiuh, in moyayaotla, micali*” / Entonces al medio día comienzan, se escaramucea, se pelean.³⁹

Finalmente, se registra también en la escaramuza efectuada en *tititl*, en su forma reflexiva *moyayaotla*,⁴⁰ aunque aquí vale la pena resaltar el hecho de que la batalla realizada en dicha veintena tenía el nombre específico de *nechichiquavilo*, término complejo que ha sido interpretado por López Austin como: “se actúa como lechuzas”⁴¹ o “se dan lechuzas”,⁴² derivado del objeto empleado, el cual consistía en una bolsa o

³⁷ *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t.I, A.G.N. y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979, t.I, lib. II, cap. 21, f.19v. (Traducción propia). Existen diferentes propuestas de traducción de este pequeño fragmento, así por ejemplo Dibble y Anderson proponen: “kept starting a fight, provoked them to battle”. Vid. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.50. Por su parte, muy similar a la anterior López Austin lo traduce como “los hacen pelear, empiezan las escaramuzas, los hacen empezar las escaramuzas”. López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.23. Mientras que Andrea Rodríguez lo interpreta como: “iban a combatir enemigos, hacían que los combatieran como enemigos”. Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohuallapohualli...*, t.II, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, [s/p].

³⁸ *Florentine Codex*, op. cit., p.62. Traducción de Andrea Rodríguez, en: Rodríguez Figueroa, Andrea, op. cit., t.II., [s/p].

³⁹ *Florentine Codex*, op. cit., p.149. (Traducción mía)

⁴⁰ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II, Cap. 36, f.95r.

⁴¹ López Austin, Alfredo, op. cit., p.57.

⁴² *Ibid.*, p.87. Véase también en Wimmer, Alexis, op. cit.

talega llena de vegetales suaves la que era denominada como *chichicuatli* o “lechuzas”.⁴³ Sobre este, en el libro segundo del *Códice Florentino* se registró el término *mochichiquayaotlaya*, en el que se encuentra el verbo *yaotla* “hacer guerra” con lo que se traduciría como “se hace la guerra con lechuzas” o “con talegas”;⁴⁴ mientras que en la parte correspondiente a dicho acto inscrita en el *Códice Matritense de la Real Biblioteca*, se encuentra “*mochichicua yayaotla*”, es decir “se escaramucea con lechuzas”.⁴⁵

3.1.2 *Ihcali*

Como se ha mencionado, las escaramuzas rituales tenían una fuerte relación con la guerra, es por ello que se utilizaban varios términos en la descripción de las mismas, relativos o asociados también a dicha actividad, siendo quizás el mayor ejemplo de ello el verbo *ihcali*, el cual es definido por Molina como “pelear contra otros”, a la vez que en su forma reflexiva lo consigna como “escaramucear, o batallar”,⁴⁶ y que era utilizado en diferentes contextos, sobre todo en aquellos relativos a las confrontaciones bélicas.

En cuanto a su presencia dentro de las descripciones de las batallas rituales, es necesario mencionar que podría ser parte del nombre de dos de ellas, ambas realizadas en la veintena de *ochpaniztli* (Zoncali y Zacacali) aunque sobre ello se hablará más adelante. Además de lo anterior, el verbo aparece registrado ocho veces más en las escaramuzas de *tlacaxipehualiztli*, *ochpaniztli* y *panquetzaliztli*.

Con respecto a esto último, en el libro I del *Códice Florentino*, en el capítulo referente al dios Xipe Totec, se describe brevemente la batalla que se realizaba entre los *tototectin* y los *xipeme*, ahí se anotó:

necaliltiaya, quinnamiqui in tihacahuan, tlapepentí, tlatzonanti: ihuan inixquichti, çan papaquini, in mihihuiintia, tlatlamati, moquichnequi,

⁴³ *Chicuatli* es definido por Molina como lechuzas: Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2), f.21r. Más adelante se regresará a este término.

⁴⁴ *Vid. Infra*.

⁴⁵ *Códice Matritense de la Real Biblioteca*, edición digitalizada por la Biblioteca Digital Mexicana en: http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=34&carp=04 [Consulta diciembre de 2017].

⁴⁶ Molina, Alonso de, *Vocabulario...* f. 31v. Por su parte Launey lo traduce como “atacar”, *Vid.* Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, UNAM, México, 1979, p. 304. También Simeón, Remi, *op. cit.*, p.165.

moquichnenequi, amiquizmauhque, teca momotlani, yaotlahuelliloque: oncan moyeyecoaya, moyaomamachtiaya, yn iuh **micalizque** yaopan... / los hacían escaramucear, encontraban a los tiacahuan, a los escogidos, a los elegidos, y de todos, solamente el alegre es que lo hacen embriagar, los bufones, los que pretenden ser guerreros, pretenden ser guerreros bravos, no son temerosos, se arrojan a la gente, los hombres bravos en la guerra: Ahí se ensayaba, se ejercitaban en las armas, así pelearán en la guerra.⁴⁷

Un aspecto a resaltar del ejemplo anterior, es que se menciona que la escaramuza servía como una forma de preparación para la guerra, así se anotó el término de *moyeyecoaya* “se ejercitaba-ensayaba” procedente de *yeyeco* traducido por Molina como probar o experimentar algo,⁴⁸ mismo que también se encuentra inscrito en otras escaramuzas, como por ejemplo en una de las realizadas durante la veintena de *panquetzaliztli*, lugar donde se ocupó para hacer notar que no se trataba de un “ensayo” sino de una guerra real: “*amo zan tlayehcolli huel ihui in yaotihua / no era únicamente un ensayo “escaramuza”, era una gran guerra.*⁴⁹ Mas adelante se retomará este punto.

Regresando al verbo *ihcali*, éste también fue registrado en la veintena de *ochpaniztli*, al finalizar el relato de la escaramuza de Zonecali: *inin nahuiihuitl in quichihuaya in mihicali / estos cuatro días es que lo hacían, es que se pelea.*⁵⁰ Y finalmente en los *Primeros Memoriales* se inscribió como *necalihuya* “se escaramuceaba”, dos veces con respecto a la misma veintena de *ochpaniztli*⁵¹ y una vez más en *panquetzaliztli*: “*ic mitoaya chonchayocalhuaya: yehica ca necalihuya*” / se llamaba *chonchayocalhuaya*:⁵² porque se escaramuceaba.⁵³

Ahora bien, llama la atención de que también los informantes de Sahagún hayan utilizado el mismo término en una de las escaramuzas que no se encontraban insertas dentro de las fiestas de las veintenas, las cuales eran realizadas en tiempos posteriores a la muerte de una mujer en el parto, lo anterior debido a que se tenía la creencia de que el brazo izquierdo, los dedos o los cabellos de la mujer muerta, quien recibía el

⁴⁷ *Códice Florentino*, lib. I, Cap.18, f.16.v. (Traducción de Andrea Rodríguez).

⁴⁸ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.35r.

⁴⁹ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 9, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p. 64. (Traducción mía)

⁵⁰ *Códice Florentino*, lib. II., Cap. 30, f.68v. (Traducción de Andrea Rodríguez)

⁵¹ *Primeros Memoriales*, ed. Facs, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1993, f.251v.

⁵² Es el nombre de la escaramuza, más adelante se retomará.

⁵³ *Primeros Memoriales*, *op. cit.*, f.252v. (Traducción mía).

nombre de *mocihuaquetzque*⁵⁴ tenían poderes y serviría para ayudar en la guerra o para “embrujar” a las personas con la finalidad de robarles, era por ello que tanto jóvenes militares *telpopochtin*, como brujos *temacpalitotique*,⁵⁵ luchaban con los custodios del cuerpo con la finalidad de apoderarse de los miembros de la mujer.

A este respecto, en el capítulo XXXI del libro IV del *Códice Florentino* se anotó el enfrentamiento que se daba contra los *temacpalitotique: quinecaliltitihui, ipan necaliothuh, coyohuitiui inic quijsa* / Ellos iban escaramuceando, allá pelean, iban dando gritos de guerra.⁵⁶ Por su parte, en el libro VI de la misma obra, se plasmó la información concerniente a la batalla que realizaban los *telpopochtin* en contra de las parteras ancianas, ahí se refiere que éstas llevaban sus escudos e iban dando gritos de guerra, mientras que los jóvenes:

... quimicaltihui, in mitoa telpopochtin, in oc intequiuh yaoyotl, inic quimicaltihui quimaniliznequi in cihuatzin: amo motlamachhuia, amo mopilhuia in mohuitequi, huel nelli moyaochihua / van a escaramucearles, a los llamados *telpopochtin*, a los que aún tienen cargo de la guerra, van escaramuceando quieren agarrar a la mujercita; no se hacía mansamente, no se hacía como niños, se azota,⁵⁷ en verdad bien se hace la guerra.⁵⁸

En los casos mencionados líneas arriba, todo parece indicar que la utilización del verbo puede estar haciendo alusión a combates que incluían una mayor intensidad o fuerza, es decir, aquellos que por sus características pudieran generar heridos o muertos, los cuales habrían sido diferentes a otro tipo de batallas de menor escala que no tendrían en realidad grandes consecuencias entre sus participantes. Así por ejemplo, se utilizó

⁵⁴ Vid. Sahagún, Bernardino de, *Historia general...*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.II., Conaculta, México, 2002, lib. VI, cap. XXIX, pp.611-614. Según López Austin el nombre de las mismas procede del verbo *quetza* y se traduciría como “aquellas mujeres en quienes se yergue [el numen]”. López Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, IIH-UNAM, México, 1998, p.128.

⁵⁵ “Los que hacen danzar a la gente en la palma de la mano”, se trataba de los brujos ladrones que usaban el brazo de la muerta y hechizos o drogas para entrar a robar a las casas y violar a las mujeres. Al respecto véase: López Austin, Alfredo, “Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 6., IIH UNAM, México, 1966, pp.97-117.

⁵⁶ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 4-5, The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 1979, p. 102. (Traducción mía).

⁵⁷ O se hiere.

⁵⁸ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t.6, The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 2012, p.161 (Traducción mía. Agradezco las correcciones de Andrea Rodríguez).

para hacer referencia de combates que culminaban con la muerte de uno de sus participantes, como fue el caso del ritual del *tlahuahuanaliztli*.⁵⁹

De esta forma, es común encontrar la utilización de dicho vocablo en alusión a las batallas realizadas dentro del contexto de la guerra, así por ejemplo en los *Anales de Cuauhtitlán* en un pasaje referente a una conflagración entre los chichimecas y los xaltocameca se refiere que cuando comenzó la misma en Tlacozpan, los chichimecas acordaron que “*nohuiampa quimicalizque*” / en todas partes los combatirán.⁶⁰ De igual forma, en la *Séptima Relación* de Chimalpahin, se refiere con respecto a los hechos acaecidos en el año de 1453: *yn ça mochipa micallia yn chalca yuan mexica, ynic moyaotlaya* / se le hacía la guerra a los chalca y a los mexica, así se combatían.⁶¹

En sí, dicho término aparece en los libros IV, VIII, IX, y XII del *Códice Florentino*⁶² asociado a la guerra, ya sea refiriéndose a las batallas o a los lugares en los que se realizaban, a la vez que en el libro X se registró dentro de las descripciones de los guerreros *tequihua* y *quachic*⁶³ así como de los procuradores *tepantlato*, los cuales eran o debían de ser *micalani* o escaramuceadores.⁶⁴

Con base en lo anterior, se podría proponer que en la mayoría de los casos en los que los informantes apelaron a la utilización de dicho término, correspondería a las

⁵⁹ Vid. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, Appendix, pp.203-204.

⁶⁰ *Anales de Cuauhtitlán*, Paleografía y traducción de Rafael Tena, Conaculta, México, 2011, pp.94-95. (Traducción propuesta por Andrea Rodríguez).

⁶¹ Chimalpahin, Domingo, *Séptima relación...*, Josefina García Quintana (ed.), UNAM, México, pp.118-119. Traducción propuesta por Andrea Rodríguez. Por su parte Josefina García traduce como: fue cuando completamente comenzó la guerra, siempre escaramuceaban los chalca y los mexica cuando combatían, mientras que Rafael Tena propone: “cuando comenzó definitivamente la guerra, en que ya hubo combates continuos entre las chalcas y los mexicas” Chimalpáhin, Domingo, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, t.I., Rafael Tena (ed.), Conaculta, México, 2003, p.258.

⁶² lib. VIII, cap. 12, f.22r; lib. IX, cap. 2, p.3, lib. XII, cap. 22, f.38r., cap. 29, f.54r., cap.32, f59r, f65r., cap. 37, f.73r.

⁶³ Diego Durán es el que da cuenta de este cargo militar, así el fraile registró que estos guerreros eran más aventajados que los *tequihuaque*. De la misma forma, el dominico da cuenta de que el vocablo significa “hombre rapado” y es por ello que les rapaban toda la cabeza dejándoles a un lado sobre la oreja izquierda una mata de cabellos, la cual trenzaban con una cinta de color rojo y les pintaban también media cabeza de azul y la otra de rojo o amarillo, entre otras cosas. Vid. Durán Diego *Historia de las Indias...*, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t.II, Conaculta, México, 2002, Tratado segundo, cap. XI, pp.121-122. Véase también: Berdan, Frances F., y Patricia Rieff Anawalt, *The Essential Codex Mendoza*, vol.2. University of California Press, Los Ángeles, 1997, pp.183 y 190.

⁶⁴ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 10., The School of American Research, The University of Utah, Santa Fe, 1961, cap. VI, pp-23-24; cap. IX, p.32.

batallas rituales de mayor intensidad, en las que, como se ha mencionado, podría llegar a haber heridos y muertos.⁶⁵ Lo dicho hasta aquí permite entonces suponer que existía, además de los ejemplos mencionados, en los que los propios informantes aclaraban que se trataba más allá de una escaramuza, de una guerra, que había otra forma de separar aquellas batallas que eran consideradas de menor intensidad de aquellas que se acercaban, por así decirlo, a la guerra.

3.1.3 Otros términos utilizados en las descripciones de las escaramuzas

Además de los dos términos anteriores, mismos que encuentro eran los que se empleaban en mayor medida que otros, se deben mencionar también otros vocablos que en ocasiones fueron utilizados para aclarar ciertos aspectos de las batallas rituales, de esta forma, hay diversas expresiones que muestran la relación de las escaramuzas con la guerra, así como algunos tipos de actos que se realizaban asociados a los enfrentamientos; sin embargo, en la mayoría de los casos dichos términos no superan las tres menciones.

De entre estos destacan aquellos relacionados con la guerra, como son *yaotl*, *yayao*, *yaotla*, *yecoa*, *yeyecoa*, *tlayecoa* y *yaochichua*, siendo de estos precisamente los dos primeros (*yaotl* y *yayao*) definidos propiamente como “guerra” y que se emplearon básicamente para denotar que a los participantes les iban haciendo la guerra *quinyaochiuhtihui*, en la veintena de *tlacaxipehualiztli*,⁶⁶ o que la batalla en sí no era un ensayo, sino una guerra en *panquetzaliztli*.⁶⁷

Con respecto a *yecoa* y *yeyecoa*, los dos términos se relacionan con esgrimir, ensayar o experimentar, de lo que ya se ha hablado, así se encuentran registrados en las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y *panquetzaliztli*, precisamente en las dos en las que participaban guerreros.

Finalmente, el término de *tlayecoa yaoc*, “Batallar o pelear fuertemente en la guerra”⁶⁸ únicamente se encuentra inscrito en la batalla realizada durante la veintena

⁶⁵ Resultando la escaramuza de *zonecali* la excepción.

⁶⁶ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II. Cap. 21, f. 20r.

⁶⁷ *Ibid.*, lib. II. Cap. 34, f.86v.

⁶⁸ Molina, Alonso de, op. cit., (2) f.31r.

de *panquetzalitzli* refiriendo que los que ayudaban a los *centzonhuitznahua*, quienes eran guerreros, peleaban fuertemente con lanzas *tlatzontectli*.⁶⁹ Por su parte *yaochihua* “hacer guerra” aparece dos veces tanto en la veintena de *panquetzalitzli*, así como en *ochpaniztli*.⁷⁰

Por otro lado, hay un grupo de vocablos que correspondían al tipo de agresión o acto que se utilizaba, así por ejemplo, se encuentran los términos *huitequi* “herir, apalear, azotar” referidos en tres de las veintenas,⁷¹ en cada una de estas con sus respectivas características dadas por el contexto. De igual forma, el vocablo *tlaza* “arrojar”, se registra en *panquetzalitzli* debido a que los representantes de Huitzilopochtli y los *centzonhuitznahua* se arrojaban lanzas y flechas.⁷²

Ahora bien, un punto que resulta interesante, sobre todo a raíz de investigaciones en las que se ha enfatizado el supuesto carácter lúdico de las batallas rituales e inclusive en las que se les asocia a grandes espectáculos, tal como llegase a proponer Christian Duverger al decir que las “escaramuzas-espectáculos constituyen un género lúdico de contornos bien definidos que los aztecas llaman *icaliliztli*”,⁷³ e igualmente, por su parte, Anne-Marie Wohrer siguiendo los planteamientos de Huizinga, afirma que las actividades realizadas en la fiesta de *tlacaxipehualitzli*, en específico las batallas rituales, pueden ser calificadas de juegos,⁷⁴ mientras que Agnieszka Brylak, además de recalcar el papel *agónico* de las batallas, menciona que las mismas eran: “...escaramuzas

⁶⁹ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II. Cap. 34, f. 86v.

⁷⁰ *Ibid.*, lib. I., Cap. 8, f.3v, y lib. IX, Cap. 14, f. 46r.

⁷¹ Aparece registrado en *tlacaxipehualitzli*, *huey tozoztli* y *panquetzalitzli*.

⁷² *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II. Cap. 34, f. 86v.

⁷³ Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, F.C.E., México, 1993, p.123. También: Duverger, Christian, “Anthropologie sociale et culturelle de la Méso-Amérique”, en: *Annuaire de l'EHESS*, 2012, en línea en: <http://journals.openedition.org/annuaire-ehess/21217>. (Consulta enero de 2020). El término *icaliliztli*, tal como es mencionado por el autor, no lo he podido encontrar en ningún texto, y por su parte Andrea Rodríguez señala que se trata de un vocablo agramatical (comentario personal). Se le puede ubicar en los vocabularios en su forma reflexiva: *necaliliztli*, traducido como batalla, combate o pelea: Vid. Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 17a. ed., Siglo XXI, México, 1992, p.308. Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1) f.67r. (2) f. 64r.

⁷⁴ Wohrer, Anne-Marie, “Aspects ludiques dans la fête aztèque du *tlacaxipehualitzli*” en: *Jeux rituels*, Centre d'Études Mongoles et sibériennes, n. 30-31, Paris, 1999-2000, p.252

fingidas, unas **luchas teatralizadas** que combinaban el espíritu de rivalidad con el disfraz y simulacro...”⁷⁵

Sobre lo anterior, hay que señalar dos cosas, en primer lugar, como se ha visto hasta aquí, en el análisis realizado sobre los términos utilizados en la descripción de las batallas rituales se puede observar que éstas no tenían la característica de “fingido” y aunque en realidad, dentro de la escaramuza de *tlacaxipehualiztli*, al referirse al momento en el que el Yohuallahuan salía corriendo detrás de los *tototectin* persiguiendo a los *xipeme* se llega a emplear el término *qujntlaiehecalhujtiuh* mismo que procede del verbo *yeyecalhui*⁷⁶ y que es traducido por Agnieszka Brylak como “fue a pelear [de manera fingida]”,⁷⁷ se debe considerar que según se refiere en el *Vocabulario* de Molina que dicho vocablo en su forma *tlayeyecalhuia* se traduce como: “arrendado, o contrahecho, se hace farsa de el”.⁷⁸ Sobre esto último conviene aclarar que en el *Diccionario de Autoridades* se define que Arrendar: “Se toma asimismo por remedar y contrahacer: como la voz, las acciones, etc.”⁷⁹ Mientras que contrahacer es: “Hacer una cosa tan semejante a otra, que dificultosamente se pueda distinguir la verdadera de la falsa”.⁸⁰

Con esta base y sobre todo considerando el contexto en donde se registró el término en cuestión, me parece que una traducción más adecuada es la de “iba imitando a los *tototectin*”,⁸¹ es decir que el Yohuallahuan salía corriendo detrás de ellos, imitando y persiguiendo a los *xipeme*.

⁷⁵ Brylak, Agnieszka, “Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua”, en: Katerzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coord.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, IEIeI-Universidad de Varsovia, IRIEC, Universidad de Toulouse, Varsovia, 2011, p.129. (negritas mías).

⁷⁶ “representar en farsa” en: Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1) f.104r. o “probar algo {de} otro ; contrahacer ; remedar” en: Carochi, en: en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC]. Extraordinariamente este término es traducido por Wohrer como: *menacer quelqu’un avec quelque chose*. Wohrer, Anne-Marie, *op. cit.*, p.248 Lo que sería en castellano “amenazar a alguien con cualquier cosa”, desconozco de donde procederá la información de la autora, o en qué base su traducción.

⁷⁷ Brylak, Agnieszka, *op. cit.*, p.117.

⁷⁸ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2)f.121r. Véase también (1)14r.

⁷⁹ *Diccionario de Autoridades* (1737), ed. facs., t.1, Real Academia Española, Gredos, Madrid, 1990, p.409.

⁸⁰ *Ibid.*, t.2, p.562.

⁸¹ Retomo aquí la traducción de Andrea Rodríguez, en: Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohuallapohualli...t.II*, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, [s.p.] columna 21-60.

En este sentido, tal parece que la categoría de “fingido” como tal, posiblemente fue asignada por los europeos y no por los indígenas, tal como postulara Mirjana Danilovic.⁸² De esta forma se debe considerar que para los nahuas las batallas en sí eran eso mismo, no simulaciones o únicamente representaciones teatrales ejecutadas bajo un libreto establecido que conllevaban siempre a un mismo final, es decir que aunque evidentemente eran actos que atraían la atención de las personas⁸³ y servían como medio de diversión,⁸⁴ el reducirlos a eso exclusivamente les quita los valores simbólicos que mantenían, es por ello que insisto en que no se trataban de espectáculos.

En cuanto al carácter “lúdico” de las batallas, se debe considerar que, aunque aparece en algunas ocasiones términos que indiquen que las escaramuzas sirvieron como medio de diversión, en realidad los términos específicos a “alegría” o “juego” se encuentran únicamente en tres de las batallas. Así por ejemplo, se les registra en la escaramuza de Zonecali, misma que era realizada con la finalidad de entretener a la que habría de morir, debido a que se tenía de mal agüero que la mujer se entristeciera.⁸⁵

Las otras dos ocasiones en las que se llega a mencionar que se trataba de algún tipo de diversión se encuentran en las batallas de *huey tozoztli* en donde se registró el término *neahuilitlo* “se juega”, cuando los participantes se azotaban unos a los otros a manera de “juego” en el templo de Chicomecoatl.⁸⁶ La siguiente corresponde a la escaramuza de *nechichicuahuillo* en *tititl*, en la que los jóvenes lanzaban a las mujeres talegas llenas de objetos livianos, en ella se refiere: *zan onahuilpehua, zan oc pipiltonti*

⁸² Al respecto: Danilovic, Mirjana, *El concepto de la danza entre los mexicas en la época Posclásica*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL- UNAM, México, p.162.

⁸³ En *tlacaxipehualiztli*, por ejemplo, se llega a mencionar que la escaramuza de los *tototectin* y los *xipeme* había divertido a la gente y alegrado el evento. *Vid.* Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, t.II, [s.p.], columna 21-74.

⁸⁴ Las grandes celebraciones en general eran el centro de atracción para las personas de la comunidad y los diferentes actos rituales, como el sacrificio humano, deberían de servir también como forma de diversión.

⁸⁵ Es importante aquí hacer notar que dentro de los modelos sacrificiales, dependiendo de la necesidad del ritual y lo que se pretendiera con este, en ocasiones se buscaba que las futuras “víctimas” de los mismos mantuvieran cierto estado de ánimo, por ejemplo, en *tititl* se pretendía que la representante de Ilimatecutli llorara y se diera cuenta de su próxima muerte, al igual que se buscaba generar el llanto de los niños que habrían de morir durante *atlcahualo*, *vid.* Sahagún, Bernardino, *op.cit.* lib. II, Cap. XXIX, p.226 y Cap. XXXVI, p.257. Lo anterior también se encuentra registrado para otros modelos o practicas sacrificiales, por ejemplo, entre los incas, a los niños que morirían como *capacocha* se les daba mascar hojas de coca y beber grandes cantidades de *chicha* para que se presentaran a las deidades alegres. Al respecto: Alden, Mason J., *Las Antiguas culturas del Perú*, F.C.E., México, 1978, p.200.

⁸⁶ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II. Cap. 23, f.133

in quipehualtiaya in mochichiquayaotlaya / solo comienza la alegría,⁸⁷ únicamente los que aún son niños comenzaban a hacerse la guerra con lechuzas.⁸⁸ En ambos casos, el verbo utilizado es el de *ahuiltia*, descrito por Molina como “dar plazer a otro con algun juego regozijado, o retoçar a alguna persona”.⁸⁹

Con base en lo anterior, resulta evidente que el hablar de juegos y diversión, cabría hacerlo únicamente en aquellas escaramuzas en las que participaba la gente del pueblo, así tenemos que en la primera de estas, aunque con bastante diferencia a las otras debido a sus finalidades dentro del ritual, los informantes de Sahagún dejaron dicho que quienes participaban eran mujeres: *in ixquichtin cihuatitici, in ilamatque, yhuan in ichpupuchi, yhuan cequintin ahuanime* / todas las médicas, las ancianas, y las muchachitas y algunas *ahuanime*.⁹⁰

Por su parte, en la escaramuza de *huey tozotli* los participantes debieron de ser los propios campesinos que iban al templo de la diosa y finalmente, en *tititl*, eran los jóvenes y las muchachas quienes se enfrascaban en la lucha, aunque como se vio en la cita referida, desde los niños pequeños *pipiltontli* comenzaban con el juego.

Lo dicho hasta aquí muestra que, en realidad, el mencionado carácter lúdico solo se puede observar en ciertas escaramuzas y no en todas ellas como algunos autores han pretendido ver, con esto en mente, se pueden advertir de momento dos tipos de confrontaciones rituales, aquellas en las que la población participaba, similares a lo que hoy en día se realiza con ocasión a ciertos festejos, por ejemplo, en Malinalco en donde se hace el “simulacro” los días 16 de septiembre y en el que los jóvenes se dividen en dos grupos, para combatirse tratando de apoderarse de la fortaleza,⁹¹ en las que se puede denotar cierto carácter lúdico, y por otro lado, aquellas que cuyas connotaciones involucraba a otro tipo de participantes, en este caso a los guerreros, sacerdotes o las

⁸⁷ O la broma

⁸⁸ *Códice Florentino, op. cit.*, lib. II. Cap. 36, f. 95r-95v. (Traducción propia)

⁸⁹ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.9v.

⁹⁰ *Códice Florentino, op. cit.*, lib. II., Cap. 30, f.67r. (Traducción propia). *Ahuiani* tradicionalmente se ha traducido como prostituta, aunque el término real corresponde más a “la alegre”. Al respecto: Díaz Cántora, Salvador, *Huehuetlatolli. Libro Sexto del Códice Florentino*, UNAM, México, 1995, pp.47-48, n.55. En cuanto a las mujeres que participaban, Jacinto de la Serna añade también a las “Parteras, sortílegas, hechiceras y embayadoras”. de la Serna, Jacinto, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpaciones de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, Cap. XI, 3°, p.357.

⁹¹ Información proporcionada por Reginaldo Leiva e Ismael Tetatzin el 22 de septiembre de 2004 en el barrio de San Guillermo, Malinalco, Edo. De México.

futuras víctimas de sacrificio, las cuales mantenían otro tipo de connotación simbólica, y su finalidad iba más allá que ser un solo espectáculo realizado para entretener o divertir tanto a los espectadores como a los propios participantes.⁹²

3.2 Términos o nombres específicos

Además de los términos anteriores, la mayoría de las batallas rituales eran denominadas con un nombre determinado, mismo que las transformaba en rituales específicos insertos dentro de las fiestas, probablemente debido a que debieron de ser recreaciones específicas de acontecimientos míticos;⁹³ sin embargo, como se verá a continuación, en muchos de los casos el nombre utilizado resulta complejo y de difícil interpretación, toda vez que posiblemente se basara en conceptos anteriores de los cuales no quedaron constancias, o también se traten de palabras que hayan sido compuestas con préstamos de otras lenguas.

Aquí es importante mencionar que de todas las escaramuzas, solo se desconoce el nombre de la realizada durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*, en la cual se enfrentaban los *tototectin* y los *xipeme*, lo anterior probablemente se trata de una omisión por parte de los informantes de Sahagún, debido a que la evidencia presente en las demás permite suponer que todas ellas eran consideradas rituales específicos. De esta forma, en los documentos se inscribieron los siguientes términos: *tepixolo* (*huey tozoztli*), *Zonecali*, *Zacacali* (*ochpaniztli*), *tlaamahua*, *chonchayocacalihua* (*panquetzaliztli*) y finalmente *nechichicuahuil* (*tititl*).

⁹² Por ejemplo, en el festival de Semana Santa entre los coras, los participantes “simulan” escaramuzas rituales, en éstas, se enfrentan hombres que representan a los “judíos”, los que son personas del pueblo, pero es mediante la festividad que se transforman en algo más, son los borrados, es decir que “borran” su personalidad cotidiana con la pintura corporal y sus combates no son únicamente una forma de entretener, (aunque para los espectadores es un espectáculo), ya que ésta simboliza la confrontación de elementos nocturnos. Al respecto: Neurath, Johannes, “Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar” en: Broda, Johanna y Catherine Good, (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 119-132. De tal forma que al igual que entre los nahuas antiguos, las escaramuzas iban siempre mucho más allá de lo “lúdico”.

⁹³ Carlos González González (Comunicación personal, mayo de 2018).

3.2.1 Tepixolo

El ritual de *tepixolo* era realizado en la veintena de *huey tozotli* y consistía en que los participantes después de ir al templo de la diosa Chicomecoatl, iban golpeándose con lazos. El término empleado es interesante, debido a que se conforma a partir del prefijo indefinido para personas *te-*, más el verbo *pixoa* definido por Molina como “sembrar esparciendo, derramando o arrojando las semillas”.⁹⁴ En este sentido, el acto se traduciría como “la gente es esparcida o sembrada”, denotando con ello las características agrícolas de la festividad en la que se realizaba, que como se verá en el capítulo correspondiente, se asociaba precisamente a los actos rituales de petición de lluvias y la siembra. Con base en lo anterior, se debe señalar que el nombre del ritual, aunque no resulta muy claro del todo, es posible que haga referencia a la manera de esparcir el grano de maíz cuando se sembraba.

3.2.2 Zonecali

Con este nombre se designaba la batalla ritual en la que participaban un grupo de mujeres con la intención de entretener a la representante de la diosa Teteo Innan o Toci. El término es traducido por López Austin como “escaramuza blanda”;⁹⁵ sin embargo, no queda claro cómo llegó a dicha propuesta. A este respecto el investigador únicamente refiere que el nombre del “juego” resultaba apropiado si se le comparaba con otras escaramuzas en las que había muertes y heridos, en cambio en esta las armas que se utilizaban eran bolsas rellenas de pencas del nopal.⁹⁶

Por su parte, Mirjana Danilovic llega a postular, siguiendo aquí a López Austin, que el término procedería del sustantivo *zonectic* “cosa sosa, esponjosa o liviana”, más el verbo *ihcali*.⁹⁷ Empero, la traducción como es propuesta no resulta viable en la medida de que los adjetivos no se unen así a los verbos.⁹⁸ Otra posibilidad sería que el

⁹⁴ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.82v.

⁹⁵ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1964, pp.37 y 77.

⁹⁶ *Ídem*. Aunque a decir verdad, las pencas de nopal no resultan “muy blandas” que digamos.

⁹⁷ Danilovic, Mirjana, *op. cit.*, p.161.

⁹⁸ Andrea Rodríguez (Comunicación personal, mayo 2018).

término en cuestión proviniera del sustantivo *zonectli*;⁹⁹ sin embargo, no he podido encontrar dicho sustantivo en ningún documento y solo se llega a referir sobre el mismo en el diccionario de Alexis Wimmer que el vocablo *zonectontli* es un diminutivo de *zonectli*, sin dar más explicación sobre este último.¹⁰⁰

En este sentido, me parece que nos encontramos ante un verbo específico que no resulta posible traducir, lo cual no resulta extraño en los nombres propios de algunos rituales ya que, en varios de estos, los nahuas no respetaron las reglas propias de la lengua, quizás debido a que se trataba de términos arcaicos o inclusive fueran préstamos de otros idiomas.

3.2.3 *Zacacali*

En la misma veintena de *ochpaniztli* se realizaba otra escaramuza, cuyas características eran bastante distintas a la anterior, en la medida de que en esta ocasión los que se enfrentaban eran guerreros, representantes de los huastecas, dirigidos por un personaje denominado como el Teccizcuacuilli.

En el *Códice Florentino* los informantes de Sahagún registraron: *moteneoa, çacacali: iehica, ca çacatl, ca popotl in immac tetentiuh, ehezço, tlaezvilli* / se llamaba la escaramuza del zacate, porque era zacate, porque eran popotes lo que llevaban en las manos, llenos de sangre, ensangrentados,¹⁰¹ correspondiendo a lo que se inscribió en la columna en castellano del mismo documento: “Y este iuego se llamaua çacacali: porque todos aquellos, que yuan huyendo, lleuauan en las manos, vnas escobas de çacates ensangrentadas”.¹⁰²

⁹⁹ Mirjana Danilovic (Comunicación personal, mayo 2019).

¹⁰⁰ Vid. Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de nahuatl classique”, 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software]. El autor de dicho documento refiere sobre zonacali que posiblemente provenga de *ihcali*, sin mencionar nada respecto a *zonectli* o cualquier otro término. Por otro lado, existen propuestas aún más extrañas, como por ejemplo en un libro sobre juegos tradicionales del estado de Jalisco se menciona que *Zonecali* proviene de *zonectic* más *calli* o casa, lo que me parece tiene aún menos lógica. Además, el autor mezcla la información de esta escaramuza con la de *zacacali* y la de *Chonchayotl* de *panquetzaliztli* haciendo con ello una confusa mezcla de información. Vid. Sandoval Linares, Carlos, *Juegos y juguetes tradicionales en Jalisco*, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, Guadalajara, 2004, p.25.

¹⁰¹ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II. Cap. 30, f.68v. (Traducción mía)

¹⁰² *Ibid.*, f.68r.

En este sentido, el nombre de la escaramuza surgía a partir del material utilizado como armas, el zacate, planta que en realidad tenía un valor simbólico asociado a las deidades madres de la tierra,¹⁰³ aunque se debe de considerar que debido a las características de la escaramuza también se utilizaban otro tipo de armas, como se tendrá oportunidad de ver en los siguientes capítulos.

Ahora bien, es importante mencionar aquí que la escaramuza en cuestión también recibía otros nombres, así por ejemplo en los *Primeros Memoriales*, en donde se registran además del título de otros rituales realizados durante la veintena, se menciona que después de que sacrificaban a la mujer representante de Teteo Innan, un hombre vestía con su piel y después se realizaba una escaramuza: *auh in iteutlacyoc motenevaya macuexyecoaya: auh in yovaltica mitoaya moçacaicalia necalivaya / y al atardecer se llamaba macuexyecoaya y cuando es de noche se decía “se escaramuceaba con zacate, se escaramuceaba”*.¹⁰⁴

El término *macuexyecoaya* es sin duda de difícil interpretación debido a que al parecer procede del sustantivo *macuextli*, del que Molina registró eran “axorcas, o sartal de piedras preciosas para las muñecas.”¹⁰⁵ Aunado al verbo *yecoa* el cual podía tener los siguientes significados: hacer guerra, acabar algo, probar, ensayar e inclusive mantener relaciones con una mujer.¹⁰⁶

En este caso, se podría traducir el término en cuestión como “se hacía la guerra con brazaletes”, similar a la propuesta que realizara Thelma Sullivan, la cual lo tradujo como: “The Battle of the Armlets”,¹⁰⁷ o la de Ángel María Garibay, el cual tomaba el verbo *yecoa* por ensayo, quedando su traducción como “ensayo de la pulsera”.¹⁰⁸ Sin

¹⁰³ Al respecto: Olivier, Guilhem, “El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico” en: Leonardo López Luján, *et. al.* (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo matos Moctezuma*, INAH, México, 2006, p.414. También Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p.390.

¹⁰⁴ *Primeros Memoriales*, ed. Facs, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1993, f. 251v. (Traducción mía)

¹⁰⁵ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.51r.

¹⁰⁶ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1), fs.28v, 48r.,67r., 99r.

¹⁰⁷ Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation*, Thelma Sullivan, *et. al.* (trad.), University of Oklahoma Press, 1997, p.63.

¹⁰⁸ Garibay, Ángel María K., “Relación breve de las fiestas de los dioses” en: *Tlalocan*, Vol. II, No. 4, UNAM, México, 1948, p.306.



Fig. 1. Huasteco portando un falo. *Códice Borbónico*, lam.30

embargo, no hay en realidad ninguna explicación que de sentido o coherencia a estas propuestas, ya que en las descripciones de la batalla no existen pistas que permitan dar cuenta del porqué se le denominaría de esta forma.

Por el contrario, es importante mencionar que en las descripciones de la escaramuza se hace mención sobre la presencia de huastecos, por ejemplo en el *Códice Florentino* se menciona que al representante de la diosa le acompañaban sus huastecos (*icuexhuan*).¹⁰⁹ Asimismo, en la lámina correspondiente a la veintena de *ochpaniztli* del *Códice Borbónico* se pintaron un grupo de huastecos, reconocibles por su gorro cónico y quienes además llevan cargando un falo erguido (Fig. 1).

Lo anterior es quizás la razón por la que Eduard Seler en sus *Comentarios al Códice Borgia* llegó a proponer lo siguiente con base en los registros de los *Primeros Memoriales*:

En mi copia del manuscrito figura *macuexyecoaya*, pero creo que debe ser *mocuexyeco* [sic]¹¹⁰ ya que hay que traducirlo -con apego al *yeco*, *oniteyeco*, “hacerlo a él o a ella”, indicado en el vocabulario de Molina y traducido por Carochi con las palabras *rem turpem com alilquo vel cum aliqua habere*- “ella se lo deja hacer por los huastecas”, “ella deja que los huastecas cohabiten con ella”.¹¹¹

¹⁰⁹ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II. Cap. 30, f.68v. Véase también: Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t.II, Conaculta, México, Tratado segundo, cap. XV, p.151.

¹¹⁰ Sic, debido a que en la edición en castellano se eliminó el -ya del imperfecto, que sí aparece en la edición alemana, de manera que se trata de un error del traductor. Al respecto *cfr.* Seler, Eduard, *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, t.I., Berlín, 1904, p.159.

¹¹¹ Seler, Eduard, *Comentarios al código Borgia*, Marina Frenk (trad.), t.I, F. C. E., México, 1988, p.122. En la edición alemana se consigna como “sie lässt sich von der Huaxteken begatten machen”, “sie lässt sich von den Huaxteken begatten” o ella se deja copular por los huastecos, ella se deja copular por los huastecos. Seler, Eduard, *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, t.I., Berlín, 1904, p.159. Sobre la referencia a Carochi, ésta se encuentra en: Carochi, Horacio, *Compendio del arte de la lengua mexicana*, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México, 1759, lib. V, p.200.

Sobre lo anterior conviene mencionar que en efecto, en la foja 251v. de los *Primeros Memoriales*, se nota claramente la letra “a” en el término *macuexyecoaya*, lo que no justifica a mi parecer el cambio de dicha letra por una “o” como propusiera el sabio alemán, lo anterior debido a que sin lugar a dudas el escribano que registró esta sección del documento mantuvo siempre una letra limpia y legible.

Como quiera que sea, la traducción de Seler es a la vez similar a la brindada por Michel Graulich, quien también propone: “ella tenía relaciones carnales con los huastecos”,¹¹² lo que es seguido por otros investigadores;¹¹³ sin embargo, éstas traducciones tienen el problema de que en ellas se está considerando que *-cuex* proviene de *cuextecatl* o lo que es lo mismo a huasteca; empero, no hay forma de componer el término, pues no quedaría claro que ocurre con el posfijo *-tecatl* del gentilicio, el cual debería de estar registrado en el vocablo para que en realidad se pudiera traducir “con los huastecas”.¹¹⁴

El mismo problema se encuentra con otra de las traducciones propuestas o atribuidas a Eduard Seler, que aparecieron en la obra *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun, Aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler*, publicada por vez primera en 1927,¹¹⁵ en donde el mismo pasaje es traducido como “*man kämpft mit den Huaxteken*”¹¹⁶ o “se combatía con los huastecos”, lo que fue retomado por Wigberto Jiménez Moreno,¹¹⁷ entre otros.¹¹⁸ En donde, como se ha visto, se encuentra nuevamente el problema ya mencionado, por lo tanto también

¹¹² Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p114.

¹¹³ Véase por ejemplo: Olivier, Guilhem, “Conquistadores y misioneros frente al “pecado nefando””, en: *Historias*, no. 28, INAH, México, 1992, p. 55; López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría, “Tlaltecuhтли como vagina dentada en la concepción nahua prehispánica” en: *Mujeres: Miradas interdisciplinarias*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, México, 2011, pp. 83-100.

¹¹⁴ Andrea Rodríguez (Comunicación personal, mayo de 2018).

¹¹⁵ Se trata de una obra póstuma, editada por Caecilie Seler-Sachs con colaboración de Walter Lehmann y Walter Krickeberg. Vid. von Hanffstengel, Renata y Cecilia Tercero Vasconcelos, (eds.) “Bibliografía de Caecilie Seler-Sachs” en: *Eduard y Caecilie Seler Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, IIH-IIA-FFyL-UNAM, INAH, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, p.399.

¹¹⁶ Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, TP Verone Publishing House, Nikosia, 2016, p.172

¹¹⁷ Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales*, INAH, México, 1974, p.46.

¹¹⁸ Por ejemplo, en el sitio: <http://sites.estvideo.net/malinal/repertoire2/prim.mem.html>, se traduce de la misma forma: “on combattait avec les Huaxtèques”, retomando a Seler y a Jiménez. El autor de dicha traducción al parecer es Alexis Wimmer, aunque no se dan los créditos.

la traducción es dudosa y a pesar de que se acomodaría a la perfección con las descripciones de la escaramuza, no se puede llegar a asegurar que el término estuviera haciendo alusión a los huastecos.

Finalmente, fray Diego Durán denomina a la escaramuza como *moyohualicalli*, refiriendo que se trataba de un “albazo”, vocablo del que se dice en el *Diccionario de Autoridades* era cuando los españoles atacaban a sus enemigos al romper el día.¹¹⁹ Sin embargo, la traducción del término en náhuatl sería “se pelea de noche” de *yohuali* o noche, tal como se infiere también a partir de la descripción de los informantes de Sahagún expuesta líneas arriba.

3.2.4 Tlaamahaia

El nombre de la siguiente escaramuza, realizada dentro de las celebraciones de *panquetzalitzli* resulta extraño, según los informantes de Sahagún el ritual se denominaba *tlaamahaia*, término que es traducido en un principio por Dibble y Anderson como “*rolled up the paper*”,¹²⁰ a la vez que Alfredo López Austin lo interpreta como “empapelamiento”,¹²¹ en dichos casos procedería de *amahaia* “empapelar algo”.¹²²

Antes de continuar, es necesario hacer una muy breve descripción de la escaramuza en cuestión, la cual era realizada dentro de los festejos principales de la veintena de *panquetzalitzli* en honor a Huitzilopochtli. Así, antes del día de la fiesta, los *pochteca* compraban esclavos a los cuales “bañaban” ritualmente, es por ello que se les denomina como *tlatlaaltitin* o “los bañados”. Posteriormente se les daban ropas específicas y se les hacía participar en diversos rituales con la intención de prepararlos para su sacrificio.

Llegado el día de la fiesta principal, uno de los actos centrales de esta era el recorrido que realizaba un sacerdote que transportaba la imagen de Paynal por

¹¹⁹ *Diccionario de Autoridades*, t.I, Real Academia Española, Madrid, 1726, p.166

¹²⁰ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, Cap. 23, p.145. Más Adelante ofrece otra propuesta de traducción.

¹²¹ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.47.

¹²² Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.4v.

distintos lugares aledaños a la ciudad de México Tenochtitlan, acto ritual que llevaba por nombre *ipaina Huitzilopochtli*. Ahora bien, al mismo tiempo en que se hacía el recorrido, en el patio del Huitzcalco de Coatlán se efectuaba la escaramuza que aquí nos ocupa, en la cual participaban los esclavos bañados, quienes habían sido ataviados con elementos propios del dios Huitzilopochtli a quien representaban. Ellos tenían que luchar en contra de otro grupo compuesto posiblemente por cautivos,¹²³ ayudados por guerreros, seguramente procedentes del barrio de Huitznahuac, todos ellos en conjunto, eran los que representaban a los *centzonhuitznahua*, de tal manera que la batalla ritual, tal como se analizará en el capítulo correspondiente, recreaba la lucha entre el dios Huitzilopochtli en contra de sus hermanos en el cerro de Coatepec.¹²⁴

Cuando la comitiva de Paynal venía de regreso a la ciudad se detenía la batalla, lo anterior es descrito de la siguiente manera en el libro segundo del *Códice Florentino*: *Auh in oaçico Acachinanco, njman ic mocoa in tlaamavia: in iehoantin tlaamavia... /* Cuando llegan a Acachinanco, entonces [los de la comitiva de Paynal] es dejado al empapelar algo, ellos empapelan algo.¹²⁵

Más adelante se explica brevemente en qué consistía el “empapelamiento”: *Auh injc tlaamaviaia; in tlatlaaltiti, nonqua manj: in vitznaoa, nonqua manj, qujmpalevia ceqjntin tiacaoan /* Y así empapelaban algo, los *tlatlaaltitin* están extendidos aparte, los *huitznahua* estaban extendidos a parte, los ayudan algunos *tiacahuan*.¹²⁶

Aquí se debe señalar que en la parte correspondiente a dicha información, consignada en la columna en castellano se omite cualquier información al nombre del

¹²³ Aunque las fuentes no son claras al respecto, más adelante se refiere que al llegar el momento del sacrificio de los esclavos bañados, mataban primero a los cautivos quienes les servían de cama, resultando posible que precisamente aquellos cautivos fueran los que participaban en la escaramuza, ayudados como se ha mencionado, por guerreros. Por otro lado, en la representación de la fiesta registrada en los *Primeros Memoriales* se pintaron a los esclavos bañados ataviados con los atributos de Huitzilopochtli, e igualmente, en la parte inferior se encuentran dibujados dos hombres vestidos con las características propias de los *mimixcoa*, siendo muy probable que ello sean los cautivos que habrían de participar en la escaramuza, al respecto véase el capítulo siete de la presente investigación.

¹²⁴ Más adelante también se analizará la relación de la misma con Quetzalcóatl y los *mimixcoa*.

¹²⁵ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II. Cap.34, f.86v. (Traducción y corchetes míos, con corrección de Andrea Rodríguez).

¹²⁶ *Ídem*.

ritual, inscribiéndose únicamente lo siguiente: “...hazian vna escaramuça los esclavos, que auian de morir, vn va[n]do eran de vitznaoa, y de otro va[n]do, otros esclauos...”¹²⁷

Posteriormente, se refiere que se enfrentaban con cierto tipo de flechas, así los que ayudaban a los *centzonhuitznahua* usaban dardos tostados o flechas denominadas *tlatzontecli*,¹²⁸ mientras que los representantes de Huitzilopochtli, los *tlatlaaltitin* luchaban con *totomitl* o flechas de pájaro con puntas de pedernal. Si éstos últimos capturaban a uno de los guerreros que ayudaban, lo sacrificaban en el mismo lugar sobre un *teponaztli* y en caso contrario, si lograban capturar a un *tlatlaaltitin*, exigían a cambio el precio original que se había pagado por este para devolverlo a su dueño.¹²⁹

Hasta aquí se ha referido a la información presente en el libro segundo, la cual como se puede notar, no da más datos que permitan entender el nombre del ritual. Por su parte, en el capítulo 14 del libro noveno se amplía la información; sin embargo, tampoco resulta suficiente, aunque posibilita observar quienes eran los que realizaban el acto ritual, es decir, quiénes eran los que “empapelaban” y en dónde se realizaba el acto.

En dicho lugar se registró que cuando la comitiva de Paynal realizaba su recorrido:

*niman ie ic quinuica in tlatlaaltitin, oncan quioalnamiquia in tlaamahuaia, in inacaztlan cohoatlan, oncan momanaia in teuitoalco / luego los llevaban a los tlatlaaltitin, allá lo vienen a encontrar el lugar del empapelamiento, a un lado del Cohuatlán, allá se ponían en el patio divino.*¹³⁰

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ En Molina se registra *tlatzontecli* como “cosa juzgada o sentenciada”, Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2), 143v., Por su parte, Wimmer propone “javelots, dards, à la pointe entaillée”. Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de nahuatl classique”, 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC]. A decir de Guilhem Olivier, el doble significado de dicho término, es resultado de que las flechas eran un símbolo de castigo o de señal de justicia. Olivier, Guilhem, *op.cit.*, 2015, p. 82.

¹²⁹ *Florentine Codex, op. cit.*, t. 2., Cap. 34, p. 146.

¹³⁰ *Códice Florentino, op. cit.*, lib. IX, Cap. 14, f.46r. (Traducción propia). Dibble y Anderson traducen aquí *tlaamahuiaya* como “the place of encirclement”, no quedando claro de donde procede el “lugar del cerco” propuesto por dichos autores. Más adelante, en el mismo texto, traducen “*O iui in, in mochiooia inic tlaamahuiloiia*” como “In this manner did it come to pass, when there was encirclement” nuevamente tomando *tlaamahuiloiia* como un cerco o rodeo de algo. *Florentine Codex, The Merchants*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.). t. 9., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, Cap. XIV, p. 64. Por su parte, Máynez propone la traducción del término *tlaamahuiahuiya* como “empapeladero” Máynez, Pilar, *El Calepino de Sahagún: Un acercamiento*, F.C.E., México, 2014, Pos. 10834, [Edición electrónica]. Ahora bien, en la columna en castellano del *Códice Florentino* se inscribió: “se llamava *tlaamaviaia*: esto era en el patio del templo, que se dize Vitzcalco”.

Más adelante se inscribió:

In onaci tlatlaaltiti, ic omocenauhque, omoiauchichiuque in **tlamahuique**: uel ieohoantin in tiacahoan, in oquichtin, in quiniauchiaioiaia tlatlaaltiti... / cuando llegaron los *tlatlaaltitin*, los empapelados se atavían, se atavían para la guerra: bien ellos, los *tiacahuan*, los valientes, ellos hacían la guerra a los *tlatlaaltitin*.¹³¹

Con base en lo anterior queda claro que los *tlamahuique* o “empapelados”, eran precisamente aquellos guerreros valientes, los *tiacahuan* que participaban en la escaramuza ayudando a los *centzonhuitznahua* en la lucha, es por ello que Remi Simeón registra que ellos eran: “Guerreros triunfantes en el combate con los esclavos condenados a muerte”.¹³² De tal manera, el nombre del ritual algo tendría que ver con los actos que estos hombres realizaban.

En este sentido, se debe recordar que en la descripción de la batalla se refiere que ellos buscaban capturar a los *tlatlaaltitin* y si lo conseguían, podían entonces exigir a los *pochteca* que los habían comprado pagar como rescate el precio de los mismos, de lo contrario, los guerreros tenían el derecho de comer la carne de los “bañados” después de su sacrificio. En este caso, al no existir mayor información, es posible que el “empapelamiento” se relacionara con la captura de los esclavos, probablemente debido a que se les colocara, a manera de marca, algún tipo de adorno realizado con dicho material, aunque ante esto se debe señalar que a los *tlatlaaltitin* días posteriores a su compra por parte de los *pochteca*, ya se les había ataviado con elementos de papel: *yoan vncan qujnmamaca in jmamatlatqui, in jmamanechichioal in jpan mjquizque* / Y allí les daban sus vestidos de papel, sus arreglos de papel con que morirían.¹³³

A este respecto, como es algo sabido, la utilización de vestiduras de papel dentro de los rituales era una práctica común, al igual que lo era el adornar a las futuras víctimas de sacrificio con ornamentos realizados con dicho material. Además de lo

¹³¹ *Ídem*. (Traducción y negritas mías).

¹³² Simeón, Remi, *op. cit.*, p.551. Garibay Kintana traduce *tlamahuique* como “los que intentan atrapar a uno”, *Vid.* Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay K. (ed.), Porrúa, México, 1975, p.952.

¹³³ *Códice Florentino, op. cit.*, lib. II, Cap. 34, f. 83v. Tomo aquí la traducción de López Austin, en: López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, IIA-UNAM, INAH, México, 2009, p. 496. Véase también el capítulo 13 del libro IX, en donde se describe que se les ponía un ornamento de papel denominado *tlaquechpayotl*, mismo que a decir de Wimmer se llevaba en la nuca. Wimmer, *op. cit.*

anterior, se debe considerar que dentro de los cantos a Huitzilopochtli existe una frase cuya traducción resulta polémica, ahí se inscribió: *O ya i eva vel mamavia*,¹³⁴ término que fue traducido por Seler como “se hizo muy temido”,¹³⁵ y posteriormente por Garibay “va muy vestido de papel”,¹³⁶ a la vez que Dibble y Anderson, siguiendo la traducción anterior, proponen “*Already he arise all covered with paper*”,¹³⁷ de lo que se infiera la importancia que tendría dicho elemento dentro de los atavíos de la deidad y de sus representantes.

3.2.5 *Chonchayocacalihua*

El siguiente término a discutir corresponde a la segunda batalla ritual realizada dentro de las conmemoraciones en torno al nacimiento del dios Huitzilopochtli en la veintena de *panquetzaliztli*, la cual era denominada como *chonchayocacalihua*, término que ha sido traducido como la “escaramuza del Chonchayotl”,¹³⁸ procediendo de esta forma del verbo *ihcali*,¹³⁹ posiblemente debido a que el propio Sahagún la traduce como “escaramuza de çaharrones”,¹⁴⁰ aunque el sentido de la traducción debería de ser “El Chonchayotl es escaramuceado”.

Por otro lado, Wigberto Jiménez Moreno da otra propuesta de traducción, ya que el autor creyó observar la presencia del verbo *cahcali* “assaetar o flechar”,¹⁴¹ por lo tanto el término según este investigador quedaría como: “se tiraba flechas al

¹³⁴Vid. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.222.

¹³⁵ Seler, Eduard, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, IIH-UNAM, México, 2016, p.20. Véase también la traducción de Sullivan que va en el mismo sentido en: Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation*, Thelma Sullivan, et. al. (trad.), University of Oklahoma Press, 1997, p.131.

¹³⁶ Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sagrados de los nahuas*, 2a. ed., IIH-UNAM, México, 1995, p.31.

¹³⁷ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.222.

¹³⁸ Véase las traducciones de Dibble y Anderson en: *Florentine Codex, op. cit.*, t. 2., p. 149 y López Austin, *op.cit.*, p. 53.

¹³⁹ Debe mencionarse que López Austin transforma el nombre registrado en los *Primeros Memoriales* a *Chonchayocali*, lo que justificaría la utilización de *icali*.

¹⁴⁰ *Códice Florentino, op. cit.*, lib. II., Cap. 34, f.88v. Por su parte, Pilar Máynez, proporciona la traducción de “Escaramucear con el bufón” la cual no parece adecuada, pues toma de la descripción de Sahagún el término de zaharrón, asociándolo incorrectamente con el bufón. Máynez, Pilar, *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*, UNAM, F.C.E., México, 2014, Pos.4651. [Edición digital].

¹⁴¹ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1) f.15r.

Chonchayotl”,¹⁴² partiendo de la construcción “Chonchayotl” más “*cahcalihua*” o estar flechado,¹⁴³ aunque sobre este punto se debe señalar que *cahcalia* también puede ser la reduplicación de *icalia*.¹⁴⁴

De ser posible la traducción propuesta por Jiménez, se debe considerar entonces que el nombre de la escaramuza no reflejaría los actos que se realizaban en ella, debido a que no se encuentran datos que refieran la utilización de flechas en la batalla, o que se le lanzaran al personaje que representaba al Chonchayotl, de ahí que es posible que se estuviera aludiendo a otros elementos que lamentablemente no fueron registrados en las fuentes, o de igual manera, tal como se ha de ver llegado el momento, quizás se trate de una reminiscencia de un ritual previo, en el que se involucrara la presencia del dios Quetzalcoatl, en su aspecto de flechador.

Por otro lado, debe considerarse también que en los rituales realizados en la celebración a Huitzilopochtli, se registró que se hacía una imagen de la deidad con semillas de amaranto, la cual era sacrificada precisamente con una flecha con punta de pedernal, la que era insertada en el corazón por un sacerdote, es decir que se mataba ritualmente al dios, se le flechaba,¹⁴⁵ aunque este acto se realizaba antes de la aparición del Chonchayotl y, como se analizará en los siguientes capítulos, es probable que el sacrificio del dios diera pie a su salida en forma de *tzitzimime* días posteriores a su muerte.

3.2.6 Nechichiquahuilo o huetzi in chiquatl

Finalmente, durante la veintena de *tititl* se realizaba una batalla con connotaciones lúdicas, en la que los jóvenes atacaban a las muchachas con unas bolsas o talegas

¹⁴² Cfr. Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales*, INAH, México, 1974, p.56. Véase también: Mazzetto, Elena, *op. cit.*, p.558.

¹⁴³ Cfr. Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de nahuatl classique », 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC], en donde se consigna *cahcalihua* como: “cahcalihua. v.impers. sur cahcali, être percé de flèches”. También véase Bierhorst, John, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos. With an Analytic Transcription and Grammatical Notes*, Stanford University Press, Stanford, 1985, p.56.

¹⁴⁴ Andrea Rodríguez (Comunicación personal, mayo de 2018).

¹⁴⁵ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 3., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 1978, Cap. I, p.6.

rellenas de materiales blandos, las cuales eran denominadas *chichicuatli*, término traducido con base en los datos aportados por Sahagún como lechuzas.¹⁴⁶ De este vocablo procedía una de las denominaciones que se le daban a esta escaramuza: *nechichiquahuilo* “se dan lechuzasos”.¹⁴⁷

Por otro lado, en los *Primeros Memoriales* se menciona otro de los nombres del ritual: *...ioa[n] mitoaya vetzi in chiquatl* / y se decía cae la lechuza,¹⁴⁸ en donde se denota nuevamente la presencia de estas aves nocturnas en los nombres de la actividad, mismo que como se ha mencionado, provenía asimismo de la forma en que eran denominadas las talegas o bolsas que rellenaban con flores de tule y tiras de papel, con las que se enfrentaban.

3.2.7 Breves consideraciones sobre lo expuesto

Con base en el análisis presentado sobre los términos empleados en el náhuatl para describir estos actos, se debe nuevamente hacer hincapié en que las batallas rituales no eran eventos deportivos, ni mucho menos exposiciones teatrales o *performance* y su aspecto lúdico, en muchos de los casos, era un elemento secundario.

Como se ha mencionado, soy de la creencia de que el ver este tipo de rituales exclusivamente como eventos de entretenimiento, les quita la importancia o los diferentes valores simbólicos que debieron de mantener, a este respecto se debe considerar como por ejemplo, cuando se le pregunta a un indígena peruano sobre su participación en el *Thinku*, en *Pukllay*, podrá recordar con cariño y alegría la diversión de participar en las peleas y se emocionará al hablar de ellas, pero eso no quita el hecho de que él mismo participó en las mismas, poniendo en riesgo su vida, con la finalidad de ofrendar a la Pachamama su sangre o la de sus contrincantes.¹⁴⁹ Lo mismo debe de

¹⁴⁶ Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de nahuatl classique”, 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC]

¹⁴⁷ Así es traducido por López Austin, en: *op. cit.*, p.57.

¹⁴⁸ *Primeros Memoriales*, *op. cit.*, f.253r.

¹⁴⁹ Bolin, Inga, *Ritual of respect: the secret of survival in the high Peruvian Andes*, The University of Texas Press, 2002, Pos.1761-1187. [Edición electrónica]. Lo anterior es congruente con mis observaciones realizadas con danzantes del *Thinku*, tanto en México como en Bolivia, en donde éstos, a pesar de no participar directamente en las confrontaciones rituales, mantienen en las danzas los elementos

ocurrir con aquellos que participan en las peleas de tigres en las comunidades de Guerrero, en donde la diversión y el espectáculo están ahí, pero en el trasfondo la acción se encamina a atraer a la lluvia y a ofrendar la sangre a la tierra.

Ahora bien, como se ha visto, en el presente capítulo me enfoqué al estudio y análisis de los términos y vocablos utilizados en el náhuatl para definir las batallas rituales.¹⁵⁰ Dentro de ello, uno de los objetivos no logrados fue el de poder encontrar un término específico que pudiera englobar a todas las batallas, mismo que permitiría asegurar que los nahuas las consideraban como una especie de acto en específico. En este sentido, se llegó a proponer que la expresión de *yayaotla* era la que más se pudiera asociar a una definición; empero, tal como se ha visto, esta solo aparece registrada en algunas de las batallas, lo cual impide que se pueda asegurar su uso como manera para definir las a todas.

Sobre este aspecto, más bien se debe de considerar que cada una de ellas tenía un nombre o nombres propios, lo que las individualizaba y convertía en actos rituales específicos, realizados posiblemente con un fin exclusivo, de ahí que se deba de tener cuidado con intentar forzar definiciones que traten de englobar o generalizar a todas estas batallas, pues cada una de ellas tenía sus particularidades, como se tendrá oportunidad de ver en los siguientes capítulos.

simbólicos asociados a la ofrenda a la madre tierra. Observación participante realizada en enero y febrero de 2015.

¹⁵⁰ Para lo cual recibí bastantes comentarios y ayuda de la Dra. Andrea Rodríguez, a quien agradezco mucho su apoyo; no obstante, se debe aclarar que cualquier error aquí plasmado es de mi única propiedad y autoría.

4 LAS ESCARAMUZAS DE LOS PORTADORES DE PIELES EN TLACAXIPEHUALIZTLI

Quizás uno de los elementos más interesantes y llamativos en cuanto a las batallas rituales realizadas en el espacio mesoamericano desde el periodo Clásico, es que posiblemente la utilización de las pieles de los desollados haya conllevado en ocasiones a la realización de confrontaciones rituales entre grupos antagónicos, al respecto Claude-François Baudez refería:

A partir del Clásico Tardío, en la iconografía de Cerro de la Campana y de las estatuas-efigie de Oaxaca se asocian la batalla ritual y el desollamiento. En el curso de los siglos que precedieron a la conquista, el combate amañado o sacrificio gladiatorio prosigue con el desollamiento de la víctima y el uso de la piel como vestimenta.¹

Lo anterior se basa en la existencia de varias figurillas en las que se retrataron a diversos personajes llevando las pieles de los desollados, mismos que han sido tradicionalmente denominados como *xipes*, de quienes en años recientes se ha propuesto que se trataba de combatientes de batallas rituales,² lo que conllevaría a considerar la antigüedad de este tipo de prácticas y cuestionarse sobre la continuidad de las mismas, así como sobre la relación existente entre el desollamiento y las escaramuzas;³ sin embargo, a pesar de lo relevante de este punto, se me ha señalado que con la finalidad de no perder de vista los objetivos centrales de la investigación, y la necesidad de que solo se aborde lo nahua del Posclásico, este punto deberá de quedar en el tintero.

¹ Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II", en: *Arqueología Mexicana*, Enero-Febrero, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, p.24.

² *Ídem*. Sobre esto también *cfr.* Taube, Karl y Marc Zender, "American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica" en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.161-220. Taube, Karl, *The ballgame, boxing and ritual blood sport in Ancient Mesoamerica*" en: Colin Renfrew, Iain Morley, y Michael Boyd (eds.), *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*, Cambridge University Press, 2018. [Edición digital]

³ Sobre esto considérese que las posibles evidencias que asocian ambas prácticas se encuentran, además de en aspectos propios de la iconografía del Cerro de la Campana en la tumba 5 de Huijazoo o Suchiquiltongo, en Monte Albán, El Baúl, Bilbao y Teotihuacán. Véase Anexo I

Así, centrándonos únicamente en los nahuas del Posclásico tardío, se debe mencionar que el desollamiento tenía un papel fundamental en dos (o quizás tres) de las principales fiestas veintenas en las que se realizaban las batallas rituales, en donde se encontraba incuestionablemente relacionado con el aspecto bélico. De tal manera que era precisamente en las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, festividades realizadas en honra a los dioses Xipe Totec y Toci-Tlazolteotl en las que se llevaban a cabo grandes escaramuzas, en las que el desollamiento y la utilización de las pieles por parte de los participantes eran una de las características de mayor importancia.

Al respecto no cabe duda de que la mayor cantidad de referencias registradas en torno a la utilización de las pieles se encuentran en las descripciones de los rituales realizados en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, en la que tenían lugar diversos actos ampliamente relacionados con la guerra, entre otros elementos.⁴ Siendo además en la que se efectuaban una mayor cantidad de sacrificios humanos, tal como reflejan los escritos de fray Diego Durán quién describía que en esos tiempos se mataban más hombres que en las otras veintenas, añadiendo: “por ser fiesta tan general como era, que aún en los muy desastrados pueblos y en los barrios sacrificaban este día hombres”.⁵

Por otro lado, la fiesta en cuestión tenía un marcado papel bélico,⁶ lo cual fue ampliamente resaltado por los tenochcas, quienes mediante los actos rituales elaborados en la veintena, en específico con el *tlahuahuanaliztli* “el acto de raer, o de rayar alguna cosa”,⁷ mejor conocido como el sacrificio gladiatorio,⁸ demostraban ante los demás pueblos su hegemonía y opulencia.

⁴ Al respecto de todas las implicaciones que tenían los rituales celebrados en dicha veintena véase González González, Carlos, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011.

⁵ Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, Ángel Ma. Garibay (ed.), t.I, Porrúa, México, 2006, cap. IX, p.96.

⁶ Más allá de los planteamientos originales de Eduard Seler quien asociaba los rituales de dicha veintena con la renovación de la vegetación primaveral y la preparación de la siembra. Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, Marina Frenk (trad.), t I., F. C. E., México, 1988, p.128 y ss.

⁷ Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), 5a ed., Porrúa, México, 2004, (2) f.144r.

⁸ El *tlahuahuanaliztli* no era exclusivo de los grupos nahuas y se tienen registros que permiten demostrar su práctica en diversas regiones mesoamericanas, por ejemplo, se le encuentra pintado en al menos dos códices procedentes de la región mixteca, como son el *Códice Alfonso Caso* (Becker I), lám.36 (9); *Códice Nuttall*, f.83 (reverso). Al respecto de la representación del mismo en ambos documentos Manuel

El ritual consistía en el enfrentamiento entre un guerrero cautivo, quien por su valentía se hubiese destacado en la guerra, contra cuatro o cinco combatientes tenochcas, en una evidente desigualdad, motivo por el cual se le puede considerar, siguiendo a Baudez en esto, como una batalla amañada.⁹

Al cautivo que habría de morir se le amarraba al *temalacatl* y se le daban cuatro esferas de madera de pino denominadas como *ocotzontetl*,¹⁰ un *chimalli* y una macana que en lugar de filos de obsidiana, llevaba plumas adosadas, con lo que se defendía de cuatro guerreros tenochca, quienes iban armados con sus *macuahuitl*, y en caso de derrotarlos enfrentaba también a un quinto hombre que era zurdo. Al concluir el combate, cuando el cautivo era derrotado, se le recostaba sobre el *temalacatl* y era sacrificado mediante la extracción del corazón.¹¹

Es importante señalar que Miche Graulich demostró que en términos generales, la veintena de *tlacaxipehualiztli* se encontraba directamente relacionada con la guerra y con el nacimiento del Quinto sol, así el investigador dio cuenta de que el ritual del *tlahuahuanaliztli* conmemoraba y recreaba el mito registrado en la *Leyenda de los Soles*, en el que se narra la lucha entre los 400 *mimixcoa* que habían sido creados para alimentar al sol y a la tierra, y sus cinco hermanos. En el mito en cuestión se cuenta como en un día 1 pedernal nacieron dichos personajes de la diosa Iztac Chalchiuhtlicue,

Hermann Lejarazu refiere que se trata del sacrificio del señor 10 Perro, sobrino de 8 Venado, Garra de jaguar, quien por línea materna se encontraba relacionado con el linaje del dios Xipe, razón por la cual tuvo una muerte asociada a la deidad. Vid. *Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 venado*, Estudio introductorio e interpretación de Manuel A. Hermann Lejarazu, Edición espacial de la Revista *Arqueología Mexicana*, Raíces, No. 26, México, 2006, p.100.

⁹ Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, pp.20-29.

¹⁰ Un dato interesante es que no hay muchas más evidencias de la utilización de bolas u objetos esféricos como armas entre los nahuas; sin embargo, llama mucho la atención de que en diversas regiones en las que se registraron a posibles combatientes de batallas rituales, éstos aparecen llevando como armamento precisamente objetos esféricos, posiblemente hechos con madera o quizás también de piedra, motivo por el cual han sido varias veces confundidos con jugadores de pelota, al respecto de esto: Taube, Karl y Marc Zender, *op. cit.*, pp.161-220 Orr, Heather, *Power games in the late formative Valley of Oaxaca: The ballplayer carvings at Dainzú* Tesis de doctorado en filosofía, University of Texas at Austin, 1997. Orr, Heather, "Stone Balls and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca", en: *Ancient America*, v.5, Center for Ancient American Studies, Barnardsville, 2003, pp. 73-104.

¹¹ Sobre dicho ritual véase: Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina Quintana (eds.) t. I, Conaculta, México, 2002., lib. II, cap. XXI, pp.182-183. Durán, Diego, *op. cit.*, cap. IX, pp.97 y ss. Entre muchos otros.

quien posteriormente dio a luz a otros cinco. El sol ordena a los primeros alimentarlos a él y a la tierra, su madre, para lo cual les otorga flechas especiales; sin embargo, éstos

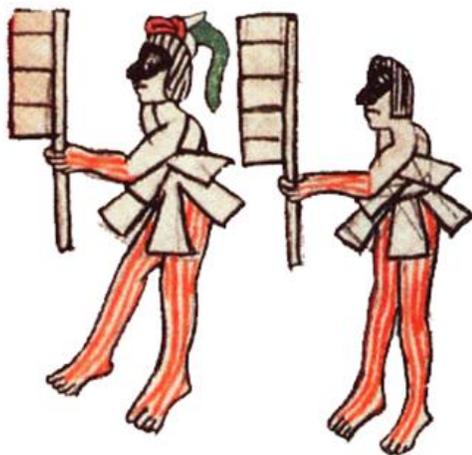


Fig. 4. Mimixcoa que participarán en el *tlahuahuanalitztli*. *Primeros Memoriales*, f.250r.

ignoran la voluntad del astro y prefieren divertirse flechando aves, emborracharse y acostarse con mujeres, por lo que el sol decide destruirlos, pidiendo para ello a los otros cinco, aquellos que habían nacido tiempo después, que les dieran muerte.¹²

Con esta base, el investigador muestra que en el sacrificio gladiatorio, las víctimas representaban a los 400 *mimixcoa*, quienes hacían frente precisamente a sus cinco hermanos:

Cabe notar que en el rito, los adversarios de los prisioneros son cuatro animales y que un quinto “un lobo”, asiste pasivamente al combate. Resulta imposible no pensar en la lucha de los cuatro Mimixcoas contra los Cuatrocientos. Cinco personajes eran también quienes recibieron la orden del sol de alimentarlo a él y a Tlaltecuhli: Cuauhtli icohuah, Mixcoatl, Tlotépetl, Apantecuhtli y Cuetlachcíhuatl. Sin embargo, sólo los cuatro primeros entraron en batalla: Mujer-Lobo asistió pasivamente al combate.¹³

De esta forma, los guerreros águila y jaguar que participaban en el ritual, representaban precisamente a los cuatro *mimixcoa*, quienes habían dado muerte a sus hermanos, en este caso reencarnados por las víctimas del *tlahuahuanalitztli*, a quienes se les ataviaba con los atributos de los cuatrocientos, tal como pueden observarse en la viñeta que acompaña a la descripción de *tlacaxipehualitztli*, presente en los *Primeros Memoriales* (Fig.4).

Lo anterior, resulta significativo en la medida de que como se verá en los siguientes capítulos, en la veintena de *panquetzalitztli*, los rituales, y en específico las

¹² *Leyenda de los soles* en: Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2011, p.185-187.

¹³ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.300.

escaramuzas, recreaban en una primera instancia, otra lucha similar, en dicha ocasión entre Huitzilopochtli y sus hermanos, los cuatrocientos *centzonhuitznahua*, en este sentido se debe llegar a cuestionar si la escaramuza realizada en *tlacaxipehualiztli*, también recreaba en cierta medida el mito descrito.

Por otro lado, por lo que se puede inferir a partir de la lectura de los datos registrados por los informantes de Sahagún, los festejos en honra de Xipe Totec iniciaban la noche anterior a la celebración¹⁴ mediante rituales preparativos a los que eran expuestos los cautivos que iban a morir, a quienes se les quitaba el cabello de la coronilla y se les hacía velar toda la noche frente a un fogón.¹⁵

4.1.1 Los portadores de las pieles: xipeme y tototectin

Es importante señalar que a partir de que iniciaban los rituales preparativos arriba expuestos, los cautivos eran denominados como los *xipeme* y *tototectin*, el primer término, según fray Bernardino de Sahagún quería decir “desollados”, y el segundo “muertos a honra del dios Totec”.¹⁶ Tal parece que éstos calificativo se aplicaban o eran específicos a las pieles, ya que después de muertos los cautivos, tanto su cuerpo como su corazón adquirirían otro nombre, como se podrá ver líneas más adelante. Además, es menester añadir que en *ochpaniztli*, un portador de la piel e imagen o *ixiptla* de la diosa Toci, el Teccizcuacuilli, sacrificaba a cuatro cautivos, cuyos cuerpos también eran desollados y las pieles vestidas por los sacerdotes de Chicomecoatli, a los que llamaban precisamente *tototectin*.¹⁷

¹⁴ Aunque se debe mencionar que ya durante la veintena anterior, en *atlcahualo*, se realizaban actos relacionados con la fiesta de Xipe Totec, tal como era una especie de simulacro del *tlahuahuanaliztli*, en el que se simulaban los sacrificios que se realizarían días posteriores y se fingía la extracción del corazón, utilizando para ello en lugar de un cuchillo de pedernal, una especie de tortillas denominadas como *yopitlaxcalli* o tortilla de Yopi. Al respecto véase: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.45. González González, Carlos, *op. cit.*, p.256. Broda, Johanna Broda, Johanna, “Tlacaxipehualiztli: A reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources” en: *Revista española de antropología americana*, núm. 5, 1970, pp.234-238, p.202.

¹⁵ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib.2, cap. XXI, p.180. Lo anterior era evidentemente parte de un ritual de paso mediante el cual se transformaba el carácter o esencia de los individuos que habrían de morir.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Véase en el siguiente capítulo lo referente a dicho acto.

Como quiera que sea, los hombres que vestían las pieles en *tlacaxipehualiztli* recibirían precisamente estos nombres,¹⁸ de tal manera que como menciona Carlos Javier González González, lo anterior era un indicio claro de que los cautivos morirían en calidad de representantes del dios Xipe Totec, a la vez que la piel se convertía en un vehículo de la fuerza divina.¹⁹

Al amanecer del día de la fiesta, los dueños de los cautivos los conducían a la base del templo de Huitzilopochtli, en donde los entregaban a los sacerdotes que se encargarían de subirlos y sacrificarlos por medio de la cardioectomía. Aquí se debe mencionar que a partir de la muerte de los cautivos, su corazón comenzaba a recibir el nombre de *cuahnochtli* y era depositado en el *Cuauhxicalco*, a la vez de que el cuerpo era denominado como *cuauhtecatl*, y era arrojado gradas abajo para que llegara al *Apetlac*,²⁰ sitio que se encontraba al pie de la escalinata y el cual a decir de Sahagún era: "... una mesa de un encalado grande..."²¹ en donde se realizaban importantes actos rituales también en las veintenas de *ochpaniztli* y *panquetzaliztli*.²²

En dicho lugar, los cuerpos eran recuperados por los *huehuetzin cuacuacuiltin* quienes los desollaban,²³ para posteriormente llevar el cuerpo al *calpulli* al que pertenecía el dueño del cautivo, en donde era destazado y posteriormente consumido

¹⁸ Véase Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*

¹⁹ González González, Carlos, *op. cit.*, p. 284. Cfr. López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, t.I, IIA-UNAM, México, 1996, p.435

²⁰ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, pp.180-181, *Florentine Codex, op. cit.*, p.48. Lo anterior rememoraba, según David Carrasco, la batalla y el sacrificio de Coyolxauqui por su hermano Huitzilopochtli. Carrasco, David, *City of sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, p.151. Y en efecto, el *Apetlac* era un espacio directamente asociado a los mitos y rituales referentes a la lucha de Huitzilopochtli con sus hermanos. Además, es importante señalar que existen relaciones interesantes entre las fiestas realizadas en *panquetzaliztli* en honor al "Colibrí a la Izquierda" con las que de la veintena en cuestión, tal como se verá más adelante.

²¹ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. VIII, cap. XIV, p.838.

²² Sobre dicho sitio véase: González González, Carlos, *op. cit.*, pp.128-134. También: Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas...*, t. I., Tesis de doctorado, Università Ca' Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, pp.107-110.

²³ La información sobre que se desollaba en dicho lugar solo se encuentra en la columna en castellano del *Códice Florentino*, de ahí que se pueda llegar a suponer que se trata de un dato proporcionado por el propio fraile. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p.180. González González, Carlos, *op. cit.*, p.351. Aunque también se debe considerar como menciona Elena Mazzetto que la información legada por el fraile no descartaría que el desollamiento se realizara en algún lugar aledaño al templo: Mazzetto, Elena, *op. cit.*, p.88, n.56.

por los amigos y parientes del captor, mientras que uno de los muslos era enviado al *huey tlatoani* para que lo comiera.²⁴

Sobre esto último, debe mencionarse que los datos que se tienen muestran la importancia que tenían los muslos y las piernas dentro de los modelos sacrificiales y la antropofagia. Así por ejemplo, además de lo descrito líneas arriba, Sahagún hace referencia de que cuando varios guerreros lograban capturar un enemigo, repartían entre ellos el cuerpo para ser consumido, correspondiendo en este caso el muslo y la pierna derecha al que lo había capturado.²⁵ A decir de Stan Declerq, las distintas partes del cuerpo se distribuían con base en criterios políticos, económicos, sociales y religiosos, partiendo principalmente del tamaño de las extremidades como pauta para la repartición, resultando entonces que el segmento más grande es el muslo, por lo que era un privilegio recibirlo,²⁶ es por ello que se les otorgaba precisamente esta parte correspondía al guerrero que hubiera tenido mayor participación en la captura.²⁷ En este sentido, Carlos Javier González González da cuenta que el hecho de dar el muslo al *huey tlatoani* era un reconocimiento de su colaboración en la captura.²⁸

De igual forma, se debe considerar que precisamente los huesos de la pierna son los más largos y es probable que se considerara que contenían alguna carga simbólica importante, es por ello que se les podía mantener como reliquias y eran colgados en las casas, tal como fue registrado en el *Códice Tudela*.²⁹

En cuanto a la utilización de las pieles, se debe advertir que en las fuentes hay ciertas divergencias o contradicciones sobre quiénes eran los que las vestían y las acciones que se realizaban con ellas, lo anterior posiblemente debido al hecho de que

²⁴ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p.180.

²⁵ *Ibid.*, lib. VIII, cap. XXI, p.781.

²⁶ Declerq, Stan, *In mecitin inic tlacanacaquani: "Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana". Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2018. pp. 384 y 396.

²⁷ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. VIII, cap. XXI, p.781.

²⁸ González González, Carlos Javier, *op. cit.*, p.352.

²⁹ Véase: *Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de Los Indios de Nueva España*, publicado por Federico Gómez de Orozco, en: *Tlalocan*, vol.2, no. 1, UNAM, México, 1945, p.47. Los fémures colgados de las vigas recibían culto bajo el nombre de Malteotl o "dios cautivo", Al respecto: Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p. 346. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.60. Aunque en realidad no resulta muy claro cuál sería la carga simbólica de los mismos.

los datos fueron recopilados en diversas regiones³⁰ y aunque es de suponerse que en términos generales las festividades religiosas debieron de ser similares en diversas partes y mantener elementos en común, existe una fuerte probabilidad de que las discrepancias presentes en los documentos coloniales procedan precisamente de diferencias regionales.

A partir de la advertencia antes dicha, se debe hacer mención por ejemplo que en los registros se da cuenta de que las pieles eran utilizadas, además de por los señores quienes realizaban actos específicos con ellas,³¹ por cuatro tipos diferentes de portadores: sacerdotes, enfermos, pobres y guerreros. E igualmente se realizaban con ellas tres acciones principales, la primera era la utilización de estas para representar a diferentes dioses, lo cual es únicamente señalado por fray Diego Durán, quien refiere que se sacrificaban a los representantes de nueve dioses y se les desollaba, para que acto seguido “otros tantos indios”³² vistieran las pieles, recibiendo el mismo nombre de las deidades sacrificadas. En este caso, no sería extraño que, tal como ya había señalado Johanna Broda, los que vestían las pieles podrían haber sido sacerdotes.³³ A este respecto debe señalarse que cronistas como Gerónimo de Mendieta registraron que quienes usaban las pieles eran precisamente sacerdotes del templo, los cuales “las vestían sobre sus carnes, y por devoción o valentía los traían así veinte días, y andaban saltando y gritando por las calles con ellos”.³⁴

³⁰ Como se ha mencionado anteriormente, se debe considerar que tanto los documentos elaborados o preparados por Sahagún como por Diego Durán, los que en términos generales contienen una mayor cantidad de información sobre los temas aquí tratados, fueron elaborados en diferentes lugares y con informantes procedentes de diversas regiones. Así por ejemplo, mientras que la obra de Sahagún fue redactada en Tepeapulco y en Tlatelolco, Diego Durán realizó su obra en Hueyapan, lugar en el cual era vicario, aunque sobre este último es importante señalar que también utilizó para su trabajo otros documentos. Al respecto véase: Vargas Montes, Paloma, “Introducción” en: Fray Diego Durán, *Libro de los ritos*, Colmex, México, 2018, pp.13-26. También: Romero Galván, José Rubén y Rosa Carmelo Arredondo, “Fray Diego Durán”, en: José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, v.1., IIH-UNAM, México, 2011, pp.229-258.

³¹ Por ejemplo, las usaban en determinadas fiestas, al respecto *vid.* González González, Carlos Javier, *op. cit.*, pp.367-369.

³² Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Ángel Ma. Garibay, (ed.), t.I, Porrúa, México, 2006, cap. IX, p.97.

³³ Broda, Johanna, *op. cit.*, p.221.

³⁴ Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Antonio Rubial García (ed.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib. II, cap. XVI, pp.214-215.

Regresando nuevamente al registro de Durán, el fraile hace mención de que los representantes de los dioses, ataviados como estos y llevando las pieles de los sacrificados, se presentaban a los distintos puntos cardinales realizando el ritual denominado como *neteotoquiliztli*, lo que es traducido por el fraile como “reputarse como dios”,³⁵ para posteriormente acudir a presenciar el *tlahuahuanaliztli*.³⁶

La segunda forma en la que se utilizaban las pieles y que es la que aquí nos ocupa, era su uso dentro de una escaramuza ritual en la cual se enfrentaban los *xipeme* en contra de los *tototectin*, acto que como se ha aludido, solo es mencionado en las fuentes sahuaguntinas y en aquellos documentos basados en las mismas, de la que se hablará más adelante.³⁷

Finalmente, una tercera y última acción que realizaban los portadores de las pieles, la cual es registrada en varios documentos, es la utilización de estas durante veinte días con la finalidad de pedir “limosna” de casa en casa, tiempo durante el cual también había enfrentamientos entre aquellos que las llevaban.³⁸ Sobre esto es menester señalar, aunque sea brevemente, que este último acto según el análisis realizado por González González, en el que da cuenta de que existe una imprecisión en la traducción de “limosneros”, lo que los *xipeme* o portadores de las pieles hacían más que pedir limosnas, era la recolección de bienes que serían utilizados en las acciones encaminadas a la promoción del guerrero otorgante del cautivo, quien era el custodio de la piel.³⁹

Ahora bien, sobre este acto es del que existen mayor contradicción en las fuentes, en la medida de que por ejemplo, Diego Durán y Juan Bautista de Pomar refieren que

³⁵ Durán, Diego, *op. cit.*, p.97. Según David Carrasco, éste era el nombre de todos los actos realizados con las pieles, ya que menciona que este rito involucraba el mendigar con las pieles puestas, lo cual incluía también las escaramuzas, batallas fingidas y las visitas a las casas familiares, en donde los que portaban las pieles recibían obsequios. Carrasco, David, *City of sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, p.145.

³⁶ Durán, Diego, *op. cit.*, p.98.

³⁷ Aquí debo mencionar que doy por hecho de que se trataba en verdad de dos grupos diferentes, a diferencia de otros investigadores como Dibble y Anderson quienes llegaron a suponer que los términos de *xipeme* y *tototectin* hacían referencia a las mismas personas. En: *Florentine Codex, op. cit.*, p.50 n.13. Sin embargo, bajo el contexto de la descripción de la escaramuza me parece que es claro de que en realidad eran, como se mencionó, los nombres de los antagonistas, sobre este punto en particular *vid. infra*.

³⁸ Durán, Diego, *op. cit.*, t. I, 2006, cap. IX, pp.100-101;

³⁹ González González, Carlos Javier, *op. cit.*, pp.371-390.

eran los pobres quienes llevaban las pieles,⁴⁰ mientras que a partir de los escritos de Sahagún se podría llegar a sospechar que los que hacían dicha actividad eran aquellos que por causa de alguna enfermedad relacionada con el dios Xipe hubiesen hecho un voto a la deidad, comprometiéndose a llevarlas en la festividad.⁴¹

Así, además de cuestionar sobre quiénes eran los que representarían en la escaramuza a los *xipeme* y a los *tototectin*, un tema interesante a inquirir es si estos además eran los mismos que llevarían las pieles por los siguientes días, durante la recolección de bienes.

Con base en lo anterior, quizás un elemento que resulta central para tratar de entender las divergencias en las fuentes es el observar que en realidad las pieles eran obtenidas en al menos dos ocasiones diferentes, y tal parece que en cada una de estas, el destino al que eran reservadas era distinto.

De esta manera, en los documentos sahaduntinos queda claro que las pieles se obtenían en dos sacrificios, el primero era el que se realizaba con cautivos en el Templo de Huitzilopochtli, mismo que se ha mencionado líneas arriba, y con el que se conseguían aquellas que serían empleadas en la escaramuza ritual. Además, es posible que en la misma fecha, aunque esto no es muy claro, se realizara la inmolación de los representantes de los dioses mencionados por Diego Durán.⁴²

Tiempo después,⁴³ se efectuaba el ritual del *tlahuahuanaliztli*, en el que los cautivos tras haber sido derrotados eran sacrificados o rematados por el Yohuallahuan, quien era el sacerdote principal de la fiesta⁴⁴ y sus cuerpos eran también desollados. En dicha ocasión, el dueño del cautivo después de haber ido a ofrecer la sangre del sacrificado a todos los dioses de los templos:

Iba luego al palacio real a descomponerse, y el cuerpo de su cautivo llevábale a la casa que llamaban *calpulco*, donde había tenido la vigilia la noche antes,

⁴⁰ Durán, Diego, *op. cit.*, p.100; Bautista de Pomar, Juan, "Relación de Tezcoco" en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo tercero, IIA-UNAM, México, p.65.

⁴¹ *Vid. infra*

⁴² *Vid. supra*

⁴³ Los días en los que se realizaban los distintos actos de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, también han sido motivo de polémica, debido nuevamente a la divergencia de datos presentes en las fuentes.

⁴⁴ El personaje en cuestión tenía un papel central dentro de los rituales realizados en la veintena, y participaba directamente en la escaramuza que tenía lugar en momentos anteriores al *tlahuahuanaliztli*. Véase más adelante.

y allí les desollaban. De ahí llevaba el cuerpo desollado a su casa. Allí le dividía y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes.⁴⁵

Con respecto a esto último, González González da cuenta de la diferencia existente entre los cautivos sacrificados durante el primer día en el Templo de Huitzilopochtli, con aquellos inmolados en el ritual del *tlahuahuanaliztli*, de esta manera el investigador refiere que:

...los cuerpos de éstos últimos [los *huahuantin*] eran recibidos directamente por sus “dueños”, sin mediar los *cuacuacuiltin*, y su desollamiento ocurría en el espacio comunitario de cada uno de los guerreros donadores. Esa diferencia seguramente estaba en consonancia con la especial selección previa de los cautivos destinados al sacrificio gladiatorio y constituía, al mismo tiempo, un motivo más de prestigio para sus captores, quienes de esa manera podían disponer de las pieles de sus víctimas en su propio territorio.⁴⁶

Ahora bien, es menester señalar que a pesar de que en la parte en náhuatl concerniente al pasaje mencionado no se especifica quién era el encargado de recuperar los cuerpos, y es de suponerse que éstos no eran tomados directamente por el dueño, e igualmente, es muy posible que los mismos *cuacuacuiltin* fueran los que realizaban el desollamiento⁴⁷ tal como propone Andrea Rodríguez,⁴⁸ resulta sumamente interesante la diferencia entre ambos sacrificios y la posterior utilización de las pieles, ya que es precisamente a partir de estas diferencias que se podría llegar a proponer quienes eran los que las llevaban y cuáles eran las actividades que realizaban con ellas.

Así, lo primero que se debe de destacar es que la escaramuza ritual tenía lugar antes de la realización del *tlahuahuanaliztli*, motivo que en una primera instancia demuestra que las pieles utilizadas en la misma habrían sido tomadas de las víctimas del primer sacrificio. De esta forma, debe recordarse que a diferencia con lo ocurrido con los cuerpos de los inmolados del *tlahuahuanaliztli*, quienes eran desollados en el

⁴⁵ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p.183.

⁴⁶ González González, Carlos, *op. cit.*, p.370. Los corchetes son míos.

⁴⁷ Contrario a lo propuesto por Johanna Broda quien sugiriera que era el captor el encargado de hacer dicha tarea: Broda, Johanna, *op. cit.*, p. 220.

⁴⁸ *Vid.* Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.157. Véase también las traducciones de la autora presentes en los anexos del mismo documento y *cfr.* *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.45.

Calpulco, los cautivos inmolados al inicio de las fiestas habían sido despojados de la piel en el *Apetlac*, sitio asociado al culto a Huitzilopochtli, por lo que el acto, así como las pieles mismas, debieron de estar relacionadas con la deidad y con la guerra. Por otra parte, es probable que las pieles quedaran bajo la custodia directa de los propios *huehuetzin cuacuacuiltin* y por lo tanto se les quitaban a los dueños de los cautivos, resultando de ello que sería posiblemente el Estado mexica o el propio *tlatoani* quien tuviera la potestad sobre ellas, siendo éste el encargado de distribuirlas a aquellos que las utilizarían en las escaramuzas.⁴⁹

En contraparte, las pieles de las “víctimas” del *tlahuahuanaliztli*, quedaban bajo la custodia del dueño del cautivo, de ahí que los informantes de Sahagún refirieran: “El pellejo del cautivo era del que le había capturado”.⁵⁰ De esta manera, eran precisamente éstas las que se prestaban para ser utilizadas en la recolección de bienes, resultando en este caso muy probable que aquellos que las pedían fueran los pobres,⁵¹ aunque como se verá, estos no eran los únicos que lo hacían.

Por otro lado, regresando a los que utilizarían las pieles en la escaramuza ritual, en el libro I del *Códice Florentino* en el capítulo referente al dios Xipe Totec, se aclara que aquellos que estuvieran enfermos de la piel, o que tuvieran alguna de las enfermedades atribuidas a la deidad, en especial de los ojos, hacían un voto al dios comprometiéndose a vestirse con las pieles de los sacrificados.⁵²

A continuación, en la sección en castellano del mismo documento se asentó lo siguiente:

En esta fiesta hacían como un juego de cañas, de manera que el un bando era de parte deste dios o imagen del dios Totec, y éstos todos iban vestidos de pellejos de hombres que habían muerto y desollado en aquella fiesta, todos recuentes y sangrientos y corriendo sangre. Los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforzados que no tenían

⁴⁹ Cfr. González González, Carlos, *op. cit.*, p.392. González González, Carlos, *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*, Museo del Templo Mayor, INAH, 2016, p.142. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p. 145

⁵⁰ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p. 184.

⁵¹ Durán, Diego, *op. cit.*, p.100; Bautista de Pomar, Juan, “Relación de Tezcoco” en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo tercero, IIA-UNAM, México, p.65. Broda, Johanna, *op. cit.*, pp.221-222

⁵² *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 1., The University of Utah Press, Salt Lake City, Santa Fe, 2012, p.41. También: Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales...*, Thelma Sullivan et al. (trads.), University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, p. 57. Véase también la traducción propuesta por Andrea Rodríguez en: Rodríguez, *op. cit.*, Anexo, (s.p).

en nada la muerte, osados, atrevidos que de su voluntad salían a combatir con los otros.⁵³

Por su parte en el libro II del mismo documento se inscribió que: “Hazian en esta fiesta unos iuegos, que son los siguientes: todos los pellejos de los desollados, se vestian muchos mancebos, a los quales, llamauan tototecti”.⁵⁴ Con esta base, se puede entonces inferir que aquellos que se habían comprometido a llevar las pieles a causa de la enfermedad,⁵⁵ eran los que se encontraban dentro del bando de Totec, es decir que ellos eran los *tototectin*, mientras que sus contrarios eran los soldados valientes y osados, tal como se demuestra la cita anterior.

Ahora bien, aunque existe un problema al tratar de determinar si los susodichos soldados vestían o no pieles humanas, me parece que existen suficientes datos para pensar que así era. Así, habría que considerar que en la descripción de la escaramuza registrada en el *Códice Florentino* se menciona la confrontación entre dos grupos y se definen los nombres de cada uno de ellos, así por ejemplo, cuando se menciona el ritual del *zacapan nemanalitztli* del que se hablará más adelante, se especifica que por un lado, sobre la tiza, se formaban los *tototectin* y más adelante se cuenta que en algún lugar de la ciudad, sobre el zacate, se paraban los *xixipeme*.⁵⁶

Estos últimos tendrían la función de molestar, perseguir y guerrear a los *tototectin* quienes como hemos visto, eran precisamente portadores de las pieles, no quedando duda entonces de que los contrarios eran precisamente los soldados valerosos, que en este momento eran los que encarnarían el papel de los *xipeme*.⁵⁷

Más adelante, la misma fuente esclarece que éstos *xipeme* desplegados sobre el zacate: “onmaqujtaia tlacaceoatl” o lo que se traduce como “iban vestidos con la piel

⁵³ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib.2, lib. I., cap., XVIII, p. 99.

⁵⁴ *Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, t.I., AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979, lib. II, cap. 21, f.19v.

⁵⁵ Quizás era como resultado de haber incumplido con alguna labor agrícola, González Gonzáles, Carlos, *op. cit.*, p.302. Por lo que la utilización de las mismas, y en especial su participación dentro de la escaramuza ritual, debió de servir como una acción expiatoria.

⁵⁶ *Códice Florentino*, *op. cit.*, t.I., Lib. 2, cap. 21, f.19v.

⁵⁷ Al respecto véase: Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.145 y Anexo [s.p.] 21-39.

humana”.⁵⁸ Con lo que me parece queda claro que en este acto ritual se enfrentaban dos grupos de portadores de pieles, siendo los soldados osados y valientes uno de éstos, tal como ya hubiera sido propuesto por Andrea Rodríguez con base en la traducción directa del náhuatl, quien refiere precisamente que:

... las personas enfermas de la piel se vestían la piel *tlâkaêwâtl*, después de ponérsela eran llamados *totêkw*. Por otro lado, los guerreros valientes, los *tiyakâwah*, los *okichtli* y los osados, que estaban borrachos, también se vestían con la piel *tlâkaêwâtl*, quienes de ahí en adelante eran llamados *šipêw*.⁵⁹

Ahora bien, a los *tototectin* que participaban en las escaramuzas rituales, tal como fue registrado en el libro octavo del *Códice Florentino*, se les daba un *chimalli*, un *macuahuitl*, además de un *chicahuaztopil* o (barra de bastón de sonajas),⁶⁰ tal como se les puede observar en algunas láminas del mismo documento (Fig.5). Estos deberían de enfrentarse al grupo de los *xipeme* como ya se ha mencionado, el cual estaba conformado por varios soldados, que únicamente se encontraban armados con palos de pino, mismos que esgrimían con las dos manos.⁶¹ Asimismo, llevaban un *chicahuaztli* y un *chimalli*. (Fig. 6).

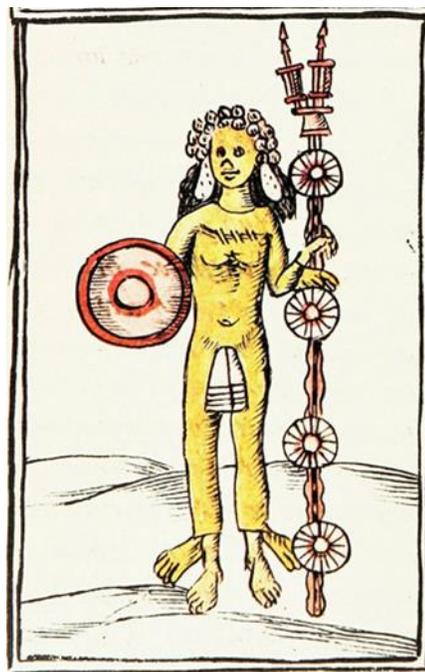


Fig. 5. *Tototectin*. *Códice Florentino*, lib. II, cap.21, f.19v.

⁵⁸ *Códice Florentino*, t.I., Lib. 2, f19v. Véase también: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.50. Así como las traducciones de Andrea Rodríguez en: Rodríguez Figueroa, *op. cit.*, Anexo, P21-40, [s.p.].

⁵⁹ Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.145.

⁶⁰ Rodríguez Figueroa, *op. cit.*, Anexo, [s.p.]; *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 8., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.85.

⁶¹ *Florentine Codex*, *op. cit.*, p. 85.



Fig. 6. *Xipeme*. *Códice Florentino*, lib. II, cap.21, f.20r.

4.1.2 Sobre el zacate y la tiza

En momentos previos a la escaramuza, ocurría un acto interesante, pero de difícil interpretación, así en el *Códice Florentino* se da cuenta de que a los *tototectin* se les formaba sobre la tiza o sobre el zacate,⁶² a la vez que a los *xipeme* los colocaban encima de las hojas de zacate en donde se exhibían delante de todos, ritual este último denominado como *zacapan nemanalitztli* (Fig. 7) (pararse o ponerse sobre el zacate).

⁶² Se refiere que es en *tizapan* y *zacapan* respectivamente. Vid. *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II., Cap. 21, f.19v., *Florentine Codex*, *op. cit.*, p.50. López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, 1967, p.23. En lo personal soy de la creencia de que en realidad únicamente correspondería a los *tototectin* el pararse en la tiza, aunque no existen evidencias específicas que permitan asegurarlo.

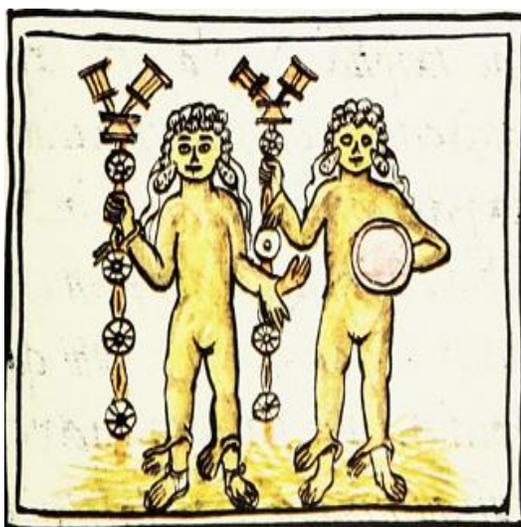


Fig. 7 Rito de zacapan nemanaliztli. *Códice Florentino*, lib. II, Apendiz, f.126v.

Al respecto de dicho acto, en los *Primeros Memoriales* se registró que:

J çacapa nemanaliztlj iehoantin in quixipevaja tlaca yn imevajo cequintin comaquiaya yn evatl, y[n] motenevaja xixipeme auh motzetzeloaja in çacatl ipa[n] qui[n]valmanaja in xixipeme ipa[n]pa in motenevaja çacapa[n] valnemanalo.⁶³

Lo que es traducido por Andrea Rodríguez como:

El acto de ofrecerse en el zacate. El sakapan nemanalistli: ellos desollaban la piel de hombres, algunos se vestían las pieles que se llamaban *šišipêwmeh*. Se sacudían el zacate, en él ofrendaban los *šišipêwmeh*, por eso se llamaba sakapan wâlnemanalo o eran ofrendados en el zacate.⁶⁴

El zacate o *zacatl*, tal como diera cuenta Guilhem Olivier a partir de los datos brindados por los informantes de Sahagún,⁶⁵ más allá de tratarse de una especie vegetal específica,

⁶³ *Primeros Memoriales*, f.257r. Los corchetes son míos. Véase también en: Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales...*, Thelma Sullivan et. al. (trads.), University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, p. 79. La descripción de este ritual se encuentra también inscrita en la columna en náhuatl del *Códice Florentino*; sin embargo, en la parte correspondiente al castellano únicamente se asentó que “Esta superstición o cerimoja, se puso en la fiesta, de tlacaxipealiztli”, *Códice Florentino*, op.cit., lib. II., Apendiz, f.126r.

⁶⁴ Rodríguez Figueroa, Andrea, op. cit., t.II., [s.p.] 21-43.

⁶⁵ Vid. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 11., The University of Utah Press, Santa Fe, 1963, p.196

como propusiera alguna vez Ángel Ma. Garibay,⁶⁶ era en realidad cualquier tipo de hierba seca⁶⁷ y se utilizaba en una gran diversidad de ritos, muchos de estos asociados a la guerra o a la cacería, como era el denominado *nezacapechtemalitztli*, el cual era descrito de la siguiente manera:

La acción de poner un lecho de zacate se hacía de esta manera. Tal como comer tierra era una forma de reverencia cuando ellos pasaban por un lugar donde había una imagen del diablo, en el momento que pasaban ante él. Ellos recogían zacate y lo esparcían ante el diablo, cuando pasaban ante el. Para otros quienes estaban viajando a lo largo del camino cuando había guerra, esto era lo mismo que hacer un voto. Cuando alguien iba a la guerra, si estaba angustiado decía: 'no moriré aquí. moriré en la batalla'. Y cuando una batalla estaba a punto de comenzar primero recogían zacate, y lo lanzaban en dirección al sol. Decían 'Allí terminare'. Si el fuese muerto o capturado así había hecho su voto al sol.⁶⁸

De igual forma, en las festividades realizadas en *quecholli* en honor a Mixcoatl, el zacate en palabras de Guilhem Olivier, era prácticamente omnipresente⁶⁹ y se le empleaba para esparcirlo sobre los nopales, cactus y magueyes sembrados en el templo del dios.⁷⁰ Además, uno de los actos más significativos con los que guardaba relación con el ritual ejecutado en *tlacaxipehualitztli*, era realizado al sexto día de la veintena y recibía el

⁶⁶ El investigador traducía *Zacapan* como "encima de la hierba, o la grama" y refería que el *zacatl* era la gramínea *Epicampes macroura* y otras especies. Garibay K., Ángel Ma., en Durán, Diego, *op. cit.*, t.I., p.315.
⁶⁷ Olivier, Guilhem, "El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico" en: Leonardo López Luján, *et. al.* (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, INAH, México, 2006, p.413. También: Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p.389. De hecho, es importante señalar que Molina traduce *zacatl* únicamente como "paja". Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1) f.91v. (2) f.13v. La cual era, según se refiere en el *Diccionario de Autoridades*, "la caña del trigo, cebada, centeno y otras semillas, después de seca y separa de la espiga". *Diccionario de Autoridades* (1737), ed. facs., 6 t., Real Academia Española, Gredos, Madrid, 1990, p.80.

⁶⁸ Traducción de Bittmann Simons, en: Wimmer, Alexis, "Dictionnaire de la langue nahuatl classique", en Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. [Software PC]. *Cfr.* Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales...*, Thelma Sullivan *et. al.* (trads.), University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, p. 79. Véase también en: León-Portilla, Miguel, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, IIH-UNAM, México, 1958, pp.68-69 y *Códice Florentino*, *op. cit.*, t.I, lib. II, Apéndice, f. 126v-127r. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.146. Aquí resulta relevante también señalar que los informantes al hacer mención del ritual lo compararon también con el acto de comer la tierra o *tlalcualitztli*. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p. 71. También: León-Portilla, Miguel, *op. cit.*, p.51. Sin embargo, mantenía como se verá más adelante relación también con el rito denominado como *nitizapaloo* o "probar la tiza".

⁶⁹ Olivier, Guilhem, "El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico" en: Leonardo López Luján, *et. al.* (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, INAH, México, 2006, p.414.

⁷⁰ *Ídem.*

nombre de *zacapan quixoa* (se salía al zacate), mismo que consistía en arrojar una especie específica de zacate, denominado como *ocozacatl* (zacate de pino)⁷¹ en el piso del templo de Mixcoatl, en donde posteriormente se sentaban unas ancianas *cihuatlamacazque*,⁷² las cuales a decir de Michel Graulich representaban a la diosa de la tierra,⁷³ en este caso probablemente en su aspecto de Ilamatecutli, la diosa vieja, quien además de ser la consorte del dios del fuego Xiuhtecuhtli con quien compartía elementos ígneos, mantenía también fuertes relaciones con Itzpapalotl, Cihuacoatl y las mujeres muertas en el parto denominadas como las *Cihuateteo*,⁷⁴ resultando en este caso que se podría llegar a postular que las ancianas representaban también a estas últimas.

Tenía ocasión entonces un evento curioso, ya que según refieren los informantes de Sahagún, las madres que tenían niños pequeños iban al templo de Mixcoatl y ofrendaban cinco tamales dulces,⁷⁵ mismos que eran depositados sobre el zacate frente a las ancianas, a la vez que entregaban a estas a sus hijos, y ellas los tomaban en sus brazos y los mecían por un momento, para finalmente devolverlos a sus madres.⁷⁶ En realidad, este último acto resulta bastante interesante, aunque de difícil interpretación, y a pesar de que Michel Graulich llegara a proponer que las madres daban a sus hijos a las ancianas “dando a entender así que éstos les pertenecían, de la misma forma que a la vieja tierra Cihuacoatl, la nodriza de la humanidad”,⁷⁷ siguiendo el planteamiento mencionado líneas arriba, y sin descartar la explicación propuesta por el investigador

⁷¹ Mismo que aparece en los mitos cosmogónicos de la creación del sol, ya que con esta hierba fue creado el *zacatapayolli* de Nanahuatl. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 7., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.4. Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas...*, t. I., Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, p.531.

⁷² Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib.2, cap. XXXIII, p.244.

⁷³ Graulich, Michel, *op. cit.*, p. 184.

⁷⁴ Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, F.C.E., México, 2006, p.83. López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, México, 2012, pp.100-106. En el *Códice Borbónico* se puede observar a la diosa en diversas láminas, registrada en su aspecto de Cihuacóatl con la quijada descarnada, elemento propio de las Cihuateteo. Al respecto véase en especial las láminas 34 y 35 de dicho documento y *cfr. Códice Magliabechiano* f.45, *Códice Tudela* f.27r; *Códice Ixtlilxochitl* f.102r. En el siguiente capítulo se retomará la discusión sobre las características de esta deidad.

⁷⁵ *Tzopelic tamalli* literalmente tamal dulce, *Florentine Codex*, *op. cit.*, t. 2., p.136.

⁷⁶ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.244

⁷⁷ Graulich, Michel, *op. cit.*, p.184.

belga, soy de la creencia de que existe la posibilidad de que la acción tuviera también alguna asociación con las *Cihuateteo* y su relación con los infantes.

Como quiera que sea, se debe hacer notar que uno de los aspectos interesantes del acto descrito líneas arriba, es la correspondencia que guarda con los rituales realizados durante la veintena de *izcalli*, efectuados éstos últimos en honor a la deidad del fuego Xiuhtecuhtli y en los que al igual que en la veintena de *quecholli*, los niños participaban en actividades asociadas a la cacería, quizás a manera de entrenamiento.⁷⁸ Así, dentro de los actos elaborados en *izcalli*, se refiere que los niños salían a los montes a recolectar y cazar pequeñas sabandijas, u otros animales, mientras que sus madres preparaban durante toda la noche unos tamales denominados como *huauhquiltamalli* o tamales hechos con la semilla del amaranto, rellenos de *acociles* y que se servían muy calientes con una salsa roja picante,⁷⁹ los cuales eran entregados a unos viejos *calpuleque* quienes tenían por función darlos a su vez a los niños a cambio de los animales que éstos hubiesen cazado.⁸⁰

En este sentido, es interesante la relación existente entre ambos rituales, en los que la presencia de la cacería, la niñez y la vejez, además de elementos asociados a lo

⁷⁸ Con respecto a *quecholli*, las fuentes no son explícitas al respecto, aunque se llega a señalar que los niños participaban en la preparación de las saetas y es muy probable que también intervinieran en la cacería colectiva realizada en el cerro Zacatepetl, *Vid. Sahagún, Bernardino de, op. cit.*, libro II, cap. XXXIII, p.242. Asimismo, es notoria su presencia en la lámina correspondiente a dicha veintena registrada en el *Códice Borbónico*. Véase: Anders, Jansen y Reyes, *El libro de Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo...*, México, F.C.E., Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1991, p.220.

⁷⁹ Dichos tamales también recibían el nombre de *chalchiuhtamalli*, o tamales preciosos y era tanto el calor o picor de estos que se sudaba al comerlos. *Vid. Florentine Codex, op.cit.*, t. 2., p.160. Según se refiere, los mismos eran uno de los alimentos propios de los señores, *Vid. Florentine Codex, op. cit.*, t. 8., p. 38 y resulta probable, aunque no hay forma de demostrarlo, que la población en general únicamente tuviera acceso a este manjar en esta festividad. Por otro lado, es importante señalar que las madres también participaban en los rituales efectuados en otros momentos, mediante la elaboración de tamales, tal como es el caso de la veintena de *huey tozotli* en la cual deberían de ser purificadas todas aquellas que hubieran dado a luz durante el ciclo anterior, es por ello que elaboraban unos tamales dulces hechos también con amaranto, aunque en esa ocasión no eran picosos sino que llevaban miel para endulzarlos y eran llamados *tzocoyotl*, término que curiosamente resulta casi homófono al de *xocoyotl* (hijo último). *Florentine Codex, op.cit.*, t. 2., p.112. Durán, Diego, *op. cit.*, Tratado tercero, cuarto mes del año, p.255.

⁸⁰ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, Cap. XXXVII, p.261. Sobre estos actos véase Díaz Barriga, Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, pp.127-129.

que es propio a la naturaleza y lo que corresponde al mundo de los hombres,⁸¹ eran los aspectos centrales de la misma, siendo además sumamente llamativo el hecho del papel simbólico tanto de las viejas *cihuatlamacazque*, representantes como ya se ha dicho de la anciana diosa de la tierra y madre de los dioses Iamatecutli y de los viejos *calpuleque*, asociados en este caso al dios *Xiuhtecuhtli*, resultando en ambos casos la presencia de elementos ígneos.

A este respecto se podría proponer, como menciona Elena Mazzetto, que quizás el zacate o propiamente los asientos hechos con la planta, eran una prerrogativa de las entidades ígneas, en particular de Tonatiuh, Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli,⁸² a lo que habría que agregar en este caso a la consorte del último, lo cual explicaría el por qué las ancianas se sentaban sobre la hierba. Sin embargo, aunque lo anterior es sugerente, en el análisis realizado por Guilhem Olivier sobre el simbolismo del zacate, en especial sobre las bolas hechas con este material utilizadas con la finalidad de depositar en ellas las espinas de autosacrificio, los *zacatapayolli*, dio cuenta de que existen evidencias suficientes para denotar que la planta en realidad representaba a la tierra, de ahí la presencia de las mujeres ancianas en la fiesta de *quecholli* y la importancia de la utilización de zacate en la veintena de *ochpaniztli*.⁸³

Dentro de los postulados del investigador francés hay un punto de gran interés y que podría ser la llave para interpretar el ritual de *zacapan nemanliztli*, así, el autor propone que las espinas y las flechas que fueron representadas clavadas en los *zacatapayolli* aparecían como los símbolos de los guerreros sacrificados, mientras que el humo o fuego que se registró saliendo de algunos de estos objetos (fig.8) representaría la manifestación del acto sexual efectuado entre los guerreros muertos y la tierra.⁸⁴

⁸¹ Por ejemplo, los niños entregan los animales crudos y reciben de los viejos alimentos cocidos, es decir que se expresa la dicotomía de lo natural, o lo que es del monte, con lo cultural o agrícola, así como lo viejo (cocido) y lo joven (crudo). Díaz Barriga, Alejandro, *op. cit.*, p.128.

⁸² Mazzetto, Elena, *op. cit.*, pp. 531-532. Posiblemente la asociación se debía al color amarillento o anaranjado de la paja seca.

⁸³ Olivier, Guilhem, "El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico" en: Leonardo López Luján, *et. al.* (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, INAH, México, 2006, p.414. También Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p.390

⁸⁴ *Ídem.*



Fig. 8. *Zacatapayolli* con punzones de autosacrificio y voluta de humo. Tomado de Olivier, Guilhem, *Cacería...*, p.390.

notar que “se sacudían el zacate”,⁸⁶ realizando el mismo ritual militar que hacían los que partían a la guerra, ofrendando o arrojando el zacate al sol, sin duda debido a que estaban por iniciar la escaramuza ritual.⁸⁷

Además del zacate, tal como se mencionó líneas arriba, debe recordarse que otro de los elementos que eran utilizados para exhibir a los *tototectin* era la tiza, lo cual era realizado en el templo de Tecanman, sitio que según propone Carlos González González se encontraba en el mismo lugar que las casas reales⁸⁸ y era ahí mismo en donde se ataviaban a los guerreros que habían ofrecido víctimas para el sacrificio.⁸⁹

En este sentido resulta interesante señalar el hecho de que la tiza es uno de los atavíos propios de los sacrificados,⁹⁰ ya que a estos se les pintaba con dicho material, además de adornarlos con plumas. A este respecto Michel Graulich proponía que ambos

Con base en lo anterior, se podría interpretar que el colocar y exhibir tanto a los *xipeme* como a los *tototectin* sobre el zacate, era un acto que quizás denotaría esta unión entre la tierra y los guerreros muertos, representados en este momento mediante los portadores de las pieles. Más adelante se retomará este tema.

Otro elemento que no debe de pasar desapercibido es que en la fuente se registró que estos portadores se ofrendaban a sí mismos en el zacate,⁸⁵ además, es de hacer

⁸⁵ La fuente resulta específica al respecto, al referirse que el acto en si se llamaba: *in motenevaja çacapa[n] valnemanalo*, o (se nombraba se ofrendan en el zacate). *Vid. Supra*.

⁸⁶ *motzetzeloaja in çacatl*.

⁸⁷ Al respecto *Cfr.* Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.146.

⁸⁸ *Vid.* González González, Carlos, *op. cit.*, pp. 125-127; Mazzetto, Elena, *op. cit.*, pp.128-130.

⁸⁹ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. 2, cap. 21, f.19v; González González, Carlos, *op. cit.*, p.125. Para más información del lugar en cuestión véase: Mazzetto, Elena, *op. cit.*, t. I, pp.127-130, t.II, p.19. Dicho sea de paso, como se verá más adelante, a los guerreros se les pintaba o adornaba con tiza, al igual que a sus cautivos.

⁹⁰ En específico de los *mimixcoa* que eran las víctimas sacrificiales por excelencia. *Vid. Infra*.

atavíos, tanto las plumas como la tiza, se encontraban relacionados con el cielo y la tierra, considerando que las primeras eran elementos aéreos, mientras que la tiza era terrestre.⁹¹

Por su parte, Élodie Dupey en sus estudios sobre el color, dio cuenta de que además la tiza se encontraba asociada con el Sol, la blancura y la luminosidad; asimismo observa que no se hallaba exclusivamente conectada a las víctimas del sacrificio, sino que también correspondía a los guerreros que los habían donado para su inmolación,⁹² lo que sería uno de los elementos que los identificarían con sus cautivos.⁹³

De igual forma, continuando con las propuestas de la investigadora, la tiza también tenía una importante relación con las mujeres que habían fallecido en el parto, a quienes al igual que a los guerreros, se les adornaba con plumas y se les pintaba con dicho mineral. De tal manera que también las diosas que habían muerto al dar a luz llevaban este tipo de ornamento, tal como era el caso de Toci-Tlazolteotl, quien moriría en la veintena de *ochpaniztli* al dar a luz a su hijo Cinteotl, así como también las diosas Itzpapalotl, Cihuacoatl, Coatlicue y las propias Cihuateteo.⁹⁴

Como se ha visto, la utilización del zacate y la tiza como base para la exhibición de los contendientes de la batalla ritual no era una cuestión fortuita y es claro que existen aspectos interesantes que denotan una sugestiva relación entre ambos elementos. Sobre este punto no debe de olvidarse que ya los informantes de Sahagún daban claras muestras de esta relación, así por ejemplo, al describir el ritual de *nezacapechtemaliztli* del que se habló anteriormente, referían que precisamente éste acto se hacía con la misma intención que tenía el comer la tierra,⁹⁵ mismo que al parecer tenía una fuerte

⁹¹ Graulich, Michel, "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains" en: *Journal de la Société des Américanistes*, t.68, 1982, p.50 en: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1982_num_68_1_2208 [Consulta febrero de 2019]; también: Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*, F.C.E., México, 2015, pp.232-233.

⁹² Dupey García, Élodie, "The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods" en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 65/66, The University of Chicago Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 2014/2015, p. 75 en: <https://www.jstor.org/stable/24871244> [Consulta: marzo de 2019]

⁹³ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p.499.

⁹⁴ Dupey García, Élodie, *op. cit.*, pp-75-76. Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p.494.

⁹⁵ Véase la nota 154 del presente capítulo.

relación con el ritual denominado como *nitizapaloo* “probar la tiza”⁹⁶ registrado por Diego Durán con respecto a las ceremonias realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de *ochpaniztli* y que era descrita por el dominico de la siguiente manera:

Acabada la ceremonia que el indio hacía chupar la sangre, bajábase todo el pueblo y ponían el dedo todos a una en el suelo y chupábanlo comiendo la tierra que en él había cogido [...] Esta cerimonia de comer tierra era muy ordinaria en las solemnidades y en llegando delante de los ídolos, los cuales tenían por particular reverencia y cerimonia de humildad que hacían a los dioses...⁹⁷

Todo parece corroborar que el acto de probar la tiza era similar o se manifestaba de una forma semejante a aquel denominado en las fuentes sahuaguntinas como *talcualiztli* o “el acto de comer la tierra”, el cual al igual que lo mencionado por Durán, consistía en tomar con un dedo la tierra y comerla, lo anterior delante de alguna deidad, un fogón, o en los momentos en los que se llegaba a algún lugar.⁹⁸

Con base en lo expuesto hasta aquí, se puede proponer que la utilización de las camas de zacate y de tiza era para exponer y exhibir ante el público a aquellos que participarían en la escaramuza ritual, lo cual al considerarse que algunos de éstos, si no es que todos, portaban las pieles de los desollados, debía de ser un acto extremadamente llamativo.

Aunado a lo anterior, es de reconocer, tal como ya ha sido mencionado, que esto era realizado por los participantes también a manera de ofrecerse a si mismos como la

⁹⁶ De *tizatli* y el verbo *paloa*, traducido por Molina como “gustar algun manjar, o mojar el pan en algun potaje, o salsa”. Molina, *op. cit.*, [2] f.79r.

⁹⁷ Durán, Diego, *op. cit.*, t.I, cap. XV, p.147. Los corchetes son míos. Al respecto de este acto véase también: Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich, “Decapitation among the Aztecs: mythology, agricultura and politics, and hunting” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, 1993, p.172; Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*, F.C.E., México, 2015, p.233.

⁹⁸ Vid. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p. 71. También: León-Portilla, Miguel, *op. cit.*, p.51. Los actos descritos guardaban cierta relación con un acto ritual realizado en la veintena de *ochpaniztli*, y que correspondía también a una pequeña escaramuza ritual denominada por los informantes de Sahagún como *Tiçapaloliztli* o “acto de probar la tiza”, el término en cuestión ha sido interpretado como “the moistening of chalk” o “la humectación de la cal” por Dibble y Anders. Vid. *Florentine Codex, op. cit.*, t. 2., p.202, o como “the testing of the Chalk” “la prueba de la cal” en: Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales...*, Thelma Sullivan et. al. (trads.), University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, p.77. Sin embargo, se debe considerar que el verbo *paloa*, como se ha mencionado anteriormente se puede traducir como gustar o probar. El acto ritual en cuestión, como se tendrá oportunidad de ver en el siguiente capítulo, consistía en una persecución de uno o varios personajes que tras probar la tiza, o lamerla, salían corriendo y eran perseguidos y apedreados por otros participantes.

ofrenda principal, debido a que se colocaban sobre el zacate de la misma forma en la que se dejaban las ofrendas para las deidades, haciendo así un voto con el dios. Es en este sentido que se puede llegar a suponer que ellos brindaban su propio cuerpo y el dolor que estaban por experimentar, como una forma específica de autosacrificio.

Ahora bien, resulta interesante el hecho de que los dos objetos, el zacate y la tiza, se encontraban relacionados con elementos importantes que tendrían un aspecto central dentro de la festividad de *tlacaxipehualiztli*, así por un lado hemos visto a partir de las interpretaciones de Guilhem Olivier como el zacate en realidad se encontraba asociado a la tierra y cuando éste era utilizado como *zacatapayolli*, las espinas y las flechas que se clavaban en el representaban en realidad a los guerreros muertos, aquellos que fertilizaban a la tierra. En este sentido valdría la pena cuestionar si nos encontramos precisamente ante un tipo de asociación similar, en donde los *xipeme* expuestos sobre el zacate, son precisamente los guerreros muertos mediante los cuales se fertiliza a la tierra.

Por su parte, aquellos que se posaban sobre la tiza también estarían denotando el carácter sacrificial de los mismos, pues precisamente era este mineral el que se utilizaba para adosar a aquellos que morirían inmolados, es por ello que soy de la creencia de que en este aspecto, el simbolismo expresado en el ritual es similar, en el sentido de que la tiza y el zacate se manifestaban como objetos complementarios y se encontraban específicamente asociados a la representación de los enemigos muertos, a la vez de que mantenían aspectos referentes a la fecundación de la tierra.

Aquí se encuentra un punto que permite asociar a estos *xipeme* y *tototectin* con los 400 *mimixcoa* o también los 400 *huitznahua*, pues al igual que estos, se trataba de los enemigos muertos o que estaban por morir y en los rituales sacrificiales, así como en algunas escaramuzas, eran precisamente éstos los que se habrían de enfrentar, como ocurría de manera similar en la veintena de *panquetzaliztli*.

Finalmente, nos encontramos también frente a elementos opuestos, es decir, ante la confrontación de antagonistas simbólicos, tal como Claude François-Baudez señalaba: “Estos enfrentamientos eran también la manera de expresar simbólicamente los antagonismos de naturaleza cósmica, como la alternancia de estaciones, o de

carácter social, el ser y la otredad, o lo masculino y lo femenino...”⁹⁹ Lo cual queda ampliamente ejemplificado en el hecho de que precisamente la tiza se hallaba asociada a lo solar, masculino y caluroso, mientras que en contraparte el zacate se relacionaba a lo terrenal, femenino, frío y oscuro, es por ello que lo más probable es que los participantes en la escaramuza también representaran estos antagonismos.

4.1.3 La confrontación

Posteriormente a que los actores se formaran sobre el zacate o la tiza como se ha visto, al amanecer,¹⁰⁰ iniciaba la batalla, cuando los *xipeme* iban a provocar a los *tototectin* con insultos y pellizcándoles el ombligo, lo que era considerado una gran burla y engaño.¹⁰¹ Con ello lograban que los *tototectin* se molestaran y comenzaran a perseguirlos.¹⁰²

Un aspecto central de la batalla en cuestión es la aparición del Yohuallahuan, “el que se embriaga de noche”¹⁰³ (Fig.9) como uno de los protagonistas, quien dirigía a los *tototectin*. Este personaje encarnado por un sacerdote, se encontraba ataviado con los atributos y vestimentas del dios Xipe Totec, entre ellas llevaba una piel, posiblemente obtenida tras el sacrificio de un *tlacochtli* de collera que habría sido donado por el gremio de los orfebres para las ceremonias,¹⁰⁴ la cual de un lado era amarilla y del otro de color leonado.¹⁰⁵ El personaje en cuestión tenía varias funciones en la fiesta siendo quizás una de las más importantes la de rematar a aquellos que morían en la piedra del *temalacatl* durante el ritual del *tlahuahuanliztli* como se ha mencionado anteriormente y es de hacer notar que el mismo, así como algunas de las acciones que realizaba, se asemejan de una u otra manera a las elaboradas por otros personajes o *ixiptla* que aparecían en otras batallas rituales, como por ejemplo, mantenía una

⁹⁹Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II”, en: *Arqueología Mexicana*, Enero-Febrero, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, p.26.

¹⁰⁰ Cfr. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.146.

¹⁰¹ Vid. López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, t.I., IIA-UNAM, México, 1996, p. 216.

¹⁰² *Florentine Codex*, *op. cit.*, t. 2., p.50; López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.23.

¹⁰³ Se trata de uno de los nombres del dios Xipe Tótec.

¹⁰⁴ González González, Carlos, *op. cit.*, pp. 271-273.

¹⁰⁵ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.148.

estrecha relación con el Teccizcuaculli o “Tonsurado de caracol”, quien era un ixiptla de la diosa Toci, mismo que actuaba en la veintena de ochpaniztli, como se verá en el siguiente capítulo.

En general se debe mencionar que la presencia y funciones de ambos personajes son sumamente similares, resultando que la mayor semejanza es que los dos vestían pieles, probablemente con la finalidad de generar temor en los espectadores, aspecto que parece haber sido central en las escaramuzas en las que participaban y que de cierta forma también los relacionaría con el Chonchayotl, quien actuaba en la veintena de *panquetzaliztli-atemoztli*.¹⁰⁷

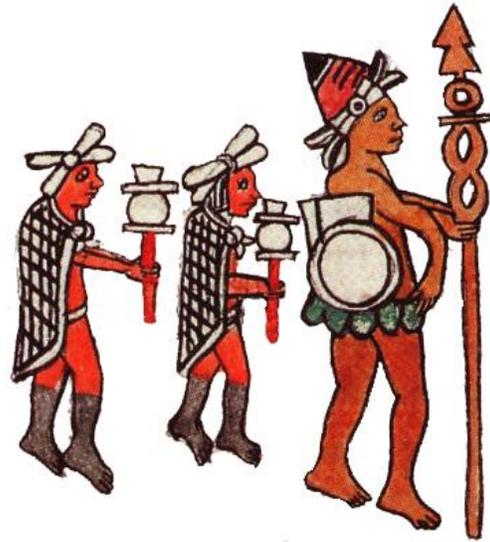


Fig. 9. ¿El Yohuallahuan? Dirigiendo el ritual de *Ayacachpixolo*.¹⁰⁶ *Primeros Memoriales*, f.250r.

Ahora bien, al inicio de la batalla, el Yohuallahuan comenzaba a perseguir a todos, imitando a los *tototectin*, hasta que se alcanzaban y comenzaban a batallar. Los combatientes se enfrentaban entonces con palos de pino, como aquellos que se observan en la Fig. 6. Al parecer, la finalidad de la batalla en cuestión era la captura de los contrarios, elemento que también se encuentra en otras escaramuzas, como en las dos realizadas en honor a Huitzilopochtli efectuadas en las veintenas de *panquetzaliztli* y *atemoztli*, aunque cada una de estas tenía interesantes particularidades. Además, no debe de olvidarse que en las guerras, al igual que en estas escaramuzas, lo que se pretendía era precisamente la captura de los enemigos, pues como es bien sabido, a partir de las transformaciones sociales impuestas en los tiempos de Moctezuma Ilhuicamina y Tlacaélel la forma de subir

¹⁰⁶ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, pp. 160-161.

¹⁰⁷ La presencia de este tipo de personajes son elementos que se mantienen en común en tres de las escaramuzas que se realizaban, lo cual determina la importancia que tendrían en las mismas, aspectos que serán analizados al finalizar este trabajo.

dentro de la jerarquía social era mediante la ofrenda de enemigos capturados para el sacrificio.¹⁰⁸

De esta manera, se refiere que si un *xipeme* era agarrado, su detenedor o el *tezaloani*¹⁰⁹ lo golpeaba con el *chicahuaztli* y posteriormente lo llevaba preso al templo de Yopico, de donde solo lo dejaba ir a cambio del pago de un rescate, consistente en alguna prenda, un guajolote o una manta.¹¹⁰ Lamentablemente, en las fuentes no se registró que ocurriría en caso de que por el contrario, los *xipeme* fueran los que detenían a un *tototectin*, aunque por analogía con las otras escaramuzas en las que ocurrían elementos similares al descrito, es seguro que también tendría alguna consecuencia importante.

Así por ejemplo, se deben mencionar que en la veintena de *panquetzaliztli*, dentro de la escaramuza denominada como *tlaamahaia*, en la que se enfrentaban guerreros contra cautivos que representaban a Huitzilopochtli, al ser los primeros capturados, eran sacrificados en el acto sobre un *teponaztli*, mientras que en el caso contrario, los guerreros al aprisionar a un cautivo exigían de rescate el precio que su dueño había pagado originalmente por éste.¹¹¹ En este caso, llama la atención que en la escaramuza, quienes recibían el “castigo” más fuerte eran los propios guerreros, de tal forma que habría que preguntarse si no ocurriría algo similar en *tlacaxipehualiztli*.

Ahora bien, la batalla ritual se llevaba a cabo en varios lugares, comenzando en el Tecanman, en el que se encontraban los *tototectin* formados y esperando. Dicho sitio posiblemente se hallaba próximo a las Casas Reales, o probablemente en el interior de estas,¹¹² en la zona sur de la ciudad. A ese lugar llegarían entonces los *xipeme* con la finalidad de incitar a la pelea a sus contrarios, los cuales comenzarían a perseguirlos, combatiendo en cuanto los alcanzaban. Lo anterior debió de realizarse por un largo

¹⁰⁸ Al respecto véase por ejemplo: Conrad, Geoffrey W. y Artur Demarest, *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Conaculta, Alianza, México, 1988. Es importante hacer mención que era precisamente en los rituales de *tlacaxipehualiztli* y en los de *ochpaniztli*, en los que se llevaban a cabo las promociones de los guerreros que hubieran capturado enemigos, al respecto véase el trabajo de González González, Carlos Javier, *op. cit.*

¹⁰⁹ Termino procedente de *Tezalo*, lo que es traducido por Molina como “el que detiene a otro para que no se vaya...” Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.91v.

¹¹⁰ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. 2, cap. 21, f.19v.

¹¹¹ Esta escaramuza se analizará a profundidad en el capítulo 5 de la presente tesis.

¹¹² González González, Carlos, *op. cit.*, pp.125-127.

trecho o camino, el cual pasaría por el centro del recinto ceremonial, quizás llegando hasta el Templo de Yopico y continuando al norte hacia el *Totecco*. Con respecto a los movimientos de los combatientes durante el trayecto, Leonardo López Luján llega a señalar que éstos irían realizando movimientos en forma helicoidal, a semejanza del *atl-tlachinolli*,¹¹³ lo cual resulta sumamente interesante y sugerente por las implicaciones bélicas que tendría; sin embargo, desafortunadamente lo anterior no resulta muy claro en la información presente en las fuentes.

El lugar en donde se debió de haber realizado la mayor parte de los combates fue en el Totecco, sitio en el que se ensayaba para la guerra¹¹⁴ y el cual estaba ubicado al noreste de Tlatelolco.¹¹⁵ Ahí debió de haber sido entonces, el lugar en el que se llegaba al clímax de la batalla y se concluía con la confrontación, aunque posteriormente, los participantes irían de vuelta hacia el Templo de Yopico, en donde encerrarían a los que habían capturado, finalizando con ello lo referente a la escaramuza. Con todo lo anterior se podría decir que prácticamente la batalla ritual atravesaba gran parte de la ciudad de sur a norte. (Véase Mapa 2). Lo que permitiría pensar, tal como mencionara David Carrasco, que la ciudad se transformaba en un campo de batalla ceremonial.¹¹⁶ Además, lo anterior se confirma al considerar que al terminar la escaramuza, habría más ocasiones en las que se dieran pequeñas y aisladas confrontaciones en las distintas parcialidades de la ciudad, como se tendrá oportunidad de ver más adelante.

Así, en el libro I del *Códice Florentino* se registró que tras acabar el “juego” o escaramuza, aquellos que llevaban vestidas las pieles y que eran del bando de Totec, es decir los mismos *tototectin*, iban por todo el pueblo entrando a las casas, en donde demandaban que les dieran alguna limosna por amor al dios,¹¹⁷ acción que deberían de realizar por espacio de veinte días.

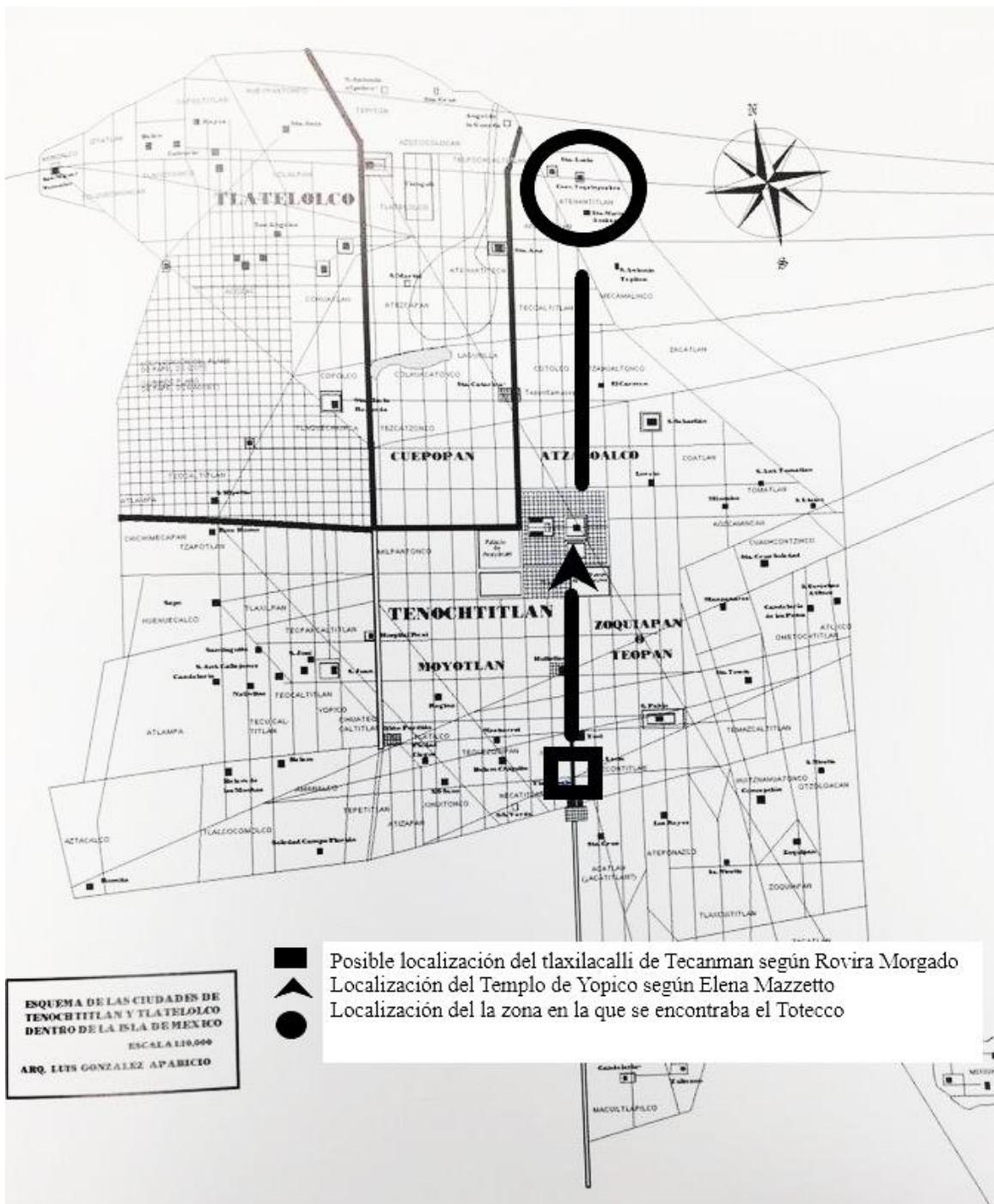
¹¹³ López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, INAH, México, 1993, p.283

¹¹⁴ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.148.

¹¹⁵ Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, [s.p]; González González, Carlos, *op. cit.*, pp.122-125; Cfr. Mazzetto, Elena, *op. cit.*, pp.138-139

¹¹⁶ Carrasco, David, *op. cit.*, p.150. Aunque el autor da otras razones para que esto ocurriera y mezcla la batalla ritual que se ha mencionado, con los actos que vendrían después, justo cuando se comenzaba con la petición de “limosnas”. Vid. *Infra*.

¹¹⁷ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib.1, cap. XVIII, p.99. Véase también: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 8., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.85.



Mapa 2. Itinerario y lugares en los que se desarrollaba la escaramuza ritual, a partir de los datos de Elena Mazzetto, Andrea Rodríguez y Carlos González González. Plano tomado de González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán*, INAH, SEP, México, 1973.

Ahora bien, se debe mencionar que al día siguiente se comenzaba entonces con el ritual del *tlahuahuanalitzli*, mismo que como se ha mencionado, culminaba también con el desollamiento y consumo de los cautivos, con lo que se obtenían nuevas pieles, al respecto los informantes de Sahagún registraron que:

El pellejo del cautivo era del que le había capturado, y el 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.¹¹⁸

Con lo anterior queda claro que las nuevas pieles eran devueltas directamente al guerrero que había capturado al *huahuantín*, quien quedaba como su custodio, denotando con ello una diferencia importante con respecto a lo que ocurría con las primeras pieles, y correspondía a este el poder darlas o prestarlas a otros para que fueran ellos los que las usarían en los siguientes días.¹¹⁹

Se debe señalar que tanto Durán como Pomar registraron que quienes pedirían las pieles eran los pobres,¹²⁰ aunque no se puede descartar que también hubiera algunos enfermos que las solicitaban, e inclusive se debe considerar que en el libro IX del *Códice Florentino* se llega a establecer que algunos *telpochtli* que estaban borrachos, deseaban las pieles.¹²¹

De cualquier forma, como se ha mencionado anteriormente, existe una importante diferencia entre los sacrificios de los cautivos inmolados en el Templo de Huitzilopochtli, cuyas pieles serían usadas por los guerreros y los enfermos con las

¹¹⁸ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib. 2, cap. XXI, p.184.

¹¹⁹ Vid. González González, Carlos, *op. cit.*, pp.348-381.

¹²⁰ Durán, Diego, *op. cit.*, p.100; Bautista de Pomar, Juan, *op. cit.*, p.65.

¹²¹ Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, p.174 y Anexo [s.p]. Es de resaltar el hecho de que es en dicho lugar en el único que se refiere la pertenencia de los participantes a determinado grupo etario o de edad, ya que en el libro II del mismo documento se establece que los que vestían las pieles eran los *oquichtli*, vocablo que era utilizado para definir al género masculino, aunque también se usaba para referirse a la valentía y al esfuerzo. Molina, Alonso de, *op. cit.*, (1) f.10v., 64v. Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México, 1992, p.364. En este caso concreto, el término en cuestión podría haber sido empleado para denotar que aquellos que participaban en las escaramuzas de *tlacaxipehualitzli* podían ser hombres de cualquier grupo de edad, lo cual hubiera sido diferente a las otras escaramuzas en las que participaban los jóvenes estudiantes de los templos de educación, ya fueran estos del *calmecac* o del *telpochcalli*.

inmolaciones de los *huahuantín* realizadas tiempo después de la escaramuza. Sobre esto, aunque es un tanto aventurado asegurarlo, es posible que al menos durante esta festividad, esta fuera la diferencia entre los denominados *tototectín* y los *xipeme* que saldrían a visitar todas las casas de la ciudad con la intención de exigir una “limosna”.

Sobre estos aspectos Carlos González González dio cuenta de la importancia que adquiriría lo recolectado por los *xipeme* dentro de la promoción del guerrero donante del cautivo, el cual había quedado como el custodio de la piel y por ende él sería el encargado de dividir las “ganancias” obtenidas por éstos, dejándose la mitad para con ello ofrecer un banquete.¹²² Aquí, habría que preguntarse si lo mismo ocurriría con lo obtenido por los *tototectín*, en la medida de que como se ha señalado, todo parece indicar que estas primeras pieles habían quedado bajo custodia o tutela del Estado o del huey tlatoani, de manera que sería éste y no el dueño del cautivo, quien tendría potestad sobre lo obtenido.

Como quiera que sea, uno de los elementos que parecen apoyar la diferenciación entre estos dos grupos (*xipeme* y *tototectín*) durante las peticiones, se encuentra en los registros de Durán, quien tras mencionar que aquellos a quienes se les había prestado las pieles se ponían los cueros y encima de ellos las ropas de Xipe Totec:

De los cuales limosneros acontecía andar veinte y veinticinco, conforme a los barrios que había. 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 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.¹²³

Así, continuando con la narración del fraile, para evitar que se encontraran y con ello se diera la confrontación, estos *xipeme* eran acompañados por varios muchachos, quienes además de ayudar a cargar lo obtenido deberían de ir adelante para avisar sobre la presencia de *los tototectín* en el camino.¹²⁴ Uno de estos jóvenes fue retratado en el libro

¹²² González González, Carlos, “El sacrificio humano como generador de prestigio social” en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, 427-429; También: González González, Carlos, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011, pp.369-384.

¹²³ Durán Diego, *op. cit.*, pp.100-101.

¹²⁴ *Ibid.*



Fig. 10. *Xipeme* o *tototectin* visitando una casa. *Códice Florentino*, lib. IX, cap.15, f.49v.

IX del *Códice Florentino* (Fig. 10), detrás de uno de los portadores de las pieles, cargando un bulto en donde seguramente llevaba lo que habían conseguido hasta ese momento.

Con respecto a los encuentros violentos entre unos y otros, aunque si bien podrían haber sido resultado de que los portadores de las pieles procedían de diferentes barrios y por ende manifestaban intereses territoriales distintos,¹²⁵ soy de la creencia de que podría tratarse también de la confrontación entre los *xipeme* por un lado y los *tototectin* por el otro,

resultando entonces una forma de continuación de la escaramuza que había tenido lugar tiempo atrás.

En este caso, es importante denotar que aunque en estos momentos los *xipeme* eran personificados por otros individuos y las finalidades de las escaramuzas eran un tanto distintas, aún a pesar de mantener en común interesantes elementos económicos, ya que es posible que los distintos bandos intentaran arrebatarse a los otros lo que habían obtenido, es decir que una finalidad era precisamente la de realizar un robo ritual.

Sobre esto último, es menester señalar que Johanna Broda menciona que el “derecho a robar” podría ser considerado como una forma de redistribución ritual o de pago dentro del contexto ceremonial, pero que además, representaba una inversión de la situación cotidiana en la que el robo era sancionado con penas rigurosas, y en ocasiones expresaba ritualmente un conflicto o tensión entre diferentes grupos sociales,¹²⁶ con lo que se podría considerar entonces que la escaramuza también reflejaba las oposiciones sociales entre los combatientes.

¹²⁵ González González, Carlos, *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*, Museo del Templo Mayor, INAH, 2016, p.157.

¹²⁶ Broda, Johanna, “Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de Antropología social de los mexica” en: *Indiana*, v.5, Berlín, 1979, p. 55.



Fig. 11. Entierro de las pieles. *Códice Florentino*, lib. II, cap. 22, f.26r.

Además de lo anterior, llama la atención de que al toparse, los contrarios trataban de destruir o romper las pieles e insignias del otro, lo que de conseguirse conllevaría a que el afectado tuviera que dejar de solicitar la contribución, al mismo tiempo de que seguramente se vería obligado a pagar o dar algo como compensación al dueño de la misma.

Finalmente, pasados los veinte días en los que se llevaban a cabo las visitas a las casas y se habían realizado diversos rituales, ya durante la veintena de *tozoztontli*, en medio de grandes ceremonias las pieles eran llevadas al Templo de Yopico, en donde eran enterradas en una bóveda especial, en el Netlatiloyan.¹²⁷ (Fig. 11) Quienes las habían llevado puestas se lavaban con agua mezclada con harina y con masa de maíz, a la vez que los dueños de los cautivos se bañaban también, lavándose la cabeza, pues no lo habían hecho por veinte días.¹²⁸

4.1.4 El Tetzompac

Hasta aquí se han mostrado algunos de los pormenores más interesantes relativos a la batalla ritual de *tlacaxipehualiztli* y las diferentes acciones que realizaban los *xipeme* y los *tototectin*; sin embargo, es menester hacer una breve mención de algunos elementos rituales celebrados tiempo después de la escaramuza,¹²⁹ los cuales mantienen aspectos relacionados con otras batallas, mismos que permitirán tener una mejor y mayor comprensión de los elementos que se encontraban asociados a estas actividades.

¹²⁷ Vid. Durán Diego, *op. cit.*, p.102. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXII, p.186, *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, pp.70-71.

¹²⁸ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXII, pp.186-187.

¹²⁹ Aquí debo mencionar que según la interpretación de González González la actividad del Tetzompac se realizaba al final de *tozoztontli*, lo cual le permite asociar dicho elemento con la continuidad de las prácticas relativas al ciclo del maíz. González González, Carlos Javier, *op. cit.*, pp.289-296.



Fig. 12. *Cuauhtzontapayolli* sobre el que se colocaban los atavíos utilizados por los portadores de las pieles. *Códice Florentino*, lib. II, cap. 22, f.26v.

A este respecto, se debe mencionar que precisamente, en cuanto se enterraban y ocultaban las pieles de los sacrificados en el Templo de Yopico, el guerrero que había donado al cautivo ponía en el patio de su casa un *cuauhtzontapayolli*: “globo redondo, hecho de petate, con tres pies, y encima del globo ponía todos los papeles con que se había aderezado el cautivo cuando murió”¹³⁰ (Véase Fig. 12).

A continuación, buscaba a un joven valiente y de buena apariencia, al cual ataviaba con los papeles del cautivo y le otorgaban también el *chimalli* y un *chichahuaztli*, con lo cual el joven se convertía en una representación del enemigo muerto¹³¹ e imagen del dios Xipe Totec, recibiendo en ese momento el nombre de Tetzompaqui o “el que lava el pelo a la gente”.¹³²

El personaje en cuestión¹³³ salía corriendo por las calles con la intención de atrapar gente para quitarles sus prendas, lo cual causaba temor en las personas, es por ello que al verle gritaban “¡Ya viene el Tetzompac!” y trataban de huir de él, además, para evitar caer en sus manos se defendían a pedradas. Cuando el protagonista lograba alcanzar a alguno, lo desnudaba, le arrancaba su tilma y salía nuevamente corriendo para llevarla al patio del guerrero.¹³⁴

Aquí nuevamente nos encontramos ante un elemento relacionado con el “robo ritual” permitido y que demostraba la importancia que adquiría la apropiación de objetos o de bienes a partir de estos actos, aspecto que será notorio en diversas escaramuzas o enfrentamientos, tal como se ha ido mencionando.

¹³⁰ *Ibid.*, p.187.

¹³¹ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.25.

¹³² *Ídem.*

¹³³ La fuente no aclara si se trataba de un único hombre quien realizaba esta acción; sin embargo, debido a que eran varios hombres que habían sido desollados, por ende, debió de haber el mismo número de *Tetzompac*.

¹³⁴ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p.25. También: González González, Carlos Javier, *op. cit.*, p.291.

Ahora bien, la actividad referida líneas arriba es una narración sobre lo que posiblemente era realizado en la ciudad de México Tenochtitlán¹³⁵ y se encuentran interesantes versiones de lo que ocurría en otras regiones, así por ejemplo, fray Toribio de Benavente (Motolinía) describió que en Tlaxcala tras desollar dos mujeres,¹³⁶ dos jóvenes o sacerdotes se vestían con las pieles y salían al igual que el Tetzompac corriendo por el patio o por el pueblo con la intención de perseguir a los señores y personas principales para quitarles sus mantas,¹³⁷ en donde nuevamente se encuentra la acción de tomar en posesión los objetos de los demás, siendo en este caso lo mismo que ocurría con el personaje en cuestión.

Lo anterior se asemeja también a otra descripción brindada por el fraile sobre una festividad realizada en Cuauhtitlán,¹³⁸ en donde tras desollar a dos mujeres, un par de señores se vestían con sus pieles y se ponían los rostros de estas a manera de máscara. En esta ocasión, un elemento interesante es que ambos llevaban en las manos las “canillas” o huesos largos de las mujeres, probablemente los fémures.¹³⁹

Posteriormente, los señores bajaban las gradas del templo “bramando, que parecían bestias encarnizadas”.¹⁴⁰ Al mismo tiempo, las personas que se encontraban

¹³⁵ González González, Carlos Javier, *op. cit.*, 289.

¹³⁶ El fraile no menciona la fecha de cuando esto ocurría, pero al ser dos mujeres las víctimas, es muy probable que se tratara propiamente de actividades efectuadas durante la veintena de *ochpaniztli*, de la que se hablará el siguiente capítulo y la que mantenía, como ya ha sido referido, fuertes vínculos con *tlacaxipehualiztli*.

¹³⁷ Benavente, Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Claudio Esteva Fabregat (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, Tratado primero, cap. XI, p.114.

¹³⁸ El cronista de nueva cuenta no da más datos de la fecha en la que se realizaban la festividad; sin embargo, esta mantiene en realidad fuertes relaciones por un lado con *ochpaniztli*, así como con *tlacaxipehualiztli*, ya que en la misma también se realizaban sacrificios por flechamiento propios de las festividades del dios Xipe Tótec.

¹³⁹ Al respecto: Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.187. González González, Carlos Javier, *op. cit.*, pp. 296-301. Sobre esto último, es importante señalar que después de que el guerrero donador preparara al *Tetzompac*, ponía en el centro del patio un madero para señalar su valentía y además tomaba el hueso del muslo del cautivo, al cual lo preparaba con papeles y lo colgaba del madero.

¹⁴⁰ Benavente, Toribio de, *op. cit.*, Cap. VII, pp.97-98. También: López de Gómara, Francisco, *La conquista de México*, Luis de Rojas (ed.), Dastin, Barcelona, 2001, p.473; Casas, Bartolomé, *Apologética Historia Sumaria*, Edmundo O’Gorman (ed.), edición digital de la Fundación el Libro Total y SIC Editorial, <http://www.llibrototal.com/ltotal/lib.III>, cap. CLXXI. Román y Zamora, Jerónimo, *Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, t.I, Victoriano Suárez (ed.), Madrid, 1897, cap. XIII, p.149

¹⁴⁰ Benavente, Toribio de (Motolinía), *Memoriales. Manuscrito de la colección del señor Joaquín García Icazbalceta*, México, 1903, Cap.19, p.62.

en los patios gritaban “¡ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses!”.¹⁴¹ Aunque al parecer, estos últimos no perseguían a nadie, es interesante subrayar la manera en la que es descrita la acción cuando los señores bajan del templo, denotando tal vez el temor y la sorpresa que generaba en la gente observar lo que pasaba, siendo de esta manera nuevamente semejante a lo que ocurría con el *Tetzompac*.¹⁴²

Por otro lado, se tienen otros registros en los que las actividades eran similares, aunque los resultados eran bastante diferentes, así por ejemplo, en las *Relaciones geográficas* de los pueblos de Acolman en el Valle de México y en la de Tultitlán,¹⁴³ se habla de que los mismos que habían llevado las pieles de los desollados durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*, al culminar las fiestas salían a las sementeras con la finalidad de capturar a los campesinos que estuvieran trabajando, a los cuales les cortaban el cabello de la coronilla, con lo que quedaban señalados para ser sacrificados al siguiente año.

Lo anterior es sumamente semejante a los datos que fueron registrados en la *Relación de Michoacán*, en donde se hace mención de que en la fiesta de Sicuíndero, misma que correspondería a *ochpaniztli*,¹⁴⁴ los sacerdotes llamados *huaripitzípecha* “quitadores de cabello”, perseguían a la gente para cortarles los cabellos con unas navajas, acto tras el cual los metían en la sangre de los sacrificados y arrojaban todo al fuego.¹⁴⁵

Con lo anterior, se debe considerar entonces que este tipo de actividades eran utilizadas también para seleccionar a aquellos que deberían de ser sacrificados, de ahí que González González propusiera que el *Tetzompac*, al tomar las mantas de los hombres que hallaba en el camino, los señalaba simbólicamente como las siguientes víctimas de la veintena de *tlacaxipehualiztli*,¹⁴⁶ aunque como el mismo autor refiere:

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Aunque también se debe de tener en cuenta de que se trate de un punto de vista del cronista religioso.

¹⁴³ *Vid. Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), tomo segundo, IIA-UNAM, México, 1986, pp.223-232; y *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), tomo segundo, IIA-UNAM, México, p.199.

¹⁴⁴ González González, Carlos Javier, *op. cit.*, p.291.

¹⁴⁵ *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, Morevallado editores, Morelia, 2016, p.8.

¹⁴⁶ González González, Carlos Javier, *op. cit.*, p.383.

“Hasta donde nos informan las fuentes, quienes se veían privados de sus mantas por el *Tetzompac* 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 guerrero donador...”¹⁴⁷

Ahora bien, un punto interesante con respecto a las acciones realizadas por el *Tetzompac*, es que resultan bastante semejantes a aquellas efectuadas por uno de los protagonistas de las escaramuzas de *panquetzaliztli-atemoztli*, el llamado Chonchayotl, *ixiptla* de Huitzilopochtli, el cual salía también a recorrer las calles para capturar gente, con la diferencia de que en dicha ocasión lo hacía con la finalidad de llevarlos al templo de Huitzilopochtli en donde un sacerdote les perforaba las orejas con un pedernal.¹⁴⁸

4.1.5 Consideraciones

A partir del periodo Clásico Tardío hay evidencias iconográficas que permiten suponer que existió una interesante relación entre algunas batallas rituales celebradas en diversas regiones y temporalidades, con la práctica de vestir las pieles de los desollados.¹⁴⁹ Lo anterior no resulta extraño si se considera que la utilización de las pieles se puede asociar directamente con el culto al dios Xipe Totec, deidad que se encuentra vinculada al surgimiento de la guerra y el sacrificio, tal como queda establecido en los mitos en donde se refiere al dios en su carácter de Yaotl, estableciendo la inmolación, la guerra y el desollamiento,¹⁵⁰ es por ello que dentro de sus celebraciones debía de haber diferentes actos que evocaran elementos bélicos e involucraran la participación de los guerreros y la utilización de las pieles, como eran precisamente las escaramuzas.

Con esta base, se puede llegar a considerar una posible continuidad de ciertos elementos entre algunas de las batallas rituales realizadas en periodos anteriores al Posclásico y las que eran hechas por los nahuas en las fiestas veintenales, aunque, tal como se ha expresado anteriormente, resulta evidente también que eran actividades

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp.383-384.

¹⁴⁸ Este tema será retomado en el capítulo 7 de la presente investigación.

¹⁴⁹ Al respecto véase Anexo I

¹⁵⁰ Sobre este punto véase la obra ya citada de Carlos González González.

bastante distintas, denotándose un importante cambio en cuanto a las formas en las que eran realizadas.

Ahora bien, en términos generales, se debe considerar que la utilización de las pieles transformaba a las personas, les quitaba o borraba su identidad, a la vez que les permitía asimilarse con “los otros”, así, como refería Baudez, el llevar la piel permitía que el portador se pudiera identificar con su antagonista,¹⁵¹ aspecto que parece haber sido central en los actos realizados durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*, en donde existía una constante asimilación entre los captores y sus cautivos.

El mismo autor menciona un aspecto que resulta sumamente interesante, al afirmar que el *tlahuahuanaliztli* era un ritual de muerte seguida por un renacimiento, en donde la cuerda con la que se ataban a los que habrían de morir sacrificados remitía al cordón umbilical:

La víctima aparecería entonces como un feto unido al *temalácatl*, mientras que ésta desempeñaría el papel de matriz. Después de su sacrificio, la víctima es desollada y un hombre se viste con su piel, identificándose con su adversario y provocando su renacimiento...¹⁵²

Sin embargo, tal parece que no se trataría del todo de un renacimiento tal cual, pues en realidad los portadores de las pieles reencarnan al enemigo fallecido, en este sentido, se debió de tratar de eso precisamente, del renacimiento pero del guerrero muerto, de aquel que acompaña al sol en su tránsito matutino, es por ello que se les presentaba y exhibía sobre el zacate y la tiza, y es también por ello que las escaramuzas se realizaran precisamente al alba, momentos en los que los guerreros sacrificados comenzaban a ayudar al astro solar para que subiera en el firmamento.

El renacer de los enemigos muertos es un acto simbólico importante, mismo que queda evidenciado en varios tratamientos mortuorios, o en la utilización de los cráneos en los *tzompantli*, estructuras que en realidad estarían representando árboles, a este respecto Guilhem Olivier menciona que: “Entonces, los cráneos representan sin duda

¹⁵¹ Baudez, Claude-François, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”, en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, IIH-UNAM, INAH, México, 2010, p.434.

¹⁵² *ibid.*, p. 435.

frutos de los que los guerreros van a renacer”.¹⁵³ El investigador, también da cuenta de la evidente relación entre la utilización de los cráneos humanos, la de los venados o partes de éstos, como las quijadas, utilizadas con la finalidad ritual de provocar su renacimiento, es decir, generar la continuidad de la especie, aspecto que quizás también pudiera ser considerado con los actos rituales expuestos.¹⁵⁴

La representación de los guerreros muertos parece haber sido una constante en varias batallas rituales, ya que en algunas de estas, en especial en aquellas en las que participaban los guerreros y en su defecto los estudiantes de los templos de educación, como se irá viendo a lo largo de esta investigación, se buscaba representar la lucha entre entidades nocturnas y/o con guerreros muertos. Lo anterior parecería corroborarse en la escaramuza de *tlacaxipehualiztli* en la cual los *xipeme* y los *tototectin* son precisamente los enemigos muertos quienes se enfrentan entre sí.

Sobre esto, otro aspecto que se debe de considerar es la presencia de ciertos personajes que aparecen dirigiendo a determinado grupo, así se tiene al Yohuallahuan, el Teccizcuacuilli y el Chonchayotl, todos ellos *ixiptla* de distintas deidades, siendo los dos primeros portadores de pieles, mientras que el Chonchayotl era una representación de Huitzilopochtli en forma de *tzitzimime*, es decir, que los tres eran deidades y/o guerreros muertos. Con esta base, se puede ir proponiendo que precisamente, una de las relaciones entre algunas de las escaramuzas es la asociación que estas mantenían con los aspectos nocturnos y con la muerte.

Por otro lado, un elemento que llama la atención es la asimilación existente entre el *tlahuahuanaliztli* y el mito de la creación de la guerra sagrada, en donde tal como se ha mencionado, el acto ritual representaba o recreaba propiamente la lucha entre los 400 *mimixcoa* con sus cinco hermanos quienes les dieron la muerte para alimentar con su sangre al sol y a la tierra.¹⁵⁵ Aunque dicho acto era efectuado tiempo después de la escaramuza, es menester señalar que quizás la misma confrontación ritual pudiera realizarse con la intención también de representar dicha lucha, con lo que se podría

¹⁵³ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p.351.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.300.

llegar a suponer que este tipo de actos tenían por función precisamente la de recrear algunos pasajes históricos míticos, tal como quedará más claro con el caso de las escaramuzas efectuadas en la veintena de *panquetzaliztli* en honor a Huitzilopochtli y/o Quetzalcóatl.

5 LAS ESCARAMUZAS DE LAS DIOSAS (I).

Uno de los elementos más llamativos en cuanto a las batallas rituales es la presencia de las diosas madres en varias de ellas, es por ello que he preferido agrupar el estudio de las escaramuzas en las que se manifestaban las diosas, en un par de capítulos, en los cuales se trata precisamente de ver de manera aislada este tipo de confrontación ritual, el cual era en gran medida diferente a las batallas rituales efectuadas ante las deidades masculinas.¹

De esta manera, en el presente capítulo se abordarán algunas generalidades sobre el concepto de la diosa y la escaramuza realizada en *huey tozoztli* en honor a Chicomecoatl, además, se reflexiona sobre la correlación de la veintena y se presenta una interpretación de estas festividades, así como del simbolismo presente en el acto de fustigar y golpear, todo ello a partir de la comparación con la información etnográfica.

Por su parte, en el capítulo siguiente me enfocaré a las escaramuzas efectuadas en honor o presencia de la diosa Toci durante *ochpaniztli*, así como aquella efectuada ya en la penúltima veintena del año, en *tititl*, dentro de las celebraciones asociadas a la diosa Ilamatecutli y se culminará con los comentarios finales de ambos capítulos.

Ahora bien, aunque se ha mencionado brevemente, conviene resaltar el hecho de que existen diferencias interesantes entre las batallas rituales efectuadas en honor o presencia de las diosas, con aquellas realizadas en otros momentos. Así, se puede subrayar que resulta bastante significativo que en tres de las cuatro batallas rituales asociadas a las diosas,² éstas contenían en una mayor medida, aspectos que mantenían elementos “lúdicos” y en ellas los participantes procedían de diferentes sectores de la población: campesinos, jóvenes (*telpochtli*), “doncellas” (*ichpochtli*) y diversos grupos de mujeres (parteras, mozas, médicas, viejas y *ahuianime*). Éstos se enfrascaban en

¹ Se debe aclarar que en el siguiente capítulo se agrupan los comentarios generales de ambas secciones.

² Siendo la excepción la segunda escaramuza de *ochpaniztli* denominada como *Zacacali*, en la cual la diosa aparece después de fallecer al dar a luz a su hijo Cinteotl, es por ello que la deidad se presenta muerta y es un sacerdote fornido quien la rencarna al vestir su piel, lo cual entre otros aspectos podría estar denotando el papel bélico de las mujeres fallecidas al dar a luz, además resulta llamativo el hecho de que cuando una mujer moría en el parto, se generaban también batallas violentas entre aquellos que deseaban robar los brazos de la muerta y los que las defendían. Más adelante se retomará este tema.

luchas campales, utilizando para ello, salvo algunas pocas excepciones,³ armas realizadas con objetos de características blandas, como eran bolsas rellenas de hojas, con lo que en realidad causaban poco daño a sus contrincantes.

Lo anterior diferenciaba notablemente este tipo de actos con las escaramuzas realizadas en honor de Xipe Totec, Huitzilopochtli y/o Quetzalcoatl, en las que los contrincantes eran conformados por diferentes grupos de guerreros, jóvenes y sacerdotes de los templos de educación y aquellos que como se vio en el capítulo anterior, se habían comprometido con la deidad. Todos estos, se enfrentaban con armas que podrían herir seriamente a sus contrarios, resultando en este caso una de las características propias de dichas actividades.

Por otro lado, es interesante señalar que las batallas rituales que serán analizadas en el presente capítulo, así como en el siguiente, tenían una importante relación temporal con los periodos asociados al cultivo del maíz, de ahí que se podría señalar que se trataba de un ciclo específico (Fig. 1), a este respecto se debe mencionar que ya fray Juan de Torquemada había dado cuenta de que al parecer todas las deidades del maíz eran una sola y su nombre dependía de las temporalidades en las que se manifestaban:

Hacían fiesta a una diosa llamada Xilonen, tomada la denominación de los *xilotes*, que es cuando el maíz está en la mazorca aún en la leche o que comienza a granar; la cual diosa tenían por abogada del panel [...], nombrándola allí con nombre de Cinteutl y Chicomehuatl porque conforme eran los tiempos y ocasiones le variaban el nombre...⁴

Así, se debe considerar que en cuanto a las batallas rituales asociadas a las diosas, éstas comenzaban en la veintena de *huey tozoztli*, temporalidad en la que se solicitaba la llegada de las lluvias y se invocaba a Chicomecoatl; posteriormente en los momentos de la cosecha se hacían dos escaramuzas más, justo en el tiempo en que ya había elotes y se festejaba nuevamente a Chicomecoatl y/o a la diosa madre Toci, durante la veintena de *ochpaniztli*; y finalmente ya en invierno, en *tititl*, después de la cosecha, cuando la

³ Por ejemplo, en *huey tozoztli* se azotaban con sogas, mientras que unas mujeres mayores utilizaban una especie específica de rama para defenderse en la veintena de *tititl*. *Vid. infra*.

⁴ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, t.III, lib. X, Cap. XIX, p.388.

tierra parecía haber envejecido y las fuerzas de la naturaleza se hubieran agotado, es decir, en el periodo en el que el tiempo mismo envejecía, se celebraba a Iamatecutli, la diosa anciana, consorte del dios del fuego y del tiempo Xiuhtecuhtli, realizando una pequeña batalla ritual entre muchachos y muchachas.⁵

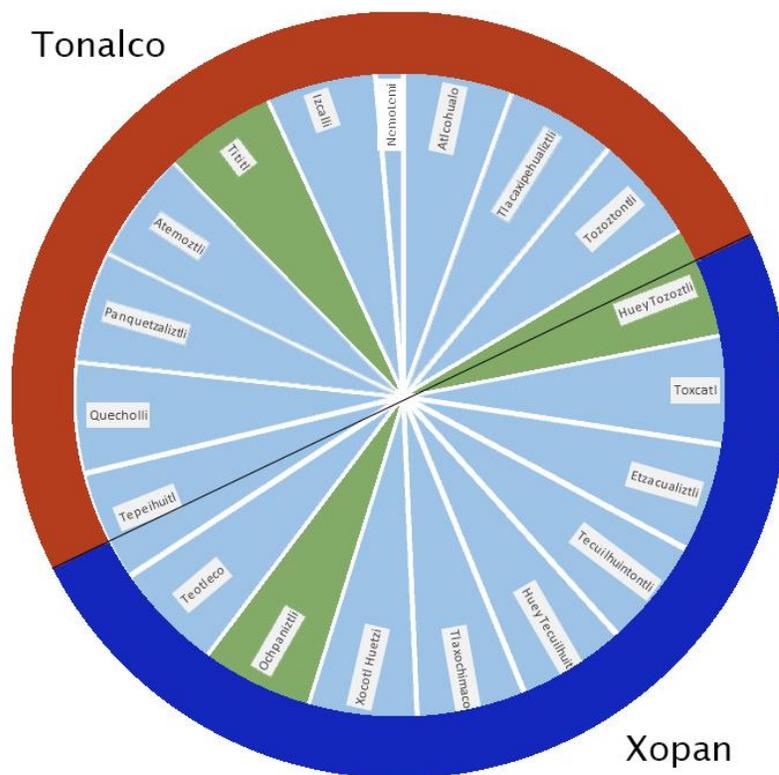


Fig. 1. Ciclo de las batallas rituales de las diosas madre. Distribución relativa a las temporadas de sequía (*tonalco*) y de lluvias (*xopan*).

Antes de continuar, me parece que es importante hacer una breve mención en torno a las diosas o la diosa involucrada, aunque se debe tener presente que la temática sobre ellas rebasa los fines de la actual investigación, es por ello que únicamente se esbozarán

⁵ Johanna Broda da cuenta de la relación de las fiestas y las diosas con el maíz, aunque en su análisis incluye también la veintena de Huey Tecuiztli y la presencia de Xilonen, en este sentido sería muy interesante que en esa veintena también se realizara algún tipo de batalla ritual; sin embargo, no existen datos de ello. *Vid.* Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001, pp.215-216.

algunos puntos que permitan, en la medida de lo posible, comprender un poco mejor las escaramuzas rituales asociadas a éstas.

5.1.1 *¿Las diosas o la diosa?*

A pesar de que las deidades femeninas entre los antiguos nahuas recibían diferentes nombres, me parece que en lugar de tratarse propiamente de diosas totalmente diferenciadas una de otra, con caracteres individuales y específicos, como podría ocurrir dentro de algunos de los panteones politeístas occidentales, se trataba en realidad de diferentes representaciones de un mismo principio, el de la Diosa madre. A este respecto Blanca Solares refiere:

En la religión de los antiguos nahuas, las diosas formaban un conjunto de divinidades con impresionantes atributos. Eran divinidades de la tierra, el agua, la luna, la embriaguez, el fuego, el sexo, el pecado, el nacimiento, el crecimiento, la fructificación, la muerte, la enfermedad, la curación, la alfarería, el tejido, las artes, la “prostitución sagrada”, etc.
[...] la Diosa, o bien se desdobra en una multiplicidad de advocaciones, según el despliegue de sus cualidades por el tiempo/espacio cósmico; o bien, por el contrario, la multiplicidad de sus rostros y nombres podía muy bien replegarse hasta integrar nuevamente a la gran Diosa [...].⁶

En este mismo sentido, H. B. Nicholson quien unificó a los dioses en diferentes complejos, propuso uno denominado como el complejo de Teteo Innan, el cual decía era la versión del centro de México de la creencia extendida de la diosa tierra y en éste se agrupaban las diosas Teteo Innan, Toci, Tonan, Ilamatecutli, Xochiquetzal, Cihuacoatl, Quilaztli, Yaocihuatl, Coatlicue, Tlazolteotl y Chimalma,⁷ de tal manera que cada una de estas diosas eran en sí, una manifestación de la misma deidad madre o diosa de la tierra.

⁶ Solares Altamirano, Blanca, *Madre terrible: La Diosa en la religión del México Antiguo*, Anthropos, CRIM-UNAM, CIICH-UNAM, IIF-UNAM, Barcelona, 2007, p.317. (Los corchetes son míos).

⁷ Nicholson, Henry. B., “Religion in Pre-Hispanic central Mexico” en: Gordon F. Eckholm e Ignacio Bernal (eds.), *Handbook of Middle American Indians, Archeology of Northern Mesoamerica*, v.10, University of Texas Press, Austin, 1971, pp.420-421. Véase también: Heyden, Doris, “Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta *ochpaniztli*”, en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1982, p. 205 y “El cuerpo del dios: el maíz”, en: Yólotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés editores, México, 2001, p.26; Gillespie, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI, México, 2016, p.109. También *cfr.* Espinosa Pineda, Gabriel, “La variante



Fig. 2. Cihuacoatl (Ilamatecutli) en la fiesta de tititl, *Códice Borbónico*, lám.26. Tomada de Dehouve, 2016.



Fig. 3. Cihuacoatl *Códice Magliabechiano*, f.45

Sobre esto último, un aspecto que resulta central es el papel bélico de la diosa de la tierra, elemento que ya había sido identificado por Eduard Seler, quien refería:

Pues así como el dios del Sol era el representante de los guerreros masculinos, la diosa de la tierra era el prototipo de los guerreros femeninos, de las mujeres que igualmente procuraban hacer un prisionero, es decir, de las mujeres que daban a luz. Pero como la diosa de la tierra era guerrera, también le tocaba el destino de los guerreros: la muerte en la piedra de los sacrificios. De ahí el mito muy difundido, según el cual la gran diosa que, designada con varios nombres se fundía en la imaginación de los mexicanos con la sustentadora de todos, la paridora de todos, con la Tierra -murió la muerte de los guerreros, primera víctima sacrificada al Sol.⁸

Con lo anterior, queda claro el papel de las diosas en las fiestas veintenales que se verán a continuación, en las cuales será evidente el carácter bélico de éstas, es quizás por ello que se realizaban las escaramuzas en sus celebraciones, e igualmente, será en estas

nahua de los dioses mesoamericanos” en: Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Trotta, Madrid, 2008, pp.104-105.

⁸ Seler, Eduard, *Comentarios al código Borgia*, Marina Frenk (trad.), t I., F. C. E., México, 1988, p.126.

ceremonias en las que se inmolará a las representantes de las diosas, aspecto que era central dentro de los rituales celebrados en su honor.

De esta forma, las diosas aparecen enmarcadas dentro de su carácter guerrero, pero además se manifiestan en su calidad de mujeres muertas en el parto o Cihuateteo, ya que tal como es conocido, Toci moriría al dar a luz a Cinteotl, justamente en *ochpaniztli*.⁹ Además, también estas diosas eran *tzitzimime*, pues Cihuacoatl, Ilamatecutli o Teteo Innan mantendrán en gran medida los aspectos propios de dichas entidades (Fig. 2 y 3), y no debe olvidarse que precisamente uno de sus nombres, asociados al de Yaocihuatl,¹⁰ “mujer enemiga” o “mujer guerrera”, era el de Tzitzimicihuatl, tal como fue registrado por fray Juan de Torquemada, quien anotó la aparición de una hechicera a Mixcoatl y Xiuhnel, llamada Quilaztli, la que les dijo:

Ya me conocéis, que soy Quilaztli y debéis de pensar que la contienda que conmigo tenéis, es semejante a la que pudierais tener con alguna otra mujercilla vil y con poco ánimo; y si así lo pensáis vivís engañados porque yo soy esforzada y varonil y en mis nombres echaréis de ver quién soy y mi grande esfuerzo; porque si vosotros me conocéis por Quilaztli (que es el nombre común con que me nombráis) yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco; el uno de los cuales es Cohuacihuatl, que quiere decir, mujer culebra; el otro Quauhcihuatl, mujer águila; el otro Yaocihuatl, mujer guerrera; el cuarto Tzitzimicihuatl, que quiere decir mujer infernal; y según las propiedades que se incluyen en estos cuatro nombres veréis quién soy y el poder que tengo y el mal que puedo haceros; y si queréis poner a prueba de las manos de esta verdad, aquí salgo al desaffo.¹¹

⁹ Cfr. Dupey García, Élodie, “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods” en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 65/66, The University of Chicago Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 2014/2015, p. 75 en: <https://www.jstor.org/stable/24871244> [Consulta: marzo de 2019]

¹⁰ En el canto a la diosa Chicomecoatl se registra “Ya toman j yauCivatzi” que se puede traducir como: Nuestra madre, Yaocihuatzin”. Vid. Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales...*, Thelma Sullivan et. al. (trads.), University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, p.144. Garibay K., Ángel María, *Veinte himnos sagrados de los nahuas*, 2a. ed., IIH-UNAM, México, 1995, p.134. Asimismo, en los *Primeros Memoriales* se refiere que debido a las escaramuzas (*necalivaya*) realizadas en *ochpaniztli*, Teteo Innan era llamada precisamente como Yaocihuatl, *Primeros Memoriales...*, op. cit., p. 63.

¹¹ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, t.I., lib. II., cap. II, p.117. Véase sobre estos aspectos: Nicholson, Henry. B., op. cit., p.422; Klein, Cecilia F., “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, IIH-UNAM, México, 1994, p.232, y “The devil and the skirt. An iconographic inquiry into the prehispanic nature of the Tzitzimime” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, IIH-UNAM, México, 1994, pp.25-26

Como se muestra en este pequeño fragmento, la diosa en cuestión tiene diversos atributos y es clara su relación con la guerra, en la medida de que todos los nombres que se auto asigna son asociados a dicha actividad. Era entonces, tal como ya diera cuenta Eduard Seler, la diosa de la guerra y la tierra, prototipo de las guerreras femeninas y de las mujeres que capturaban prisioneros mediante el parto de sus propios hijos. Al igual que los guerreros, tenía el mismo destino que éstos, la muerte sacrificial, es por ello que ella era la primera mujer muerta en la guerra.¹²

Así, en términos generales, todo lo arriba mencionado permite relacionar las batallas rituales en las que aparecían las diosas madres, con lo nocturno, oscuro y con la muerte, como se tendrá oportunidad de ver más adelante. Además, queda claro entonces que al parecer nos encontramos ante una misma diosa, en sus diferentes acepciones, asociadas primeramente a los aspectos propios de la temporalidad en la que se manifestaba, ya fuera como diosa joven, madura o anciana, aspectos que se encontraban relacionados con el maíz tal como ya ha sido mencionado.

5.2 La escaramuza de Tepixolo en *huey tozotli*

La primera veintena en la que tenía lugar una escaramuza asociada a las diosas o la diosa madre, correspondiendo específicamente a Chicomecoatl, era efectuada en la veintena de *huey tozotli*, dentro de un acto cuyas características permiten asociarlo a los rituales agrícolas, y que por su posición dentro de las veintenas, correspondería propiamente a los momentos en los que comenzaban las lluvias. Sobre este último punto, conviene antes de comenzar de lleno en el tema, hacer una mención en torno a la correlación de *huey tozotli* con el calendario occidental, con la finalidad de tener mayor comprensión de las peculiaridades de la escaramuza.¹³

¹² Seler, Eduard, *Comentarios al código Borgia*, Marina Frenk (trad.), t I., F. C. E., México, 1988, p.126. Sobre la captura de los prisioneros-hijos por las mujeres véase también: Olivier, Guilhem, "Why give birth to enemies?", en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, No.65/66, 2014/2015, pp.54-71.

¹³ Se debe señalar que aunque con lo que viene a continuación me salga un poco del tema central de la tesis, se hace con la finalidad de dar un sustento a lo que se habrá de decir en torno a las escaramuzas rituales, en específico aquellas realizadas en honor a las diosas; sin embargo, si el lector(a) lo prefiere, puede pasar directamente a los siguientes apartados.

5.2.1 La correlación de la veintena

En cuanto a la posición de las veintenas en cuestión y su correlación, he de hacer mención que para los objetivos de la presente tesis en un principio intenté mantenerme al margen de las distintas discusiones y propuestas en torno a dichos tópicos;¹⁴ no obstante, ante las diferentes evidencias presentes en las fuentes y la importancia que debería de tener precisamente la correlación de las veintenas en las que se efectuaban las batallas rituales, me fui dando cuenta de que me era imposible seguir manteniendo un punto de vista imparcial.

Con esta base debo mencionar de que soy de la creencia de que existen elementos que se dejan de lado en las discusiones sobre estos temas y aunque lo que se está por expresar no representa del todo una postura al respecto, se menciona con la intención de poner sobre la mesa un par de aspectos (el sacrificio de niños y la posible continuidad de prácticas rituales indígenas, en específico las mismas batallas rituales) que me parece, deben de mantenerse presentes ante los diferentes debates en torno a estos tópicos.¹⁵

En este sentido, es importante señalar que tradicionalmente se ha propuesto que la veintena de *huey tozoztli* se encontraba al final del periodo de sequía o al principio de la temporada de lluvias, así por ejemplo, en la correlación de Alfonso Caso, la fiesta se celebraba entre el 15 de abril y el 4 de mayo,¹⁶ correspondiendo de esta forma precisamente al último periodo de sequías en el Altiplano Central.

¹⁴ Mis anteriores puntos de vista al respecto de este punto se pueden consultar en: Díaz Barriga C., A. Alejandro, *El sacrificio de infantes: percepción de la niñez en la Cuenca de México a finales del Postclásico Tardío*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México, 2008; *Niños para los dioses y el tiempo*. Díaz Barriga C., Alejandro, *El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2009. Y Díaz Barriga C., Alejandro, "El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica" en: *Estudios Mesoamericanos*, IIF UNAM, México, Nueva época, Año 7, n. 13, 2013, pp. 23-32.

¹⁵ Ya Alfredo López Austin decía en su trabajo de 1994, que al parecer el debate entre las diferentes posturas se habría estancado: López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000, p.201. Lo cual en cierta medida parece verdad, pues aunque han ido surgiendo nuevos trabajos, me parece que nos encontramos quizás ante un punto muerto, en el que la mayoría nos abstenemos de tomar postura, pues resulta evidente que ninguna de las existentes (entre los que apoyan o niegan que los grupos indígenas utilizaban alguna forma de ajuste ante el bisiestro), se encuentra libre de problemas y/o errores que dificultan su cabal aceptación por la comunidad.

¹⁶ Vid. Caso, Alfonso, *Los Calendarios Prehispánicos*, UNAM, México, 1967.

A partir de la anterior existen otras propuestas que, en resumen, no se alejan mucho de las fechas señaladas por Caso, resaltando en todas las ocasiones que la veintena se encontraba, como se ha mencionado, en un periodo de transición entre las temporadas de sequía y de lluvias.¹⁷

Ahora bien, en la veintena en cuestión uno de los elementos de mayor importancia es que se realizaban rituales agrícolas en honor sobre todo a Tlaloc, Chicomecoatl y Cinteotl, entre los que se encuentran propiamente una pequeña escaramuza de la que se hablará más adelante, entre otros que han sido relacionados con la siembra, lo anterior bajo la premisa de que la fiesta hubiera caído, como se ha mencionado, en momentos previos al inicio de las lluvias.

Esto último fue puesto en duda por Michel Graulich, quien como es sabido, a partir de una exhaustiva investigación llegó a proponer que a falta de la utilización o conocimiento del bisiesto, en realidad las fiestas veintenales se habrían desfasado de una posición original, conllevando con ello a que sus características deberían de haber correspondido a otros aspectos, relacionados con los fenómenos atmosféricos y climáticos. De esta forma, el investigador belga proponía que en *huey tozoztli* no solo se realizaban rituales asociados a la siembra, sino todo lo contrario, ya que planteaba que las actividades elaboradas en esos tiempos correspondían a la cosecha y por lo tanto la veintena debería de haber estado originalmente en el mes de noviembre.¹⁸

¹⁷ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohualli de la Cuenca de México...*, tesis de doctorado, FFyL-UNAM, México, 2014. p.181. Para la investigadora la festividad en cuestión se podría encontrar entre mayo y junio.

¹⁸ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.330. Por lo general, en las zonas del Altiplano central se lleva a cabo la cosecha del maíz entre los meses de octubre y noviembre, como ocurre en diversas comunidades de los actuales estados de Puebla y Tlaxcala. Al respecto véase: Nutini, Hugo G., y Barry L. Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, 2ª ed., CONACULTA-INI, México, 1990. Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, ed. Fasc., INAH, México, 2008. Lorente y Fernández, David, *La razzia Cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, CIESAS, UIA, México, 2011, p.82. En los manuales sobre el cultivo de la planta del siglo XIX, se especificaba que precisamente se acostumbraba a esperar las primeras heladas para hacer la pizca, con la finalidad de que el grano adquiriera consistencia y era entre octubre y noviembre cuando los granos recolectados se podrían almacenar en la troje. Segura, José C., *El cultivo del maíz*, oficina tip. de la secretaría de fomento, México, 1888, p.87.

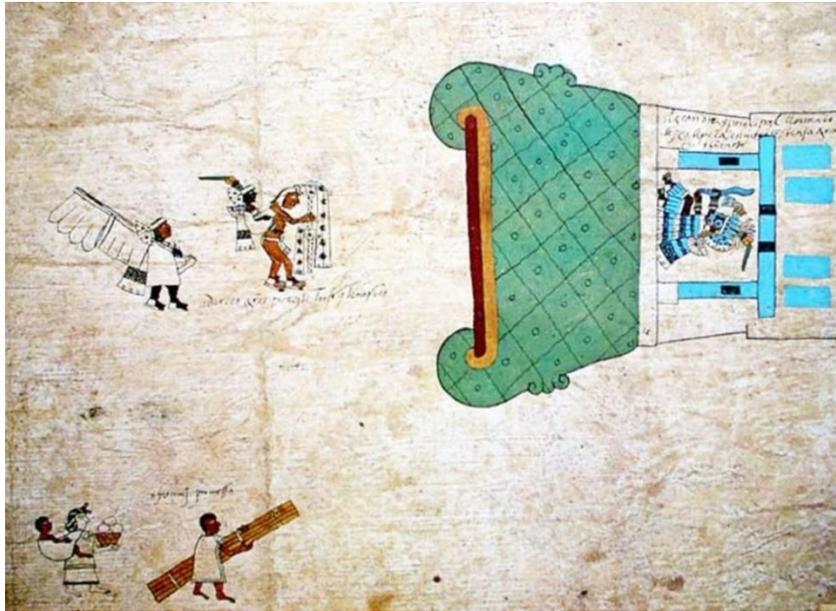


Fig. 4. Huey tozoztli. Códice Borbónico, Lámina 25.

Sin embargo, es menester mencionar el hecho de que en los registros de Diego Durán, se establece que en *huey tozoztli* se llevaban a cabo los festejos más importantes a Tlaloc realizados en el cerro homónimo, efectuándose para ello sacrificios de niños en dicho lugar, además de una niña en el remolino de Pantitlán.¹⁹ Lo cual encuentra correspondencia con diversos registros, así por ejemplo, en la lámina 25 del *Códice Borbónico* (Fig.4) correspondiente a la veintena en cuestión, se puede observar en la parte central a dos personajes que van en peregrinación a un cerro, en el cual se encuentra un templo de Tlaloc,²⁰ llevando uno de ellos a un niño ataviado con papeles, como *tlacateteume*, evidentemente para ser sacrificado en la cumbre del cerro.²¹

¹⁹ Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, Ángel Ma. Garibay (ed.), t. I, Porrúa, México, 2006, cap. VIII, pp.85-90.

²⁰ Seguramente se trata propiamente del cerro Tlaloc, *cfr.* del Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), 6ª reimpresión, Siglo XXI editores, México, 2017, p.111.

²¹ Aquí debo de discrepar de la propuesta de Anders, Jansen y Reyes, quienes mencionan que en la escena en cuestión se pintó a la gente que ataviada con ornamentos de papel rociados de hule, iban al Templo de Tlaloc, cargando a sus niños en la espalda para consagrarlos. Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro de Cuacoatl...*, F.C.E., A. D. V, México, 1991, p.198. Aunque se debe considerar que precisamente, en las veintenas de *tozoztontli* y de *huey tozoztli* se realizaban rituales de purificación a las madres que habían tenido hijos durante el ciclo anual anterior, además de que se hacían actos rituales con los niños y se les presentaba al Templo de Huitzilopochtli. *Vid.* Díaz Barriga C., Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, pp.75-78. En la imagen en

El sacrificio de niños es mencionado también en otras fuentes procedentes de diferentes regiones del Altiplano central, como son los códices *Magliabechiano*, *Ixtlilxóchitl* y *Vaticano A*,²² a la vez que resulta interesante la información brindada por Juan Bautista de Pomar, quien refería que el día de la fiesta de Tlaloc “q[ue] comúnmente era por el mes de mayo”,²³ inmolaban entre 10 y 15 niños en el cerro de dicho dios.²⁴

Todo lo anterior encuentra concordancia con lo registrado por los informantes de fray Bernardino de Sahagún quienes relataban que el sacrificio de niños, que en realidad habría comenzado a practicarse en *atemoztli*²⁵ y posiblemente en otros lugares desde la veintena anterior de *tlaxochimaco*,²⁶ se realizaba hasta que comenzaban las lluvias de verdad,²⁷ lo cual ocurría precisamente en *huey tozoztli*:

cuestión resulta evidente que los elementos pintados por el *tlacuilo* denotan que se trata de un niño que iba a ser sacrificado, lo anterior se observa en un principio en los aditamentos con los que fue adornado el infante, pero sobre todo por la presencia de las tiras de papel salpicadas de *ulli* o las *amateteuitl*, asociadas precisamente al sacrificio. Al respecto: Contel, José, “Tláloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*. Una interpretación de la lámina 25 del *Códice Borbónico*”, en: *Itinerarios*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Varsovia, v.8, 2008, p.156. La imagen en cuestión encuentra muchas semejanzas con la viñeta correspondiente a la veintena de *atlcahualo*, en la que también se realizaban sacrificios de niños en los cerros, registrada en la foja 250r. de los *Primeros Memoriales*, en donde se pueden observar los mismos atributos asociados a la inmolación de los niños.

²² *Códice Magliabechiano*, f.31v; *Códice Ixtlilxóchitl*, f. 95v.; *Códice Vaticano A*, f.44r. Es de esperarse que también estuviera registrado en las láminas faltantes del *Códice Telleriano-Remensis*, documento pareado con el *Códice Vaticano A*. Al respecto: Iwaniszewski, Stanislaw, “La breve historia del calendario del *Códice Telleriano-Remensis*” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.34, IIH-UNAM, México, pp.45-46. En cuanto a los registros dentro del grupo *Magliabechiano*, se debe señalar que esto no fue mencionado en el *Códice Tudela*, documento considerado como el primero de todos. Vid. Batalla Rosado, Juan José, *El Código Tudela o código del Museo de América y el grupo Magliabechiano*, tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid, 1999. Aunque si aparece registrado en el *Códice Fiestas*, copia de un documento hoy perdido, antecesor del *Magliabechiano*. Vid. Batalla Rosado, Juan José, “El libro escrito europeo del *Códice Fiestas de los indios a el demonio en días determinados y a los finados*”, en: *Itinerarios*, v.7, Varsovia, 2008, p.29.

²³ Pomar, Juan Bautista de, “Relación de Tezcoco” en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.III, IIA-UNAM, México, 1986, p. 63. Los corchetes son de la edición.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Vid. Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en: *Revista Española de Antropología Americana*, v.6, Universidad Complutense, Madrid, 1971, pp.245-328; Broda, Johanna, “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños”, en: Broda et. al., (coords.) *La montaña en el paisaje ritual*, IIH-UNAM, ENAH, México, 2007, pp.297-299; Díaz Barriga C., Alejandro, *Niños para los dioses...*, Buenos Aires, México, Libros de la Araucaria, 2009.

²⁶ Vid. *Códice Magliabechiano*, f.36v. Lo mismo aparece registrado en el *Códice Fiestas*, al respecto: Batalla Rosado, Juan José, “El libro escrito europeo del *Códice Fiestas de los indios a el demonio en días determinados y a los finados*”, en: *Itinerarios*, v.7, Varsovia, 2008, p.23. No así en el *Códice Tudela*.

²⁷ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib. II, Cap. V, pp.143-144.

Y así mataban algunos [niños] en el primero mes, llamado *cuahuitlehua*, y otros en el segundo, llamado *Tlacaxipehualiztli*, y otros en el tercero, llamado *tozoztontli*, y otros en el cuarto, llamado *huei Tozoztli*, de manera que hasta que comenzaban las aguas abundantemente, en todas las fiestas sacrificaban niños.²⁸

Con lo expresado hasta aquí, queda entonces claro que el sacrificio de niños era una práctica que era realizada precisamente en el periodo de sequía²⁹ y como se vio, en las fuentes se registró que éstos se realizaban por última vez durante *huei tozoztli* que era cuando comenzaba el periodo de lluvias, en este sentido conviene recordar que por lo menos hasta hace algunos años, aunque los fenómenos climáticos se pueden atrasar o adelantar, el inicio de las lluvias en el centro de México se da precisamente desde finales de abril a principios de mayo,³⁰ así por ejemplo, en las *Relaciones geográficas de Chiconauhtla, Tecama, Xaltocan y Ecatepeque*, se registró que: “Llueve en esta jur[isdicción] y comarca, como en la demás Nueva España, desde mediado abril hasta fin de septiembre.”,³¹ mientras que en las de Iguala se dice: “Llueve en estas provincias al contrario de España, que comienza [el agua] por mayo y acaba por septiembre”.³²

Es importante, además, considerar que los periodos de siembra en el centro de México, aunque condicionados por la altura, o si se trata de tierra fría, templada o caliente, comienzan por lo regular en diversas zonas entre los meses de marzo y mayo, precisamente cuando inician las lluvias, tal como registró David Lorente en la zona de la Sierra de Texcoco:

...el cultivo que ocupa la mayoría de los terrenos y posee un acusado simbolismo en la vida ritual es el maíz: en febrero-marzo se berbecha la tierra

²⁸ *Ídem*. (Los corchetes son míos, las cursivas son de la edición)

²⁹ Salvo casos específicos, como eran la inauguración de construcciones relacionadas con las deidades del agua, o en momentos en los que fuera determinante realizarlos con la finalidad de controlar los flujos de agua, ya fuera de las lluvias o de los ríos, entre otros.

³⁰ En términos generales en el Valle de México la lluvia se concentra en un 80 a 94% entre los meses de mayo y octubre. Calderón de Rzedowski, Graciela y Jerzy Rzedowski, *Flora fanerogámica del Valle de México*, 2a. ed., Instituto de Ecología, A.C., CONABIO, 2005, p.20.

³¹ López de Ribera, Pedro, “Relación de Chiconauhtlán y su partido” en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.I, IIA-UNAM, México, p.233.

³² De Estrada, Fernando Alfonso, “Relación del pueblo de Iguala” en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.I, IIA-UNAM, México, p.344. (los corchetes son de la edición). Véanse también a manera de ejemplo las relaciones de Cholula, Papantla y Veracruz, en: Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II., IIA-UNAM, México, 1985, edición digital, [s.p.]; así como las de Taxco, Temazcatepeque, Tuzantla en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.I, IIA-UNAM, México, 1986, pp.114, 140 y 154.

y en abril se esperan las primeras lluvias para empezar a sembrar. Hacia finales de junio la mata empieza a “jilotear”, en agosto aparecen los primeros elotes –“tiernitos, como la leche”- y en octubre se recogen las mazorcas.³³

Aspectos similares se encuentran registrados para otras regiones, por ejemplo, en la comunidad de Atla, en la Sierra Norte del Estado de Puebla, en la segunda década del siglo XX también se preparaban los terrenos entre febrero y mayo, aunque se sembraba hasta el mes de junio y la cosecha se realizaba en octubre.³⁴

Ejemplos como los anteriores se encuentran asentados en varias etnografías³⁵ y se puede generalizar que la temporada de siembra en diversas zonas del centro de México y regiones aledañas, comienza en las zonas montañosas en febrero y, en abril-mayo en las planicies,³⁶ correspondiendo estas últimas fechas a la llegada de las lluvias.

De ahí es que actualmente, en múltiples comunidades indígenas del país, se continúen realizando muchas actividades rituales en fechas importantes como son el tres de mayo, día de la Santa Cruz, o en momentos cercanos a esta, todas ellas encaminadas a la petición de las lluvias y la siembra del maíz,³⁷ de entre las cuales se deben resaltar el sacrificio de gallinas en algunos pueblos, lo que quizás se trate de una

³³ Lorente y Fernández, David, *La razzia Cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, CIESAS, UIA, México, 2011, p.82.

³⁴ Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, ed. Fasc., INAH, México, 2008, p.57.

³⁵ Véase por ejemplo los datos registrados en la región de Tlaxcala y Puebla en: Nutini, Hugo G. y Barry L. Isaac, *op. cit.* Y sobre los cultivos en la región Tepoztlán, Morelos: Lewis, Oscar, *Tepoztlan Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960, pp.30-31; Milpa Alta y Magdalena Contreras en: Rodríguez Figueroa, Andrea, *Paisaje e imaginario colectivo del Altiplano Central Mesoamericano: El paisaje ritual en Atl Cahualo o Cuahuil Ehua según las fuentes sahuaguntinas*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2010, pp.84-87. Entre los otomíes, véase: Galinier, Jaques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI-CEMCA, 1987, edición digital en books.openedition.org; de igual forma López Austin recompila una serie de estos rituales en: López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000.

³⁶ Cfr. Gómez, Arturo, “Los ciclos del maíz y la herencia indígena: fiestas y rituales” en: Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (coords.), *La fiesta mexicana*, t.II, Secretaría de Cultura, F.C.E., México, p.322.

³⁷ Al respecto: Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros” en Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH UNAM, México, 1991, pp.477-478 y Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001, pp.165-238. Broda, Johanna, “Las raíces históricas: el maíz en la cosmovisión y en la ritualidad mesoamericana” en: Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (coords.), *La fiesta mexicana*, t.II, Secretaría de Cultura, F.C.E., México, pp. 313-316; Gómez, Arturo, *op. cit.* Sobre este tipo de actos rituales existe una abundante bibliografía.

especie de continuidad de las inmoluciones infantiles;³⁸ así como las luchas de tigres o el ritual del *atlzazilistle* celebrado en ciertas comunidades de la montaña de Guerrero, encaminadas a la ofrenda de sangre para que llueva y que tal como se verá más adelante, podría también ser una continuidad de prácticas anteriores realizadas en dichas temporalidades.

Con los datos presentados, me parece que no hay duda, tal como se ha venido mencionando, de que en realidad las fiestas celebradas en *huey tozoztli* se enfocaban a la siembra y no a la cosecha como propusiera Graulich. Además, se debe tener en cuenta que en los registros de Sahagún se relata que la fiesta y las celebraciones se realizaban en honor a Chicomecoatl, deidad que entre otras cosas se encontraba asociada precisamente a la siembra, así por ejemplo, en uno de los conjuros registrados por Juan Ruíz de Alarcón se describe como al grano de maíz, cuando éste era llevado al campo de cultivo, se le daba el nombre de ésta deidad.³⁹ De igual forma, en su canto, inscrito en las obras sahauntinas, a la diosa también se le denomina como “Siete mazorcas”,⁴⁰ lo que recuerda a los cantos y rezos de la siembra en donde al grano también se le asigna el nombre de siete flor, siete padre y siete madre,⁴¹ a este respecto debe considerarse que el número siete, según dejaron testimonio los informantes de Sahagún, se encontraba coligado con la diosa.⁴² Finalmente, la relación de la veintena con la siembra se observa también con el nombre de la escaramuza que se realizaba en dicha veintena

³⁸ Tomando las aves el lugar tradicional que ocupaban los niños. Sobre los sacrificios de gallinas véase Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001. Resulta significativo también que se menciona la ofrenda de aves en los cerros para que llueva en los cantos rituales utilizados por los nawas del actual Estado de Veracruz, al respecto véase: Martínez, Leonardo, “Relato sobre la celebración del costumbre llamado *Atlatlapahtilistle, curación del agua*” en: Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, 2ª. ed., CIESAS, F.C.E., Gobierno del Estado de Puebla, 1990, pp.55-59.

³⁹ Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en: *Anales del Museo Nacional de México*, Época 1, t. IV, México, El Museo Nacional, 1900, p.176.

⁴⁰ Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation*, Thelma Sullivan, et. al., (trad.), University of Oklahoma Press, 1997, p.148.

⁴¹ Véase: Bautista Reyes, Juan, *op. cit.*, p.61. León-Portilla, Miguel, “Yancuic tlahtolli; palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea (segunda parte)” en: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 19, IIH-UNAM, México, 1989, pp.395-399.

⁴² Vid. Selser, Eduard, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, IIH-UNAM, México, 2016, pp.144-145.

(*Tepixolo*), el cual como se podrá ver más adelante se asociaba simbólicamente con la labranza.⁴³

5.2.2 *Rituales previos a la escaramuza*

Además de los sacrificios de niños y los rituales asociados a Tláloc, los informantes de Sahagún dejaron datos de diversas actividades que tenían lugar en dicha veintena, las cuales incluían los ayunos, ofrendas de sangre y autosacrificios, así como la petición de limosnas por parte de los jóvenes del *telpochcalli* y los del *calmecac*, quienes tenían que ir por separado, evitando encontrarse,⁴⁴ debido a que si lo hacían seguramente habría

⁴³ De esta forma, si se acepta la tesis de Michel Graulich, se tiene entonces que descartar muchas de las informaciones registradas en los documentos coloniales, en específico aquellas en las que se refieren a la realización del sacrificio de niños en la veintena de *huey tozoztli*, además de negar la continuidad de las prácticas rituales agrícolas. Evidentemente al investigador belga no debió de pasar desapercibida la problemática que este tema tenía dentro de su propuesta, quizás es por ello que llegó a proponer que los sacrificios de niños registrados en las fuentes “eran ‘coyunturales’ y relacionados al año trópico, con los fenómenos estacionales reales.” Graulich, Michel, *op. cit.*, p.265, es decir que para el autor, eran independientes a las fiestas veintenales, por no decir que serían móviles o se ajustarían realmente a momentos acorde a la manifestación de los fenómenos atmosféricos. Lo anterior, me parece, rompería con los modelos del sacrificio infantil entre los grupos indígenas mesoamericanos y de otras regiones, en donde se tienen datos de que a los niños se les sacrificaba no únicamente en momentos específicos, sino que en gran parte, sobre todo en las sociedades agrícolas, sus inmoluciones se encontraban reguladas por los sistemas calendáricos, lo que también ocurría con las inmoluciones de otros grupos de edad, como por ejemplo los jóvenes y los ancianos. En este sentido se debe de insistir en un hecho que ya había sido resaltado por Henri Hubert, el cual radica en que el objeto de los calendarios no es únicamente el medir el paso del tiempo, sino el de establecer y regular la periodicidad de los actos rituales y religiosos. Henri Hubert citado en Torres Cisneros, Gustavo A., “El calendario ceremonial hopi comparado con el azteca”, en: Neurath, Johannes (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Conaculta, F.C.E., México, 2008 p.388. Posteriormente Michel Graulich, intentando dar más fuerza a sus argumentos, pero en esta ocasión hablando de la mención de la “fiesta del árbol” registrada por Diego Durán, llega a referir que la descripción del fraile sobre *huey tozoztli* en realidad correspondía a *atlahualo*, postulando que se trataba de una equivocación del fraile, ocasionada porque posiblemente Durán vio en el *Códice Borbónico* que en *huey tozoztli* un personaje llevaba a una víctima dirigiéndose al cerro coronado por el dios de la lluvia. Graulich, Michel, *op. cit.*, p.274. Sin querer menospreciar el brillante trabajo del investigador, soy de la creencia de que en este caso no existen fundamentos adecuados para lo mencionado. Para culminar, sólo queda por mencionar que ante la duda, se tendría también que considerar entonces que todos los rituales aquí mencionados, incluyendo los sacrificios infantiles y las batallas rituales, entre otros como son las actividades de las doncellas en el templo de Chicomecoatl, no eran más que eventos coyunturales, pues es la única forma que ellos pudieran encajar dentro del modelo propuesto por el investigador. En este sentido, me parece necesario que se continúe con el debate, aunque en verdad no hay indicios de que haya una salida fácil a todo esto.

⁴⁴ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, cap. XXIII, p.188; También Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohualli de la Cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahauntinas*, tesis de doctorado, FFyL-UNAM, México, 2014, p.184.

alguna confrontación análoga a la que ocurría con los *xipeme* y los *tototectin* que realizaban acciones similares en la veintena de *tlacaxipehualiztli*.⁴⁵

Posteriormente tenían lugar el ritual de *centeoanaliztli*, el cual consistía en que toda la gente iba a las milpas y arrancaban las cañas de maíz que aún no habían espigado llamadas *toctli*,⁴⁶ o raíces de agave denominadas como *mecoatl*, con las que ofrendarían al dios.⁴⁷ Lo anterior era realizado en las casas, en donde también ofrendaban a la imagen una rana asada:

...de cierta manera guisada, y también ponían delante desta imagen un Chiquihuite de harina de *chían*, que ellos llaman *pinolli*; otro Chiquihuite con maíz tostado, revuelto con frisoles; cortaban un cañuto de maíz verde y hechíanle de todas aquellas viandas, tomando de cada cosa un poquitito, y ponían aquel cañuto sobre las espaldas de la rana, como que le lleva a cuestras.⁴⁸

No he podido encontrar mayor información sobre este interesante guiso; sin embargo, no deja de ser sugestivo el hecho de que en esa temporada se ofrecieran ranas asadas como ofrenda, en la medida de que estos animales se encontraban relacionados con el culto a las deidades de la lluvia, debido a que se tenía la creencia de que ellos anunciaban la llegada de la temporada con su canto,⁴⁹ es quizás por ello que Michel Graulich y Guilhem Olivier propusieran que las ranas ofrendadas eran una representación de los tlaloque.⁵⁰

⁴⁵ Véase capítulo anterior.

⁴⁶ “porreta de mayz o mata pequeña antes que espigue”. Molina, Alonso, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5a ed., Porrúa, México, 2004, (1) f.97v.

⁴⁷ Rodríguez Figueroa, Andrea, *op.cit.*, p.184. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, cap. XXIII, p.188

⁴⁸ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, cap. XXIII, pp.188-189. También: López Austin, Alfredo, *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, IIA-UNAM, México, 1985, p.181.

⁴⁹ López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, IIA-UNAM, INAH, México, 2009, p.304. También: López Austin, Alfredo, “La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”, en: Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.) *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, IIA-UNAM, México, 2013, p.52.

⁵⁰ Graulich, Michel y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, IIH-UNAM, México, 2004, p.127.



Fig. 5. Interior de la caja de piedra de Tizapán en la que se representan los 4 tlaloque de los rumbos, en postura de “rana o sapo”. Dibujo de M. A. Saldaña, Tomado de: mediateca.inah.gob.mx

Se debe señalar también que en el texto en náhuatl correspondiente al pasaje citado se registró que a las ranas asadas se les pintaba el rostro de azul,⁵¹ el mismo color que mantenían las esculturas de dichos batracios en el denominado Altar de las Ranas del Templo Mayor.⁵² Además de lo mencionado, Katarzyna Mikulska da cuenta de que en la iconografía referente a la deidad de la tierra, ésta aparece representada en lo que Seler denominaba como posición de “sapo”, o lo que es mantener los brazos y las piernas abiertas, aspecto que resulta también esclarecedor, pues es como se encuentran

diversas imágenes asociadas a las deidades de la lluvia, (Véase por ejemplo Fig. 5), y también se puede relacionar con la posición que tomaban las mujeres en el parto.⁵³

⁵¹ *Tlaixtexoujlli Véase: Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.62. Rodríguez Figueroa, Andrea, *op. cit.*, t.II., [s.p.], Cuadro 23-21.

⁵² López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p.303.

⁵³ Mikulska, Katarzyna, “La tierra y el aspecto terrestre en representaciones gráficas de la cultura nahua” en: Urszula Aszyk (coord.) *Reescritura e intertextualidad. Literatura-Cultura-Historia*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Varsovia, 2007, pp.263-290. También véase: Brylak, Agnieszka, “La cocina ritual azteca en el *Códice Florentino*: algunos tipos de comida” en: M. A. Ruz Barrio y J. J. Batalla Rosado (coord.), *Códices del centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, Varsovia, Facultad Artes Liberales, Universidad de Varsovia, 2013, pp.16-17. Por mi parte, soy de la creencia de que dichos animales, además de relacionarse con las deidades de la lluvia como se ha visto, dentro de los modelos rituales mantenían fuertes relaciones con los niños, lo anterior se muestra más claro en otras regiones, ya que por ejemplo, en los rituales de los mayas contemporáneos de la península de Yucatán del *Ch’á Chaak*, se utiliza a los niños para que éstos hagan los ruidos de las ranas, ya que se cree que eso atrae a la lluvia. Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman’s Path*, Quill William Morrow, New York, 1993, 29-32.

5.2.3 El ritual de Tepixolo

Las ofrendas anteriores eran realizadas en las casas, de ahí que se nombrara a dicho ritual como *calonooac*, o se estuvo en casa.⁵⁴ Y posteriormente, ya por la tarde, se llevaba la comida al templo de Chicomecoatl en donde comenzaban propiamente el ritual de *tepixoliztli*, término éste último que como se mencionó en el capítulo 2 de la presente investigación procede del verbo *pixoa*, el cual es traducido por Molina como “sembrar esparziendo, derramando o arrojando las semillas,”⁵⁵ además del prefijo indefinido *te-*, que permitiría la traducción de: “la gente es esparcida o sembrada”.⁵⁶ Esto último muestra nuevamente ver que las características de los rituales se encontraban asociados a la siembra.

Por otro lado, aunque se podría llegar a suponer que la escaramuza que se efectuaba en *huey tozoztli* debió de ser grande y con la participación de mucha gente, lamentablemente la información que se registró de ella es la más escasa de todas las que he encontrado, de tal manera que en la columna en castellano del *Códice Florentino* únicamente se inscribe: “y despues ala tarde lleuauan todas estas comjdas, al cu de la diosa, de los mantenjmjentos, llamada chicome coatl: y alli andauan ala rebatina conello, y lo comjan todo.”⁵⁷ En donde únicamente se puede inferir que “andar a la rebatiña” implicaba que los asistentes se robaban unos a otros los alimentos que habían llevado, encontrando así otra modalidad del robo ritual del que se ha hablado en el capítulo anterior.

Además de ello, en la columna en náhuatl se dan un poco más de datos interesantes:

⁵⁴ Vid. Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohualli de la Cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas*, tesis de doctorado, FFyL-UNAM, México, 2014, t.II., [s.p.], Cuadro 23-23.

⁵⁵ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.82v.

⁵⁶ Andrea Rodríguez traduce el término como “el acto de esparcirse la gente”. Andrea, *op. cit.*, t.II., [s.p.], Cuadro 23-24. Mientras que Alfredo López Austin propone la traducción de “se derrama la gente”. López Austin, Alfredo, *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, IIA-UNAM, México, 1985, p.183. A la par que Dibble y Anderson traducen como “... the scattering of people like seeds” o “el esparcimiento de personas como semillas”. *Florentine Codex, op. cit.*, p.63.

⁵⁷ *Códice Florentino*, t.I., lib. II, Cap. 23, f.28r.

Auh in ie teutlac, vmpa qujmoncacaoa, Cinteupan yn jteupan Chicomecoatl: vmpa qujnamoc, ic neaujtilo, ic neiaiaotlalo, ic neujujteco, ic netlatlatzujteco, mjtoa tepixolo.⁵⁸

Lo que es traducido por Andrea Rodríguez de la siguiente manera:

Ya en la tarde iban a dejar [a los senteôtl] allá al Senteôpan, al teôpan de Chikwômeh Kôwâtl. Allá se lo arrebatában, de esta manera se jugaba, de esta manera se peleaban mucho, de esta manera se herían a sí mismos, de esta manera se golpeaban entre sí con lazos. [A esto] se [le] decía el rito Têpišôlistli (el acto de esparcirse la gente).⁵⁹

Como se puede observar en la cita anterior, el lugar referido en donde era realizado el acto era el *Cinteopan*, o templo de la diosa Chicomecóatl; sin embargo, tal parece que en los documentos sahumtinos se describen dos recintos que mantenían el mismo nombre, uno dedicado a la diosa mencionada y el otro a Cinteotl,⁶⁰ quizás debido a que en realidad la designación de *Cinteopan* correspondía o se asignaba a cualquier edificio en el que se diera la adoración a las deidades del maíz.⁶¹

Ahora bien, ante la falta de mayor información resulta evidente que no se pueden tener los pormenores del ritual, lo que dificulta mucho el análisis del mismo; sin embargo, se debe de partir del hecho de que todo parece indicar que se hacía en un principio con la intención de robar los alimentos, de tal manera que al igual que en otros casos probablemente este era uno de los objetivos centrales, es por ello que resulta factible que mediante la comparación de este acto con otros semejantes, sea posible tener una mayor comprensión de ésta escaramuza.

A este respecto, se puede mencionar que en las otras escaramuzas en las que se involucraba el “robo ritual”, se organizaban los combates en bandos y por regla general se intentaba que un grupo lograra capturar a los contrarios para a partir de ello solicitar a cambio de su liberación, una especie de restitución o de “pago de rescate”. Lo anterior se encuentra en las batallas rituales efectuadas en las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y

⁵⁸ *Ídem*

⁵⁹ Rodríguez, Andrea, *op. cit.*, t.II., [s.p.], Cuadro 23-24. Los corchetes y paréntesis son de la edición.

⁶⁰ *Ibid.*, t.I., p.190.

⁶¹ Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico – Tenochtitlan*, t.1, Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, p.328.

panquetzaliztli-atemoztli. En el caso que nos ocupa aquí, probablemente nos encontramos ante un caso similar y quizás los enfrentamientos se daban de la forma descrita, aunque a diferencia de los de las veintenas mencionadas, en esta ocasión los combatientes eran los campesinos y la gente de la comunidad, como ya había sido mencionado.

Pese a lo anterior, me inclino más a pensar que en realidad algunos individuos, a manera de juego, simplemente intentarían hacerse con los alimentos que habrían sido llevados por los otros, aspecto que debería de ser considerado como parte indispensable del acto y lo que ocasionaría que aquellos que llevaban la comida tuvieran que defenderse, generando con ello las escaramuzas entre unos y otros.

Lo anterior podría recordar, con sus respectivas diferencias, a las peleas que se daban entre las parteras y los custodios o familiares que cuidaban el cuerpo de una mujer recién fallecida en el parto, contra los *telpopochtlin* o los *temacpalitotique* que intentaban robar el brazo izquierdo, los dedos o los cabellos de la mujer muerta. Dichas peleas, como se mencionó en el segundo capítulo, eran verdaderas confrontaciones violentas que en ocasiones debieron de dejar varios heridos de ambos bandos.⁶² Al respecto de estos combates, Doris Heyden dentro de sus análisis en torno a las escaramuzas realizadas en *ochpaniztli* de las que se hablará más adelante, llegó a postular que precisamente las batallas rituales de dicha veintena podrían ser una representación simbólica de las peleas entre parteras y los jóvenes.⁶³

5.2.4 Latigazos y golpes como acciones de petición de lluvia. Una propuesta interpretativa con base en la evidencia etnográfica

En la referencia de la escaramuza del *Tepixolo*, otro de los elementos que se pueden subrayar es que se hace mención de que para azotarse utilizaban lazos, lo que además

⁶² Al respecto véase capítulo 2 de la presente tesis. También: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 4-5., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 1979, cap. XXXI, p. 102 y *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 8., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 2012, Cap. 29, p.161. Agradezco a Martha Ilia Nájera el señalarme estos actos.

⁶³ Heyden, Doris, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta *ochpaniztli*", en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1982, p. 207.

de causar un tipo de dolor determinado en los contrincantes, también generaría un sonido específico. A este respecto, resulta interesante mencionar que tales armas recuerdan en cierta medida al “chirrión” o látigo de *ixtle*, (Fig. 11) que se usa para pegar de latigazos a los contrarios en las batallas rituales de tigres realizadas dentro del *atlzazilistle*, los días 5 de mayo en la comunidad de Zacatlán, Guerrero, aunque si bien el material utilizado pudo haber sido diferente, tal vez una de sus funciones de mayor importancia, a la par de generar dolor al adversario, era la reproducción de ruido⁶⁴ quizás asociado al trueno o al viento.

La importancia de este tipo de sonidos en los rituales de petición de lluvias se puede observar también en otros dos elementos del *atlzazilistle*, así por ejemplo, en las comunidades de Acatlán y Zitlala, Guerrero, aparecen dos grupos de personajes interesantes, por un lado los *tlacoleros*,⁶⁵ quienes además de realizar funciones específicas en los rituales como son el mantener el orden en las peleas de tigres realizadas en el cerro de Cruzco,⁶⁶ utilizan un chirrión o látigo, mismo que al igual que con los anteriores recrea el ruido de los truenos o rayos y con los que también se golpean entre ellos.⁶⁷ Durante su elaboración, uno de los actores refirió que hacían su látigo “para hacerlo tronar y que llueva mucho, como en otros años”.⁶⁸ Asimismo, Marcos Matías Alonso registró lo siguiente cuando se realiza la danza de tlacoleros:

“Los observadores gritan *matlacomone, maquiza poctli, maquiyehui*, o sea, que se escuchen los truenos, que salga el humo, que llueva. Los tlacoleros en sus chicotazos van murmurando: *maquiyehui, ypan totlalzihuan para tlacuasque toconehuan, maca ma oña mayantli, maoña tlacuali ypan tlaltipactli*, o sea, que llueva en el tlacolol, que llueva en los cerros, que llueva

⁶⁴ Existen otras clases de “chirrones” utilizados en diferentes danzas tradicionales, cuya finalidad es también la generación de ruido, véase por ejemplo la danza de Tlacoleros de Chilpancingo.

⁶⁵ Se trata de una danza asociada a las peticiones de lluvias y se encuentra ampliamente relacionada con las danzas de *tecuanes*, se le ha reportado en varios municipios del estado de Guerrero, de donde parece ser exclusiva. Al respecto: Horcasitas, Fernando, “La danza de los Tecuanes” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.14, IIH-UNAM, México, 1980, pp.245-246.

⁶⁶ Al cerro de Cruzco solo acuden a combatir los miembros de la comunidad de Acatlán, debido a que hace muchos años entre los de Zitlala se herían mucho, al haber más combatientes de un barrio que de otro. Vid. Portilla, Alfredo y Alberto Becerril (dir.), *Peleas de tigres. (Una petición de lluvia nahua)*, INI, Secretaría de agricultura y recursos hidráulicos, México, 1989, 46’34”-46’54.

⁶⁷ Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Conaculta, México, 2003, p.87.

⁶⁸ Vid. Matías Alonso, José Luis y J. Leonor Sánchez Capistrano, *Atltzazilistli. Pidiendo agua*, Altepeltl Nahuas, A. C., Acatlán, Guerrero, enero de 2000, 2’40”.

en nuestras tierras para que coman nuestros hijos, que no haya hambre, que haya alimentos sobre la tierra.”⁶⁹

En Acatlán, a partir del 25 de abril llegan los “vientos del sur” que vienen anunciando la lluvia,⁷⁰ éstos son representados por un grupo de danzantes corredores denominados como *cotlatlastin* quienes realizan sus actividades en lugares significativos de la comunidad.⁷¹

Ahí, estos personajes, que van tocando un pequeño *teponaxtle*, realizan un sonido con la boca, mismo que parece un constante ulular,⁷² mientras que el maestro utiliza un mástil pintado con bandas de cinco colores en espiral llamado *xochitepoztlí*, el cual toma y tras tumbarse de espaldas lo hace dar vueltas con los pies (Fig.6). A decir de Reyes Equiguas, el mismo tipo de maestro danzante se encuentra retratado en la lámina 44v. del *Códice Vindobonensis* (Fig. 7).⁷³

Por otro lado, en el libro IX del *Códice Florentino*, en el capítulo dedicado a los pasatiempos de los señores, se anotó la presencia de ciertos personajes “*trúhanes*” que realizaban actividades con las que los divertían, resultando bastante interesante que se refiera que había unos, que acostados de espaldas, hacían una danza con sus pies.⁷⁴ Lo anterior fue registrado en una viñeta en la que se puede observar precisamente a uno de estos personajes (Fig. 8), el cual se encuentra en la misma posición que los otros, acompañado por dos músicos, uno de los cuales porta al igual que entre los *Coatlatlastin*

⁶⁹ Matías Alonso, Marco, citado en: Martínez Ruiz, José Luis, *El jaguar de la lluvia y el cerro. Atlatzilistle: una rogación de lluvia en Zitlala*, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, 2015, pp.48-49.

⁷⁰ Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Conaculta, México, 2003, pp.76-77

⁷¹ *Ídem*. Véase también: Reyes Equiguas, Salvador, “Una antigua danza mesoamericana. Los *cotlatlastin* de Acatlán, Guerrero, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.38, IIH-UNAM, México, 2007, p.428. Al parecer los danzantes son 51 o 52, lo que es un número interesante por su asociación al calendario solar mesoamericano.

⁷² Que evidentemente debe de recordar al viento, es por ello que también se les nombra como *ehecame* “los vientos”. Portilla, Alfredo y Alberto Becerril (dir.), *Peleas de tigres. (Una petición de lluvia nahua)*, INI, Secretaría de agricultura y recursos hidráulicos, México, 1989, 22’15”

⁷³ Reyes Equiguas, Salvador, *op. cit.*, p.430. También Villela F., Samuel, “Etnografía y costumbrismo. Pasajes guerrerenses en la obra de Altamirano”, en: *Dimensión Antropológica*, Año 22, vol. 64, mayo-agosto, 2015, pp.105-122. En: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=12816> [Consulta abril 2019].

⁷⁴ *Vid. Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 8., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.30.



Fig. 6 Captura de pantalla. Cotlatlastin contemporáneo, Acatlán, Guerrero. Tomado de Díaz León, 2012.

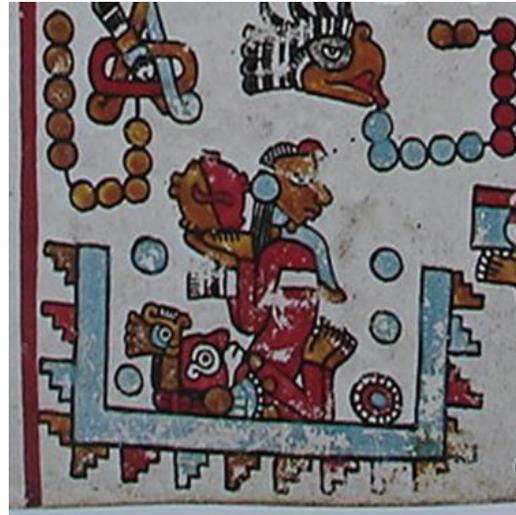


Fig. 7. Lámina 44v. del *Códice Vindobonensis* en donde posiblemente fue registrado un Cotlatlastin.

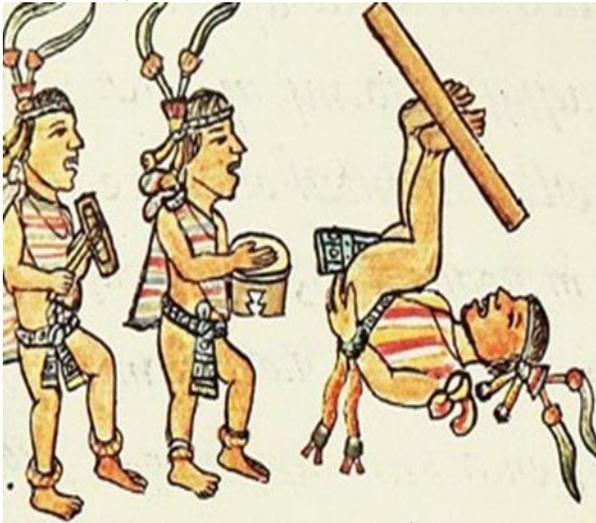


Fig. 8. Cotlatlastin en el *Códice Florentino*, lib. VIII, cap.10, f.19v.



Fig. 9. Acróbata grabado por Christoph Weiditz en 1529. Tomado de Villela, 2015.

contemporáneos un pequeño *Teponaztli*. Con respecto a esta viñeta, se debe resaltar el hecho de que el *tlacuilo* pintó los trajes de los personajes con franjas de colores, las cuales recuerdan a los listones de colores que llevan los *Coatlatlastin* de Acatlán, además de los colores que tiene el *xochitepoztlí*.

Uno de estos danzantes o acróbatas, habría sido llevado a la corte del rey en 1529, lo anterior fue registrado por el alemán Christoph Weiditz quien realizó un

grabado (Fig.9) en el que se le reproducía.⁷⁵ Con todo lo anterior, se puede demostrar la antigüedad de dicha práctica, que si bien en algún momento se utilizó como forma de entretenimiento, no por ello se debe descartar que también tuviera valores simbólicos asociados a la petición de las lluvias como hoy en día lo tiene.



Fig. 10 Pelea de tigres en Acatlán, Guerrero, Fotografía de Jorge Pérez de Lara. Tomada de Pérez, 2012, en www.mesoweb.com



Fig. 11 Pelea de tigres en Zacatlán, Guerrero, Fotografía de Jorge Pérez de Lara. Tomada de Pérez, 2012, en www.mesoweb.com

En las batallas de tigres de Acatlán, que se diferencian notablemente de las de Zitlala en la medida de que en estas no se utilizan armas, sino que se pegan con los puños, actualmente apoyados de guantes de box, estos mismos golpes son una forma de llamar a la lluvia, así uno de los entrevistados en el documental *Atltzatzilistli. Pidiendo agua*, expresó lo que me parece, refleja en gran medida la concepción de diversos actos, en donde el sonido es en realidad un marcador de acción ritual, así refiere que: “ya que cuando peleas y pegas se escucha como el trueno, es como si se imitaran a los truenos de allá arriba”.⁷⁶

Como se puede observar, aunque lamentablemente los datos en las fuentes sahaduntinas son muy escasos, quizás la escaramuza mantenía otros elementos similares a los descritos que no fueron registrados. A este respecto debe mencionarse

⁷⁵ Sobre este tema véase también: Danilovic, Mirjana, *El concepto de la danza entre los mexicanos en la época Posclásica*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL- UNAM, México, 2016, pp.14-15.

⁷⁶ Matías Alonso, José Luis y J. Leonor Sánchez Capistrano, *Atltzatzilistli. Pidiendo agua*, Altépetl Nahuas, A. C., Acatlán, Guerrero, enero de 2000, 11'36”.

que aunque podría tratarse de una coincidencia, es significativo que en las mismas temporalidades de petición de lluvias se continúen realizando escaramuzas, en las que participan sobre todo los campesinos.

Este tipo de acto que tal vez se encuentre relacionado con las confrontaciones rituales de periodos anteriores, es probable que tuviera una extensión territorial mayor,⁷⁷ pero que debido a sus características, fuera prohibido en tiempos coloniales, perdiéndose de esa forma toda noticia de él. Sobre esto último, se debe considerar que Carlos Navarrete encontró un interesante documento procedente de Tamulté, Tabasco, fechado curiosamente en junio de 1631,⁷⁸ en donde se notificaba la prohibición de una danza que llamaban del tigre:

... donde se disfrasan de dicho animal y danzando hacen toda clase de actos contra nuestra Fe; que tuvo informes de que en dicha representación los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec, donde hacen música y gritan y beben fermentos que los dejan en estado lastimoso hasta caer rendidos; y como sabe de buenos informes, es en lugar del indio sacrifican gallinas, que es lo mismo, pues es mal arraigado en las viejas costumbres...⁷⁹

La descripción de la danza, muestra en verdad diversos elementos que resultan sumamente interesantes debido a su parecido con los rituales de las dos comunidades de Guerrero, partiendo desde la utilización de la cueva,⁸⁰ así como la simulación de la batalla; y no deja de llamar la atención que se indique que en dicho tiempo

⁷⁷ Únicamente tomando en cuenta las danzas de tigres o *tecuanes*, posiblemente muy relacionadas con las luchas que se han expuesto, se tiene registro de que éstas se realizan en diversos lugares, desde el centro de México hasta El Salvador. *Cfr.* Horcasitas, Fernando, *op. cit.*, p.245.

⁷⁸ Aunque no podemos saber si la fecha en que se dio dicho documento tenga algo que ver con la temporalidad de lluvias y los rituales relacionados, me inclino a pensar que en realidad se realizó ante algo que ocurrió poco tiempo antes.

⁷⁹ Navarrete, Carlos, "Prohibición de la danza del tigre en Tamulte, Tabasco en 1631" en: *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. 6, n.4, UNAM, México, 1971, pp.374-375.

⁸⁰ Véase por ejemplo lo referente a la cueva de Oztotempan en: Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001, pp.189-194. Y Good, Catherine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001, pp. 280-294. En la región hay diversas cuevas que aún son centro de culto, en muchas de las cuales existen pinturas asociadas al culto al agua, el jaguar, la entronización, entre otros elementos, al respecto: Martínez Ruiz, José Luis, *op. cit.*, pp.16-18

acostumbraban sacrificar gallinas en lugar de un hombre, sobre esto conviene mencionar que en las festividades de Acatlán se realiza el sacrificio de varias gallinas en una piedra sagrada situada en el Cruzco,⁸¹ siendo sugestivo el hecho de que uno de los informantes entrevistados para un documental en el que se abordan los actos realizados en estas festividades, llegó a expresar que precisamente en dicho sitio anteriormente inmolaban a una mujer y la ofrecían al Sol.⁸²

Como quiera que sea, es probable que entre los antiguos nahuas el ritual del *Tepixoliztli*, al igual que en las luchas de tigres, se realizara con la intención de atraer las lluvias, pues eran propiamente los golpes, así como los sonidos realizados con ellos, que se les atraía.⁸³

Por otro lado, se debe considerar que el acto de golpear en ocasiones también se encuentra relacionado con otros elementos asociados a la fecundidad, así por ejemplo, Patrick Johansson, con respecto a las batallas rituales realizadas en la veintena de *tititl*, de las que se hablará más adelante, refiere que: “[en ciertos] contextos mítico-rituales precolombinos, el hecho de golpear (*huitequi*) representa aquí un equivalente actancial del hecho de copular”.⁸⁴

Y en efecto, en algunos mitos encontramos que precisamente es mediante los golpes que se dan procesos creacionales asociados a la cópula, por ejemplo, en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, en un episodio bastante conocido en el que un personaje de nombre Quetzaltehueyac va a buscar a los chichimecas en la cueva de Chicomoztoc, él golpea el borde de esta provocando de esa forma que ésta se abriera. Posteriormente, introduce su bastón en la cueva, realizando así un acto fecundante equivalente a la unión

⁸¹ Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Conaculta, México, 2003, p.80.

⁸² Matías Alonso, José Luis y J. Leonor Sánchez Capistrano, *Atltzatzilistli. Pidiendo agua*, Altépetl Nahuas, A. C., Acatlán, Guerrero, enero de 2000, 5'56-6'13. Es interesante subrayar que en este caso se trataba de una mujer, en lugar de un hombre, lo que recuerda a que entre los nahuas del Posclásico se inmolaba a una representante de Chicomecoatl.

⁸³ En el documental *Atltzatzilistli. Pidiendo agua*, uno de los informantes nahuas refiere que al hablar de las peleas, la gente suele expresar frases como “Este pegó muy duro, porque quiere que llueva mucho”. *Ibid.*, 10'03”.

⁸⁴ Johansson, Patrick, “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.33, IIH-UNAM, México, 2002, p.86. Los corchetes son míos.

entre lo celeste (masculino) y lo terrestre (femenino),⁸⁵ a partir de lo cual se dará la salida o “el nacimiento” de los chichimeca que habitaban la cueva.⁸⁶

De la misma forma, en otros pasajes míticos se pueden encontrar aspectos similares, en donde el acto de golpear aparece relacionado con episodios creacionales, o de apertura de los ámbitos infra terrestres, así por ejemplo, para que surgieran los chichimecas, Mixcoatl golpea una piedra provocando que salieran de ella 400 de éstos hombres.⁸⁷ Por otra parte, para acceder a los alimentos almacenados en el Tonacatepetl, el dios Nanahuatl golpea al cerro, provocando la apertura de este y haciendo posible la sustracción de las semillas.⁸⁸

Con base en lo anterior, se puede proponer precisamente que los golpes, dentro del contexto de esta batalla ritual de *huey tozoztli*, además de ser un acto propiciatorio de las lluvias, mantenían un aspecto simbólico relacionado con la fecundación de la tierra, así como con el cultivo mismo, de ahí su importancia dentro de los actos rituales celebrados en la veintena en cuestión.

⁸⁵ Los aspectos mencionados aquí los he analizado relacionados con la concepción de la infancia entre los antiguos nahuas, al respecto véase: Díaz Barriga C. Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, pp.49-50.

⁸⁶ Sobre el análisis de este mito y su asociación con el parto y nacimiento véase: Díaz Barriga C., Alejandro, “Algunas notas sobre las concepciones del cuerpo de los infantes entre los antiguos nahuas” en: *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 24, Núm. 70, sept-dic, INAH, México, 2017, pp.121-126. También: Echeverría García, Jaime, “Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI” en: *Journal de la société des américanistes*, 2015, pp.132-172.

⁸⁷ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, cap. VIII, p. 41.

⁸⁸ *Leyenda de los soles*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, p.181.

6 LAS ESCARAMUZAS DE LAS DIOSAS (II)

Continuando con el ciclo de las escaramuzas de las diosas madre, las siguientes de las que se tiene información son aquellas realizadas durante la veintena de *ochpaniztli*. La primera de ellas, como se ha mencionado en los capítulos anteriores, era la que en los documentos sahumaguntinos aparece con el nombre de Zonecali. En esta, un aspecto importante que veremos más adelante es que era realizada frente a la diosa “viva”, de ahí que sus características serán diferentes a la otra escaramuza.

La segunda, la cual a su vez se encontraba subdividida en dos partes, corresponde a la batalla de Zacacali o “escaramuza del zacate”, misma que como se ha visto anteriormente, recibía dicho nombre debido a que los actores llevaban en sus manos escobas de zacate, al menos durante la primera parte de ella. En esta escaramuza, a diferencia de la que le precedía, los participantes eran guerreros y se realizaba ante la deidad ya fallecida.

Ahora bien, ambas escaramuzas eran realizadas en honor a la diosa Toci-Tlazolteotl,¹ quien recibía también el nombre de Teteo Innan y era considerada la madre de todos los dioses. Ella, como es conocido, era también la hija del gobernante de Culhuacan, el señor Achitometl, la cual habría sido la primer mujer desollada, tal como registró Joseph de Acosta:

La principal de las diosas que adoraban llamaban Tozi, que quiere decir nuestra agüela, que, según refieren las historias de los mejicanos, fué hija del rey de Culhuacán, que fué la primera que desollaron por mandado de Vitzilipuztli, consagrándola de esta arte por su hermana, y desde entonces comenzaron a desollar los hombres para los sacrificios y vestirse los vivos de los pellejos de los sacrificados, entendiendo que su dios se agradaba de ello; como también el sacar los corazones a los que sacrificaban, lo aprendieron de su dios, cuando él mismo los sacó a los que castigó en Tula, como se dirá en su lugar.²

¹ Aunque en *ochpaniztli* también se celebraba a otras diosas como eran Chicomecoatl y Atlan Tonan.

² de Acosta, José, *Historia natural y moral de las Indias*, José Alcina (ed.), Dastin, Barcelona, 2002, lib. V, Cap. IX, p.356. Véase también: *Origen de los mexicanos* [Códice Ramírez], Germán Vázquez Chamorro (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, lib. II., Cap. IV, p.183.

De tal forma que era la misma *Yaocihuatl*, la “Mujer de la discordia”,³ quién fuera inmolada por orden de Huitzilopochtli en Tizapan debido a que el dios veía que su pueblo se había comenzado a establecer en un lugar poco adecuado. Recuérdese que es a partir de su muerte y de que un sacerdote vista su piel, que el señor de Culhuacan decide dar guerra a los mexica, los cuales se ven obligados a abandonar el lugar, generando con ello que tiempo después el grupo lograra al fin encontrar el sitio en el que habrían de fundar su ciudad, lo que no hubiera sido posible sin el surgimiento de la guerra.⁴



Fig. 12 Teteo Innan/Toci, en el *Códice Florentino*, lib. I, f.10v.



Fig. 13. Toci en el *Códice Magliabechiano*, f.39r.

Es por todo esto que la diosa será registrada con atributos bélicos, cargando en una mano una rodela y en la otra una escoba de zacate, tal como fue pintada en diversos códices como son el *Florentino* (Fig. 12), así como en el *Magliabechiano* (Fig. 13), entre otros,⁵ aunque sin lugar a dudas es en los escritos de Diego Durán, (Fig. 14) en donde se le retrata de una manera muy interesante, denotando en las imágenes de la diosa, su

³ Propiamente “mujer enemiga” o “mujer guerrera”

⁴ Vid. *Origen de los mexicanos* [Códice Ramírez], Germán Vázquez Chamorro (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, lib. I., pp.43-46. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, cap. XVIII, p.63. Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra firme*, Ángel Ma. Garibay (ed.), t.II, Porrúa, México, 2006, cap. IV, pp.41-43. Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, t. III, lib. VII, cap. XVIII, p.176. entre otros.

⁵ Véase por ejemplo: *Códice Tudela*, f.21r., *Códice Telleriano-Remensis* f.3v.; entre otros.

relación con la guerra, tal como se muestra con los guerreros pintados en la parte inferior.



Fig. 14. Templo de Toci en Diego Durán, cap. XV, p.144

Otro de los atributos que relacionaba a Toci con la guerra es el tocado de plumas, a este respecto Guilhem Olivier da cuenta de que este tipo de atuendos eran llevados por las deidades guerreras, como era el caso de Mixcoatl, los *mimixcoa*, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Tlahuizcalpantecuhtli y Xipe Totec,⁶ añadiendo:

Asimismo, cabe añadir que deidades femeninas como las Cihuateteo, Toci-Tlazolteotl, Itzpapalotl o Cihuacoatl aparecen con el mismo atavío y pintadas con tiza. Para argumentar que estas diosas están asociadas con la muerte en el parto, lo que las destina a compartir el más allá de los guerreros muertos sobre la piedra de sacrificios o en el campo de batalla.⁷

En el capítulo anterior hemos visto como la tiza, que llevaba la diosa como parte de su pintura facial, se encontraba asociada a las deidades que fallecían en el parto y que

⁶ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, p.493.

⁷ *Ibid.* p.494.

también era un elemento relacionado con el sacrificio,⁸ mientras que por otro lado, la diosa portaba, además de las plumas, “unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos”,⁹ siendo este atributo que permite identificarla también como Tlazolteotl, deidad que de la misma forma era representada como mujer guerrera, portando un escudo, banderas, flecha, lanza dardos, entre otros objetos.¹⁰

Ahora bien, para la celebración de la diosa según refiere Durán: “Cuarenta días antes de este día de la fiesta ofrecían una mujer ya de días, ni muy vieja, ni muy moza, de edad de cuarenta o de cuarenta y cinco años”,¹¹ o en otras palabras, se buscaba para esta fiesta a una mujer madura, seguramente que ya hubiera sido madre varios años antes. Sobre este punto conviene hacer mención también de que en la veintena de *ochpaniztli*, a diferencia de las otras festividades a las diosas, tal como se verá más adelante, las mujeres que participaban realizando los actos principales eran mayoritariamente mujeres maduras.¹²

6.1.1 La escaramuza del Zonecali

En el tercer capítulo de la presente investigación se refirió que el nombre de la primera escaramuza de *ochpaniztli* era el de Zonecali, mismo que habría sido traducido por López Austin como “Escaramuza blanda”,¹³ debido a que en los datos brindados por los informantes de Sahagún se refiere que en ella se utilizaban a manera de armas, bolsas rellenas de pencas de nopal, por lo que sus características debieron de ser supuestamente blandas, esto en comparación con otras escaramuzas; sin embargo,

⁸ Dupey García, Élodie, “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods” en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 65/66, The University of Chicago Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 2014/2015, pp. 75-76 en: <https://www.jstor.org/stable/24871244> [Consulta: marzo de 2019]

⁹ Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Ángel Ma. Garibay, (ed.), t.I, Porrúa, México, 2006, cap. XV, p.144.

¹⁰ López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, México, 2012, p.122.

¹¹ Durán, Diego, *op. cit.*, pp.144-145.

¹² Contrario a la opinión de David Carrasco, en el caso en el que nos encontramos, es evidente que las mujeres y en particular aquella que habría de ser la representante de la diosa, era de un grupo mayor de edad, no una “niña adolescente” como postula el investigador. *Vid.* Carrasco, David, “The Sacrifice of Women in the Florentine Codex”, en: Eloise Quiñones Keber (ed.), *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, University Press of Colorado, Boulder, 2002, p.215.

¹³ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1964, pp.37 y 77.

además de considerar que las pencas de nopal tampoco son un material que pudiera definirse “blando”, tal como se vio en realidad no existen elementos dentro de la lengua que permitan asegurar que la traducción propuesta por el investigador sea la correcta,¹⁴ es por esa razón que aquí se optará por manejarlo como un nombre sin traducción.

Ahora bien, líneas atrás se mencionó que días antes de la fiesta se seleccionaba una mujer para que representara a la diosa Toci, quien debía de tener entre cuarenta a cuarenta y cinco años de edad, a la que tras su elección, al igual que a otras futuras víctimas de sacrificio, la purificaban y lavaban,¹⁵ es decir que se trataba propiamente de una *tlaahtilli* o “esclava bañada”.

Posteriormente, con la finalidad de que “no pecase o cometiese algún delito”,¹⁶ la encerraban en una jaula de la que la sacarían veinte días después, momento en el que la presentaban en público y era a partir de entonces que se le comenzaba a tener por diosa de la tierra.

Finalmente, continúa refiriendo Diego Durán, siete días antes de la fiesta la sacaban definitivamente de su jaula y la entregaban a siete viejas o parteras, quienes serían las encargadas de atenderla, tratando en todo momento de que la mujer no se entristeciera, para lo cual intentaban hacerla reír contándole cuentos y cosas graciosas.¹⁷

Llegado a este punto, se debe mencionar que los datos recabados por Diego Durán y por fray Bernardino de Sahagún, son en gran medida diferentes, pero a la vez complementarios, de tal forma que por un lado el fraile dominico describe que a continuación a la representante de la diosa se le hacía tejer prendas de henequén, al tiempo que unos jóvenes danzaban delante de ella. Posteriormente se le hacía llevar a

¹⁴ En el capítulo tres se señalaron brevemente los problemas de traducción que tiene dicho vocablo, por lo que en realidad se considera que no existe una traducción directa del mismo. En este sentido conviene recordar que en muchos casos, sobre todo en nombres propios, cargos cívico-militares y en especial en algunos rituales, los términos empleados se resisten a la interpretación, tal como es este caso, u otros que se verán más adelante.

¹⁵ Durán, Diego, *op. cit.*, t. I, Cap. XV, p.145.

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ *Ídem.*

vender lo que había tejido al tianguis, acompañada de unos indios vestidos de huastecos, así como de otros servidores que la atendían.¹⁸

Por su parte, los informantes de Sahagún refieren que se realizaba una danza “silenciosa” en la que no se tocaba música denominada como *nematlaxo*,¹⁹ la cual se hacía durante ocho días desde el mediodía hasta la puesta de sol, y en ella los danzantes llevaban en las manos flores de *cempoalxochitl*,²⁰ como se les puede observar en la lámina 39r. del *Códice Magliabechiano*.

Al finalizar el acto iniciaba entonces la escaramuza, la cual era explícitamente efectuada con la intención de regocijar a la mujer que habría de morir:

...para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra o que habían de morir muchas mujeres de parto.²¹

Llama mucho la atención aquí que precisamente se relacionara la tristeza de la *ixiptla* de la diosa con la muerte tanto de los guerreros como de las mujeres en parto, actividades que como es sabido, eran consideradas equivalentes, lo cual se refuerza a partir de lo expresado por los informantes de Sahagún. En este sentido, lo anterior denota la fuerte relación que mantenían estas festividades con la guerra y con las batallas, ya fueran estas masculinas o femeninas y es por ello que también las festividades de *ochpaniztli* se asociaban con los preparativos previos al periodo de guerra, el cual iniciaba en la temporada de *xopan*, durante la sequía, la cual comenzaría poco tiempo después.

¹⁸ *Ibid.*, pp.145-146.

¹⁹ Término que posiblemente proceda de *matlaxo*, “bracear andando y llevando colgados los brazos”. Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.53r. Que era lo que iban haciendo los danzantes, al respecto: Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de la langue nahuatl classique”, en Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. [Software PC].

²⁰ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II., Cap. XXX, p.229.

²¹ *Ídem.* Véase también en el libro I, en donde se refiere que a esta mujer se le asombraba, la hacían feliz y le cumplían sus caprichos. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 1., The University of Utah Press, Salt Lake City, Santa Fe, 2012, p.15. Se debe señalar aquí que había una fuerte diferencia entre la mujer que representaba a la diosa Toci en esta fiesta, a la que como se ha visto, se le trataba de mantener alegre, contrario a la que representaría a Ilimatcutli en la veintena de *tititl*, a quien se le hacía llorar por medio del canto de los viejos. Más adelante se retomará este tópico.

La escaramuza comenzaba entonces y se realizaría durante cuatro días seguidos enfrente del *cuicacalli*, el cual se encontraba en una de las esquinas del muro que rodeaba el recinto sagrado de Tenochtitlán, en donde se hallaba el portal de mercaderes²² (Véase Mapa 3). A decir de los informantes de Sahagún, este espacio era una de las salas del palacio, sitio en donde los *tiachcahuan* y los *telpuchtlatoque* tomaban las órdenes del señor para la realización del *tequitl* o trabajo tributario, enfocado en las obras públicas.²³

Además, como es sabido, dicho recinto era el lugar en donde se daba la enseñanza del canto y la danza, y al que acudían jóvenes de ambos sexos, procedentes principalmente del *telpochcalli*, teniendo de esta forma la oportunidad de conocerse, lo que podría resultar en el inicio de relaciones íntimas entre éstos.²⁴ Más adelante se retomará las posibles implicaciones de realizar la batalla en ese espacio.

Ahora bien, la escaramuza consistía en el enfrentamiento entre dos bandos compuestos por diversos grupos de mujeres, entre ellas las ancianas, las *cihuatitici* (o mujeres dedicadas a la medicina),²⁵ las jovencitas y varias *ahuianime*,²⁶ además de algunas parteras, sortílegas y hechiceras, si queremos hacer caso a los registros de Jacinto de la Serna.²⁷

²² González Torres, Yólotl, *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés editores, México, p.21.

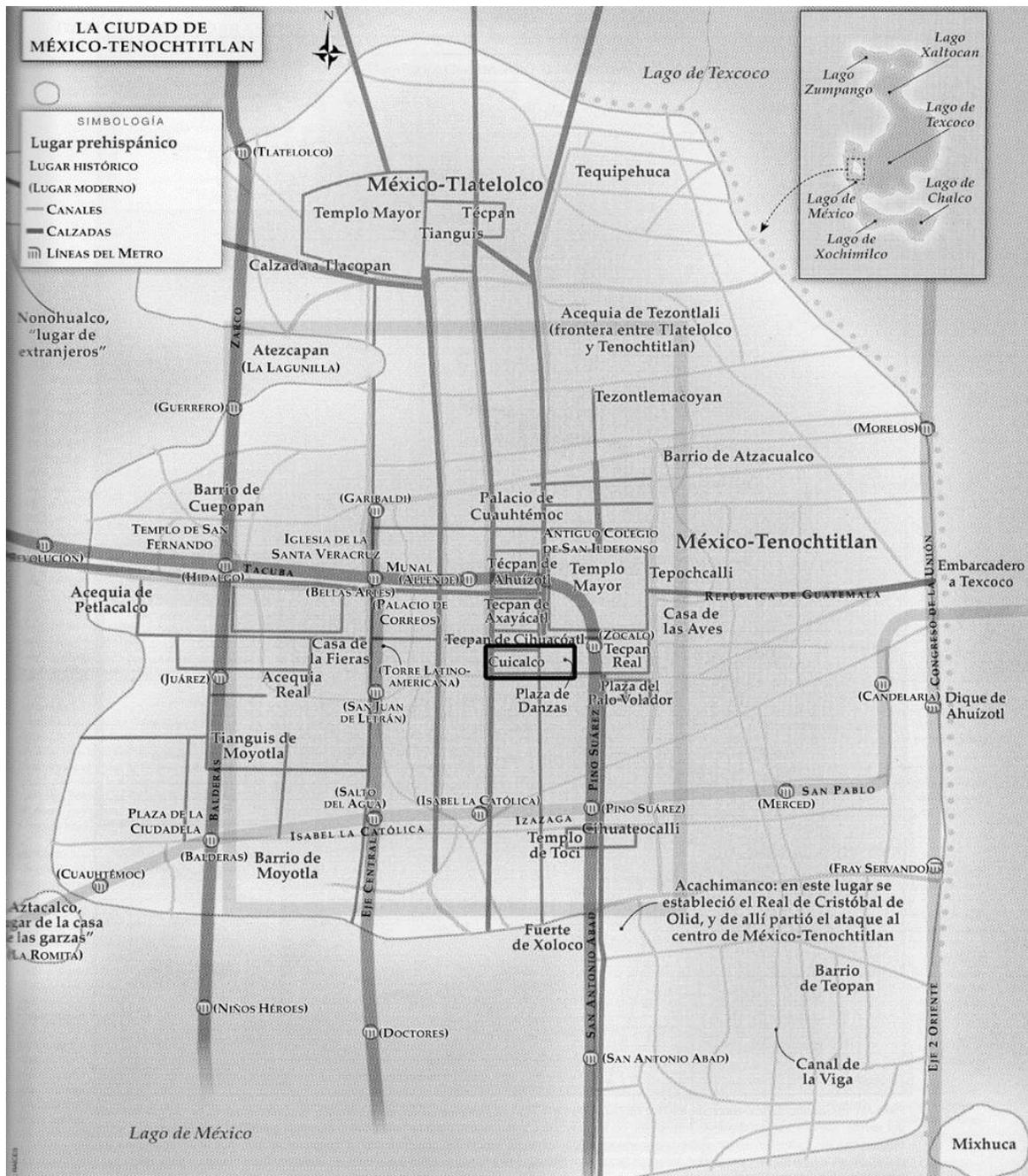
²³ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, t.II, lib. VIII, cap. XVI, p. 759. Agradezco a Andrea Rodríguez señalarme este dato.

²⁴ González Torres, Yólotl, *op. cit.*, p.21. También: Dodds Pennock, Caroline, *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p.82; Durán, Diego, *op. cit.*, Cap. XXI, p.189.

²⁵ Vid. Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.113v.

²⁶ *Códice Florentino*, lib. II, Cap. 30, f. 66v. También López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1964, p.37. *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.118. Cfr. Torquemada, Juan de, *op. cit.*, t. III., lib. X. Cap. XXIII, pp.396-397; Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión Hernández (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, lib. III, Cap. X, p.174.

²⁷ Serna, Jacinto de la, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpaciones de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, Cap. XI, 3°, p.357. Es probable que en este caso el autor hubiera asignado de propia mano los términos de sortílegas y hechiceras para denigrar las funciones de las especialistas indígenas.



Mapa 3. Propuesta de la posible ubicación del *Cuicacalli* o *Cuicacalco*, de autoría anónima. Tomada de Vela, Enrique (ed.), *Arqueología Mexicana*, no. 33.²⁸

²⁸ Conviene mencionar que en el mapa se consigna "*Cuicacalli*"; sin embargo, dicho término al parecer es incorrecto, ya que no he podido encontrar en ningún documento la existencia de este. Quizás se trate de un error de transcripción de *Cuicacalco*. Por otro lado, el mapa aparece publicado sin referencias, por lo que no es posible saber a quién se puede atribuir esta propuesta. Además, es importante mencionar que en el lugar en donde se registra la posible ubicación del *Cuicacalli*, en otros mapas se encuentra precisamente el *Tecpan* de Moctezuma y en donde se refiere que estaba la Plaza de Danzas se registra el Mercado. A este respecto compárese por ejemplo el mapa publicado en: Townsend, Richard F., "Moctezuma and the renewal of nature" en: Colin McEwan y Leonardo López Luján (eds.), *Moctezuma. Aztec Ruler*, The British Museum Press, Conaculta, INAH, Londres, 2009, p.132. Mismo que es

La representante de la diosa Teteo Innan iba acompañada de tres mujeres ancianas, Aua, Tlahuitequi y Xocuahtli, de las que no se tienen más datos, únicamente lo que nos proporciona la fuente, en donde se dice que ellas eran ancianas o dueñas de la ancianidad.²⁹

Sobre estas, Michel Graulich menciona que se trataban de representantes de tres divinidades, así propone que Xocuahtli “Garra de águila” personificaría a una diosa de la tierra; la otra llamada Tlahuitequi o “La que desgrana, aporrea los granos”,³⁰ se relacionaba con Chicomecoatl, y finalmente Aua “dueña del agua”, se asociaba con dicho elemento, es decir, que correspondían a las tres diosas sacrificadas en esta veintena: Atlatonan, Chicomecoatl y la propia Toci.³¹

Aunque no quede muy claro, es posible, tal como señalara Jiménez Moreno, que en la parte superior izquierda de la viñeta que acompañaba la explicación de la veintena de *ochpaniztli*, registrada en los *Primeros Memoriales* (Fig.16a) se hayan pintado a la *ixiptla* de la diosa Toci en conjunto con las tres mujeres mencionadas líneas atrás.³² Sobre el mismo espacio, Gabriel Espinosa propone que en realidad se trata de tres sacerdotes que sujetan y extienden a la representante de la diosa para sacrificarla; sin embargo, como el mismo autor da cuenta, la inmolación de esta *ixiptla* era realizada de una forma muy específica,³³ por lo que me parece, su propuesta no se puede sostener del todo, o tal vez como sugiere Martha Ilia Nájera, se trate de otra ceremonia realizada en otro sitio.³⁴

ampliamente retomado por Elena Mazzetto, en: Mazzetto, Elena, *op. cit.*, t.II. Por otro lado, nótese en esta propuesta la ubicación del Acachimanco (Acachinanco), el cual estaría cercano al Templo de Toci. *Cfr.* Figs. 18 y 19.

²⁹ *Cfr.* *Florentine Codex, op. cit.*, p.118; López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p.37.

³⁰ Por su parte Alfredo López Austin propone traducir como “la cortadora”. En: López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1964, p.38. Me parece que también podría ser traducido como “la que golpea algo”.

³¹ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.97. Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*, F.C.E., México, 2015, p.214.

³² Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales*, INAH, México, 1974, p. 48.

³³ Espinosa Pineda, Gabriel, “Las viñetas de las dieciocho fiestas del año en los Primeros Memoriales”, en: Manuel Alberto Morales Damián (coord.), *Tepeapulco, región en perspectiva*, UAEH, Plaza y Valdés, Pachuca, 2010, pp.93 y ss. También *cfr.* DiCesare, Catherine, *Sweeping the way. Divine Transformation in the Aztec Festival of ochpaniztli*, University press of Colorado, Boulder, 2009, p.54.

³⁴ Nájera, Martha Ilia, (Comunicación personal, octubre de 2019)

La batalla ritual iniciaba con el grupo de Teteo Innan persiguiendo a las otras, arrojándoles proyectiles hechos con bolas rellenas de *pachtli* o heno,³⁵ tule, pencas de nopal y flores de cempaxúchitl,³⁶ con lo que evidentemente no causarían mucho daño. Posteriormente tocaba el turno a las contrarias: “yuan apedreándose el vn esquadron, tras el otro, y después el otro, bolvia tras el otro. Desta manera escaramucauan, ciertas vueltas con todas las quales acabadas, cesauan la escaramuca”.³⁷

La fuente no ofrece más detalles, además de registrar que cada una de las mujeres llevaba colgado un tocomate lleno de polvo de tabaco, elemento característico de los

³⁵ Posiblemente se trata de la especie *Tillandsia usneoides*, propia de las regiones húmedas, llamada también musgo. Dicha planta crece en las ramas de los árboles y vive por lo general en los bosques de zona templada, se alimenta de la humedad y el polvo del aire. Se trata de una especie de características perennes, que requiere de la humedad para vivir, siendo mayor su presencia en la temporada de lluvias y al final de esta (observación directa en la zona de Huitzilac, Morelos). En este sentido, aunque se debe de reconocer que existen evidencias fósiles que demuestran que el Valle de México tenía una mayor humedad en la antigüedad de la que existe hoy en día: *Vid.* Calderón de Rzedowski, Graciela y Jerzy Rzedowski, *Flora fanerogámica del Valle de México*, 2a. ed., Instituto de Ecología, A.C., CONABIO, 2005, p.27. Además de que la planta se puede dar durante todo el año, me parece que su utilización en esta festividad es un indicador de que la temporada en que se realizaba esta batalla ritual era precisamente en tiempos de lluvias, o a finales de dicha temporada. Sobre esto también conviene mencionar que por lo menos en el siglo XVIII, y quizás en momentos anteriores, la planta se sesgaba durante el otoño, así lo deja ver el registro que realizó Jerónimo Cortés y Zedeño en su *Arte*, en donde anotó: “Feno, o heno, que se ciega [sic] en el Otoño”. Cortés y Zedeño, Gerónimo Thomas de Aquino, *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalupe*, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio de la Puebla de los Ángeles, 1765, p.84. Actualmente, en las mismas épocas se corta para ser utilizado en adornos navideños, *Vid.* Calderón y Rzedowski, *op. cit.*, p.1187. Por otro lado, resulta interesante el hecho de que las siguientes dos veintenas llevaran también los nombres de “*pachtontli*” (diminutivo de *pachtli*) y *huey pachtli*. Al respecto de tales nombres Diego Durán creía que se debía a que por esas épocas los árboles en los montes se encontraban llenos de esa hierba. Durán, Diego, *op. cit.*, Cap. XVI, p.153. De la misma opinión era Francisco del Paso y Troncoso, quien a finales del siglo XIX refería que llamar con ese nombre a la veintena era indicio de que ya era tiempo de que hubiera esa planta en los árboles. Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, Siglo XXI, 2017, México, [1898], p.166. Sin embargo, a decir de Michel Graulich lo anterior era poco probable (refiriendo aquí a lo mencionado por el fraile dominico), pues según el investigador belga, el heno se encuentra en los cerros durante todo el año: Graulich, Michel, *op. cit.*, p.146. Y en efecto, no cabe duda de que la planta se encuentra todo el año, de ahí que es catalogada como una especie perenne; empero, debo de mencionar que al menos en la zona del corredor biológico del Chichinautzin, en el municipio de Huitzilac, lugar en donde viví por más de cuatro años, pude notar que es precisamente durante el otoño e inicios del invierno que la presencia de estas plantas se multiplica, tal como se mencionó anteriormente, por lo que no resulta improbable que la referencia de Durán sea cierta y que precisamente es en esas temporadas en las que se utilizaba esta especie, por su gran abundancia.

³⁶ Flor que según Díaz Cintora se encontraba relacionada con la diosa Ixmiquécutli. Díaz Cintora, Salvador, *Xochiquétzal. Estudio de mitología náhuatl*, UNAM, México, 1990, p.54.

³⁷ *Códice Florentino, op. cit.*, lib. II., Cap. 30, f.66v.

sacerdotes y de algunas deidades,³⁸ aunque en este caso me parecería que también se relacionaría con las propias médicas.

Es de suponerse también que la escaramuza, a manera de juego, tendría ciertas reglas establecidas, las cuales deberían de mantener en todo momento el espíritu competitivo, el que se encuentra en otros actos como son las diferentes carreras rituales que se realizaban en varias fiestas veintenales; sin embargo, lamentablemente no quedó registrada información alguna que permita suponer de qué forma se realizaba lo anterior.

En este sentido, se debe recordar que esta era una de las escaramuzas que se encontraban asociadas a elementos lúdicos, siendo en este caso de las pocas que explícitamente denotaban que esa era su intención. Ahora, sobre este punto también debe de tenerse en cuenta que a diferencia de otras batallas rituales que eran realizadas en espacios abiertos más grandes, esta se llevaba a cabo dentro del *Cuicacalli*, mismo que como se ha mencionado líneas atrás, era una de las salas del *Tecpan*, por lo cual no debería de haber sido observada por mucho público.

Por otro lado, es de hacer notar que Doris Heyden postuló que las escaramuzas realizadas en *ochpaniztli*, posiblemente se trataban de representaciones simbólicas de las peleas entre las parteras y los jóvenes guerreros, que se daban por la posesión del cuerpo, o partes de este, de alguna mujer muerta en el parto,³⁹ lo anterior hallaría sustento en el hecho de que en esta batalla ritual participaban las parteras;⁴⁰ sin embargo, me gustaría aventurar otra posible interpretación.

³⁸ Cfr. León-Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, El Colegio Nacional, F.C.E., México, 2013, p.224.

³⁹ Heyden, Doris, "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta *ochpaniztli*", en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1982, p. 207. Sobre la batalla entre las parteras y los jóvenes *Vid.* el capítulo 3 de la presente tesis y *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 4-5., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 1979, cap. XXXI, p. 102; *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 6., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 2012, Cap. 29, p.161.

⁴⁰ Años después la misma autora propuso otra teoría, en la cual las escaramuzas realizadas en esta veintena tenían como intención, la de ahuyentar a los enemigos de la vegetación. Heyden, Doris, "El cuerpo del dios: el maíz", en: Yólotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés editores, México, 2001, p.30.

Con base en lo anterior, se debe volver a mencionar que la batalla era realizada en el *cuicacali*, y aunque no resulta muy claro por qué el Zoncali se realizaba en dicho lugar, la mención a este templo de educación hace recordar que en los registros procedentes de la llamada *Crónica X*, se refiere que al finalizar la veintena de *toxcatl* se hacía una pequeña escaramuza a manera de “graduación” de las jovencitas que habían servido al templo, las cuales al salir eran atacadas por los muchachos, tal como anotó fray Juan de Torquemada:

Al tiempo que salían estas mozas a él, estaban todos los muchachos de los colegios, calpules y escuelas a las puertas del patio; todos con pelotas de juncia e yerbas en las manos, y con ellas las apedreaban, burlando y escarneciendo de ellas, como de gente que se iba del servicio del ídolo y dios a padecer trabajos y desventuras en el estado del matrimonio y vida secular, para lo cual llevaban licencia, y con esto se daba fin a la fiesta y se acababa el día.⁴¹

Para tener un mayor contexto sobre la cita anterior, conviene mencionar que se debió de tratar en este caso de la salida de los jóvenes que pertenecían al *telpochcalli*, lo anterior lo propongo con base en que el acto descrito se realizaba en la veintena de *toxcatl*, en la que se celebraba al dios Tezcatlipoca,⁴² patrono de dicho Templo de educación.

Sobre esto, se debe comentar que en las fuentes coloniales se asentó que a algunas niñas desde recién nacidas se les prometía a los templos de educación, en especial al *telpochcalli*, lo que conllevaba a que en determinado momento, los padres las enviaran a esos recintos, en donde tenían que, entre otros varios quehaceres, aprender a realizar diversos actos rituales, como era el adecuado manejo de la danza y el canto,⁴³ los cuales aprenderían precisamente en el *cuicacalli*.

⁴¹ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, t.III., lib. X, Cap., XIV, p.273. Véanse también la misma información en: Durán, Diego, *op. cit.*, Cap. IV, p.45. *Origen de los mexicanos* [Códice Ramírez], *op. cit.*, lib. II., Cap. II, p.166; de Acosta, José, *Historia natural y moral de las Indias*, José Alcina (ed.), Dastin, Barcelona, 2002, lib. III, Cap. XXIX.

⁴² Véase la descripción completa de la fiesta en: Durán, Diego, *op. cit.*, Cap. IV, pp.37-45.

⁴³ López Austin, Alfredo, *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, IIA-UNAM, México, 1985, pp.58-61 y 84-86.

Tiempo después, cuando los padres ya veían a sus hijos e hijas listos para contraer matrimonio, se iniciaban los procesos para que éstos salieran de los recintos, los que dependerían del género de los jóvenes,⁴⁴ y tras los cuales era que se les daba libertad para abandonar dichos espacios, en este sentido, la cita anterior es especialmente enriquecedora ya que da cuenta que los jóvenes, al salir de los templos iban a vivir las “desventuras en el estado del matrimonio”.

La pequeña escaramuza mencionada, en la que los jóvenes atacaban a las muchachas, se encuentra en realidad más relacionada con aquella que se realizaba en la veintena de *tititl* y que se verá más adelante; sin embargo, me pareció pertinente mencionarla aquí en la medida de que, aunque no se refiera en donde era efectuada, posiblemente se tratara de un espacio en el que los miembros de los distintos *telpochcalli* pudieran encontrarse, en especial entre diferentes géneros, tal como era el propio patio del *cuicacalli*.

Además, es de llamar la atención de que a la representante de la diosa Toci, acabando las escaramuzas, se le haría contraer un matrimonio simbólico con el dios Huitzilopochtli o con el *huey tlatoani*, tal como se verá a continuación, lo cual era similar al caso de las jovencitas que dejaban el servicio de los templos. En este sentido, convendría preguntarse si no sería acaso la batalla de Zonecali una especie de recreación de la escaramuza de “graduación”.

Continuando con lo concerniente a la veintena, se debe señalar que al cuarto día, cuando culminaban las escaramuzas, a la mujer que representaba a la diosa la llevaban de vuelta al tianguis. Ahí la recibían los sacerdotes de la diosa Chicomecoatl y ella realizaba sus últimos actos rituales, como era el arrojar harina de maíz por los lugares en los que pasaba, entre otros. Posteriormente la llevaban al sitio a donde la guardaban.⁴⁵ En ese lugar las médicas y las parteras que la cuidaban le decían “Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos”.⁴⁶

⁴⁴ Al respecto de estos véase: Díaz Barriga C., Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014.

⁴⁵ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (ed.), t.I., Conaculta México, 2002, lib. II, Cap. XXX, p.230. *Florentine Codex*, t. 2., p.119.

⁴⁶ Ídem.

De tal forma que con dicha promesa era llevada al templo, lugar en donde a la mitad de la noche, un sacerdote la cargaba a sus espaldas, y en esos momentos llegaba otro que la degollaba, para posteriormente decapitarla.⁴⁷ Inmediatamente era desollada de la mitad de las piernas hacía arriba, reservándose una parte de la piel del muslo que era apartada para con ella realizar una máscara que sería utilizada por el hijo de la diosa, Cinteotl-Itztlacoliuhqui, mientras que el resto de su piel se la ponía un sacerdote, que había sido seleccionado para tal efecto debido a su fortaleza, ya que se menciona que era el que tenía el cuerpo más grande y a la vez quien era el más fuerte.⁴⁸ Él recibiría el nombre de Teccizcuacuilli o “Tonsurado del Caracol”,⁴⁹ y representaría a partir de esos momentos a la diosa en las actividades que vendrían a continuación, entre ellas la escaramuza de Zacacali.

Sobre el sacrificio de la representante de la diosa es importante mencionar que Eduard Seler dio cuenta de que la acción realizada por el sacerdote, quien llevaba cargada a cuestas a la mujer que habría de morir, simbolizaba o recreaba el llevar a la mujer a casa del novio para contraer nupcias,⁵⁰ tal como se puede apreciar en la lámina 61r. del *Códice Mendocino*, lo cual se relacionaba con las palabras que decían las parteras a la mujer antes de ser inmolada. Al respecto de esto último, es interesante el

⁴⁷ Diego Durán menciona el degollamiento como forma de muerte, mientras que Sahagún registra que era decapitada, es posible que la divergencia sea producto de diferencias regionales, aunque en lo personal soy de la creencia de que ocurrían las dos cosas, sobre esto se debe de considerar que la decapitación realizada con los instrumentos de la época, conllevaba previamente al corte del cuello y por consiguiente se debió de tratar de un acto posterior, a este respecto: *Cfr.* Tiesler Blos, Vera, Andrea Cucina y Arturo Romano Pacheco, “Vida y muerte del personaje del Templo XIII-Sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica” en: Rafael Cobos (Coord.), *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, INAH, México, 2004, pp.461 y 466. También: Chávez Balderas, Ximena, *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlán*, INAH, México, 2017, pp. 155 y ss.

⁴⁸ *Vid.* Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.230; *Florentine Codex, op. cit.*, pp.119-120; Durán, Diego, *op. cit.*, p.146.

⁴⁹ La traducción del nombre del Teccizcuacuilli corresponde nuevamente a Alfredo López Austin. *Vid.* López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, IIH-UNAM, México, 1964, p.39. Para lo cual el autor toma de referencia el término *cuacuilli*, que era utilizado para hacer referencia a ciertos sacerdotes viejos, más *tecciztli*, vocablo que se traduce como caracol. Sobre este último véase en Carochi, en Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl (GDN)*, [Software PC].

⁵⁰ Seler, Eduard, *Comentarios al código Borgia*, Marina Frenk (trad.), t.I. F. C. E., México, 1988, p.122. El investigador alemán daba también cuenta de que más adelante, en la fiesta, cuando el Teccizcuacuilli se paraba frente al templo de Huitzilopochtli con los brazos y las piernas separados, se daba la fecundación que conllevaba al nacimiento del maíz o del dios Cinteotl.

hecho de que fray Juan de Torquemada refiriera que quien cargaba a la representante de la diosa era una mujer y no un sacerdote.⁵¹

Con base en lo anterior, se podría considerar que el acto mismo era una representación de una unión matrimonial celebrada entre la deidad y el dios Huitzilopochtli. A este respecto debe tomarse en cuenta que fue precisamente mediante el sacrificio de la hija de Achitometl, el cual según refiriera Diego Durán, era el prototipo de los sacrificios realizados en *ochpaniztli*,⁵² que Huitzilopochtli tomaba a la doncella sacrificada como su esposa y madre.⁵³

Ya para finalizar, como se ha mostrado, existen elementos interesantes que permiten proponer que la escaramuza del Zonecali podría hacer en cierta medida, referencia a aquella en la que participaban las jovencitas, justo cuando salían de los templos de educación con la finalidad de contraer nupcias, pues al igual que en dicha ocasión la pelea tenía lugar como preámbulo.

Además de lo anterior, seguramente habría otros elementos que dieran cuenta del porqué de la presencia de las mujeres en la escaramuza, mismos que debieron de estar plasmados en alguna historia mítica de la que no quedó rastro, aunque evidentemente esto es solo una suposición.

6.1.2 La escaramuza del Zacacali, Macuexyecoaya y/o Moyohualicali

Se podría decir que a partir de la muerte de la representante de la diosa Toci, se incrementaban los actos rituales en la veintena de *ochpaniztli* y correspondía ahora al sacerdote encubierto con la piel de la diosa, tomar parte en las diferentes acciones que se realizaban.

Antes de continuar se debe hacer una advertencia preliminar, debido a que muchos datos e informaciones que se tienen de esta escaramuza, la cual se dividía en dos partes principales, se encuentra en los registros de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, aportando cada uno información diferente que en muchos casos

⁵¹ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, t.III, lib. X, Cap. XXIII, p.397.

⁵² Durán, Diego, *op. cit.*, t. II, Cap. LXII, p.463. Véase también en: Torquemada, Juan de, *op. cit.*, t.III., lib. VII, cap. XVIII, p.176.

⁵³ Cfr. Navarrete, Federico, *Los Altépetl y sus historias*, IIH-UNAM, México, 2011, p.469.

resulta complementaria entre sí, con lo que se pueden ir trazando la gran mayoría de los pormenores concernientes a este ritual; sin embargo, existen pasajes complejos que en ocasiones son contradictorios,⁵⁴ e igualmente, en lo referente a los sitios en los que se realizaban los actos y las maneras en que se iba de un lugar a otro, pueden resultar confusos, de tal forma que a veces no hay mucha claridad de en qué lugares se hicieron las distintas actividades.⁵⁵

Habiendo mencionado lo anterior, y continuando con lo referente a la escaramuza, se debe decir que según los datos de los informantes de Sahagún, al vestirse con la piel de la mujer, el Teccizcuacuilli, a quien también le ponían las ropas de la diosa que ella misma había fabricado con fibra de henequén, así como su tocado de algodón,⁵⁶ como primer acto tenía que ir a buscar a su hijo Cinteotl a su templo, el cual se encontraba en el barrio de Pochtlan,⁵⁷ sitio especial de los *pochteca* y en el que a decir de Elena Mazzetto, habría un recinto para la adoración del dios, dentro del cual estaría un *tzompantli* e igualmente, sería también un “monasterio”- *calmecac*, en donde residían cierto tipo de sacerdotes.⁵⁸ Este sitio fue localizado por dicha investigadora justo al norte del recinto sagrado de Tenochtitlán y al Este del centro de Tlatelolco.⁵⁹ (Mapa 4).

Ahí, el Teccizcuacuilli se subía al templo, se paraba en la orilla o en el canto, y en ese momento bajaba aprisa acompañado de cuatro personas que habían hecho voto para participar en el ritual, los que son denominados como sus huastecos,⁶⁰ quienes de

⁵⁴ Tal como diera cuenta Max Harris; sin embargo, no comparto del todo su idea de que los documentos se “resisten a la combinación en una única narrativa coherente”, pues como se ha mencionado, en la mayoría de los casos se puede ir trazando una idea general de lo que ocurría. Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, University of Texas Press, 2000, p.75.

⁵⁵ Aquí conviene destacar la labor realizada por Elena Mazzetto en reconstruir y encontrar los lugares mencionados en los textos; Vid. Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique...*, t.1, Tesis de doctorado, Università Ca' Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012.

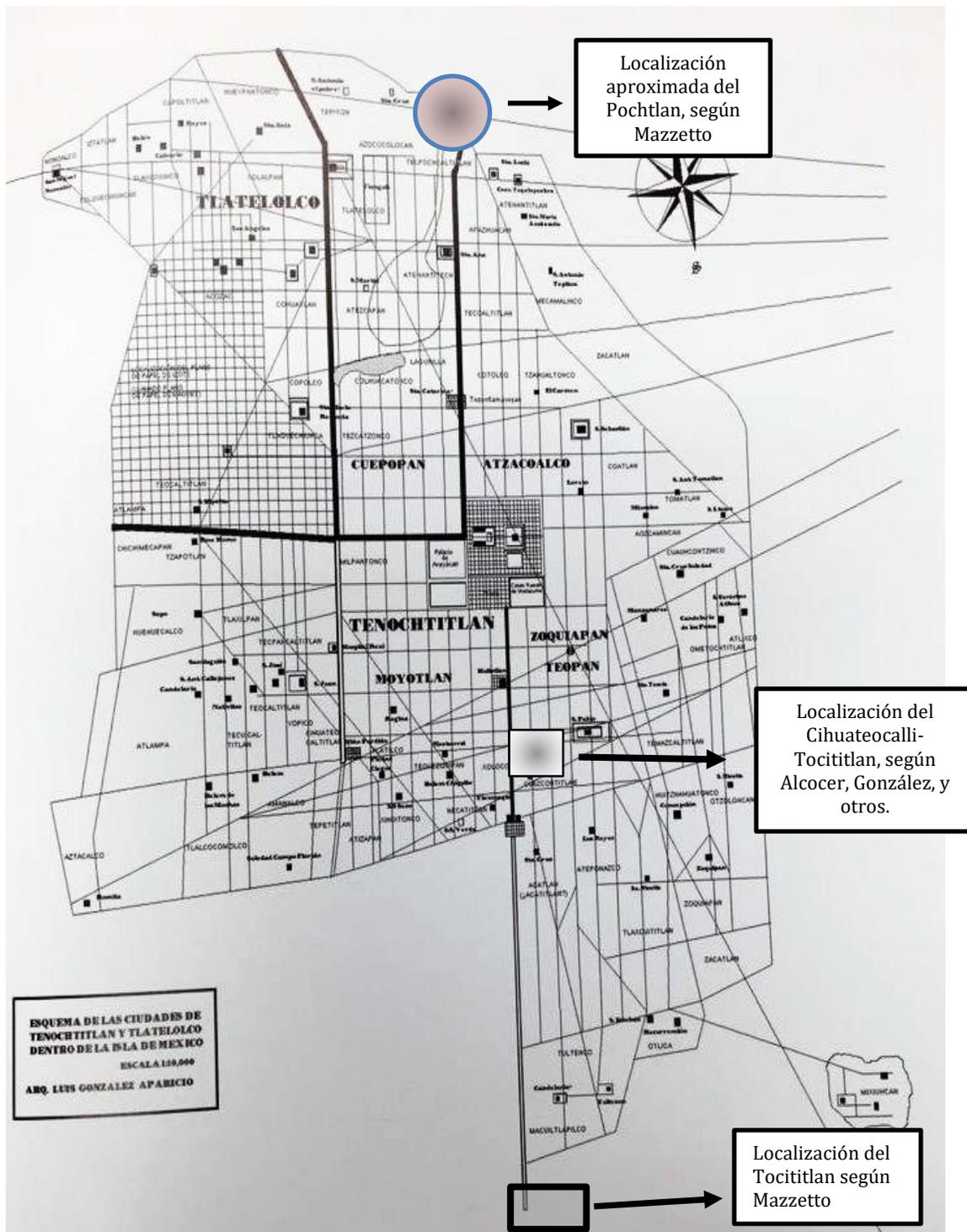
⁵⁶ Durán, Diego, *op. cit.*, p.146

⁵⁷ *Florentine Codex, op. cit.*, p.120

⁵⁸ Mazzetto, Elena, *op. cit.*, pp.470-471.

⁵⁹ *Ibid.* t.II., p.50. Fig. 72. Sobre los lugares asociados a la diosa véase Mazzetto, Elena y Rossend Rovira Morgado, “Sobre la orilla del agua: entorno a la dignidad de *atepanecatli* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan” en: *Cuicuilco*, No. 59, ENAH, México, 2014, p.110.

⁶⁰ “icuexoan” *Florentine Codex, op. cit.*, p. 120.



Mapa 4. Posible localización de los lugares asociados a la batalla ritual Zacacali.



Fig. 15. ochpaniztli, *Códice Borbónico*, lám. 30.

la misma forma que aquellos que se habían comprometido a luchar y llevar las pieles en la escaramuza entre los *xipeme* y los *tototectin* que se vio anteriormente, se comprometían a acompañar a la diosa durante todas las actividades que se realizarían. Asimismo, iban con ellos algunos sacerdotes o *tlamacazque*, los cuales muy probablemente eran estudiantes del *calmecac*, aunque esto último se trata de una conjetura.

Los huastecos mencionados aparecen registrados en la lámina 30 del *Códice Borbónico*, portan en una mano un objeto que tradicionalmente ha sido interpretado

como una escoba⁶¹ y en la otra un falo gigante,⁶² lo mismo que llevan dos *mimixcoa* también retratados en dicha escena. Todos en conjunto, tendrían la función a decir de Guilhem Olivier, de fecundar a la diosa.⁶³ (Vid. Fig.15).

Por su parte, Diego Durán quien de la misma forma menciona la presencia de los huastecos como acompañantes de la diosa, anotó que:

...por la puerta del patio entraban todos los principales y caballeros de la ciudad, puestos en ordenanza, con sus espadas y rodela, muy bien armados, con sus coracinas y divisas de plumas ricas en diversas efigies, tan aderezados de oro y plata y joyas y plumas que era contento verlo, y descendiendo los unos de lo alto del templo y los otros, entrando de acá afuera, hacían una fingida escaramuza y combate, que parecía cosa de veras. Llamaban a este entremés *moyohualicalli*, que es como decir “albazo”, y así, daban albazo a la diosa muerta, saliendo por capitán y defensa de sus guastecos y servidores el que tenía el cuero vestido y los vestidos de la india.⁶⁴

En la parte inferior de la lámina correspondiente a *ochpaniztli*, registrada en los *Primeros Memoriales* (Fig. 16c), aparece precisamente un grupo de hombres armados, quizás aquellos que Durán denominaba como los principales y caballeros, o los propios

⁶¹ Se ha llegado a proponer que el objeto en cuestión es una escoba, pero si se observa con atención en la misma lámina, en la parte inferior derecha se encuentra en cuclillas la diosa Toci, ella sí lleva en la mano una escoba, pintada de la misma forma que en otras imágenes, tal como se puede ver en las Figs. 12, 13 y 14. En este caso se debieron de tratar de mimbres o pajas, como suponía del Paso y Troncoso, aunque el investigador creía que éstas eran utilizadas para realizar un autosacrificio en el miembro, lo cual no parece haber sido el caso. Asimismo, el autor, dígame de paso, asociaba a los huastecos pintados en esta escena con los *xipeme* o los *tototectin* por la presencia del gorro cónico. En este sentido, es interesante que por razones diferentes diera cuenta de la similitud entre estos personajes y aquellos que también se confrontaban en una batalla ritual. del Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, Siglo XXI editores, México, 2017, pp.159-160. También podría tratarse de rajitas de ocote, como es mencionado por otros autores. Vid. Anders, Ferdinand, *et. al. El libro de Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo...*, F.C.E., A.D. V. México, 1991, p. 212.

⁶² En el tercer capítulo de esta investigación se mencionó como a partir de la presencia de los huastecos, se llegó a proponer que uno de los nombres de la escaramuza, el de *Macuexyeco*, había sido traducido por Eduard Seler como “Se combatía con los huastecos”. Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, TP Verone Publishing House, Nikosia, 2016, p.172. Ahí mismo se dieron las razones del porque esta traducción no es posible.

⁶³ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de nube”*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015, pp.640-641 y 649. También: López, Miriam, *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, Tesis de doctorado en antropología, FFyL-UNAM, México, 2013, p.114.

⁶⁴ Durán, Diego, *op. cit.*, p.146



Fig. 16. ochpaniztli en los *Primeros Memoriales* f. 251v.

- a) Parte superior izquierda, Toci y sus acompañantes; b) parte izquierda central. *tlamacazqui* combatiendo; c) Parte inferior, guerreros combatiendo.

tiacahuan, todos ellos dirigidos por un guerrero que es identificado por Gabriel Espinosa como un *quaxolotl* similar a los que aparecen en otras láminas del mismo documento.⁶⁵ Estos, me parece, eran los que habrían de luchar en contra de los hombres dirigidos por la reencarnación de Toci.

Comenzaba entonces la batalla ritual, como hemos visto, en la madrugada o al alba, en la cual, el Teccizcuacuilli dirigiendo a sus huastecos y a un grupo de *tlamacazqui*,⁶⁶ enfrentaban a los guerreros ya mencionados por Durán, o a los “*pipilti, yoan in veve in tiacaoã*”, es decir “los nobles y los viejos *tiacahuan*”.⁶⁷

La escaramuza se iniciaba, al igual que otras batallas rituales, por medio de persecuciones, pues tal como ocurría en la que era realizada entre los *xipeme* y los *tototectin* analizada capítulos atrás, todo arrancaba cuando un grupo provocaba al otro, ya fuera mediante insultos, “pellizcos de ombligo”,⁶⁸ o el entrechocar de los escudos con las armas, tal como ocurría en esta ocasión. Así, en el caso que aquí nos ocupa, eran los guerreros los que incitaban a los otros, lo que hacía a que éstos últimos salieran corriendo, persiguiendo a los que los ofendían.⁶⁹

En el *Códice Florentino* se añade también que todos los participantes llevaban en las manos unas escobas ensangrentadas, y era por ello que ésta primera parte de la escaramuza era denominada como Zacacali, tal como fue registrado en el *Códice Florentino*: *moteneoa, çacacali: iehica, ca çacatl, ca popotl in immac tetentiuh, ehezço,*

⁶⁵ Cfr. Espinosa Pineda, Gabriel, “Las viñetas de las dieciocho fiestas del año en los Primeros Memoriales”, en: Manuel Alberto Morales Damián (coord.), *Tepeapulco, región en perspectiva*, UAEH, Plaza y Valdés, Pachuca, 2010, p.95. Sobre los guerreros *quaxolotl* véase: *Primeros Memoriales, op. cit.*, f.152 y 159. Llama mucho la atención que el personaje en cuestión lleve la cara blanca, aquí debo mencionar que en un principio llegué a suponer que el mismo podría ser el Teccizcuacuilli, pues tal pareciera que el *tlacuilo* que elaboró esta viñeta, en ocasiones pintara de blanco los rostros de aquellos portadores de pieles, tal como se puede observar en la imagen central, en donde aparece propiamente el *ixiptla* de la diosa parada sobre su tambor, así como en la imagen correspondiente al dios Cinteotl Itztlacoliuhqui (en el extremo derecho inferior); sin embargo, me parece que no hay duda en cuanto a la interpretación de Espinosa de que se trata de un guerrero *quaxolotl*, aunque a diferencia de dicho autor, propongo que es el que dirige a los guerreros en la escaramuza. Por otro lado, es importante señalar también que el traje del mismo personaje es sumamente parecido a uno de los que llevaban los combatientes retratados en la tumba 5 de Suchilquitongo posiblemente asociados a batallas rituales. Véase Anexo I.

⁶⁶ He de suponer que se trataban de estudiantes del *calmecac*, aunque esto no se pudo corroborar.

⁶⁷ *Florentine Codex, op. cit.*, p.120 (traducción mía). Dibble y Anderson traducen como “great brave Warriors”.

⁶⁸ Véase capítulo anterior.

⁶⁹ *Florentine Codex, op. cit.*, p.120; Sahagún, Bernardino, *op. cit.*, p.231.

tlaezvilli / se llamaba la escaramuza del zacate, porque era zacate, porque eran popotes lo que llevaban en las manos, llenos de sangre, ensangrentados.⁷⁰

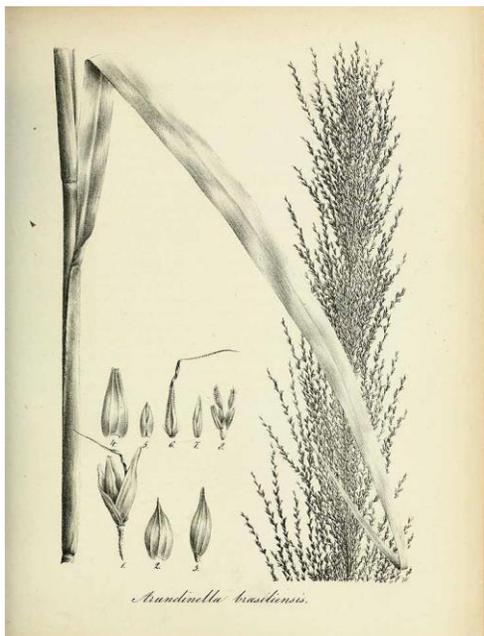


Fig. 17. *Popotl* o *Arundinella brasiliensis* Roddi. Tomado de Bernhard, 1836.

Ya en capítulos anteriores se dio cuenta de la importancia del zacate dentro del culto de la diosa de la tierra, así como los diferentes valores simbólicos que tenía dicha planta; sin embargo, conviene en este momento también observar que en la cita anterior se menciona que el tipo de zacate utilizado era el que denominaban como *popotl*,⁷¹ mismo que al parecer era la especie *Arundinella brasiliensis* Roddi⁷² (Fig. 17) una gramínea que por cuyas características haría poco daño al ser utilizadas para golpear a cualquier persona, aunque quizás, tal como propusiera Schwaller, podría llegar a generar pequeños cortes y rasguños en

la piel de los participantes.⁷³ Sin embargo, al parecer los combatientes llevaban también otras armas, tal como se puede apreciar en la lámina correspondiente de los *Primeros Memoriales* en donde se les puede observar armados con lo que asemejan ser *macuahuitl* (Vid. Figs. 16 b y c), aunque esto quizás corresponda a la siguiente fase de la escaramuza, tal como se verá más adelante.

Por otro lado, un punto interesante a destacar es que al atacarse los combatientes con estas escobas ensangrentadas, la escena que resultaría sería bastante llamativa, pues todos ellos quedarían cubiertos de la sangre de las escobas, así lo refieren los informantes de Sahagún, quienes a partir de ello mencionan que los guerreros huían

⁷⁰ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II. Cap. 30, f.68v. (Traducción mía)

⁷¹ Término que en sí mismo es traducido por Molina como “escoba para barrer”. Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5a ed., Porrúa, México, 2004, (1) f.57v.

⁷² Al respecto : López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p.39 ; Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de la langue nahuatl classique”, en Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. [Software PC].

⁷³ Schwaller, John F., *The fifteenth month: Aztec history in the rituals of panquetzaliztli*, University of Oklahoma Press, Norman, 2019, p.119.

del Teccizcuacuilli y su sequito porque les causaban mucho temor,⁷⁴ agregando más adelante que: “Todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego”.⁷⁵

En este sentido, es sumamente interesante que en las descripciones de algunas escaramuzas se encuentran referencias al temor que era causado, tanto en los espectadores, como en los propios participantes, a partir de la presencia de elementos como eran la sangre que cubría a algunos de los actores, así como las pieles desolladas que otros más llevaban puestas. Todos estos eran aspectos que relacionarían a los personajes en cuestión con los *tzitzimime* y/o con los enemigos muertos, atributo que me parece, era central dentro de varias de las escaramuzas y uno de los puntos que mantenían en común.

Ahora bien, llegado a este punto es importante señalar que en las fuentes no se especifica en qué lugar era realizada la escaramuza y únicamente Diego Durán hace alusión al patio en donde se encontraban los guerreros esperando al *ixiptla* de la diosa, sin dar más datos. Empero, en el *Códice Florentino* se hace una constante alusión a la persecución mencionada líneas arriba:

y otros principales y soldados que les estaban esperando se ponían adelante para que él fuese tras ellos persiguiéndolos, y así comenzaban a huir delante del reciamente. Iban volviendo la cabeza y golpeando las rodellas, como provocándole a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia.⁷⁶

Más adelante se establece un punto importante, se dice: “Y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli, aquel que llevaba al pellejo vestido, alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli”.⁷⁷ Lo anterior fue interpretado por Eduard Seler como el coito de la diosa con el dios, de la que después nacía Cinteotl-Itztlacoliuhqui,⁷⁸ quien aparecía posteriormente al lado de la diosa,⁷⁹ aunque en este

⁷⁴ *Florentine Codex, op. cit.*, p.120.

⁷⁵ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.231.

⁷⁶ *Idem. Cfr. Florentine Codex, op. cit.*, p.120.

⁷⁷ *Idem. Cfr. Florentine Codex, op. cit.*, p.121.

⁷⁸ Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, Marina Frenk (trad.), t.I. F. C. E., México, 1988, p.122. También: Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.116; Carrasco, David, *City of sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, p.208. López Hernández, Miriam, *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, Tesis de doctorado en antropología, FFyL, UNAM, México, p.206.

⁷⁹ *Florentine Codex, op. cit.*, p.121.

punto se debe señalar que a ciencia cierta, el joven que encarnaba a la deidad ya habría aparecido anteriormente y es por ello que se había ido originalmente a su templo, en el Pochtlan, sitio en donde aparecería por vez primera.

Como quiera que sea, con respecto a los lugares en donde se efectuaba la escaramuza, conviene resaltar el hecho de que los datos presentados permiten suponer que en realidad la batalla ritual se realizaba a lo largo del camino, partiendo del templo de Cinteotl en el Pochtlan y finalizando en el del dios Huitzilopochtli. De esta forma, los actores se perseguían unos a otros, golpeándose con las escobas ensangrentadas y posiblemente con otro tipo de objetos, aunque esto no es muy claro. Lo anterior recuerda nuevamente a la escaramuza realizada entre los *tototectin* y los *xipeme*, salvo que en esta ocasión la distancia recorrida debió de ser mayor. (Mapa 5)

Prosiguiendo con la narración de los eventos de la fiesta, se debe mencionar que aquí nuevamente se encuentran versiones diferentes en los registros de Sahagún y de Durán, de esta manera, comenzando con los informantes del franciscano, éstos señalaban que a la mañana siguiente de que el representante de la diosa se pusiera en “cruz” frente a la imagen del dios, como se mencionó anteriormente, el *ixiptla* se colocaba en la orilla del templo en donde varios hombres le ofrendaban diversos objetos, sacrificaban codornices delante de ella,⁸⁰ a la vez que le ponían nuevos atavíos, su “corona” denominada como *amacalli* o *meyotli*⁸¹ y se le adornaba con plumas de águila, las cuales me parece, le asociaban a las *tzitzimime*, y en especial a la diosa Ilamatecutli, a la cual también se le ponían plumas de la misma ave durante su fiesta realizada en la veintena de *tititl*, tal como se tendrá oportunidad de ver más adelante.

Después, el *ixiptla* salía en conjunto con su hijo Cinteotl al templo de la diosa, o mejor dicho al lugar en donde había muerto la mujer que la había representado, debido a que no existía en la ciudad ningún templo específico para ella.⁸² En ese lugar, el representante de la diosa sacrificaba con sus propias manos a cuatro cautivos, a quienes

⁸⁰ Lo cual se asemeja a los rituales realizados en las mismas temporalidades en la región de Tlaxcala, tema que se abordará posteriormente.

⁸¹ La que tenía cinco banderillas, la de en medio más alta que las otras, la cual era cuadrada y muy alta, y que es la que aparece registrada en la lámina 30 del *Códice Borbónico*. Fig. 14.

⁸² *Vid. infra*.

les sacaba el corazón,⁸³ misma acción que realizaba también el *ixiptla* de Xipe Totec, el Yohuallahuan, en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, tal como se vio en su lugar.

Por su parte, Diego Durán anotó que al culminar los combates se realizaban unas danzas, tras las cuales se traía a los que habrían de ser inmolados en honor de la diosa, añadiendo que este sacrificio era “extraño y muy diferente de los demás”;⁸⁴ y en efecto, eran sacrificios distintos a otros, en la medida de que se hacía caer a las víctimas desde una empalizada de madera, correspondiente en todos los sentidos con el templo de la diosa. Empero, aquí surge un problema importante ya que tal parece, como se mencionó líneas atrás, que la diosa no tenía ningún templo en el recinto de Tenochtitlán...⁸⁵

El propio fraile dominico especifica que el único templo de la diosa era un conjunto de recintos llamados Cihuateocalli y Tocititlan, los cuales se encontraban en una de las entradas de la ciudad, justo en donde Hernán Cortés habría establecido su Real al regresar después de tener que abandonar la ciudad en la llamada “noche triste”.⁸⁶

De estos, es de particular interés el templo llamado Tocititlan, el cual según el propio fraile era una construcción realizada con:

...cuatro maderos hincados, puestos en cuadra, que cada uno tenía más de veinticinco brazas de altor,⁸⁷ y de grueso, que dos hombres no los podían bien abrazar. En la cumbre de estos cuatro palos estaba hecho un andamio, y sobre el andamio, un bohío⁸⁸ de paja con que estaba cubierto.⁸⁹

⁸³ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.232. *Florentine Codex, op. cit.*, pp.121-122. Por su parte Torquemada revela que en lugar en donde se realizaba estos sacrificios era en el templo de Huitzilopochtli: Torquemada, Juan de, *op. cit.*, lib. X, Cap. XXIII, p.397.

⁸⁴ Durán, Diego, *op. cit.*, cap. XV, pp.146.

⁸⁵ *Cfr.* Mazzetto, Elena y Rossend Rovira Morgado, “Sobre la orilla del agua: entorno a la dignidad de *atepanecatli* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan” en: *Cuicuico*, No. 59, ENAH, México, 2014,p.104. Aunque si tenía una imagen en el Templo, en una sala en la que estaban las imágenes de todos los dioses. *Vid.* Durán, Diego, *op. cit.*, p.144.

⁸⁶ Durán, Diego, *op. cit.*, p.144.

⁸⁷ Eran unos 45 metros, lo cual sería un aproximado a un edificio actual de alrededor de 15 pisos, por lo que en verdad la altura referida por el fraile podría ser un tanto exagerada, aunque sin lugar a duda debió de ser una construcción de singular altura.

⁸⁸ Bohío es una palabra de origen taíno que hace referencia a una cabaña hecha de madera, ramas, cañas y/o pajas. Al respecto: Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, en: <https://dle.rae.es/?id=5lgkUSL> [Consulta julio de 2019]

⁸⁹ Durán, Diego, *op. cit.*,p.143

Dicho lugar y andamio aparece registrado en diversos documentos, siendo muy llamativa la forma en la que fue pintado en las viñetas de la obra de Diego Durán,⁹⁰ tal como se le puede apreciar en la Fig. 14, (lado derecho) y Fig. 18, en donde el común es que aparecen los guerreros luchando a los pies del mismo.



Fig. 18. Templo de Toci en Diego Durán, cap. XIV, p.275

Se han realizado diversas propuestas sobre la posible ubicación de este recinto, todas estas analizadas por Elena Mazzetto,⁹¹ y las cuales se han centrado sobre todo en señalar que dicho sitio se hallaba en la entrada sur de la ciudad, por donde actualmente se encuentra el metro Pino Suárez, tal como se puede ver en el Mapa 4.

En años recientes, la investigadora dio cuenta de que en realidad el lugar debió de encontrarse aún más al sur que las propuestas anteriores, en la proximidad del Acachinanco y sobre la calzada de Iztapalapa. Dentro del análisis realizado por esta autora, un punto que resulta bastante interesante es que ubicó en la lámina 45 del Lienzo de Tlaxcala la representación del Tocititlan, justo en donde se pintó el

⁹⁰ En los documentos de Durán se le registra tres veces, dos de estas con los guerreros enfrentándose en la parte inferior, y una más con motivo al incendio del mismo lugar. *Vid. Infra*.

⁹¹ Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico – Tenochtitlan*, t.1, Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, pp.435-452.

enfrentamiento entre los castellanos y los mexica, sobre la calzada de Iztapalapa (Fig. 19). Ahí, en el centro de la imagen se puede observar la representación de un pequeño edificio, con una escalera de tres travesaños y el cual tiene en su parte superior un rostro, o propiamente una máscara, muy semejante a la que se encuentra pintada en la parte superior del templo registrado en los *Primeros Memoriales* (Vid. Fig. 16b).⁹² Curiosamente esa misma escena se encuentra también en el *Manuscrito de Glasgow*, (Fig. 20) atribuido a Diego Muñoz Camargo, en donde se puede apreciar diferencias muy interesantes, como por ejemplo, en la lámina correspondiente a ese pasaje, presente en dicho documento, no fueron pintados los españoles, con lo que se le daba un mayor protagonismo a los indígenas tlaxcaltecas.⁹³

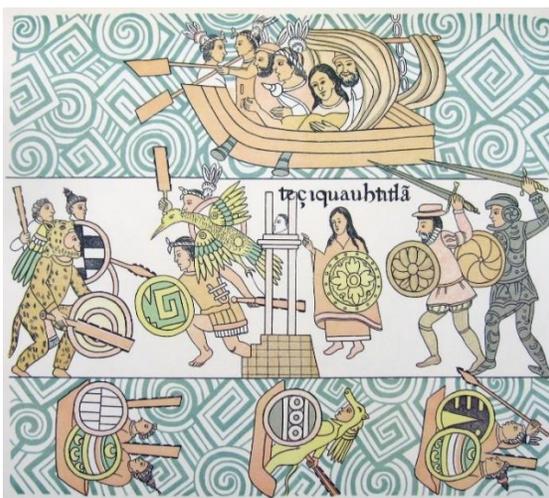


Fig. 19. *Lienzo de Tlaxcala*, lám. 45

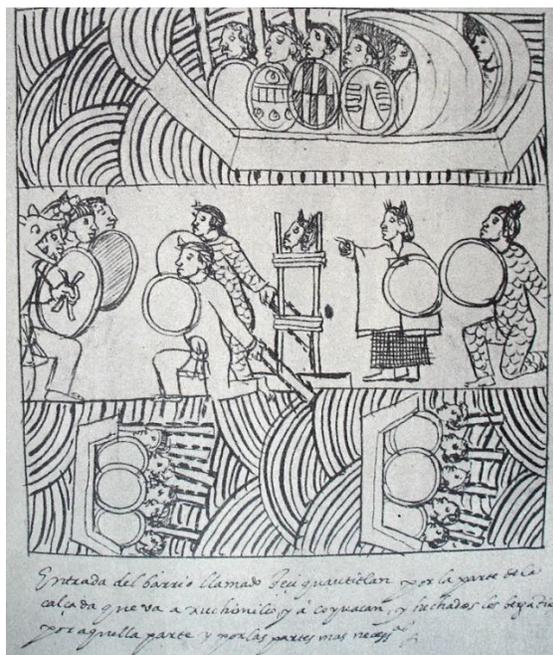


Fig. 20. *Documento de Glasgow*. Cuadro 72

⁹² Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique...*, t.1, Tesis de doctorado, Università Ca' Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, pp.440-444.

⁹³ El *Manuscrito de Glasgow* fue elaborado en tiempos posteriores al *Lienzo de Tlaxcala*, y retoma en gran medida las pinturas de éste. Al respecto véase: Brotherston, Gordon y Ana Gallegos, "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 20, IIH-UNAM, México, 1990, pp.117-140.

En la parte inferior del documento mencionado se anotó que el lugar en donde se encontraban era la: “Entrada del barrio llamado *Teciquautitlan*, por la parte de la calzada que va a *Xuchimilco* y a *Coyuacan*...”⁹⁴ Mientras que en la lámina del *Lienzo de Tlaxcala* en la parte central se alcanza a apreciar también el mismo nombre.⁹⁵ Aquí podría mencionarse que quizás se trataba en realidad del *Tocicauhtitlan*, término que haría alusión a los maderos del templo y a la diosa.⁹⁶ De hecho, en los registros de Tezozomoc a este lugar, o en concreto, al “tablado” de la diosa, se le denomina como *tocicauhuitl* (palo o madera de Toci).⁹⁷

A decir de Elena Mazzetto, dicho lugar se encontraba en lo que hoy es el cruce entre Calzada de Tlalpan y Viaducto Miguel Alemán, o propiamente unos cuantos metros más abajo, en lo que es Obrero Mundial.⁹⁸ Es decir que se hallaba a unos cuatro kilómetros aproximadamente del Templo mayor.

Regresando nuevamente a la narración de Diego Durán sobre las inmolaciones que se realizaban posteriormente a las batallas, el fraile menciona como dos hombres, adornados con mitras en las cabezas y con pintura de tiza en los ojos, los labios, los molledos y los muslos, además de unas bandas en todo el cuerpo, subían a lo alto de una estructura de madera, cuyas características como se verá, se confunden con las del templo de Toci, pues correspondían en gran parte con el Tocititlan, pero que tal vez no se trataba propiamente de este.

Ahí los dos hombres descritos, se ataban con unas sogas para no caer, mientras que otros cuatro tomaban a los que habrían de sacrificar, a los cuales subían por las

⁹⁴ Muñoz Camargo, Diego, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano...” en: Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t.I., IIA-UNAM, México, 1984, Cuadro 72 [edición digital].

⁹⁵ Aquí es de notar que en la imagen utilizada por Elena Mazzetto: *Vid. Mazzetto, Elena, op. cit.*, t.II, p.54, no aparece la glosa del lugar. No he podido ubicar de que documento procede la imagen utilizada por la investigadora, pero lo más probable es que se trate de un traslado posterior.

⁹⁶ Una posible traducción sería “entre los maderos de Toci” o “entre los árboles de Toci”.

⁹⁷ Tezozómoc, Hernando de Alvarado, *Crónica mexicana*, Gonzalo Díaz y German Vázquez (eds.), Dastin, Madrid, 2001, Cap. CI, p.437. En la fuente se habla de una ocasión en la que el templo fue incendiado, lo cual también es registrado por Diego Durán, ahí se acompaña el texto con una imagen en la que aparece el templo con llamas en su parte inferior: *Vid. Durán, Diego, op. cit.*, t.II., Cap. LXII, p.464.

⁹⁸ *Cfr. Mazzetto, Elena, “Las ayauhcalli en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz” en: Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.48, IIA-UNAM, México, 2014, p.161. También: González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán*, SEP-INAH, México, 1980, p.68.

mismas escaleras. Ya en la parte superior, los dos primeros hombres empujaban a las víctimas, quienes caían desde tal altura que según el fraile se daban “tan gran porrazo abajo que se hacía pedazos”.⁹⁹ Al caer, otros sacerdotes les desollaban, mientras que otros más tomaban su sangre en un lebrillo, y de esta forma sacrificaban a varios hombres, aunque en la fuente no se especifica cuantos eran en total.¹⁰⁰

Es importante notar que este sacrificio se ha asociado al Tocititlan, como se ha mencionado brevemente y es que la estructura en la que se hacía el acto asemeja mucho a dicho templo; sin embargo, es de llamar la atención sobre el hecho de que en la fuente se refiere que los sacrificios eran observados por el Teccizcuacuilli y sus huastecos, es decir que o éstos ya se encontraban en el Tocititlan, o se mantenían como hemos visto, en algún lugar cercano al recinto sagrado.

Sobre esto último es precisamente el propio fraile dominico quien a mi parecer da la clave, ya que al escribir sobre el sacrificio de los que eran despeñados, refiere que se hacía en una estructura que consistía en: “cuatro palos muy gruesos, de a treinta brazas, que para el efecto hincaban en el templo en cuadra, en todas cuatro partes, de madero a madero, ponían unas gradas que llegaban hasta lo alto de los maderos.”¹⁰¹

Con base en lo anterior, resulta clara la confusión causada debido a que la descripción de la estructura recuerda en gran medida a la que el mismo autor daba sobre el Tocititlan, salvo que en esta ocasión no se hace mención al andamio superior y a la cabaña en la cima. En este caso es posible que estemos ante una estructura nueva, no la misma que se encontraba en el recinto de la diosa y se trataba de una que “para tal efecto hincaban en el templo”, es decir que se construía exprofeso para la celebración, seguramente en el recinto del Templo Mayor. De hecho, sin querer adelantar datos que se analizarán posteriormente, el mismo autor al continuar con su descripción narra como después los participantes salían del templo de Huitzilopochtli, e iban hacia la “ermita y casa de la diosa”, o en otras palabras, al Tocititlan.¹⁰² De tal forma que con base en lo mencionado, no me parece descabellado proponer que para

⁹⁹ Durán, Diego, *op. cit.*, p.147.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 146.

¹⁰² *Ibid.* 148.

esta festividad se construía una especie de “réplica” del templo de la diosa, aunque sin la tarima superior, en algún espacio cercano al templo de Huitzilopochtli.

Habiendo señalado este punto de singular importancia, es menester regresar a la narración de los actos rituales efectuados, de esta forma, se debe recordar que los sacrificios realizados en ésta “réplica” del templo de la diosa, eran presenciados por el Teccizcuacuilli y sus huastecos, quienes en esos momentos continuaban manteniendo sus escobas de zacate llevándolas alzadas.¹⁰³ Al finalizar los sacrificios transportaban el cuenco con la sangre y lo depositaban a los pies de la diosa, en ese momento:

... bajábase el indio que representaba a la diosa y mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente. A los cuales gemidos se estremecían todos y cobraban temor. Y dicen que la tierra hacía sentimiento y temblaba en ese instante.¹⁰⁴

Según la interpretación de Michel Graulich, lo anterior era una representación de un parto, y da cuenta que el sacrificio anterior, semejante a aquel realizado en la veintena de *xocotl huetzi*, se hacía con la intención de fecundar a la tierra, mediante la sangre que nutre a la misma, es por ello que la diosa remojaba su dedo en la sangre y posteriormente lo chupaba.¹⁰⁵

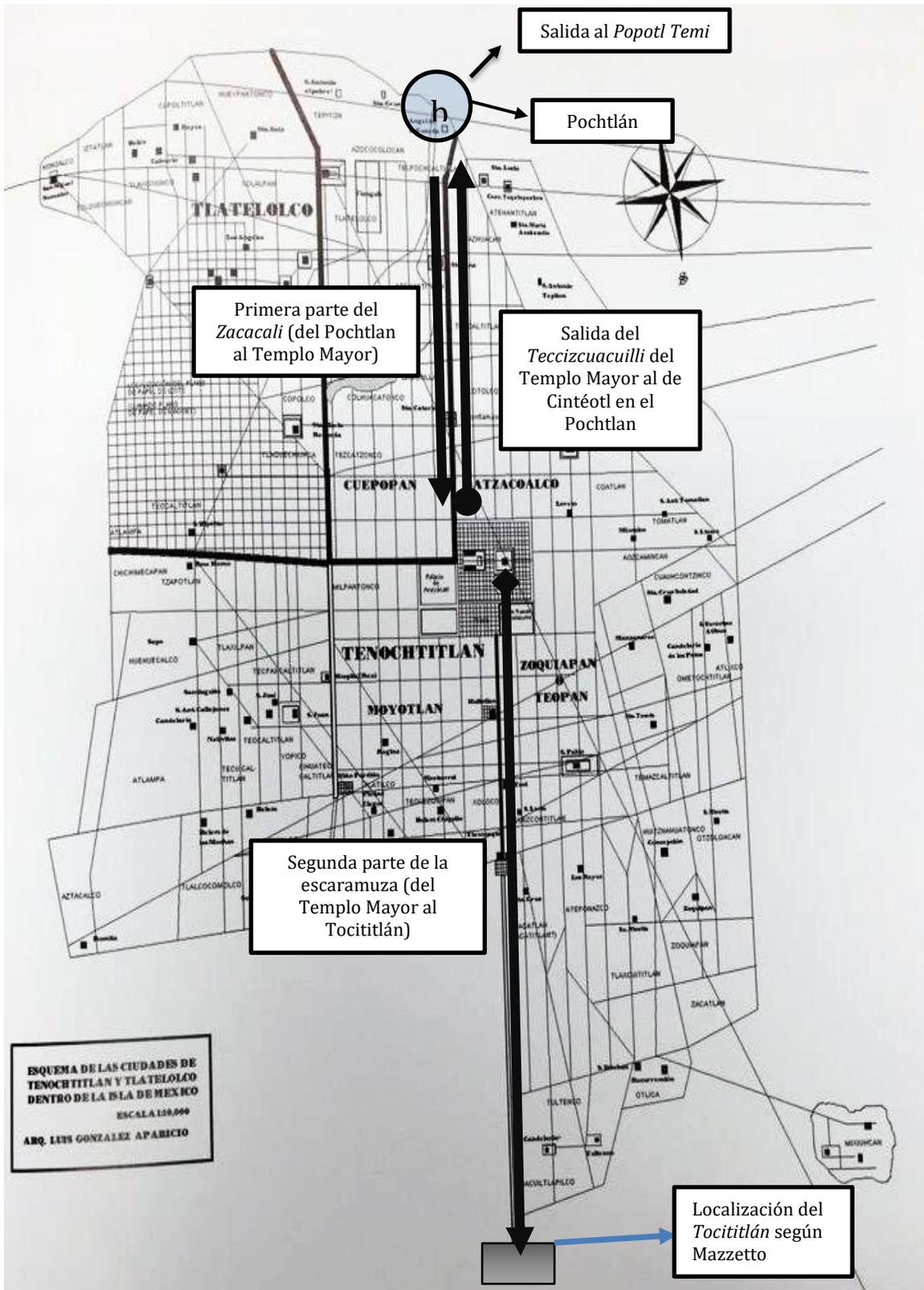
Ahora bien, siguiendo con la descripción de Diego Durán, que en este punto toma distancia de lo mencionado por Sahagún, da cuenta de que después de que la diosa hiciera el acto de probar la sangre, los observadores hacían lo propio, se inclinaban y tomaban la tierra con el dedo, ritual que se denominaba según el religioso, como *nitizapaloa*.¹⁰⁶

¹⁰³ *Ibid.*, p.147. La fuente refiere que “en lugar de las espadas que habían sacado, les habían dado unas escobas en las manos”

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ Graulich, Michel, *op. cit.*, p.116.

¹⁰⁶ Durán, Diego, *op. cit.*, cap. XV, pp.147-148



Mapa 5. Rutas de las escaramuzas del Zacacali. Mapa tomado de González Aparicio, 1978.

Posteriormente iniciaba la segunda parte de la escaramuza, así lo refiere el dominico:

En habiendo comido todos aquella tierra con el dedo, uno de aquellos caballeros que se sentía de más ánimo y valor de los que había combatido y estando bailando, arremetía al lebrillejo de la sangre, antes que otro llegase, atreviéndose a sus pies y ligereza y metía el dedo en el lebrillo y hacía la misma cerimonia que el indio en figura de la diosa había hecho, y luego daba la vuelta contra todos los que armados estaban y hacía les rostro, con un ánimo de un César...¹⁰⁷

Lo anterior ocasionaba que recomenzara la escaramuza, aunque en esta ocasión era más grande que en la vez anterior, debido a que ahora en lugar de las escobas de zacate, se utilizaban palos y piedras, además de que en ella participarían más guerreros, muchos de los cuales serían gravemente heridos.¹⁰⁸

Todo parece indicar que nuevamente se realizaba, al igual que en la ocasión anterior, a partir de persecuciones en las que unos arremetían contra los otros, lo cual se hacía desde el Templo de Huitzilopochtli hasta el Tocititlan (Mapa 5), lo que debería de haber sido toda una proeza, ya que como se ha dicho, la distancia que se recorría aquí debió de ser cercana a los cuatro kilómetros.

Es importante señalar que uno de los elementos centrales de esta escaramuza es que en ella participaban jóvenes guerreros que deberían de ir por vez primera a los campos de batalla, tal como lo deja ver fray Juan de Torquemada, quien describía que el señor hacía “alarde” con toda la gente de guerra, e incorporaban en él a todos los mancebos que estaban dedicados para ella, que aún no habían ido a ninguna.¹⁰⁹

En términos generales, esta escaramuza ritual debió de ser bastante importante, a manera de preámbulo a la temporada de las campañas militares y la guerra,¹¹⁰ es por ello que participaban muchos guerreros, desde los nóveles como hemos visto, hasta los más avezados, todos ellos con la finalidad de ofrendar a manera de autosacrificio su

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.148.

¹⁰⁸ *Ídem.*

¹⁰⁹ Torquemada, Juan de, *op. cit.*, lib. X, Cap. XXIV, p.397.

¹¹⁰ No es fortuito que en ella el *huey tlatoani* les dieran armas a los guerreros jóvenes, e insignias a los demás guerreros. Lo anterior era realizado de igual forma durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*.

propia sangre y dolor a la diosa, seguramente con la intención de tener suerte en las batallas, sobre esto fray Diego Durán escribía:

La cual rencilla llegaba hasta allí [al Tocititlan], hallándose en ella toda la flor de los caballeros y capitanes y soldados de toda la comarca, la cual cerimonia, entiendo, era como sacrificio que de sí mismos hacían, en lugar de sanjar la lengua o las orejas, como en otras fiestas se usaba.¹¹¹

Con lo que nuevamente se da cuenta de que, como se ha venido insistiendo, a pesar de lo espectaculares que debieron de ser estas contiendas, no eran una obra teatral, ni ningún espectáculo, sino que en realidad tal como lo definía el fraile, lo que se hacía era una forma de autosacrificio mediante el cual los participantes ofrecían su sangre y su dolor a manera de compromiso con sus deidades.



Fig. 21. Zacacali en los *Primeros Memoriales* f. 251v. (Detalle).

Es importante señalar que en la viñeta que aparece acompañando la información concerniente a esta veintena en los *Primeros Memoriales*, se registró lo que a mi parecer es la segunda parte de la escaramuza en cuestión, aunque también podría tratarse de la batalla efectuada en el Popotl Temi,¹¹² es por ello que se puede ver a un grupo de personajes, quienes por su pintura corporal se pudiera suponer que se trataban de los *tamacazqui* de la diosa, los cuales iban armados con lo que podrían ser unos *macuahuitl*, pero sin las obsidianas,¹¹³ además de llevar también escudos, (Vid. Fig. 21). Éstos aparecen corriendo primero hacia abajo, para después subir al templo de

¹¹¹ Durán, Diego, *op. cit.*, cap. XV, p. 148. Los corchetes son míos.

¹¹² Según propone Elena Mazzetto, en: Mazzetto, Elena, *op. cit.*, t.II, p.51.

¹¹³ Es de notarse que en las restantes viñetas del documento, aparecen armas similares en *tlacaxipehualiztli*, una llevada por un guerrero *ocelotl* y la otra portada por la víctima del sacrificio gladiatorio, en estos casos, aunque la del guerrero debería de llevar los cuchillos, éstos no fueron

la diosa, siendo interesante que fueron registrados en posición beligerante, como si fueran peleando, tratando de abrirse paso a la cúspide del templo.

Por otro lado, tanto Sahagún como Durán dan cuenta de que se llegaba al templo de la diosa,¹¹⁴ el que como se ha visto se encontraba a unos cuatro kilómetros del recinto del Templo Mayor, distancia que era recorrida en medio de una sangrienta batalla. Al llegar al lugar, el cual se encontraba aderezado y enramado, finalizaba la segunda escaramuza.

Ahora bien, haciendo un pequeño paréntesis, se debe mencionar que tal parece que en momentos anteriores a ésta escaramuza, o probablemente al mismo tiempo en que se realizaba,¹¹⁵ un grupo de soldados viejos llevaban al hijo de la diosa a un lugar denominado como Popotl Temi,¹¹⁶ el cual se encontraba en la frontera con el territorio enemigo, en la sierra del Iztac tepetl.¹¹⁷ Ahí tendría que dejar la máscara hecha con la piel del muslo de la representante de la diosa que habría utilizado durante la fiesta, lo que era realizado a decir de Schwaller, de la misma forma en que se llevaba el cordón umbilical del recién nacido al campo de batalla para darle fuerza en las guerras.¹¹⁸ Lo anterior conllevaba en ocasiones a fuertes combates, pues según refieren los

registrados. Por otro lado, en las viñetas correspondientes a las veintenas de *atemoztli*, f.252v., e *izcalli* f.253r. Aparecen personajes armados con posibles *macuahuitl* en los que parecen estar pintadas las obsidias.

¹¹⁴ Los informantes de Sahagún refieren que se iba al templo de la diosa, denominado aquí como *Atenpam*. Vid. Sahagún, Bernardino, *op. cit.*, p.233.

¹¹⁵ No resulta muy claro en qué momento se realizaba, aunque en la fuente se le relata antes de la segunda parte de la escaramuza. Sahagún, Bernardino, *op. cit.*, p.233. Por su parte Miriam López propone que los soldados viejos tomaban la máscara de Cinteotl en el templo de dicho dios, es decir en el Pochtlan, y de ahí la llevaban, lo cual resulta lógico considerando que saldrían rumbo al norte. López, Miriam, *Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, Tesis de doctorado en antropología, FFyL-UNAM, México, 2013, p. 207.

¹¹⁶ Probablemente “Lleno de popotes”, en este sentido debe considerarse que *popotl* o *popote*, era la planta de la que se hacían las escobas, la *Arundinella brasilensis* Roddi de la que se ha hablado anteriormente, de esta forma habría que considerar que el término o nombre del lugar estuviera haciendo alguna relación simbólica con los rituales celebrados en la veintena. A este respecto llama la atención la propuesta de traducción brindada por Eduard Selser, quien postulaba que el término significaba “donde las escobas son depositadas”, quizás aludiendo que también se llevarían ahí las escobas utilizadas en la escaramuza. Vid. Selser, Eduard, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, IIH-UNAM, México, 2016, p.53.

¹¹⁷ Vid. Broda, Johanna, “Estratificación social y ritual mexica. Un ensayo de Antropología social de los mexica” en: *Indiana*, v.5, Berlín, 1979, p.58.

¹¹⁸ Schwaller, John, F., *The Fifteen Month: Aztec History in the Rituals of panquetzaliztli*, University of Oklahoma Press: Norman, 2019, p.120. Por su parte López Austin proponía que como un acto mágico para proteger a la cosecha, se iba a dejar el hielo y sus efectos nocivos en el territorio enemigo. López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.41.

informantes de Sahagún, había momentos en los que salían los enemigos en su contra, y se producía una sangrienta batalla en la que se mataban unos a otros.¹¹⁹

Sobre los lugares en cuestión, Elena Mazetto y Rossend Rovira dieron cuenta de que existían elementos compartidos entre el Tocititlan y el Popotl Temi, ya que en ambos se encontraba una estructura de madera similar, a la vez que los dos eran sitios que se hallaban en los límites, de la ciudad en el caso del primero y del territorio mexicana el segundo. Además, en el Tocititlan se dejaría la piel de la mujer, mientras que en el Popotl Temi se deponía la máscara hecha del mismo material. Asimismo, continúan los autores, en ambos lugares se daba la participación de los guerreros, y se realizaban batallas, de ahí que llegan a proponer que un espacio era la reproducción del otro,¹²⁰ es por ello que las acciones tenían significados similares, ya que en los dos casos se trataban de batallas encausadas a propiciar el éxito en las guerras que habrían de tener lugar en los tiempos venideros.

Regresando a la descripción de los actos que seguían a la escaramuza ritual, en la versión de Sahagún se refiere que cuando se llevaba a la diosa a su casa en el recinto del Tocititlan, en las casas reales, el huey tlatoani presenciaba una especie de “desfile militar”, descrito de la siguiente manera:

Estaba ordenada toda la gente de guerra, delante los capitanes y valientes hombres, enmedio los soldados viejos, y al cabo los bisoños. E iban todos delante del señor así ordenados, y pasaban como haciendo alarde por delante dél, haciéndole gran reverencia o catamiento.¹²¹

El señor daba entonces a los guerreros insignias, escudos y mantas, entre otras cosas, conforme iban pasando, otorgando de esta manera lo mejor a los que iban delante, que eran los capitanes y aquellos que habrían capturado enemigos en las campañas anteriores, a ellos correspondía recibir las mejores distinciones, mientras que a los últimos, los que irían a la guerra por primera vez, no alcanzaban a recibir otra cosa que las armas que tendrían que llevar.¹²²

¹¹⁹ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.233.

¹²⁰ Mazetto, Elena y Rossend Rovira Morgado, *op. cit.*, pp.110-111.

¹²¹ Sahagún, Bernardino, *op. cit.*, p.233.

¹²² *Ídem.*

Al finalizar la entrega de divisas por parte del huey tlatoani, los soldados regresaban al Tocititlan, en donde se realizaba una danza alrededor del templo de la diosa, en la cual no se cantaba ni se hacían movimientos de baile y en la que los participantes iban levantando y bajando los brazos, llevando en cada mano flores,¹²³ posiblemente la misma que se hacía a principios de la fiesta, llamada *nematlaxo*, de la cual se habló anteriormente.

La danza era observada por las madres de los jóvenes soldados, quienes llorando expresaban: “Estos nuestros hijos que van agora tan ataviados, si de aquí a poco apregonan la guerra, ya quedan obligados de ir a ella...”¹²⁴ con lo que queda clara la importancia de estos rituales como la preparación e ingreso de los jóvenes que irían a las batallas por vez primera, es decir que se trataba de un ritual de iniciación, tema al que se regresará más adelante.

Esta actividad duraba del medio día hasta la puesta de sol y en cierto momento el Teccizcuacuilli acompañado de sus huastecos y algunas médicas, cantaban con voz más fuerte. Lo anterior se repetía al día siguiente, con la diferencia de que en esta nueva ocasión salían varios principales en conjunto del propio huey tlatoani, quien daba nuevamente algunas insignias, esta vez a los *pipiltin*.¹²⁵

Por la tarde se realizaban ciertos actos en honor a Chicomecoatl, así salían cuatro o cinco sacerdotes, a los que se les llamaba *tototectin*, debido a que éstos llevaban vestidas las pieles, posiblemente de las cuatro víctimas que habría sacrificado el Teccizcuacuilli.¹²⁶ Estos tenían como función esparcir los granos de maíz de diferentes colores en el Apetlac, lo que ocasionaba que la gente se apresurara a recogerlos, en especial aquellas “doncellas” que servían en el templo de la diosa, quienes se peleaban por tomarlas.¹²⁷

Comenzaba entonces una de esas carreras que por sus características se relacionan fuertemente con las batallas rituales, la cual era realizada al igual que la

¹²³ *Ídem.*

¹²⁴ *Ídem.*

¹²⁵ *Ídem., Florentine Codex, op. cit., p.124.*

¹²⁶ González González, Carlos, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011, p.310.

¹²⁷ *Florentine Codex, op. cit., p.124.*

segunda parte de la escaramuza, por el camino que iba del Templo de Huitzilopochtli al Tocititlan. Así, tras lo acontecido con las semillas, un sacerdote de la diosa, el *tlenamaca*, bajaba del templo del dios un cuenco de madera lleno de tiza y plumas blancas, que depositaba en un lugar denominado como *Coaxalpan*, mismo que se encontraba entre las escalinatas del templo y el patio, a unos cinco o seis escalones de altura.¹²⁸ A decir de López Austin y López Luján, dicho lugar era el sitio ritual del Templo Mayor, marcado por las lápidas de serpientes emplumadas que configuraban el peldaño más alto de las gradas de la plataforma, mismas que conducían a la plaza.¹²⁹

A continuación, un grupo de bravos guerreros comenzaban a correr para alcanzar el cuenco. Cuando llegaban a este tomaban con los puños lo que podían y echaban nuevamente a correr. En esos momentos el Teccizcuacuilli que se encontraba esperándolos, arremetía en contra de ellos y los perseguía dando alaridos de guerra. Al realizar este acto, la gente que se encontraba huyendo le escupía y le arrojaban las flores que tenían en las manos.¹³⁰ La fuente añade también que en ese instante el *huey tlatoani* participaba y “daba una arremetida, corriendo poco trecho”.¹³¹

Siguiendo a Miriam López, la acción de escupirle a la diosa, además de golpearla con las flores, sería un ritual de fecundidad, partiendo de la idea de que la acción misma de golpear, como se ha mencionado anteriormente, se asociaría a la fecundidad, mientras que la saliva era un elemento fertilizante, tal como queda establecido en el *Popol Wuj*, en los momentos en los que el cráneo de Jun Junajpu, fecunda a la doncella Ixkik' al escupirle en la mano.¹³²

Y en efecto, el ritual en sí tenía diversos elementos asociados con la fertilidad; sin embargo, también se debe mencionar que el acto realizado por el Teccizcuacuilli

¹²⁸ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.234.

¹²⁹ López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, IIA-UNAM, INAH, México, 2009, p.309

¹³⁰ Aquí conviene dar cuenta de que en la columna en castellano del *Códice Florentino* se dice que le arrojaban lo que tenían en las manos, mientras que en la parte en náhuatl se especifica que eran flores, *Vid.* Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, pp.234-235. *Florentine Codex, op. cit.*, p.125. En este sentido es posible que éstos que huían fueran los que habían estado realizando la danza con las flores en sus manos, aunque eso no es del todo claro.

¹³¹ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, p.235.

¹³² López Hernández, Miriam, *op. cit.*, pp.220-221. *Cfr.* Johansson, Patrick, “Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl *ochpaniztli*” en: *Caravelle*, No. 73, 1999, p.21. *Popol Wuj*, Sam Colop (traductor), Pace-Gtz, Cholsamaj, Guatemala, 2008, cap. II, pp.73-74.

recuerda a otros efectuados por personajes similares en diferentes regiones y temporalidades, así por ejemplo, se debe recordar como en diversas festividades los que representaban a las deidades, y en especial aquellos que llevaban puesta las pieles de éstas, realizaban persecuciones sobre las personas que se encontraban en el lugar; así por ejemplo, en la fiesta de *Sicuíndero* en la región de Michoacán, correspondiente precisamente a la de *ochpaniztli*, los sacerdotes encargados de vestir las pieles de los desollados, perseguían a la gente con la intención de cortarles el cabello,¹³³ aspecto que a la vez se podría relacionar con los actos realizados por el Chonchayotl, tal como se verá en el siguiente capítulo.

De la misma forma, en otras festividades correspondía a estos *ixiptla* y portadores de las pieles el perseguir a las personas, siendo de singular interés lo que ocurría en Tlaxcala, cuando un personaje vestido con la piel de un sacrificado andaba de templo en templo corriendo y persiguiendo a la gente, primero unos lo correteaban hasta cansarlo y después él hacía lo mismo de vuelta, salvo que si los alcanzaba los aporreaba hasta dejarlos casi por muertos.¹³⁴ Este ritual recibía el nombre de “*exquinan*”, término que se encontraba relacionado con el nombre huasteco de la diosa Tlazolteotl “*Ixcuinan*”, y que podría sugerir la procedencia de este tipo de prácticas rituales, aspecto que quedará pendiente para futuras investigaciones. Asimismo, no se debe de olvidar el caso del Tetzompac “el que lava el pelo a la gente”, quien como se vio anteriormente, salía por las calles persiguiendo a las personas, causando temor entre ellas y haciendo que estas se tuvieran que defender de él arrojándole piedras.¹³⁵

Sobre esto, es importante señalar que el común de todos los casos es que los que perseguían a los presentes, lo hacían con la finalidad ya fuera de quitarles algo, como eran sus mantas, es decir, eran una especie de robo ritual, aspecto bastante común en las batallas rituales; o en otros casos, los *ixiptla* correteaban a los demás con la intención de marcarlos y/o cortarles el cabello de determinada forma. Lo anterior permitiría proponer que seguramente en el caso mencionado del Teccizcuacuilli, también éste

¹³³ *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, Morevallado editores, Morelia, 2016, p.8.

¹³⁴ Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Luis Reyes García y Javier Lira (eds.), UAT, CIESAS, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, 1998, p. 167

¹³⁵ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXII, p.187. *Florentine Codex, op. cit.*, p.59.

debió de perseguir a los otros con la misma finalidad de arrebatarse a los demás sus prendas o tal vez las insignias que éstos habían obtenido recientemente, aunque como en otras ocasiones, lo anterior no fue registrado en los documentos.

La carrera y las persecuciones terminaban cuando todos llegaban al templo de la diosa, a decir de Diego Durán, en ese momento el representante de la misma subía al andamio del templo en compañía de los huastecos y sus servidores, en donde se desnudaban. El Teccizcuacuilli se quitaba entonces la piel y vestía con ella el bulto de paja que se encontraba en dicho lugar para ese propósito, poniéndole además todos los vestidos y aderezos de la diosa, a la vez que los huastecos dejaban sus trajes, uno en cada esquina,¹³⁶ creando con ello posiblemente un cosmograma en el que la efigie de Toci representando a la tierra, ocupaba el centro, mientras que las esquinas eran personificadas por los huastecos, cada uno de un color diferente.¹³⁷

Culminaba de esta forma la veintena de *ochpaniztli*, misma que ha sido interpretada de muchas formas, resaltándose sobre todo los aspectos asociados a la fecundidad de la tierra y el cultivo, ya sea a la cosecha como propusieran autores como Eduard Seler, entre muchos otros, o la siembra tal como estableció Michel Graulich, aspectos que sin lugar a dudas son sumamente importantes a la hora de analizar los rituales que en ella se realizaban; sin embargo, aquí se debe considerar que para los fines de la presente investigación, se considera que en la veintena en cuestión se realizaban los preparativos de la cosecha, y en lo que toca a las escaramuzas rituales, éstas se encontraban enfocadas a la conmemoración y preparación de la temporada de las guerras.¹³⁸

A este respecto se debe de apreciar que el carácter militar de la festividad resulta evidente y es importante considerar que muchos de los actos descritos en realidad corresponderían a los tiempos previos a la temporada de guerras, las cuales comenzarían en el periodo de secas, unos pocos días después. En este sentido, debe

¹³⁶ Durán, Diego, *op. cit.*, pp.148-149.

¹³⁷ Mazzetto, Elena y Rossend Rovira Morgado, "Sobre la orilla del agua: entorno a la dignidad de *atepanecatli* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan" en: *Cuicuilco*, No. 59, ENAH, México, 2014, p.112.

¹³⁸ Al respecto véase: González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011, p.321.

remarcase el hecho de que la escaramuza del Zacacali (en especial en su segunda parte) sería para los guerreros principiantes una forma de ritual de iniciación o también un “bautizo” en armas, a partir de la cual, dichos guerreros noveles podrían ir a la guerra.

Sobre esto último, es menester señalar que a pesar de que algunos de estos jóvenes iban con anterioridad a los campos de batalla, esto lo hacían en una primera instancia como cargadores, o *tameme*, sin tener una participación directa en las acciones bélicas. Lo anterior se puede observar en la lámina 63r. del *Códice Mendocino* en donde se les retrató cargando los avituallamientos para el “ejército”. De igual forma, en el libro VIII del *Códice Florentino* se pintó una viñeta en la que se observan los diferentes grados militares (Fig.22); en ella, se pueden apreciar en la parte superior a tres jóvenes, dos de estos con las manos vacías, mientras que un tercero aparece cargando a la deidad (dibujada como un pequeño diablito), a manera de *teomama*. Los tres portan como vestimenta el *chalcaayatl*,¹³⁹ además llevan el cabello largo amarrado, mostrando la “vedija”¹⁴⁰ que deberían de tener aquellos jóvenes que aún no habían capturado a ningún enemigo en batalla.¹⁴¹



Fig. 22. Grados militares. *Códice Florentino*, lib. VIII, Cap. 17, f.34r.

Precisamente, en la veintena de *huey tozoztli*, estos jóvenes principiantes en la guerra tenían una interesante participación, molestando a las jovencitas, cuando ellas

¹³⁹ Prenda hecha con la fibra de maguey torcido, misma que era propia de los estudiantes del *telpochcalli* y que era utilizada, entre otras cosas, para que estos recordaran con humildad el pasado previo del pueblo tenochca anterior a la conquista de Cuauhnáhuac, a partir de la cual ya podrían tener algodón para la realización de sus prendas.

¹⁴⁰ Mata de cabello que se dejaban crecer de manera enredada.

¹⁴¹ Al respecto: Díaz Barriga C., Alejandro, *op. cit.*, p. 123.

llevaban las mazorcas de maíz al templo de Chicomecoatl, ahí las alcanzaban y se burlaban de ellas, mientras que éstas se defendían con las siguientes palabras:

y tu cobarde, ¿hablas, bisoño?, ¿tú habías de hablar? Piensa en cómo hagas alguna hazaña para que te quiten la vedija de los cabellos que traes en el cogote, en señal de cobarde y de hombre para poco. Cobarde, bisoño, no habías tú de hablar aquí. Tan mujer eres como yo. Nunca has salido detrás el hugo [sic].¹⁴²

Estos eran precisamente aquellos guerreros novatos o “bisoños”, quienes al haber ido a los campos de batalla, quizás porque aún no se les consideraba aptos para ello, no hubieran dejado atrás el fuego de la hoguera del campamento, manteniéndose siempre en la retaguardia. A ellos era a los que se les darían las armas en la fiesta de *ochpaniztli*, en la espera de que pudieran participar en la siguiente temporada de guerras y con toda probabilidad en las *xochiyaoyotl*, que resultaban a decir de Carlos Brokmann un campo de combate en condiciones relativamente controladas, en donde los jóvenes irían adquiriendo experiencia, a la vez que podrían ir subiendo en la jerarquía social a través del mérito militar.¹⁴³

La entrega de armas a estos futuros guerreros y su incorporación en los rituales encaminados a tener buena fortuna en la batalla, son acciones que sólo tendrían sentido en momentos previos a la temporada de sequía y el inicio de las guerras, por lo tanto, se refuerza el hecho de que esta veintena era realizada en dichos momentos y no en los periodos de siembra como se ha llegado a proponer, salvo acaso fuera que nos encontremos ante actos realizados de manera ‘coyuntural’, con lo que no tendría en realidad ninguna importancia la veintena en la que estas fueran realizadas, lo que no parece ser el caso.

Como se puede apreciar, es muy probable que las dos escaramuzas de esta veintena tuvieran como una de sus finalidades conmemorar en cierta medida un cambio en los ciclos de vida de los jóvenes, en ambas ocasiones asociados a los templos de educación. A partir de lo expuesto se podría decir que Zonecali sería la representación

¹⁴² Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, cap. XXIII, p. 189. (los corchetes son míos).

¹⁴³ Brokmann, Carlos, “La guerra en Mesoamérica. Entre discursos y práctica” en: *Historia de los ejércitos mexicanos*, INEHRM, México, 2013, pp.82-83.

de la salida de las doncellas de los templos de educación para contraer matrimonio, mientras que en el caso del Zacacali, celebraba la partida de los muchachos de los templos de educación para participar en las guerras.

Por otro lado, la investigadora Doris Heyden, quien en un principio propuso que las batallas rituales de *ochpaniztli* eran representaciones simbólicas de las peleas entre las parteras y los jóvenes guerreros,¹⁴⁴ tal como se mencionó anteriormente, además de sospechar que dichas batallas podrían ser una reminiscencia de la lucha entre los *centzonhuitznahua* y la Coyolxauhqui en contra de Huitzilopochtli,¹⁴⁵ años después postuló que las escaramuzas posiblemente eran una “actividad mágica para asustar y eliminar a los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua”.¹⁴⁶ Aunque lo anterior es una teoría a todas luces sugestiva, y a pesar de que ya desde los trabajos de Sir James George Frazer se han descrito diversos tipos de rituales realizados con la finalidad de “expulsar” a los espíritus causantes de diversos males,¹⁴⁷ no encuentro elementos suficientes que permitan afirmar que esa era la intención de estos actos, en específico con las escaramuzas de *ochpaniztli*,¹⁴⁸ sino que como se ha venido mencionando, estos se encontraban más relacionados con el cambio de la temporada de lluvias a secas, las guerras y la fecundidad.

De tal manera que uno de los aspectos centrales de las actividades litúrgicas de la veintena vincularía la guerra con la sexualidad y con los elementos asociados a la fecundación. Así, no es fortuito que en la batalla del Zonecali participaran las mujeres alegres en conjunto con las parteras y las médicas, todas ellas relacionadas precisamente con el acto sexual y los frutos de este, es decir, con el parto.

¹⁴⁴ Heyden, Doris, “Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta *ochpaniztli*”, en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1982, p. 207.

¹⁴⁵ *Ídem*. Lo que en realidad ocurriría en la veintena de *panquetzaliztli* como se verá en el siguiente capítulo de la presente investigación.

¹⁴⁶ Heyden Doris, “El cuerpo del dios: el maíz”, en: Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta, INAH, Plaza y Valdés editores, México, 2001, p.30.

¹⁴⁷ *Vid.* Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, 2ª. ed., F.C.E., México, 1981, pp.670 y ss.

¹⁴⁸ De hecho, me parecería más factible en caso de la viabilidad de dicha propuesta, que se pudiera relacionar con las escaramuzas de *tlacaxipehualiztli*, lamentablemente la autora nunca explotó más el tema.

Sobre este punto, no debe de olvidarse que para los nahuas la guerra y el parto eran actividades que ocupaban un mismo lugar, de tal forma que el momento del nacimiento de un infante era considerado como una batalla a la que se enfrentaba la mujer, acción que solo podría tener dos desenlaces: si la mujer salía triunfante, al igual que los guerreros, habría capturado un prisionero (su hijo), con lo que subiría en la jerarquía social; mientras que en caso contrario, si fallecía, tendría el mismo destino que los guerreros muertos en combate y acompañaría al sol en su trayecto vespertino. Sería entonces una *Cihuateteo*, mujer guerrera divina.

6.1.3 El Nechichicahuilo o Huetzi in chiquatl

La última escaramuza en la que se involucraba la presencia de las diosas madre, era aquella realizada en la penúltima veintena del ciclo anual, en *tititl*,¹⁴⁹ la cual tenía indudablemente connotaciones lúdicas y sexuales, ya que serviría posiblemente como una forma de cortejo.

Las fiestas de la veintena en cuestión se realizaban en honor de la diosa Ilamatecutli, como se ha señalado anteriormente, quien era uno de los aspectos de la diosa de la tierra, en su calidad de madre anciana, además de que también había celebraciones en torno a los difuntos y al dios Mixcoatl.

A diferencia de las otras celebraciones en las que se realizaban escaramuzas en honor a las diosas, esta fiesta se efectuaba justamente a la mitad de la temporada de secas, en pleno invierno,¹⁵⁰ momento en el que las energías del cosmos y de la tierra parecían haberse agotado, las plantas se marchitaban con las heladas y todo se secaba. Es quizás por ello que tanto en la veintena en cuestión, como en la siguiente, se

¹⁴⁹ El nombre de la veintena tiene diversas interpretaciones y/o propuestas de traducción, las cuales van desde aspectos como: estrechamiento, nuestro vientre. *Vid. Códice Veytia*, f. 48r. Término que aludiría directamente a la relación existente entre esta veintena y la diosa madre; estirar o estiramiento, entre otros. Por su parte, Graulich refiere que el nombre en *otomí* para dicho mes significaba “viejo”, y en *matlazinca* “antepasado”, nombres interesantes debido a su relación con los rituales que se realizaban, sobre todo en cuanto a las advocaciones divinas a las que estaba dedicado dicha temporalidad. *Vid. Graulich, Michel, Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, pp.233-236.

¹⁵⁰ Según Sahagún la veintena caía entre el 19 de diciembre y el 7 de enero. Por su parte Alfonso Caso la estableció entre el 31 de diciembre y el 19 de enero.

honoraban a las deidades ancianas, Ilamatecutli en el caso presente y su consorte Huehuateotl-Xiuhtecuhtli en *izcalli*, ya que estas encarnaban el año desgastado.¹⁵¹

En contraparte a esto último se debe mencionar que la veintena de *huey tecuilhuitl*, paralela a la de *tititl*, era la fiesta principal de la diosa joven del maíz llamada Xilonen, la que según Diego Durán, era “la que permaneció doncella y sin pecado”.¹⁵²

Ahora bien, tanto en el *Códice Borbónico*, (Figs. 2 y 24) al igual que en diferentes documentos gráficos, como era

el caso del *Códice Magliabechiano* (Fig.3), entre otros,¹⁵³ la deidad principal de la veintena era la Cihuacoatl, a quién se ataviaba de la misma forma que a la Yaocihuatl y su pintura facial era también la de Chantico y del propio dios del fuego.¹⁵⁴ Resultando en estos casos que se trataba de dos aspectos de la misma diosa, a la cual se le otorgaban mediante su vestimenta, atributos ígneos y bélicos.

A decir de los informantes de Sahagún, para la celebración de esta veintena se inmolaba a una *ixiptla* de la deidad, misma que era una *tlaltilli* “esclava bañada”, a la cual ataviaban como a la diosa, con unas:

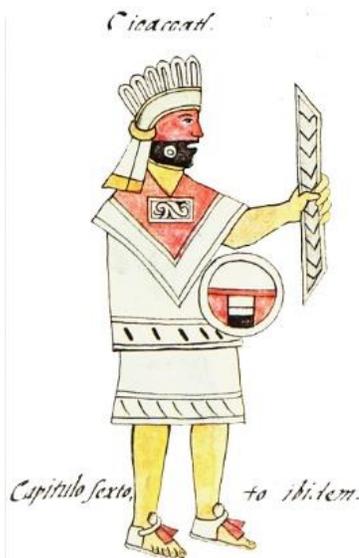


Fig.23 Cihuacoatl.
Códice Florentino



Fig. 24. Ilamatecutli-
Cihuacoatl, *Códice Borbónico*, lám.36.
(Detalle)

¹⁵¹ Contrario a las veintenas siguientes en las que las víctimas eran infantes. Al respecto: Díaz Barriga C., Alejandro, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica” en: *Estudios Mesoamericanos*, IIF-UNAM, México, Nueva época, Año 7, n. 13, 2013, pp. 23-32.

¹⁵² Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, Ángel Ma. Garibay (ed.), t. I, Porrúa, México, 2006, Cap. XI, p.266. He de suponer que por esta causa es que no se hacían escaramuzas en la misma, ya que en contraparte a las otras veintenas asociadas a las diosas en las que se realizaban batallas rituales, el común denominador de aquellas es que en todas estas se conmemoraba a las diosas madre.

¹⁵³ Vid. *Códice Tudela* f.27r; *Códice Ixtlilxóchitl*, f102r; *Códice Veytia* f17r.; *Códice Telleriano-Remensis*, f.6r.

¹⁵⁴ Cfr. Graulich, Michel, *op .cit.*, p.239. También: Graulich, Michel, “El problema del bisiestro mexicano y las *xochipaina* de Tititl y de Huey Tecuilhuitl” en: *Revista española de antropología americana*, v.16, Universidad Complutense, Madrid, 1986, p. 26.

Naoas blancas y un huipil blanco, y encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas correas por la parte de abaxo, y de casa una de las correas llevaba un caracolito colgado [...] Las cotaras que llevaban eran blancas, y los calcaños eran texidos de algodón. Llevaba también una rodelablanca, enblanquecida con greda, llevaba en el medio de la rodela un corro hecho de plumas de águila y cosida a la misma rodela. Los rapacejos de abaxo eran blancos, hechos de plumas de carzotas,¹⁵⁵ y en los remates de los rapacejos iban unas plumas de águila enxeridas. En la una mano lleva la rodela; en la otra el *tzotzopaztli* con que texen. Y llevaba la cara teñida de dos colores, y desde la nariz abaxo de negro y desde la nariz arriba de amarillo. Y llevaba una cabellera que le colgaban por las espaldas. Llevaba por corona unas plumas de águila, apegadas a la cabellera. Llamaban a esta cabellera *tzompilinalli*.¹⁵⁶

Como se ve, los atuendos que le ponían a la representante de la diosa eran prácticamente los mismos que llevaba la Cihuacoatl, tal como fue registrada en el *Códice Florentino* (Fig.23) y aunque con algunas diferencias, como son la pintura facial, o la presencia de la vestimenta blanca, los atributos descritos también se pueden observar en las representaciones de la diosa que aparecen en la lámina 36 del *Códice Borbónico* correspondiente a la misma veintena (Fig. 24), en donde se deben de destacar el escudo adornado con plumas de águila y la que era su arma ofensiva, el *tzotzopaztli*, además de la presencia del *tzompilinalli* o peinado con cabellos enmarañados. En la misma escena llama la atención que al personaje se le haya pintado lo que pareciera ser una máscara sobre el rostro, con la lengua de fuera, aspectos que asociarían a esta deidad con las *tzitzimime* y los elementos nocturnos, como se verá más adelante.¹⁵⁷

Aunque a mediados del siglo XVII Jacinto de la Serna describía que la representante de la diosa “auia de ser muy hermosa, y que passasse de veinte y seis años de edad”,¹⁵⁸ no existen más datos al respecto de la misma, siendo lo más probable es que se seleccionara a una mujer que tuviera los atributos de la diosa, es decir que debió de tratarse de una mujer ya anciana, o mayor a los cincuenta y dos años y no de

¹⁵⁵ ¿Garzotas?

¹⁵⁶ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina Quintana (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib. II, Cap. XXXVI, p.257.

¹⁵⁷ En el código se registró de esta forma a la diosa cinco veces, desde la lámina 23 a la 37. En ocasiones a la diosa en lugar de la lengua salida, se le pintaba con la quijada inferior descarnada, tal como se puede ver en los códigos de la tradición del *Magliabechiano* y *Tudela*.

¹⁵⁸ Serna, Jacinto de la, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpaciones de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, Cap. XI, 6, p.361.

los veinte seis como expresara de la Serna,¹⁵⁹ en la medida de que ésta debería de ser la imagen viva de la deidad.

A pesar de que al igual que con otras festividades, existen diversas e interesantes diferencias registradas en las fuentes con respecto a los actos realizados en esta veintena por la representante de la deidad, lo importante de todo es que ella tendría el mismo final que todas las *ixiptla* y sería inmolada mediante la extracción de corazón.

Previamente a ello se le hacía danzar al son de los viejos con la finalidad de que se entristeciera ante su eminente muerte. Al respecto fray Juan de Torquemada daba cuenta de que: “A esta mujer le era permitido llorar y entristecerse mucho (caso negado en otras que morían en otros días).”¹⁶⁰ Y en efecto, tal como se vio anteriormente, a la representante de la diosa Toci sacrificada en la veintena de *ochpaniztli*, se le intentaba mantener alegre y que ignorara el futuro que se avecinaba sobre ella.¹⁶¹



Fig. 25. Tzitzimitl. *Códice Magliabechiano*, Lám. 76r.

Como quiera que sea, Ilamatecutli moría como se ha mencionado, mediante la cardiectomía, a la que seguía la decapitación, para que con ello el sacerdote de la diosa, quien vestía de la misma manera que ella, tomaba la cabeza y realizaba una interesante danza con ella, dando pequeños saltos hacía atrás.¹⁶²

Es menester mencionar que el sacerdote de la diosa portaba en esos momentos una máscara de dos caras, una atrás y otra adelante, como el dios romano Jano, con las bocas muy grandes como se ve en las imágenes de la diosa pintadas en el *Códice*

¹⁵⁹ Edad a la que se llegaba a la ancianidad. Vid. López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., t. I, México, IIA-UNAM, 1996, p. 288. Díaz Barriga C., Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua...*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, pp.14-24.

¹⁶⁰ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, t.III., lib. X., cap. XXIX, p.408.

¹⁶¹ El estado de ánimo de aquellos que habrían de ser sacrificados debería de tener fuertes injerencias en el éxito o fracaso de los rituales en los que morían.

¹⁶² Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, Cap. XXXVI, p.258.

Borbónico (Fig. 24), así como los ojos salidos, además de que llevaba una corona de papel almenada, o con banderas, la cual a decir de Michel Graulich, se encuentra pintada en varios pasajes del *Códice Magliabechiano* en donde aparece como una de las características de los *tzitzimime*.¹⁶³ Lo anterior se puede ejemplificar sobre todo en la lámina 76r. de dicho documento (Fig. 25).¹⁶⁴

Ahora bien, en los *Primeros Memoriales* se establece que cuando se hacía el *ilamatecuhchololoya* “salto de Ilamatecutli”, el cual es de suponer que era precisamente esta danza, era cuando asumían el parecido a las Cihuateteo, y se bailaba con las máscaras,¹⁶⁵ es decir que todos los sacerdotes que realizaban la danza iban también disfrazados como las mujeres muertas en parto.¹⁶⁶

A decir de Patrick Johansson, la danza en cuestión era realizada con la finalidad de representar la ineludible regresión del tiempo hacía su matriz pretérita, o en otras palabras, que se buscaba con ello generar el regreso al inicio: “Al final del año, el tiempo “recula” hacia un nuevo comienzo, lo que manifiesta claramente el carácter cíclico del espacio temporal”.¹⁶⁷ Por lo que este acto podría tener como finalidad la de abolir el tiempo transcurrido con el propósito de preparar el camino para el inicio de un nuevo ciclo.¹⁶⁸

La danza culminaba cuando los “dioses” descendían del templo, y se iban cada uno a sus respectivos *calpulli*. Luego se realizaban diversos rituales, como el encendido de la troje de la diosa¹⁶⁹ y la carrera denominada como *Xochipaina*, en la cual competían

¹⁶³ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.246.

¹⁶⁴ La corona almenada o con banderas asociada a estos seres, o con las deidades del inframundo, se puede ver también en las láminas 73r., 79r, 82r. y 91r. esta última representando precisamente a la Cihuacoatl

¹⁶⁵ Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales* University of Oklahoma Press, 1997, p.66. Véase también: Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales*, INAH, México, 1974, pp.61-62. Por su parte Garibay proponía que quienes bailaban con máscaras eran las mujeres principales dando saltos, y representando de esta forma a las Cihuateteo. Garibay K., Ángel María, “Relación breve de las fiestas de los dioses” en: *Tlalocan*, Vol. II, No. 4, UNAM, México, 1948, p.314.

¹⁶⁶ Graulich, Michel, *op. cit.*, p.246.

¹⁶⁷ Johansson, Patrick, “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de *Tititl*” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.33, UNAM, México, 2002, p.79. Es muy probable que el investigador base su propuesta en la similitud que muestran las dos caras de la máscara, las cuales como el mismo dios diera cuenta (p.77. n.31), recuerdan en gran medida al dios romano Jano, quien tenía dos caras, una dirigida hacia el provenir y la otra hacia el pasado.

¹⁶⁸ Díaz Barriga C., Alejandro, *Niños para los dioses...*, pp.202-204

¹⁶⁹ Acto similar a uno de los efectuados en la veintena de *panquetzaliztli* con el que guardaba relación, véase en el siguiente capítulo.

un grupo de sacerdotes por capturar una flor denominada como “*teoxochitl*” que se encontraba en la cumbre del templo, actividad en la que seguramente, con la misma finalidad de vencer a los adversarios, se llevaban a cabo actos que podrían incluir ciertos golpes, tal vez es que por ello en algunas fuentes, incluyendo al *Códice Florentino*, se haya registrado que en ella se hacía una especie de escaramuza:

El mismo día que mataban a esta mujer los ministros de los ídolos hacían ciertas escaramuzas y regocijos, corriendo unos tras otros el cu arriba y el cu abaxo, haciendo ciertas ceremonias. El día siguiente todos los populares hacían unas talegas como bolsas, con unos cordeles atadas, tan largos como un brazo [...] y a todas las mujeres que topaban en la calle dábanlas de talegazos.¹⁷⁰

La información anterior fue retomada prácticamente al pie de la letra por fray Juan de Torquemada y por Francisco Hernández, y en ella queda claro que en realidad los sacerdotes hacían una escaramuza, tal vez distinta a la de los talegazos,¹⁷¹ lo cual contrasta con lo registrado por el cura Jacinto de la Serna:

y el siguiente era la fiesta de los talegásos en la forma, que en los proximos tiempos antecedentes á estos se vssava: començavan los Ministros del templo con su escaramuza, y regozijo, y interviniendo en ello algunas ceremonias, y con vnas taleguillas, que cada vno lleuava llenas de paxtli, de plumas de gallinas, de *pocholli*, que se parece á el algodón, se davan talegazos vnos á otros, y á contemplacion suya todos los demas salían por las calles con este regozíjo, y á todas las mugeres, que encontravan, las davan de talegazos, y ellas se defendian como podian, y parava la fiesta en muchachos.¹⁷²

Como se puede observar, es interesante el hecho de que en este caso se refiera a que eran los sacerdotes o ministros quienes iniciaban con los talegazos; sin embargo, dicha información no se encuentra en ninguna otra fuente. Al respecto de esto, el cura cita en su texto a fray Martín de León, así que era de suponerse que la información podría proceder del escrito de dicho fraile; empero, en el documento referido no se hace mención alguna a la escaramuza y la breve información que aporta sobre la veintena de

¹⁷⁰ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, Cap. XVII, p.166.

¹⁷¹ Torquemada, Juan de, *op. cit.*, t.III., lib. X. Cap. XXIX, pp.408-409. Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión Hernández (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, lib. III, Cap. XIII, p.180

¹⁷² Serna, Jacinto de la, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpaciones de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, Cap. XI, 6, p.361.

tititl no se aparta de la registrada en Sahagún.¹⁷³ En este sentido, no cabe duda de que se trata de la propia reconstrucción realizada por de la Serna, la cual en sí resulta un tanto extraña a la luz de otros datos.¹⁷⁴

Por otro lado, en lo referente a la escaramuza de los sacerdotes, se debe considerar que la información sobre esta, tal como se ha visto, procede únicamente de los registros de Sahagún, específicamente de uno de los capítulos en donde sólo se brindó una muy breve explicación de los acontecimientos; sin embargo, llama mucho la atención de que esos datos no hayan sido retomados en la descripción mayor de la fiesta que se encuentra más adelante, en el capítulo 36 del mismo libro. En este caso habría que considerar la posibilidad de que posiblemente el religioso haya asignado al *Xochipaina* un carácter de contienda. Así el fraile mencionaba que se daba una batalla en la que los participantes se perseguían gradas arriba y gradas abajo, lo cual en realidad parece más corresponder a una de esas carreras que aparecen registradas en el *corpus* de documentos sahanguntinos, en donde los participantes con la finalidad de obtener los premios, eran capaces de cualquier cosa, motivo por el cual no deberían de ser extraños los golpes, empujones, jalneos y demás aspectos que podrían llevar a considerar estos actos como una especie de refriega.

Es con esta base que considero que la única escaramuza efectuada en la veintena de *tititl* era la que se efectuaba al día siguiente del sacrificio de la diosa, es decir que nuevamente se haría la acción en momentos en los que la deidad se encontraba muerta.¹⁷⁵

La escaramuza en cuestión, tal como se ha mencionado en el capítulo tercero de la presente investigación recibía los nombres de *vetzi in chiquatl / cae la lechuza*,¹⁷⁶ así como *nechichiquahuilo*, término traducido por López Austin como “se dan

¹⁷³ Vid. León, Martín de, *Camino del cielo en lengua mexicana...*, Imprenta de Diego Lopez daualos [sic], 1611, p.100.

¹⁷⁴ Lo anterior no debe de sorprender, ya que el cura y doctor en teología, en varias ocasiones anotó información “alternativa” y con características de difícil comprobación, así por ejemplo, como ya ha sido mencionado es el único autor que da una edad para la representante de Ilamatecutli, pero que es poco correspondiente a las características de la deidad *vid. supra*. Además, llegó a postular que al no conocer el bisiesto, los indígenas realizaban un ajuste de 13 días cada 52 años, lo cual en realidad tiene el mismo problema que la mención sobre los rituales de *tititl*, pues no se encuentran datos sobre dicho asunto en ningún otro documento. Vid. Serna, Jacinto de la, *op. cit.*, Cap. VII, p.318.

¹⁷⁵ A diferencia de otras ocasiones, la presencia de la deidad en la escaramuza no es mencionada.

¹⁷⁶ *Primeros Memoriales*, ed. Facs, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1993, f.253r.

lechuzas”,¹⁷⁷ debido a que se utilizaban a manera de armas unas bolsitas o “talegas” a las que llamaban precisamente “lechuzas”,¹⁷⁸ las cuales estaban rellenas con papeles, flores de tule, u hojas de maíz, siendo penado que se les pusieran cosas con las que pudieran herir,¹⁷⁹ y “atauan a esta vn cordeleio, o cinta, media braça de largo, de tal manera que pudiesse hazer golpe”.¹⁸⁰ Es decir, que quedarían como boleas, tal como se les puede ver en la viñeta de los *Primeros Memoriales* (fig. 26), justo debajo de la diosa.



Fig. 26. tititl. *Primeros Memoriales*, f. 253

¹⁷⁷ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.57.

¹⁷⁸ *Chichicuatl*, Vid. Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de nahuatl classique”, 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC]

¹⁷⁹ Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina Quintana (eds.), t.I., Conaculta, México, 2002, p.259.

¹⁸⁰ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II, Cap. 36, f.95r.

Comenzaban la escaramuza los niños pequeños, los *pipiltontli*, y poco a poco iban llegando los más grandes, quienes iban subiendo el tono de la batalla, golpeándose en las cabezas, las espaldas, o en los pechos. Todo lo anterior al parecer era realizado entre los hombres; sin embargo, una parte fundamental del acto comenzaba cuando los *telpopochpipil*, los jovencitos, atacaban a las muchachitas, aquellas que aún tenían el *tzonqueme*, o el cabello largo y suelto, propio de las doncellas que no habían contraído matrimonio, o bien las que podrían considerarse casaderas,¹⁸¹ quienes iban pasando por la calle (Fig.27).¹⁸²

La fuente describe como estos jóvenes formaban grupos de tres o cuatro con la finalidad de atacar a una sola víctima a la cual apedreaban y molestaban tanto que la hacían llorar. Asimismo, había algunos otros que para sorprender a las muchachas, escondían las lechuzas bajo su ropa con la finalidad de pasar desapercibidos, y justo cuando encontraban a alguna, sacaban sorpresivamente la talega y se la lanzaban gritándole *¡Chiquiquatzin tonantze!* O *¡Lechucitas, oh madre nuestra!*,¹⁸³ para posteriormente salir huyendo.



Fig. 27. *Nechichiquahuilo*. *Códice Florentino*, lib. II, Cap. 36. f.95v.

Ante estos casos, algunas mujeres se armaban para defenderse, así en la columna en castellano del *Códice Florentino* se describe que ciertas muchachas que eran más discretas, si salían de su casa, llevaban un palo o cualquier cosa que diera temor.¹⁸⁴ Por otro lado, en la parte en náhuatl del mismo documento se hace mención a que ellas

¹⁸¹ Vid. Olko, Justyna, *Turquoise diadems and staffs of office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Varsovia, Polish Society for Latin American Studies and Centre for Studies on the Classical Tradition, University of Warsaw, Sowa, 2005, pp.107-108. Díaz Barriga C., Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, p.124.

¹⁸² *Códice Florentino*, op. cit., lib. II, Cap., 36, f.95r.

¹⁸³ Tomo aquí la traducción de: López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.58.

¹⁸⁴ *Códice Florentino*, op. cit., lib. II, Cap., 36, f.95r.

utilizaban para defenderse un *tlacatecoloxocovilitzli*, término traducido por López Austin como espina del “fruto del brujo”,¹⁸⁵ y del que fray Alonso de Molina registrara que se trataba de un género de abrojo o espino.¹⁸⁶

Lamentablemente la identificación adecuada de la especie de espino a la que correspondía dicho nombre no resulta sencilla, así por ejemplo, Dibble y Anderson pasando por alto el *tlacatecolotl*, dieron cuenta de que el *xocouiztli*, corresponde a la Piñuela “*Bromelia pingüin L.*”¹⁸⁷ Sin embargo, dicha especie se encuentra confinada a zonas de clima cálido, y crece en lugares inferiores a los 200 metros sobre el nivel del mar,¹⁸⁸ por lo cual es dudoso que se tratara de ella.

Como quiera que fuera, de lo que no cabe duda es que se trataba de un madero lleno de espinas, por lo cual, es de esperarse que al ser utilizado para golpear, debió de ser una magnífica arma que lastimaría bastante a aquellos que tuvieran por desgracia recibir sus golpes.¹⁸⁹

Los informes que se tienen de la escaramuza anterior no especifican el tiempo de su duración, pero todo parece indicar que se hacía quizás por varios días, aunque en realidad no hay manera de saberlo. De igual forma, no hay datos precisos que especifiquen en donde era efectuada; no obstante, por sus características es probable que no tuviera un lugar determinado y se debieron de registrar enfrentamientos por diversos sitios dentro de la ciudad.

Por otro lado, se debe mencionar que es muy factible que esta actividad tuviera interesantes variantes locales, así por ejemplo, en el *Códice Tudela* se menciona que el día de la fiesta se daba libertad a los mancebos y muchachos para que hicieran burla de

¹⁸⁵ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p.57. Dibble y Anderson lo traducen de manera similar como “devil-fruit-thorn” en: *Florentine Codex, op. cit.*, p. 157. Lo anterior con base en que el vocablo *tlacatecolotl*, se encuentra traducido en los vocabularios novohispanos como demonio. *Vid.* Molina, Alonso de, *Vocabulario...*, (2) f.115v. Sin embargo, la traducción de López Austin es más adecuada, debido a que el vocablo en cuestión hacía alusión a los “hombre búho” que eran una especie de “brujos”.

¹⁸⁶ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.115v.

¹⁸⁷ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (traductores), 2a. ed., t. 4., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, p.45, n.1.

¹⁸⁸ <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7922> [Consulta marzo 2016]

¹⁸⁹ La utilización de espinas en las escaramuzas también se encuentra en una de las batallas rituales efectuadas en la veintena de *atemoztli-panquetzaliztli*, como se tendrá oportunidad de ver más adelante.

las “principales y señoras”, ocurriendo en este caso que los jovencitos untaban sus manos con tiza y con ellas manchaban en la cara o en las ropas a las mujeres.¹⁹⁰

Como se ha podido apreciar, la escaramuza en cuestión tenía amplias diferencias con las otras batallas rituales, en la medida sobre todo de que esta se realizaba sin la presencia directa de una deidad o algún representante de ella, aunque si era efectuada dentro de las fiestas asociadas a ésta. Asimismo, los participantes en contraste con las otras batallas era la gente del pueblo,¹⁹¹ pero en especial los jóvenes, o como registrara Diego Durán “...los mozos de los colegios y recogimientos”,¹⁹² y las muchachas.

Esto no quiere decir que era la única ocasión en la que los jóvenes de los templos de educación realizaban escaramuzas, ya que participarían en muchas de estas, la diferencia radicaba entonces en el propio tipo de actividad, la cual como se ha visto, era sustancialmente diferente a muchas otras, y solo se podría asemejar a aquella realizada en los momentos en los que las jovencitas dejaban el servicio del templo en la veintena de *toxcatl*.

En ambos casos se trataba probablemente de actividades relacionadas al cortejo, pues es de esperarse que las mujeres que eran atacadas eran aquellas que gustaban más, a este respecto Inga Clendinnen sugiere que la escaramuza mostraba una tensión en las relaciones de género y se trataba de una extraña manifestación de la sexualidad adolescente.¹⁹³ Por su parte, Johansson propone que la batalla en sí era un simbolismo del acto sexual, dando cuenta de que el golpear era en este momento el equivalente actancial al hecho de copular.¹⁹⁴

De esta forma, la escaramuza en cuestión mantenía al igual que las tres precedentes revisadas en el capítulo anterior y en el presente, un fuerte vínculo con la fertilidad, aunque en este caso asociados directamente a la regeneración y la reproducción del grupo, encaminada a asegurar la continuidad y prevalencia de este.

¹⁹⁰ *Códice Tudela*, f.27v. También: *Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de Los Indios de Nueva España*, publicado por Federico Gómez de Orozco, en: Tlalocan, vol.2, no. 1, UNAM, México, 1945, p.52

¹⁹¹ “todos los populares”. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, Cap. XVII, p.166.

¹⁹² Durán, Diego, *op. cit.*, Cap. XX, 289.

¹⁹³ Clendinnen, Inga, *Aztecs. An interpretation*, Cambridge University Press, 2014, p.224. [Edición digital]

¹⁹⁴ Johansson, Patrick, “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.33, IIH-UNAM, México, 2002, p.86.

6.1.4 Consideraciones

Cuando comencé la redacción de los capítulos precedentes, no llegué a sospechar que en el camino encontraría tantos elementos de interés, que hicieron que el texto se fuera alargando más y más, motivo por el cual fue necesario seccionarlo en dos partes. Lo anterior además, dio cuenta de la importancia que adquirirían las batallas rituales relacionadas con la diosa madre, dentro del modelo de estos rituales.

Es sumamente llamativo que todas las escaramuzas revisadas, tenían en común el mantener una estrecha relación con los aspectos relativos a la siembra y la cosecha, el desarrollo del maíz y sobre todo con la fecundidad, todo ello personificado por la presencia de la diosa madre, quien se manifiesta en estas fiestas desde distintas facetas de la misma diosa.

En este sentido, se puede decir que las batallas rituales de estas veintenas, en conjunto también con las realizadas en *tlacaxipehualiztli*, eran ritos de fertilidad, lo cual se puede ejemplificar sobre todo con las escaramuzas de la veintena de *ochpaniztli*, tal como diera cuenta Miriam López, quien al respecto describe:

La propiciación de la fuerza germinadora de la Tierra se realiza en tres momentos: las escaramuzas de las médicas, jovencitas, prostitutas y ancianas; el llamado a pelear de los soldados y nobles al *ixiptla* de Toci y el acto de lanzar flores y saliva al representante de la diosa telúrica.¹⁹⁵

De esta forma, resulta adecuado comentar que el acto de golpear era una acción relacionada con la cópula como se ha visto, es decir que era una acción fertilizante mediante la cual se pretendía propiciar la fecundidad de la tierra, y por ende también la de los propios miembros del grupo, de ahí la importancia de la participación de los jóvenes casaderos.

Además de lo anterior, resulta evidente que las escaramuzas mantenían una fuerte relación con la guerra, lo cual se observa ya desde los propios términos utilizados para referirse a estas actividades, como se vio en el segundo capítulo, y en el hecho de que este tipo de actos se realizara en momentos clave de dicha actividad, relacionados con el inicio y el final de las temporadas de las guerras en *ochpaniztli* y *tlacaxipehualiztli*

¹⁹⁵ López Hernández, Miriam, *op. cit.*, p.220.

respectivamente, en las que los elementos militares estaban ampliamente presentes en diversas prácticas, como era el otorgamiento por parte del *huey tlatoani* de condecoraciones a los guerreros, entre otras.

A este respecto es menester señalar que el papel de la diosa madre en su faceta guerrera, era uno de los fundamentos principales de la guerra misma, así no debe olvidarse la importancia mítica de la Yaocihuatl como la primera en morir víctima de la acción bélica, así como la causante de la destrucción y expulsión del pueblo, elemento que conllevaría a la posterior fundación de la ciudad. De ahí que era ella la encargada de generar esta “violencia” generadora, mediante la cual se da el proceso de “construcción a través de la destrucción”.¹⁹⁶

Lo anterior relacionaba a la diosa, con otro de los númenes de la guerra, el propio Xipe-Totec del que se habló dos capítulos atrás, a este respecto debe recordarse como uno de sus *ixiptla*, el denominado como Xiuhcozcatl,¹⁹⁷ fue el primero en vestir la piel de la primera mujer desollada en la guerra, tal como fue registrado en los *Anales de Cuauhtitlán*.¹⁹⁸

Por otro lado, en cuanto a los actores y participantes en las cuatro escaramuzas abordadas en el presente capítulo, resulta bastante significativo que tanto en la de *tepizoliztli*, así como en la del *nechichicuahuil*, quienes “jugaban” eran en su mayoría gente del pueblo, pues es de suponerse que en la primera los que actuaban eran los campesinos, probablemente integrantes de grupos corporativos, y en la segunda serían principalmente los jóvenes de los templos de educación a quienes se les daba libertad para participar, así como “todos los populares”.¹⁹⁹ Mientras que en la batalla del Zoncali eran determinados tipos de mujeres.

Es posible que en estas escaramuzas se diera la presencia de grupos corporativos, siendo estos los encargados de realizar acciones específicas dentro de los rituales, en este sentido se podría considerar la posible existencia de este tipo de organización

¹⁹⁶ Aijmer, Göran, “Introduction: The Idiom of Violence in Imagery and Discourse”, en: Göran Aijmer y Jon Abbink (eds.), *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*, Berg, Oxford, 2000, p.8.

¹⁹⁷ Quien podría identificarse también con el *Teccizcuacuilli*. González González, Carlos, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011, p.224.

¹⁹⁸ *Anales de Cuauhtitlán*, Rafael Acuña (ed.), Conaculta, INAH, México, 2011, p.59.

¹⁹⁹ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, lib. II, Cap. XVII, p.166.

dentro de los campesinos, probablemente en torno al culto de la diosa Chicomecoatl y su templo, el Centeopan, o también, organizaciones corporativas de mujeres que participaban en estas batallas, a este respecto Carlos Brokmann da cuenta de que las mujeres podían, al igual que los varones, pertenecer a diversas corporaciones de las cuales obtenían derechos, prestigio y poder, entre los que se incluían el derecho de ocuparse de determinados oficios y celebrar contratos, entre otros aspectos,²⁰⁰ por lo que no resultaría extraño que precisamente las mujeres que tomaban acción en dichos rituales fueran pertenecientes a una agrupación social específica.

Ahora bien, las tres escaramuzas en cuestión eran las que mantenían ciertos elementos lúdicos, siendo interesante el hecho de que en éstas se daba la participación directa de la gente del pueblo, en contraste de aquellas batallas rituales en las que intervenían los militares, las cuales como se pudo apreciar, eran verdaderas confrontaciones violentas que tenían entre sus resultados el generar varios heridos, tal como se puede observar en el Zacacali.

Esta última batalla, según refirieran los informantes, generaba cierto temor en los espectadores, y es interesante señalar que en ella uno de los elementos centrales es la actuación del Teccizcuacuilli, quien llevaba la piel de la representante de la diosa. La aparición de este tipo de personajes parecería ser común en las escaramuzas en las que se involucraban elementos militares, ya que en estas se daba la presencia de representantes de las deidades en su calidad de *tzitzimime*, tema que será retomado más adelante.

²⁰⁰ Brokmann Haro, Carlos, *La flecha dorada. Pluralismo y derechos humanos en los sistemas jurídicos de Mesoamérica*, CNDH, IJ-UNAM, México, 2018, p.65. También *cfr.* Brokmann, Carlos, *La Justicia en el Mundo Prehispánico*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2010, p.38.

7 LA ESCARAMUZA DE HUIZILOPOCHTLI/QUETZALCÓATL

Durante las veintenas de *panquetzaliztli* y *atemoztli*, los tenochcas realizaban dos batallas rituales de gran envergadura, ambas efectuadas dentro del marco de las celebraciones en honor del dios tutelar del pueblo mexicana, Huitzilopochtli, de quien se tenía la creencia que había nacido precisamente en *panquetzaliztli*.

Sobre esto, en los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún se aclara que era en dicha veintena: “*iquac tlacatia in vitzilopochtli*”²⁰¹ (cuando nacía Huitzilopochtli), de igual forma, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se registró “la fiesta de Pan[quetzaliztli], que era cuando nació Huitzilopochtli de la pluma...”²⁰² y en los *Memoriales* de fray Toribio de Benavente (Motolinía), se refiere que la fiesta “era el nacimiento de Uchilobus de la virgen”.²⁰³ Por su parte, en el *Códice Tudela* se anotó que después de hacer la imagen del dios con una masa de *huantli* y de haberla subido al templo, se decía que ya había nacido Huitzilopochtli.²⁰⁴

De esta forma, tal como ha sido señalado por diversos investigadores, los rituales elaborados durante *panquetzaliztli*, que se extendían a los primeros días de la siguiente veintena en *atemoztli*, eran en sí una recreación del mito del nacimiento de Huitzilopochtli en el cerro de Coatepec y su posterior triunfo sobre sus hermanos la diosa Coyolxauhqui y los *centzonhuitznahua*, aunque como se verá a continuación, en realidad se trataba también de una reproducción de mitos procedentes de periodos anteriores al surgimiento y desarrollo del pueblo tenochca, de tal manera que antes de comenzar con el análisis de las batallas rituales, es necesario previamente hacer un breve recuento sobre los mitos asociados a dicha veintena, pues como se mostrará las propias batallas rituales realizadas en esas temporalidades estaban estrechamente vinculadas a éstos, ya que formaban parte de una reactualización de los mismos, o en

²⁰¹ *Primeros Memoriales*, ed. Facs, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1993, f.252r.

²⁰² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2011, cap. XXI, p.81, corchetes de la edición.

²⁰³ Benavente, Toribio de (Motolinía), *Memoriales. Manuscrito de la colección del señor Joaquín García Icazbalceta*, México, 1903, p.47.

²⁰⁴ *Vid. Códice Tudela*, f. 25r. También: *Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de los Indios de la Nueva España*, Gómez de Orozco, Federico (ed.), en: *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Vol. 2., No. 1, UNAM, México, 1945, p.51.

otras palabras, se trataba de una representación de ellos, de ahí la importancia de tratarlos a continuación.

7.1.1 Los mitos relativos a las fiestas de panquetzaliztli y los nacimientos de Huitzilopochtli y Quetzalcóatl

Como es bien sabido, los informantes de Sahagún legaron la que quizás sea la más detallada descripción del nacimiento de Huitzilopochtli, deidad a la que en el periodo mexica se consagraban las fiestas y celebraciones de *panquetzaliztli*, así en el libro tercero de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* se narra que en el cerro de Coatepec se encontraba una mujer llamada Coatlicue, quien era la madre de los *centzonhuitznahua* y de Coyolxauhqui. En dicho lugar, ella hacía penitencia barriendo, cuando del cielo descendió una pelotilla de pluma, la cual tomó y resguardó en su vientre por debajo de la ropa, con lo que quedó preñada.

Sus hijos al notar el embarazo de su madre se enojaron y guiados por su hermana mayor Coyolxauhqui decidieron darle muerte por la infamia y deshonra que les había hecho. Ante el temor que tenía la madre, su futuro hijo Huitzilopochtli, aún dentro de su vientre le habló para consolarla.

Cuando los *centzonhuitznahua* ya se encontraban decididos de dar muerte a su madre, se apresuraron a vestirse y armarse para pelear; sin embargo, uno de ellos de nombre Cuahuitlicac los traiciona y va a avisar a Huitzilopochtli, quien desde el vientre de su madre le responde que no se preocupe, que sabe lo que habría que hacer y le pide que le avise el avance de sus hermanos.

Prosigue entonces un espacio de tiempo en el que Cuahuitlicac va informando a Huitzilopochtli los movimientos de sus hermanos, narrándole los sitios por los que van pasando, hasta el momento en el que llegan al Coatepec. Es en ese instante que Huitzilopochtli nace armado con sus flechas y su lanza dardos azul llamado *xiuhatl*, así como con un escudo denominado como *tehuehuelli*.²⁰⁵ El joven dios nace también

²⁰⁵ Escudo adornado con cinco o más plumas, en la mayoría de las ocasiones en forma de quince. Según Olko, posiblemente siguiendo a Seler, propone que el nombre del mismo podría ser el de "*people-destroyer shield*" (escudo destructor de gente), Olko, Justyna, *Turquoise diadems and staffs of office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Sowa, Varsovia, 2005, p.299. Mientras que por su parte López Austin y López Luján proponen que la traducción sea "dispersión de bolas", con

adornado con su pintura facial de líneas diagonales, hechas con “*iconecuítl*” (su excremento de niño), llamada “*ipilnechihual*” (su pintura de niño),²⁰⁶ así como las piernas y los brazos pintados de azul y portando un tocado de plumas.

Posteriormente Huitzilopochtli solicita a un hombre llamado Tochancalqui que prenda fuego al *Xiuhcoatl*, con el que decapita a su hermana Coyolxauhqui, quien cae con el cuerpo hecho pedazos. Acto seguido, el dios sale en busca de los *centzonhuitznahua*, a quienes enfrenta y en una gran batalla los hace huir alrededor del cerro, el cual rodean corriendo por cuatro veces, hasta que logra obligarlos a bajar. De esta manera, el “Colibrí a la izquierda” alcanza a dar muerte a la mayoría de sus hermanos, solo logrando escapar unos cuantos, quienes consiguen irse a un lugar llamado *Huitztlampa*.²⁰⁷ Finalmente, la deidad triunfante toma de los *centzonhuitznahua* sus pertenencias y divisas, entre estas el *anecuhyotl*,²⁰⁸ el cual se apropia como insignia.²⁰⁹

Es menester señalar aquí que el mito anterior fue interpretado por Eduard Seler como una representación del nacimiento del Sol, representado por el joven dios Huitzilopochtli, quien derrota a las fuerzas de la noche personificadas por su hermana la luna y sus hermanos los *centzonhuitznahua* o “las estrellas sureñas”,²¹⁰ tesis que fue

base en el verbo *huehueloa* al que le dan el sentido de dispersar. López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sangrado. Templo Mayor*, IIA-UNAM, INAH, México, 2011, pp. 511-512.

²⁰⁶ Véase: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 3., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 1978, p.4. También: Wimmer, Alexis, *Dictionnaire de nahuatl classique*, 2004, en: Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* [Software PC]. Por su parte, López Austin y López Luján traducen la palabra como “obra de niño”: López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 501. Dicha pintura se trataba de una huella de la niñez a la que se ve negada la deidad tras haber nacido como adulto, *vid.* Olivier, Guilhem, “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana” en: Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 2004, p.155.

²⁰⁷ Es decir que se fueron hacia el sur. *Vid.* Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), 5a ed., Porrúa, México, 2004, (2) f.157v.

²⁰⁸ Insignia propia de los *centzonhuitznahua* y de Huitzilopochtli, la cual a decir de López Austin y López Luján era un tocado cónico hecho con un armazón de papel cubierto de plumas blancas y de diversos colores que colgaban a manera de cabellos de peluca. En la parte superior tenía un mástil el cual remataba en un pedernal que se hallaba ensangrentado en una de sus mitades. López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 498.

²⁰⁹ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García (eds.), t. I., Conaculta, México, lib. III, cap. I, pp.300-302; *Florentine Codex*, *op.cit.*, p.4., López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *op. cit.*, pp.242-244

²¹⁰ Véanse los trabajos: Seler, Eduard, *Codex Fejérváry Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, A. H. Keane (trad.), Edición de Loubat, Berlín, Londres, 1901-1902, pp.112-113; *Comentarios al Códice Borgia*, Marina Frenk (trad.), t.II., F.C.E., México, [1904] 1988, p.196;

aceptada por diversos investigadores²¹¹ y con la que concuerdo, aunque como se verá más adelante, lo anterior muy posiblemente se calcaba en otros mitos de mayor antigüedad en los que participaban otros personajes.

Ahora bien, vale la pena señalar también que con respecto al nacimiento de Huitzilopochtli, existen diferentes versiones que brindan nuevos datos, muchos de los cuales resultan complementarios y permiten tener una comprensión más cabal de los rituales que se realizaban en la veintena de *panquetzaliztli* y en específico, de las batallas rituales que se hacían durante dicha temporalidad. En este sentido, es importante mencionar también la versión registrada en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, debido a que en esta se muestra la presencia de Tezcatlipoca e igualmente queda implícita la relación existente entre los *Centzonhuitznahua* con los *mimixcoa*.

Así, en dicha variante, en la que se ofrecen elementos “históricos”, se remonta al momento en el que los aztecas parten de Aztlán, haciendo mención a que posteriormente a su estadía en Chicomoztoc se asentaron en diferentes sitios para finalmente llegar al cerro de Coatepec antes de Tollan, ahí se refiere que:

...los macehuales traían en mucha veneración las mantas de las cinco mujeres que hizo Tezcatlipoca y fueron muertas el día que fue hecho el sol... y de las mantas resucitaron las dichas cinco mujeres, y andaban haciendo penitencia en este cerro, sacándose sangre de las lenguas y orejas. Y pasados cuatro años de su penitencia, la una, que se decía Coatlicue, siendo virgen tomó unas pocas de plumas blancas y púsolas en el pecho, y empreñóse sin ayuntamiento de varón; y nació de ella Huitzilopochtli otra vez, allende de las otras veces que había nacido, porque como era dios hacía y podía lo que quería. Y aquí resucitaron los 400 hombres que Tezcatlipoca hizo y murieron

“Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen” en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, Berlín, 1908, p.327.

²¹¹ Por solo citar algunos: Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, en: *Obras 7: el México antiguo (nahuas)*, El Colegio Nacional, 2006, p.203; Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, F.C.E., México, 1982, pp. 81-82; Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, F.C.E., México, 1957, pp.175-178; Cartwright Brundage, Burr, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, University of Utah Press, Utah, 1983, p.139. Mateos Higuera, Salvador, *Enciclopedia gráfica del México antiguo 2. Los dioses creadores*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1993, p.269. Entre muchos otros. En contraparte, Yolotl González ha visto en los eventos de Coatepec la evidencia de un conflicto político entre distintas facciones del mismo grupo. González Torres, Yolotl, “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana” en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. XIX, Sexta época, México, 1966, pp.175-190. También: *El culto a los astros entre los mexicas*, S.E.P., México, 1975, p.80; y “Seler y Huitzilopochtli” en: Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, FFyL, IIA, IIH-UNAM, INAH, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas A.C., Ediciones y Gráficos Eón, México, 2003, pp.123-136. Lo anterior es retomado por Federico Navarrete quien trata de unificar las tradiciones “míticas” e “históricas” de los sucesos en Coatepec. Vid. Navarrete, Federico, *Los Altépetl y sus historias*, IIH-UNAM, México, 2011, p.231.

antes que el sol se hiciese; y como vieron que estaba preñada Coatlicue, la quisieron quemar, y Huitzilopochtli nació de ella armado, y mató a todos estos 400.²¹²

En este caso resulta interesante el hecho de que se mencione que los cuatrocientos hombres resucitados, los *centzonhuitznahua*, habían sido creados por Tezcatlipoca. A este respecto conviene mencionar que en el capítulo VI del mismo documento se señala que después de que se levantó el cielo tras su caída por el diluvio, cuatro dioses reunidos decidieron que se hiciera el sol y la guerra para que el astro se alimentara con la sangre y los corazones de los hombres, razón por la cual Tezcatlipoca (quien había adoptado el nombre de Mixcoatl) hizo 400 hombres y cinco mujeres, para que el sol pudiese comer.²¹³ Más adelante, en el octavo capítulo, posterior a la creación del Sol, se brinda mayor información de cómo fue que Mixcoatl forjó a 400 hombres y cinco *mimixcoa*. Ahí se refiere que el dios fue al octavo cielo y creó a cuatro hombres y una mujer por hija para que hicieran la guerra. Posteriormente, “Serpiente de nube” golpeó con un bastón una peña de la cual salieron 400 chichimecas y años después bajaron los cinco que había creado en el octavo cielo, quienes dieron muerte a todos los chichimecas, sólo escapando tres, Xiuhnel, Mimich y el propio Mixcoatl quien se había hecho chichimeca.²¹⁴ (Se retomará este punto más adelante).

Sobre lo anterior, Guilhem Olivier dio cuenta de que en realidad los personajes creados por Mixcoatl en el octavo cielo son los cinco *mimixcoa* que posteriormente sacrificarían o derrotarían a los otros 400,²¹⁵ de los que se habla en la *Leyenda de los soles*, en donde se narra que en el año 1 pedernal nacieron los 400 *mimixcoa* de la diosa Iztac Chalchiuhtlicue, quien posteriormente engendró a otros cinco. El sol les ordenó alimentarlo en conjunto con la tierra, su madre, para lo cual les dio escudos y flechas preciosas. Sin embargo, los *mimixcoa* no cumplen con lo exigido y en su lugar se ponen

²¹² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2011, cap. XI, pp.49-51.

²¹³ *Ibid.*, cap. VI, pp.37-39.

²¹⁴ *Ibid.*, cap. VIII, p.41.

²¹⁵ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl “Serpiente de Nube*, F.C.E., México, 2015, p.33

a flechar pájaros por diversión.²¹⁶ Posteriormente se van narrando los actos que realizan los *mimixcoa*, como son el emborracharse o acostarse con mujeres, todo este tiempo sin cumplir la misión encomendada, razón por la que el Sol decide destruirlos, para lo cual otorga a los cinco *mimixcoa* que habían sido creados posteriormente, flechas de maguey²¹⁷ y escudos señoriales, con los que éstos les hicieron la guerra a los primeros y terminaron derrotándolos.²¹⁸

Como se ha visto hasta aquí, los mitos expuestos permiten demostrar la relación existente entre los *centzonhuitznahua* con los *mimixcoa*, y resulta bastante probable que en realidad ambas entidades hayan sido una sola, al respecto ya Eduard Seler había notado que existía una correspondencia entre estas entidades:

Los cuatrocientos chichimecas, los *centzon Mimixcoa* -y, asimismo, los *centzon Huitznahua*, que desempeñan un papel en el mito de Huitzilopochtli-son las huestes de las estrellas, ahuyentadas o aniquiladas, respectivamente, por el joven dios que sale todo armado del vientre de su madre (la Tierra), es decir, por el Sol que sale.²¹⁹

Para el investigador alemán se trataba de las estrellas del firmamento, correspondiendo a los *mimixcoa* el norte y a los *huitznahua* el sur,²²⁰ asimismo, dio cuenta de que como estrellas, eran los guerreros derrotados, por lo que se encontraban destinados al sacrificio, siendo de esta manera las víctimas por excelencia.²²¹

²¹⁶ Aquí, tal como señala Guilhem Olivier, aparece una frase que ha motivado diversas discrepancias, ya que se refiere "*quin oncan mito in totomitl*" (luego allá se llamó flecha de pájaro), no quedando claro a si la frase debiera de referirse a los *mimixcoa*, al lugar o a las propias flechas. Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p.31, 125 y ss. Empero, tal parece que, en lo referente al mito expuesto, de lo que se está hablando es propiamente de las flechas, las cuales eran una de las armas utilizadas en las batallas rituales de *panquetzaliztli*.

²¹⁷ Son definidas como *tzihuacmitl*, procedente del sustantivo *tzihuactli* que correspondía a un pequeño maguey, sobre estas armas véase Olivier, Guilhem, *op. cit.*, pp.102-103.

²¹⁸ *Leyenda de los soles* en: Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2011, p.185-187.

²¹⁹ Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, Marina Frenk (trad.), t.I., F.C.E., México, [1904] 1988, p.196.

²²⁰ Seler, Eduard, *Codex Fejérváry Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, A. H. Keane (trad.), Edición de Loubat, Berlín, Londres, 1901-1902, p.112

²²¹ Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, Marina Frenk (trad.), t.I., F.C.E., México, [1904] 1988, p.196. Al respecto del papel sacrificial de los *mimixcoa* véase: Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p.129. También, Olivier, Guilhem, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: Cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexica" en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, pp.453-482.

Regresando al mito expuesto, quizás otro aspecto interesante a señalar es la mención sobre el origen de Coatlicue, de quien se expresa que se trataba de una de las cinco mujeres creadas por Tezcatlipoca y quien había muerto cuando salió el sol. Con esta base se podría suponer que ella era también una *mimixcoa*, debido a que en otros mitos se hace alusión, como se ha visto, a que se creó a 400 *mimixcoa* y posteriormente fueron hechos otros cinco, aquellos que derrotaran a los primeros, en este sentido, se pueden relacionar a las cinco mujeres con los cinco *mimixcoa* creados posteriormente.

Por otro lado, es importante mencionar que en el mito mencionado anteriormente, en el que Mixcoatl crea a los cinco hombres en el octavo cielo y posteriormente a los cuatrocientos chichimecas, se refiere que el dios, transformado a su vez en chichimeca, se topó con una “parienta” de Tezcatlipoca descendiente de las mujeres hechas por dicho dios, con quien tuvo un hijo al que llamaron Ceácatl.²²²

Ahora bien, sobre lo anterior en la *Leyenda de los soles* se encuentran registrados más detalles, informando de las características en las que se dio el encuentro de Mixcoatl con dicha mujer que no era otra que Chimalma:

Luego fue Mixcóhuatl a combatir al Huitznáhuac, y se encontró con Chimalman, la cual puso [en el suelo] su escudo, sus flechas y su atlatl. Ella andaba desnuda, sin falda y sin huipil; y cuando Mixcóhuatl la divisó empezó a dispararle sus flechas: le tiró una primera vez, y [la flecha] le pasó por encima, pues ella se agachó; le tiró una segunda vez, y [la flecha] le pasó junto al costado, pues ella se ladeó; le tiró una tercera vez, y ella tomó [la flecha] con la mano; le tiró una cuarta vez, y ella hizo que [la flecha] le pasara por entre las piernas. Después de flecharla por cuatro veces, Mixcóhuatl se dio la vuelta y se marchó; la mujer corrió a esconderse, se fue a la cueva de Tlatlahuacan. Nuevamente Mixcóhuatl se aprestó para combatir, tomó sus flechas; la fue a buscar, pero no la encontró. Entonces mató a [algunas] mujeres de Huitznáhuac; y las [otras] mujeres dijeron: “Bajemos”. Fueron a tomar [a Chimalman], y le dijeron: “Mixcóhuatl te anda buscando, y por tu causa está matando a tus hermanas”. La tomaron consigo, y regresaron a Huitznáhuac; nuevamente fue Mixcóhuatl, la encontró cuando se estaba afeitando, y ella [nuevamente] depuso el escudo y las flechas. De nuevo la flechó; una flecha le pasó por encima, otra [le pasó] junto al costado, otra la tomó con la mano, y otra le pasó por entre las piernas. Al cabo de todo esto se apoderó de ella, y se echó con aquella mujer de Huitznáhuac, que era Chimalman. Ella quedó preñada, y cuando [la criatura] estaba por nacer,

²²² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en: Rafael Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2011, cap. VIII, pp.41-43.

durante cuatro días dio grandes trabajos a su madre; finalmente nació Ceácatl, más cuando nació su madre murió.²²³

Con todo lo expuesto, queda clara la relación existente entre Coatlicue y Chimalman, madres de Huitzilopochtli y de Quetzalcoatl respectivamente y de quienes se registró en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se encontraban emparentadas al ser una de ellas creada por Tezcatlipoca y la otra descendiente de las mujeres hechas por este dios, aunque como se verá más adelante, en realidad una y otra eran la misma.

Así, por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan* se registró que Chimalma concibió a Quetzalcoatl al haberse tragado un *chalchihuite*.²²⁴ Mientras que por su parte, en el *Códice Vaticano A* y las crónicas de Mendieta y Torquemada se amplía la información añadiendo que cuando la mujer halló el *chalchihuite* que tragó, se encontraba barriendo.²²⁵ De esta forma, en estas la concepción se da, al igual que con el caso de Coatlicue, sin la intervención masculina.

Un último dato que sirve para corroborar la relación entre ambas diosas es la información registrada por Muñoz Camargo, quien refiere que los chichimecas al llegar a la provincia de Teohuitznahuac quisieron flechar y matar a una cacica de nombre Coatlicue, la cual fue mujer de Mixcoatl Camaxtli y posteriormente la madre de Quetzalcoatl.²²⁶

Con base en lo anterior no cabe duda de que en realidad ambas diosas eran una misma, tal como ya diera cuenta Alfredo Chavero a finales del siglo XIX, denotando además que las dos eran el astro de la tierra y a las cuales también identifica con Cihuacoatl.²²⁷

²²³ *Leyenda de los soles en: Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Conaculta, México, 2011, p.191. Los corchetes son de la edición.

²²⁴ *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (ed.), 2a. ed., UNAM, México, 1975, p.7.

²²⁵ Llama la atención también que en el *Códice Vaticano A*, se menciona que Chimalman era hermana de Xochitlique y de Coatlicue. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Texto explicativo del Código Vaticano A*, A.D.V., F.C.E., México, 1996, pp.68-69. Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Antonio Rubial García (ed.), t.I., Conaculta, México, 2002, lib. II, cap. V., p.188. Véase también en: Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana...*, Miguel León Portilla (ed.), t.III, IIH-UNAM, México, 1975, lib. VI, cap. XLV, p.125.

²²⁶ Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms.210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Luis Reyes García y Javier Lira (ed.), Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, UAT, 1998, p.63.

²²⁷ Chavero, Alfredo, *México a través de los siglos*, t. I., Vicente Riva Palacio (dir), Ballesca y compañía, México, 1884, p.102.

A este respecto, Francisco del Paso y Troncoso, además de también dar cuenta de que ambas diosas eran la misma deidad, postuló que Coatlicue había sido la segunda mujer de Mixcoatl a la par de ser la madre de Huitzilopochtli, resultando en este caso que el dios de la cacería debía de ser padre del “Colibrí a la izquierda”, motivo por el cual en la veintena de Quecholli se celebraban tanto a Mixcoatl como a Coatlicue, en preludeo a la fiesta del nacimiento de Huitzilopochtli.²²⁸

Más adelante, el mismo autor al hablar del dios Huitzilopochtli llega a considerar que:

Éste resulta, según la tradición, un hombre divinizado, y así lo dice su leyenda; pero en ella se ingieren [sic]²²⁹ las circunstancias del nacimiento de *Ketçalkóatl*, concebido por *Ximálman* sin acto carnal, repitiéndose la conseja con motivo de *Kóatl íkie*, con solo cambiar algunos de los detalles. Todo se percibe que fue de moderna invención, para que resaltaran los blasones de *Uítçil-opochtli*, que no era dios antiguo, y á quien los mexicanos iban imponiendo poco á poco y extendiendo su culto.²³⁰

Similar a lo anterior, muchos años después, el investigador Burr Cartwright llegó a suponer que los mexica habían adaptado un viejo mito de origen tolteca, adquirido en su estadía en Culhuacán, substituyendo al héroe original de éste por su dios Huitzilopochtli; sin embargo, evita mencionar el nombre de la deidad o héroe que había sido sustituida.²³¹

En este sentido de ideas, Michel Graulich dio cuenta de que precisamente los mexica habían sustituido a Quetzalcoatl por su deidad tutelar Huitzilopochtli,²³² seguramente en tiempos posteriores a su triunfo sobre Azcapotzalco, durante el gobierno de Moctezuma I,²³³ de tal manera que el mito del nacimiento de

²²⁸ del Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (edición facsimilar)*, 5a. ed., Siglo XXI editores, México, [1898] 1988, pp.192 y 207.

²²⁹ Por “infieren”.

²³⁰ *Ibid.*, p.214. Los corchetes son míos

²³¹ Cartwright Brundage, Burr, *op. cit.*, p.139.

²³² Siguiendo en esto lo propuesto por Francisco del Paso y Troncoso. Graulich, Michel, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, 1988, p. 206. También Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, pp.191-193. Es interesante mencionar que también Walter Krickberg había ya notado las semejanzas entre ambos dioses y sus respectivas sagas. Krickberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas y muiscas*, F.C.E., México, 1991, p.218.

²³³ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p. 217. Dicho sea de paso, Moctezuma I Ilhuicamina, también nació de manera milagrosa, pues su madre al igual que Coatlicue tragó un *chalchihuite* que había sido arrojado dentro de una flecha por Huitzilhuitl, con el cual se empreño.

Huitzilopochtli en Coatepec se calcaba y remplazaba un mito anterior, correspondiente a la victoria de Quetzalcoatl sobre sus tíos o medios hermanos en el cerro del Mixcoatepetl, denotando con ello que en realidad en la veintena de *panquetzaliztli* se conmemoraba precisamente a la “Serpiente emplumada”.

Con esta base y con la intención de tener puntos de análisis sobre las escaramuzas que se realizaban en la veintena en cuestión, es importante mencionar que en lo que respecta a la saga de Quetzalcoatl,²³⁴ se tienen registros en los que se narra que su padre fue asesinado por sus propios hermanos, los *mimixcoa*, o los hermanos de Quetzalcoatl, mismos que lo intentan matar. Sobre esto último, en la *Histoire du Mechique* se refiere que con motivo de que Mixcoatl amaba mucho a su hijo, sus hermanos envidiosos buscaron la forma de asesinarlo. Al principio lo llevaron mediante engaños a una peña en donde lo dejaron encendiendo fuego alrededor de esta; sin embargo, Quetzalcoatl logra sobrevivir al esconderse en un agujero, de donde salió con un arco y flechas con las que mató a un venado que llevó a su padre. Posteriormente los hermanos vieron otra forma para deshacerse del pequeño, lo subieron entonces a un árbol con la finalidad de que desde las alturas el joven Quetzalcoatl flechara pájaros. Cuando ya había subido, los hermanos le dispararon flechas y él se dejó caer fingiéndose muerto. Tiempo después, Quetzalcoatl se levantó y mató un conejo que llevó a su padre antes de que regresaran sus hermanos.

Mixcoatl comenzó a sospechar de sus hijos, a los que preguntó por su hermano, respondiendo ellos que había muerto. En ese momento el dios los reprendió y ellos enojados le dieron muerte en una montaña. Fueron entonces a buscar a Quetzalcoatl y le trataron de hacer creer que su padre se había convertido en una peña, motivo por el cual él debería de sacrificarle leones, tigres, águilas, venados y mariposas, a lo que el joven se negó, se subió en un árbol y los mató a todos a flechazos. Sus vasallos posteriormente tomaron los cráneos de los hermanos e hicieron copas para beber y se emborracharon.²³⁵

Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, traducción de Adrián León, UNAM, México, 1998, pp.94-95.

²³⁴ Registrada en la *Histoire du Mechique* y en la *Leyenda de los soles*.

²³⁵ *Historie du Mechique, op. cit.*, pp. 159-160

Como se ve en el mito expuesto, contrariamente a la figura tradicional del Quetzalcoatl pacífico y sabio, se muestra al dios flechador, vengativo y que al igual que Huitzilopochtli en los mitos concernientes a su nacimiento, tiene que hacer gala de sus dotes bélicas para vencer y derrotar a sus hermanos mayores. Ahora bien, resulta interesante la mención de la utilización de los cráneos como copas, lo cual a decir de Olivier se relaciona con otros relatos en los que se vence a los *mimixcoa* estando ebrios,²³⁶ es quizás por ello que como parte de los actos principales previos a las escaramuzas realizadas en *panquetzalitztli-atemoztli*, se les daban bebidas embriagantes a los participantes.

Por otro lado, quizás una de las versiones más significativas en cuanto al triunfo de Quetzalcoatl sobre sus hermanos o tíos se encuentra registrada en la *Leyenda de los soles*, ahí se cuenta que Quetzalcoatl tenía por tíos a los cuatrocientos *mimixcoa*²³⁷ quienes aborrecían a su padre Mixcoatl, por lo que lo asesinaron y posteriormente le enterraron en la arena.²³⁸ Tras ello, Quetzalcoatl buscó a su padre:

...y preguntaba: “¿Dónde está mi padre?”. Le dijo el zopilote de collar: “Mataron a tu padre; allá está donde lo sepultaron”. Él lo tomó, y lo puso dentro del Mixcohuatépétl, que era su templo. Los tíos que habían muerto a su padre se llamaban Apanécatl, Zolton y Cuilton; esto dijeron: “¿Con qué irá a dedicar su templo? Si [lo hace] con un conejo o con una culebra, nos enojaremos; estaría bien que fuera con un jaguar, con un águila o con un lobo”. Se lo dijeron, pues, y Ceácatl respondió: “Está bien, así será”. Llamó [Ceácatl] al jaguar, al águila y al lobo, y les dijo: “Catad, tíos míos; dizque con vosotros he de dedicar mi templo; mas no moriréis, antes habéis de devorarlos, y con mis tíos dedicaré mi templo”. E hizo como que les ataba un mecate al cuello. Llamó Ceácatl a las tuzas, y les dijo: “Tíos míos, venid acá, horademos nuestro templo”. Las tuzas se pusieron luego a escarbar e hicieron un hoyo hasta el centro del templo, por donde entró Ceácatl, que fue a salir por la parte de arriba”. Dijeron sus tíos: “Nosotros encenderemos el fuego allá arriba”. Se alegraron mucho al ver al jaguar, al águila y al lobo llorando; mas cuando se dieron cuenta, Ceácatl ya había encendido el fuego. Se enojaron mucho los tíos; se acercaron, yendo al frente Apanécatl, el cual subió de prisa. Pero Ceácatl se puso de pie, y le golpeó el rostro con una olla

²³⁶ Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica...*, F.C.E., México, 2015, p.42. Véase también: Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*, F.C.E., México, 2015, p.344.

²³⁷ En uno de los mitos referentes al triunfo de Huitzilopochtli en el Coatepec y que mantiene elementos históricos interesantes, también se menciona que los *centzonhuitznahua* eran sus tíos. Vid. Tezozómoc, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, en: Rafael Tena (ed.), *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, Conaculta, México, 2012, p. 51

²³⁸ Para Guilhem Olivier el lugar seleccionado para enterrar a Mixcoatl recuerda el ritual llamado “entrar a la arena” o *xalaquia*, mismo que era realizado durante varias fiestas veintenales, entre ellas en *panquetzalitztli*. Olivier, Guilhem, *op. cit.* pp.38-39.

de alabastro; bajó y se apoderó de Zolton y de Cuilton. Las fieras tocaron [sus caracoles], y los sacrificaron: los cubrieron de chile,²³⁹ les hicieron pequeños cortes en el cuerpo, y después de atormentarlos les abrieron el pecho.²⁴⁰

En la cita anterior llama la atención la tortura presacrificial y el uso del chile, fruto utilizado por los antiguos nahuas como elemento de penitencia y castigo, además la acción efectuada por Quetzalcóatl con éste, mantiene a mi parecer un paralelismo simbólico con los actos efectuados por los jóvenes del *telpochcalli* y del *calmecac* sobre sus respectivos enemigos en la escaramuza del Chonchayotl, tal como se tendrá oportunidad de ver más adelante.

Para finalizar, siguiendo los planteamientos de Michel Graulich, con todos los datos presentados resultan evidentes las similitudes entre los mitos expuestos, partiendo desde los embarazos de Chimalma y Coatlicue, e igualmente la identificación que existe entre ambas deidades. Asimismo, es notorio que en estos mitos el Coatepec remplace al Mixcoatepec, de la misma forma que Coyolxauhqui lo hace sobre Apanecatl, y como se ha visto, los *centzonhuitznahua* toman el lugar de los *mimixcoa*,²⁴¹ aunque aquí también es necesario precisar tal como refiriera Federico Navarrete, los *centzonhuitznahua* también aparecen, al menos en el mito descrito por los informantes de Sahagún, como pertenecientes a humanidades desaparecidas que resucitan en Coatepec.²⁴²

7.1.2 Panquetzaliztli

Como se ha visto hasta aquí, originalmente la veintena de *panquetzaliztli* era la fiesta principal de Quetzalcoatl en la que se conmemoraba la victoria del dios en el cerro del Mixcoatepetl sobre las fuerzas nocturnas, los *mimixcoa*, quienes habían asesinado a su padre Mixcoatl-Camaxtli “Serpiente de Nube”; sin embargo, como se ha delineado anteriormente, los mexica sustituyeron a Quetzalcoatl por su dios tutelar Huitzilopochtli,²⁴³ de tal manera que el mito del nacimiento del “colibrí a la izquierda”

²³⁹ *chilli quim-on-temilli-ti-hui* (les depositaron chile)

²⁴⁰ *Leyenda de los soles*, op. cit., pp. 191-193.

²⁴¹ Graulich, Michel, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, 1988, p.105

²⁴² Navarrete, Federico, op. cit., p. 230.

²⁴³ Graulich, Michel, op. cit., p. 206.

en Coatepec se calcaba y remplazaba el de la victoria de la “serpiente emplumada” sobre sus tíos o medios hermanos; sin embargo, es de manifestar que es probable que entre los rituales efectuados quedaran reminiscencias a la fiesta original.

Por otro lado, *panquetzaliztli* además de ser la conmemoración mayor de Quetzalcoatl, era a la vez la celebración menor de Tezcatlipoca y en ella se reactualizaba también el sacrificio de Nanahuatl (Quetzalcoatl) y Tecciztecatl (un aspecto de Tezcatlipoca) en la hoguera para la creación del sol y la luna respectivamente.²⁴⁴

En pocas palabras, los mexica reactualizaron la fiesta, imponiendo sobre ella a su deidad tutelar, transformándola así en una de las celebraciones principales dentro del calendario ritual, es por ello que en la misma se realizaban una gran cantidad de actos litúrgicos como eran penitencias, entonación de himnos, peregrinaciones, cantos, danzas, carreras, sacrificios, e igualmente, se llevaban a cabo dos escaramuzas rituales, además, era en dicha veintena en la que cada 52 años se efectuaba el atado de años o el ritual del fuego nuevo.

Tal como fue registrado por los informantes de Sahagún, los preparativos para la fiesta comenzaban con ayunos realizados 80 días antes de la misma y se realizaban por el mismo periodo de tiempo danzas en las que se tomaban por las manos.²⁴⁵ El primer día de la veintena se cantaba el *tlaxotecayotl* el cual era uno de los himnos de Huitzilopochtli.²⁴⁶

²⁴⁴ Graulich, Michel, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, 1988, p. 206; y Graulich, Michel, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p. 204.

²⁴⁵ Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation* por Thelma Sullivan *et. al.*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, p.65.

²⁴⁶ Debo aclarar aquí que solo presenté un breve resumen de los principales actos realizados en las fiestas en honor a Huitzilopochtli, enfocándome exclusivamente en aquellos que tienen alguna relación con los participantes de las batallas rituales.



Fig. 1. *Primeros Memoriales* 252v. (1) Esclavos bañados, representantes de Huitzilopochtli
(2) *Mimixcoa*. ¿Cautivos? ¿Representantes de los *centzonhuitznahua*?

Posteriormente, al noveno día, los *pochteca* bañaban a los esclavos que serían sacrificados y que participarían en la primera escaramuza ritual, los cuales eran presentados públicamente portando la pintura facial y los atributos del dios Huitzilopochtli, de esta forma se les ponían vestidos de papel y se les teñían los miembros con rayas verticales azules, a la vez que en el rostro se les pintaba con bandas de color amarillo y azul,²⁴⁷ tal como se les puede apreciar en la viñeta correspondiente a la festividad registrada en los *Primeros Memoriales* (Fig. 1). De igual forma, se les cortaba el cabello como a los guerreros, les ponían tocados de flores en la cabeza y les daban escudos ornamentados con flores llamados *chimalxochitl*.²⁴⁸ Asimismo, se les colocaba el *anecuyotl*, el cual era el adorno característico de los *centzonhuitznahua* que les había sido tomado por Huitzilopochtli tras haberlos derrotado en el Coatepec.

Ataviados de esta manera, los esclavos bañados realizaban diversos actos durante los días restantes, como por ejemplo, iban fumando y danzaban en el mercado,²⁴⁹ y al decimonoveno día realizaban una danza serpenteante en el patio del templo con sus dueños. Durante la noche, se realizaban las imágenes de tamaño natural de Huitzilopochtli y de Tlacauepan Cuexcotzin con semillas de amaranto. La primera era fabricada en un lugar llamado Itepeyoc, y la segunda en el *calpulco* de Huitznahuac.²⁵⁰ Es interesante mencionar aquí, que la imagen de Huitzilopochtli sería sacrificada a la noche siguiente por el sacerdote Quetzalcoatl con una flecha que le enterraría en el corazón.²⁵¹

Al amanecer del próximo día, se llevaba a los bañados a las casas de sus dueños a despedirse, lugar en donde metían las manos en una escudilla con tinta (negra, azul y ocre), para posteriormente ponerlas sobre los umbrales de las puertas y en los postes

²⁴⁷ Sería en este caso la pintura denominada como "*iconecuitl*" (su excremento de niño), mencionada en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli registrado en el libro tercero del *Códice Florentino*. Véase: *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 3., The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, 1978, p.4.

²⁴⁸ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), t. 9., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, Cap. X, p.45.

²⁴⁹ *Ídem*.

²⁵⁰ *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, Apendiz, p.175.

²⁵¹ *Florentine Codex*, t. 3., *op. cit.*, p.6

de las casas de los dueños, con la finalidad de dejar pintadas sus huellas.²⁵² Por la tarde se les conducía al templo de Huitzilopochtli en donde se realizaba el ritual de *xalaquia* “entrar en la arena”²⁵³ y se les hacía beber el *itzpatlactli* o “medicina de obsidiana”,²⁵⁴ la cual era utilizada con la finalidad de suprimir los sentidos y la conciencia, para que ya no tuvieran miedo en el momento en que les abrieran el pecho²⁵⁵ y con la que terminaban borrachos. Entonces eran llevados a los templos de los *calpulli* de Pochtlan o de Acxotlan, en donde eran mantenidos en vigilia durante toda la noche, haciéndolos cantar y danzar. A la media noche, les cortaban los cabellos y les daban de comer tamales de amaranto.²⁵⁶

En la madrugada, ya correspondiente al primer día de la veintena de *atemoztlí*, comenzaban los rituales principales, en esos momentos un sacerdote de Quetzalcoatl tomaba en sus manos una imagen del dios Paynal, vicario de Huitzilopochtli,²⁵⁷ y lo bajaba de la cumbre del Templo Mayor, acto tras el cual llegaba al juego de pelota, en donde eran sacrificados cuatro cautivos, con cuyos cuerpos se ensangrentaba el campo de juego.²⁵⁸

Iniciaba entonces la peregrinación conocida como “*ipaina* Huitzilopochtli”, la cual pasaba por diversos sitios alrededor de la isla de Tenochtitlán, en los que se realizaban a su vez actos rituales, algunos de los cuales involucraban el sacrificio humano.²⁵⁹

²⁵² *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p.143. Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, *op. cit.*, lib. II, p.249.

²⁵³ Según Michel Graulich, el rito consistía probablemente en pisarla y con ello se haría referencia a que estarían próximos a entrar en el Tlalocan. Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los aztecas*, F.C.E., México, 2015, p.311.

²⁵⁴ *Florentine Codex*, t. 3., *op. cit.*, p.63. En la versión castellana del *Códice Florentino* se refiere a esta bebida como *teouctli*. Vid. Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, t.II, lib. IX, cap. XIV, p.836. Según Michel Graulich la bebida podría ser el *itzpacalatl* “agua de cuchillo de obsidiana” descrita por Durán, elaborada con la sangre lavada de los cuchillos sacrificiales a la que mezclaban cacao, con lo que volvía “casi insensible”. Graulich, Michel, *op. cit.*, p. 344. Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t. II, Conaculta, México, 2002, Tratado segundo, cap. VI, p.73.

²⁵⁵ *Florentine Codex*, t. 3., *op. cit.*, pp.87-88.

²⁵⁶ *Florentine Codex*, *op. cit.*, p.63.

²⁵⁷ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, t.I, lib. II. Apéndiz, p. 269.

²⁵⁸ *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p.145.

²⁵⁹ Llama la atención de que según López Austin y López Luján, en cada estación de la carrera se llevaban a cabo violentas escaramuzas que culminaban con la muerte de los participantes. López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sangrado. Templo Mayor*, IIA-UNAM, INAH, México, 2011, p.253; sin embargo, no he podido encontrar ninguna información que permita considerar que las batallas rituales se realizaran en los lugares por donde pasaba la peregrinación.

7.1.3 Tlaamahuializtli. Escaramuza del empapelamiento

Al mismo tiempo que se efectuaba la peregrinación, en el patio del Huitzcalco en Coatlán,²⁶⁰ se realizaba una escaramuza que llevaba por nombre, tal como se ha señalado capítulos atrás, de *tlaamahuia*, “empapelamiento”,²⁶¹ la cual consistía en el enfrentamiento de los esclavos bañados *tlatlaaltitin*, personificadores de Huitzilopochtli (motivo por el cual llevaban los adornos y atributos de la deidad), quienes tenían que hacer frente a un grupo de hombres representantes de los *centzonhuitznahua*, posiblemente cautivos de guerra, aunque las fuentes no son claras al respecto, éstos eran ayudados por guerreros *tiacahuan*, que probablemente debieron de proceder del *calpulli* de Huitznahuac.²⁶²

Al respecto, en el *Códice Florentino* se menciona:

Auh injc tlaamaviaia; in tlatlaaltiti, nonqua manj: in vitznaoa, nonqua manj, qujmpalevia cequjntin tiacaoan / Y así empapelaban, por una parte, estaban extendidos los tlatlaaltitin, por [otra] parte estaban extendidos los huitznahua, los ayudaban algunos tiacahuan.²⁶³

De tal manera que el combate se realizaba, como se ha visto, entre dos grupos, los que representaban a Huitzilopochtli y los del bando de los *huitznahua*; sin embargo, no resulta muy claro quiénes eran éstos últimos. A este respecto, se debe recordar que en la viñeta que acompaña la información referente a dicha fiesta en los *Primeros Memoriales*, se registraron a los esclavos bañados, mismos que aparecen retratados llevando los atributos del dios Huitzilopochtli (Véase Fig. 1 [1]), de la misma forma, llama la atención la presencia también de dos individuos que se muestran con la pintura

²⁶⁰ Era un lugar importante dentro de las escaramuzas rituales, debido a que en este sitio moría la *ixiptla* de la diosa Cihuateotl en la veintena de *ochpaniztli*. Alfonso Caso lo ubica en el barrio de Atzacualco, por el norte. Caso, Alfonso, “Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco” en: *Obras. El México antiguo*. El Colegio Nacional, México, 2006, p.251. *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p.64.

²⁶¹ López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967, p.47.

²⁶² Este aspecto serviría para apoyar la idea manejada en un principio por Yolotl González, de que los mitos referentes al Coatepec en realidad partían del conflicto entre miembros de diferentes parcialidades del grupo, atendiendo también a que el *calpulli* de Huitznahuac era de los más viejos e importantes de la ciudad. González Torres, Yolotl, “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana” en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. XIX, Sexta época, México, 1966, pp.175-190.

²⁶³ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II. Cap.34, f.86v. (Traducción y corchetes míos).

facial de los *mimixcoa*, portando rodelas y banderas de sacrificio (Fig. 1 [2]), de los cuales nada se menciona en las descripciones de las fiestas.²⁶⁴

En este sentido, se debe mencionar que existen distintas propuestas sobre quiénes son los personajes en cuestión y cuál es el papel que desempeñan en la lámina. A este respecto, Jiménez Moreno propone que éstos eran los cautivos que habrían de morir después de la escaramuza en la que habrían participado;²⁶⁵ por su parte, Michel Graulich refiere que se trataban de los *huitznahua* “pero ataviados, como de costumbre, a la manera de los Mimixcoas”.²⁶⁶ Espinosa Pineda es de la opinión de que su presencia obedece a que representan la víctima arquetípica del sacrificio, o que podrían haber participado en alguna escaramuza, posiblemente como los oponentes de los *huitznahua*.²⁶⁷ Sobre esto último, es necesario aclarar aquí que el investigador basa su conclusión sobre los *huitznahua* bajo la creencia, siguiendo a Seler en esto, de que los *mimixcoa* son los guerreros-estrellas del firmamento norte, los cuales se contraponen a los guerreros-estrella del firmamento sur, es decir los *huitznahua*;²⁶⁸ sin embargo, como se ha visto anteriormente, en realidad es muy probable que los unos y los otros puedan ser los mismos.²⁶⁹ Finalmente, Elena Mazzetto propone que los *mimixcoa* son en realidad aquellos cautivos que murieron primero, es decir al iniciar las fiestas en el inicio de *atemoztli* (o el día 21 de *panquetzaliztli* si se prefiere), aquellos que servirían, como se verá más adelante, de “camas” a los *ixiptla* de Huitzilopochtli en el momento en que éstos últimos fueran sacrificados.²⁷⁰

²⁶⁴ De hecho, resulta muy llamativo el hecho de que en la sección escrita de dicho documento se refiera más a la escaramuza del Chonchayotl y en la viñeta no aparece ningún rastro de la misma. Véase más adelante lo referente a dicha batalla ritual.

²⁶⁵ Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros memoriales*, INAH, México, 1974, p. 57.

²⁶⁶ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p. 202.

²⁶⁷ Espinosa Pineda, Gabriel, “Las viñetas de las dieciocho fiestas del año en los Primeros Memoriales”, en: Manuel Alberto Morales Damián (coord.), *Tepeapulco, región en perspectiva*, UAEH, Plaza y Valdés, Pachuca, 2010, p.103.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.103, n.115.

²⁶⁹ No se puede llegar a dudar de que las concepciones en cuanto a las estrellas del firmamento del norte y del sur sean preexistentes, aunque también resulta probable que en realidad se trate de una modificación o readaptación realizada por los mismos mexica.

²⁷⁰ Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique...*, t. I., Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012, pp.560-561.

Por mi parte soy de la posición de que en realidad, al igual de lo que llegó a proponer Michel Graulich, se trata de los *huitznahua*, mismos que como hemos visto eran iguales o compartían diversos elementos con los *mimixcoa*, de tal manera que no sería extraño que los *tlacuilo* los representaran de dicha forma, e inclusive, no se puede descartar del todo que los que participaban en las escaramuzas hayan llevado como sus atributos los mismos que eran propios de los *mimixcoa*, aunque esto último es únicamente una suposición. De igual forma, comparto la inferencia de Mazzetto, al considerar que se trata de los cautivos que morirían antes que los *tlatlaaltin* o esclavos bañados, resultando en este caso, que también eran los que lucharían contra estos últimos en la escaramuza, apoyados por un grupo de guerreros *tiacahuan*, posiblemente aquellos mismos que los habían capturado en batalla. Por otro lado, tal como se ha mencionado en el capítulo específico sobre los nombres de las veintenas, los *tiacahuan* eran denominados en esta festividad como los *tlaamahuique*, es decir, “empapelados”, término de donde surge el nombre del ritual.

Regresando a la escaramuza en cuestión, los informantes de Sahagún registraron que en ella se separaban los dos grupos, Moctezuma les otorgaba armaduras de algodón amarillas, así como unos escudos con ojos de oso²⁷¹ y cada uno de los hombres, además, llevaba en las manos palos de pino. De igual forma, los guerreros que ayudaban a los *huitznahua* combatían con unos dardos tostados o flechas denominadas *tlatzontecli*,²⁷² mismas que al parecer eran lanzadas mediante la utilización del *atlatl* o propulsor,²⁷³ arma relacionada con Mixcoatl, a la vez de con Huitzilopochtli y que se encuentra sobre todo asociada a las sociedades lacustres, en contraparte del arco y la flecha.²⁷⁴

²⁷¹ *Chimalli cuitlachixxo*. Aquí tomo la traducción que dan Dibble y Anderson, partiendo de *cuatlachtli*; sin embargo, al parecer hay confusión en cuanto a si se trata de un oso o de un lobo, al respecto Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de la langue nahuatl classique”, en *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. [Software PC]. Por su parte, López Austin traduce como escudo lleno de [dibujos de] ojos de lobo. López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 49. Como quiera que sea, es interesante que el animal, ya sea un lobo o un oso, se encuentra relacionado también con la fiesta de *tlacaxipehualiztli* y con el sacrificio gladiatorio, en donde aparece un hombre oso o lobo.

²⁷² Sobre esta flecha en particular, véase Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, “Serpiente de nube”*, F.C.E., CEMCA, IIH-UNAM, México, 2015, pp.81-82.

²⁷³ *Ídem*.

²⁷⁴ *Cfr. Ibid.*, pp.54-57.

Mientras que por el otro lado, los esclavos bañados usaban *totomitl* “flechas de pájaro” con puntas de pedernal,²⁷⁵ las cuales debieron de lanzar con la ayuda de arcos, de los cuales Guilhem Olivier, tras analizar los datos en torno a la peregrinación de los mexica, correspondientes al momento en que se realiza el sacrificio de los Mimixcoa sobre unas biznagas, menciona:

Muy probablemente estas armas eran las de los Mimixcoa, arrebatadas por los mexicas después de su victoria. Recordemos que de la misma manera, Huitzilopochtli se adueña de las insignias de los Huitznáhuac, después de aniquilarlos en el Coatépec.²⁷⁶

De tal manera que aunque se puede encontrar que ambos tipos de armas utilizados se asociaban tanto a los *mimixcoa* como a Huitzilopochtli, no deja de sorprender que por un lado los enemigos del dios esgrimen una de las armas que los mexica se apropiarán tras su llegada a la zona lacustre, relacionadas con los toltecas, mientras que los representantes del “Colibrí a la izquierda” usan el arco y las flechas, por lo general propios de los chichimeca. En este sentido, todo parece indicar que en la escaramuza se hace muestra que los *centzonhuitznahua* eran los habitantes originales de la región, mientras que los recién llegados, dirigidos por Huitzilopochtli, aún mantienen los objetos y elementos asociados a las regiones del norte y de los chichimeca. Es entonces que dicha escaramuza servía asimismo para recrear elementos simbólicos propios de la peregrinación del pueblo, aspecto que también se realizaba mediante el recorrido efectuado por el representante del dios Paynal, mismo que pasaba por zonas asociadas a algunas de las etapas más significativas de la migración mexica previa a su asentamiento y fundación de Tenochtitlán. (Más adelante se retomará este tema)

Por otro lado, es necesario mencionar que también se refiere que los esclavos bañados llevaban *macuahuitl*.²⁷⁷ Y por su parte, en el *Códice Vaticano A* y en el *Telleriano-Remensis* se registró que a los “prisioneros de guerra” que habrían de sacrificar, antes de ello les daban libertad y armas iguales para que se volvieran a

²⁷⁵ *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p. 146.

²⁷⁶ Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p.73.

²⁷⁷ *Florentine Codex* t. 9., *op.cit.*, p.64

defender,²⁷⁸ resaltando el hecho de que en estas fuentes serían entonces los cautivos (de los que ya se ha hecho mención), los que participaban en la escaramuza.

Ahora bien, a pesar de que en las fuentes no se den muchos pormenores de cómo eran realizadas las batallas, aunque si se refería que: “*amo zan tlayehyecolli huel ihui in yaotihua*”, o “no solamente era una escaramuza, era hacer la guerra”,²⁷⁹ lo cual queda claro al observarse el tipo de armas utilizadas, se informa también que cuando los esclavos bañados lograban capturar a un *huitznahua*, ellos mismos lo acostaban en un *teponaztli* y lo sacrificaban sacándole el corazón.²⁸⁰ Por su parte, cuando un esclavo bañado era capturado, éste era juzgado en el Huitzcalco, en donde se establecía su precio, el que tendría que pagar nuevamente el *pochteca* que lo había comprado, para poder de esta manera recuperarlo, o en caso contrario, el guerrero o *huitznahua* que lo había capturado lo podría comer en el Huitzcalco.²⁸¹ Aquí conviene aclarar que normalmente el mercader tenía derechos sobre el cuerpo de su esclavo, el cual después de ser sacrificado, en momentos posteriores a la escaramuza, era recuperado por el *pochteca* quien lo llevaba a su casa, sitio en donde lo cocinaban con maíz, y era aderezado únicamente con sal y sin chile, para con él ofrecer un banquete a los parientes y amigos del susodicho dueño,²⁸² acto que si se recuerda es semejante con lo ocurrido con los cautivos sacrificados en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, salvo que en esta ocasión eran precisamente los mercaderes, y no los guerreros, los que ofrecían la carne de sus “cautivos”.²⁸³

En cuanto a las actividades arriba descritas, llama la atención de que la inmolación de los *huitznahua* se realizara sobre un *teponaztli*, resultando un elemento del ritual bastante peculiar ya que no se conocen muchas referencias a la utilización de dicho instrumento en rituales sacrificiales, salvo escasas excepciones, así por ejemplo, en la

²⁷⁸ *Códice Vaticano A*, p. 232. *Códice Telleriano-Remensis*, p.24

²⁷⁹ *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p. 64. Traducción propia.

²⁸⁰ *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p. 146.

²⁸¹ Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, 837. *Florentine Codex*, t. 9., *op. cit.*, p. 64

²⁸² Sahagún, Bernardino de, *op. cit.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 839.

²⁸³ Se debe mencionar que según ha dado cuenta Graulich, el ofrendar a un cautivo o esclavo para su sacrificio daba privilegios al que lo hacía, así por ejemplo, el guerrero que brindaba un cautivo, podía al morir ir en lugar del Mictlán, a la casa del sol, compartiendo de esta manera el destino del sacrificado y mejorando con ello el suyo propio. Graulich, Michel, *Myths of Ancient Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, p.252.

Crónica Mexicana se refiere que tras la muerte de Ahuizotl vistieron a unos esclavos con los atavíos del huey tlatoani y los colocaron encima del gran *teponaztli* “música [que] hera del rrey”, y tras decirles unas palabras les sacaron el corazón.²⁸⁴

Con respecto a la utilización del instrumento como piedra sacrificial, de lo único que no cabe duda es que no se trataba de un “notable símbolo lúdico” como propusiera en su momento Christian Duverger,²⁸⁵ pues como se mencionó, no se utilizaba exclusivamente para los sacrificios en esta veintena.

Por su parte, el investigador belga Michel Graulich confiesa no comprender bien la razón de su uso, aunque llega a mencionar que es de suponer que para los esclavos era un tipo de camino que los llevaría al Tlalocan; sin embargo, lo anterior no cuadraría del todo en el caso de los guerreros sacrificados.²⁸⁶

A decir de fray Diego Durán, el *teponaztli* era considerado como un dios y le hacían ofrendas y ceremonias como a cosa divina,²⁸⁷ aspecto que se ha conservado en algunas comunidades indígenas, como por ejemplo en Acatlán, Guerrero, en donde el instrumento además de considerarse como una divinidad, se encuentra relacionado con los gruñidos del tigre y el sonido del trueno,²⁸⁸ asociado de esta forma a la lluvia y los rituales propiciatorios de ésta, que dicho sea de paso, involucran batallas rituales como se ha visto anteriormente.²⁸⁹

²⁸⁴ Tezozómoc, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, Gonzalo Díaz y Germán Vázquez (ed.), Dastin, Barcelona, 2001, Cap. LXXXIV, pp.360-361. Véase también: Durán, Diego, *op. cit.*, t. I., Cap. XXXIX, p.357. Sobre las exequias de Axayacatl y las de Ahuizotl en: Cap. LI, pp.454-455.

²⁸⁵ Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, F.C.E., México, 1993, p.125.

²⁸⁶ Graulich, Michel, *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*, F.C.E., México, 2015, p.334.

²⁸⁷ Durán, Diego, *op. cit.*, t.II., cap. XXI, p.195

²⁸⁸ En la descripción brindada por los informantes de Sahagún sobre los rituales celebrados en la veintena de *etzalcualiztli* se refiere también que el *teponaztli* hacía un ruido ronco, como si estuviera rugiendo. Al respecto: López Austin, Alfredo, *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, IIA-UNAM, México, 1985, p.229. Lo anterior se encuentra registrado en la columna en náhuatl del *Códice Florentino*, *vid. Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p.88.

²⁸⁹ Hémond, Aline y Goloubinoff, Marina, “El Vía Crucis del agua”. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”, en: Annamária Lammel, Marina Goloubinoff, y Esther Katz, (dir.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México. Nueva edición*, CEMCA, 2008, en: <http://books.openedition.org/cemca/1264> [Consulta noviembre de 2017]. Valdría la pena señalar que en las investigaciones realizadas por Stresser-Péan en varias comunidades nahuas, otomíes, totonacas y huastecas, encontró que los *teponaztli* en su mayoría son considerados mujeres, en contraparte del *huehuetl* que es masculino. Asimismo, se asocian con los cerros, correspondiendo al *teponaztli* los femeninos, así por ejemplo, los totonacos de Tepetzintla nombran su instrumento como Lipaniket y éste representa un cerro llamado Xinola Sipij “la Señora Loma”, quien se encuentra casada con 9-Viento. En contraparte, los nahuas de Xolotla refirieron que su *teponaztli* era Tlalticpactli, nombre de un espíritu

Por mi parte, no he podido encontrar ningún elemento específico que permita comprender el porqué de la utilización del instrumento como piedra sacrificial, pues sobre este punto no hay datos suficientes que permitan hacer suposiciones sobre el asunto, más allá de que se trata de la posible manifestación de la asociación de contrarios complementarios, al considerar que se trata de un elemento terrenal y femenino, sobre el que se da muerte a los guerreros, similar a lo que se vio con respecto al rito de *zacapan nemanaliztli* del que se habló en capítulos anteriores.

La escaramuza terminaba cuando la comitiva de Paynal regresaba al templo, momento en el cual un vigía gritaba para que pararan el combate, avisándoles de que ya llegaba el dios, en ese momento, los esclavos dispersaban a los guerreros que habían ayudado a los *huitznahua* quienes salían corriendo y culminaba todo cuando los participantes se iban por diferentes lugares.²⁹⁰

A continuación, se sucedían varios actos rituales, de entre los cuales vale la pena resaltar una carrera mediante la cual los capitanes corrían en relevos llevando los “miradores de plumas” o *tlachieloni*²⁹¹ a la cima del Templo en donde los dejaban sobre la imagen de amaranto de Huitzilopochtli, ahí los corredores caían desmayados por el esfuerzo. Acto seguido, el *tlenamaca* les perforaba las orejas con lo que “revivían”²⁹² y volvían en sí. En el *Códice Tudela* existe una descripción semejante a la anterior, en la cual se encuentra un detalle interesante no referido en otras fuentes, ahí se cuenta que cuando la comitiva de Paynal iba de regreso a la ciudad, en el templo comenzaban a tocar los instrumentos, y en ese momento los que venían acompañando al sacerdote

masculino asociado con la superficie de la tierra. Para el investigador francés, el *teponaztli* podría ser la representación de la diosa Xochiquetzal, aunque no me parece que haya datos suficientes que permitan dicha asociación. Vid. Stresser-Péan, Guy, *El Sol Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, F.C.E., Conaculta, CEMCA, México, 2013, [Edición digital], pos.3211-3495. Finalmente, el investigador generaliza que el instrumento representa a la tierra. Stresser-Péan, Guy, *La danza del volador entre los indios de México y América Central*, edición de Claude Stresser-Péan, F.C.E., CEMCA, México, 2016, p. 60.

²⁹⁰ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II., Cap. 34, f.87r.

²⁹¹ Se trataba de un objeto insertado en una vara, consistente la mayoría de las veces en un disco o una placa redonda perforada por el centro, con el cual la persona o divinidad que lo usara, se cubría la cara con el mismo y miraba a través del agujero. Este objeto podría representar simbólicamente un ojo humano y un aspecto importante a destacar del mismo es que se encuentra asociado a los dioses bélicos. Sobre éste véase: Vesque, Martín, “El instrumento para ver” o *tlachieloni*”, en *Trace*, n. 71, 2017 en: <http://journals.openedition.org/trace/2436> [Consulta en julio de 2019].

²⁹² El verbo utilizado por los informantes de Sahagún es *mozcalia*.

que llevaba al ídolo, arremetían en su contra tratando de quitárselo y quien lo lograba lo llevaba corriendo al templo para presentarlo ante los demás sacerdotes. La fuente aclara que al que había logrado hacerlo, se le tenía en mucho.²⁹³ Aunque en esta versión el objeto que llevaban a la cima del templo es el ídolo, resulta bastante probable que la descripción corresponda a la competencia que se realizaba con el *tlachieloni* registrada por los informantes de Sahagún.

El acto culminaba cuando los capitanes tomaban la imagen de amaranto y se la llevaban a sus casas como premio para ser comida entre sus parientes y compañeros, aquí es de suponerse que la misma ya había sido sacrificada por el sacerdote de Quetzalcoatl quien la mataba ritualmente con una flecha con punta de pedernal que insertaba en el corazón de la misma, tal como se mencionó anteriormente.²⁹⁴

A los que habían de morir los hacían dar en procesión cuatro vueltas al templo²⁹⁵ y los ponían en fila. Una vez hecho esto, un sacerdote bajaba del templo llevando papeles de sacrificio pintados con hule, los cuales depositaba en el *Cuauhxicalco*. En ese momento descendía otro personaje llevando el *Xiuhcoatl* construido con madera, adornada con papel y plumas de color rojo, el cual transportaba ardiendo con fuego. Al llegar a la base del templo la arrojaba en el *Cuauhxicalco* después de haber saludado a los cuatro rumbos, con lo que se prendía fuego a los papeles con hule.²⁹⁶

Venía entonces el momento del sacrificio, el sacerdote que había llevado la efigie de Paynal descendía nuevamente y bordeaba el *Cuauhxicalco*, posteriormente subía y aquellos que habían de morir le seguían a la cima en donde eran sacrificados, inmolando primero a los cautivos, los cuales servirían de camas a los esclavos bañados. Aquí debe

²⁹³ *Códice Tudela*, f.25v.

²⁹⁴ Sobre esto Michel Graulich refiere que Huitzilopochtli moría por la acción del fuego, proponiendo que el dardo con punta de pedernal con el que el sacerdote mataba a la imagen era una representación de la “serpiente de fuego”. Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.212. Debe mencionarse que el cuerpo de amaranto era repartido entre todos los habitantes de Tlatelolco y Tenochtitlán, mientras que el corazón estaba reservado para el *tlatoani*. *Florentine Codex*, t. 3., *op. cit.*, p.6. A decir de fray Diego Durán, la masa de amaranto era repartida a todos los miembros de la ciudad, desde los ancianos hasta los niños pequeños, quienes la recibían con temor, reverencia y alegría. Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t. II., Conaculta, México, 2002, Tratado segundo, Cap. III, p.44.

²⁹⁵ Las mismas veces que el dios Huitzilopochtli hizo rodear el Coatepec a los *centzonhuitznahua*. *Vid supra*.

²⁹⁶ *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p. 147.

mencionarse que no se especifica el origen de dichos cautivos; sin embargo, como se ha visto, estos seguramente eran los que habían luchado en la escaramuza del bando de los *centzonhuitznahua*.

En términos generales, los rituales expuestos, reactualizaban los eventos mítico-históricos relativos al nacimiento de Huitzilopochtli, e igualmente, hacían referencia a momentos específicos asociados a la peregrinación del pueblo mexica antes de la fundación de su ciudad. Lo anterior se hace evidente cuando se comparan los datos concernientes a la escaramuza realizada al mismo tiempo que se hacía el recorrido de Paynal con los mitos presentados en torno al nacimiento de la deidad en el cerro de Coatepec y su lucha en contra de sus hermanos los 400 *centzonhuitznahua* y la Coyolxauhqui.

Sin embargo, Michel Graulich, quien realizó un minucioso y detallado análisis de los rituales celebrados en la veintena, muestra que además de los mitos ya señalados, existen otros relatos que hablan de un capitán llamado “Orchilobos” que llegó del del Pánuco al valle de México, acompañado por 400 hombres que portaban armas de oro y plata.²⁹⁷ El capitán mencionado, ayudó a los habitantes de México que traían guerra con los de Tlaxcala y logró el triunfo sobre los enemigos, para posteriormente asentarse en la laguna y fundar la ciudad de México Tenochtitlán. Prosigue la crónica informando que después de ello, el capitán les dio leyes y ceremonias, para posteriormente hacerles una plática en la que les anunció que había sido enviado por el dios y que deseaba regresar a él. Acto seguido, se despidió prometiendo que regresaría cuando más se le necesitara, yéndose a Guatemala o posiblemente al Perú. Más adelante se añade que cuando arribó Hernán Cortés, éste fue recibido creyendo que se trataba del mismo “Orchilobos” que regresaba al cabo de cuatrocientos años de que se había ido.²⁹⁸

²⁹⁷ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.204.

²⁹⁸ Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias y Tierra-Firme de Mar Océano*, t.II de la segunda parte, Real Academia de la historia, Madrid, 1853, lib. XXXIII, cap. L., pp.531-533. Aquí conviene aclarar que según Oviedo, la información registrada procede de una carta enviada por Antonio de Mendoza a su hermano Diego de Mendoza y se da a entender que su origen se encuentra en pinturas, ya que se dice “...é que estas é otras historias tienen por figuras en sus libros”. Pese a lo anterior el propio Oviedo la trata de información falsa y la compara con otras historias procedentes de Hernán Cortés. Como quiera que sea, no deja de sorprender las similitudes que mantiene la información con los datos concernientes al propio Quetzalcoatl, denotando posiblemente y de nueva cuenta una apropiación de la historia tolteca por parte de los mexica.

De la misma forma, Graulich menciona un pasaje de Pedro Diego Luis de Moctezuma en el que se refiere que la ciudad de México tuvo su origen como resultado de una rebelión de los texcocanos y de los tlaxcaltecas. En dicha fuente se menciona que los tlaxcaltecas envidiaban y aborrecían a los mexicanos y provocaron una sublevación general por todas las fronteras con “diluvios de ejércitos”, fue tan grande la lucha que el gran lago se pintó de rojo de tanta sangre vertida y tembló la tierra de tantos combates. Ya a poco de sucumbir la ciudad, aparecieron por la región septentrional:

unas peregrinas y numerosas tropas de gente muy extraña, bajo de la conducta de un Capitán insigne, que, no dejando memoria de su primitivo nombre, ó suprimiéndole por haberle mejorado, lo apellidaron los mexicanos, en honor de sus lustres procederes, Hijo del Sol; eso significa en lengua mexicana Vitcilpuztli...²⁹⁹

Dicho personaje, se alió a los mexicanos y avanzó de noche sobre el cuartel de los tlaxcaltecas, cuando estos dormían, dejando a miles de enemigos muertos y a otros tantos los llevó capturados a la ciudad en donde finalmente fueron sacrificados.³⁰⁰ Con base en lo anterior, suponiendo que las versiones mencionadas contuvieran un fondo de verdad, y tras considerar que los mexica llegaron a instalarse en una ciudad que ya existía, el investigador belga dio cuenta de que el recorrido de Paynal rehacía con exactitud la última parte del trayecto recorrido por los mexicas, reactualizando las peregrinaciones y el establecimiento en la ciudad. Asimismo, propone que en la escaramuza los esclavos bañados personificaban a los mexica a la vez que los *centzonhuitznahua* representaban a los autóctonos que habitaban previamente en el lugar, aspecto que se corrobora cuando se observan las armas que éstos utilizaban en la escaramuza, como se mencionó líneas atrás.³⁰¹

Más adelante, el investigador analiza la presencia de Paynal en la fiesta, aspecto significativo pues llama la atención de que sea propiamente el vicario de Huitzilopochtli quien participe en el ritual, en lugar de la propia deidad conmemorada, así llega a postular que este dios, el cual tiene elementos asociados no únicamente con “el colibrí

²⁹⁹ de Moctezuma, Diego Luis, *Corona mexicana ó historia de los nueve Moctezumas*, Biblioteca Hispania, Madrid, 1914, cap. II., p.17.

³⁰⁰ *Ídem.*, pp. 15-21.

³⁰¹ Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p.205.

a la izquierda”, sino también con Tezcatlipoca y cuya pintura facial lleva el antifaz nocturno rodeado de estrellas³⁰² relacionado con Mixcoatl y los *mimixcoa*, era una representación de Venus, y que su papel principal era preceder a Huitzilopochtli abriendo el camino como el lucero del alba, es por ello que en los rituales, el dios salía al amanecer a realizar su recorrido, y al regresar al templo, los *huitznahua* se dispersaban.³⁰³ Lo anterior no deja de resultar significativo, aunque como se verá más adelante, es probable que no sea la única ocasión que aparezca la “estrella de la mañana”.

7.1.4 La escaramuza del Chonchayotl

Dejando un tanto inconcluso el análisis de los rituales de la veintena de *panquetzaliztli*, conviene avanzar a los actos que se realizaban días después, y con los que se culminaban los festejos en torno al nacimiento de Huitzilopochtli, entre los que se encontraba otra escaramuza ritual, realizada al tercer día de *atemoztl*, y cuyas características y finalidades resultan un tanto oscuras.³⁰⁴

Como se ha mencionado en el capítulo tercero, la batalla ritual se denominaba *chonchayocacalihua*, o “El Chonchayotl es escaramuceado”, aunque tal como se especificó, el término ha sido traducido tradicionalmente como la “escaramuza del Chonchayotl”,³⁰⁵ así como: “se tiraba flechas al Chonchayotl”.³⁰⁶ Esta última propuesta, en realidad resulta de difícil comprobación, ya que el término puede proceder tanto de *cahcalihua*, o “estar flechado”; como de *cahcalia* que sería una reduplicación de *icalia*,

³⁰² En las descripciones de sus atavíos se refiere que “en su cara está la semejanza de las estrellas [izcitalihui]; se llama oscuridad [tlayouhualli]”. López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sangrado. Templo Mayor*, IIA-UNAM, INAH, México, 2011, p. 497.

³⁰³ Graulich, *op. cit.*, pp.206-207.

³⁰⁴ Se debe mencionar aquí, tal como fue señalado ya en el capítulo 3 de la presente investigación, que la batalla ritual de la que se hablará, únicamente se encuentra registrada en las fuentes sahuaguntinas.

³⁰⁵ Véase las traducciones de Dibble y Anderson en: *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, p. 149 y López Austin, *op.cit.*, p. 53.

³⁰⁶ Cfr. Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales*, INAH, México, 1974, p.56. Véase también: Mazzetto, Elena, *op. cit.*, p.558.

“escaramucear o pelear”,³⁰⁷ de tal manera que se puede estar aludiendo únicamente a la batalla y no al acto de flechar.

Ahora bien, el ritual se denominaba de tal manera debido a que en este aparecía un protagonista que llevaba por nombre el de Chonchayotl, y de quien según se registró en los *Primeros Memoriales* era un *ixiptla* de Huitzilopochtli. “yn itoca chunchayotl yxiptla in vzitzilopuchтли”.³⁰⁸ (Más adelante se analizará el papel y la figura de este importante personaje).

Dicho protagonista dirigía en una batalla que duraba desde el mediodía hasta la puesta del sol a los jóvenes o sacerdotes del *calmecac*, los *tlamacazqui*,³⁰⁹ quienes se enfrentaban a los alumnos del *telpochcalli*, golpeándose con ramas de abeto y pino, además de que se azotaban con cañas y con carrizos muy delgados los cuales: “ataban por los extremos; las ataban reciamente; las ataban fuertemente; las amarraban con fuerza con cuerdas; componían las cuerdas de manera de azotarse.”³¹⁰ Así, con dichas armas, además de lastimar a sus contrincantes se hacía mucho ruido,³¹¹ (Fig. 2 a) lo cual recordaría a los “chirrones” utilizados en las batallas rituales de tigres en algunas de las comunidades de la montaña de Guerrero, como se abordó en el capítulo anterior. Sobre esto, debe considerarse nuevamente que uno de los elementos interesantes de este tipo de actos es el registro sonoro que se producía a partir del golpear, elemento

³⁰⁷ Sobre esto véase el capítulo 3 de la presente tesis.

³⁰⁸ *Primeros Memoriales*, ed. facs., University of Oklahoma Press, Norman, 1993, f. 252v.

³⁰⁹ Es importante señalar que en la fuente en su parte en náhuatl se refiere a los participantes como *tlamacazque*, lo cual ha sido traducido por Dibble y Anderson como “priest” o sacerdotes, lo mismo en una primera traducción realizada por Alfredo López Austin en: *Juegos Rituales Aztecas*, UNAM, México, 1967, p.53. Sin embargo, en este lugar debe considerarse que se trata más bien de los jóvenes estudiantes del *calmecac*, quienes (al igual que los sacerdotes) recibían el calificativo de *tlamacazque*, a este respecto debe reconocerse el hecho de que los jóvenes nahuas recibían los calificativos correspondientes a los templos de educación en los que se desempeñarían, tal como era en el caso anterior, o como con aquellos que vivirían en el *telpochcalli*, y cuya designación era la de *telpochtli*. Al respecto Vid. López Austin, Alfredo, *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, México, UNAM, IIA, 1985, p.14. También: Díaz Barriga, Alejandro, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la cuenca de México a finales del posclásico tardío*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL, UNAM, México, 2014, pp. 20-21, n. 28.

³¹⁰ *Códice Florentino*, op. cit., Lib. II, Cap. 34:f. 89v.Traducción de Alfredo López Austin en: *Educación Mexica...*, México, UNAM, IIA, 1985, p.197.

³¹¹ El término utilizado por los informantes de Sahagún es el de *tlatlatzcatimanj*, mismo que es traducido por Molina como “aguacero grande que viene con gran ruido y tempestad”; Molina, Alonso de, op. cit., (1) f.6r; y como “hazer gran ruido las olas dela mar que quiebran y baten enlas rocas” *Ídem.*, (2) f.139v.

que quizás tuviera alguna implicación dentro de los propósitos que tenían los rituales realizados.

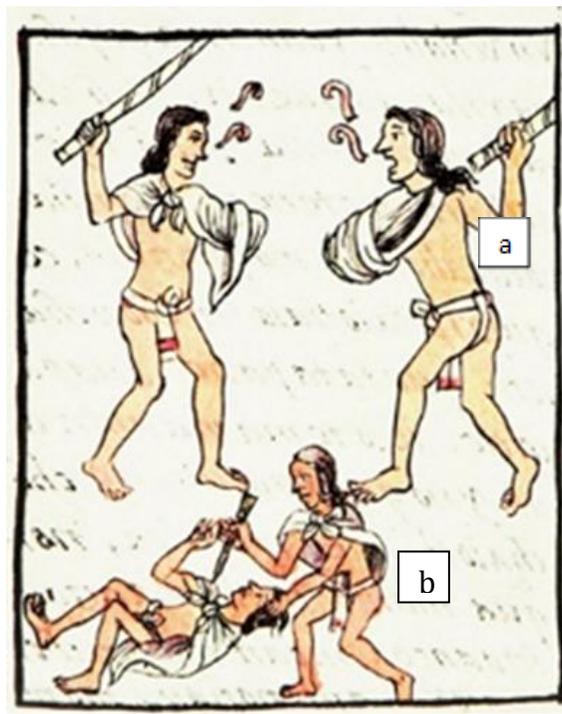


Fig. 2. Escaramuza del Chonchayotl.
Códice Florentino, Lib. II. Cap. 34, f. 89v. a) Se enfrentaban con palos de pino o abeto. b) los *telpochtli* que capturaban los punzaban con espinas de maguey

Todo parece indicar que una de las finalidades de la batalla era, además de lastimar a los contrincantes, poder capturarlos, es por ello que se utilizaban armas que posibilitaban el derribar o dejar incapacitados a los opuestos, de manera que es fácil imaginar que al igual que en las *xochiyaoyotl* se buscaba herir al contrincante, principalmente en las piernas para inmovilizarlo.

Así, cuando los *telpochtlin* lograban aprisionar a un *tlamacazque*, lo bañaban en un polvo hecho con las puntas de maguey, el cual le generaba mucha comezón y escozor; mientras que por el otro lado, si los *tlamacazque* eran los que conseguían apresar a un *telpochtli*, lo punzaban con espinas de maguey en las orejas, el pecho y las piernas, haciéndolo gritar.³¹²

³¹² *Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (trad.), 2a. ed., t. 2., The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012, Cap. XXXIV, p.149. *Códice Florentino*, *op. cit.*, t.I., lib. II, Cap. XXXIV, f.89r.

Como se puede ver hasta aquí, la escaramuza tenía elementos en común con aquella realizada anteriormente, y es quizás por ello que John Schwaller llega a proponer que la misma habría sido un acto ritual preexistente al surgimiento de la ciudad de Tenochtitlán, aunque el autor sostiene que originalmente se hacía en honor a Tezcatlipoca en su rol de “dios de la guerra”.³¹³ En este sentido, según su análisis,³¹⁴ la batalla del Chonchayotl se transformaría al surgir la ciudad, en la del *tlaamahuializtli*, lo cual es sugerente, a pesar de que el mismo autor propone que la conservación de la misma en las festividades, era porque ésta “...era divertida y una oportunidad de inversión social en la que los estudiantes se pelearían entre sí e involucrarían a sus profesores”,³¹⁵ lo que me parece un tanto ajeno al contexto ritual en el que se realizaba el acto.

Ahora bien, no debe de pasarse por alto que, dentro de las similitudes entre ambas escaramuzas, en la del Chonchayotl en lugar de sacrificar a los capturados, o de exigir una recompensa por ellos, se les aplicaban ciertos procedimientos que les generaban dolor y molestia.

Aunque con ello se rompa un tanto con la secuencia, quisiera mencionar aquí que lo anterior recuerda en gran medida a los actos que realizó Quetzalcoatl al derrotar a sus tíos en el Mixcoatepetl registrados en la *Leyenda de los soles*, mencionados páginas atrás, cuando se refiere que el dios con ayuda de los animales derrota a sus tíos Apanécatl, Zolton y Cuilton, y antes de sacrificarlos los atormenta haciéndoles pequeños cortes en el cuerpo, a los cuales unta de chile.³¹⁶

En este sentido es de suponerse que el llenar a los contrincantes con el polvo hecho de maguey, debió de ser un acto semejante al de untar el chile en los cortes, aunque evidentemente menos violento. Por otro lado, es interesante señalar que los

³¹³ Schwaller, John F., *op. cit.*, p.132.

³¹⁴ En el cual considera que la información de los *Primeros Memoriales* corresponde únicamente a Tepepulco, mientras que la del *Códice Florentino* es tenochca, con lo que separa de manera un tanto abrupta la procedencia de los datos, llegando en ocasiones a hacer afirmaciones un tanto exageradas, por ejemplo, da por sentado que la batalla del Chonchayotl había sido relegada a un papel menor en las celebraciones de *panquetzaliztli* en la ciudad de México-Tenochtitlán, con lo que no concuerdo del todo. Schwaller, John F., *op. cit.*, p.139.

³¹⁵ “...it was fun and an opportunity for social reversal in which students would battle one another and get their teachers involved” Schwaller, John F., *op. cit.*, p.139 (mi traducción)

³¹⁶ *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 193.

actos realizados, ya fuera con el polvo o en su lugar el chile y el punzar con espinas de maguey eran elementos asociados a los castigos. Así por ejemplo, en diversas fuentes como son el *Códice Mendocino*, los *Discursos en Mexicano* e inclusive en documentos de otras regiones como es el caso de *las Relaciones de las cosas de Yucatán* se registró la utilización del humo de chile como tormento y castigo ante la desobediencia.³¹⁷

Con respecto a estos temas, Elena Mazzetto refiere que existía una asociación estrecha entre lo picoso, el chile y el castigo, quizás por ello en una escena relacionada con la penitencia y el autosacrificio registrada en la lámina 16 del *Códice Borbónico* (Fig. 3), correspondiente a la trecena *Ce Cozacuauhtli*, se haya plasmado un pequeño chile rojo justo debajo de un *zacatapayolli* decorado con un ojo estelar y atravesado por dos espinas de autosacrificio.³¹⁸

Por otro lado, en cuanto al acto de punzar con puntas de maguey realizado por los *tlamacazqui* a los *telpochtli*, es de notar que este era uno de los castigos más comunes que se utilizaban en los recintos de educación, en especial en el *calmecac*, lo cual se puede inferir a partir de la representación de dicho acto presente en la lámina 64r. del *Códice Mendocino* (véase Fig. 4).

Ahora bien, tal como ha demostrado Guilhem Olivier, existe una equivalencia entre las espinas del autosacrificio y las flechas, resultando que en ambos casos se trata

³¹⁷ Véase: *Códice Mendocino, ó, Colección de Mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, ed. fasc., edición preparada por José Ignacio Echegaray, México, San Ángel ediciones, México, 1979, fs. 59r. y 60r. Hinz, Eike, *Discursos en Mexicano. La vida cotidiana en la corte de Tetzoco antes y después de la conquista española*, Verlag von Flemming, Berlín, 1987, p.77. Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Estudio preliminar de María del Carmen León Cázares, Conaculta, México, 1994, p.134. Este tipo de castigo corporal se llegó a mantener en las comunidades indígenas hasta al menos la primera mitad del siglo XX, y quizás un poco más, a este respecto Oscar Lewis dio cuenta de que en Tepoztlán en la década de los cuarentas de dicho siglo, se ataba a los niños desobedientes con una red y se les colgaba encima del humo de chiles, quedándoles como consecuencia una sensación de ahogo que les duraba por lo menos dos días. Lewis, Oscar, *Tepoztlan Village in Mexico*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1960, p. 60. De la misma forma, Nancy Modiano refirió que entre los grupos indígenas de Chiapas, se colgaba a los niños sobre un fuego humeante, a veces con la cabeza hacia abajo, o se les obligaba a aspirar el humo de chiles quemados. Modiano, Nancy, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1974, p.131.

³¹⁸ Mazzetto, Elena, "Un acercamiento al léxico del sabor entre los antiguos nahuas", en: *Anales de Antropología*, no. 51, IIA-UNAM, México, 2017, p.161.



Fig. 3. Lámina 16 del *Códice Borbónico*



Fig.4. Castigo a los estudiantes del *calmecac* con espinas de maguey. *Códice Mendocino*, Lám. 64r (detalle)

de símbolos asociados a los guerreros muertos,³¹⁹ de tal manera que es muy probable que nos encontremos ante un elemento simbólico, en el cual las espinas ocupan el lugar de las flechas.³²⁰

Además de lo mencionado, otra de las intencionalidades de la escaramuza era saquear las propiedades de los contrincantes, de tal manera que los combatientes buscaban derrotar a sus oponentes y encerrarlos, ya fuera en el *calmecac* para el caso de los *Tlamacazque*, o en el Tecpan si se trataba de los *telpochtli*.³²¹ Al lograrlo, los vencedores aprovechaban para tomar todo lo que podían del lugar en donde habían encerrado a los otros, así según se refiere en el *Códice Florentino*,³²² les robaban las esteras, las *petlamecatl*, los asientos de respaldo, los recostaderos, y los taburetes; mientras que en caso contrario si los *telpochtli* eran los vencedores, hurtaban las esteras, los caracoles grandes y los asientos de los *tlamacazque*.³²³ Con respecto a este acto de saqueo permitido, es sin lugar a dudas un elemento interesante, aunque si bien, como se ha visto en esta investigación no era exclusivo de esta festividad.

Sobre este punto conviene recordar que Johanna Broda había propuesto que este tipo de robos rituales eran una inversión de los aspectos cotidianos, ya que el hurto o robo realizado fuera del contexto religioso era castigado por severas penas, además, el mismo acto, según la investigadora, podría manifestar los conflictos y/o tensiones entre los distintos grupos sociales, e igualmente éstas acciones debieron de fungir como una especie de redistribución económica auspiciada bajo el contexto ceremonial.³²⁴

³¹⁹ Olivier, Guilhem, "El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico" en: Leonardo López Luján, *et. al.* (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, INAH, México, 2006, p.413.

³²⁰ Lo anterior posiblemente se relacionará con una de las propuestas de traducción del nombre de la batalla ritual, el cual como se ha visto podría ser: "se tiraba flechas al Chonchayotl." Sin embargo, además de los problemas de dicha traducción, aquí los que utilizan las espinas o flechas, son propiamente los del bando del *ixiptla*, en este caso resulta poco probable que por este acto se denominara así al ritual.

³²¹ Es extraña la mención del Tecpan, en lugar del *telpochcalli*, en este caso es de suponer que se realizaba en dicho lugar debido a que la escaramuza se debió de haber efectuado en sitios cercanos a ambos espacios.

³²² *Florentine Codex*, t. 2., *op. cit.*, pp.149-150. *Códice Florentino*, t.I., *op. cit.*, lib. II, Cap. XXXIV, f.89v-90r.

³²³ Tomo aquí la traducción de López Austin, *Educación Mexica. Antología de documentos sahuaguntinos*, México, UNAM, IIA, 1985, pp. 53-54.

³²⁴ Broda, Johanna, "Estratificación social y ritual mexica. Un ensayo de Antropología social de los mexica" en: *Indiana*, v.5, Berlín, 1979, p. 55.

A este respecto, es necesario mencionar aquí que uno de los elementos interesantes expresados en los mitos en torno al nacimiento de Huitzilopochtli y la posterior derrota de sus hermanos, es que éste, después de vencerlos, uno de los actos que realiza es precisamente apoderarse de las posesiones de sus enemigos: “Y ya que los mató, que se desfogó, tomó sus atavíos, sus divisas, el *anecuyotl*. Se los puso, se los apropió, los hizo suyos, como si se diera divisas”,³²⁵ de tal manera de que al menos en el caso de los saqueos realizados por los *tamacazqui* y los *telpochtli* podría corresponder a una reactualización simbólica de dicho acto, así como a una redistribución económica, tal como menciona Broda.

Finalmente, es menester mencionar que había otro acto ritual, mismo que únicamente es registrado en los *Primeros Memoriales*, y el cual resulta también interesante, en la medida de que permite observar en él una relación con los rituales elaborados durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*. De esta forma, se refiere que el día de la fiesta, a aquel que saliera por el camino, lo capturaban y lo llevaban ante Huitzilopochtli, en donde lo tomaban por los cabellos³²⁶ y le perforaban las orejas con un cuchillo de pedernal,³²⁷ mismo acto que les era realizado a los que habían llevado la imagen de Paynal como se ha señalado anteriormente. A pesar de que la fuente no da mayores especificaciones, por analogía con otros rituales es muy probable que el propio Chonchayotl fuera el encargado de capturar a la gente, aunque no haya datos que permitan asegurarlo.

Ahora bien, como se ha visto hasta aquí, y tal como expusiera Max Harris hace unos pocos años, si no fuera por la presencia del *ixiptla* del Huitzilopochtli, “se podría atribuir que esta batalla fingida era el resultado de un exceso de energía de los estudiantes y a una rivalidad intercolegial, intensificada por las distinciones de clases”,³²⁸ es por ello que para poder analizar las implicaciones de la escaramuza es

³²⁵ Traducción del *Códice Florentino* realizada por Alfredo López Austin, en: López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sangrado. Templo Mayor*, IIA-UNAM, INAH, México, 2011, pp. 243.

³²⁶ Es de suponer como a los cautivos de guerra

³²⁷ Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation* por Thelma Sullivan, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, p.65.

³²⁸ Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, University of Texas Press, 2000, pp.92-93. Traducción propia. Al respecto véase también: Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, F.C.E., México, 1982, p. 38; Broda, Johanna, “Estratificación social y ritual mexicana”, en *Indiana*, No.5, 1979, p.59.

fundamental tratar de dilucidar quién era éste personaje, aunque como se verá, lo anterior no resulta sencillo, en la medida de que los datos que disponemos sobre el mismo son en verdad escuetos.

7.1.5 *El Chonchayotl*

Antes de observar las diferentes características del Chonchayotl, se hace necesario intentar entender el significado del nombre del personaje, aunque esto en realidad resulta sumamente complejo, debido a que no existe una posible traducción certera, es por lo que aquí solo delinearé algunas ideas de lo que podría haber significado. En este sentido, es menester señalar que la única propuesta de traducción es la que realizara Wigberto Jiménez Moreno, quien en su versión de los *Primeros Memoriales* propuso que Chonchayotl sería un nombre compuesto, procedente de los sustantivos *tzontli* o cabello y *chayotl*, o chayote, con lo que significaría “cabello de chayote,” suponiendo con esto que se estaría haciendo alusión al cabello erizado;³²⁹ sin embargo, aunque lo anterior no se puede descartar del todo,³³⁰ en las descripciones del personaje se hace hincapié en que éste traía el cabello como trapo viejo y enmarañado: “*quatatapatic*,”³³¹ *quapahzoltic*,”³³² y no es muy clara la existencia del concepto de “cabello erizado” en el náhuatl clásico, de tal manera que en este caso hubiera correspondido mejor el término: *Tzonpachpul*, “que tiene el cabello en forma de pachtli”, y el cual según se registró en el libro VI del *Códice Florentino*, se usaba para definir al que era bellaco, desgredado y

³²⁹ Jiménez Moreno, Wigberto, *op. cit.*, p.56, nota 3. Sorprendentemente esta traducción ha sido aceptada sin cuestionamientos por otros investigadores, al respecto véase: Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p. 219. Brylak, Agnieszka, *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro*, Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, Varsovia, 2015, p.51; Mazzetto, Elena, *op. cit.*, p.558, nota 517; Frances Karttunen en: Schwaller, John F. *The fifteenth month: Aztec history in the rituals of panquetzaliztli*, University of Oklahoma Press, Norman, 2019, p.203, n.12

³³⁰ Aunque aquí se debe mencionar que todavía, al menos durante la segunda mitad del siglo XX, tiempo en el que el investigador publicó su trabajo, el término de “cabeza de chayote” se usaba en el español coloquial para hacer referencia a aquel que tiene el cabello lacio e hirsuto, como las espinas de la cascara de dicho vegetal. Cruces Carvajal, Ramón, *Lo que México aportó al mundo*, Quarzo, Editorial Lectorum, 2006, p.85.

³³¹ De *cuaitl* “cabeza”, más *tatapatli* “manta gruesa, traída, remendada”. *Vid.* Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) fs.84r. y 91r.

³³² De *cuaitl* “cabeza” más *pazoltic* “Cosa marañada, enhetrada, o reborujada, o cosa lanuda”. *Vid.* Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) fs.79r. y 84r.

sucio.³³³ Además, dicho sea de paso, en el libro de los *Coloquios y doctrina cristiana*, aparece como nombre propio asociado con las *tzitzimime* y las entidades del inframundo,³³⁴ con quienes como se verá en las siguientes páginas, el Chonchayotl mantenía una importante relación.

Quizás un término similar que podría dar cierta luz, aparece dentro de la descripción de los tocados que llevaba el dios Xipe Totec registrados en el libro I del *Códice Florentino*, en donde se menciona que llevaba el *tzonchaiaoaale*, término traducido por Anderson y Dibble como “wig of loose feathers”;³³⁵ sin embargo, una traducción más adecuada sería la de “cabello esparcido”³³⁶ de *tzontli* y *chayahua*,³³⁷ con lo que podría llegar a suponerse que el nombre de Chonchayotl fuera una deformación de *tzonchaya*, aunque soy de la creencia de que no hay suficientes elementos que lo justifiquen.³³⁸

Por otro lado, un aspecto a considerar es que a pesar de que no es común la existencia en el náhuatl clásico de nombres que inicien con el prefijo “*chon*”,³³⁹ el mismo aparece en ocasiones relacionado con entidades extrañas o ajenas, por ejemplo en *chonecocoya*, traducido por Molina como “estar endemoniado”,³⁴⁰ lo que podría hacer alusión, tal como menciona López Austin, a la presencia de un ente extraño.³⁴¹ De igual forma, *chon* se encuentra también en la composición de términos que aluden a lo que es extranjero, tal como es en el gentilicio chontal.³⁴² Así, es posible que se tratara en efecto de un término que hiciera alusión a la posesión del personaje; empero, restaría encontrar entonces el significado de *chayotl*.

³³³ *Florentine Codex*, t.6., *op. cit.*, cap.43, p.243.

³³⁴ Sahagún, Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla (ed.), UNAM, México, 1986, Cap. X, p.172-173.

³³⁵ Peluca de plumas lisas. *Vid. Florentine Codex*, t. 1, *op. cit.*, Cap. 80, p.40. Lo anterior es repetido en; Vié-Woher, Anne-Marie, *Xipe Tótec. Notre Seigneur l'Écorché Étude glyphique d'un dieu aztèque*, CEMCA, México, 1999, p.137.

³³⁶ Al respecto véase: Rodríguez Figueroa, Andrea, *El paisaje festivo en el Cecempohuallapohualli de la Cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes Sahaguntinas*, t.II, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014, [s/p].

³³⁷ Esparcir o derramar por el suelo trigo, o cosa semejante. Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.19r.

³³⁸ De cualquier forma, más adelante tendremos ocasión de analizar la relación que mantenía dicho personaje precisamente con Xipe Totec.

³³⁹ De ahí que las propuestas hagan un traslado de la Tz a Ch, lo cual me parece que no se justifica.

³⁴⁰ Molina, Alonso de, *op. cit.*, (2) f.21v.

³⁴¹ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, t.I., IIA-UNAM, México, 1996, p. 406.

³⁴² Molina, Alonso de, *op. cit.*, f.21v.

Como se ha visto hasta aquí, no resulta del todo claro el nombre de dicho protagonista, y aunque si bien es de llamar la atención de que resulta extraño que a diferencia de otros personajes involucrados con las batallas rituales, o asociados a los rituales cercanos a estas, tal como son el Yohuallahuan, el Tetzompac, o el Teccizcuacuilli, cuyos nombres resultan más claros, en el caso concreto del que se está hablando no lo es. Lo anterior, quizás corresponda a que en ocasiones los nahuas reformulaban las palabras o términos asociados al ritual, sin seguir o respetar las reglas del idioma,³⁴³ e inclusive, es posible también que en realidad se trate de un préstamo de otra lengua,³⁴⁴ lo que de poderse corroborar, cambiaría en gran medida las concepciones que se tendrían sobre el mismo y la fiesta en cuestión.

En cuanto a las descripciones que se tienen sobre él, se debe decir nuevamente que estas son en verdad bastante escasas, así por ejemplo, en los *Primeros Memoriales*, además de establecerse de que se trataba de un *ixiptla* de Huitzilopochtli, únicamente se menciona que se le ataviaba de la misma forma que a dicha deidad,³⁴⁵ sin proporcionar ninguna otra explicación.

Por su parte, en la columna en náhuatl del *Códice Florentino* se amplía un poco la información, en dicho lugar se refiere que:

...ce moquetzaya, ce quixiptlayotiaya in Chonchayotl: cuatatapatic, cuapazoltic, yezo temamauhti: auh in oquicencauhque Chonchayotl mec moxelo.../ Uno se levantaba, uno representaba al Chonchayotl: enredado de cabellos, enmarañado de cabellos, lleno de sangre, cosa espantosa. Y ya que ataviaron a Chonchayotl luego se separan..."³⁴⁶

A su vez, en la columna en castellano se añaden otros aspectos interesantes: "Y al tercero día, al qual llaman chonchaiocacaliao, que quiere dezir, escaramuça, de çaharrones: componían vno de çaharron, con vnos malandranes y caratulas espantables..."³⁴⁷

³⁴³ Andrea Rodríguez Figueroa, comunicación personal, enero de 2018.

³⁴⁴ Leopoldo Valiñas, comunicación personal, agosto de 2016.

³⁴⁵ Sahagún, Bernardino de, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation* por Thelma Sullivan, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1997, p. 65

³⁴⁶ *Códice Florentino*, op. cit., Lib. II. Cap. 34: f.89r. Traducción propia.

³⁴⁷ *Códice Florentino*, op. cit., Lib. II. Cap. 34: f.88v.

Como se puede apreciar, el retrato que brindaron los informantes de Sahagún denota que el personaje en cuestión llevaba los cabellos enmarañados, a la vez de que se encontraba cubierto de sangre, con lo que su aspecto era espantoso, es decir que generaba temor al verlo. Por su parte, el fraile añade varios datos que son interesantes, así por ejemplo, lo describe como un zaharrón, término procedente de la palabra árabe *sahhar* que significa disfraz cómico³⁴⁸ y que en el siglo XVI se utilizaba para referirse a ciertos personajes que se disfrazaban con una botarga, y salían con mal talle y figura a espantar a todo aquel que se toparan en las calles durante el tiempo de carnaval.³⁴⁹ (Fig. 5)



Fig. 5. Zaharrones xariváriques 1300 d.c. de Roman de Fauvel, según Jordi Cerdá, tomado de <https://music.columbia.edu/events/music-and-images-in-the-roman-de-fauvel>

De igual forma, el franciscano menciona que el Chonchayotl llevaba unas “carátulas espantables”; aquí se hace necesario aclarar que el vocablo de “carátula” a pesar de que en el siglo XVI se podía utilizar para denotar a aquel que tenía una cara fea e irregular a manera de apodo,³⁵⁰ en el contexto de la obra sahumantina aparece registrado alrededor de una docena de veces, en todas ellas como

sinónimo de máscara, como por ejemplo, en la descripción del representante del dios

³⁴⁸ Cerdá, Jordi, (coord.), *Literatura europea dels orígens. Introducció a la literatura romàntica medieval*, UOC, Barcelona, 2012, p. 244. Por su parte en el *Diccionario de Autoridades* se describe al zaharrón como: “El moharrache, o botarga. Puede ser corrupción de Zamarrón, por las pieles, que suelen vestirse...” *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, Gredos, Madrid, 1990, t.VI, f.534r.

³⁴⁹ Cobarruvias, Sebastian de, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1611, f. 261v. También: *Diccionario de Autoridades*, op. cit., t. VI, 1739, p.549.

³⁵⁰ Véase *Diccionario de Autoridades*, op. cit., v. II, f.162.



Fig. 6. El Chonchayotl. *Códice Florentino*, lib. II. Cap.34, f.89r.

Cinteotl durante las fiestas de *ochpaniztli* se anotó que éste portaba una carátula hecha con la piel del muslo de la mujer que había sido sacrificada.³⁵¹ En este sentido, surge la duda de si al *ixiptla* de Huitzilopochtli se le pusiera también una máscara, aunque en realidad no parece ser el caso pues no existen más evidencias al respecto, además en la representación gráfica del mismo, registrada en el *Códice Florentino*, (Fig. 6) en donde

³⁵¹ *Códice Florentino*, *op. cit.*, lib. II, f.70r.

aparece en medio de otros dos personajes, no se puede reconocer la presencia de dicho aditamento.

En la pintura en cuestión, la que al decir de Diana Magaloni fue elaborada con la participación de tres tlacuilos,³⁵² se pueden reconocer las otras características del Chonchayotl descritas en la columna en náhuatl, como son el cabello enmarañado y el cuerpo manchado de sangre. Además, como resulta común en varios registros gráficos del códice, la imagen aporta otros datos dignos de ser analizados, como por ejemplo, en ella al personaje se le pintó portando un *maxtlatl* rematado en forma de cola de golondrina, con los extremos bifurcados, elemento que es propio de las vestimentas de Xipe-Totec (Fig.7),³⁵³ y que permitirían asociarlo con las escaramuzas realizadas en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, así como con el *Yohuallahuan* “el que se embriaga de noche”, quien como se vio en el capítulo cuarto de esta tesis, era un sacerdote que ataviado con los atributos propios de Xipe, dirigía a los *tototectin* en su enfrentamiento contra los *xipeme*.

Es de notar que además de lo mencionado, el Chonchayotl fue registrado portando un collar del que cuelga un corazón humano, elemento que era comúnmente llevado por los *tzitzimime*, tal como se puede apreciar en la representación de uno de dichos seres registrado en la lámina 76r. del *Códice Magliabechiano*,³⁵⁴ o en el traje de guerrero que representaba a dichas entidades en el *Códice Mendocino* (Fig. 8). (Se regresará más adelante a este tema).

³⁵² Agradezco a Guilhem Olivier el brindarme este dato.

³⁵³ En dos brasero procedente de la Tumba 58 de Monte Albán se retrató un personaje que se encuentra asociado precisamente con las batallas rituales, el cual lleva el mismo tipo de *maxtlatl*. Al respecto véase Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, p. 18.

³⁵⁴ Véase Fig. 25 del capítulo anterior.



Fig. 7. Personaje (¿6 casa?), ataviado con elementos propios del dios Xipe-Totec, de entre los que resalta el *maxtlatl* con los bordes bifurcados; el cual se encuentra amarrado a una piedra redonda. *Códice Becker I*, lám. 10 (detalle).



Fig. 8. Traje de *Tzitzimitl*. *Códice Mendocino*, f.29r. (detalle)

Finalmente, en lo que respecta a los dos personajes que le acompañan, ambos resultan de difícil identificación, aunque no resultaría improbable que el individuo a su izquierda, con el cabello largo, pudiera ser un *tamacazqui* y el otro un *telpochtli*; sin embargo, en la pintura no se registró ningún atributo que permita reconocerlos como tal.³⁵⁵

Ahora bien, con base en todas las características hasta ahora señaladas, Michel Graulich dio cuenta de que el Chonchayotl era la figura del dios Huitzilopochtli fallecido que regresaba transformado en un *tzitzimitl*, en uno de esos seres que de noche descendían a la tierra con la finalidad de asustar a la gente.³⁵⁶ Por su parte Katarzyna Mikulska refiere que era representado “igual que las deidades del inframundo”.³⁵⁷ A la vez que Agnieszka Brylak relaciona el atuendo del Chonchayotl con el del sacerdote de Mictlantecuhtli que apareció durante el entierro de Tizoc, registrado por fray Diego

³⁵⁵ Sobre esta imagen no concuerdo con Schwaller, quien supone que se trata de una presentación por parte de los mercaderes de sus mejores “esclavos” para el sacrificio, además de proponer que el *maxtlatl* con los bordes bifurcados son una reminiscencia a la lengua de una serpiente, lo cual como se ha venido mencionando, no parece ser adecuado. *Vid.* Schwaller, John, F., *op. cit.*, p.123.

³⁵⁶ Graulich, Michel, *op. cit.*, pp.218-219.

³⁵⁷ Mikulska, Katarzyna, “La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado, en: *Itinerarios*, vol.6, 2007, p.23.

Durán, quien portaba la cabellera enmarañada, una máscara con espejos por ojos, así como varios rostros colgando de los hombros, codos y rodillas.³⁵⁸

Y en efecto, el personaje en cuestión mantiene diversos atributos que permiten relacionarlo con las deidades del inframundo, en específico con los *tzitzimime* tal como señalara Graulich, a este respecto debe considerarse que al igual que los guerreros muertos que también podrían convertirse en dichas entidades,³⁵⁹ algunas deidades eran tenidas como *tzitzimime*, así por ejemplo, en el *Códice Telleriano Remensis* se menciona que los dioses Yacatecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli, Quetzalcoatl, Achiometl, Xacopancalqui, Mixcoatl, Tezcatlipoca y Tzontemoc (Mictlantecuhtli) eran estrellas que cayeron a la tierra en forma de *tzitzimitl*.³⁶⁰

Por otro lado, en una variante del mito del nacimiento de Huitzilopochtli en el Coatepetl, registrada en la *Crónica Mexicáyotl*, se refiere que después de que el “colibrí a la izquierda” da muerte y devora a sus hermanos: *ca cenca huey tzitzimitl, huey colleletli omochiuh in Huitzilopochtli*³⁶¹ o “se hizo Huitzilopochtli un gran *tzitzimitl*, un gran *colleletli*”.³⁶²

Con base en lo anterior, debe recordarse que dentro de las celebraciones de *panquetzaliztli* se conmemoraba el nacimiento del dios en Coatepec y la posterior derrota de sus hermanos, misma que era recreada mediante la escaramuza entre los esclavos bañados representantes de la deidad y los guerreros que tomaban el lugar de los *huitznahua*. Posteriormente, los esclavos y cautivos eran sacrificados, es decir, el propio Huitzilopochtli era inmolado a través de sus representantes, e igualmente, tal como ha sido señalado, en la misma festividad un sacerdote sacrificaba la figura del dios hecha con semillas de amaranto al encajarle una flecha con punta de pedernal en el

³⁵⁸ Brylak, Agnieszka, *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro*, Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, 2015, p. 51.

³⁵⁹ Graulich, Michel, *Myths of Ancient Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1997, p. 253.

³⁶⁰ *Códice Telleriano Remensis*, f.5r

³⁶¹ Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (Trad.), UNAM, México, 1998, p.35.

³⁶² Traducción propia. Aquí quiero llamar la atención de que la aparición de los *tzitzimime* dentro del calendario ceremonial se daba en las veintenas de *ochpaniztli*, *quecholli*, *panquetzaliztli* y *tititl*, siendo sumamente interesante el hecho de que su aparición correspondía en al menos tres veintenas en las que se realizaban escaramuzas rituales.

corazón,³⁶³ de esta manera la deidad sucumbía, acto que según refiere Michel Graulich, serviría para que alcanzara el cielo y que con ello posteriormente se transformara en el sol.³⁶⁴

En este sentido, el Chonchayotl se trataba en efecto de una representación de Huitzilopochtli muerto, en forma de *tzitzimitl*, de ahí que en su representación gráfica se le haya pintado portando un collar con un corazón humano,³⁶⁵ característica que en conjunto con los cabellos enmarañados, era propia de dichos seres. La escaramuza comenzaba después del mediodía, momento en el que los guerreros muertos en batalla dejaban de acompañar al sol y podían transformarse en estas entidades, eran en sí, estrellas caídas, y mantendrían esa característica hasta el amanecer.

7.1.6 Consideraciones

Como se ha podido apreciar hasta aquí, las escaramuzas realizadas en honor a Huitzilopochtli mantienen elementos interesantes, y aunque si bien, la primera de estas es a mi parecer más transparente en el sentido de que es notoria su relación con los mitos referentes al nacimiento de la deidad en Coatepec, o en su caso, con una reinterpretación o reelaboración de los mitos concernientes a la lucha entre Quetzalcoatl y los 400 *mimixcoa*; empero, en el caso de la realizada por el Chonchayotl, resulta más complicada su interpretación

³⁶³ *Florentine Codex, op. cit.*, t. 3., Cap. I, p.6. Los informantes de Sahagún refieren que “quimictiaya ie mitl, iacatecpaio conaquiliaya yiollopa” lo mataban así con una flecha, que tenía una punta de pedernal, se la insertaban allá en el corazón”. (Traducción propia). Podría tratarse en efecto que el sacerdote únicamente la insertara en el cuerpo de la imagen, aunque no se puede descartar del todo que lo flechara, en este sentido es interesante señalar que el sacrificio por flechamiento es referido como una creación de las *ixcuiname*, una manifestación de las *cihuateteo*, a la vez que de las *tzitzimime*. Vid. Stresser-Péan, Guy, “Fuentes antiguas sobre la Huasteca” en: Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, FCE, 2008.[Edición digital]. Por otro lado, tal como se ha mencionado anteriormente, a decir de Michel Graulich la flecha con la punta de pedernal representaba la *xiuhcoatl*, denotando con ello la muerte por medio de la acción del fuego. Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999, p. 212.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 210-212.

³⁶⁵ Aunque se debe mencionar que en las descripciones de la estatua de la divinidad se llega a mencionar que ésta llevaba un collar de corazones humanos, denotando a mi parecer que la deidad era en sí concebida como un *tzitzimime*.

Sobre esto último, concuerdo con Schwaller de que se trata seguramente de una batalla ritual establecida en tiempos anteriores a la fundación de la ciudad de México Tenochtitlán, la cual fue retomada por los mexica y es muy probable que ésta fuera utilizada como referente para el establecimiento de la primera contienda,³⁶⁶ es por ello que en la escaramuza del Chonchayotl se encuentran o repetían varios aspectos realizados en la batalla anterior, efectuada unos días antes y en la que se enfrentaban los representantes de Huitzilopochtli encarnados por los esclavos bañados, con los *huitznahua*. En el siguiente cuadro se pueden observar los puntos en común que mantenían ambos rituales.

Cuadro comparativo entre ambas escaramuzas

| | <i>tlaamahuializtli</i> | <i>chonchayocacalihua</i> |
|---------------|---|---|
| Participantes | Cautivos que representaban a Huitzilopochtli | <i>Tlamacazqui</i> que representaban a Huitzilopochtli-Quetzalcoatl |
| | Guerreros <i>Huitznahua</i> | <i>Telpochtli ¿Huitznahua?</i> Tezcatlipoca |
| Armas | Cautivos: “flechas de pájaro” con puntas de pedernal <i>Huitznahua</i> : flechas recortadas, <i>macuahuitl</i> | Palos de abeto Cañas amarradas |
| Capturas | <i>Huitznahua</i> capturado – era sacrificado sobre un <i>teponaztli</i> | <i>Tlamacazqui</i> capturado- era atormentado con polvo de maguey |
| | Cautivo capturado- Se pide rescate a su dueño | Telpochtli capturado- lo atormentan punzándolo con puntas de maguey |

Como se puede apreciar, muchos elementos son correlativos, llamando la atención de que una de las finalidades era precisamente la captura de los contrarios, aunque si bien, en el caso de la escaramuza del Chonchayotl se diferenciaba el resultado final, correspondiendo como se ha dicho, a imponer en las víctimas una especie de tormento, resultando en este sentido, menor que lo que ocurría en la otra batalla ritual.

En ambos casos, se puede observar que se trata de la lucha de los contrarios, relacionada con las batallas realizadas antes del surgimiento del sol, correspondiendo

³⁶⁶ Schwaller, John F., *op. cit.*, p.132.

por un lado con la confrontación de Huitzilopochtli con sus hermanos los *centzonhuitznahua*, y por el otro, posiblemente, el enfrentamiento entre Quetzalcoatl contra Tezcatlipoca, o quizás, tal como se puede inferir de los mitos, contra los *mimixcoa* que habían asesinado a su padre, en esta ocasión representados por los alumnos del *telpochcalli*, aunque esto último es solamente una suposición.

En dicho caso, habría que considerar que los mismos, al igual que los *mimixcoa* y los *tzitzimime*, eran estrellas, entidades nocturnas que se oponían al sol y por lo tanto eran derrotados por el astro al alba. Es por ello que ambas escaramuzas se realizaban dentro de un momento asociado con la oscuridad y la noche.

No obstante, aún quedan aspectos que valdría la pena considerar, por ejemplo, ya se ha visto que en la escaramuza en cuestión, el Chonchayotl tenía como función dirigir a los jóvenes del *calmecac*, lo anterior quizás pudiera denotar nuevamente que Huitzilopochtli tomaba el lugar de Quetzalcoatl, quien era la deidad asociada a dicho templo de educación, en contraparte de Tezcatlipoca, dios regente del *telpochcalli*.³⁶⁷ Así, podría suponerse que la escaramuza se encontraba relacionada con una representación de la lucha entre ambas deidades, con la finalidad de crear al sol y la luna, a este respecto debe de recordarse que en los mitos se da cuenta de que el surgimiento de los soles se daba como resultado de la confrontación entre los dos dioses.

Para culminar solo resta insistir en la importancia de los mitos presentados al inicio del capítulo, pues es gracias a estos que se puede tener una mayor aproximación interpretativa a lo que estos rituales pudieran representar, resultando evidente, como se ha visto, que una de las batallas representaba y reactualizaba el mito de Coatepec. A este respecto se debe señalar que resulta sumamente probable que las batallas rituales en general reactualizaran una serie de mitos, lo cual es notorio en el caso de *panquetzaliztli*, aunque lamentablemente se haya perdido esa información.

³⁶⁷ Schwaller cree ver en el Chonchayotl una relación con Tezcatlipoca, más allá que con Huitzilopochtli o Quetzalcóatl; sin embargo, de ser así no quedaría claro el porqué de su participación con el bando de los del *calmecac*. Cfr. Schwaller, *op. cit.*, p.139.

8 COMENTARIOS FINALES

La finalidad principal de esta investigación, fue la de analizar un grupo de prácticas efectuadas en diversas sociedades mesoamericanas, desde por lo menos el periodo Preclásico Tardío,¹ hasta tiempos previos a la llegada de los europeos, en especial entre los nahuas del Altiplano Central, mismas que si bien habían recibido cierta atención por parte de algunos autores, salvo casos excepcionales, no se les había abordado de manera aislada, ya que en la mayoría de los casos únicamente fueron observadas como una parte más de los distintos actos efectuados dentro de grandes complejos rituales llevados a cabo en las fiestas veintenales, o en otras ocasiones, solo se les vio como un conjunto de actividades relacionadas a prácticas deportivas, histriónicas y con un ineludible sentido lúdico y de espectacularidad.

Con esta base, el análisis realizado sobre estas conlleva a repensar y replantear lo anterior, dando cuenta de que este tipo de actos no era solamente una parte más de otros modelos rituales, sino que mantenían elementos propios característicos, mismos que les dotaban de particularidades individuales para ser considerados como ritos específicos, de ahí que tenían nombres propios, aún a pesar de que no los conocamos todos.²

Asimismo, como se ha ido viendo a lo largo de la presente investigación, aunque en ocasiones se realizaban algunos de estos actos con la aparente finalidad de ser medios de distensión social, en otros momentos se trataba de rituales que eran efectuados a manera de ofrenda, en los cuales se donaba la sangre de sus participantes, además de que mantenían un fuerte vínculo con la guerra y los periodos agrícolas.

En términos generales se puede señalar que hay suficientes evidencias que permiten postular el hecho de que las batallas rituales existieron desde periodos muy antiguos,³ y aunque resulta de difícil comprobación, es sumamente probable que desde sus inicios este tipo de prácticas rituales mantuvieran los mismos principios asociados

¹ Lo cual había quedado originalmente plasmado en un primer capítulo, pero debido a considerarse que se apartaba mucho del tema central de la tesis, se pasó al Anexo I.

² No cabe duda de que la escaramuza entre los *xipeme* y los *tototectin* debió de tener su propio nombre al igual que las demás; lamentablemente los informantes de Sahagún no dejaron constancia del mismo.

³ Véase sobre todo el Anexo I

a las temporalidades del cultivo, y me parece que no se puede descartar el hecho de que estas confrontaciones se realizaran con la finalidad de ofrendar a manera de autosacrificio el dolor y la sangre de los propios participantes, con el propósito de asegurar la llegada del periodo de lluvias y el consecuente crecimiento de las plantas que eran necesarias para la supervivencia del grupo.

Además de lo anterior, un punto que me parece se debe de resaltar en torno a las batallas rituales, es la presencia del dios Xipe Totec y el enfrentamiento de portadores de pieles, aspecto que se puede observar en diversas sociedades y temporalidades anteriores al surgimiento y auge del grupo tenochca,⁴ lo que conllevaría a considerar a que desde esos tiempos, existía una importante relación de estas prácticas con la guerra, de la cual “Nuestro señor de los desollados” era uno de sus númenes principales, tal como ya hubiera dado cuenta el investigador Carlos González González.⁵ Sobre lo anterior, convendría preguntarse si nos encontramos ante un tipo específico de guerreros o en otras palabras, si existía algún tipo de élite guerrera o de grupo corporativo militar asociado directamente al numen, como parece haber sido el caso con otras deidades como propusiera Florescano con respecto a la “serpiente emplumada”.⁶ Esto más allá de su posible relación con los guerreros de rango *tetecuhtin*, señalada por González González.⁷

En lo que respecta a las batallas rituales efectuadas por los nahuas del Posclásico tardío, aunque éstas mantenían fuertes diferencias con aquellas realizadas por los grupos anteriores, de lo que no cabe duda es que conservaban algunos elementos importantes como era precisamente esa relación con la guerra por un lado y con elementos asociados a los periodos de cultivo, como ya se ha mencionado.

⁴ Al respecto véase el Anexo I y Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, pp.20-29, así como Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, pp. 18-29.

⁵ González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011.

⁶ Vid. Florescano, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Taurus, México, 2012.

⁷ González González, Carlos Javier, *op.cit.*, p.389. En este caso no me refiero exclusivamente a los guerreros promovidos de los que tanto habla el investigador en su texto, sino de un grupo con características específicas, más allá del rango, a manera de grupo corporativo o de élite asociada, aunque evidentemente esto solo es un cuestionamiento.

Así, dentro de los aspectos generales se debe destacar que en cuanto a los antiguos nahuas existieron al menos dos tipos diferentes de escaramuzas, por un lado estaban aquellas fuertemente vinculadas con la guerra y los ámbitos inframundanos, en las que participaban guerreros en conjunto de otros actores; y por el otro nos encontramos ante las que eran realizadas con la intervención de determinados grupos de la sociedad y las cuales, debido a su carácter mantenían elementos lúdicos, es por ello que en éstas, tanto los que las ejecutaban como los observadores se divertían.⁸

Estas últimas eran la primera escaramuza de *ochpaniztli*, denominada como Zonecali, en la que se daba la participación de varias mujeres y la cual era efectuada con la finalidad explícita de entretener a la que habría de morir sacrificada, así como la de Tepixoliztli realizada en la veintena de *huey tozoztli*, ampliamente relacionada con los periodos de siembra y en donde quienes participaban eran los campesinos. Finalmente, la batalla ejecutada tras morir la representante de la diosa Ilamatecutli en la veintena de *tititl*, llamada Nechichicuahuilo, en la que los varones arrojaban bolsas o talegas rellenas de materiales blandos a las mujeres.

Sobre lo lúdico, teatral e histriónico de las escaramuzas nahuas

Como se pudo apreciar en el presente estudio, el común que mantenían estas tres escaramuzas (Zonecali, Tepixoliztli, Nechichicuahuilo) era que en ellas se daba precisamente la participación de personas procedentes de ciertos segmentos de la población, eran a los que hoy en día identificaríamos como civiles, en contraparte de los militares, ya fueran estos apenas estudiantes, o ya con grados superiores, quienes actuaban en las otras escaramuzas, en algunas de las cuales además era notoria la intervención de las deidades, en su calidad de muertas o fallecidas, a través de sus representantes o *ixiptla*.

Con lo anterior se demuestra que no todas las actividades asociadas a este tipo de actos mantenían aspectos lúdicos como algunos investigadores han creído encontrar,

⁸ Sobre esto último debe recordarse que es sumamente probable que la escaramuza de *Zonecali* se realizara ante un público muy reducido, o nulo, debido a las características del espacio en el que se realizaba.

sino que en realidad eran casos específicos en los que se daban estos elementos de recreo; sin embargo, como se ha mencionado varias veces a lo largo de la investigación, el hecho de que estos actos tuvieran en su forma atributos lúdicos, ello no les hacía perder su fundamento ritual y su importancia simbólica, debido a que es muy posible que al igual de lo que ocurre hoy en día en las batallas y escaramuzas rituales ejecutadas en diversas comunidades andinas, así como entre algunos nahuas de la montaña de Guerrero, el hecho de que las confrontaciones mantengan cierto carácter de “diversión” y los ejecutantes disfruten su intervención, además de que los espectadores observen interesados todos los pormenores, ello no quita la importancia que tienen estos encuentros dentro de la propia cosmovisión de los grupos y el valor simbólico que se les da a los golpes y la sangre como elementos que aseguran la llegada de las lluvias y la fertilidad.

Así, aunque en *huey tozoztli* los campesinos se divirtieran luchando unos contra otros, dándose de latigazos y persiguiéndose, en el trasfondo existía un elemento ritual ligado a la petición de lluvias necesarias para el cultivo, de ahí que el propio acto tuviera un nombre específico, asociado precisamente a la siembra.

Lo mismo se puede observar en la escaramuza del Zoncali, en la que se “divertían” las médicas, parteras y *ahuianime*, arrojándose unas a otras las pelotas rellenas de *pachtli*. Sobre esto es posible que inclusive hubiera alguna forma de contabilizar los puntos de cada equipo, para con ello dar cuenta de quienes iban ganando y/o perdiendo; no obstante, no se debe pasar por alto que todo ello se hacía como parte de un ritual mayor y la finalidad de la escaramuza, al menos la que se puede conocer a partir de los datos brindados por los informantes, era la de mantener alegre a la que representaba a la diosa Toci, quien habría de morir unos días después.

Finalmente, los “lechuzasos” eran quizás la única escaramuza a la que me atrevería a denominar como un “juego”, aún a pesar de que en cierto momento se transformaba en una especie de cortejo juvenil, por lo que no es de extrañar que habitualmente se le haya asignado una relación o vínculo con los actos relativos a la fertilidad. Sin embargo, no debe pasarse por alto que los informantes de Sahagún refirieron que en esta actividad participaban todos, desde aquellos que aún eran niños, además de que existe la remota posibilidad de que la batalla fuera iniciada por

los sacerdotes la noche anterior.⁹ En este sentido, esta escaramuza cuenta con elementos que no únicamente hacen referencia a sus partes o asociaciones simbólicas, sino que en realidad se muestra como un juego en el que podrían participar diversos grupos de personas, no únicamente los jovencitos y las doncellas.

Con base en lo anterior, conviene decir que en años recientes ha sido notorio un incremento de estudios en los que se ha pretendido “desacralizar” los actos realizados en diversos contextos rituales, buscando a partir de ello nuevas propuestas sobre el pasado; sin embargo, en el caso concreto de las batallas rituales, existe suficiente información, tanto en los registros coloniales, la lengua y la etnografía moderna, que permiten afirmar nuevamente que estas actividades no eran formas elaboradas de teatro ni *performance*. A este respecto se debe señalar que a pesar de que evidentemente todo acto ritual mantiene cierta “teatralidad”, pues resulta indudable que se trata de representaciones, muchas veces de elementos míticos, expuestas frente a determinado público, y en la mayoría de los casos sujetas a un guion preestablecido, aunque este último punto no parece haber sido el caso de las escaramuzas, en las cuales es muy probable que no se determinara quién o quiénes eran los que vencían a los otros, soy de la creencia de que el solo prestar atención a estas acciones únicamente a partir de su “teatralidad”, conlleva a pasar por alto la riqueza de elementos que las mismas mantenían. En este sentido sería lo mismo que observar una danza indígena exclusivamente a partir de la secuencia de los pasos y la coreografía, sin atender al simbolismo de los movimientos ejecutados, las intenciones de la danza y sobre todo las experiencias o explicaciones que dieran los propios ejecutantes sobre la misma.

Los vínculos con la guerra

Por otro lado, uno de los resultados de esta investigación es dar cuenta que las escaramuzas se encontraban más relacionadas con la actividad bélica que con ningún otro acto, lo anterior queda demostrado desde los propios términos que eran utilizados

⁹ Aunque como se vio en su respectivo lugar, soy más de la creencia de que el registro de que los sacerdotes realizaban una escaramuza en las escalinatas del Templo, me parece se trató más bien de la carrera Xochipaina.

para definir las, muchos de ellos asociados a los verbos y sustantivos usados para hablar de la guerra, de ahí que se pueda afirmar que la mayoría de las escaramuzas eran consideradas o entendidas como una forma específica de guerra o combate, mismo que servía en ocasiones como entrenamiento para las campañas militares. Sobre este punto, es menester recordar que entre los vocablos específicos para definir las batallas se encuentra el término de *yayaotla* mismo que como se vio en su lugar,¹⁰ podría haber sido una designación común para este tipo de prácticas.

Además de lo anterior, en el presente trabajo se pudo observar como muchas de las escaramuzas estudiadas se sustentaban en eventos míticos e históricos, en varios casos asociados al surgimiento de la guerra sagrada y aspectos propios de dicha actividad como era el inicio del desollamiento. De esta forma, es posible que la escaramuza entre los *xipeme* y los *tototectin* de *tlacaxipehualiztli* se relacionara con la lucha entre los 400 *mimixcoa* y sus hermanos, a la vez que en *panquetzaliztli* se recreaba en la escaramuza la lucha de los *centzonhuitznahua* con su hermano Huitzilopochtli.

Por otro lado, se encuentra una importante relación de las escaramuzas rituales efectuadas en la veintena de *ochpaniztli* con el establecimiento, nuevamente, de la guerra, pero además con la recreación o representación del sacrificio de la Yaocihuatl y la posterior batalla que tendría lugar, a partir de la cual el pueblo tuvo que salir del sitio en el que se hallaba.

Sobre esto último, es interesante señalar que precisamente, uno de los elementos importantes de las escaramuzas analizadas en este trabajo, es que algunas de ellas hacían alusión a momentos determinantes de la peregrinación mexicana, desde Coatepec, asociado como se vio con el nacimiento del dios tutelar del pueblo, así como su estadía en Tizapán y el sacrificio de la Yaocihuatl, siendo de esta forma una reactualización o representación de dichos eventos bélicos que forjaron de cierta manera el carácter del pueblo tenochca.

Con esta base, es menester denotar que precisamente las fiestas y en concreto, las escaramuzas realizadas en ellas en tres de las veintenas, en *tlacaxipehualiztli*, *panquetzaliztli* y *ochpaniztli*, tenían una indudable asociación con la guerra, ya que cada

¹⁰ Véase capítulo 3 de la presente tesis.

una de estas se realizaba en honor a los númenes de dicha actividad: Xipe Totec, Huitzilopochtli (Quetzalcoatl), en conjunto con Tezcatlipoca, y finalmente la diosa madre en su faceta guerrera, ya fuera como una representación de la Yaocihuatl o Cihuacoatl.

A este respecto, resulta muy interesante que las conmemoraciones mencionadas fungieran como marcadores del inicio y final de la temporada de guerra, de tal forma que en *ochpaniztli* se hacían actos enfocados al inicio de la misma, en conjunto con el principio de la cosecha y en ésta se observaban dos aspectos interesantes, por un lado se aludía a la fecundación, parto y muerte de la diosa madre, a partir de lo cual nacía su hijo el maíz; a la par de que mediante la segunda parte de la escaramuza de Zacacali, se les iniciaba a los jóvenes guerreros que habrían de ir a la guerra por primera vez. Era en este momento también que el señor les otorgaba sus armas a estos guerreros principiantes, mientras que les daba insignias a los más avezados.

Por su parte, en *tlacaxipehualiztli* se conmemoraba el cierre del ciclo bélico y se celebraban los festejos mexica por las victorias, por lo que en dicha festividad se realizaban distintos actos con la finalidad de demostrar, tanto a propios como extraños, el poderío militar tenochca, lo anterior sobre todo a partir del *tlahuahuanaliztli* y los combates entre los *xipeme* y los *tototectin*. Además, al igual que con *ochpaniztli*, era en esos momentos en los que el *huey tlatoani* otorgaba insignias y obsequios a aquellos guerreros que se hubieran destacado en las guerras.

En cuanto a la veintena de *panquetzaliztli*, ésta es señalada por fray Juan de Torquemada y por Francisco de las Navas como la veintena en la que se iniciaban las guerras, mientras que en *tititl*, se apretaban las guerras y batallas, denotando con ello que se mantenían en pleno.¹¹ En este sentido, no cabe duda de las importantes implicaciones que tenían estas escaramuzas con la actividad bélica.

¹¹ Vid. González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, F.C.E., México, 2011, p.320, Navas, Francisco de, "Calendario índico de los indios del Marc Océano y de las partes de este nuevo mundo" en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I., IIA-UNAM, México, p.228.

La presencia de los *ixiptla*

Uno de los elementos más característicos de este tipo de escaramuzas es la aparición en la mayoría de ellas, solo con la excepción de la del *tlaamahaia*,¹² de personajes identificados casi todos como los representantes de las mismas deidades, quienes fungen como los dirigentes de alguno de los bandos confrontados, así por ejemplo, en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, cuando se enfrentaban los *xipeme* y los *tototectin*, estos últimos eran dirigidos por el Yohuallahuan “bebedor nocturno”, el que era un sacerdote que llevaba los atavíos del dios Xipe Totec, entre estos muy probablemente una piel desollada y quien además de participar en la escaramuza, tenía una fuerte presencia durante varias actividades realizadas en la veintena, siendo también éste personaje el encargado de sacar el corazón a algunas de las víctimas.¹³

Por su parte, en *ochpaniztli* un joven y fornido sacerdote se ponía la piel de la mujer que había interpretado a la diosa Toci, el Teccizcuacuilli o “Tonsurado de caracol”, quien de la misma forma que el Yohuallahuan, dirigía en el combate a los “huastecos” de la diosa, y a otro grupo, posiblemente compuesto por los estudiantes del *calmecac*, los *tlamacazque*, con quienes se enfrentaba a un conjunto de guerreros,¹⁴ en un principio con escobas de zacate ensangrentadas y posteriormente con palos, piedras y otras armas.

El mismo personaje, de igual forma al anterior, podría haber participado también en la realización de sacrificios, tal como se puede ver en la descripción que da Francisco Hernández, quien menciona que iba al templo de Huitzilopochtli en donde él mismo arrancaba los corazones con sus propias uñas,¹⁵ acción que nuevamente le relacionaría con el Yohuallahuan.

Por otro lado, en *panquetzaliztli-atemoztli* se registra la participación del *ixiptla* de Huitzilopochtli denominado como el Chonchayotl, el cual aparecía lleno de sangre y

¹² Aunque en el caso concreto de dicha escaramuza, era en realidad el colectivo de personajes los que fungían como la deidad en sí.

¹³ González González, Carlos Javier, *op.cit.*, p. 271. Tezozomoc, Alvarado, *Crónica Mexicana*, Gonzalo Díaz y Germán Vázquez (eds.), Dastin, Barcelona, 2001, cap. 72, pp.306-309.

¹⁴ Véase *Códice Florentino*, lib. II, cap. 30, f.68r.

¹⁵ Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión Hernández (ed.), Dastin, Barcelona, 2003, lib. III, Cap. X, p.274.

con los cabellos enmarañados, aspecto en cierta forma similar a los anteriores, en el sentido de que se mostraba como ellos, ya fallecido, tal como se verá más adelante.

Él, al igual que los otros dos personajes, tenía la función principal de dirigir en batalla a uno de los bandos, el de los jóvenes del *calmecac*, en contra de los estudiantes del *telpochcalli* y además, entre las actividades que realizaba, llama la atención de que seguramente él mismo salía a las calles con la finalidad de capturar personas, con la intención de llevarlas ante los sacerdotes, o posiblemente ante el mismo *tlenamaca*, quien los marcaba perforándoles las orejas con un pedernal.

Lo anterior permite compararlo con un último protagonista, que si bien no aparece registrado en las escaramuzas, realizaba actos relacionados con estas al finalizar la veintena de *tlacaxipehualiztli*, o más posiblemente ya durante *tozoztontli*, el denominado Tetzompac, personaje vinculado con el dios Xipe Totec, mismo que también salía a las calles con la intención de capturar gente, ya sea con la finalidad de robarles o quitarles sus mantas para darlas al dueño de los aditamentos que llevaba vestidos, o probablemente, tal como parece haber ocurrido en otras regiones, para marcar a las siguientes víctimas de sacrificio, a quienes trasquilaba o les cortaba el cabello,¹⁶ actividad que tiene una importante semejanza con la descrita anteriormente asociada con la perforación de las orejas realizada sobre los hombres capturados por el Chonchayotl. Ahora bien, ante la presencia del Tetzompac, se debieron de generar pequeñas escaramuzas, pues tal como se mencionó en su momento, al verlo venir, la gente se atemorizaba y salía corriendo, o se le enfrentaba arrojándole piedras.¹⁷

Es de hacer notar que también otro de los puntos en común, entre las actividades del Chonchayotl y el Tetzompac se encuentra en que ambos realizaban estos “robos rituales” de los que tanto se ha hablado en la presente investigación. Por un lado, el “Tonsurado del caracol” como se mencionó líneas atrás, tomaba las mantas de las personas que capturaba y aunque no sabemos si el propio Chonchayotl realizara la misma acción con los que aprisionaba, lo cual no sería de extrañar, una de las

¹⁶ de Castañeda, Francisco, *Relación de Acolman*, [1580] en: Acuña, Rene, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.II., UNAM, México, 1984, p.227

¹⁷ Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin, y Josefina Quintana (ed.), lib. II, cap. XXII, p.187. *Florentine Codex*, t.2., p.59. Se debe notar que sólo en la parte en náhuatl se habla de que apedrean al Tetzompac.

finalidades de la escaramuza en la que participaba era la captura de los contrarios con la intención de, además de infligirles daños físicos, extraer de sus aposentos diversos artículos para apropiárselos.

Ahora bien, un punto interesante de comparación entre el Yohuallahuan, el Teccizcuacuilli, el Tetzompac y el Chonchayotl, es que todos ellos estaban ataviados a manera de que generaran temor en la gente, aspecto que me parece debió de ser central dentro de su participación en las fiestas veintenales, de ahí que no es fortuito que en todas las descripciones sobre estos individuos se haga mención al temor que causaban en los espectadores.

Sobre esto es importante decir que cada uno de estos personajes al ser analizados de manera independiente, como se hizo en los capítulos precedentes, dan muestra de tener elementos particulares que permiten asignarles funciones específicas en el marco de las fiestas y rituales en los que participaban; no obstante, resultan significativos los elementos que mantenían en común, en especial el ya mencionado, mismo que denota que estos generaban temor.

Sobre esto, es de gran interés que en las descripciones de los mismos se refiera que tanto el Teccizcuacuilli y el Yohuallahuan portaban las pieles de los sacrificados, por lo que debieron de estar cubiertos de sangre seca, mientras que por su lado el Chonchayotl, de la misma forma que los anteriores aparecía lleno de manchas de sangre, con los cabellos enmarañados y posiblemente llevando una máscara, además de portar un collar con uno o varios corazones humanos, y por analogía con otras imágenes, posiblemente con manos cercenadas, lo cual evidentemente, al igual que con los otros dos, mostraba una imagen imponente que debió de generar cierta aprensión en quienes le observaban.

Aquí es importante mencionar un aspecto ampliamente significativo, y es que como hemos visto, en todos estos casos se trataba precisamente de las deidades muertas, o en su forma de *tzitzimime*. Así, debe de recordarse que el Yohuallahuan debería llevar la piel de un *ixiptla* de Xipe; el Tetzompac usaba los atuendos de un guerrero sacrificado, a la vez que el Teccizcuacuilli vestía la piel de aquella mujer mayor de los cuarenta años que había sido seleccionada para representar a la diosa Toci, la cual moría al dar a luz a su hijo Cinteotl, es decir que el Teccizcuacuilli era en sí una

Cihuateteo. Finalmente, el Chonchayotl, quien vestía los elementos propios de los *tzitzimime*, era la representación de Huitzilopochtli (o quizás Quetzalcoatl) que aparecía tras haber sido inmolado.

En este sentido se mostraban como guerreros muertos, y podría considerarse que en todos los casos nos encontramos ante una misma manifestación de los elementos nocturnos asociados con lo inframundano y con los *tzitzimime*, resultando interesante que precisamente estos últimos seres aparecían dentro del calendario ceremonial en las veintenas de *ochpaniztli*, *quecholli*, *panquetzaliztli* y *tititl*, siendo sumamente sugestivo el hecho de que en tres de estas se realizaban escaramuzas rituales efectuadas en momentos posteriores a la muerte de los representantes de los dioses o diosas. En resumen, me parece que existen fuertes indicios de que en muchas de estas batallas rituales se buscaba representar la lucha entre las entidades nocturnas y de la muerte.

A manera de conclusión, desde periodos tempranos en Mesoamérica, tal como ya lo había señalado el investigador Claude-François Baudez,¹⁸ existió otra forma de confrontación colectiva, diferente a las guerras o al juego de pelota, consistente en el enfrentamiento violento de dos bandos contrarios, la mayoría de las veces compuestos por participantes de la misma comunidad.

Las anteriores, se realizaban con diferentes finalidades, es por ello que no se les puede terminar de englobar en un solo aspecto; sin embargo, con base en los datos expuestos se puede llegar a concluir que eran una manifestación cultural que tenía una estrecha relación con los rituales de petición de las lluvias y con la actividad bélica.

Entre los nahuas antiguos y quizás desde tiempos anteriores, fungían como un medio por el cual, algunos de sus participantes ofrendaban su propio dolor y su sangre, con la finalidad de atraer a las lluvias, por un lado, así como para tener buena fortuna en las guerras. Eran también formas de distensión social y en ocasiones podían ser utilizadas con la finalidad de seleccionar a las futuras víctimas de sacrificio, o en otros momentos los participantes podían ser sacrificados como resultado de las mismas escaramuzas.

¹⁸ Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, p. 21.

Además, no debe pasar desapercibido que también servían como entrenamiento para los nuevos guerreros, en especial aquellas realizadas en *ochpaniztli*, aunque posiblemente también en *tlacaxipehualiztli*, lo que les otorgaba como se ha dicho ya, una fuerte relación con la acción bélica.

Se debe señalar también que las escaramuzas realizadas por los nahuas en los periodos previos al contacto, debieron de haberse sustentado en diversos discursos y tradiciones míticas, las cuales les daban sentido y explicaban su importancia simbólica, así como se puede ejemplificar con algunas de estas como es el caso de las realizadas en la veintena de *panquetzaliztli*, lamentablemente, no se conocen todos los mitos asociados a ellas, mismos que sin duda permitirían tener una mayor comprensión sobre estas.

Anexo I. Antigüedad y extensión de las batallas rituales en Mesoamérica

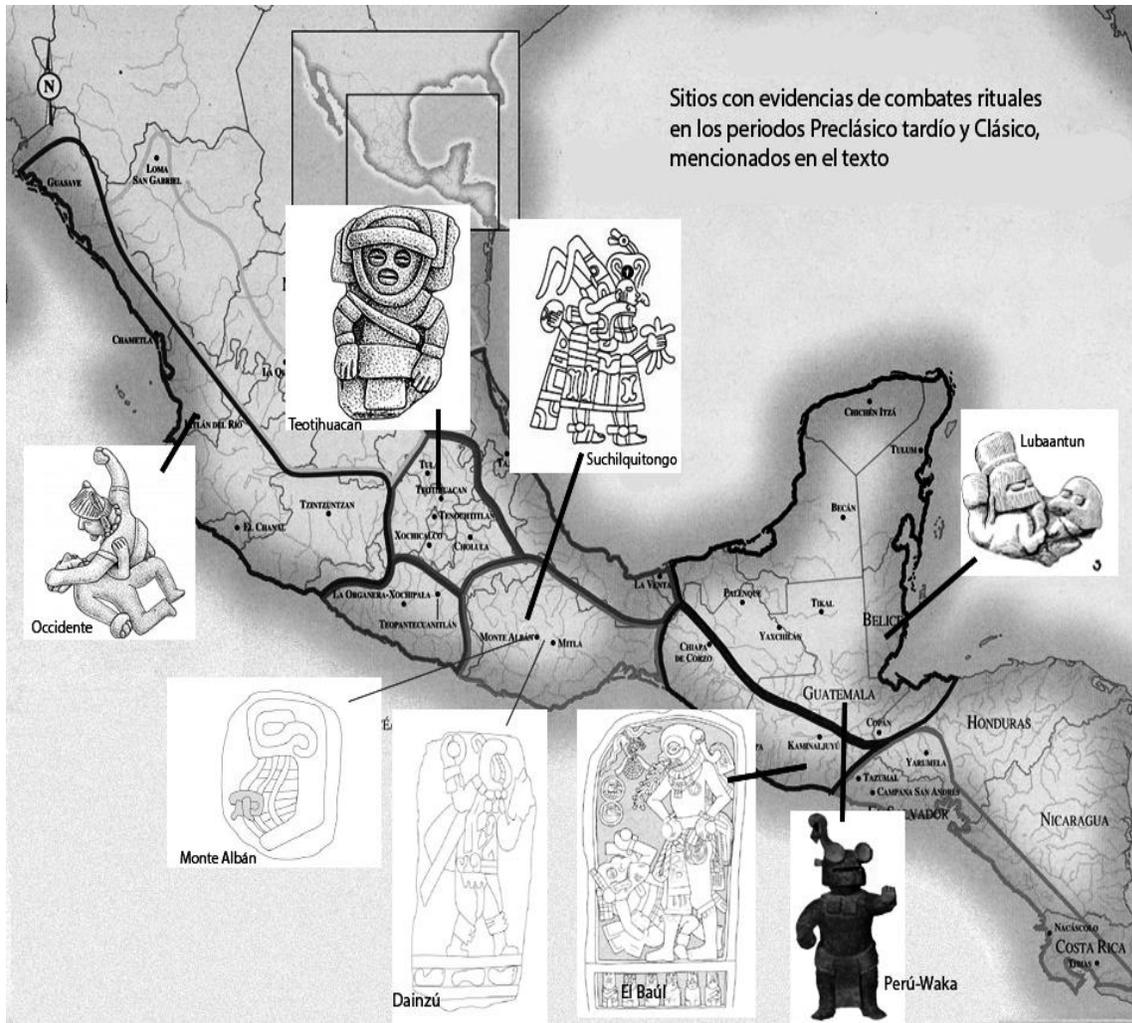
Las pocas propuestas en torno a la identificación de vestigios arqueológicos que denoten la existencia de batallas rituales en diferentes sitios mesoamericanos, se han centrado sobre todo en la representación de una serie de personajes, en figurillas, vasijas, grabados en piedra, y pintura mural, que portan yelmos, vestimenta protectora, y en ocasiones llevan armas de algún tipo (manoplas, esferas de piedra, palos, entre otros), muchos de los cuales se registraron en posiciones beligerantes y algunas veces son retratados en conjunto con sus contrincantes, ya sea en plena confrontación o como vencedores y derrotados.

Es importante mencionar que los anteriores han sido tradicionalmente identificados como jugadores de pelota, debido a que los aditamentos protectores que portan, e igualmente porque algunos de ellos llevan en las manos objetos esféricos, los cuales podrían interpretarse como pelotas de hule;¹⁹ no obstante, tal parece ser que varios de estos supuestos “jugadores de pelota” en realidad eran combatientes que participaban en alguna forma de escaramuza ritual. Por otro lado, debe considerarse que todo parece indicar que en Mesoamérica existían diversas modalidades del juego de pelota,²⁰ algunas de las cuales involucraban a la vez enfrentamientos violentos, en los cuales se buscaba herir a los contrincantes, motivo por el que también eran una forma específica de confrontación ritual.²¹

¹⁹ Sin embargo, debe resaltarse el hecho de que en la mayoría de los casos, las supuestas “pelotas” de hule registradas, son en realidad más pequeñas que las que se conocen a la fecha, por lo cual, es muy posible que en realidad se tratara de esferas de piedra.

²⁰ Al respecto: Uriarte, María Teresa, “Tepantitla, el juego de pelota” en: Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacán*, Vol. I, t. II. UNAM-IIE, México, 1996, pp.256-262. También: Taladoire, Éric, “Cinco tesis discutibles relativas al juego de pelota” en: *Arqueología*, No.50, INAH, México, 2015, pp.191-209. El autor de este sugerente artículo da cuenta de que en realidad no se trataría de variantes de un mismo juego, sino que serían juegos diferentes.

²¹ Véase: Baudez, Claude-François, “El juego de balón con bastones en Teotihuacán” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XV, No. 86, Raíces, México, 2007, pp.18-25. En sí, se debe mencionar que la cancha del juego de pelota debió de fungir como un espacio importante en el que se realizaban algunas confrontaciones rituales, y no debe olvidarse de que dentro de la tradición mítica mexicana, fue precisamente en el *teotlachco* de Coatepec en donde se dio la batalla entre Huitzilopochtli y sus hermanos liderados por Coyolxauqui, con lo que denota la importancia que tenía el recinto como sede de confrontaciones entre distintas facciones. Al respecto: Tezozomoc, Fernando Alvarado, *Crónica mexicayotl*, Adrián León (Trad.), UNAM, México, 1998, p.35. También: Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra*



Mapa 1. Sitios con evidencias de combates rituales mencionados en el texto. Mapa tomado de *Arqueología Mexicana. Especial 5, 2000*. (Modificado para la presente investigación).

Por su parte, según los investigadores Karl Taube y Marc Zender en Mesoamérica además del juego de pelota, existió otro “deporte” menos estudiado, al cual denominan como una forma ritualizada de “boxeo”,²² en este sentido, aunque las ideas y propuestas de ambos autores son en gran medida fundamentales para poder identificar y

firme, estudio de Rosa Camelo y José Rubén Romero, t. I, Conaculta, México, 2002, Tratado primero, cap. III, p.77.

²² Taube, Karl y Marc Zender, “American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica” en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, p.161.

comprender las batallas rituales mesoamericanas dentro de un marco temporal amplio, no comparto la idea de que éstas fueran algún tipo de “deporte”, o de una actividad similar al “boxeo”, debido a que lo anterior además de ser anacrónico, deja de lado el valor simbólico de dichos actos, inscribiéndolos en un tipo específico de “espectáculo” o una especie de actividad cuyos fines eran el simple entretenimiento de los espectadores,²³ lo cual disminuye el amplio valor polisémico de los mismos.

Ahora bien, la existencia de dichos personajes, a los que preferiré referir como combatientes, aparecen al menos desde el periodo Preclásico tardío en la región del Valle de Tlacolula, Oaxaca²⁴ y se encuentran diversas representaciones de los mismos en varios lugares del Clásico, como son la zona maya, Teotihuacan o la región de Cotzumalhuapa, entre otros.

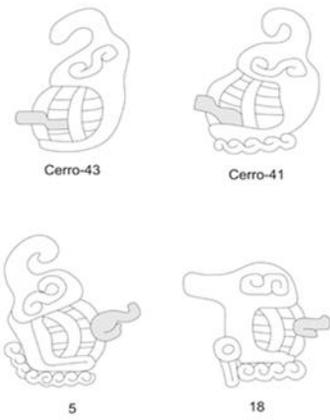
El periodo Preclásico

El primer lugar del que se tiene evidencias de la representación de personajes relacionados con las escaramuzas rituales es el sitio zapoteca de Dainzú, asentado en el valle de Tlacolula, Oaxaca y cuya ocupación abarca un periodo que va desde la fase El Rosario (entre el 500 y 700 a.c.) hasta aproximadamente el inicio de la fase Monte Albán V (1325 d.c.), siendo su periodo de máximo esplendor entre los años 200 a.c., a 20 d.c, temporalidad en la que se construyeron las principales estructuras, de entre las cuales destaca el denominado conjunto A,²⁵ espacio en donde Ignacio Bernal encontró una serie de 41 lápidas irregulares, de las cuales, 33 contenían grabados de ciertos personajes, a los cuales el investigador identificó como “jugadores de pelota” debido a los pequeños

²³ Observaciones similares se encuentran también en algunas propuestas interpretativas como la de Agnieszka Brylak, quien relaciona las batallas rituales con los espectáculos y los *performances*. Brylak, Agnieszka, *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: Entre antropología y teatro*, Tesis doctoral, Universidad de Varsovia, Varsovia, 2015. Aquí el problema radica no solo en interpretar a las mismas como una forma de espectáculo, debido a que en cierta forma lo eran, sino de perder de vista la función simbólica de las mismas y su importancia dentro de los rituales realizados dentro de las fiestas veintenales.

²⁴ Es posible que en la Estela 3 de la Venta se hayan retratado algunos combatientes de una escaramuza ritual; sin embargo, no hay suficientes evidencias que permitan afirmar lo anterior, y sería en gran medida aventurado definirlos como tales.

²⁵ González Licón, Ernesto, *Tres mil años de civilización precolombina. Los zapotecos y mixtecos*, Jaca Book, Conaculta, México, 1990, p. 35.

| | | |
|--|---|---|
|  |  |  |
| <p>Fig. 1. DAN-86. Combatiente de Dainzú, fachada del complejo B. Tomada de Urcid, 2014.</p> | <p>Fig. 2 Cascos con la máscara bucal de Cocijo y el motivo en forma de S procedentes de Dainzú. Tomados de Urcid, 2014</p> | <p>Fig.3. Lápida procedente de Monte Albán (MA-N-33). Tomada de Urcid, 2014</p> |

objetos circulares que llevaban en sus manos, así como a los cascos o protecciones que portaban.²⁶

Sobre estos la investigadora Heather Orr llegó a plantear que en realidad se trataban de participantes en una especie de batalla ritual o quizás a un juego de pelota con connotaciones violentas.²⁷ Lo anterior se basa en que los personajes retratados portan yelmos o cascos con rejillas, (Véase Fig. 1), mismos que en la mayoría de los casos cuentan con alguna forma de decoración, ya que por ejemplo, 21 tenían orejas de felino, o de jaguar, asimismo, varios de ellos muestran la máscara bucal del dios de la lluvia Cocijo en las rejillas, así como un motivo en forma de S.²⁸ (véase Fig.2). El mismo

²⁶ Véase Bernal, Ignacio, “Los jugadores de pelota, de Dainzú (Oaxaca)”, en: *Journal de la Société des Américanistes*, t.60, 1971, p.301. en: www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1971_num_60_1_2976 [Consultado mayor de 2017] También: Berger, Martin, “The Ballplayers of Dainzú? An Alternative Interpretation of the Dainzú Iconography” en: *Mexicon*, vol. XXXIII, 2011, p.46.

²⁷ Orr, Heather, *Power games in the late formative Valley of Oaxaca: The ballplayer carvings at Dainzú* Tesis de doctorado en filosofía, University of Texas at Austin, 1997. La investigadora se basó para ello en la comparación de los grabados de dicho sitio con las evidencias arqueológicas de otras regiones, las escaramuzas rituales realizadas durante la veintena de Tlacaxipehualiztli, así como con las danzas y combates realizados en la región andina (*thinku*) y en las comunidades nahuas de la montaña de Guerrero.

²⁸ Orr, Heather, *op. cit.*, pp.39, 166. Al respecto del motivo en forma de S, Taube y Zender, denotan que se trata de un elemento utilizado para representar a las nubes en Chacaltzingo y en la mayoría de los sitios mayas de los periodos Clásico y Posclásico. Taube, Karl y Marc Zender, *op. cit.*, p.170. Al respecto véase también: Reilly III, F. Kent, “The Lazy-S: A Formative Period Iconographic Loan to Maya Hieroglyphic Writing”, en: Martha J. Macri y Jan McHargue (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, Pre-Columbian Art

tipo de casco fue encontrado también por Alfonso Caso en Monte Albán (Fig.3), e igualmente fue registrado en los personajes que se encuentran pintados en uno de los muros de la cámara mortuoria de la tumba 5 de Huijazoo.²⁹ (Fig.4).

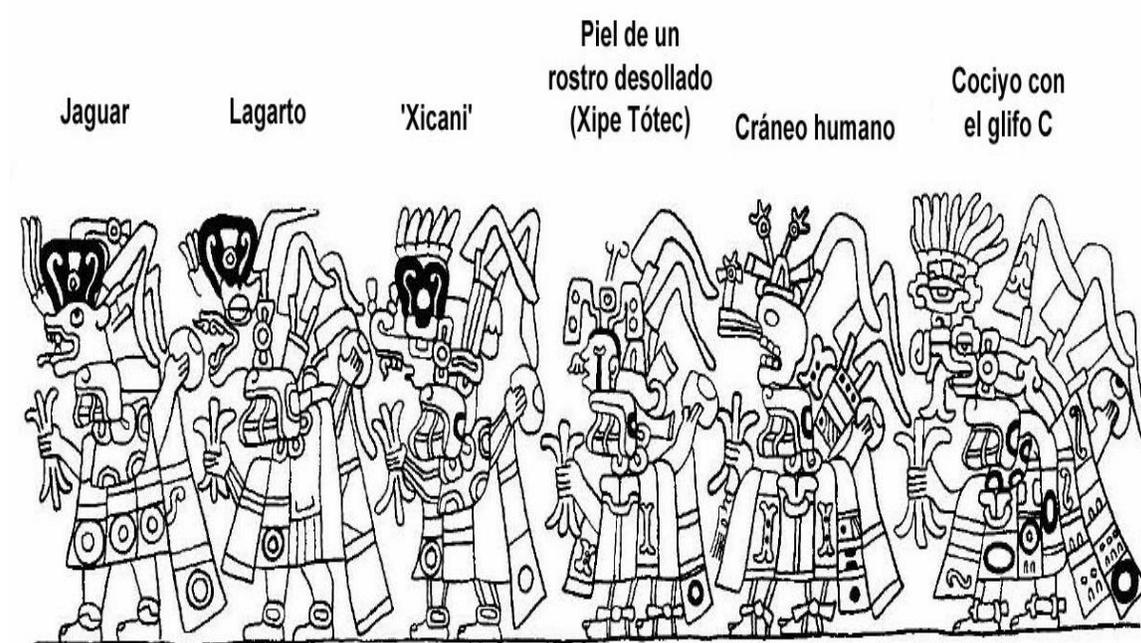


Fig. 4. Combatientes pintados en el muro Este de la cámara principal de la tumba 5. Tomado de Urcid, 2005.

De igual forma, los combatientes llevan ropa acolchonada, que incluye una camisa o túnica, una braga, o pantalones cortos, una especie de cinturón y en ocasiones rodilleras. Asimismo, todos portan guantes atados a los codos, y llevan también manoplas, así como una pequeña pelota o esfera de piedra, la cual podría haber sido utilizada a manera de arma.

Uno de los aspectos que hace suponer que en realidad se trataba de un combate ritual, radica también en que algunas lápidas muestran a los personajes en postura de

Research Institute, San Francisco, 1993, pp.413-424. Por su parte, Baudez sugiere que dichos elementos quizás distinguían bandos o subgrupos de combatientes. Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, p. 26.

²⁹ Véase: Franco Brizuela, María Luisa, "La tumba zapoteca de Huijazoo" en: González Licón, Ernesto, *Tres mil años de civilización precolombina. Los zapotecos y mixtecos*, Jaca Book, Conaculta, México, 1990, pp.209-226. También Fahmel Beyer, Bernd, "La tumba 5 de Suchiquiltongo" en: Teresa Uriarte (coord.), *Fragmentos del pasado. Murales prehispánicos*, Antiguo Colegio de San Idelfonso, IIE-UNAM, México, 1998, pp.212-214.

haber sido derrotados, mismos que se encuentran en el suelo, contorsionados o con las piernas al aire como si cayeran (Fig. 5), a este respecto Baudez da cuenta de que al igual que en Monte Albán, en Dainzú se destacó más a los vencidos que a los vencedores,



Fig. 5 Combatientes derrotados. Tomados de la Mediateca del INAH en: <https://mediateca.inah.gob.mx>



Fig. 6. Grabado en piedra. Combatientes de Dainzú. Tomado de Orr, 1997.



Fig. 7. Reprografía del grabado DAI-A-1. Tomado de la mediateca del INAH en: <https://mediateca.inah.gob.mx>

debido a que aquellos que habían sido derrotados serían las futuras víctimas de sacrificio.³⁰

³⁰ Baudez, Claude-François, *op. cit.*, p. 24. En esto último sigue en términos generales a la propuesta de Heather Orr.

Quizás uno de los grabados más interesantes del sitio, corresponde a una roca que se encontró en el Cerro Dainzú (Fig. 6), en la cual se registraron dos combatientes, el primero de pie como vencedor, posiblemente amenazando al segundo que se encuentra tirado en el piso. Aquí llama la atención que el “vencedor” con la mano derecha parece apuntar con una pelota o esfera al derrotado, como si estuviera por arrojársela, mientras que en la mano izquierda le señala con una manopla. La misma posición de “vencedor” se encuentra también en el grabado identificado como DAI-A-1 (Fig. 7), en donde además se registró un glifo con un numeral dos, posiblemente se trata de un nombre calendárico o un topónimo. Llama la atención que enfrente del personaje hay un glifo de tres volutas similar al que fue encontrado en el pecho del personaje, posiblemente sacrificado, registrado en el monumento 3 de San José Mogote, mismo que ha sido identificado como una representación del corazón asociada al sacrificio.³¹

En términos generales, Heather Orr propuso que la iconografía de Dainzú, representaba un juego de pelota como una batalla ritual, en la cual, los derrotados eran sacrificados. Asimismo, dio cuenta de que la presencia de diversos elementos asociados a las lluvias permiten suponer que se trataba de un ritual de petición de éstas, similar a los realizados en la actualidad en las comunidades nahuas de Acatlán y Zitlala en Guerrero.³²

Para la investigadora, la batalla se debió de haber realizado mediante el enfrentamiento frente a frente en un campo abierto,³³ en donde los individuos arrojaban sus proyectiles de piedra a los contrincantes con la finalidad de tirarlos o herirlos.³⁴ Con base en la cantidad de individuos retratados cayendo, postula que era posible que se les estuviera arrojando por las escaleras del templo o de las propias

³¹ Vid. Urcid, Javier, “El sacrificio humano en el sureste de Mesoamérica” en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, p.151.

³² Al respecto véase: Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Conaculta, México, 2003. También: Villela F., Samuel, “Ritual agrícola en La Montaña de Guerrero”, en: *Antropología*, No. 30, INAH, México, abril-junio 1990, pp.2-9.

³³ Aquí se debe mencionar que el campo de juego de pelota de Dainzú corresponde a momentos posteriores a los de dichos grabados.

³⁴ Orr, Heather, *op. cit.*, pp.183-184

colinas,³⁵ con lo que se podría suponer que era también una forma de sacrificio por despeñamiento.

A pesar de lo anterior se debe hacer mención de que como es habitual, no existe consenso respecto al significado de las representaciones del sitio, ya que por un lado, se encuentran las posturas que sostienen que en efecto los personajes retratados eran combatientes que participaban en una batalla ritual, la cual a decir de Heather Orr, era un tipo de “juego de pelota” que funcionaba principalmente como una batalla ritual;³⁶ empero, Taube, Zender y Baudez la relacionan directamente a un combate ritual, descartando la idea de que se encontrara asociado al juego.³⁷ Por su parte, Martin Berger sostiene que en lugar de todo lo anterior, lo que fue representado es en realidad el resultado de una batalla, o varios enfrentamientos de una campaña militar,³⁸ a la vez que Eric Taladoire considera que se trata de una representación de jugadores de la pelota mixteca.³⁹ Finalmente, Javier Urcid postula que lo grabado era una variante del juego de pelota, la cual involucraba tomar al vuelo, lanzar y posiblemente rebotar una pelota.⁴⁰

Como se puede ver, no existe una posible respuesta que de una total garantía sobre quiénes eran dichos personajes, y cuáles eran los actos que realizaban; sin embargo, de lo que no cabe duda es que resulta poco probable de que fueran militares tal como postula Martin Berger, pues en su análisis refiere que las esferas que llevan los personajes eran armas y propone que los aditamentos protectores eran para la guerra; empero, pasa por alto el hecho de que dentro de las convenciones mesoamericanas, los militares fueron representados portando armas ofensivas ampliamente reconocibles, como por ejemplo en los murales de Bonampak o de Cacaxtla, y salvo muy raras

³⁵ *Ibid.*, p.46.

³⁶ Orr, Heather, *op. cit.*

³⁷ Taube, Karl y Marc Zender, *op. cit.*, p. 162 (Aunque ciertamente continúan denominando a los participantes como “players”; Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, pp. 24 y ss.

³⁸ Berger, Martin, “The Ballplayers of Dainzú? An Alternative Interpretation of the Dainzú Iconography” en: *Mexicon*, vol. XXXIII, 2011.

³⁹ Taladoire, Eric, “La Pelota Mixteca and the Palangana Ballcourts. A prehispanic Ballgame and its Possible Architectural Context”, en: *Ancient Mesoamerica*, no. 14, pp.319-342.

⁴⁰ Urcid, Javier, “Otra narrativa de jugadores de pelota en Dainzú” en: Marcus Winter y Gonzalo Sánchez (eds.), *Panorama arqueológico: Dos Oaxacas*, Oaxaca, Centro INAH-Oaxaca, 2014, pp. 43-62.

excepciones se encuentran registros en los que se muestre la utilización de esferas de piedra como armas ofensivas en las batallas militares.

Sin duda, un aspecto central para desentrañar el significado de los personajes retratados en Dainzú, recae en la esfera que estos portan, dado que el material del que fuera hecha podría corroborar si se trataba de una especie de juego o propiamente de una batalla. Con esta base, se debe tener presente que si se tratase de una pelota manufacturada con hule, se podría sospechar de que en efecto, la actividad realizada por los personajes en cuestión era una especie de juego, resultando en este caso que los aditamentos utilizados por los mismos tendrían la finalidad de protegerlos ante los daños que la pelota podría ocasionar.

Sobre esto último debe mencionarse que ya fray Diego Durán, mencionaba que algunos jugadores que practicaban el juego de pelota en el siglo XVI, morían al ser golpeados por la misma en el hueco del estómago,⁴¹ por lo que se puede comprender que su dureza era suficiente para causar lesionados y muertos; sin embargo, es de denotar que los mismos aditamentos protectores evitarían también que el supuesto “juego” fuera dinámico, además, es interesante que los mismos se dejaran de usar en los periodos posteriores.

Por el contrario, si la esfera hubiese sido de piedra, resultaría evidente de que no se trataba de ningún juego, sino que en verdad era una confrontación violenta que seguramente conllevaría a la muerte de algunos de sus participantes; empero, lamentablemente no es posible saber a ciencia cierta el material de la esfera en cuestión, aunque se debe mencionar que hasta donde sé no han sido recuperadas pelotas de hule en la región, quizás debido a la vulnerabilidad que tiene dicho material a la deterioración,⁴² no así las esferas de piedra que se recobraron tanto en el propio sitio de Dainzú, como en Monte Albán.⁴³ Ahora bien, tal como se irá viendo en las siguientes páginas, la existencia de varios ejemplos similares a los grabados de Dainzú, me hacen suponer que en realidad se trataban de esferas de piedra en lugar de hule.

⁴¹ Durán, Diego, *op. cit.*, cap. XXIII, p.214.

⁴² Al respecto: Filloy Nadal, Laura, “Rubber and rubber balls in Mesoamerica” en: E. Michael Whittington (ed.), *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*, Mint Museum of Art, Thames and Hudson, Charlotte, 2001, p.26.

⁴³ Orr, Heather, *op. cit.*, p. 43

Periodo Clásico

La mayor cantidad de evidencias arqueológicas de las batallas rituales proceden del periodo Clásico, temporalidad en la que parecen haberse practicado varias modalidades de ellas en diferentes regiones, de entre las que vale destacar además de la de Oaxaca, la zona maya, Teotihuacan, y en el Occidente (Véase Mapa 1). En la presente sección, con la finalidad de seguir una descripción más organizada de la información, he optado por dividirla por regiones, aunque en muchos casos se tendrá que hacer un entrecruce de datos, en la medida de que algunas de las evidencias trabajadas, cuentan con rasgos que son comparables con otros procedentes de otras zonas o temporalidades. Se comenzará entonces con Oaxaca, por tener ésta una continuidad con lo mencionado anteriormente.

8.1.1 Oaxaca

Líneas arriba ya se aludió a que en la Tumba 5 de Huijazoo, también dentro del Valle del ETLA, se registraron al igual que en Dainzú, una serie de personajes que portan el mismo tipo de casco o yelmo que los combatientes de dicho lugar, lo cual permite presuponer la existencia de una continuidad de la misma actividad en los Valles Centrales de Oaxaca.

La tumba 5 de Huijazoo, o de Santiago Suchiquiltongo,⁴⁴ ubicada en el Valle del ETLA, corresponde al periodo final del Clásico, entre los años de 650 y 900 d.c.,⁴⁵ y a decir de Javier Urcid, todo parece indicar que fue construida alrededor del año 600 y se le continuó reutilizando hasta el 900 d.c.⁴⁶

⁴⁴ El nombre de Huijazoo “fortaleza de guerra”, fue impuesto al sitio por su descubridor Enrique Méndez; sin embargo, según refiere Fahmel, no corresponde al sitio descrito por fray Francisco de Burgoa, en el sentido de que no se halla en una región montañosa cercana a la frontera con los cuicatecos, e igualmente no coincide con la temporalidad. Fahmel Beyer, Bernard, “Suchilquitongo” en: Beatriz de la Fuente y Bernd Fahmel Beyer (coords.), *La pintura mural prehispánica en México*, t.III., IIE-UNAM, México, p.149

⁴⁵ Franco Brizuela, María Luisa, “La tumba zapoteca de Huijazoo” en: Ernesto González Licón, *Tres mil años de civilización precolombina. Los zapotecos y mixtecos*, Jaca Book, Conaculta, México, 1990, p. 209.

⁴⁶ Urcid, Javier, *La escritura zapoteca. Conocimiento, poder, y memoria en la antigua Oaxaca*, en: http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf, 2005, p.75 [consulta mayo de 2017].

Ahí, se registró a un grupo de combatientes (Fig. 4), cada uno de estos portando un yelmo de rejilla, cuya principal característica es que en la parte superior lleva adosado un tocado con imágenes que representan (de izquierda a derecha) las figuras de: 1) Jaguar, 2) Lagarto, 3) *Xicani* (criatura cósmica con el hocico encorvado hacia atrás), 4) máscara o cabeza de desollado, 5) Calavera, y 6) Cocijo con el glifo C.⁴⁷

Todos los personajes sujetan en una mano una manopla de piedra, objeto que ha sido tradicionalmente relacionado con el juego de pelota, y a los que se les ha atribuido la función de servir como medios para lanzar o desviar la bola maciza de hule.⁴⁸ Contrario a lo anterior, Zender y Taube mencionan que a pesar de que varios investigadores han aceptado el que las manoplas se utilizaran en el juego de pelota, en la gran cantidad de representaciones de jugadores del mismo existentes en Mesoamérica, salvo dos casos discutibles, en ninguno se registraron las manoplas en las manos de los mismos; asimismo, dan cuenta de que las manoplas han aparecido en diferentes contextos ajenos al juego.⁴⁹ Además, se debe considerar que diversos personajes, muchos de ellos retratados en las vasijas aparecen portando dicho elemento, mismo que en ocasiones es blandido en forma de arma, es por ello que no resultaría improbable que en realidad se trataran de objetos utilizados en las confrontaciones rituales con la finalidad de herir a los contrincantes, al igual que las esferas de piedra discutidas anteriormente.

Ahora bien, de los personajes registrados, es menester mencionar que dos de estos, el cuarto y quinto respectivamente, portan una capa decorada con huesos largos, e igualmente, los dos llevan elementos relacionados con el sacrificio, la decapitación y el desollamiento.

⁴⁷ Cfr, Urcid, Javier, *op. cit.*, p.100. También Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, p. 28.

⁴⁸ Borhegye, Stephan F. "Piedras semiesféricas con asas para el juego de pelota y "manoplas" en Mesoamérica: una posible alternativa para su función" en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 6, FFyL-UNAM, México, 1967, p.215.

⁴⁹ Taube, Karl y Marc Zender, "American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica" en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp. 180-181.

Las capas de los combatientes, evocan a las que llevaban los personajes que participaban en los rituales de entronización, registrados en el *Códice Florentino*.⁵⁰ E igualmente, tal como denotaran Pablo Escalante y Saeko Yanagisawa, son similares a una representación de la diosa Tlazolteotl en la lámina 48 del *Códice Borgia* (Fig. 19), en donde también lleva huesos en la estola y en la falda, pero además de la comparación anterior, resulta significativo que en ambos casos, tanto los combatientes como la diosa sujetan en la mano un manojito de zacate,⁵¹ planta ampliamente relacionada con los rituales de *tlacaxipehualiztli* y concretamente con las escaramuzas realizadas en dicha veintena.

Al respecto de éstos no queda mucha duda de que las batallas rituales que se registraron en Dainzú, eran conocidas también en otras regiones y ciudades zapotecas, en donde seguramente se continuaron manteniendo, quizás con la finalidad de atraer la lluvia mediante la sangre derramada por los combatientes, a este respecto debe recordarse la constante presencia de elementos asociados al dios de la lluvia y el trueno Cocijo.

Seguramente se trataba de confrontaciones que se realizaban entre equipos adversarios, posiblemente de una misma comunidad, aunque con la misma probabilidad, debió de haber encuentros entre equipos procedentes de otras localidades, con lo cual la batalla mantenía fuertes implicaciones políticas y sociales.

Aunque los combatientes iban en grupo, los enfrentamientos se debieron de haber realizado mediante la confrontación de uno a uno, es por ello que era necesario llevar protecciones. Como armas, es posible que se utilizaran las manoplas y las esferas (independientemente de su material, aunque muy probablemente eran de piedra o madera), con las cuales buscaban derrotar y herir al enemigo. Lo anterior, como se verá más adelante, no fue exclusivo de la región oaxaqueña, sino que también se practicó en varios lugares más.

⁵⁰ Al respecto véase: Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, F.C.E., CEMCA, IIH-UNAM, México, 2015, p.465.

⁵¹ Escalante, Pablo y Saeko Yanagisawa, "Antecedentes de la tradición Mixteca-Puebla en el arte zapoteco del Clásico y del Epiclásico, 679-680", en: Beatriz de la Fuente y Bernd Fahmel Beyer (coords), *La pintura mural prehispánica en México. Oaxaca*, t. III., IIE-UNAM, México, 2008, p.680.

8.1.2 Zona maya

Al igual que en la región zapoteca, diversos objetos procedentes de la región maya parecen indicar la presencia de actividades relacionadas con los combates rituales. Así por ejemplo, en el sitio de Lubaantun, en Belice, se encontraron un grupo de figurillas silbato en las que se representaron hombres con yelmos, (Fig. 8), vestimentas protectoras y lo que parece ser una especie de guantes o manoplas, (Fig. 9) denominados por su descubridor como “guantes de boxeo”.⁵² Es interesante señalar que en dos figurillas se retrató a los mismos individuos posiblemente luchando uno contra otro (Fig. 10).



Fig. 9. Personajes con guantes o manoplas. Nótese que el de la derecha lleva un guante decorado con el rostro de ¿Chaahk? o Tláloc. Tomadas de Joyce, 1933.



Fig. 8. Figurillas silbato que representan personajes protegidos con yelmos. Tomadas de Joyce, 1933.



Fig.10. Combatientes luchando. Tomadas de Joyce, 1933

⁵² Joyce, T. A., “The Pottery Whistle-Figurines of Lubaantun” en: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 63, Enero-junio, 1933, p. XIX

Ahora bien, las figurillas en cuestión fueron identificadas por Joyce, al igual que en los casos vistos anteriormente, como “jugadores de pelota”;⁵³ no obstante, tal como notara Hammond, a pesar de que entre ellas se encuentran dos en las que los personajes retratados son en realidad practicantes de dicha actividad, en la medida de que al menos en uno de ellos se puede reconocer que porta rodilleras, y que ninguno de los dos lleva guante, los demás en realidad parecen ser combatientes, sobre todo con base en las parejas que se encuentran luchando (Fig. 10).⁵⁴ El mismo autor da cuenta de que en una vasija procedente de Lubaantun o de Pusilha, (Fig. 11) restaurada por el *British Museum*, se pintaron a cinco combatientes con yelmos, enfrentándose de pie uno a otro.⁵⁵



Fig. 11. Dos de los lados de la vasija procedente de Lubaantun en la que se pintaron combatientes portando yelmos. Tomado de Hammond, 2017

⁵³ De la misma opinión era J. Eric Thompson, véase en: *Maya archaeologist*, University of Oklahoma Press, 1994, p.97.

⁵⁴ *Cfr.* Hammond, Norman, “A Classic Maya Ball Game Vase” en: G. de G. Sieveking, I. W. Longworth y K. E. Wilson, (eds.) *Problems in Economic and Social Archaeology*, Gerald Duckworth and Company, Londres, 1976, p.106.

⁵⁵ Hammond, Norman, *op. cit.*, p. 106. Véase también: Hammond, Norman, “Boxing Day: a Maya polychrome pot from southern Belize” en: *Antiquity*, 91 (355), Cambridge University Press, 2017.



Fig. 12. Combatientes con yelmos, y armados con conchas afiladas y manoplas. Kerr 500. Tomado de <http://research.mayavase.com>

El yelmo de los personajes parece estar decorado con unos discos grandes color rojo, y recuerdan bastante a otros similares registrados en la vasija tipo códice, catalogada por Kerr con el número 500 (Fig. 12), procedente posiblemente del Petén. En ella se aprecia a tres individuos que llevan un yelmo similar, decorado con un fondo negro y discos blancos, los cuales según Taube y Zender, simulan el pelaje de un jaguar;⁵⁶ empero, los autores no especifican las razones de dicha identificación, o si es que se está considerando un registro de *Ek Balam* (jaguar negro), en este sentido, lo anterior no resulta del todo claro, toda vez que en la plástica mesoamericana lo común es la representación del jaguar amarillo.⁵⁷ Por otro lado, una propuesta interesante al respecto de las manchas blancas en los yelmos es que representen estrellas o constelaciones,⁵⁸ lo que a mi parecer es plausible, aunque de difícil comprobación.

⁵⁶ Taube, Marc y Marc Zender, *op. cit.*, p. 167. Véase también Taube, Karl, "El portador de la lluvia" en: Guilhem Olivier (coord.), *Jaguar*, Artes de México, No. 121, México, junio 2016, p.21.

⁵⁷ En la vasija K8545 se registraron a cuatro individuos con máscaras similares, quienes a su vez llevan en las manos una especie de manopla, aunque en la misma aparecen músicos y es posible que los personajes registrados se encuentren cantando y danzando.

⁵⁸ Espinosa V. Miguel S. "Posible identificación de las Pléyades en un vaso policromo del Petén" en: *Los investigadores de la Cultura Maya*, n. 19., t. II, UAC, México, 2010, pp.171-184.

Se debe mencionar aquí que el tipo de yelmo con el que fueron retratados los personajes en cuestión, también se ha encontrado en tres figurillas procedentes del Petén (Figs.13), dos de estas recuperadas en el entierro 39 del Perú-Waka', Guatemala, en las que se representó a dos enanos combatientes, quienes portan en la mano derecha un objeto esférico.⁵⁹ A decir de Houston, Martin y Taube, uno de ellos (derecha), tiene elementos teotihuacanos, y llegan a proponer que quizás se trató de representar el encuentro entre un habitante de dicha ciudad con un maya.⁶⁰

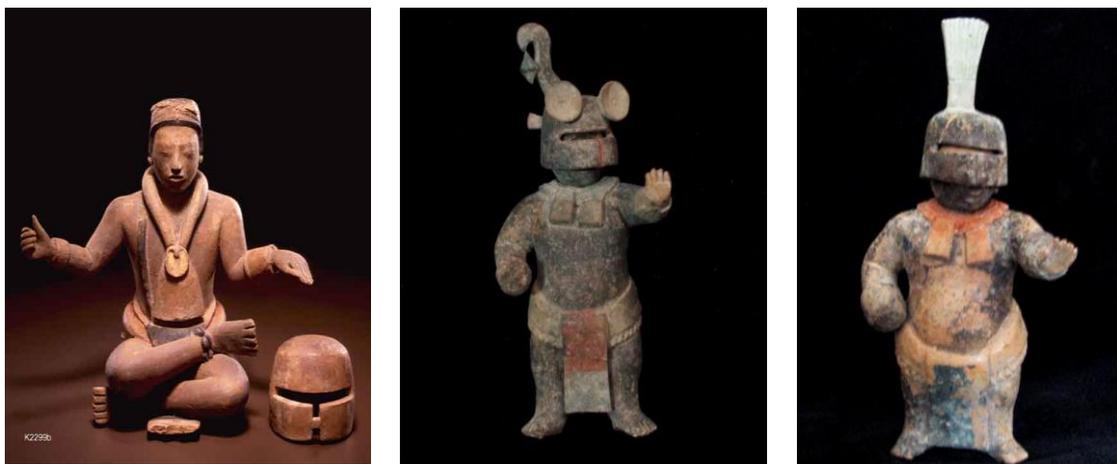


Fig. 13 (Izquierda). Personaje con yelmo procedente del Petén. Fotografía de Justin Kerr (K2299b). Tomado de <http://research.mayavase.com>. (Centro y derecha) Enanos combatientes con casco después de su intervención. Recuperados en una ofrenda del entierro 39 del Perú-Waka. (Los cascos son removibles) Tomados de: Pérez Robles, 2010.

En cuanto a la utilización de las manoplas como armas, se puede atestiguar también en otras vasijas, por ejemplo, en la K791 se aprecia a un “espíritu way” llamado *Jatz'on Ahkan*, “Golpeador Ahkan”,⁶¹ un aspecto del Dios A1,⁶² portando una de estas como

⁵⁹ Al respecto: Pérez Robles, Griselda, “Una corte real: La restauración de 23 figurillas encontradas en el entierro 39 del Perú”, en: Mary Jane Acuña (ed.), *Proyecto arqueológico el Perú-Waka. Informe No.8, Temporada 2010*, Guatemala, 2010, pp. 5 Disponible en <http://www.mesoweb.com/resources/informes/Waka2010.pdf> [Consultado Julio 2017].

⁶⁰ Houston, Stephen, Simon Martin y Karl Taube, “Xenophobia and Grotesque Fun”, en: *Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography*, 2009, en: <https://decipherment.wordpress.com/2016/03/29/xenophobia-and-grotesque-fun/> [Consultado en julio de 2017]

⁶¹ Taube y Zender, *op.cit.*, p.203

⁶² Grube, Nicolai, “Akan -the God of Drinking, Disease and Death”, D. Graña Behrens *et.al.*, (ed.), *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, Acta Mesoamericana, Mark Schwaben, 2000, pp. 64-65.

arma en contra de un espíritu *way* armado con cuchillos.⁶³ Un aspecto llamativo en dicha escena, es que en ella se encuentra el logograma de “piedra en la mano” identificado por Zender como *jatz’* o *jaatz’*, cuyo significado es “azotar o pegar”, mismo que se ha hallado en escenas de combate ritual y también en algunas asociadas al juego de pelota.⁶⁴

Encontramos nuevamente la utilización de las manoplas en la vasija K700 (Fig. 14),⁶⁵ misma que resulta sumamente interesante ya que en ella se hallan pintados seis personajes, cinco de éstos portando dichos objetos como armas en ambas manos. En la vasija en cuestión se muestra la presencia de dos grupos o bandos, mismos que se enfrentan en el centro de la escena, asimismo, en la parte inferior, se puede observar a un personaje derrotado, posiblemente muerto, y delante de él, se encuentra lo que parece ser el tocado y la máscara que llevaba,⁶⁶ con lo que se puede llegar a suponer que fue derrotado en la batalla.



Fig. 14. Batalla ritual entre representantes de los dioses Jaguar del inframundo y Chaahk. Kerr 700. Tomada de <http://research.mayavase.com>

⁶³ Taube y Zender, *op.cit.*, p.203, Fig. 7.26 b

⁶⁴ Zender, Marc, “Glyphs for “Handspan” and “Strike” in Classic Maya Ballgame Texts” en: *The PARI Journal*, No.4(4), 2004, pp. 5-8. Véase también: Velásquez García, Eric, “El juego de pelota entre los mayas del periodo Clásico (250-900 d.C.). Algunas reflexiones” en: María Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota mesoamericano. Temas eternos. Nuevas aproximaciones*, IIE-UNAM, México, 2015, pp.256-257.

⁶⁵ Véase también la vasija K9073

⁶⁶ Llama la atención es que la máscara que se encuentran en el suelo, junto al combatiente derrotado, parece corresponder al “Jaguar del inframundo”; sin embargo, el tocado es el de los del equipo contrario.

Con respecto a esta escena Zender y Taube proponen que los equipos de combatientes se hallan conformados por representantes de los dioses Chaahk, los que se encuentran al lado derecho, y del dios Jaguar del inframundo, quienes portan yelmos con orejas de jaguar. Según estos autores, es posible que la escena represente el combate entre la oposición dual entre los dioses del agua y del fuego.⁶⁷



Fig. 15. Monumento 27 de El Baúl.
Tomado de Chinchilla, 2009

Aunadas a las anteriores evidencias en torno a las batallas rituales, quizás una de las más demostrativas y a su vez enigmáticas, es la que se encuentra en el monumento 27 de El Baúl (Fig. 15), en la que se hallan representados dos personajes, uno de pie en posición de victoria y el segundo derrotado en el piso. Al igual que en otros casos, los individuos llevan en las manos una especie de guantes atados a las muñecas, con los que sujetan esferas, posiblemente de piedra, a manera de armas.

Es de notar además que en el personaje central que se muestra como vencedor,⁶⁸ las esferas que trae en las manos parecen estar asociadas a unas sogas, lo cual permite considerar que posiblemente

éstas se encontraban atadas, y quizás se utilizaran a manera de mazas.⁶⁹

Por otro lado, ambos individuos llevan máscaras, las cuales a decir de Oswaldo Chinchilla, posiblemente representen a un jaguar y a un mono aullador,⁷⁰ y llama la

⁶⁷ *Ibid.*, pp.164-165.

⁶⁸ Según Javier Urcid se trata del gobernante 2 zopilote, en: Urcid, Javier, "El sacrificio humano en el sureste de Mesoamérica" en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, p.154.

⁶⁹ Taube y Zender registran varios tipos de armas a las que denominan como "ball-on-rope", utilizadas en los combates rituales. Al respecto véase: Taube y Zender, *op. cit.*, pp.194-197.

⁷⁰ Chinchilla Mazariegos, Oswaldo, "Games, Courts, and Players at Cotzumalhuapa" en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, p. 154. A decir de Zender y Taube quizás se trate de una máscara de oso, sin embargo, habría que considerar que no resulta factible la presencia de dichos mamíferos en la región.

atención que de la boca del vencedor sale una especie de líquido, quizás vómito o sangre,⁷¹ aunque recuerda bastante a las representaciones del *atltlachinolli* registrado en las sociedades del Posclásico, a este respecto, en la foja 20r. de la *Historia Tolteca Chichimeca* se encuentran representados dos jaguares y dos águilas de los cuales sale un líquido de agua y de fuego, con los que alimentan a cuatro chichimecas.⁷² Aquí, cabría preguntarse sobre las implicaciones del líquido en cuestión, el cual en efecto parece salir de la boca del personaje y desciende como si fuera a caer en el hombre derrotado, sobre esto último, Javier Urcid propone que dicho elemento denota que se está pidiendo agua/sangre a un ancestro, el cual según dicho investigador se encuentra representado en la parte superior izquierda.⁷³

Así, un aspecto importante de la escena en cuestión es precisamente el ser que aparece en el costado izquierdo superior, mismo que parece salir de las nubes, y el que ofrece o lleva en las manos una bolsa o un ornamento,⁷⁴ aunque también podría tratarse de una especie de honda.⁷⁵ Aquí me parece adecuado mencionar que la imagen en cuestión recuerda a las deidades mixtecas o a los *yahui* que descienden de los cielos a recibir las ofrendas sacrificiales,

⁷¹ *Ídem*. Por su parte Marion Popenoe sugiere que se trata de llamas: De Hatch, Marion Popone, "Un análisis de las esculturas de Santa Lucia Cotzumalguapa" en: *Mesoamérica*, Núm. 8(14), 1987, p. 496.

⁷² *Historia Tolteca-Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena, México, INAH, 1976, f. 20r. Sobre la identificación de dicha escena véase a: Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*, F.C.E., IIH UNAM, CEMCA, México, 2015, pp. 34 y ss.

⁷³ Urcid, Javier, "El sacrificio humano en el sureste de Mesoamérica" en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, p.154. Aquí quisiera recordar que también en algunos de los personajes retratados en el muro de la batalla de Cacaxtla, muestran ciertas vírgulas o volutas surgiendo de sus bocas, las cuales aunque no son del todo similares a la que aquí se mencionan, denotan cierto parecido. Al respecto de dichos elementos glíficos véase Berlo, Janet Catherine, "Early writing in Central Mexico: In Tlilli, In Tlapani before A.D. 1000", en: Richard A. Diehl, y Janet C. Berlo (eds.) *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacán, A.D. 700-900*, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington DC., 1989, pp.19-48.

⁷⁴ Chinchilla Mazariegos, Oswaldo, *op. cit.*, p.154

⁷⁵ Baudéz, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, p. 22.



Fig. 16. Monumento 3 de Bilbao. Tomado de Chinchilla, 2009

tal como se encuentran en las láminas 44 y 69 del *Códice Nuttall*, y en la lámina 12 del *Códice Selden*, en este caso, podría ser que también se trate de algo similar, la deidad desciende para obtener la ofrenda ofrecida por la batalla, en la cual el destino del derrotado posiblemente sería su sacrificio. A este respecto debe reconocerse que en la misma región se han recuperado ocho estelas relacionadas con jugadores de pelota, y en seis de estas los personajes retratados presentan ofrendas, algunas de estas sacrificiales a los dioses, quienes aparecen a su vez descendiendo del cielo. Por ejemplo, en el Monumento 3 de Bilbao, (Fig. 16), en el cual un jugador de pelota,⁷⁶ presenta una ofrenda sacrificial a una deidad con atributos ígneos y solares, misma que emerge de las fauces de un reptil que desciende del cielo. En este caso es interesante que nuevamente la deidad muestra similitudes a los *yahui* mixtecos, entidades que a su vez se encuentran relacionadas con el *Xiuhcoatl* de los antiguos nahuas.⁷⁷

Por otro lado, es menester comentar que según infirieron Linda Schele y David Freidel de la presencia de grabados o pinturas de prisioneros atados en las procesiones de Chichén Itzá, los cuales llevaban vistiendo sus galas completas, en lugar de aparecer desnudos, les hizo proponer que en dicho sitio existieran eventos que “combinaban la batalla fingida y el sacrificio formal”.⁷⁸

Como se puede apreciar hasta aquí, existen diversas evidencias de la práctica de batallas rituales en la región maya, las cuales parecen estar relacionadas en cierta medida con el juego de pelota, aunque lo anterior no resulta del todo claro. Es importante señalar también que lamentablemente no he podido encontrar elementos claros que permitan denotar alguna continuidad de las mismas en los periodos previos

⁷⁶ Nótese la diferencia del traje de este personaje con el del Monumento 27 de El Baúl.

⁷⁷ Al respecto de los mismos: Hermann Lejarazu, Manuel A. “La serpiente de fuego o *yahui* en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado” en: *Anales del Museo de América*, Núm. XVII, 2009, pp. 64-77.

⁷⁸ Schele, Linda y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, F.C.E., México, 2011, n.48, p.496.

al contacto, aunque he de suponer que al igual que entre los nahuas, los mayas de Yucatán y quizás de otras regiones, debieron de continuar con este tipo de actividades rituales, aunque evidentemente esto es solo una suposición.

8.1.3 Teotihuacan

En el Altiplano central, quizás el único sitio en el que se encuentran posibles evidencias de la práctica de batallas rituales durante el periodo Clásico es en la ciudad de Teotihuacan, en donde se ha llegado a suponer que las figurillas y esculturas en las que se retrata a personajes enmascarados, anteriormente asociadas al dios Xipe Totec,⁷⁹ pudieran estar relacionados con dicho acto ritual.

En términos generales, las figurillas y esculturas en cuestión, elaboradas en diferentes temporalidades, (Fig. 17) llevan una máscara en la que sólo se demarcan depresiones o cortes circulares alrededor de los ojos y la boca, denotándose la ausencia de la nariz, e igualmente, las figurillas llevan en la parte superior una especie de casco hecho con dos bandas, una por el frente y la otra trasversal.⁸⁰



Fig. 17. Figurillas teotihuacanas enmascaradas. Las dos de la izquierda fueron tomadas del libro *Xipe Totec y la regeneración de la vida*, Museo del Templo Mayor, INAH, México, 2016. Y las dos de la derecha fueron retratadas por el autor en el Museo de Sitio de Teotihuacan.

⁷⁹ Sobre las discusiones en torno a este tipo de figurillas y su relación con Xipe Tótec véase: González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011, pp.34-41.

⁸⁰ Véase: Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, p. 22.

De las anteriores, aunque también se les ha relacionado con el juego de pelota, en tiempos recientes Taube, Zender y finalmente Baudez, han llegado a proponer que en realidad se trata de combatientes, debido a su vestimenta protectora, diferente pero comparable con la que llevan los personajes de Dainzú.⁸¹ Ahora bien, el mismo tipo de máscara que portan los individuos en las figurillas, han sido hallados en otras regiones,

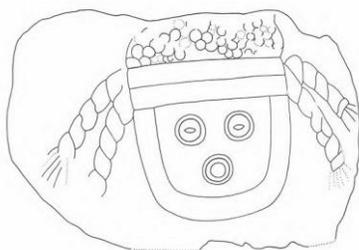


Fig. 18 Monumento 35 de El Baúl, Tomado de Chinchilla 1997

por ejemplo, en el monumento 35 de El Baúl (Fig. 18), se encuentra una representación de un individuo que lleva una máscara que es prácticamente idéntica a las de Teotihuacan, e igualmente, este tipo de rostro enmascarado se puede observar grabado en el guante del hombre retratado en el Monumento 6 de Bilbao, así como pintado o bordado en la braga que lleva el personaje central del Monumento 21 del mismo sitio.⁸² Con

respecto a dicho tipo de representación presente en la región de Cotzumalhuapa, Oswaldo Chinchilla da cuenta de que los mismos, en conjunto con otros elementos, formaban parte del simbolismo ritual asociado con el mundo florido de la región.⁸³

Ahora bien, aunque no se puede llegar a descartar del todo las anteriores propuestas, se debe de tener en cuenta que la ausencia de otros elementos, como quizás algún tipo de arma u objeto circular en las figurillas, a mi parecer no permiten asegurar que en efecto se tratara de combatientes de batallas rituales.

Por otro lado, en Teotihuacan existe también la evidencia de un ritual violento relacionado con el juego de pelota, o en otras palabras, un juego de pelota que involucraba el enfrentamiento violento entre los adversarios. El anterior se encuentra

⁸¹ Taube y Zender, *op. cit.*, pp.171-172, Baudez, *op. cit.*, p.22. También: Baudez, Claude-François, "Beauty and ugliness in Olmec monumental sculpture" en: *Journal de la Société des Américanistes*, 98-2, 2012, pp.7-31.

⁸² Chinchilla Mazariegos, Oswaldo "Games, courts, and players at Cotzumalhuapa, Guatemala", en: Heather Orr y Rex Koontz, (eds.), *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archaeology Press, 2009, p.157. Véase también las imágenes en: Chinchilla Mazariegos, Oswaldo, "Corpus de Esculturas Estilo Cotzumalhuapa, Guatemala", Reporte de investigación, 2007. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/96008es/96008esChinchilla01.pdf> [Consultado en Julio de 2017]

⁸³ Chinchilla Mazariegos, Oswaldo "Games, courts, and players at Cotzumalhuapa, Guatemala", en: Heather Orr y Rex Koontz, (eds.), *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archaeology Press, 2009, p.157.

registrado en los murales del palacio de Tepantitla, en donde hay por lo menos tres o cuatro representaciones de diversas modalidades del juego de pelota,⁸⁴ entre ellas la que ha sido denominada como el juego con bastones, registrada en el muro noreste, en donde los participantes fueron pintados llevando bastones con los cuales golpean la pelota.⁸⁵ En la misma escena, se representó a dos de estos, derribados en el piso, heridos, con lágrimas y con volutas que expresan gemidos de dolor.⁸⁶ (véase Fig. 19 y 20).

A este respecto, Baudez propuso que el juego representado en dicho sitio, era en si una batalla ritual, en la cual se daba un enfrentamiento violento cuya función era la de seleccionar mediante el azar, a las futuras víctimas de sacrificio, los cuales eran



Fig. 19. Muro noreste de Tepantitla, Teotihuacan. Jugador lastimado, con sangre de en la rodilla y los tobillos fracturados. Tepantitla. Tomado de: de la Fuente, 1995.

⁸⁴ Uriarte, María Teresa, "Pintura mural" en: *Teotihuacán. Ciudad de los dioses*, INAH, México, 2011, pp.98-99.

⁸⁵ Existen diversas evidencias de la existencia de prácticas que involucraban el golpear la pelota con leños o bastones en diversas partes del continente americano, muchas de las cuales se encontraban relacionadas con elementos guerreros, al respecto: *Cfr.* García Mora, Carlos, "El combate purépecha con pelota", en: *Tsumáruhu. Estudios Etnológicos*, México, 2016, pp.8-19. (Edición digital).

⁸⁶ Baudez, Claude-François, "El juego de balón con bastones en Teotihuacán" en: *Arqueología Mexicana*, Vol. XV, Núm. 86, Raíces, México, 2007, p.22. También: Uriarte, María Teresa, *op. cit.*, p.175.



Fig. 20. Muro noreste de Tepantitla, Teotihuacan. Jugador lastimado, llorando y con voluta que denota sus gemidos. Tepantitla. Tomado de: de la Fuente, 1995.

señalados para dicho fin al quedar heridos.⁸⁷ El investigador suponía que la relación entre el juego de pelota y las batallas rituales radicaban precisamente en la selección de los futuros sacrificados; sin embargo, se debe considerar que resulta muy probable que estos juegos terminaran en enfrentamientos cuerpo a cuerpo, llegando a la muerte misma de los participantes⁸⁸ y no se puede descartar que este tipo de juego tuviera como función la de derramar la sangre de los participantes y su propio dolor,⁸⁹ quizás a manera de una especie de autosacrificio, aunque no se cuentan con mayores evidencias que permitan afirmarlo.

⁸⁷ *Ídem.*, y Baudez, Claude-François, “Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2” en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, p. 26.

⁸⁸ Así por ejemplo, entre los cherokee son comunes las heridas de gravedad durante la celebración del juego de pelota. Mooney, James, “The Cherokee Ball Play [1890]”, en: Janet C. Harris y Roberta J. Park (eds.) *Play, Games and Sports in Cultural contexts*, Human Kinetics Publishers Inc., Champaign, Ill, 1983, pp.281-282. Mientras que entre los choctaw de la región del Misisipi y Alabama, cuando practicaban el juego con palos, llegaban a enfrentarse a golpes y no era extraño que hubiese muertos. Swanton, John R., *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2001, pp.140-160.

⁸⁹ Fue el propio Baudez quien comenzó a sugerir que el dolor en las practicas autosacrificiales y en general dentro de los modelos rituales es un aspecto que debe de comenzar a ser evaluado. Al respecto: Baudez, Claude-Francois, “*Pretium Doloris, or the value of pain in Mesoamerica*”, en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.269-290.

8.1.4 Occidente

Dentro de las magníficas expresiones cerámicas procedentes de la región de Occidente, se pueden encontrar interesantes figurillas que posiblemente muestren la existencia de batallas rituales en la región, siendo quizás la más significativa una de estilo Comala en la que se aprecian a dos personajes combatiendo, y utilizando objetos esféricos como armas (Fig.21). Aunada a la anterior, existen diferentes figurillas en las que se retrataron a personajes que portan yelmos y se muestran en posición de estar por lanzar una esfera, como por ejemplo, dentro de la colección del Museo Amparo se encuentra un individuo que lleva protecciones, semejantes a las vistas anteriormente en Teotihuacan, y un par de objetos esféricos en ambas manos (Fig. 22).⁹⁰



Fig. 21. Figurilla protoclásica estilo Comala. Tomado de Taube y Zender, 2009.

Fig. 22 Figurilla estilo Tuxcacuesco-Ortices. Tomada de: <http://museoamparo.com>

De igual forma, proceden de la región diversas figurillas en las que los personajes se encuentran retratados llevando esferas en las manos, razón por la cual se les ha interpretado como jugadores de pelota; sin embargo, como nota Verónica Hernández, el objeto esférico no es suficiente para poder identificar a los jugadores, pues también aparecen en otras categorías temáticas como en guerreros, malabaristas, y habría que

⁹⁰ La figura es estilo Tuxcacuesco-Ortices y procede del periodo Clásico temprano. Compárese también con la Fig. 7.22 (a), en Taube y Zender, *op.cit.*, p.199. El mismo tipo de yelmo se puede observar una figurilla de un guerrero procedente de Colima, conservada en el *Arizona Museum of Natural History*, véase: <http://arizonamuseumofnaturalhistory.org/explore-the-museum/exhibitions/cultures-of-the-ancient-americas/mesoamerica> [Consulta Julio de 2017]

agregar en combatientes de batallas rituales, asimismo, da cuenta de que los jugadores fueron representados en forma pasiva.⁹¹

Ahora bien, todo parece indicar que al igual que en otras regiones, es sumamente probable que existiera una relación importante entre el juego de pelota y las batallas rituales, o por lo menos, entre estas últimas y el espacio arquitectónico en donde se practicaban los juegos. A este respecto, es necesario indicar que existen diversas maquetas de cerámica, las cuales fueron saqueadas de tumbas del sur de Nayarit o de Jalisco, correspondientes al periodo Preclásico Tardío.⁹² En todas éstas, salvo una, se representó el juego de pelota de diferentes formas, con jugadores, pelotas y espectadores; sin embargo, en una de ellas se registró a dos hombres que parecen estar luchando en la mitad de la cancha (Fig. 23).⁹³

En la maqueta en cuestión, además de los dos luchadores, y del público que observa la actividad, hay dos personajes más, quienes podrían fungir como “árbitros del encuentro”⁹⁴ o quizás también como “asistentes personales o segundos”;⁹⁵ empero, es de notar que uno de estos, el que se encuentra más cercano a los combatientes, lleva una especie de manopla, (mano grande con los dedos separados), que recuerda a aquellas que aparecen en otros combatientes vistos páginas atrás y que es bastante diferente a las manos de los jugadores en otras maquetas, en las cuales, solo se puede apreciar una especie de muñón.⁹⁶ En sí, como se ha mencionado, es probable que los campos del juego de pelota fueran utilizados para la realización de las batallas rituales, y aunque evidentemente este ejemplo aislado no permite asegurarlo, es bastante posible que así fuera.

⁹¹ Hernández Díaz, Verónica, “El juego de pelota en el arte de la cultura de tiro: una expresión inframundana en el Occidente mesoamericano” en: en: María Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota mesoamericano. Temas eternos. Nuevas aproximaciones*, IIE-UNAM, México, 2015, p.242.

⁹² Al respecto: Hernández Díaz, Verónica, *op. cit.*, pp.226-240. Beekman, Christopher S., y Verence Y. Heredia Espinoza, “Los juegos de pelota de Jalisco. ¿Competencia o integración?”, en: *Arqueología Mexicana*, No. 146, Raíces, México, 2017, pp.65-67.

⁹³ Véase Stevenson Day, Jane, “Performing in the court” en: E. Michael Whittington (ed.) *The Sport of Life and Dead: The Mesoamerican Ballgame*, Mint Museum of Art, Thames & Hudson, Charlotte, 2011, p.68.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 69

⁹⁵ Taube y Zender, *op. cit.*, p. 175.

⁹⁶ Lamentablemente en la imagen que se incluye este rasgo no se pudo observar. Al respecto de la identificación de dicho elemento véase: Hernández, *op.cit.*, p. 233.



Fig. 23. Maqueta de la cancha del juego de pelota en la que se ven dos hombres posiblemente luchando. Preclásico tardío. Nayarit. Ixtlán del Río. Pertenece a la colección del *Worcester Art Museum* de Massachussets. Tomada de: <https://commons.wikimedia.org>

Finalmente, un aspecto interesante que debe ser mencionado en cuestión de la posible presencia y prevalencia de batallas rituales en la región, se encuentran en los datos etnográficos y su comparación con los vestigios arqueológicos, así en un interesante artículo publicado por Raúl Barrera y Anna Kraczkowska dan cuenta de que muchas de las figurillas de guerreros recuperadas en La Playa, Nayarit, armados con piedras y macanas, cuentan con varias similitudes con los “pintados” o “borrados” que forman parte de las celebraciones de la Semana Santa entre los coras, quienes se pintan el cuerpo con diseños geométricos bastante semejantes a los que portan las figurillas, consistentes en líneas onduladas, triángulos, círculos, y puntos.⁹⁷ (Fig. 24)

⁹⁷ Barrera Rodríguez, Raúl y Anna Kraczkowska, “Guerreros de Nayarit. Testimonios de una herencia ancestral”, en: *Arqueología Mexicana*, Raíces, Vol. XVI, No. 95, 2009, pp.22-29.



Fig. 24. (Izquierda) Figurilla de guerrero con macana, tocado y pintura corporal. Fotografía de Michel Zabé INAH. (Derecha) Personaje con macana de madera y pintura corporal.⁹⁸ Participante de las conmemoraciones de Semana Santa de Santa Teresa del Nayar. Foto de Raúl Barrera. Tomadas de www.arqueologiamexicana.com

En la fiesta en cuestión, entre otros actos, los participantes simulan diversas escaramuzas rituales, las cuales fueron descritas por Benítez de la siguiente forma:

De este modo los combates se organizan en pares: un “judío” luchando contra otro y utilizando su machete de palo como la única arma. Principia la lucha entre saltos, gesticulaciones y alaridos. Si un combatiente recibe un golpe doloroso que encienda su cólera, debe pedir autorización al capitán para trasgredir las leyes de la Judea y pelear hasta el fin. En este caso los dos se traban en una lucha cuerpo a cuerpo, hasta que uno de ellos toca el suelo con las espaldas y se rinde públicamente...⁹⁹

Al final de las batallas, un aspecto interesante es que un personaje, denominado por Benítez como el “diablo cuatrojos”,¹⁰⁰ finge desollar a los muertos (los derrotados). En sí, lo anterior recuerda a las escaramuzas que se realizaban durante la veintena de Tlacaxipehualiztli entre los nahuas del Posclásico tardío, aspecto que sin lugar a duda llevó a Preuss en 1905 a comparar ambos rituales.¹⁰¹

Como se puede ver, es muy probable que en la representación de la Semana Santa entre los coras pervivan claras reminiscencias de origen prehispánico,

⁹⁸ Nótese que el casco que lleva es similar al que presenta uno de los personajes combatiendo en la Fig. 37

⁹⁹ Benítez, Fernando, *Los Indios de México*, t.III, Biblioteca Era, México, 1973, p.515.

¹⁰⁰ *Ídem*, p.516.

¹⁰¹ Preuss, Konrad Theodor, “Observaciones sobre la religión de los coras” en: Jesús Jauregui y Johannes Neurath (dir.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, CEMCA, INI, México, 1998, pp.105-118.

evidentemente transformadas por el tiempo y la introducción del cristianismo,¹⁰² pero que pueden denotar la existencia de batallas rituales en la época prehispánica, en las cuales se involucraba también el desollamiento, tal como ocurría entre los antiguos nahuas.

Consideraciones

Como se ha visto, existen diversas evidencias que podrían ser indicadores de la existencia de confrontaciones rituales en diferentes tiempos y espacios, los cuales demuestran que en Mesoamérica, además de la guerra y el juego de pelota, había otro tipo de batallas en las que se involucraba el enfrentamiento violento entre los participantes, posiblemente con la finalidad de ofrendar la sangre de los mismos, como una especie de autosacrificio.

En el presente escrito he intentado plasmar algunos de los ejemplos que me han parecido de mayor importancia; empero, es menester mencionar que se dejaron de lado algunos que creo son más discutibles, debido a su procedencia o a que no se puede determinar del todo que se trate de batallas rituales.¹⁰³

Además, me parece importante señalar que conjuntamente a las evidencias iconográficas existentes, quizás un punto que podría ser muy útil a la hora de querer demostrar la existencia de actos violentos como los que aquí se están tratando, es la presencia de fracturas o lesiones traumáticas *antemortem* a nivel óseo en los restos físicos de las poblaciones, mismos que podrían ser producto de la participación de los individuos en estos tipos de actos, sobre todo si en éstos se encuentran evidencias de diferentes procesos de regeneración,¹⁰⁴ aunque se debe reconocer que en estos casos

¹⁰² Es interesante señalar que fray Francisco Tello relata que ya en tiempos coloniales (hasta 1626) los indios de la región de Zacatecas que trabajaban en las minas, entre ellos los coras, mantenían la costumbre de pelear en los días de fiesta, llegando a matar a sus adversarios. Tello, Antonio, *Libro segundo de la Crónica miscelánea...*, Imprenta de "La Republica Literaria" de Ciro I. Guevara, Guadalajara, 1891, Libro segundo, cap. CCLXIV, p.776. Agradezco a Stan Declerq señalarme este dato.

¹⁰³ Véanse por ejemplo los diferentes ejemplos proporcionados en Taube y Zender, *op. cit.*

¹⁰⁴ Tal como se pueden observar en otras regiones, por ejemplo, en el norte del Perú, entre los restos de los individuos sacrificados en la Huaca de la Luna en el río Moche, se ha encontrado muestras de fracturas craneales y en huesos largos, algunos de estos en diferentes procesos de curación, mismas que podrían haber sido resultado de la actividad bélica. *Vid.* Verano, John W., "The physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru" en: Benson, Elizabeth P., *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, University of Texas Press, Austin, 2001, pp.177-178, o muy posiblemente también producto de la participación en batallas rituales, de hecho se debe considerar que hay registros de este tipo de actos rituales en la región andina

resultaría difícil poder interpretar adecuadamente si eran resultado de la participación en acciones bélicas, accidentes o en escaramuzas,¹⁰⁵ además, todo parece indicar que la presencia de dichos elementos en diferentes muestras esqueléticas procedentes de diversos sitios es sumamente baja.¹⁰⁶

Ahora bien, al parecer existía una fuerte relación de las batallas con el juego de pelota, o como se ha mencionado, con el espacio en el que este se desarrollaba, y de igual forma, tal como sugiriera Baudez, algunas modalidades del juego de pelota podrían ser en sí, una manera más de las confrontaciones rituales violentas.

En este mismo sentido, quizás uno de los aspectos más relevantes de los que se puede ir descubriendo con respecto de estas batallas, es la correlación que mantenían con otros actos como son el desollamiento y la decapitación, elementos que se encuentran también en las escaramuzas de las veintenas de *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, aunque posiblemente en otras más, sobre este punto, es interesante la presencia de la deidad Xipe Totec en este tipo de actos rituales, pues como se ha ido mencionando, en muchas de las evidencias referidas, existe la constante aparición de

desde el periodo incaico, aunque es posible que existieran ya desde momentos anteriores, al respecto de éstas, Bernabé Cobo registró que en la de *Cotacotabamaba*, se hacía fiesta ciertos días del año, y se apedreaban: Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, E. Rasco, Sevilla, 1893, cap. XV, p.43. Por su parte, Juan de Betáncos refiere las batallas que se hacían entre los jóvenes del Hanan y el Hurin de la ciudad del Cuzco, por orden del Inca: de Betáncos, Juan, *Suma y narración de los Incas...* Imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid, 1880, cap. XIV, pos. 1247 [Edición digital]. Sin embargo, John Verano niega la posibilidad de que las víctimas moche hayan sido parte de una batalla ritual, considerando las diferencias culturales y temporales de los hallazgos, así como los datos arqueológicos que se tienen. Verano, John W., "Warfare and Captive Sacrifice in the Moche Culture", en: Andrew K. Scherer y John W. Verano (eds.), *Embattled bodies, embattled places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2014, pp.286-288. Lo anterior, a mi parecer, aún requiere un mayor estudio, y considero que no se puede descartar del todo que a las víctimas de dicho lugar se les haya hecho participar en algún tipo de escaramuza ritual.

¹⁰⁵ Cfr. Chávez Balderas, Ximena, *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlán*, Tesis de Maestría en Antropología, FFyL-UNAM, México, 2012, pp.84-85. La autora da cuenta de la ausencia de este tipo de evidencias en los restos que analizó, al respecto véase p.493.

¹⁰⁶ A este respecto Márquez Morfín, *et. al.*, manifiestan que la presencia de este tipo de lesiones en la Cuenca de México es muy baja, correspondiendo únicamente a un 6% de las muestras. *Vid.* Márquez Morfín, Lourdes, *et. al.*, "Health and nutrition in prehispanic Mesoamerica" en: Richard H. Steckel y Jerome C. Rose (eds.), *Backbone of History: Health and Nutrition in the Western Hemisphere*, Cambridge University Press, 2002, pp. 307-338. También: Márquez Morfín, Lourdes, "La transición de la salud en Tlatilco y el surgimiento del Estado en Cuicuilco", en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández, *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, ENAH, México, pp.187-189. Lo anterior también es observado, por ejemplo, en los 124 individuos enterrados en la pirámide de la Serpiente Emplumada de Teotihuacán, en donde sólo se observa en un 16%. González Sobrino, Blanca Zoila, *El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán*, FFyL-UNAM, México, 2002, p.100.

aspectos asociados a dicha deidad, lo cual se denota en algunas de las figurillas y pinturas aludidas, de ahí que Baudez llegara a mencionar:

Se está tal vez en presencia de una sociedad de guerreros, en el seno de la cual sus miembros hacían gala de los trofeos que mostraban su valor.¹⁰⁷ También participan en actividades rituales, como vestirse con la piel de los adversarios y los elementos del vestuario de Xipe (faldones con los extremos bifurcados,¹⁰⁸ *yopitzontli* y *tzapocueítl*) ...¹⁰⁹

De esta forma, se puede llegar a considerar una posible continuidad de ciertos elementos entre algunas de las batallas rituales realizadas en periodos anteriores al Posclásico, y las que eran hechas por los nahuas en las fiestas veintenales, aunque resulta evidente también que eran actividades bastante distintas, denotándose un importante cambio en cuanto a las formas en las que eran realizadas.

¹⁰⁷ Aquí haciendo alusión a que muchos de estos llevan cabezas cortadas o collares de maxilares.

¹⁰⁸ Elemento que se encuentra curiosamente en la representación del Chonchayotl, *ixiptla* de Huitzilopochtli y quien era el personaje central de una de las escaramuzas de la veintena de *panquetzaliztli*. Véase el capítulo 7 de la presente tesis.

¹⁰⁹ Baudez, Claude-François, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, p.21

Bibliografía

Siglas y acrónimos

Archivo General de la Nación (AGN)

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC)

Centro de Estudios Mayas (CEM)

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)

Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO)

Escuela Nacional de Antropología e Historia (E.N.A.H.)

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Fondo de Cultura Económica (F.C.E.)

Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)

Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE)

Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF)

Instituto de Investigaciones Históricas (IIH)

Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

Instituto Nacional Indigenista (INI)

Pontificia Universidad católica del Perú (P.U.C.P)

Secretaría de Educación Pública (S.E.P.)

Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Universidad Autónoma de Guerrero (UAG)

Universidad Autónoma de Tamaulipas (UAT)

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, José Alcina (ed.), Dastin, Barcelona, 2002.

Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II., v. 7, IIA-UNAM, México, 1985.

-----, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.I, IIA-UNAM, México, 1986.

-----, "Relación de Tequiztitlán y su partido" en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña, (ed.) t. II, v.7, IIA UNAM, México, 1986, p.213-216.

Aguilar, Pedro de, *Tratado de la cavalleria de la gineta*, Segunda parte, 1572. En: Biblioteca digital hispánica: <http://bdh.bne.es>

Alden, Mason J., *Las Antiguas culturas del Perú*, F.C.E., México, 1978.

Anales de Cuauhtitlán. Noticias históricas de México y sus contornos, José Fernando Ramírez (comp.), Traducción de Faustino Galicia Chimalpopoca, Gumesindo Mendoza y Felipe Sánchez Solís, en: *Anales del Museo Nacional*, t.III, Imprenta de Ignacio Escalante, 1885

Anales de Cuauhtitlán, traducción de Primo Feliciano Velázquez (Véase *Códice Chimalpopoca*).

-----, Paleografía y traducción de Rafael Tena, Conaculta, INAH, México, 2011.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Código Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3738 de la biblioteca Apostólica Vaticana*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt F.C.E., Viena-México, 1996. (Códices Mexicanos, XII).

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, y Gabina Aurora Pérez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Código Vindobonensis*, Akademische Druck und Verlagsanstalt y F.C.E., México, 1992.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro de Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Código Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française, París Y 120*, México, F.C.E., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1991, (Códices Mexicanos, III).

Ariès, Phillipe, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

B. Gill, Richardson, *Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte*, F.C.E., México, 2008.

Baquedaño, Elizabeth y Michel Graulich, "Decapitation among the Aztecs: mythology, agricultura and politics, and hunting" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México, 1993, pp.163-178.

Baquedano, Elizabeth, "Tezcatlipoca as a Warrior. Wealth and Bells", en: Elizabeth Baquedano (ed.), *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*, University Press of Colorado, Boulder, 2014, pp.118-132.

Barrera Rodríguez, Raúl y Anna Kraczkowska, "Guerreros de Nayarit. Testimonios de una herencia ancestral", en: *Arqueología Mexicana*, Raíces, Vol. XVI, No. 95, 2009, pp.22-29.

Batalla Rosado, Juan José, *El Códice Tudela o códice del Museo de América y el grupo Magliabechiano*, tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid, 1999.

-----, "El libro escrito europeo del *Códice Fiestas de los indios a el demonio en días determinados y a los finados*", en *Itinerarios*, v.7, Varsovia, 2008, p.23

Baudez, Claude-François, "El juego de balón con bastones en Teotihuacán" en: *Arqueología Mexicana*, Vol. XV, Núm. 86, Raíces, México, 2007, pp.21-22.

-----, "Pretium Doloris, or the value of pain in Mesoamerica", en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.269-290.

-----, "Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro'", en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, IHH-UNAM, INAH, México, 2010, pp.431-451.

-----, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 112, Raíces, México, 2011, pp.20-29.

-----, "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2" en: *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, No. 113, Raíces, México, 2012, pp. 18-29.

-----, "Beauty and ugliness in Olmec monumental sculpture" en: *Journal de la Société des Américanistes*, 98-2, 2012, pp.7-31.

Bautista Reyes, Juan, "Oración a la tierra antes de sembrar el maíz", en: Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, 2ª. ed., CIESAS, F.C.E., Gobierno del Estado de Puebla, 1990, pp.60-74.

Beekman, Christopher S. y Verenice Y. Heredia Espinoza, "Los juegos de pelota de Jalisco. ¿Competencia o integración?", en: *Arqueología Mexicana*, No. 146, Raíces, México, 2017, pp.64-69.

Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.

Berger, Martin, "The Ballplayers of Dainzú? An Alternative Interpretation of the Dainzú Iconography" en: *Mexicon*, vol. XXXIII, 2011, pp.46-51

Berlo, Janet Catherine, "Early writing in Central Mexico: In Tlilli, In Tlapani before A.D. 1000", en: Richard A. Diehl, y Janet C. Berlo (eds.) *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacán, A.D. 700-900*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC., 1989, pp.19-48.

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Memoriales. Manuscrito de la colección del señor Joaquín García Icazbalceta*, México, 1903.

-----, *Historia de los Indios de la Nueva España*, edición de Claudio Esteva Febregat, Barcelona, Dastin, 2003. (Crónicas de América, 17).

Benhart Trinius, Carl, *Species Graminum: iconibus et descriptionibus*, vol. 3, Impresis Academia Imperialis scientiasum, 1836. Disponible en: https://books.google.com.mx/books/about/Species_graminum_iconibus_et_description.html [Consulta mayo de 2019].

Benítez, Fernando, *Los Indios de México*, t.III, Biblioteca Era, México, 1973.

Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt, *The Essential Codex Mendoza*, vol.2. University of California Press, Los Ángeles, 1997.

Bernal, Ignacio, "Los jugadores de pelota, de Dainzú (Oaxaca)", en: *Journal de la Société des Américanistes*, t.60, 1971, p.301. en: www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1971_num_60_1_2976 [Consultado mayor de 2017]

Betáncos, Juan de, *Suma y narración de los Incas, que los indios llamaron capaccuna, que fueron señores de la ciudad del cuzco y de todo lo á ella sujeto*, Imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid, 1880.

Bierhorst, John, *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos. With an Analytic Transcription and Grammatical Notes*, Stanford University Press, Stanford, 1985.

Borhegye, Stephan F. "Piedras semiesféricas con asas para el juego de pelota y "manoplas" en Mesoamérica: una posible alternativa para su función" en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 6, FFyL-UNAM, México, 1967, pp.215-219.

Bolin, Inga, *Ritual of respect: the secret of survival in the high Peruvian Andes*, The University of Texas Press, 2002. [Edición electrónica].

Boturini Benaduci, Lorenzo de, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, e. fasc., Conaculta-INAH, México, 1999.

Brewer, Forrest y Jean G. Brewer, *Vocabulario mexicano de Tetelcingo, Morelos*, Instituto Lingüístico de Verano, S.E.P., México, 1971.

Brisset Martín, Demetrio E., *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid, 1988.

Broda, Johanna, "Tlacaxipehualiztli: A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources" en: *Revista Española de Antropología Americana*, v. 5, 1970, pp.197-274.

-----, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en: *Revista Española de Antropología Americana*, v.6, Universidad Complutense, Madrid, 1971, pp.245-328.

-----, "Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de Antropología social de los mexicas" en: *Indiana*, v.5, Berlín, 1979, pp. 45-82.

-----, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros" en Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH UNAM, México, 1991, pp.461-500.

-----, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001, pp.165-238.

-----, "Ritos mexicanos en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, e Ismael Arturo Montero García (coords.) *La montaña en el paisaje ritual*, IIH-UNAM, ENAH, México, 2007, pp.295-317.

Bromley, David G. y J. Gordon Melton (eds.), *Cults, religion, and Violence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Brotherston, Gordon y Ana Gallegos, "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 20, IIH-UNAM, México, 1990, pp.117-140.

Brylak, Agnieszka, "Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua", en: Katerzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coord.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, IEIEI-Universidad de Varsovia, IRIEC, Universidad de Toulouse, Varsovia, 2011, pp.121-145.

-----, "La cocina ritual azteca en el Códice Florentino: algunos tipos de comida" en: M. A. Ruz Barrio y J. J. Batalla Rosado (coord.), *Códices del centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, Varsovia, Facultad Artes Liberales, Universidad de Varsovia, 2013, pp.1-27.

-----, *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro*, Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, Varsovia, 2015.

Botella, Miguel C., Inmaculada Alemán, y Sylvia A. Jiménez, *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

Brown, Betty Ann, "Ochpaniztli in Historical Perspective" en: Elizabeth Hill Boone (ed.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, Washington, 1984, pp.138-171.

Brokmann Haro, Carlos, *La Justicia en el Mundo Prehispánico*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2010.

-----, "La guerra en Mesoamérica. Entre discursos y práctica" en: *Historia de los ejércitos mexicanos*, INEHRM, México, 2013, pp.69-89.

-----, *La flecha dorada. Pluralismo y derechos humanos en los sistemas jurídicos de Mesoamérica*, CNDH, IJ-UNAM, México, 2018.

Burgoa, Francisco de, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales*, t. I, ITESM [edición digital].

Cáceres Valderrama, Milena, *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2005.

Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, F.C.E., México, 1994.

Calderón de Rzedowski, Graciela y Jerzy Rzedowski, *Flora fanerogámica del Valle de México*, 2a. ed., Instituto de Ecología, A.C., CONABIO, 2005. [Edición digital 2010].

Campbell, Roderick, "Toward a Deep History of Violence and Civilization" en: Roderick Campbell (ed.), *Violence and Civilization. Studies of Social Violence in History and Prehistory*, Oxbow Books, Oxford, 2014, pp.1-22.

Carochi, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaracion de los adverbios della*, Iuan Ruyz, México, 1645. Edición digitalizada disponible en <https://books.google.com.mx>.

-----, *Compendio del arte de la lengua mexicana*, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México, 1759. Edición digitalizada disponible en <https://books.google.com.mx>.

-----, *Arte de la Lengva mexicana con la declaración de los adverbios della, [1645]*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892, pp.100-536.

Carrasco, David, *City of sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999.

-----, "The Sacrifice of Women in the Florentine Codex", en: Eloise Quiñones Keber (ed.), *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, University Press of Colorado, Boulder, 2002, pp.197-226.

Cartwright Brundage, Burr, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, University of Utah Press, Utah, 1983.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria*, Edmundo O 'Gorman (ed.), edición digital de la Fundación el Libro Total y SIC Editorial, <http://www.ellibrototal.com/ltotal/>

Caso, Alfonso, *Interpretación del Códice Selden 3135 (A.2)*, ed. fasc, y estudio, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

-----, *Los Calendarios Prehispánicos*, UNAM, México, 1967.

-----, "Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco" en: *Obras 6. El México antiguo*, El Colegio Nacional, México 2006, pp.233-276.

-----, "Notas sobre los juegos antiguos", en: *Obras 6*, El Colegio Nacional, México, 2006 [1932], pp.93-98.

-----, "Cultura Azteca" en: *Obras 6. El México Antiguo*, El Colegio Nacional, México, 2006, p.351-376.

-----, *El pueblo del sol*, en: *Obras 7: el México antiguo (nahuas)*, El Colegio Nacional, 2006, pp.165-274.

Castañeda, Francisco, "Relación geográfica de Acolman", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), tomo segundo, IIA-UNAM, México, 1986, pp.223-232.

-----, "Relación de Teutitlán", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, René Acuña (ed.), tomo segundo, IIA-UNAM, México, 1986.

Cerdá, Jordi, (coord.), *Literatura europea dels orígens. Introducció a la literatura romàntica medieval*, UOC, Barcelona, 2012 .

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, Prólogo de Juan Miralles Ostos, Porrúa, México, 1985.

Chavero, Alfredo, *México a través de los siglos*, t. I., Vicente Riva Palacio (dir.), Balleca y compañía, México, 1884.

-----, "Apéndice. Explicación del Códice Geroglífico de Mr. Aubin" en: Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España E islas de Tierra Firme*, t.II., Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1880, pp.1-172.

Chávez, Gabriel de, "Relación geográfica de Meztitlán" en: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, t.II, René Acuña (ed.), IIA-UNAM, México, 1986, pp.55-75.

Chávez Balderas, Ximena, *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlán*, Tesis de Maestría en Antropología, FFyL-UNAM, México, 2012.

-----, *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlán*, INAH, México, 2017.

Chinchilla Mazariegos, Osvaldo, "Corpus de Esculturas Estilo Cotzumalhuapa, Guatemala", Reporte de investigación, 2007. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/96008es/96008esChinchilla01.pdf> [Consultado en Julio de 2017]

-----, "Games, courts, and players at Cotzumalhuapa, Guatemala", en: Heather Orr y Rex Koontz, (eds.), *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archaeology Press, 2009, pp. 139-160

- Chimalpáhin, Domingo, *Diario*, Rafael Tena (ed.), Conaculta, México, 2001
 -----, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, Josefina García Quintana (ed.), UNAM, México, 2003.
 -----, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, t.I., Rafael Tena (ed.), Conaculta, México, 2003. (Cien de México)
- Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, edición de Franklin Pease G. Y., Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005. (Colección Clásica, 226)
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 2a. ed., Mariano Cuevas (ed.), IV t., Editorial Porrúa, México, 2006. (Colección de escritores mexicanos)
- Clendinnen, Inga, *Aztecs. An interpretation*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.
 -----, *Aztecs. An interpretation*, Cambridge University Press, Nueva York, 2014. [edición digital]
- Cobarruvias, Sebastian de, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1611.
- Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, E. Rasco, Sevilla, 1893.
- Códice Borgia, Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, ed. facs., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt y F.C.E., 1993, (Códices Mexicanos, V).
- Códice Borbónico. El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del fuego nuevo*, ed. fasc., estudio y edición preparada por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt y F.C.E., 1993, (Códices Mexicanos. III)
- Códice Cozcatzin*. ed. facs., estudio y paleografía de Rita Valero de García Lascuráin, paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena, INAH, BUAP, México, 1994.
- Códice de Dresde*, ed. fasc., comentario de J. Eric S. Thompson, F.C.E., México, 1992. (Antropología)
- Códice Florentino*, ed. facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia, 3 t, México: AGN y el Gobierno de la Ciudad de México, México, 1979.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y la Leyenda de los soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH, 1975.

Códice Ixtlilxóchitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua, ed. Fasc., estudio y edición preparada por Anders Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, introducción y explicación de Geert Bastiaan Van Doesburg y Florencio Carrera González, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt y F.C. E., México, 1996.

Códice Magliabechiano, Libro de la vida. Libro explicativo del códice Magliabechiano.cl.xiii.3 (b.r. 232), ed. facs., estudio y edición preparada por Anders Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Biblioteca Nacional de Florencia, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt y F.C. E., México, 1996.

Códice Matritense de la Real Biblioteca, edición digitalizada por la Biblioteca Digital Mexicana en: http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=34&carp=04 [Consulta diciembre de 2017].

Códice Mendocino, ó, Colección de Mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, ed. fasc., edición preparada por José Ignacio Echegaray, México, San Ángel ediciones, 1979.

Códice Nutall. Crónica Mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila, ed. fasc., preparada por por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Madrid-México-Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt y F.C.E., 1992 (Códices Mexicanos, II).

Códice Selden. Véase Caso, Alfonso.

Códice Telleriano Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript, ed. fasc., estudio y edición preparada por Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin, 1995.

Códice Tudela, y el grupo Magliabechiano, la tradición medieval europea de copia de códices en América, ed. facs., Juan José Batalla Rosado (ed.), Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2002

Códice Vaticano A. Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3738 de la biblioteca Apostólica Vaticana, ed. fasc. preparada por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Viena-México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt y F.C.E., 1996, (Códices Mexicanos, XII).

Códice Veitia, ed. fasc., y estudio preparado por Alcina Franch, Editorial Testimonio y Patrimonio Cultural, Madrid, 1986. (Colección Tabula Americae)

Contel, José, “Tlálloc, el cerro, la olla y el chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico, en: Itinerarios, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Varsovia, v.8, 2008, pp.153-183.

Cortés, Hernán, “Tercera carta-relación, Coyoacán, 15 de mayo de 1522”, en: Mario Hernández (ed.), *Cartas de Relación*, Historia 16, 1985. [Edición digital]

Cortés y Zedeño, Gerónimo Thomas de Aquino, *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalupe*, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio de la Puebla de los Ángeles, 1765. [Disponible en <https://archive.org/>]

Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de Los Indios de Nueva España, publicado por Federico Gómez de Orozco, en: *Tlalocan*, vol.2, no. 1, UNAM, México, 1945, pp.37-64.

Cruces Carvajal, Ramón, *Lo que México aportó al mundo*, Quarzo, Editorial Lectorum, 2006.

Danilovic, Mirjana, *El concepto de la danza entre los mexicas en la época Posclásica*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL- UNAM, México, 2016.

David Thrasher, Christopher, *Fight Sports and American Masculinity. Salvation in Violence from 1607 to the Present*, McFarland, Jefferson, 2015.

Declercq, Stan, In mecitin inic tlaanacaquani: “*Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana*”. *Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2018.

Díaz Barriga C., Alejandro, *El sacrificio de infantes: percepción de la niñez en la Cuenca de México a finales del Postclásico Tardío*, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México, 2008.

-----, *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2009.

-----, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica” en: *Estudios Mesoamericanos*, IIF UNAM, México, Nueva época, Año 7, n. 13, 2013, pp. 23-32.

-----, *La representación y la acción social de la niñez nahua en la Cuenca de México a finales del Posclásico tardío*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2014.

-----, “Algunas notas sobre las concepciones del cuerpo de los infantes entre los antiguos nahuas” en: *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 24, Núm. 70, sept-dic, INAH, México, 2017, pp. 113-137.

Díaz Cíntora, Salvador, *Xochiquetzal. Estudio de mitología náhuatl*, UNAM, México, 1990.

-----, *Huehuetlatolli. Libro Sexto del Códice Florentino*, UNAM, México, 1995.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Miguel León-Portilla (ed.), 2t., Dastin, Madrid, 2003.

Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*, Conaculta, México, 2003.

DiCesare, Catherine, *Sweeping the way. Divine Transformation in the Aztec Festival of Ochpaniztli*, University press of Colorado, Boulder, 2009.

Diccionario de Autoridades (1737), ed. facs., 6 t., Real Academia Española, Gredos, Madrid, 1990.

Dehouve, Danièle, “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de “personificación” en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, junio de 2016, en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [consulta mayo de 2019].

de Aguilar, Pedro, *Tratado de la cavalleria de la gineta*, Segunda parte, 1572 en: Biblioteca digital hispánica: <http://bdh.bne.es> [Consulta abril 2017]

de Estrada, Fernando Alfonso, “Relación del pueblo de Iguala” en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.I, IIA-UNAM, México, pp.335-344.

de la Fuente, Beatriz, “Tepantitla”, en: Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Vol. I, t. I. UNAM-IIE, México, 1995, pp.139-156.

de la Torre, Mario, *El Lienzo de Tlaxcala*. Estudios de Josefina García Quintana y Carlos Martínez Marín, Cartón y papel de México, México, 1983.

del Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), 5a. ed., Siglo XXI editores, México, 1988.

-----, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), 6ª reimpresión, Siglo XXI editores, México, 2017.

Dodds Pennock, Caroline, *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008.

Dupey García, Élodie, “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods” en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 65/66, The University of Chicago Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 2014/2015, pp. 72-88 en: <https://www.jstor.org/stable/24871244> [Consulta: marzo de 2019]

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, t.II., Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1880.

-----, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, 2 t., Conaculta, México, 2002.

-----, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, edición de Ángel Ma. Garibay, 2 t., Porrúa, México, 2006

Duverger, Christian, *L'esprit du jeu chez les Aztèque*, Mouton Editeur, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1978.

-----, *El origen de los aztecas*, 2ª. ed., Grijalbo, México, 1987.

-----, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, F.C.E., México, 1993.

-----, "Anthropologie sociale et culturelle de la Méso-Amérique", en: *Annuaire de l'EHESS*, 2012, en línea en: <http://journals.openedition.org/annuaire-ehess/21217>. (Consulta enero de 2020)

Echeverría García, Jaime, *Los miedos entre los antiguos nahuas. Dinámica y motor del orden social y cosmológico*, tesis de doctorado en Antropología, México, UNAM, FFyL, 2012.

-----, "Los excesos del mono: salvajismo, transgresión y deshumanización en el pensamiento nahua del siglo XVI" en: *Journal de la société des américanistes*, 2015, pp.132-172.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires, 2001.

Escalante, Pablo y Saeko Yanagisawa, "Antecedentes de la tradición Mixteca-Puebla en el arte zapoteco del Clásico y del Epiclásico, 679-680", en: Beatriz de la Fuente y Bernd Fahmel Beyer (coords), *La pintura mural prehispánica en México. Oaxaca*, t. III., IIE-UNAM, México, 2008, pp.629-703.

Espinosa V. Miguel S. "Posible identificación de las Pléyades en un vaso policromo del Petén" en: *Los investigadores de la Cultura Maya*, n. 19., t. II, Universidad Autónoma de Campeche, México, 2010, pp.171-184.

Espinosa Pineda, Gabriel, "La variante nahua de los dioses mesoamericanos" en: Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Trotta, Madrid, 2008, pp.97-123.

-----, "Las viñetas de las dieciocho fiestas del año en los Primeros Memoriales", en: Manuel Alberto Morales Damián (coord.), *Tepeapulco, región en perspectiva*, UAEH, Plaza y Valdés, Pachuca, 2010, pp. 69-116.

Estrada, Luis, *La música de México*, v.1, UNAM, México, 1984.

Fahmel Beyer, Bernd, "La tumba 5 de Suchiquiltongo" en: Teresa Uriarte (coord.), *Fragmentos del pasado. Murales prehispánicos*, Antiguo Colegio de San Idelfonso, IIE-UNAM, México, 1998, pp.212-214.

-----, "Suchilquitongo" en: Beatriz de la Fuente y Bernd Fahmel Beyer (coords.), *La pintura mural prehispánica en México III. Oaxaca Tomo I (Catálogo)*, IIE-UNAM, México, 2005, pp.146-215.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias y Tierra-Firme de Mar Océano*, t.II de la segunda parte, Real Academia de la historia, Madrid, 1853

Fernández Truan, Juan Carlos, y Marie-Helene Orthous, “El juego de cañas en España” en: *Revista de Histórica do Esporte*, vol.5, núm. 1, junio de 2012, pp-1-4. En: www.sport.ifcs.ufrj.br/recordes/pdf/recordes_V5N1:2012:13.pdf [consulta abril de 2017]

Fillooy Nadal, Laura, “Rubber and rubber balls in Mesoamerica” en: E. Michael Whittington (ed.), *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*, Mint Museum of Art, Thames and Hudson, Charlotte, 2001, pp.20-31.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (traductores), 12vol. The University of Utah Press, Salt Lake City, Santa Fe, 1970-2012.

Flores, Gerónimo, “Relación geográfica de Zapotlán” en: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), IIA-UNAM, México, 1987, pp.389-395.

-----, “Relación geográfica de Tamazula” en: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (ed.), IIA-UNAM, México, 1987, pp.395-403.

Florescano, Enrique, *Quetzalcoatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Taurus, México, 2012.

Franco Brizuela, María Luisa, “La tumba zapoteca de Huijazoo” en: González Licón, Ernesto, *Tres mil años de civilización precolombina. Los zapotecos y mixtecos*, Jaca Book, Conaculta, México, 1990, pp.209-226.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Quill William Morrow, New York, 1993.

García Quintana, Josefina, “Fray Bernardino de Sahagún”, en: José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, IIH-UNAM, México, 2011, pp.197-228.

García Mora, Carlos, “El combate purépecha con pelota”, *Tsumárho. Estudios Etnológicos*, México, 2016. (Edición digital)

Garibay K., Ángel María, “Relación breve de las fiestas de los dioses” en: *Tlalocan*, Vol. II, No. 4, UNAM, México, 1948, pp.289-320.

-----, *Veinte himnos sagrados de los nahuas*, 2a. ed., IIH-UNAM, México, 1995.

Gardner, Jane F., *Mitos Romanos*, Akal, Madrid, 2000.

Gillespie, Susan D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI, México, 2016. (Nuestra América)

Gómez, Arturo, "Los ciclos del maíz y la herencia indígena: fiestas y rituales" en: Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (coords.), *La fiesta mexicana*, t.II, Secretaría de Cultura, F.C.E., México, pp318-350.

Gómez Avendaño, Elías, "El mito de Petición de lluvias de Zitlala" en: *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*, UAG, México, 2007, pp.14-19.

González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán*, SEP-INAH, México, 1980.

González González, Carlos Javier, "El sacrificio humano como generador de prestigio social" en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, pp.419-430.

-----, *Xipe Totec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, F.C.E., México, 2011. (Antropología).

-----, *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*, Museo del Templo Mayor, INAH, 2016.

González Licón, Ernesto, *Tres mil años de civilización precolombina. Los zapotecos y mixtecos*, Jaca Book, Conaculta, México, 1990.

González Sobrino, Blanca Zoila, *El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán*, FFyL-UNAM, México, 2002.

González Torres, Yolotl, "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana" en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. XIX, Sexta época, México, 1966, pp.175-190.

-----, *El culto a los astros entre los mexicanos*, S.E.P., México, 1975.

-----, "Seler y Huitzilopochtli" en: Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), *Eduard y Ceacilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, FFyL, IIA, IIH-UNAM, INAH, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas A.C., Ediciones y Gráficos Eón, México, 2003.

-----, *El sacrificio humano entre los antiguos mexicanos*, F.C.E., México, 2006.

-----, "Rituales mexicanos" en: Silvia Limón Olvera, *La religión de los pueblos nahuas*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, pp.125-144

Good Eshelman, Catherine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta, F.C.E., México, 2001, pp.239-298

Graulich, Michel, "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains" en: *Journal de la Société des Américanistes*, t.68, 1982, pp. 49-58 en: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1982_num_68_1_2208 [Consulta febrero de 2019]

-----, "El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuitl" en: *Revista española de antropología americana*, v.16, Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp.19-34.

-----, *Myths of Ancient Mexico*, Bernard R. Ortiz y Thelma Ortíz (trads.), University of Oklahoma Press, Norman, 1997.

-----, *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, 1998.

-----, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México, 1999. (Fiestas de los pueblos indígenas).

-----, *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*, F.C.E., México, 2015.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier, "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, IIH-UNAM, México, 2004, pp. 121-155.

Grube, Nicolai, "Akan -the God of Drinking, Disease and Death", D. Graña Behrens *et.al.*, (ed.), *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, Acta Mesoamericana, Mark Schwaben, 2000, pp. 59-76.

Gutiérrez y Salgado, Angélica, "Mecanismo de cohesión y elementos de la violencia en Chilpancingo, Guerrero. Análisis histórico-cultural", en: Olivia Leyva Muñoz, Ana María Cárabe, Eduardo Luis Espinosa (coords.), *Guerrero, una democracia compleja*, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, México, 2017, pp.145-164.

Hammond, Norman, Hammond, Norman, "A Classic Maya Ball Game Vase" en: G. de G. Sieveking, I. W. Longworth y K. E. Wilson, (eds.) *Problems in Economic and Social Archaeology*, Gerald Duckworth and Company, Londres, 1976, pp.101-108.

-----, "Boxing Day: a Maya polychrome pot from southern Belize" en: *Antiquity*, 91 (355), Cambridge University Press, 2017, pp.1-7.

Hatch, Marion Popone de, "Un análisis de las esculturas de Santa Lucia Cotzumalguapa" en: *Mesoamérica*, Núm. 8(14), 1987, pp. 467-509.

Hémond, Aline y Goloubinoff, Marina, "El Vía Crucis del agua". Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", en: Annamária Lammel, Marina Goloubinoff, y Esther Katz, (dir.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México. Nueva edición*, CEMCA, 2008, en línea <http://books.openedition.org/cemca/1264>, [Consulta noviembre de 2017].

Hernández Díaz, Verónica, “El juego de pelota en el arte de la cultura de tiro: una expresión inframundana en el Occidente mesoamericano” en: María Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota mesoamericano. Temas eternos. Nuevas aproximaciones*, IIE-UNAM, México, 2015, pp.205-250.

Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, University of Texas Press, 2000.

Hermann Lejarazu, Manuel A., “La serpiente de fuego o *yahui* en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado” en: *Anales del Museo de América*, Núm. XVII, 2009, pp. 64-77

-----, “Códices Colombino y Becker I” en: *Arqueología Mexicana*, edición especial n.74, Raíces, México, 2017.

Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión Hernández (ed.), Dastin, Barcelona, 2003

Hatch, Marion Popone de, “Un análisis de las esculturas de Santa Lucia Cotzumalguapa” en: *Mesoamérica*, Núm. 8(14), 1987, pp. 467-509.

Heyden, Doris, “Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli”, en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1982, pp. 205-211.

-----, “El cuerpo del dios: el maíz”, en: Yolotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Conaculta, INAH, Plaza y Valdes editores, México, 2001, pp.19-38.

Hinz, Eike, *Discursos en Mexicano. La vida cotidiana en la corte de Tetzco antes y después de la conquista española*, Verlag von Flemming, Berlín, 1987.

Histoire du Mechiue en: Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2011.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, México, Conaculta, 2011.

Historia Tolteca-Chichimeca, edición de Paul Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena, México, INAH, 1976.

Horcasitas, Fernando, “La danza de los Tecuanes” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.14, IIH-UNAM, México, 1980, pp.239-286.

Houston, Stephen, Simon Martin y Karl Taube, “Xenophobia and Grotesque Fun”, en: *Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography*, 2009, en: <https://decipherment.wordpress.com/2016/03/29/xenophobia-and-grotesque-fun/> [Consultado en julio de 2017]

Hubert, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función del sacrificio (1899)", en: *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral Editores, Barcelona, 1970, pp.143-262.

Izquierdo Benito, Ricardo, "Fiesta y ocio en las ciudades castellanas durante la Edad Media" en: Palma Martínez-Burgos y Alfredo Rodríguez González (coords.) *La fiesta en el mundo hispánico*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2004, pp.185-212.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, edición de Alfredo Chavero, t.I., Oficina tip. De la Secretaría de Fomento, México, 1891.

-----, *Obras históricas*, edición de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH, 1975.

-----, *Historia de la Nación Chichimeca*, edición de Germán Vázquez Chamorro, Dastin, Barcelona, 2003.

Jáuregui, Jesús, y Carlo Bonfiglioli (coords.) *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*, Conaculta, FCE, México, 1996.

Jewell, R. Tood, Afsheen Moti y Dennis Coates, "A Brief History of Violence and Aggression in Spectator Sports", en: *Violence and Aggression in Sporting Contests. Economy, History and Policy*, Springer, 2011, pp.11-26.

Jiménez Moreno, Wigberto, *Primeros Memoriales*, INAH, México, 1974.

Johansson, Patrick, "Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl *Ochpaniztli*" en: *Caravelle*, No. 73, 1999, pp.11-25.

-----, "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de *Tititl*" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.33, UNAM, México, 2002, pp.11-25.

Joyce, T. A., "The Pottery Whistle-Figurines of Lubaantun" en: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 63, Enero-junio, 1933, pp. XV-XXV.

Klein, Cecilia F., "Fighting with femininity: gender and war in aztec mexico" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, IIH-UNAM, México, 1994, pp.219-253.

-----, "The devil and the skirt. An iconographic inquiry into the prehispanic nature of the Tzitzimine" en; *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, IIH-UNAM, México, 1994, pp.17-62.

Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas y muiscas*, F.C.E., México, 1991. (Antropología).

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Estudio preliminar de María del Carmen León Cázares, Conaculta, México, 1994.

Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, UNAM, México, 1979.

León, Martín de, *Camino del cielo en lengua mexicana con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, co[n] todlo lo que vn Xpiano deue creer, saber, y obrar, desde del punto que tiene vso de razón, hasta que muere*, México, Imprenta de Diego Lopez daualos, 1611. [Versión digitalizada en <https://archive.org/>. Consulta junio de 2019]

León-Portilla, Miguel, *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, IIH-UNAM, México, 1958. [Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún: 1]

-----, "Yancuic tlahtolli; palabra nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea (segunda parte" en: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 19, IIH-UNAM, México, 1989, pp.364-405

-----, "Estudio preliminar" en: Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), 5a ed., Porrúa, México, 2004, pp. XIII-XVIII.

-----, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, El Colegio Nacional, F.C.E., México, 2013.

-----, "Introducción" en: *Antigüedades de la Nueva España. Libro de la Conquista de la Nueva España*, UNAM, México, 2015, edición digital en: http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/06_TOMO/tomo006_002/tomo006_002_001.html

Leyenda de los soles en: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Conaculta, México, 2011. (Cien de México)

Lewis, Oscar, *Tepoztlan Village in Mexico*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1960.

Lienzo de Tlaxcala, véase De la Torre.

Limón Olvera, Silvia. *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2a. ed., CIALC-UNAM, México, 2012.

López Austin, Alfredo, "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, no.6., IIH UNAM, México, 1966, pp.97-117

-----, *Juegos rituales aztecas*, UNAM, México, 1967.

-----, *Augurios y abusiones*, IIH-UNAM, México, 1969.

-----, *Educación Mexica. Antología de documentos sahaduntinos*, IIA-UNAM, México, 1985.

-----, *Cuerpo humano e ideología*, t.I., IIA-UNAM, México, 1988.

-----, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, IIH-UNAM, México, 1998.

-----, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, F.C.E., 2000.

-----, "La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)", en: Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.) *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, IIA-UNAM, México, 2013, pp.31-91

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, IIA-UNAM, INAH, México, 2009.

López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Linkgua, Barcelona, 2011.

López de Ribera, Pedro, "Relación de Chiconauhtlán y su partido" en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.I, IIA-UNAM, México, pp.229-239.

López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Don Justo Zaragoza (anotaciones e ilustraciones), Establecimiento tipográfico de Fortanet, Madrid, 1894.

López Hernández, Miriam, *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, México, 2012.

-----, *La sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales*, Tesis de doctorado en antropología, FFyL-UNAM, México, 2013.

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría, "Tlaltecuhli como vagina dentada en la concepción nahua prehispánica" en: *Mujeres: Miradas interdisciplinarias*, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, México, 2011, pp. 83-100.

López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, INAH, México, 1993.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, t. II., Imprenta de Antonio Marzo, Madrid, 1922.

-----, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Jorge Gurría Lacroix (ed.), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986.

-----, *La conquista de México*, Luis de Rojas (ed.), Dastin, Barcelona, 2001.

Lorente y Fernández, David, *La razzia Cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, CIESAS, UIA, México, 2011.

Magaloni Kerpel, Diana, *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice Florentino*, IIE-UNAM, México, 2014.

Maldonado, Luis, *La religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, ediciones cristiandad, Madrid, 1975.

Marcus, Joyce, "Rethinking ritual" en: Kyriakidis, Evangelos (ed.), *The Archaeology of Ritual*, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Ángeles, pp.43-76.

Márquez Morfín, Lourdes, Robert McCaa, Rebecca Storey y Andres del Angel, "Health and nutrition in prehispanic Mesoamerica" en: Richard H. Steckel y Jerome C. Rose (eds.), *Backbone of History: Health and Nutrition in the Western Hemisphere*, Cambridge University Press, 2002, pp. 307-338. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Robert_McCAA/ [Consulta enero de 2018]

Márquez Morfín, Lourdes, "La transición de la salud en Tlatilco y el surgimiento del Estado en Cuicuilco", en: Lourdes Márquez y Patricia Hernández, *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, ENAH, México, 2009, pp.151-210.

Martínez, Leonardo, "Relato sobre la celebración del costumbre llamado *Atlalapahtilistre, curación del agua*" en: Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, 2ª. ed., CIESAS, F.C.E., Gobierno del Estado de Puebla, 1990, pp.55-59.

Martí, Samuel, *Canto, danza y música precortesianos*, F.C.E., México, 1961.

Martínez Ruiz, José Luis, *El jaguar de la lluvia y el cerro. Atlzatzilistle: una rogación de lluvia en Zitlala*, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, 2015.

Martín de Anglería, Pedro, *Décadas del nuevo mundo*, Maxtor, Valladolid, 2012.

Mateos Higuera, Salvador, *Enciclopedia gráfica del México antiguo 2. Los dioses creadores*, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, México, 1993.

Máynez, Pilar, *El Calepino de Sahagún: Un acercamiento*, F.C.E., México, 2014, Pos. 10834, [Edición electrónica].

Mazetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicains et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico - Tenochtitlan*, 2t., Tesis de doctorado, Università Ca' Foscari di Venezia, Université de Paris, Sorbonne, 2012.

-----, "Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.48, IIH-UNAM, México, 2014, pp.136-175.

-----, "Un acercamiento al léxico del sabor entre los antiguos nahuas", en: *Anales de Antropología*, no. 51, 2017, pp.154-170.

Mazetto, Elena y Rossend Rovira Morgado, "Sobre la orilla del agua: entorno a la dignidad de *atepanecatl* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan" en: *Cuicuilco*, No. 59, ENAH, México, 2014, pp.93-120.

Mikulska, Katarzyna, "La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado" *Itinerarios*, v. 6, Varsovia, 2007, pp.11-37.

-----, "La tierra y el aspecto terrestre en representaciones gráficas de la cultura nahua" en: Urszula Aszyk (coord.) Reescritura e intertextualidad. Literatura-Cultura-Historia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, Varsovia, 2007, pp.263-290.

Mendieta, Gerónimo de (fray), *Historia eclesiástica indiana*, Antonio Rubial García (ed.), t. 1., México, Conaculta, 2002, (Cien de México).

Méndez Pidal, Ramón, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románticas: Problemas de Historia literaria y cultural*, Instituto de Estudios Políticos, Barcelona, 1957.

Moctezuma, Diego Luis de, *Corona mexicana ó historia de los nueve Moctezumas*, Biblioteca Hispania, Madrid, 1914.

Modiano, Nancy, *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1974.

Molina, Alonso de (fray), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5a ed., Porrúa, México, 2004.

Mooney, James, "The Cherokee Ball Play [1890]", en: Janet C. Harris y Roberta J. Park (eds.) *Play, Games and Sports in Cultural contexts*, Human Kinestics Publishers Inc., Champaign, Ill, 1983, pp. 259-282.

Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, ed. Fasc., INAH, México, 2008.

Motolinía, véase Benavente

Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas manda hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor" en: Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t.I., IIA-UNAM, México, 1984. [edición digital].

-----, *Historia de Tlaxcala*, Luis Reyes García y Javier Lira (eds.), UAT, CIESAS, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, 1998.

Murra, John V., *La organización económica del estado inca*, Siglo XXI, México, 2014.

Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, IIF-UNAM, México, 1987.

Navarrete, Carlos, "Prohibición de la danza del tigre en Tamulte, Tabasco en 1631" en: *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. 6, n.4, UNAM, México, 1971, pp.374-376.

Navarrete, Federico, *Los Altépetl y sus historias*, IIH-UNAM, México, 2011.

Navas, Francisco de, "Calendario índico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo" en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I., IIA-UNAM, México, pp.219-285.

Neff, Françoise, *El rayo y el arcoíris: la fiesta indígena en La Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, INI-SEDESOL, México, 1994.

Neurath, Johannes, "Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar" en: Broda, Johanna y Catherine Good, (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 119-132.

Nutini, Hugo G., y Barry L. Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, 2ª ed., CONACULTA-INI, México, 1990.

Olivier, Guilhem, "Conquistadores y misioneros frente al "pecado nefando"", en: *Historias*, no. 28, INAH, México, 1992, pp.47-64.

-----, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, F.C.E., México, 2004, pp.217-225.

-----, "También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana" en: Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 2004, pp.149-180.

-----, "El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico" en: Leonardo López Luján, et. al. (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, INAH, México, 2006, pp.407-424.

-----, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: Cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexica" en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, pp.453-482.

-----, "Why give birth to enemies?", en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, No.65/66, 2014/2015, pp.54-71.

-----, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, "Serpiente de nube"*, UNAM, F.C.E., CEMCA, México, 2015.

Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján, "Images of Moctezuma and his symbols of power", en: Colina McEwan y Leonardo López Luján (eds.), *Moctezuma. Aztec Ruler*, The British Museum Press, Conaculta, INAH, Londres, 2009, p.79-91.

Olko, Justyna, *Turquoise diadems and staffs of office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Varsovia, Polish Society for Latin American Studies and Centre for Studies on the Classical Tradition, University of Warsaw, Sowa, 2005.

Origen de los mexicanos [Códice Ramírez], Germán Vázquez Chamorro (ed.), Dastin, Barcelona, 2003.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, t.I., Tipografía de Gonzalo A. Esteva, México, 1880.

Orr, Heather, *Power games in the late formative Valley of Oaxaca: The ballplayer carvings at Dainzú* Tesis de doctorado en filosofía, University of Texas at Austin, 1997.

-----, "Stone Balls and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca", en: *Ancient America*, v.5, Center for Ancient American Studies, Barnardsville, 2003, pp. 73-104.

Pérez de Lara, Jorge, "La sangre y la lluvia", en: <http://www.mesoweb.com/es/articulos/JPL/Sangre-lluvia.pdf> [Consulta abril 2017].

Pérez Robles, Griselda, "Una corte real: La restauración de 23 figurillas encontradas en el entierro 39 del Perú", en: Mary Jane Acuña (ed.), *Proyecto arqueológico el Perú-Waka. Informe No.8, Temporada 2010*, Guatemala, 2010, pp. 5-59. Disponible en <http://www.mesoweb.com/resources/informes/Waka2010.pdf> [Consultado Julio 2017].

Pijoan, Carmen y Alejandro Pastrana, "Método para el registro de corte en huesos humanos. El caso de Tlatelcomilla, Tetelpan, D.F." en: *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 3., IIA-UNAM, México, 1987, pp.419-435.

Pomar, Juan Bautista de, "Relación de Tezcoco" en: René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t.III, IIA-UNAM, México, 1986, pp.43-113.

Popol Wuj, traducción al español y notas de Sam Colop, Guatemala, PACE-GTZ, Cholsamaj, 2008.

Prem, Hanns J., "Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones. Problemas históricos y técnicos", en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IAH-UNAM, México, 1991, pp. 389-412.

Preuss, Konrad Theodor, "Observaciones sobre la religión de los coras" en: Jesús Jauregui y Johannes Neurath (dir.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, CEMCA, INI, México, 1998, pp.105-118.

Primeros Memoriales, ed. Facs, University of Oklahoma Press, Norman, 1993.

Ralph, Sarah, "Introduction: An Interdisciplinary Approach to the Study of Violence", en: Sarah Ralph (ed.), *The archaeology of violence: interdisciplinary approaches*, pp.1-15, State University of New York Press, Albany, 2012, p.1-24

Read, Kay A. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

Reilly, Kent, "The Shaman in Transformation Pose: A Study of the Theme of Rulership in Olmec Art", *Record of the Art Museum*, Vol. 48, (2), Princeton University, Nueva Jersey 1989, pp. 4-21.

-----, "The Lazy-S: A Formative Period Iconographic Loan to Maya Hieroglyphic Writing", en: Martha J. Macri y Jan McHargue (eds.), *Eighth Palenque Round Table*, Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, 1993, pp.413-424.

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, Morevallado editores, Morelia, 2016.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia, René Acuña (ed.), IIA-UNAM, México, 1988

Reyes Equiguas, Salvador, "Una antigua danza mesoamericana. Los *cotlatlazin* de Acatlán, Guerrero, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.38, IIH-UNAM, México, 2007, pp.427-445.

Rodríguez Figueroa, Andrea, *Paisaje e imaginario colectivo del Altiplano Central Mesoamericano: El paisaje ritual en Atl Cahualo o Cuahuítl Ehua según las fuentes sahuaguntinas*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2010.

-----, "El diseño en el paisaje indígena de México: ayer y hoy" en: Gabriela Wiener y Marcos Mazari, *Arquitectura del paisaje. Obras, proyectos y reflexiones*, México, UNAM, 2012, p.256

-----, *El paisaje festivo en el Cecempohualli de la Cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas*, tesis de doctorado, FFyL-UNAM, México, 2014.

Román y Zamora, Jerónimo, *Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, t.I, Victoriano Suárez editor, Madrid, 1897.

Romero Galván, José Rubén y Rosa Carmelo Arredondo, "Fray Diego Durán", en: José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, v.1., IIH-UNAM, México, 2011, pp.229-258.

Rose, H. J., "A Suggested Explanation of Ritual Combats" en: *Folklore*, Vol. 36, n. 4, 1925, pp. 322-331.

Rubial García, Antonio "Estudio preliminar" en: Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Conaculta, México, 2002, pp.15-52

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las Supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en: *Anales del Museo Nacional de México*, Época 1, t. IV, México, El Museo Nacional, 1900, pp.127-223.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay K. (ed.), Porrúa, México, 1975.

-----, *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla (ed.), UNAM, México, 1986.

-----, *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl text and English translation*, Thelma Sullivan, H.B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, y Wayne Ruwet (trad.), University of Oklahoma Press, Norman, 1997.

-----, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin, y Josefina Quintana (ed.) 3 t. Conaculta, México, 2002. (Cien de México).

Sandoval Linares, Carlos, *Juegos y juguetes tradicionales en Jalisco*, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, Guadalajara, 2004.

Santa María, Vicente, "Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander y costa del seno mexicano" en: *Estado general de las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander. Costa del seno mexicano*, t.II, AGN, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1930, pp.351-483.

Schele, Linda y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, F.C.E., México, 2011.

Schwaller, John F. *The fifteenth month: Aztec history in the rituals of Panquetzalitli*, University of Oklahoma Press, Norman, 2019.

Segura, José C., *El cultivo del maíz*, oficina tip. de la secretaría de fomento, México, 1888.

Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, F.C.E., México, 1957.

Seler, Eduard, *Codex Fejérváry-Mayer. An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, Berlín, y Londres, 1901-1902.

-----, *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, t.I, Berlín, 1904.

-----, "Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen" en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterthumskunde*, Berlin, 1908

-----, *Comentarios al códice Borgia*, Marina Frenk (trad.), 2.t., F. C. E., México, 1988.

-----, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, TP Verone Publishing House, Nikosia, 2016.

-----, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, IIH-UNAM, México, 2016.

Serna, Jacinto de la, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpaciones de ellas*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1892.

Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 17a. ed., Siglo XXI, México, 1992.

Snoek, Jan, A. M., "Defining 'rituals'", en: Steven Engler, Kim Knott, P. Pratap Kumar, Kocku von Struckrad (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, Leiden, 2006, pp.3-14

Solares Altamirano, Blanca, *Madre terrible: La Diosa en la religión del México Antiguo*, Anthropos, CRIM-UNAM, CIICH-UNAM, IIF-UNAM, Barcelona, 2007.

Solominos d'Ardois, Germán "Vida y obra de Francisco Hernández" en: *Obras completas de Francisco Hernández*, UNAM, México, 2015, edición digital en: http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/01_TOMO/01tomo_05_cap04/tomo001_007_004.html [fecha de consulta, 19 de abril de 2017]

Soustelle, Jacques, *The Daily life of the Aztecs*, Penguin Books, 1964.
-----, *El universo de los aztecas*, F.C.E., México, 1982.

Spence, Lewis, *The gods of Mexico*, Frederik A. Stokes Company, Nueva York, 1923.

Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, F.C.E., México, 2006.

Stevenson Day, Jane, "Performing in the court" en: E. Michael Whittington (ed.) *The Sport of Life and Dead: The Mesoamerican Ballgame*, Mint Museum of Art, Thames & Hudson, Charlotte, 2011, pp.64-77.

Stresser-Peán, Guy, "Fuentes antiguas sobre la Huasteca" en: Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, FCE, 2008. [Edición digital].
-----, *El Sol Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, F.C.E., Conaculta, CEMCA, México, 2013. [Edición digital].

Swanton, John R., *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2001.

Taladoire, Eric, "La Pelota Mixteca and the Palangana Ballcourts. A prehispanic Ballgame and its Possible Architectural Context", en: *Ancient Mesoamerica*, no. 14, pp.319-342.

-----, "Cinco tesis discutibles relativas al juego de pelota" en: *Arqueología*, No.50, INAH, México, 2015, pp.191-209.

Taube, Karl, *Olmec Art at Dumbarton Oaks*. Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 2004.

-----, "El portador de la lluvia" en: Guilhem Olivier (coord.), *Jaguar*, Artes de México, No. 121, México, Junio 2016, pp.16-21.

-----, "The ballgame, boxing and ritual blood sport in Ancient Mesoamerica" en: Colin Renfrew, Iain Morley, y Michael Boyd (eds.), *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*, Cambridge University Press, 2018, pp.264-301.

Taube, Karl y Marc Zender, "American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica" en: Heather Orr y Rex Koontz (eds.) *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*, Consten Institute of Archeology Press, University of California, 2009, pp.161-220.

Tello, Antonio (fray), *Libro segundo de la Crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa provincia de Xalisco en el nuevo gobierno de la Galicia y Nueva Vizcaya*, Imprenta de "La Republica Literaria" de Ciro I. Guevara, Guadalajara, 1891.

Tezozomoc, Hernando Alvarado, *Crónica mexicayotl*, Adrián León (Trad.), UNAM, México, 1998.

-----, *Crónica mexicana*, Gonzalo Díaz y German Vázquez (eds.), Dastin, Madrid, 2001

-----, *Crónica Mexicáyotl*, en: Rafael Tena (ed.), *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, Conaculta, México, 2012.

Thompson, J. Eric, *Mexico before Cortez. An Account of the Daily Life Religion and Ritual of the Aztecs and Kindred peoples*, Charles Scribner's, Nueva York, 1937.

-----, *Maya archaeologist*, University of Oklahoma Press, Norman, 1994.

Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN), [Software PC]

Tiesler Blos, Vera, Andrea Cucina y Arturo Romano Pacheco, "Vida y muerte del personaje del Templo XIII-Sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica" en: Rafael Cobos (Coord.), *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, INAH, México, 2004, pp.455-482.

Torquemada, Juan de (fray), *Monarquía Indiana*, edición de Miguel León-Portilla, 7t., IIH-UNAM, México, 1976.

Torres Cisneros, Gustavo A., "El calendario ceremonial hopi comparado con el azteca", en: Neurath, Johannes (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Conaculta, F.C.E., México, 2008, pp.387-457.

Townsend, Richard F., "Moctezuma and the renewal of nature" en: Colina McEwan y Leonardo López Luján (eds.), *Moctezuma. Aztec Ruler*, The British Museum Press, Conaculta, INAH, Londres, 2009, pp.124-181.

Turner, Victor, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, Nueva York, 1982.

Urcid, Javier, Urcid, Javier, *La escritura zapoteca. Conocimiento, poder, y memoria en la antigua Oaxaca*, en: http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/zapotec_text_es.pdf, 2005, p.75 [consulta mayo de 2017].

-----, “El sacrificio humano en el sureste de Mesoamérica” en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, IIH-UNAM, México, 2010, pp.115-168.

-----, “Otra narrativa de jugadores de pelota en Dainzú” en: Marcus Winter y Gonzalo Sánchez (eds.), *Panorama arqueológico: Dos Oaxacas*, Oaxaca, Centro INAH-Oaxaca, 2014, pp.43-56.

Uriarte, María Teresa, “Tepantitla, el juego de pelota” en: Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacán*, Vol. I, t. II. UNAM-IIE, México, 1996, pp.256-262

-----, “Pintura mural” en: *Teotihuacán. Ciudad de los dioses*, INAH, México, 2011, pp.98-99.

-----, “El juego de pelota prehispánico: Implicaciones históricas mayas en la pintura teotihuacana” en: María Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota mesoamericano*, IIE-UNAM, México, 2015, pp.173-174.

Urton, Gary, “Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Peru” en: Luis Millones y Yoshio Onuki (ed.), *El mundo ceremonial andino*, Museo Nacional de Etnología, Osaka, 1993, pp.117- 142.

Verano, John W., “The physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru” en: Benson, Elizabeth P., *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, University of Texas Press, Austin, 2001, pp.165-184.

-----, “Warfare and Captive Sacrifice in the Moche Culture”, en: Andrew K. Scherer y John W. Verano (eds.), *Embattled bodies, embattled places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2014, pp.283-309.

Vargas Montes, Paloma, “Introducción” en: Fray Diego Durán. *Libro de los ritos*, Colmex, México, 2018, pp.11-91.

Vega, Garcilaso de la, *La Florida del Inca*, Dastin, Barcelona, 2003.(Crónicas de América)

Vela, Enrique (ed.), *Arqueología Mexicana, Ciudad de México. Guía Arqueológica*, no. 33, Raíces, México, 2009.

Velásquez García, Eric, “El juego de pelota entre los mayas del periodo Clásico (250-900 d.C.). Algunas reflexiones” en: María Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota mesoamericano. Temas eternos. Nuevas aproximaciones*, IIE-UNAM, México, 2015, pp.251-326.

Velázquez de Lara, Gonzalo, “Relación de Quitepeque y Tecomahua” en: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, t.1., René Acuña (ed.), IIA-UNAM, México, 1982, pp.236-237.

Vesque, Martín, “El instrumento para ver” o *tlachieloni*”, en *Trace*, n. 71, 2017 en: <http://journals.openedition.org/trace/2436> [Consulta en julio de 2019].

Vié-Wohrer, Anne-Marie, *Xipe Totec. Notre Seigneur l'Écorché Étude glyphique d'un dieu aztèque*, CEMCA, México, 1999.

-----, « Aspects ludiques dans la fête aztèque du Tlacaxipehualiztli » en: *Études mongoles et sibériennes. Jeux rituels*, Centre d'études mongoles et sibériennes, Klincksieck, París, 1999-2000, pp.237-254.

Villant, George, *La civilización azteca*, F.C.E., México, 1965.

Villela F., Samuel, “Ritual agrícola en La Montaña de Guerrero”, en: *Antropología*, No. 30, INAH, México, abril-junio 1990.

-----, “Etnografía y costumbrismo. Pasajes guerrerenses en la obra de Altamirano”, en: *Dimensión Antropológica*, Año 22, vol. 64, mayo-agosto, 2015, pp.105-122. En: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=12816> [Consulta abril 2019]

von Hanffstengel, Renata y Cecilia Tercero Vasconcelos, (eds.) “Bibliografía de Caecilie Seler-Sachs” en: *Eduard y Caecilie Seler Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, IIH-IIA-FFyL-UNAM, INAH, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, pp.393-404.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2ª. Ed., F.C.E., México, 1996.

Wibblsman, Michelle, *Ritual Encounters: Otavalan Modern and Mythic Community*, University of Illinois Press, 2009.

Wimmer, Alexis, “Dictionnaire de la langue nahuatl classique”, en: Sybille de Pury y Marc Thouvenot (ed.), *Grand Dictionnaire Nahuatl*, 2009. [Software PC].

Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruíz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, t. I., México, Conaculta, 1999, (Cien de México).

Zender, Marc, “Glyphs for “Handspan” and “Strike” in Classic Maya Ballgame Texts”, en: *PARI Journal*, 4(4), 2004, pp. 6-8.

Páginas web consultadas

www.arqueologiamexicana.com

<http://arizonamuseumofnaturalhistory.org/explore-the-museum/exhibitions/cultures-of-the-ancient-americas/mesoamerica> [Consulta Julio de 2017]

<https://dle.rae.es/?id=5lgkUSL> [Consulta julio de 2019]

<http://listserv.linguistlist.org/pipermail/nahuat-l/2009-August/004240.html> [Consulta, diciembre de 2017]

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7922> [Consulta, marzo 2016]

<https://music.columbia.edu/events/music-and-images-in-the-roman-de-fauvel>

<http://sites.estvideo.net/malinal/repertoire2/prim.mem.html> [Consulta mayo de 2019]

Videos

Díaz León, Marco, *Peticiones de lluvias (Acatlán Guerrero)*, Canal GEAVIDEO, México, 2012, en: <https://www.youtube.com/watch?v=wHNhaoJEQCY> [Consulta abril 2019]

Matías Alonso, José Luis y J. Leonor Sánchez Capistrano, *Atltatzilistli. Pidiendo agua*, Altepētī Nahuas, A. C., Acatlán, Guerrero, Enero de 2000. En: https://www.youtube.com/watch?v=Nm7K_fPZ6k0&t=370s [Consulta mayo de 2019]

Portilla, Alfredo y Alberto Becerril (dir.), *Peleas de tigres. (Una petición de lluvia nahua)*, INI, Secretaría de agricultura y recursos hidráulicos, México, 1989. En: <https://www.youtube.com/watch?v=H3Ro64Uu0EM&t=1372s> [Consulta mayo 2019]

Tlacololeros de Chilpancingo 2014. Canal Toritojarocho
<https://www.youtube.com/watch?v=vsuzp75xab8> [Consulta febrero 2018]