

Pelo de coyote y flecha de pedernal
Transformaciones de los *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli
en las fiestas del año solar

Coyote Hair and Flint Arrow
Transformations of the Amaranth Ixiptla of Huitzilopochtli
in the Solar Year Festivals

Elena MAZZETTO

<https://orcid.org/0000-0002-0762-0224>

Universidad Nacional Autónoma de México (México), Facultad de Filosofía y Letras

elena.mazzetto@yahoo.it

Resumen

En las fiestas de las veintenas del año solar celebradas por los antiguos nahuas se ponían en escena repetidamente los ciclos míticos de los seres divinos. Entre éstos, el dios tutelar mexica Huitzilopochtli ocupaba un lugar privilegiado, ya que aparecía representado bajo el aspecto de una multitud de *ixiptla*. En este trabajo nos dedicaremos al estudio de sus *ixiptla* comestibles (hechos con una masa de amaranto y miel negra de maguey, llamada *tzoalli*), quienes eran protagonistas de los ritos de las fiestas de Toxcatl y Panquetzaliztli. A través de un análisis minucioso de la iconografía y de los atavíos que el dios lucía en estas dos fiestas, propondremos que las dos efigies representaban facetas distintas del dios, las cuales reflejaban segmentos peculiares del ciclo mitológico del dios colibrí, poniendo énfasis en el sacrificio y muerte de su *ixiptla* de *tzoalli*. Esta propuesta dará paso a una reflexión sobre la relación entre estas múltiples *ixiptla* y los segmentos rituales que, en Panquetzaliztli, reproducían el mito del nacimiento del numen en el Coatepec, destacando la importancia de profundizar en las fases calendáricas en las que los dioses vivían entre los hombres.

Palabras clave: Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, veintenas, Toxcatl, Panquetzaliztli, *ixiptla*, *tzoalli*, eras cósmicas

Abstract

In the festivals of the veintenas celebrated during the solar year by the ancient Nahuas, the mythical cycles of divine beings were repeatedly represented. Among them, the Mexica tutelary god Huitzilopochtli occupied a privileged place, since he was represented in the guise of a multitude of ixiptla. This work is dedicated to the study of his edible ixiptla (made with amaranth seed dough and black maguey honey, called tzoalli), which were the protagonists of the rites of the Toxcatl and Panquetzaliztli festivals. Through a meticulous analysis of the iconography and the attire that the god wore in these two festivals, we will propose that the two effigies represented different facets of the god, which reflected distinctive segments of the mythological cycle of the hummingbird god, emphasizing the sacrifice and death of his ixiptla of tzoalli. This

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2021 | **Fecha de aceptación:** 7 de abril de 2021



© 2021 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

proposal will lead to a reflection on the relationship between his multiple ixiptla and the ritual segments that, in Panquetzalitzli, reproduced the myth of the birth of the numen in Coatepec, highlighting the importance of delving into the calendrical phases in which the gods lived among men.

Keywords: *Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, veintenas, Toxcatl, Panquetzalitzli, ixiptla, tzoalli, Cosmic Eras*

“Todos los dioses son solares, lunares o venusianos. Y algunos de ellos, sucesivamente los tres. El especialista en religiones mexicanas nunca carece de argumentos para poder asimilar tal dios a tal otro, aunque al asociarlos entre sí, regresa inevitablemente a su punto de partida: pero, es ésta la lógica del sistema”.

Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*

Los dioses de los antiguos nahuas poseían distintas formas y se manifestaban bajo una o varias de ellas.¹ Aparecían adoptando un aspecto antropomorfo o zoomorfo, pues cada dios tenía distintos nahuales, o “doble animal”. En los ciclos calendáricos, los seres sobrenaturales eran constantemente personificados y sacrificados bajo el aspecto de *ixiptla*.² Se trataba de encarnaciones de los dioses, representados por efigies, sacerdotes y esclavos comprados que los personificaban por un tiempo específico, se ataviaban y se comportaban como ellos. Los *ixiptla*-efigies y los *ixiptla*-esclavos eran sacrificados y sus cuerpos enterrados o comidos.

Las crónicas del siglo *xvi* también refieren la existencia de dioses elaborados con semillas de amaranto (*Amaranthus ssp*), miel negra de los magueyes (*Agave salmiana*) y maíz tostado (*Zea mays*), cuya masa era llamada *tzoalli*. Estas efigies no se han conservado, pero ocupaban un papel destacado en el culto religioso de Mexico-Tenochtitlan.³ Una de ellas fue mandada a Italia, a la corte de los Medici, y quedó registrada en un inventario que describe el contenido de once cofres que Francesco de Medici envió desde

¹ Agradezco a Guilhem Olivier por su lectura y comentarios, los cuales me permitieron problematizar y enriquecer las reflexiones que presento en este trabajo. Asimismo agradezco a los dictaminadores externos por sus valiosas observaciones.

² Se trata de una categoría fundamental para la comprensión de la religión náhuatl prehispánica. A este respecto, véanse los trabajos de Hvidtfeldt (1958), López Austin (1980, 1998a [1973], 1998b [1990]), Carreón Blaine (2014), Bassett (2015), Dehouve (2016) y Kruell (2020).

³ Sobre las efigies de *tzoalli*, véanse Boone (1989), Velasco Lozano (2001), Reyes Equiguas (2005), Broda y Montúfar (2013), Mazzetto (2017, 2019a, 2020), entre otros.

Florencia a Munich para el padre del duque Wilhem, Albrecht (Toorians 1994, 64; Keating y Markey 2011, 292).⁴ El ciclo calendárico donde estos *ixiptla* se mencionan con más frecuencia es el *cempohuallapohualli*, la “cuenta de veinte en veinte”, formado por dieciocho periodos de veinte días, llamados “veintenas”. Cada uno de estos periodos estaba dedicado a una o varias divinidades, quienes eran personificadas y sucesivamente inmoladas.

La decisión de elaborar las efigies de *tzoalli* era individual o colectiva y a menudo coincidía con el día de la fiesta de la divinidad. La creación de los dioses de amaranto podía involucrar tanto a los barrios de la ciudad como a las elites que frecuentaban el recinto ceremonial de Mexico-Tenochtitlan. A menudo, intervenían en estas ceremonias tres tipos de *ixiptla*. En el caso de los *calpulli*, una persona podía realizar un voto para celebrar a un dios, al que ofrecía comida y bebida en el hogar. El numen lo visitaba bajo el aspecto de un sacerdote-*ixiptla* de la deidad (Sahagún 1950–82, lib. I: 45). Cuando la decisión era colectiva, el barrio o el gremio compraba un esclavo para sacrificarlo como encarnación del dios en el día de su fiesta; al mismo tiempo, la figura antropomorfa del numen era elaborada con masa de *tzoalli* (Sahagún 1950–82, lib. I: 17, 33–34; 1969, 1: 49, 61–62; Graulich 2002). En estas circunstancias encontramos una repetición ritual de la occisión de los representantes del dios: el *teotl* moría bajo la forma de *ixiptla* humano y de *ixiptla* de *tzoalli*. El cuerpo de amaranto era consumido entre todos los que habían organizado la fiesta, lo cual implicaba quedar enlazado en un trato específico, por lo que al año siguiente las personas que habían recibido los beneficios de la ingesta proporcionaban todo lo necesario para la fiesta de la divinidad.

El culto a los *ixiptla* de *tzoalli* más conocido y complejo del ciclo solar mexica es el de Huitzilopochtli. A lo largo del calendario, el dios era celebrado al menos en seis veintenas: Tlacaxipehualiztli (del 5 al 24 de marzo en 1519), Toxcatl (del 4 al 23 de mayo en 1519), Tlaxochimaco (del 23 de julio al 11 de agosto en 1519), Teotleco (del 21 de septiembre al 10 de octubre en 1519), Panquetzaliztli (del 20 de noviembre al 8 de diciembre en 1519)

⁴ En el inventario se puede leer la siguiente descripción: *Uno Idolo informa humana composto di varie semenze/ od [...] fere eletto fatto al Mescico [...] da quelli Popoli/ e nonsolo adorato ma glifanno anima sacrifitii di Corpi/ humani* (Un ídolo de forma humana compuesto de varias semillas [...] hecho en México [...] por esos pueblos y no era sólo adorado, sino que le dedican sacrificios de cuerpos humanos) (Toorians 1994, 64; Keating y Markey 2011, 292). Llamamos la atención sobre el hecho de que esta efigie se encontraba en “una cassetina bianca”, “una cajita blanca”, por lo que probablemente su tamaño era bastante reducido.

y Atemoztli (del 9 al 28 de diciembre en 1519). En este artículo nos dedicaremos al culto de los periodos segundo y quinto, ya que son los únicos en los que se menciona la presencia de imágenes de amaranto del numen.

La primera parte de este artículo se enfocará en el estudio de dos representaciones de amaranto del dios tutelar de los mexica, Huitzilopochtli. Conoceremos a sus creadores y consumidores, pero principalmente el papel distintivo que las efigies de *tzoalli* desempeñaban al lado de otros *ixiptla* en la narrativa ritual de las fiestas. En la segunda parte, tomando como punto de partida las investigaciones de Michel Graulich (2000 [1987], 1999), Elizabeth Boone (1989) y Guilhem Olivier (2004a, 2015a, 2021), propondremos que estas representaciones vegetales expresaban facetas diferentes de la personalidad del dios tutelar mexica, así como episodios míticos peculiares. Concluiremos ahondando en la multitud de personificaciones de la divinidad presentes en el ciclo ritual, proponiendo que cada una de ellas desempeñaba un rol específico en la escenificación de las hazañas míticas del dios. Asimismo, intentaremos reconstruir los ciclos de sacrificio, muerte y renacimiento de Huitzilopochtli a lo largo del ciclo festivo. Este análisis nos llevará a interrogarnos sobre la multiplicación de las ocisiones de los *ixiptla* representantes de un mismo dios y sobre la necesidad de poner en escena repetidamente estos segmentos rituales.

Para lograr el último objetivo del trabajo, nos basaremos en el concepto de mitología postulado por Claude Lévi-Strauss. En su libro *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, el antropólogo francés reivindica el estudio de los ritos y de las ceremonias —entre otras manifestaciones de la “actividad mental o social de los pueblos estudiados” (Lévi-Strauss 1964, 12)— para entender y conocer el significado del mito.⁵ En palabras de Lévi-Strauss,

la mitología puede aparecer con dos modalidades bien distintas. Ora es explícita y consiste en relatos cuya importancia y organización interna constituyen obras de pleno derecho, ora, por el contrario, las representaciones míticas no existen sino en estado de notas, de esbozos o de fragmentos; en lugar de que un hilo conductor las reúna, cada una permanece ligada a tal o cual fase del ritual [...] y solo a propó-

⁵ “Il ne faudra pas non plus s'étonner si ce livre, de son propre aveu consacré à la mythologie, ne s'interdit pas de puiser dans les contes, les légendes, les traditions pseudo-historiques, ni de faire largement appel aux cérémonies et aux rites. Nous rejetons, en effet, les opinions trop hâtives sur ce qui est mythique et ce qui ne l'est pas, et revendiquons pour notre usage toute manifestation de l'activité mentale ou sociale des populations étudiées [qui] permet de compléter le mythe ou de l'éclairer [...]” (Lévi-Strauss 1964, 12).

sito de actos rituales serán evocadas tales representaciones míticas (Lévi-Strauss 1976b [1971], 604).

La primera modalidad se define como mitología explícita, la segunda como mitología implícita. Se trata, pues, de “dos modos de existencia de la mitología” (Lévi-Strauss 1976b [1971], 604). El ritual consiste en “palabras proferidas, gestos hechos, objetos manipulados independientemente de toda glosa o exégesis permitida o atraída por estos tres géneros de actividad y que no participan del ritual mismo sino de la mitología implícita” (Lévi-Strauss 1976b [1971], 606). Por lo anterior, es válido explicar un mito a partir de un rito y viceversa, ya que los dos se pueden comparar en términos semánticos (Lévi-Strauss 1976a).

Con base en esta premisa, presentaremos a continuación sintéticamente las dos veintenas y el papel que el dios de *tzoalli* desempeñaba al lado de otros *ixiptla*; después nos dedicaremos a su análisis.

El ixiptla de tzoalli de Huitzilopochtli en la veintena de Toxcatl

Toxcatl era la veintena principal dedicada a Tezcatlipoca, “Espejo Humeante” (Olivier 2004a). Su *ixiptla*, un joven guerrero que había vivido como el dios durante un año, era sacrificado por extracción del corazón y posteriormente decapitado. El dios tutelar de los mexica ocupaba un papel menor en la fiesta, bajo el aspecto de un *ixiptla* de amaranto y de un *ixiptla* humano del dios llamado Ixteocale-Tlachahuepan-Teicauhtzin. En Panquetzalitzli, en cambio, la situación se invertía, ya que el dios principal era Huitzilopochtli, mientras que Tezcatlipoca aparecía como numen secundario, bajo el aspecto del mismo Tlachahuepan Cuexcotzin (Sahagún 1950–82, lib. II: 66–77; 1969, 1: 152–60; Durán 1995, 2: 47–69, 257–59; Graulich 1999, 191–224, 339–60).⁶

Según el texto en náhuatl del *Códice Florentino*, en Toxcatl el *ixiptla* de Huitzilopochtli era elaborado en el barrio de Huitznahuac, en la parcialidad de Teopan (Sahagún 1950–82, lib. II: 71). Tanto en Toxcatl como en Panquetzalitzli, las creadoras de Huitzilopochtli eran unas sacerdotisas

⁶ Sobre la veintena de Toxcatl, véanse Carrasco (1991), Heyden (1991), Graulich (1999), Olivier (2004a), Toriz Proenza (2011), entre otros. Respecto a la veintena de Panquetzalitzli, remitimos a González Torres (1985), Graulich (1999), López Austin y López Luján (2009), Kruell (2011), Schwaller (2019, 2021), entre otros.

jóvenes de entre doce y trece años llamadas *cihua mocexiuhzaunque*, “las que ayunan durante un año” (Sahagún 1950–82, lib. XII: 51; Durán 1995, 2: 33–35). Eran muchachas vírgenes que vivían en el *calmecac* femenino anexo al Templo Mayor de Tenochtitlan, el *tilocan* o *xilocan*, haciendo penitencia, cocinando y tejiendo (“Costumbres...” 1945, 47, 52; *The Tovar Calendar* 1951, 29–30; Motolinía 1971, 74–75; Torquemada 1975–83, 3: 278; Durán 1995, 2: 33–35; *Códice Tudela*, en Batalla Rosado 2009, 99; Alvarado Tezozómoc 2001, 308; Graulich 1999, 387; Mazzetto 2014, 262; 2020, 63–64). Para crear al dios era indispensable la pureza sexual y probablemente la falta del ciclo menstrual (Mazzetto 2020, 64–68) (véase figura 1).

Huitzilopochtli era creado con *michihuahtli*, “amaranto de pescado”, llamado también *chicalotl*, molido finamente y mezclado con miel negra de los magueyes. La efigie se formaba a partir de una estructura de ramas de *mizquitl* (*Prosopis velutina*) (Sahagún 1950–82, lib. II: 71, lib. III: 5–6; 1969, 1: 156). En el pensamiento dualista de los antiguos nahuas era una planta típica de las regiones áridas, muy presente en la evocación del pasado chichimeca de los mexica (“Histoire du Mechique” 2011, 145; “Leyenda de los Soles” 2011, 186–87). Por ello, se contraponía al árbol del cacao, símbolo de abundancia y fertilidad, que crece a la sombra en regiones cálidas y húmedas, y que encontramos en la mítica ciudad de los toltecas, Tollan.⁷ Según Durán (1995, 2: 37), los ojos de la efigie podían ser piedras azules, verdes o blancas. Alvarado Tezozómoc (2001, 181) apunta que unas piedras preciosas eran pedidas como tributo por los mexica a los señores de los pueblos conquistados y eran empleadas para “ponerle ojos a sus dioses”. Según el *Calendario Tovar*, también podían ser espejos con función adivinatoria (*The Tovar Calendar* 1951, 24). Sus dientes eran granos de maíz (Durán 1995, 2: 37; Boone 1989; Mazzetto 2017).⁸ El *Códice Tudela* (en Batalla Rosado 2009, 99) menciona asimismo la presencia de papel *amatl* y de espinas de maguey. Ahora bien, estas espinas formaban parte del *tlaquimilolli*, el “bulto sagrado” del dios, resguardado, según Juan Bautista Pomar (en García Icazbalceta 1891, 14), en la ciudad de Texcoco.

⁷ Cuando Serpiente Emplumada abandonó esta ciudad, los árboles de cacao se convirtieron precisamente en mezquites (Sahagún 1950–82, lib. III: 33).

⁸ Sobre la importancia de los ojos en el proceso de creación de los *ixiptla*, véase Bassett (2015).



Figura 1. Las *cihua mocexiuhzauhque* (“las que ayunan durante un año”) moliendo el amaranto en el metate para la elaboración del *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli según el *Códice Florentino*.

Fuente: Ms. Med. Palat. 220, vol. 3, libro XII, fo. 30v (detalle). Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana. Su concessione del MiC. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

En las primeras horas del día de la fiesta, los muchachos que habían ayunado por el dios durante un año “descubrían su cara”.⁹ Eran responsables de incensar la efigie y de ofrecerle comida. El dios era puesto en una “litera de serpientes”, *coatlapechtli*. Los jóvenes, los guerreros valerosos y los maestros de los jóvenes transportaban la efigie bailando y cantando. Otro grupo los precedía, sosteniendo el *teomimilli*, el “rollo sagrado”, el taparrabo del dios (Sahagún 1950–82, lib. II: 72, lib. XII: 53). Este *maxtlatl* era un rollo de papel *cuauhamatl* pintado con diferentes partes del cuerpo humano

⁹ Se trata del verbo *ixtlapoa*, de *ixtli*, “cara” u “ojo”, y *tlapoa*, “abrir”. Según el *Vocabulario* de Molina (2008, 1: f. 40r.), significa “descubrir lo cubierto”. Véase el verbo *ixtlapoa*: “découvrir le visage de quelqu’un” (*Gran Diccionario Náhuatl* 2012). Este pasaje remite nuevamente a la importancia de la adquisición de la visión por parte de los *ixiptla* en el proceso de personificación de los *teteo*.

despedazado, tan largo como veinte brazas (Sahagún 1950–82, lib. II: 72; 1969, 1: 156). Según Juan de Torquemada (1975–83, v. 3, lib. X: 381), este taparrabo estaba “todo pintado, en cuyas pinturas debían de ir escritas todas las hazañas que en su favor [los jóvenes que llevaban la efigie y su *maxtlatl*] entendían haber hecho, y todos los blasones y epítectos que le daban en recompensa de las victorias que le concedían”.

Los otros atavíos estaban formados por un *xicolli* pintado con representaciones de partes del cuerpo humano despedazado llamado *tlacuacuallo*,¹⁰ una capa hecha a manera de red y un tocado de papel decorado de plumas, el *anecuyotl*, sobre el cual se encontraba un cuchillo de pedernal hecho de plumas, con la punta pintada de rojo, simulando la sangre. Llevaba asimismo otra capa dorada, decorada con plumas de *tlauhquechol* (*Platalea ajaja*),¹¹ con un disco dorado en su centro. La descripción del libro XII agrega una pintura facial formada por rayas azules y amarillas, unas orejeras en forma de serpiente de turquesa, una nariguera con forma de flecha, un casco de cabeza de colibrí y plumas amarillas de papagayo (véase figura 2). El dios llevaba un brazaletes de pelo de coyote en su brazo izquierdo, un dato sugerente que retomaremos más adelante.¹²

Los dos cortejos que llevaban el *maxtlatl* y el *ixiptla* subían hasta la cumbre del templo, donde el taparrabo era amarrado firmemente a la litera. Junto con esta prenda se encontraban también numerosos huesos largos y cilíndricos de masa *tzoalli*.

Desafortunadamente, el relato de Sahagún no proporciona más información sobre la efigie de Huitzilopochtli en la veintena de Toxcatl (véase figura 3). No sabemos si el dios era sacrificado o cómo ocurría esto; tampoco quién tenía derecho a consumir su cuerpo. En esta veintena, el dios tutelar se confundía con Tlacahuepan, “Viga humana”, llamado también Ixteocale, “Ojos del señor de la casa divina”, y Teiccauhtzin, “Venerable hermano menor”, otra divinidad igualmente presente como *ixiptla* humano, esto es, un *ixiptla* cuyo papel era desempeñado por un cautivo o un esclavo, elegido al mismo tiempo que el representante de Tezcatlipoca.

¹⁰ Sobre el simbolismo de estas prendas y su empleo en el ritual mexica, véanse Olivier (2008) y Mikulska (2007); sobre la prenda *xicolli*, véase Olko (2014).

¹¹ Sobre los significados de las plumas de esta ave, véanse Olivier y López Luján (2017) y Sousa y Caplan (2020).

¹² Para profundizar en el estudio de los atavíos del dios tutelar mexica, véanse Boone (1989), López Austin y López Luján (2009) y Vauzelle (2018).



Figura 2. La efigie de *tzoalli* de Huitzilopochtli y sus atavíos en la veintena de Toxcatl en el *Códice Florentino*. Fuente: Ms. Med. Palat. 220, vol. 3, libro XII, fo. 31r. (detalle).

Florenzia, Biblioteca Medicea Laurenziana. Su concessione del MiC. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo



Figura 3. Los atavíos de la efigie de *tzoalli* de Huitzilopochtli en la veintena de Toxcatl según el *Códice Florentino*: el largo papel del *maxtlatl teomimilli*, el escudo y dos banderas, una de las cuales luce un cuchillo de pedernal en su punta. Fuente: Ms. Med. Palat. 220, vol. 3, libro XII, fo. 31r. (detalle).

Florenzia, Biblioteca Medicea Laurenziana. Su concessione del MiC. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo

El mismo día en que el Huitzilopochtli de *tzoalli* era llevado en procesión, el *ixiptla* de Tlachuepan guiaba una danza serpenteante en la que participaban muchachas jóvenes aún no casadas, junto con guerreros jóvenes o ancianos. Se decía que las doncellas “abrazaban” a Huitzilopochtli en una danza nombrada *tlannahualiztli* o *nenahualiztli*, “el acto de danzar asidos de mano” (*Códice Carolino*, en Garibay 1963, 32; Brylak 2015, 232). Cuando el *ixiptla* lo decidía, se entregaba a los sacerdotes, quienes lo sacrificaban por extracción del corazón y exponían su cabeza en el

tzompantli (Sahagún 1950–82, lib. II: 76; 1969, 1: 160; Graulich 1999, 358–60; Olivier 2004a, 346).¹³

Los autores mencionados no refieren proximidad física o interacción alguna entre el *ixiptla* de Tlachahuepan y el *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli. Sin embargo, dos documentos permiten inferirla. Juan Álvarez, quien testimonió sobre los acontecimientos de la conquista de Mexico-Tenochtitlan, comentó con respecto a la matanza del Templo Mayor: “este ídolo Uchilobos [de *tzoalli*] ternía un indio a las espaldas asido de una sogá, e otro ídolo questaba adelante, ternía otro indio de la misma manera” (*Documentos cortesianos* 1990, 1: 207; Olivier 2004a, 371). Interrogados por Pedro de Alvarado, los dos esclavos que llevaban las efigies en la espalda afirmaron que “a ellos los ternían para sacrificar luego, e se folgaban dello, que se iban con sus dioses [...]” (*Documentos cortesianos* 1990, 1: 207), confirmando su identidad de *ixiptla*. Por su parte, Bernardino Vázquez de Tapia, en su testimonio en contra de Pedro de Alvarado, aseguró que “tenían puestos sus ydolos cada uno dellos en una sala sobre andas a manera de querellos traer en prosicion, y el dicho Alvarado e los que yvan alli vieron los dichos ydolos e cabe cada uno sentado un yndio trasquilado con unas mantas nuevas y el dicho Alvarado los hizo tomar y traer a la fortaleza [...]” (*Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado* 1847, 36–37). Estos detalles sumamente interesantes permiten proponer que ambos *ixiptla* —humano y de *tzoalli*— participaban juntos en, al menos, una parte de los rituales de la veintena.

El ixiptla de tzoalli de Huitzilopochtli en la veintena de Panquetzaliztli

En el caso de Panquetzaliztli los dioses de amaranto eran dos: Huitzilopochtli y Tlachahuepan Cuexcotzin. El dios tutelar de los mexica era elaborado en el Itepeyoc, en los espacios aledaños al Templo Mayor, mientras que Tlachahuepan era creado en el templo del barrio de Huitznahuac (Sahagún 1950–82, lib. II: 71; Sahagún 1969, 1: 156; Mazzetto 2014, 88–91). A la danza *nenahualiztli* de Toxcatl se contraponía en Panquetzaliztli el baile llevado a cabo por las *ahuianime*, cada una de las cuales danzaba entre dos

¹³ El *Códice Aubin* (1963), donde se describe la dramática matanza de Tóxcatl, relata cómo los españoles golpearon al que guiaba la danza en el recinto del Templo Mayor, quien era un “ixiptla del diablo”. Es verosímil considerar que este representante divino fuera precisamente Tlachahuepan.

hombres, a lo largo de los veinte días de Panquetzalitzli (Sahagún 1950–82, lib. II: 141).

Las etapas de creación de la efigie de *tzoalli* eran parecidas a las de Toxcatl. Como en esta veintena, las efigies de amaranto eran llevadas cuidadosamente a la cumbre del templo, acompañadas por sus huesos de amaranto (Sahagún 1950–82, lib. II: 175; 1969, 1: 229). Si nos basamos tanto en el texto como en las pinturas de la obra de Durán —el cronista que proporciona información detallada sobre los atributos del dios en esta veintena—, los atavíos de Huitzilopochtli diferían de los descritos para el caso de Toxcatl. El dominico afirma que la vestimenta del dios de *tzoalli* era “conforme al traje dicho del idolo”, es decir que era idéntica a la que llevaba la efigie de madera del dios (Durán 1995, 2: 37). Se mencionan la pintura facial, el casco en forma de cabeza de colibrí con pico dorado y una manta de plumas verdes con decoraciones doradas. En la mano izquierda sostenía un escudo con cinco plumones blancos del que colgaban plumas amarillas y cuatro flechas, “las cuales eran ynsiguías que les fueron ynbiadas del cielo a los mexicanos para con aquellas insignias tener las grandes bitorias que tubieron en sus antiguas guerras como a gente balerosa” (Durán 1995, 2: 37). En la mano derecha tenía su báculo en forma de serpiente, la *xiuhcoatl*. Se mencionan asimismo brazaletes y ajorcas de los pies —sin especificar su material—, así como “su bragero muy galano de labores y plumería” (Durán 1995, 2: 27, 37). Como se puede inferir con base en esta descripción, no hay huella del pedernal de pluma o de papel, tampoco del imponente *maxtlatl* del dios, ni del brazalete de pelo de coyote (véase figura 4).¹⁴ Según la declaración de Juan Álvarez, el *ixiptla* “lo ternían fecho en bulto de maíz molido, con sangre de hombre, e de corazones de los indios que habían sacrificado, amasado en farina del dicho maíz [...] e puestos un aspón e una espada de las quellos usan, e una flecha, e una rodela, e a punto de guerra [...]” (*Documentos cortesianos* 1990, 1: 207). En este caso el dios aparece armado con un *macuahuitl* y un arpón. No hay rastros de la *xiuhcoatl*, pero sí vuelve a mencionarse una flecha.¹⁵

¹⁴ Sobre la presencia de atavíos de pelo de coyote para Huitzilopochtli, véanse López Austin y López Luján (2009, 493, 506–07) y Vauzelle (2018, 616–23). Los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, 94) reportan la presencia de un brazalete, pero elaborado a partir de plumas de quetzal. Se trata de un dato sugerente que invita a reflexionar sobre las variantes en los atavíos divinos en ciudades distintas, como Tepepulco, Tenochtitlan y Tlatelolco.

¹⁵ La mención del *macuahuitl* puede parecer inusual, sin embargo, hay que tomar en cuenta que en la descripción de la batalla que se llevaba a cabo en Panquetzalitzli entre



Figura 4. La efigie de Huitzilopochtli y sus atavíos en la veintena de Panquetzaliztli según la obra de Diego Durán.

Fuente: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme, Libro de los Ritos*, f. 231r (detalle), Biblioteca Nacional de España

En Panquetzaliztli, el dios era llevado apresuradamente en una carrera llamada *Ipaina Huitzilopochtli* a lo largo de toda la orilla occidental de los lagos del Valle de México (Durán 1995, 2: 37–38; *Códice Tudela*, en Batalla Rosado 2009, 99). Las etapas de esta carrera conmemoraban las peregrinaciones mexicas antes de la fundación de Mexico-Tenochtitlan (Seler 1990–98, 3: 232–35; González de Lesur 1967, 183; González Torres 1985, 206; Graulich 1999, 205–06; Kruell 2011; Schwaller 2019; 2021; Mazzetto 2019b). Según los colaboradores nahuas de Sahagún (1950–82, lib. II: 145) y el comentarista del *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 99), el *ixiptla* protagonista del recorrido no era Huitzilopochtli, sino Painal, su vicario o lugarteniente, con el que el dios se confundía a menudo.

esclavos bañados *ixiptla* del dios y guerreros, los primeros iban armados con arcos y *macuahuitl* (Sahagún 1950–82, lib. IX: 64).

Contrariamente al caso de Toxcatl, el relato de Panquetzaliztli descrito por los colaboradores de Sahagún abunda en detalles relativos a la captura, muerte y consumo de la efigie de amaranto de Huitzilopochtli. En la primera versión del libro II del *Códice Florentino*, al acabar la carrera, dos guerreros destacados *tiacahuan* corrían hasta la cumbre del Templo Mayor. Entrando en la capilla, lanzaban hacia la efigie del dios los *tlachialoni*, eso es, los “instrumentos para ver”, atributos de dioses como Tezcatlipoca, Ixcozauhqui y otras advocaciones de Espejo Humeante como Tlacochealco Yaotl y Omacatl (Sahagún 1997, f. 261r, 266r, 266v; Olivier 2004a, 442–45). Un sacerdote les agujeraba las orejas con un cuchillo de pedernal y los guerreros regresaban a su casa con una parte de la efigie de *tzoalli* que habían capturado y que era su *malli*, su cautivo de guerra. Éste era comido por los guerreros y su cuerpo se ofrecía a familiares y vecinos del barrio (Sahagún 1950–82, lib. II: 46–47; 1969, 1: 211).¹⁶ Desafortunadamente, el texto no explica cuál era la porción del cuerpo de *tzoalli* destinado a los dos soldados.

Este pasaje permite averiguar que, según esta versión de la muerte del dios, la captura de Huitzilopochtli no conllevaba la relación que el guerrero vencedor establecía exclusivamente con su cautivo en el campo de batalla. En efecto, en este último caso, el captor se convertía en el “padre” del cautivo y éste en el “hijo” de aquél. Esto implicaba la prohibición de consumir la carne del cautivo por parte del dueño, ya que hacerlo hubiera significado comer su propio cuerpo (Sahagún 1950–82, lib. II: 49; Declercq 2018). Por lo anterior, si los miembros de la familia de un captor perteneciente a la elite y sus vecinos podían siempre consumir el cuerpo del cautivo —de carne o de amaranto—, el guerrero captor no podía comer el cuerpo de su prisionero, pero sí el de su dios. En este sentido, la ingesta del enemigo capturado dependía del tipo de relación establecida con su captor: una relación de identificación o de simetría entre pares (captor-cautivo) daba paso a la prohibición, mientras que la permisión se derivaba de una relación de oposición o jerarquía (captor *tiacauh*-cautivo divinidad [*ixiptla* de amaranto o humano]), al menos en el acto ritual documentado en Panquetzaliztli (véase cuadro 1).

¹⁶ En el texto en náhuatl, este pasaje se expresa de la manera siguiente: *ca nel immal, qujqwa, qujnmamaca in inoaniolque, yoan in tlaxillacaleque, qujcenqua* (“porque era su cautivo, lo comen, lo distribuyen entre sus parientes y a los vecinos del barrio, lo comen por completo”) (Sahagún 1950–82, lib. II: 147; traducción de Alfonso Vite Hernández, febrero de 2021).

Cuadro 1
RELACIÓN CAPTOR-CAUTIVO Y CAPTOR-TEOTL A PARTIR DE LA DESCRIPCIÓN
DE LA VEINTENA DE PANQUETZALIZTLI

<i>Guerrero vencedor</i>	<i>Enemigo capturado</i>	<i>Oposición o jerarquía</i>	<i>Identificación o simetría</i>	<i>Ingesta del enemigo</i>	<i>Prohibición de la ingesta del enemigo</i>
Captor <i>tiacauh</i>	Divinidad cautiva (<i>ixiptla</i> de amaranto o humano)	X		X	
Captor	Cautivo		X		X

Ahora bien, sólo los colaboradores de Sahagún mencionan explícitamente el consumo de la efigie de amaranto por parte de los guerreros. Sin embargo, en el ciclo de las veintenas tenían lugar distintos “juegos agonísticos” parecidos al caso de Panquetzaliztli, donde unos jóvenes o guerreros se apoderaban de las efigies de *tzoalli* (Brylak 2011, 126; Mazzetto 2014, 276–81). Aunque no se menciona sistemáticamente la ingesta del dios, sí se alude al hecho de que estos últimos tenían que proporcionar sucesivamente las semillas para la elaboración de la efigie del año siguiente, un dato que Durán (1995, 2: 44, 129–30) confirma con respecto a las personas que comían el dios.¹⁷ Probablemente los individuos que debían proveer el amaranto eran los beneficiarios principales de la ingesta del dios.¹⁸ Más adelan-

¹⁷ Según la traducción de Thelma Sullivan del texto en náhuatl sobre la veintena de Xocotl Huetzi en los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, 62), el joven que lograba apoderarse de la efigie de *tzoalli* de Otontecuhtli la decapitaba y la llevaba a su casa, donde la guardaba durante un año. Debía devolverla al año siguiente cuando se volvía a celebrar el dios. Este pasaje no encaja con el culto a los dioses de *tzoalli* en el ciclo de las fiestas de las veintenas, ya que éstos, por lo regular, eran comidos después de las ceremonias y no eran devueltos después de un año. Tomando en cuenta que el texto en náhuatl no especifica qué objeto era guardado, proponemos que la efigie de *tzoalli* era llevada a la casa para ser comida, mientras que lo que se guardaba durante un año eran los atavíos y las armas del dios de *tzoalli*. En efecto, la ilustración de la veintena muestra al joven alejándose con la efigie de Otontecuhtli y con el tocado del dios. Según el *Códice Florentino*, el ganador se quedaba con las armas del numen (Sahagún 1950–82, lib. II: 109; 1969, 1: 189; Mazzetto 2017, 101), mientras que las “Costumbres...” (1945, 47) reafirman el consumo de parte de la efigie por el captor, quien comía su corazón.

¹⁸ En la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 65), los mexica habitantes de la futura Tlatelolco son juzgados culpables por Huitzilopochtli de haber “murmurado de

te veremos cómo esta propuesta se confirma, para el caso de Panquetzaliztli, a partir de otro pasaje del *Códice Florentino*.

Recapitulando, los guerreros nobles que se apoderaban de una víctima en el campo de batalla no podían comer la carne de su cautivo, pero sí podían degustar la carne de un cautivo de guerra capturado por un compañero. En el caso del dios de amaranto de Panquetzaliztli, aparentemente sólo los guerreros *tiacahuan* tenían autorización de apoderarse del cuerpo de *tzoalli* de Huitzilopochtli y de consumirlo. Los *tiacahuan* eran los combatientes que habían capturado al menos tres cautivos y cuyo valor se expresaba por la posición que ocupaban en el ejército, ya que precedían la mayoría de las tropas de al menos un día (Sahagún 1950–82, lib. VIII: 52, 76; 1969, 1: 316, 331). Así que el mérito de comer al dios —según la versión del libro II del *Códice Florentino*— se ganaba demostrando excelentes capacidades militares y habiendo ya obtenido un grado elevado.

En la versión del libro III, un personaje llamado Quetzalcoatl disparaba una flecha con punta de pedernal en el corazón de Huitzilopochtli (Sahagún 1950–82, lib. III: 6; 1969, 1: 229), mientras que un sacerdote extraía este órgano (Torquemada 1975–83, v. 3, lib. VI: 115). Según Juan de Torquemada (1975–83, v. 3, lib. VI: 115), también se escenificaba la caída física del dios, cuya efigie se desplomaba en el suelo. La identidad del personaje flechador es difícil de precisar. Podría tratarse del sacerdote principal dedicado al culto de Huitzilopochtli, el llamado Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui. En Panquetzaliztli es definido como *iehoatl in Quetzalcoatl*, mientras que el sacerdote que cargaba el *ixiptla* de Painal durante la *Ipaina* Huitzilopochtli era llamado Topiltzin Quetzalcoatl (Sahagún 1950–82, lib. II: 175; Durán 1995, 2: 40). Torquemada (1975–83, vol. 3, lib. VI: 115) afirma que el sacerdote que llevaba a cabo el recorrido era también el sacrificador de Huitzilopochtli. Este dato pondría en duda su identidad de sumo sacerdote, ya que los ministros del culto que encabezaban la jerarquía sacerdotal mexica y que detentaban el título de Quetzalcoatl nunca se desplazaban a ningún lado, acaso sólo para visitar el palacio del *tlatoani* (Sahagún 1950–82, lib. VI: 210).

él”, al dudar sobre sus intenciones de llevarlos a su tierra prometida. Por lo anterior, el dios tutelar los obligó a elaborar una cabeza con dos caras y dos lenguas “de las semillas que comían” y a taparse los ojos, para luego flecharlas y comérselas repartiéndolas entre todos. En este pasaje tendríamos otro ejemplo de cómo el captor-sacrificador era también el que consumía la efigie.

Panquetzaliztli no es el único contexto en el que se encontraría a Serpiente Emplumada como numen o *ixiptla* sacrificador. Según la “Histoire du Mechique” (2011, 158–61), un Quetzalcoatl joven y armado con arco y flechas mató sucesivamente a una venada, a un conejo y a sus hermanos enemigos (Olivier 2015a, 41–42). En 1487, durante la inauguración del Templo Mayor, un sacerdote *ixiptla* de Quetzalcoatl apareció al lado de Ahuitzotl y de otros sacerdotes representantes de los dioses encargados de ayudar al *tlatoani* en la realización de los sacrificios. El *ixiptla* de Quetzalcoatl habría sido el que más sacrificios realizó, pues es descrito como un “mancebo dispuesto, membrudo” (Alvarado Tezozómoc 2001, 303). En la *Relación de Tezcoco* de Juan Bautista Pomar (García Icazbalceta 1891, 17), Serpiente Emplumada aparece como sacrificador de los cautivos de guerra inmolados en Toxcatl. Por su parte, Durán (1995, 2: 40–41) describe al sacrificador de las víctimas de Panquetzaliztli como ataviado con una manta roja a manera de dalmática, un tocado de plumas verdes y amarillas, y unas orejas de oro y piedras verdes. El tocado ha sido identificado como el *quetzalpanecayotl*, atavío que Serpiente Emplumada lucía en su papel de último soberano de Tollan, antes de su caída (Sahagún 1950–82, lib. II: 175; Graulich 2016 [2005], 286) (véase figura 5).

Graulich (2016 [2005], 110) ha llamado la atención sobre el hecho de que el título del sumo sacerdote dedicado al culto de Huitzilopochtli era Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui, un dato que evidenciaría que el dios tutelar mexica habría sustituido a Serpiente Emplumada en la cúspide del panteón. El reemplazo de Quetzalcoatl por Huitzilopochtli como dios “recién nacido” en Panquetzaliztli queda de manifiesto a partir de la veintena de Quecholli (del 30 de octubre al 19 de noviembre en 1519), cuando se celebraba la unión mítica entre Mixcoatl y Chimalman, los padres de Serpiente Emplumada (Paso y Troncoso 1898, 207; Graulich 1999, 188–90; Olivier 2015a, 419–21). Al evocar la presencia del *ixiptla* sacrificador de Quetzalcoatl, Graulich advierte que, con anterioridad a la hegemonía mexica, no se celebraba la victoria de Huitzilopochtli en el Coatepec contra sus hermanos Huitznahua, sino la de Quetzalcoatl en el Mixcoatepec contra sus tíos Mimixcoa (Graulich 2000 [1987], 227–29). El especialista concluye comentando que “los mexicas adaptaron los ritos sólo superficialmente, quizá también en consideración a la población local, para favorecer la fusión en vez del conflicto” (Graulich 2016 [2005], 286). Por nuestra parte, demostraremos en las siguientes páginas que, si bien las alusiones a la conclusión de la era tolteca en los últimos días de Panquetzaliztli son evidentes,



Figura 5: Quetzalcoatl luciendo el tocado *quetzalpanecayotl* al final de la era tolteca según la obra de Diego Durán.

Fuente: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, f. 228r (detalle), Biblioteca Nacional de España

la puesta en escena de la muerte de Huitzilopochtli por parte de un *ixiptla* de Quetzalcoatl transformó profundamente el sentido del rito.

La muerte de Huitzilopochtli descrita en el libro III tenía lugar en presencia del soberano, del sacerdote que guardaba la efigie del dios, de cuatro ministros de culto y de cuatro *tiachcahuan* o maestros de los jóvenes. Según el *Códice Tudela* (Batalla Rosado 2009, 100), después del sacrificio los atavíos de Huitzilopochtli eran regalados por el *tlatoani* a un mercader de su elección, quien guardaba esta ropa en una caja hasta el día de su muerte, cuando era incinerada. El cuerpo y los huesos de *tzoalli* eran despedazados y compartidos entre los habitantes de Tenochtitlan y de Tlatelolco. El corazón era la porción destinada al soberano, mientras que a los ancianos que administraban los barrios de las ciudades gemelas les correspondían cuatro pedazos de huesos de *tzoalli*. Cada año, de manera rotativa, estos últimos eran ingeridos por los habitantes de dos barrios, por los ancianos y por los jóvenes (Sahagún 1950–82, lib. III: 6; 1969, 1: 274).

El texto en náhuatl del *Códice Florentino* especifica que se compartían los huesos de *tzoalli* del dios, y no su cuerpo (Sahagún 1950–82, lib. III: 6). Es probable que este último haya sido distribuido entre los personajes jerárquicamente importantes que habían asistido a la muerte de Huitzilopochtli y que representaban, simbólicamente, toda la ciudad de Tenochtitlan. En efecto, los cuatro grandes sacerdotes y los cuatro maestros de los jóvenes aludían a las cuatro divisiones territoriales de la capital: Teopan, Moyotlan, Cuepopan y Atzacualco. Esta interpretación estaría confirmada por Torquemada, quien relata que el cuerpo de Huitzilopochtli era compartido entre los cuatro grandes barrios de Tenochtitlan y que sólo los hombres —niños, muchachos y adultos— podían consumirlo (Torquemada 1975–83, vol. 3, lib. X: 406). Los que ingerían el dios tomaban sobre ellos una carga devocional tan pesada que implicaba un año de ayuno, la compra de grandes cantidades de madera para alumbrar los fuegos del templo y el pago de distintos tipos de mantas y de alimentos a base de maíz. Este voto duraba un año y terminaba el día de la siguiente fiesta del dios, cuando los *teocuaque* —“los comedores del dios”— entregaban las semillas de amaranto que se utilizarían para crear al nuevo Huitzilopochtli (Sahagún 1950–82, lib. III: 6–8; 1969, 1: 275–76). Según la crónica de Durán (1995, 2: 44), todos podían consumir al dios: “jóvenes y adultos, hombres y mujeres, ancianos y niños”, información que también está presente en el comentario de los códices *Telleriano-Remensis* (Quiñones Keber 1995, f. 5r) y *Vaticano A* (Anders y Jansen 1996, f. 49v).

Como se puede observar, las fuentes no concuerdan acerca de los comedores de Huitzilopochtli. Las tres variantes del sacrificio y del consumo del dios —en los libros II y III del *Códice Florentino* y en el *Libro de los Ritos* de Durán— parecen contradecirse. Sin embargo, se recordará que los relatos podrían proceder de ciudades distintas, y que el *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli en Toxcatl y en Panquetzaliztli, como el de Tlacahuepan en esta misma veintena, podían tener consumidores diferentes. Así lo da a entender Francisco Cervantes de Salazar, quien afirma que existían dos efigies comestibles de Huitzilopochtli. El primer “ídolo” “renovábanlo de tiempo a tiempo, desmenuzando el viejo, que por reliquias se repartía a personas principales, especialmente a hombres de guerra, que para defensa de sus personas lo traían consigo [...]”, mientras que del segundo comenta que “hacían de cierto a cierto tiempo otro ídolo de la manera deste, el cual, después de desmenuzado por los sacerdotes en pequeñas partes, le daban a comer en manera de comunión a los hombres y mujeres [...]”. Si

Cuadro 2
LOS CUERPOS-IXIPTLA DE TLAHAUEPAN
EN LAS VEINTENAS DE TOXCATL Y PANQUETZALIZTLI

<i>Veintena de Toxcatl</i>	
Divinidades	<i>Ixiptla</i>
Tezcatlipoca	Humano
Ixteocale-Tlachahuepan	Humano
Huitzilopochtli	<i>Tzoalli</i>
<i>Veintena de Panquetzaliztli</i>	
Divinidades	<i>Ixiptla</i>
Huitzilopochtli	<i>Tzoalli</i>
Tlachahuepan	<i>Tzoalli</i>

algo quedaba del ídolo comíanlo los sacerdotes [...]” (Cervantes de Salazar 1985, 319). La primera descripción, en la que el consumo es muy restringido, corresponde con la tradición sahuaguntina —en la que el cuerpo era proporcionado principalmente a los guerreros y miembros de la elite, excluyendo a las mujeres—, mientras que la segunda retoma la tradición dominica de Durán y de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, en la que todos los miembros del pueblo podían ingerir al dios.¹⁹

A manera de resumen, en Toxcatl y Panquetzaliztli se celebraban a dos *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli, diferentes tanto por su tamaño como por su vestimenta, sus atavíos y su protagonismo. En la primera veintena, dedicada a Tezcatlipoca, las fuentes sahuaguntinas brindan abundante información acerca de su nacimiento, mientras que, en la segunda veintena, realizada en honor de Huitzilopochtli, describen con detalle su muerte a manos de un personaje ritual identificado con Quetzalcoatl. Tlachahuepan, como divinidad mediadora, aparece en ambas fiestas, siempre en calidad de “hermano menor”, de Tezcatlipoca en Toxcatl y de Huitzilopochtli en Panquetzaliztli. Asimismo, asumía el cuerpo-*ixiptla* del dios principal celebrado, al aparecer en la primera veintena como personificador humano junto con el guerrero que encarnaba a Tezcatlipoca, y como efigie de *tzoalli* en la segunda, al lado del *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli (véase cuadro 2).

¹⁹ Según las “Costumbres...” (1945, 51), en cambio, sólo los sacerdotes tenían el derecho de consumir toda la efigie.

Asimismo, los *ixiptla* de amaranto del dios colibrí tenían destinatarios distintos. A este respecto, proponemos que la captura de Huitzilopochtli por parte de un guerrero perteneciente a los rangos más altos del ejército rompía la prohibición de comer el cuerpo de su cautivo, ya que el *ixiptla* era convertido en reliquia protectora y era consumido por su captor en un momento no especificado, después del captura del numen.

Huitzilopochtli entre fecundación y transgresión

A la luz de los datos reunidos, es posible avanzar sobre la hipótesis de que los *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli participaban en segmentos rituales que enfatizaban aspectos peculiares de su personalidad divina. Boone (1989, 8) ha destacado que nunca se encontraban todos los atavíos de Huitzilopochtli juntos en la misma imagen, ya que se trataba de variantes, cuya presencia dependía “de qué aspecto de Huitzilopochtli era representado”.

En Toxcatl, el dios se confundía con Tlachahuepan, un aspecto de Tezcatlipoca. Aquél aparece en el ciclo mítico de la caída de Tollan como aliado de Espejo Humeante en la derrota de Quetzalcoatl. Como titiritero, fue apedreado y de su cadáver emanó un olor pestilente que provocó la muerte de muchos toltecas (Sahagún 1950–82, lib. III: 27–28; 1969, 1: 286–87). Como apunta Olivier (2004a, 283), su lapidación recuerda el castigo previsto para los adúlteros y el mal olor de su cuerpo aludiría a los “pecados” de los toltecas. Se trataría, pues, de un personaje transgresor.²⁰ Según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 70–71), este dios fue rescatado por los tlatelolca, quienes lo trajeron a su ciudad desde Tula.²¹ Graulich (1999, 358–59) pone énfasis en el taparrabo del dios de amaranto, mismo que

²⁰ El historiador propone que Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Tlachahuepan pueden considerarse los dioses tutelares de la Triple Alianza. Tlachahuepan quedaría asociado con la ciudad tepaneca, con base en los vínculos que este numen tenía con el dios del fuego, divinidad venerada particularmente en Tlacopan (Olivier 2004a, 283). Asimismo, Graulich (1999, 414–15) ha destacado las similitudes entre Tlachahuepan y Otontecuhtli, el dios de los otomíes celebrado en la veintena de Xocotl Huetzi.

²¹ Este dato es congruente con la ideología tenochca del documento: los tlatelolca, transgresores que murmuraron a espaldas de Huitzilopochtli durante las migraciones y eran considerados como “hermanos menores” de sus poderosos vecinos, se dedican al culto de Tlachahuepan, cuyas connotaciones indiscretas han sido comprobadas. No es casual que sean los tlatelolca los encargados del mantenimiento del templo de Huitznahuac, después de la sumisión de la ciudad al ejército de Axayacatl (Berdan y Anawalt 1997, f. 19v).

aludiría quizás a la presencia de un falo descomunal, lo que tal vez convertiría a Huitzilopochtli-Ixteocale-Tlacahuepan en un “gran fecundador”. El especialista belga destaca el carácter erótico de la danza serpenteante llevada a cabo por Tlacahuepan y las muchachas, de las que se decía que “abrazaban a Huitzilopochtli”. Según el *Códice Carolino* (Garibay 1967, 32), tanto muchachas como guerreros jóvenes y maduros tomaban parte en el baile, con movimientos que prevenían el contacto de las manos de las muchachas con los *maxtlatl* de los jóvenes, por encima de las caderas. Brylak (2015, 233) advierte que “el tocar una mujer la cadera del hombre por la tela que le cubría el miembro viril podía parecer muy lascivo y erótico”, sobre todo tomando en cuenta la rígida educación mexicana y el hecho de que las muchachas no estaban casadas. Martha Toriz Proenza (2011, 204) abunda al respecto, señalando cómo “había cierto indicio hacia la unión sexual del hombre y la mujer [...]”. Según las “Costumbres...” (1945, 42), se trataba de “mançebos y vírgenes”; los hombres abrazaban a la mujer que querían y “si otros vian allí algunas moças hermosas y querian baylar allí con ellas lo hazian y aun si era principal el indio y la que via lleuar a su casa aunque fuese manceba de otro como no fuese su ygual la lleuaua”. Con base en este testimonio, el carácter abiertamente transgresor de la danza quedaría comprobado.

Como último punto relevante acerca de los atavíos de Huitzilopochtli, Graulich (1999, 359) destaca la presencia de un cuchillo de pedernal en el tocado del dios, al que relaciona con la fecundación (véase figura 6). Los investigadores han destacado la relación del pedernal con la guerra, la sangre y con la figura del guerrero victorioso (Mikulska 2010; Vauzelle 2018, 586–92). Sin embargo, en este contexto, también nos parece viable tomar en cuenta las connotaciones de fertilidad y fecundación asociadas a este mineral, cuyo análisis ha producido una vasta literatura. El pedernal —a veces de papel en la efigie de amaranto, y de plumas en el caso de Ixteocale-Tlacahuepan— se representa siguiendo una convención iconográfica en los códices (*Códice Borbónico* 1991, lám. 11; *Códice Borgia* 1963, lám. 11, entre muchos otros ejemplos). Esta piedra se compara con la chispa divina que la pareja suprema enviaba al vientre de la mujer para concebir un niño, y su presencia en los manuscritos pictográficos puede remitir al acto sexual y a la generación de la vida (*Códice Borgia* 1963, lám. 61; Seler 1963, 1: 67; Mikulska 2010). Según un mito descrito por Mendieta (1980, 77), fue a partir de un pedernal caído en la tierra que brotaron 1600 dioses. Por ello, no extraña que en un mito triqui se ponga precisamente un pedernal en



Figura 6. Huitzilopochtli luciendo un cuchillo de pedernal en el tocado, según el *Códice Magliabechiano*. Fuente: Libro de la vida que los Yndios hazian; cart., sec. XVII, cc. 92, mm. 155 × 215; Florencia, bnc, Banco Rari 232, f. 76r. Su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo della Repubblica Italiana / Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

lugar del pene con el que los héroes divinos violan a su abuela (Hollenbach 1977, citado en Olivier 2004a, 207–08).²² También es sugerente mencionar que, según distintos grupos nativos del noroccidente de México, como los coras, huicholes y tarahumaras, la presencia en el ritual de la punta del cuchillo-falo de color rojo sería un índice de transgresión sexual (Bonfiglioli 1996; Jáuregui 2003; Bonfiglioli, Gutiérrez del Ángel y Olavarría 2004). Por lo anterior, no nos parece contradictoria la asociación del pedernal ostentado por Huitzilopochtli-Tlachuepan con la captura y la guerra, como con la creación/transgresión.²³

²² La asociación entre el falo y el cuchillo de pedernal ha sido subrayada por distintos investigadores, como Báez-Jorge (2008) y Mikulska (2010).

²³ El pedernal se encuentra también en representaciones del dios tutelar mexicana en la veintena de Panquetzaliztli (*Códice Magliabechiano* 1996, f. 43r). En el *Códice Telleriano-Remensis* quien luce un cuchillo de pedernal es Tezcatlipoca (Quiñones Keber 1995, f. 3v), mientras que en los *Primeros Memoriales* (Sahagún 1997, f. 261r) se trata de Painal. No pensamos que estos datos contradigan la propuesta de nuestro trabajo, en la medida en que

Por otra parte, Huitzilopochtli lucía en su brazo izquierdo un brazalete de pelo de coyote. Según los análisis de Olivier (2015a, 404), esta prenda también está presente, aunque no en el brazo, entre los atavíos de Mixcoatl, Itzpapalotl y Tlaltecuhlti (*Códice Borgia* 1963, lám. 25; *Códice Borbónico* 1991, lám. 15; *Códice Telleriano-Remensis*, en Quiñones Keber 1995, f. 18v; Olivier 2004b, 97), y se relacionaría con actividades militares y cinegéticas (véase figura 7). Su presencia señalaría a estos dioses como dueños de los animales. En efecto, el coyote es un animal asociado a la guerra, pero también lúbrico en la tradición de numerosos grupos amerindios, a veces representado con un falo desmesurado (Lévi-Strauss 1991, 49; Olivier 1999, 118)²⁴ y, en los manuscritos pictográficos, con el miembro descubierto (*Códice Borgia* 1963, lám. 22; Olivier 1999, 118; 2015a, 271).²⁵ El *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli compartía este atavío con el *ixiptla* de Tlacahuepan, cuyo brazalete era elaborado a partir de la piel de alguna “bestia fiera”.²⁶ Como último dato, el nombre de Tlacahuepan significa “Hombre viga”, pero la palabra *huepantli* se traduce como “viga grande desbastada y por labrar” en el *Vocabulario* de Molina (2008, 1: f. 117v; 2: f. 156v). Encontramos el glifo del nombre Tlacahuepan en el folio 1v del *Códice Cozcatzin* (1994) (véase figura 8), donde está representado Pedro Tlacahuepan, hijo de Motecuhzoma Xocoyotzin. El glifo de aquél está formado por una cabeza humana (*tlacatl*) sobre una viga horizontal (*huepantli*). Ahora bien, la referencia etimológica

existían múltiples versiones de los atavíos de un mismo dios. Asimismo, no solamente se desconoce a qué tradición pertenecían cada una de las imágenes que se encuentran en los documentos pictográficos, sino que Huitzilopochtli nunca aparece en las ilustraciones de la veintena de Toxcatl.

²⁴ Entre los mazahua de San Pedro Potla, municipio de Temascalcingo (Estado de México), el coyote abusa sexualmente de los hombres que encuentra en el monte (Camacho Ibarra y Carreón 2010, 8). Entre los otomíes, esto tiene lugar cuando se trata de personas que transgreden las normas sociales, como en el caso de los borrachos (Gómez Sánchez 2018, 114). Entre los Thompson de la Columbia Británica, el astuto coyote embaraza a una joven alimentándola con grasa, cuando se trata en realidad de su esperma disecado (Lévi-Strauss 1991, 37–38). Véase la información etnográfica reunida por Olivier (1999) y los vínculos que el historiador establece entre Huehuecoyotl y Tezcatlipoca, dos divinidades transgresoras e indiscretas.

²⁵ Olivier (2015a, 271) apunta que este rasgo era compartido con el venado, un aspecto que otorgaría a los dos animales propiedades fecundadoras.

²⁶ Olivier (2004a, 373) considera que podría tratarse de piel de jaguar. Vauzelle (2018, 618) se inclina hacia la posibilidad de que se trate de pelo de coyote. Aún hoy en día, entre los otomíes, la piel y el cuerpo del coyote —como la cola, el colmillo o las patas— son codiciados, ya que tienen propiedades curativas y pueden otorgar a su dueño las calidades del animal. Por ello, son utilizados como amuletos (Gómez Sánchez 2018, 130).



Figura 7. Un dios con atributos de Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Mixcoatl luciendo atavíos de piel de animal (¿coyote?) y el cuchillo de pedernal en la veintena de Panquetzaliztli. Fuente: *Códice Telleriano-Remensis*, f. 5r. (detalle). Bibliothèque nationale de France



Figura 8. Pedro Tlacahuepan, hijo de Motecuhzoma Xocoyotzin, acompañado por su glifo. Fuente: *Códice Cozcatzin*, f. 1v (detalle). Bibliothèque nationale de France.

a una madera aún burda podría remitir a una naturaleza “en bruto” y no trabajada, que haría eco de las acciones transgresoras del dios. Volviendo a la etnografía del noroccidente mexicano, entre los coras algunos personajes rituales dotados de profundas connotaciones transgresoras, como el Judas o el Nazareno fálico, son fabricados con materiales silvestres, como cera de abeja, o a partir de una estructura de ramas sumamente rústica, sin la intervención mayor de la mano del hombre (Jáuregui 1999).²⁷

Para el caso específico de Toxcatl, destaca el culto al taparrabo del dios, ausente en Panquetzaliztli. Más allá de su simbolismo fecundador, quizás el *maxtlatl* de Huitzilopochtli podría remitir también a la época de las peregrinaciones mexica, pues formaba parte de su *tlaquimilolli*. Es posible que el desplazamiento del cortejo reprodujera el orden de marcha de la migración, cuando los *teomamaque* de Huitzilopochtli llevaban adelante su manta y su *maxtlatl* (“Historia de los mexicanos por sus pinturas” 2011, 51; Olivier 2004a, 404). Cabe precisar que Huitznahuac formaba parte de la parcialidad de Teopan, donde los mexica vieron la señal de su tierra prometida: el águila sobre el nopal devorando la serpiente. Se trataba, pues, de un espacio fundacional de importancia primordial. La relación estrecha entre los barrios fundadores de Teopan y el dios tutelar mexica queda confirmada por el testimonio de Culoa Tlapixque, “indio natural de México”. En 1539, durante la búsqueda que el Santo Oficio llevó a cabo para encontrar las efigies de los dioses del Templo Mayor, declaró que el principal conocido con el nombre de Achacatl afirmó “ya he visto á mi Dios por los ojos, y está en Tepuchcalco, en Temazcaltitlán, porque allí lo guardan” (*Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1910, 124).²⁸

En conclusión, proponemos que en Toxcatl determinados atavíos del *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli expresaban relaciones con la generación de la vida, la exuberancia y la transgresión sexual. Este último aspecto se veía reflejado en la actuación durante la danza, donde abiertamente se quebrantaba la etiqueta del orden social sobre el adulterio.

²⁷ Como en el caso de las efigies de *tzoalli*, a la destrucción del Nazareno fálico sigue la apropiación de varios pedazos de su cuerpo por parte de los participantes en la ceremonia, ya que se supone que la cera empleada para elaborar su imagen tiene propiedades terapéuticas (Jáuregui 1999, 47).

²⁸ Según Alvarado Tezozómoc (2001, 62), entre los sacerdotes que guiaron los mexica hacia Temazcaltitlan Teopantlan se encontraba Cuauhtloquetzqui, quien es precisamente el personaje que carga el *maxtlatl* de Huitzilopochtli según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (2011, 51).

*La muerte de Huitzilopochtli: ¿la puesta en escena
del final de una era?*

La naturaleza fecundadora y transgresora del dios de amaranto en Toxcatl se contraponía al papel del Huitzilopochtli de *tzoalli* en los últimos segmentos rituales de Panquetzaliztli. En esta veintena, la divinidad estaba presente bajo la forma de *ixiptla* humanos sacrificados, comprados por el gremio de los pochteca (Sahagún 1997, f. 252v), de la *xiuhcoatl*, de su *ixiptla* de amaranto y del de Tlacahuepan, de su vicario Painal y de dos *ixiptla* más, probablemente sacerdotes, Yopoch y Chonchayotl. Se creaba así una redundancia ritual imponente y se puede avanzar la hipótesis de que cada uno cumplía con un papel mítico-ritual específico (véase cuadro 3).

En Panquetzaliztli se ponía especial énfasis en el proceso de captura, sacrificio y consumo de la efigie de *tzoalli*. El corazón de Huitzilopochtli era perforado por una flecha con punta de pedernal, una piedra asociada simbólicamente con la esfera celeste, la fecundación y el fuego. Si en Toxcatl era el portador de tal instrumento, en Panquetzaliztli era su víctima, ya que se dejaba traspasar por él. Recordamos que Durán (1995, 2: 27, 37) declara que las flechas que el dios impugnaba tenían un origen celeste, y Pomar (en García Icazbalceta 1891, 11) confirma que su casquillo era de pedernal. Probablemente esta arma formaba parte del *tlaquimilolli* o “bulto sagrado” del dios (Olivier 2015a, 114–15). Estas flechas eran consideradas reliquias y se identificaban con la *xiuhcoatl*, la “serpiente de fuego”, el arma empleada por el dios para exterminar a sus hermanos en el momento de su nacimiento. Asimismo, estas flechas se asimilaban con los palos para sacar fuego. Al ser fuego y rayo a la vez, la flecha era definida como “la ley de Huitzilopochtli, lo que lanza sobre la gente” (Sahagún 1950–82, lib. XII: 117; Olivier 2015a, 114).

Huitzilopochtli se convierte así en víctima sacrificial. Su muerte se parece a la que está descrita en un mito lacandón recopilado por Didier Boremanse (1986), donde el dios de la cacería Ah' K'ak' lucha y vence a un gran venado; el cazador lo mata precisamente con una flecha con punta de pedernal, misma que hunde sucesivamente en la espalda y en el pecho del animal. Esta táctica le permite arrancarle el corazón y comerlo (Boremanse 1986, 143–46; Olivier 2015a, 276–77). Como ha subrayado Graulich (1999, 88), el pedernal convertía también la muerte de Huitzilopochtli en un sacrificio de fuego, como en el caso de otros héroes míticos como Nanahuatl y Xbalamqué. Sin embargo, el rito invertía de manera dramática

Cuadro 3
SEGMENTOS MÍTICOS Y RITUALES DE LA VEINTENA DE PANQUETZALIZTLI
Y LISTA DE LOS IXIPTLA PARTICIPANTES

<i>Segmentos míticos</i>	<i>Segmentos rituales en Panquetzaliztli</i>	<i>Ixiptla de Huitzilopochtli</i>
Nacimiento	Nacimiento/elaboración de la efigie de <i>tzoalli</i>	<i>Ixiptla de tzoalli</i>
/	¿?	<i>Ixiptla de tzoalli</i> de Tlacahuepan Cuexcotzin
Ataque a Coyolxauhqui y a los Centzon Huitznahua	Bajada de la <i>xiuhcoatl</i> de papel desde la cumbre del Templo Mayor	<i>xiuhcoatl</i>
Batalla entre Huitzilopochtli y los Centzon Huitznahua	Batalla entre los guerreros del barrio de Huitznahuac y los esclavos bañados	<i>Ixiptla</i> -esclavos bañados elegidos por los pochteca
Persecución de los Centzon Huitznahua	<i>Ipaina Huitzilopochtli</i>	Painal y <i>Xiuhcoatl</i>
Destrucción de los Centzon Huitznahua	Las vestimentas de papel de los futuros sacrificados son quemadas en el <i>cuauh-xicalco</i>	<i>Xiuhcoatl</i>
/	Sacrificio y muerte	Esclavos- <i>ixiptla</i> bañados (gremio pochteca) <i>Ixiptla de tzoalli</i> (clase gubernamental tenochca y barrios seleccionados)
/	Consumo	Gremio pochteca (esclavos- <i>ixiptla</i> humanos) Clase gubernamental tenochca y barrios seleccionados (<i>ixiptla de tzoalli</i>)
/	Batalla ritual entre guerreros y sacerdotes	Chonchayotl
/	Danza ritual y baño de la efigie de <i>tzoalli</i>	<i>Ixiptla</i> -sacerdote Yopoch

la posición vencedora de Huitzilopochtli en el mito de su nacimiento. Según la *Crónica mexicana* (Alvarado Tezozómoc 2001, 74), el dios exterminó a sus hermanos extrayendo sus corazones y devorándolos. En este documento, el dios se define como “gran brujo”. Sus capacidades de metamorfosis son explícitas en el libro I del *Códice Florentino*, ya que “se transformaba en figuras de diversas aves o bestias” (Sahagún 1950–82, lib. I: 1; 1969, 1: 43). La *xiuhcoatl* era su *nahual* y Huitzilopochtli aparecía como dios flechador en la veintena de Ochpaniztli —precisamente al lado de Tlacahuepan— y como sacrificador en la inauguración del Templo Mayor de 1487 (Durán 1995, 2: 105; Alvarado Tezozómoc 2001, 303). En el rito que escenificaba su muerte —segmento ritual ausente en el conjunto de mitos conocidos sobre el dios colibrí (Graulich 2016 [2005], 135; Olivier 2021, 70)—, Huitzilopochtli era la víctima del flechamiento, era desmembrado y comido. Su corazón era devorado por el *tlaotani*, exactamente como el de los Centzon Huitznahua, y el del venado en el mito lacandón antes referido (Boremanse 1986). Como Venus-Tlahuizcalpantecuhtli en la “Leyenda de los Soles” (2011, 182–83), era flechado y derrotado. Mientras que Tlahuizcalpantecuhtli cayó en el Mictlan, vencido por el nuevo sol, Huitzilopochtli fue sacrificado por su antagonista mítico, Quetzalcoatl. La punta de pedernal de la flecha-*xiuhcoatl* conmemoraba quizá la hoguera donde Serpiente Emplumada, en su calidad de astro derrotado, se convirtió en Venus (Graulich 1988).

La identidad del sacrificador de Huitzilopochtli permite formular una reflexión. No hay que olvidar que en las aventuras míticas relativas a la caída de Tollan, el dios colibrí, junto con Tezcatlipoca, convenció a Quetzalcoatl de tomar pulque hasta emborracharse (Sahagún 1950–82, lib. III: 17–18). De esta manera, Serpiente Emplumada trasgredió las reglas de su vida sacerdotal. Si anteriormente se conmemoraba a Quetzalcoatl en Panquetzaliztli, en el rito mexicano el sacrificio de Huitzilopochtli a manos de Serpiente Emplumada transformaría profundamente el sentido de este segmento festivo, ya que pondría en escena la victoria de Quetzalcoatl sobre el dios tutelar mexicano.

En la conclusión de Panquetzaliztli se consumía *matlaloctli*, “pulque azul” (Sahagún 1997, 65), o *macuiloctli*, “pulque cinco” (Sahagún 1950–82, lib. II: 210). Este nombre remite precisamente al consumo inmoderado de alcohol que caracterizó la derrota de Quetzalcoatl, quien tomó cinco tazas. El sacerdote Ometochtli Patecatl era el especialista ritual que “otorgaba vida” (*qujiloliaia*) o “le ponía corazón” al *macuiloctli* o *teoctli* que se consumía

precisamente en Panquetzaliztli (León-Portilla 1992, 97). Sucesivamente entregaba la bebida a otro personaje llamado Toltecatl, quien a su vez preparaba el pulque divino (*teooctli*) (Sahagún 1950–82, lib. II: 210; 1969, 1: 250).²⁹ Aunque Anderson y Dibble traducen este nombre como “artesano”, vale la pena recordar que Toltecatl, según los “Anales de Cuauhtitlan” (*Códice Chimalpopoca* 1975, 9–11), fue quien emborrachó a Quetzalcoatl con ayuda de Ilhuimecatl (Mazzetto 2014, 248). Graulich (2000 [1987], 191, 343) y León-Portilla (1992, 97) recuerdan que Toltecatl formaba parte de los *centzontotochtin*, los dioses del pulque. La muerte de Huitzilopochtli, precedida o seguida por la ingesta de esta bebida alcohólica³⁰ y asociada a estos personajes míticos, recuerda con detalle la conclusión de la era tolteca. Sin embargo, las posiciones de los dioses están invertidas.

Esta relación entre la ingesta de pulque y el fin de una era recuerda la “ebriedad cíclica” de los dioses mesoamericanos teorizada por Olivier (2000). Según los colaboradores nahuas de Sahagún, los esclavos bañados que actuaban como *ixiptla* de Huitzilopochtli eran gravemente emborrachados con *teooctli* la noche antes de su sacrificio (Sahagún 1969, 3: 52), mientras que, en el rito de clausura de la veintena, el consumo de pulque era general para los ancianos y las personas casadas. En cambio, los jóvenes lo hacían a escondidas. Al tomar *macuiloctli*, todo el pueblo mexica participaba de la ebriedad de su dios tutelar.³¹ Para retomar la interpretación propuesta por Graulich (2016 [2005], 286), no se trataría, pues, de una simple adaptación superficial llevada a cabo por los mexica, quienes se limitarían a sustituir a Serpiente Emplumada por el dios colibrí. En efecto, el sacrificio y consumo de este último reproducía con precisión las etapas del sacrificio y consumo de sus hermanos enemigos Huitznahua —matados

²⁹ Sugerimos que, en este pasaje en náhuatl de la obra sahanguntina, la acción de “otorgar vida” al *octli* se podría identificar con algún ritual anterior a su preparación efectiva, a cargo de Toltecatl. En efecto, unas líneas antes de la descripción mencionada se puede leer, acerca del sacerdote Ometochtzin y de los cantores de los templos, que “hacían cierta ceremonia con el vino que llamaban *teooctli*” (Sahagún 1969, 1: 249).

³⁰ El *Códice Florentino* no permite entender en qué momento de la veintena tenía lugar la muerte del *ixiptla* de amaranto. Es viable pensar que su sacrificio tuviera lugar cuando se sacrificaban también los *ixiptla* humanos.

³¹ Graulich (1999, 211) propone que todo el pueblo mexica moría y renacía a través del consumo de la carne de amaranto de su dios tutelar y advierte sobre un posible juego de palabras entre *tzoalli* y *tzoatl*, “lavazas, lavaduras” (Molina 2008, 2: f. 153r.). El autor basa su interpretación en el pasaje de la obra de Durán donde, como hemos explicado, el dios era comido por todos los habitantes de la ciudad. Sin embargo, hemos demostrado que existían distintas efigies y que no todas eran comidas de manera generalizada.

y sus corazones devorados— mas no de los tíos Mimixcoa de Quetzalcoatl.³² La insistencia de las otras fuentes —como la “Histoire du Mechique” (2011, 159–61)— en el papel del Quetzalcoatl victimario como flechador quizá remita precisamente a su edad joven, en oposición a una deidad representada hacia el final de su ciclo mítico. Más que una adaptación superficial, en nuestra opinión se trataría probablemente de una inserción consciente del dios colibrí en la secuencia de las eras cósmicas dominadas habitualmente por los hermanos enemigos Tezcatlipoca y Quetzalcoatl (Graulich 2000 [1987]; Olivier 2004a). Huitzilopochtli se confundiría con Espejo Humeante, según un patrón ya conocido por los especialistas.

Esta oposición entre los dos dioses se ve reafirmada por otros pasajes que describen las fiestas mensuales. Si en Texcoco Quetzalcoatl era el sacrificador de la veintena de Toxcatl, en la veintena de Huey Tecuilhuitl era en el templo de Espejo Humeante donde se llevaba a cabo la inmolación de un *ixiptla* de Quetzalcoatl (Durán 1995, 2: 265–66; Graulich 1999, 399–401; Mazzetto 2014, 146–47). De esta manera, los dos dioses seguían inmolándose uno al otro a lo largo del ciclo calendárico (Olivier 2015b, 78). Al escenificar el sacrificio de Huitzilopochtli por Quetzalcoatl, probablemente se llevaba a cabo una re-significación de la figura de Serpiente Emplumada en el rito, al tiempo que el dios colibrí entraba de pleno en esta alternancia cíclica de muertes y renacimientos.

Después de la borrachera de la que Quetzalcoatl fue víctima en el ciclo de la destrucción mítica de Tollan, Tezcatlipoca anunció el regreso de su enemigo bajo la forma de un niño (Sahagún 1950–82, lib. III: 17–18).³³ Ahora bien, Durán describe cómo, al principio de Atemoztli —la veintena que seguía a Panquetzalitzli—, se llevaba a cabo

una conmemoracion de la bajada de Huitzilopochtli al mundo y de su abominable advenimiento del cual hicimos mencion en el mes doceno de este año [Teotleco] había en este principio de este mes memoria y muy particular culto y cerimonia de su venida [...]. En el principio de este mes fingian que bajaba un niño del cielo este día y á este niño llamaban Agua [...]” (Durán 1995, 2: 285).

³² En la veintena de Tlacaxipehualiztli, un *ixiptla* de Huitzilopochtli, junto con otros personificadores que representaban a Quetzalcoatl, Macuilxochitl, Chililico, Tlacahuepan, Ixtliltzin y Mayahuel, era sacrificado antes del *tlahuahuanaliztli*. Sabemos que esta ceremonia escenificaba precisamente la muerte de los míticos cuatrocientos Mimixcoa (“Leyenda de los soles” 2011, 185–87; Graulich 1999, 299–306). Agradezco al dictaminador anónimo por señalarme este dato.

³³ Sobre el tema muy sugestivo de las edades de los dioses, véase Olivier (2001).

La muerte del dios en Panquetzaliztli estaría por ende seguida por su renacimiento bajo el aspecto de un infante, un rito que volvía a escenificarse también en Teotleco (Durán 1995, 2: 157–58, 276–77). En efecto, es precisamente bajo el aspecto de una huella de pie de niño que volvemos a encontrar a Huitzilopochtli, en la veintena de Teotleco, apuntando a la importancia de la comprensión de los múltiples ciclos míticos puestos en escena en el ciclo solar (Durán 1995, 157–58).³⁴ Ahora bien, Teotleco no corresponde a la veintena sucesiva a Panquetzaliztli donde se volvía a celebrar a Huitzilopochtli. Sin embargo, remito nuevamente a los postulados de Claude Lévi-Strauss (2008 [1978], 78), quien argumenta que “el significado básico del mito [en tanto mitología explícita e implícita] no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino [...] a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia”. Lejos de poder ser leídos como una novela, los sucesos descritos en las narraciones míticas, aunque se repitan, siempre se van desglosando y entendiendo desde diferentes puntos de vista (Lévi-Strauss 2008 [1978], 81–82).³⁵

³⁴ Sobre los múltiples nacimientos de los dioses en las fiestas del ciclo solar, véase Olivier (2021). En la Ofrenda 111 del Templo Mayor se encontró un niño de aproximadamente cinco años, ataviado con atributos tales como el pectoral *anahuatl*, las ajorcas de caracoles y cascabeles y las alas de gavilán, parecidos a los del dios tutelar mexica (López Luján et al. 2010). En 2018, un infante de aproximadamente 8 o 10 años fue encontrado en la Ofrenda 176, con características bastante parecidas. Véase el siguiente enlace: <https://www.inah.gob.mx/boletines/7377-descubren-al-pie-del-templo-mayor-el-segundo-entierro-infantil-dedicado-a-Huitzilopochtli-dios-de-la-guerra>.

³⁵ La repetición de grupos de acontecimientos en la narración mítica (verbal) y ritual (tendencialmente no verbal) planteada por Lévi-Strauss en los años setenta ha sido propuesta por distintos autores para el caso de las veintenas mexicas. A pesar de que no podemos desarrollar el análisis en el espacio de este artículo, es importante mencionar que Graulich (2000 [1987], 402; 1999, 425) argumentó que la parte del año que abarca desde Ochpaniztli hasta Panquetzaliztli “es más rica en reactualizaciones de mitos que la segunda [mitad del medio año, desde Atemoztli hasta Atlcahualo], cuyas ceremonias son variaciones de temas anteriores”. Con base en esta premisa, las veintenas de la mitad del medio año que abarca desde Atemoztli hasta Atlcahualo serían “variaciones de los temas [míticos] precedentes” (Graulich 1999, 432). Por su parte, Siddharta Carrillo Muñoz, quien retoma y critica algunos planteamientos del historiador belga, sugiere más bien que el año solar estaría dividido en “cuartos de año”, los cuales remitirían a una mitología compartida. Así, desde la veintena de Atlcahualo hasta la de Huey Tozoztli “se evocaban acontecimientos de un mismo mito”, por lo que “los acontecimientos míticos evocados en Atlcahualo culminan en Huey Tozoztli”, tres veintenas más tarde (Carrillo Puerto 2015, 525). Asimismo, a través de las definiciones de mito-narración y de mito-creencia (López Austin 1998b [1990], 110), así como a partir del estudio de Etzalcualiztli, López Austin y López Luján (2004, 438) proponen que las

Con base en los datos presentados, la acción transgresora, indispensable en la transición de las eras mesoamericanas, está aparentemente ausente en Panquetzaliztli. Esto probablemente se debe al estado fragmentario de los documentos o al hecho de que nada sabemos acerca del desempeño ritual de Tlacahuepan Cuexcotzin en esta veintena, o sencillamente porque este aspecto tan relevante del ciclo mítico del dios era puesto en escena en otra(s) veintena(s) del ciclo solar. Llama la atención que un complejo simbólico probablemente asociado a la transgresión y la fecundación se exprese en los ritos de Toxcatl y en los atavíos y la personalidad del Huitzilopochtli de *tzoalli* y humano de esta veintena, igualmente asociados a Tlacahuepan. En cambio, en Panquetzaliztli se resaltaba un complejo simbólico asociado con la captura, el sacrificio y la derrota mítica del dios.

*De la relación entre ixiptla, segmentos míticos
y fechas calendáricas*

¿Qué papel desempeñaban las múltiples representaciones del dios? En el caso de Toxcatl, los datos son escuetos. El *ixiptla* (humano) de Tlacahuepan y el de *tzoalli* de Huitzilopochtli participaban juntos en las procesiones y danzas, pero no hay información acerca del desempeño ritual del primero, ni de los consumidores de sus cuerpos. La veintena de Panquetzaliztli es el contexto ideal para comprobar de qué manera el *ixiptla* de *tzoalli* de Huitzilopochtli “dialogaba” con sus otras representaciones, con base en un guion ritual en el que cada una cumplía un rol específico.

Este último reflejaba a menudo un segmento mítico peculiar de las gestas del dios tutelar mexica. En Panquetzaliztli aparecían no menos de cinco *ixiptla* y un *nahual*. Si desglosamos su participación en el conjunto de rituales de la veintena, es posible darse cuenta de que se ponían en escena múltiples nacimientos (Olivier 2021) y múltiples sacrificios y muertes de la divinidad. Los esclavos bañados —hombres y mujeres— que representaban

veintenas no representan “una teatralización como pieza unitaria, ininterrumpida, de representación dramática, sino de actos rituales que rememoran [...] episodios fundamentales de un relato mítico”. En concordancia con lo anterior, y partiendo del conocido tema de la fecundación de la tierra evocado en tres veintenas (cfr. Graulich 1999), Élodie Dupey García sugiere la evocación de distintos aspectos del mito del nacimiento de las flores en Tozoztontli, Huey Tecuilhuil y Ochpaniztli (Dupey García 2021, 95–97).

al dios, ofrecidos por el gremio de los *pochteca*, eran ataviados como Huitzilopochtli el noveno día antes de la fiesta (Sahagún 1950–82, lib. II: 142; 1969, 1: 207). En cambio, el *ixiptla* de amaranto nacía en la noche del decimonoveno día (Durán 1995, 2: 36–37). La conclusión de la veintena presentaba una redundancia de *ixiptla*, cada uno encargado de escenificar un segmento del mito de Huitzilopochtli. Si su nacimiento era protagonizado por *ixiptla* humanos y sobre todo por el de *tzoalli*, el ataque y destrucción de Coyolxauhqui y sus hermanos Centzon Huitznahua en el Coatepec eran llevados a cabo por la enorme *xiuhcoatl* de papel que bajaba serpenteando por las escaleras del Templo Mayor (Sahagún 1950–82, lib. II: 147; 1969, 1: 212). La batalla entre Huitzilopochtli y sus hermanos y la persecución de los Huitznahua eran escenificadas al mismo tiempo. En el primer “acto”, los esclavos bañados encarnaban a Huitzilopochtli derrotando a sus parientes, representados por guerreros del barrio de Huitznahuac (González Torres 1985, 205; Graulich 1999, 202; Schwaller 2019, 104, entre otros).

Dos detalles nos confirman estos roles: los esclavos peleaban lanzando flechas con puntas de pedernal —cuyo significado simbólico en este contexto festivo ya ha sido explicado—, y cuando la batalla terminaba eran los esclavos bañados los que perseguían a los últimos guerreros, y no al revés (Sahagún 1950–82, lib. II: 146; 1969, 1: 211). Es importante recalcar que se trataba de una lucha verdadera. Si un esclavo se apoderaba de un guerrero podía sacrificarlo, mientras que si un guerrero capturaba a un esclavo, el mercader que lo había comprado tenía que pagar un rescate. Sin embargo, si el dueño no podía recompensar al guerrero, el captor podía sacrificar y consumir la carne del esclavo cautivo en el edificio llamado Huitzcalco, probablemente un *calpulco* o un *calmecac* (Sahagún 1950–82, lib. IX: 64; 1969, 3: 53; Mazzetto 2014, 265–68). Exactamente como en el caso del consumo del *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli, el guerrero captor *tiacauh* —cuya presencia es señalada repetidamente en esta batalla ritual (Sahagún 1950–82, lib. II: 146, lib. IX: 64)— podía consumir la carne de su cautivo si este último era el personificador de algún dios, como en el caso de los esclavos bañados de Panquetzaliztli (véase cuadro 1).

El segundo “acto”, la persecución de los parientes enemigos, se realizaba en la *Ipaina* Huitzilopochtli, en la que no solamente se conmemoraban las etapas de la peregrinación mexicana, sino también la victoria del dios sobre sus hermanos. El dios actuaba bajo el aspecto de *Painal* y de una segunda *xiuhcoatl*, la cual abría el cortejo de la carrera (Sahagún 1950–82, lib. II: 176; 1969, 1: 230; Torquemada 1975–83, 3: 405; Mazzetto 2019b,

51–52). El sacrificio y muerte de Huitzilopochtli era realizado dos veces: con la inmolación de los esclavos bañados, y con el flechamiento y la extracción del corazón del *ixiptla* de *tzoalli*. Si los beneficiarios de la primera categoría de sacrificios eran los miembros del gremio de los *pochteca*, en el segundo caso se trataba de la clase gubernamental de Tenochtitlan y de algunos barrios seleccionados (Graulich 1999, 210–11). La repartición del cuerpo del dios estaba basada en una transacción y rotación. Algunos barrios eran elegidos cada año, como los jóvenes que servían al dios y proporcionaban las semillas de amaranto, recibiendo los beneficios directos de la ingesta. El cuerpo era repartido entre las autoridades religiosas y políticas más importantes de la ciudad y entre los *calpulli* que otorgaban las semillas. Se puede apreciar una distinción de género y de edad significativa entre las creadoras y los consumidores del cuerpo comestible de Huitzilopochtli. Las sacerdotisas que daban nacimiento al dios debían tener una condición indispensable de pureza sexual, asegurada por su tierna edad. En cambio, los consumidores eran hombres que representaban la herencia de los barrios más antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco, probablemente el núcleo de los grupos que formaron la migración, así como la elite militar y de gobierno. La ingesta del *tzoalli* operaba también como una distinción de edad, ya que los *teocuaque* eran los miembros más jóvenes y más ancianos de estos *calpulli*.

Casi nada sabemos acerca de los otros *ixiptla* de Huitzilopochtli. Con respecto al Chonchayotl, el personaje ritual definido como un “zaharrón con unos balandranes y carátulas espantables” (Sahagún 1969, 1: 213) y que aparecía a la postre de la muerte del dios peleando junto con los sacerdotes en contra de los jóvenes guerreros del *calmecac*, ha sido interpretado como el dios muerto debido a su aspecto sangriento, esto es, metamorfoseado en *tzitzimitl* (Graulich 1999, 218–19). Por ende, en el principio de Atemoztli tendríamos la presencia del Chonchayotl, y sucesivamente, o conjuntamente, la conmemoración del nuevo nacimiento del dios. Por su parte, Yopoch era un sacerdote que había ayunado durante un año, era vestido como el dios y participaba en una danza *necololo* junto con el *tiachcauh* de Huitznahuac, los *telpochtequihuaque*, y otra gente. El sacerdote Teohua llevaba la efigie del dios al Ayauhcalco, donde ésta era bañada, ataviada y conducida nuevamente a su templo (Sahagún 1950–82, lib. III: 7; 1969, 1: 275–76).³⁶

³⁶ Yopoch es también el nombre de los sacerdotes *tlamacazque* encargados de vigilar las efigies de *tzoalli* en el Templo Mayor (Sahagún 1950–82, lib. II: 161).

Los nacimientos y muertes múltiples de los seres divinos son un elemento constante en el ciclo festivo y no son exclusivos de Panquetzaliztli. En el caso de Huitzilopochtli, la necesidad de poner en escena, en el ciclo ritual, la reiteración del nacimiento, del sacrificio y de la muerte de las distintas imágenes del dios se expresa en la repetición de estos actos en segmentos diferentes de la veintena, beneficiando a destinatarios distintos, y se puede observar hoy en día en los rituales de la Semana Santa celebrados en el noroccidente mexicano, en particular entre los coras, quienes matan de distintas maneras a tres efigies de Cristo (Jáuregui 1999; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría 2004).

Para concluir, llamamos la atención sobre un aspecto que merecerá investigaciones futuras. Los *ixiptla* gozaban de vidas cuya duración era muy variada. Si los dioses vegetales nacían y morían en el transcurso de pocos días, los *ixiptla* humanos vivían entre los hombres durante períodos de tiempo que correspondían a un año, en el caso de Tezcatlipoca y Tlaca-huepan (Sahagún 1950–82, lib. II: 66, 76), ochenta días en el caso de Mixcoatl-Camaxtli (Durán 1995, 2: 82), cuarenta para dioses como Quetzalcoatli, Toci-Teteo Innan y Xipe Totec (Durán 1995, 2: 72, 104, 150), veinte en el caso de los *ixiptla* de Xilonen y Cihuacoatl (Durán 1995, 2: 132), u ocho días en el caso de Atlatonan (Durán 1995, 2: 142). Como nos informa Durán (1995, 2: 132) para el caso de Cihuacoatl, probablemente las fechas en las que los esclavos asumían su rol coincidirían con días del *tonalpohualli* en los que el dios era celebrado. Cabe preguntarse a qué se debía la elección de tales períodos de tiempo.³⁷ Éstos implicaban la participación activa de los *ixiptla* en las ceremonias de distintas veintenas. Según Durán (1995, 2: 72, 104, 150), la esclava que representaría a Toci en Ochpaniztli se convertía en la diosa cuarenta días antes de su sacrificio, esto es, al principio de la veintena de Xocotl Huetzi-Huey Miccailhuitl (del 12 al 31 de agosto en 1519). En el folio 251r de los *Primeros Memoriales*, ella acoge el *xocotl* (véase figura 9), el mástil protagonista de los ritos de la fiesta, en la veintena de Tlaxochimaco-Miccailhuitontli (del 23 de julio al 12 de agosto en 1519) (Sahagún 1997, f. 251r).³⁸ En cambio, el “nacimiento” de Xipe Totec coincidiría con el principio de la veintena de

³⁷ Sobre el conteo de los días en las fiestas religiosas nahuas, véase Dehouve (2010).

³⁸ La ilustración permite inferir que en Tepepulco, lugar donde se elaboraron los *Primeros Memoriales*, el *ixiptla* ya actuaba como tal antes de la veintena de Xocotl Huetzi, es decir, más de cuarenta días antes de su sacrificio. Este dato reafirma la importancia de las variantes regionales en el ciclo de las veintenas.



Figura 9. El *ixiptla* de Toci-Teteo Innan acoge la llegada del *xocotl* en la veintena de Tlaxochimaco-Miccailhuitontli. *Primeros Memoriales*, f. 251r, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid.

Fuente: Dibujo de Elena Mazzetto

Atlcahualo. Es bien conocido que este numen estaba efectivamente presente en los ritos de la veintena, ya que se escenificaba una variante del rito *tlahuahuanaliztli* (Sahagún 1950–82, lib. II: 45–46; 1969, 1: 141–42). Entender a qué factores se debía la duración de la vida de los *ixiptla* podría abrir paso hacia una comprensión más profunda de los acontecimientos míticos escenificados durante las ceremonias del año solar, y la imbricación de las fechas del *tonalpohualli* en el universo del *tempohuallapohualli*, el de las fiestas de las veintenas.

Conclusiones

Los *ixiptla* de *tzoalli* de los dioses desempeñaban un papel sobresaliente en la vida ritual mexica. Se supone que su ciclo de vida era bastante corto, de uno a dos días, lo cual contradice los relatos de los conquistadores que subieron a la cumbre del Templo Mayor, donde vieron una efigie hecha “con todo género de semillas” (Tapia 1963, 65–66; Díaz del Castillo 1982, 192–93; López de Gómara 1985, 84; López Austin y López Luján 2009,

415–18). Los cronistas describen una pared movediza detrás de la cual se encontraba la efigie de amaranto de Huitzilopochtli. ¿Debemos entonces suponer que al menos una de las efigies de *tzoalli* no era sacrificada y comida al concluir la veintena? ¿O los españoles aluden a la efigie elaborada para la fiesta de Tezcatlipoca, en mayo 1520, cuando tuvo lugar la dramática matanza de Toxcatl? No tenemos una respuesta a estas preguntas. También sería ilusorio proponer apresuradamente una regla general para entender el funcionamiento del consumo de los *ixiptla* de amaranto y su jerarquía con respecto a los *ixiptla* humanos, ya que los beneficiarios variaban con base en la veintena. Tampoco sería correcto suponer que Huitzilopochtli representara una excepción. Según Jacinto de la Serna (1987, 356), era la carne del *ixiptla* de Tezcatlipoca, sacrificado en Toxcatl, la que era repartida “entre las más preminentes personas de la ciudad o pueblo, en pedazos chiquitos, como pan bendito”. Aunque cabe la duda de que aquí el cronista haya confundido el destino de la efigie de amaranto con el del *ixiptla* humano, llama la atención que Tezcatlipoca, al igual que Huitzilopochtli, haya sido repartido y comido entre los miembros de la elite. A este respecto, falta saber en qué ciudad recogió De la Serna la información y cuál era la divinidad que gozaba del papel de dios principal.

Para terminar, se ha destacado que los *ixiptla* de *tzoalli* participaban en la narrativa ritual representando facetas distintas y muy específicas de las personalidades divinas. Podían tener una conexión física directa con otros *ixiptla* y, al menos en el caso de la veintena de Panquetzaliztli, cada uno interpretaba un papel mítico-ritual determinado. Es posible que los dos Huitzilopochtli de *tzoalli* tuvieran papeles complementarios. Los ritos de las dos veintenas ponían énfasis en momentos distintos del ciclo de vida del dios, siendo probablemente las piezas-clave de un discurso mítico hoy imposible de reconstruir de manera completa y que, para ser entendido en su totalidad, debería ser contrastado con el papel de Tezcatlipoca, numen que compartía con el dios colibrí el patrocinio de las dos fiestas. Según el relato de Sahagún, en Toxcatl se describe con detalle el nacimiento de Huitzilopochtli, pero no se menciona su sacrificio y consumo. Huitzilopochtli-Tlacahuepan aparece como una divinidad transgresora y fecundadora, tal vez asociada a la cacería, al señor de los animales y al universo conceptual de lo no labrado o trabajado. En Panquetzaliztli, los distintos avatares del dios participaban en la puesta en escena del nacimiento, de las batallas y de la muerte del dios. Sin embargo, era su *ixiptla* de amaranto el elegido para escenificar el nacimiento (Olivier 2021) y, de manera

dramática, la derrota de la divinidad. Ésta era cazada y capturada como un cautivo de guerra, sacrificada por flechamiento y traspasada por su misma arma. Su corazón y su cuerpo eran devorados como él devoró a sus hermanos enemigos. Se trataba, pues, de un Huitzilopochtli derrotado, convertido en víctima-venado. Al ser sacrificado por Quetzalcoatl, los mexica probablemente insertaron a su dios tutelar en los ciclos cósmicos de creación y destrucción cuyos dueños eran exclusivamente Serpiente Emplumada y Espejo Humeante. Con respecto a la ingesta de los *ixiptla* de *tzoalli*, éstos tenían consumidores distintos, por lo que es posible proponer que el consumo del *ixiptla* de Toxcatl y del de Panquetzalitzli respondían a las dos tradiciones mencionadas por Cervantes de Salazar: una ingesta generalizada destinada a todos los habitantes de la ciudad y una ingesta reservada a los miembros de la elite gubernamental y a los guerreros de alto rango, los *tiacahuan*. Con base en dos pasajes de la veintena de Panquetzalitzli, hemos propuesto que la captura del Huitzilopochtli de *tzoalli* por parte de un *tiacauh* rompía con la prohibición de la ingesta del cuerpo del cautivo si éste era un *ixiptla* de amaranto o un esclavo bañado de su dios tutelar. Sin duda este dato invita a seguir reflexionando sobre las relaciones entre la jerarquía mexica y la jerarquía sacrificial entre *ixiptla* encarnados en distintos “soportes”, ya sea efigie de amaranto, esclavo o sacerdote.

En cuanto a Tlacauepan, éste era el dios mediador entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, compartía atributos determinados con los dos dioses y aparecía como su “réplica”, no solamente en términos de campos de acción y atavíos, sino también con respecto al “soporte material” en el que se encarnaba en tanto *ixiptla*. Así, en Toxcatl, cuyo *ixiptla* principal era el guerrero que representaba a Tezcatlipoca, Tlacauepan era celebrado igualmente como *ixiptla* humano. En cambio, en Panquetzalitzli este último aparecía como *ixiptla* de *tzoalli*, exactamente como el *ixiptla* principal de la veintena, esto es, la efigie de amaranto de Huitzilopochtli.

En este juego de espejos entre personalidades divinas, recordamos que, más de cien años después de que Tlacauepan fuera traído a la Cuenca de México por los tlatelolca desde Tula, fue Huitzilopochtli quien emprendió el viaje de regreso hacia la ciudad sagrada de los tolteca, cuando, en 1539, Coyoci y Calnahucatl fueron enviados por el señor de Tula a rescatar las efigies sagradas del Templo Mayor, las cuales quedaron escondidas tras la caída de Mexico-Tenochtitlan (*Proceso de indios idólatras y hechiceros* 1910, 117).

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen. 1996. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Graz, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Báez-Jorge, Félix. 2008. *El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Bassett, Molly. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Batalla Rosado, Juan José. 2009. "El libro escrito europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*, Madrid". *Itinerarios* 9: 83–115.
- Benavente, Toribio de (Motolinía). 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt. 1997. *The Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.
- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez del Ángel y María Eugenia Olavarría. 2004. "De la violencia mítica al 'Mundo Flor'. Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México". *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 57–91.
- Bonfiglioli, Carlo. 1996. "El pene de Judas, la risa de los fariseos: la transgresión cómico-sexual rarámuri". En *Cultura y comunicación. Edmund Leach. In memoriam*, edición de Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier, 419–35. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Boone, Elizabeth H. 1989. *Incarnation of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Filadelfia: The American Philosophical Society.
- Boremansse, Didier. 1986. *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*. París: L'Harmattan.
- Broda, Johanna y Aurora Montúfar. 2013. "Figuritas de amaranto en ofrendas mesoamericanas de petición de lluvias en Temalacatzingo, Guerrero". En *Identidad a través de la cultura alimentaria*, 131–55. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Brylak, Agnieszka. 2011. "Rivalidad y ritual. Agón en la religión nahua". En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, edición de Katarzyna Mikulska Dąbrowska y José Contel, 121–45. Varsovia, Tolosa: Universidad de Varsovia, Université de Toulouse.

- Brylak, Agnieszka. 2015. “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro”. Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia.
- Camacho Ibarra, Fidel y Jaime Enrique Carreón Flores. 2010. “Miño: el devorador de hombres”. *Diario de Campo* 2: 8–13.
- Carrasco, David. 1991. “The Sacrifice of Tezcatlipoca: To Change Place”. En *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, edición de David Carrasco, 31–57. Niwot: University Press of Colorado.
- Carreón Blaine, Emilie. 2014. “Un giro alrededor del *ixiptla*”. En *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, edición de Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine, 247–74. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Carrillo Muñoz, Siddharta. 2015. “Tiempo y muerte en Mesoamérica y los Andes. Estudio comparativo de dos casos amerindios”. Tesis de doctorado, Universidad de Granada.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1985. *Crónica de la Nueva España*. Edición de Juan Millares Ostos. México: Porrúa.
- Códice Aubin*. 1963. Edición de Charles E. Dibble. México: Porrúa.
- Códice Borbónico*. 1991. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1963. Edición de Eduard Seler. 3 vols. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. 1975. Edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice Cozcatzin*. 1994. Edición de Ana Rita Valero de García Lascuráin. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Puebla.
- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders. Graz, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Zouche-Nuttall. Crónica Mixteca. El Rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz, Madrid, México: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España”. 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

- Declercq, Stan. 2018. “*In mecitin inic tlacanacaquani*. Los *mecitin* (mexicas) comedores de carne humana. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, Danièle. 2010. “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 65–89.
- Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/69305?lang=en>
- Díaz del Castillo, Bernal. 1982. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Documentos cortesianos*. 1990. Edición de José Luis Martínez. 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dupey García, Élodie. 2021. “Quetzalcoatl in Nahuatl Myths and Rituals. Inconspicuous or Omnipresent Protagonist?”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 79–100. Nueva York: Peter Lang.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván. 2 vols. México: Porrúa.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1891. *Pomar y Zorita: Pomar, Relación de Tezcoco; Zurita, Breve relación de los señores de la Nueva España. Varias relaciones antiguas (siglo XVI)*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Garibay, Ángel María. 1967. “Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del *Vocabulario* de Molina”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11–58.
- Gómez Sánchez, David. 2018. “*Ts’ita miñ’yo*, el dios coyote en la cosmovisión otomí del norte del Estado de México”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González de Lesur, Yólotl. 1967. “El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlán a Tula”. *Anales del INAH* 19: 175–90.
- González Torres, Yólotl. 1985. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, Ciudad de México]: 2012 [ref del 16-02-2021]. <http://www.gdn.unam.mx>
- Graulich, Michel. 1988. *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Amberes: Instituut vor Amerikaniestek.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Graulich, Michel. 2000 [1987]. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel. 2002. "Tezcatlipoca-Omacatl. El comensal imprevisible". *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 9 (25): 1–9.
- Graulich, Michel. 2016 [2005]. *El sacrificio humano entre los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heyden, Doris. 1991. "Dryness Before the Rains: Toxcatl and Tezcatlipoca". En *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, edición de David Carrasco, 188–202. Niwot: University Press of Colorado.
- "Histoire du Mechique". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 124–65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición de Rafael Tena, 24–95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Hollenbach, Elena. 1977. "La creación del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en el trique de Copala". *Tlalocan* 7: 123–70.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and *Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhage: Muksgaard.
- Jáuregui, Jesús. 1999. "La judea de los coras: un drama astral en primavera". En *México en movimiento. La religión popular. Actas del Sexto Encuentro de Mexicanistas en Holanda organizado en Groningen, el 11 de noviembre de 1999*, edición de Hub Hrmans, Dick Papousek y Catherine Raffi-Bérout, 28–53. Groningen: Centro de Estudios Mexicanos.
- Jáuregui, Jesús. 2003. "El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamoanchan de los mexicas". En *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de los coras y huicholes*, edición de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, 251–85. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- Keating, Jessica y Lia Markey. 2011. "'Indian' Objects in Medici and Austrian-Habsburg Inventories". *Journal of History of Collections* 23 (2): 282–300.
- Kruell, Gabriel. 2011. "Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca". *Estudios Mesoamericanos* 10: 81–93.
- Kruell, Gabriel. 2020. "¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica". *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 15 (29): 23–55.
- León-Portilla, Miguel. 1992. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. París: Plon.

- Lévi-Strauss, Claude. 1976a. “Préface”. En Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*. París: Les Éditions de Minuit.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976b [1971]. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008 [1978]. *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- “Leyenda de los Soles”. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, edición y traducción de Rafael Tena, 174–205. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2004. “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatepetl y el mito del robo del maíz”. En *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, edición de María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero, 403–55. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1998a [1973]. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1998b [1990]. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López de Gómara, Francisco. 1985. *Historia general de las Indias. Conquista de México*. Barcelona: Orbis.
- López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín Maldonado y Aurora Montúfar. 2010. “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, edición de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 367–94. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mazzetto, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingt-taines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archaeological Reports.

- Mazzetto, Elena. 2017. “¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de *tzoalli* de las divinidades nahuas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 73–118.
- Mazzetto, Elena. 2019a. “Lumbres, vapores y serpientes. Apuntes sobre algunas técnicas de cocción ritual y sus significados entre los antiguos nahuas”. *Itinerarios* 29: 63–95.
- Mazzetto, Elena. 2019b. “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli”. *Trace* 75: 46–85.
- Mazzetto, Elena. 2020. “Créateurs et consommateurs du corps d’amarante et miel de Huitzilopochtli dans les fêtes religieuses des anciens Nahuas”. En *Vous n’en mangerez point. L’alimentation comme distinction religieuse*, edición de Elena Mazzetto, 55–74. Bruselas: Éditions de l’Université de Bruxelles.
- Mendieta, Gerónimo de. 1980. *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Mikulska, Katarzyna. 2007. “La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y sus significados”. *Itinerarios* 6: 11–37.
- Mikulska, Katarzyna. 2010. “¿Cuchillos de sacrificios? El papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana”. *Itinerarios* 12: 125–54.
- Molina, Alonso de. 2008. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján. 2017. “De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas”. En *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, edición de Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa, 159–94. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem. 1999. “Huehucóyotl, ‘Coyote Viejo’, el músico transgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 113–33.
- Olivier, Guilhem. 2000. “Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”. En *El héroe entre el mito y la historia*, edición de Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 104–14. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2001. “También pasan los años para los dioses: niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”. En *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, edición de Virginia Guedea, 149–80. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Olivier, Guilhem. 2004a. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Olivier, Guilhem. 2004b. “Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo”. En *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, edición de Patrick Lesbre y Marie-José Vabre, 95–116. París: L’Harmattan.
- Olivier, Guilhem. 2008. “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México Central prehispánico”. En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, edición de Guilhem Olivier, 263–91. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Olivier, Guilhem. 2015a. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, ‘Serpiente de Nube’*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2015b. “Enemy Brothers or Divine Twins? A Comparative Approach between Tezcatlipoca and Quetzalcoatl, Two Major Deities from Ancient Mexico”. En *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*, edición de Elizabeth Baquedano, 59–82. Boulder: University Press of Colorado.
- Olivier, Guilhem. 2021. “The Re-enactment of the Birth of the Gods in Mexica Veintenas Celebrations. Some Observations”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 59–78. Nueva York: Peter Lang.
- Olko, Justyna. 2014. *Insignia of Rank in the Nahuatl World*. Boulder: University Press of Colorado.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1898. *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (antiguo Palais Bourbon)*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi.
- Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*. 1847. Edición de José Fernando Ramírez. México: Valdés y Redondas.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 1910. Edición de Luis González Obregón. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo General de la Nación.
- Quiñones Keber, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: The University of Texas Press.
- Reyes Equiguas, Salvador. 2005. “El huauhtli en la cultura náhuatl”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1969. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Ángel María Garibay. 4 vols. México: Porrúa.

- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros Memoriales. Paleography of the Nahuatl Text and English Translation*. Edición y traducción de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 12 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Schwaller, John F. 2019. *The Fifteenth Month. Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Schwaller, John F. 2021. “The Toxcatl and Panquetzaliztli Figurines”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals*, edición de Élodie Dupey García y Elena Mazzetto, 165–80. Nueva York: Peter Lang.
- Seler, Eduard. 1963. *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard. 1990–98. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, edición de Charles P. Bowditch. Culver City: Labyrinthos.
- Serna, Jacinto de la. 1987. “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México”. En *El alma encantada*, edición de Fernando Benítez, 261–475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sousa, Lisa y Allison Caplan. 2020. “Introduction: Knowledge of Birds and Feathers in the Ancient and Colonial Mesoamerican World”. *Ethnohistory* 67 (3): 345–54.
- Tapia, Andrés de. 1963. “Relación de Andrés de Tapia”. En *Crónicas de la Conquista*, edición de Agustín Yáñez, 25–78. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- The Tovar Calendar*. 1951. Edición de George Kubler y Charles Gibson. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- Toorians, Lauran. 1994. “The Earliest Inventory of Mexican Objects in Munich, 1572”. *Journal of the History of Collections* 6: 59–67.
- Toriz Proenza, Martha J. 2011. *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Toxcatl celebrada por los mexicas*. México: Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.
- Torquemada, Juan de. 1975–83. *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vauzelle, Loïc. 2018. “Tlaloc et Huitzilopochtli. Éléments naturels et attributs dans les parures de deux divinités aztèques aux xv^e et xvi^e siècles”. Tesis de doctorado, École Pratique des Hautes Études, París.

- Velasco Lozano, Ana María. 2001. “Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica”. En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, edición de Yólotl González Torres, 39–63. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zantwijk, Rudolf van. 1966. “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”. *Estudios de Cultura Nahuatl* 6: 177–85.

SOBRE LA AUTORA

Elena Mazzetto es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y tutora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Es doctora en Historia por la Universidad Ca’Foscari di Venezia y por la Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. Es autora del libro *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan* (BAR, 2014) y ha coordinado dos volúmenes: *Vous n’en mangerez point. L’alimentation comme distinction religieuse* (Éditions de l’Université de Bruxelles, 2020) y *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the Veintena Festivals* (con Élodie Dupey García, Peter Lang, 2021). Sus temas de investigación son las fiestas religiosas del año solar mexica y la alimentación en contexto ritual.