

Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli

Reflections on the Ritual Battles performed to honor the goddess Toci in the Ochpaniztli feast

Alejandro DÍAZ BARRIGA CUEVAS

<https://orcid.org/0000-0001-9724-5618>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

Licenciatura en Etnohistoria

alejandro.diaz@enah.edu.mx

Resumen

En el presente artículo se analizan las tres batallas rituales de Zonecali, Zacacali y Tizapaloliztli realizadas en honor a la diosa Toci durante la veintena de Ochpaniztli, a partir de las diferentes características que las conformaban, los lugares en donde eran celebradas y sus implicaciones dentro de los modelos rituales y sociales. A partir de ello se presentan algunos nuevos postulados en torno a ellas, que denotan los posibles alcances y las relaciones que mantenían con el inicio de la temporada de la guerra y la cosecha, en las que podrían llegar a fungir como una forma de autosacrificio, así como una especie de *bautismo en armas* para los jóvenes guerreros que irían por vez primera a la guerra.

Palabras clave: Ochpaniztli, batallas rituales, Zonecali, Zacacali, Tizapaloliztli.

Abstract

In this article, I analyze the three ritual battles of Zonecali, Zacacali and Tizapaloliztli celebrated to honor the goddess Toci during the Ochpaniztli feast. Based on the different aspects of these rituals, the places where they were performed, and their various implications within the social and ritual models, I put forward some new meanings regarding them: possible implications and relationships of the battles with the beginning of the war and the harvest season. The ritual battles could serve as a form of self-sacrifice, as well as a kind of baptism in arms for the young warriors who would join the war for the first time.

Keywords: Ochpaniztli, ritual battles, Zonecali, Zacacali, Tizapaloliztli.

Recepción: 19 de septiembre de 2022 | Aceptación: 11 de mayo de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

De entre el repertorio ritual practicado por los nahuas antiguos en el contexto de sus fiestas veintenales, quizás uno de los que ha recibido menos atención, probablemente debido a la poca información presente en los documentos coloniales, ha sido el denominado *batallas* o *escaramuzas rituales*, que consistían en el enfrentamiento o la confrontación entre dos grupos antagonistas, algunas de las veces, las menos, en forma de diversión como aquella que se realizaba en las fiestas de Tititl, en la que los jovencitos “agredían” a las doncellas arrojándoles bolas llenas de materiales blandos (Sahagún 2002, lib. II: 258-259). En otras ocasiones se trataban, en realidad, de rituales sangrientos en donde los participantes podían inclusive perder la vida o ser heridos de gravedad, y se efectuaban probablemente a manera de autosacrificio, aunque también mantenían características y particularidades específicas que, en ocasiones, los podrían relacionar con una forma de iniciación o preparación a las actividades bélicas, entre otros aspectos.¹

Dentro de este tipo de batallas rituales, quizás unas de las más interesantes y que pueden dar mayor información sobre este tipo de actos son las realizadas durante la veintena de Ochpaniztli; la primera de ellas era la que en los documentos sahumantinos aparece con el nombre de Zonecali,

¹ En total, en las fuentes coloniales he podido encontrar siete u ocho batallas rituales efectuadas en las veintenenas de Tlacaxipehualiztli, Huey Tozoztli, Ochpaniztli, Panquetzaliztli, Atemoztli y Tititl. Las batallas rituales han sido abordadas en mayor o menor medida en distintos tipos de investigaciones, en especial dentro de aquellas en las que se les relaciona con los *juegos rituales* como en López Austin (1967), así como de Vié-Woher (1999-2000); y Brylak (2011, 2015). De igual forma, aparecen mencionadas de manera descriptiva en trabajos en los que se les asocia al teatro o la danza, por ejemplo, Martí (1961); Estrada (1984); y González (2012). Por otro lado, hay menciones a algunas de ellas como parte del análisis sobre otros aspectos rituales o religiosos en diversas obras, desde los trabajos seminales de autores como Chavero (1884), hasta investigaciones como las de Duverger (1978, 1993); Broda (1979); Soustelle (1964); Carrasco (1999); Harris (2000); Baudez (2010); González González (2011); Danilovic (2016), entre otras. Además, las escaramuzas son tratadas también en análisis generales sobre las fiestas veintenales, como son las investigaciones de Graulich (1999), Mazzetto (2012, 2014a) y Rodríguez (2014). Por su parte, con respecto a trabajos centrados específicamente en las batallas rituales, tanto en nahuas como entre otros grupos, véanse los textos de Taube y Zender (2009); Baudez (2011, 2012, 2013); Taube (2018); y Díaz Barriga (2021). Finalmente, es menester señalar que en lo que toca a *Ochpaniztli*, veintena que sin lugar a dudas ha sido de las más estudiadas, se encuentran trabajos específicos que han abordado aspectos en torno a las escaramuzas, al respecto véanse por ejemplo: Heyden (1982, 2001); Brown (1984); Klein (1994a); Johansson (1999); DiCesare (2009); López Hernández (2013); Clendinnen (2014); Mazzetto y Rovira (2014); y Mazzetto (2014b, 2021).

en la cual se escenificaba una interesante confrontación de mujeres frente a la *ixiptla* de la diosa Toci aún en vida; la segunda corresponde a la batalla de Zacacali o “escaramuza del zacate”, que recibía dicho nombre debido a que los actores llevaban en sus manos escobas de zacate ensangrentadas; y finalmente una tercera, Tizapaloliztli, que se realizaba de manera más violenta que las anteriores y en la que participaban los guerreros que habrían de ir a la guerra durante la siguiente temporada.

Así, en el presente artículo se analizan diversos datos sobre dichas escaramuzas, con la intención de proponer nuevos aportes sobre este tipo de actos rituales que conformaban parte importante dentro de las acciones litúrgicas asociadas a la guerra y a la cosecha, además de fungir como una especie de *bautismo de armas* de los jóvenes guerreros que habrían de ir a la guerra por vez primera.

Ahora bien, es necesario, antes de continuar, dar cuenta de que la veintena de Ochpaniztli, según las correlaciones elaboradas por Alfonso Caso (1967), caía entre el 1 y el 20 de septiembre,² que correspondía al inicio de la temporada de sequía y al comienzo de las campañas militares. No obstante, en sus meticulosos estudios, el investigador Michel Graulich (1999), tras proporcionar la hipótesis de que los grupos indígenas mesoamericanos no tenían manera de ajustar el calendario con respecto a los años bisiestos, propuso que las veintenas se desfasaban con respecto al año solar, por lo que consideraba que Ochpaniztli en realidad debió de celebrarse originalmente entre el 3 y el 22 de abril, justo en periodos previos a la temporada de lluvias, por lo que más bien se trataría de una festividad asociada a la siembra. Lo anterior es a todas luces muy sugerente y se encuentra sustentado en una gran cantidad de pruebas (Graulich 1999, 89-143). No obstante, sin querer demeritar el excelente trabajo del investigador belga, los datos que encuentro con respecto a las batallas rituales, entre otros aspectos, tal como he señalado en trabajos anteriores a los que remito al lector (Díaz Barriga 2013, 23-32; y en especial Díaz Barriga 2021, 130-137), me llevan a considerar que la veintena de Ochpaniztli se encontraba en el inicio del periodo de la sequía, precisamente en el mes de septiembre.

Por otro lado, conviene mencionar que la veintena en cuestión era paralela a la de Tlacaxipehualiztli (Graulich 1999, 85), y es interesante que en ambas se practicaban desollamientos, masculinos en Tlacaxipehualiztli

² Véase también Tena (2008).

y femeninos en Ochpaniztli, además de que en las dos se llevaban a cabo sendas batallas rituales y también mantenían una fuerte relación con la agricultura y la guerra. Como se verá más adelante, Tlacaxipehualiztli se asociaba a los periodos de siembra y al final de la temporada de la guerra, mientras que Ochpaniztli a lo contrario, es decir, a la cosecha y el inicio de las incursiones bélicas (González González 2011, 320-321).

Resta decir que las festividades y los actos efectuados durante la veintena de Ochpaniztli eran realizados en honor a la diosa Toci-Tlazolteotl,³ quien recibía también el nombre de Teteo Innan y era considerada la madre de todos los dioses. Ella, como es conocido, habría sido reencarnada por la hija del gobernante de Culhuacan, el señor Achitometl, en los tiempos en los que los mexicas vivían en la región de Tizapan, momentos previos a la fundación de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, y quien habría sido la primera mujer desollada, tal como registró Joseph de Acosta:

La principal de las diosas que adoraban llamaban Tozi, que quiere decir nuestra agüela, que, según refieren las historias de los mejicanos, fué hija del rey de Culhuacán, que fué la primera que desollaron por mandado de Vitzilipuztli, consagrándola de esta arte por su hermana, y desde entonces comenzaron a desollar los hombres para los sacrificios y vestirse los vivos de los pellejos de los sacrificados, entendiendo que su dios se agradaba de ello... (Acosta 2002, lib. v: 356).⁴

De tal forma que era la misma *Yaocihuatl*, la “Mujer de la discordia”, quién fuera inmolada por orden de Huitzilopochtli en Tizapan debido a que el dios veía que su pueblo se había comenzado a establecer en un lugar poco adecuado. Recuérdese que fue a partir de su muerte y de que un sacerdote vistiera su piel que el señor de Culhuacan decidió dar guerra a los mexicas, los cuales se vieron obligados a abandonar el lugar, generando con ello que tiempo después el grupo lograra al fin encontrar el sitio en el que habría de fundar su ciudad, lo que no hubiera sido posible sin el surgimiento de la guerra (*Origen de los mexicanos* 2003, lib. I: 43-46; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 63; Durán 2006, 2: 41-43; Torquemada 1976, lib. VII: 176; véase también Brown 1984; DiCesare 2009, 111-113; y Navarrete 2011).

Es por todo esto que la diosa sería registrada con atributos bélicos, cargando en una mano una rodela y en la otra una escoba de zacate, tal como

³ Aunque en Ochpaniztli también se celebraba a otras diosas como eran Chicomecoatl y Atlan Tonan, véanse al respecto: Graulich (1999, 89); Mazzetto (2016, 76); y Mazzetto (2021, 61).

⁴ Véase también *Origen de los mexicanos* (2003, lib. II: 183).

fue pintada en diversos códices como el *Florentino* (1979, lib. I: f.10v.), así como en el *Tudela* (2002, f. 21r.), el *Magliabechiano* (1996, véase figura 1), y el *Telleriano Remensis* (1995, f. 3), aunque sin lugar a dudas es en los escritos de Diego Durán, en donde se le retrata de una manera muy interesante, que denota en las imágenes de la diosa, su relación con la guerra, tal como se muestra con los guerreros pintados en la parte inferior (figura 2).

Otro de los atributos que relacionaba a Toci con la guerra es el tocado de plumas. A este respecto Guilhem Olivier da cuenta de que este tipo de atuendos era llevado por las deidades guerreras, como era el caso de Mixcoatl, los *mimixcoa*, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Tlahuizcalpan-tecutli y Xipe Totec (Olivier 2015, 493). Asimismo, la tiza que llevaba la diosa como parte de su pintura facial, tal como diera cuenta Élodie Dupey, se encontraba asociada a las deidades que fallecían en el parto y era también un elemento relacionado con el sacrificio (Dupey 2014/2015, 75-76). Por otro lado, la diosa portaba además de las plumas, “unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos” (Durán 2006, 1: 144), y este atributo es el que permite identificarla también como Tlazolteotl, deidad que de la misma forma era representada como mujer guerrera, portando un escudo, banderas, flecha, lanzadardos, entre otros objetos (López Hernández 2012, 122).

Ahora bien, para la celebración de la diosa según refiere Durán, “cuarenta días antes de este día de la fiesta ofrecían una mujer ya de días, ni muy vieja, ni muy moza, de edad de cuarenta o de cuarenta y cinco años” (Durán 2006, 1: 144-145) o, en otras palabras, se buscaba para esta fiesta a una mujer madura, seguramente que ya hubiera sido madre varios años antes.⁵

La escaramuza de Zonecali

La primera escaramuza realizada en la veintena era la de Zonecali, vocablo que habría sido traducido por López Austin (1967, 37, 77) como “Escaramuza blanda”, posiblemente porque en los datos brindados por los informantes

⁵ Lo anterior contrasta con la información registrada en el *Códice Tudela* (2002, f. 21r.) así como en su traslado en las “Costumbres...” (1945, 48), en donde se refiere que se buscaba a una “yndia virgen la mas hermosa que se pudiese hallar”, esto quizás debido a que posiblemente se estuviera refiriendo a otra de las mujeres que habrían de ser sacrificadas en la veintena, probablemente se trataba entonces de la representante de la diosa Chicomocoatl y no de Toci como refiere el documento en cuestión.



Figura 1. Toci en el *Códice Magliabechiano*. Fuente: Nutall (1903). Tomado de: Iberoamérica. Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Ministerio de Cultura y Deporte, Gobierno de España



Figura 2. Representación del templo de la diosa Toci según la obra de Diego Durán. Fuente: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, f. 286 (detalle). Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España

de Sahagún se refiere que en ella se utilizaban a manera de armas, bolsas rellenas de pencas de nopal, por lo que sus características debieron de ser *blandas*. No obstante, sin querer desestimar dicha propuesta, es necesario considerar que las pencas de nopal no son, a mi parecer, un material que pudiera definirse *blando* del todo y, por lo que he podido comprobar, tras el análisis del término, éste en realidad se resiste a la traducción, lo cual no resulta extraño en los nombres propios de algunos rituales ya que, en varios de éstos, los nahuas no respetaron las reglas propias de la lengua, quizás debido a que se trataba de términos arcaicos o inclusive fueran préstamos de otros idiomas (véase Díaz Barriga 2021, 70-71).

Ahora bien, líneas atrás se mencionó que días antes de la fiesta se seleccionaba una mujer para que representara a la diosa Toci, quien, como a otras futuras víctimas de sacrificio, purificaban y lavaban (Durán 2006, 1:

145). Posteriormente, con la finalidad de que “no pecase o cometiese algún delito”, la encerraban en una jaula de la que la sacarían veinte días después, momento en el que la presentaban en público y a partir de entonces se le comenzaba a tener por diosa de la tierra. En esos momentos la entregaban a siete viejas o parteras, quienes serían las encargadas de atenderla, tratando en todo momento de que la mujer no se entristeciera, para lo cual intentaban hacerla reír, contándole cuentos y cosas graciosas (Durán 2006, 1: 145-146).⁶

Durante los siguientes días se realizaban diversos actos con la representante de la diosa (véase Durán 2006, 1: 145-146; Sahagún 2002, lib. II: 229), tras los cuales se iniciaría la escaramuza, que era explícitamente efectuada con la intención de regocijar a la mujer que habría de morir, para que no estuviera triste o llorara, porque con ello muchas mujeres en parto y guerreros en batallas morirían (Sahagún 2002, lib. II: 229).

Llama mucho la atención aquí que precisamente se relacionara la tristeza de la *ixiptla* de la diosa con la muerte tanto de los guerreros como de las mujeres en parto, circunstancias que, como es sabido, eran consideradas equivalentes, lo cual se refuerza a partir de lo expresado por los informantes de Sahagún. En este sentido, lo anterior denota la fuerte relación que mantenían estas festividades con la guerra y con las batallas, ya fueran éstas masculinas o femeninas, y es por ello que también las festividades de Ochpaniztli se asociaban con los preparativos previos al periodo de guerra, que iniciaba en la temporada de *xopan*, durante la sequía, la cual comenzaría poco tiempo después.

La escaramuza comenzaba y se realizaba durante cuatro días seguidos enfrente del *cuicacalli*, el cual se encontraba en una de las esquinas del muro que rodeaba el recinto sagrado de Tenochtitlan, en donde se hallaba el portal de mercaderes (González 2005, 21). A decir de los informantes de Sahagún, este espacio era una de las salas del palacio, sitio en donde los *tiachahuan* y los *telpochtloaque* tomaban las órdenes del señor para llevar a cabo el *tequitl* o trabajo tributario, enfocado en las obras públicas (Sahagún 2002, lib. VIII: 759).

Dicho recinto era el lugar en donde se daba la enseñanza del canto y la danza, al que acudían jóvenes de ambos sexos, procedentes principalmente del *telpochcalli*, para tener la oportunidad de conocerse, lo que podría

⁶ Sobre la importancia de la risa y el mantener a la *ixiptla* de la diosa alegre, véase Mazzetto (2021).

resultar en el inicio de relaciones íntimas entre éstos (Durán 2006, I: 189; González 2005, 21; Dodds 2008, 82).

Ahora bien, la escaramuza consistía en el enfrentamiento entre dos bandos compuestos por diversos grupos de mujeres, entre ellas las ancianas, las *cihuatitici*, categoría que a decir de Elena Mazzetto (2021, 62) reuniría a las parteras o *temixiuhrique*, a las que suministraban sedativos a las mujeres en parto o *tepillalilique*, a aquellas encargadas de practicar los abortos o *tetlatlaxilique*, así como a las “adivinas” *tlapouhque*, las dueñas de los *temazcalli* y las médicas, a las que se unían también algunas jovencitas y varias *ahuanime* (*Códice Florentino* 1979, lib. II: f. 66v; Torquemada 1976, lib. X: 174; Hernández 2003, lib. III: 174; López Austin 1967, 37). La representante de la diosa Teteo Innan iba acompañada de tres mujeres ancianas, Aua, Tlahuitequi y Xocuahtli (Sahagún 2012, lib. II: 118; López Austin 1967, 37). Sobre éstas, Michel Graulich (1999, 97; 2015, 214) menciona que se trataban de representantes de tres divinidades. Así propone que Xocuahtli, “Garra de águila”, personificaría a una diosa de la tierra; la otra, llamada Tlahuitequi, o “La que desgrana, aporrea los granos”,⁷ se relacionaba con Chicomecoatl y, finalmente Aua, “dueña del agua”, se asociaba con dicho elemento.

La batalla ritual comenzaba con el grupo de Teteo Innan persiguiendo a las otras, arrojándoles proyectiles hechos con bolas rellenas de *pachtli* o heno, tule, pencas de nopal y flores de cempasúchil, con lo que evidentemente no causarían mucho daño. Posteriormente tocaba el turno a las contrarias: “Yuan apedreándose el vn esquadron, tras el otro, y después el otro, bolvia tras el otro. Desta manera escaramucauan, ciertas vueltas con todas las quales acabadas, cesauan la escaramuca” (*Códice Florentino* 1979, lib. II: f. 66v.).

La fuente no ofrece más detalles, además de registrar que cada una de las mujeres llevaba colgado un tecomate lleno de polvo de tabaco, elemento característico de los sacerdotes y de algunas deidades (León-Portilla 2013, 224), aunque en este caso me parecería que se relacionaría con las propias médicas.

Ahora bien, conviene aquí hacer un pequeño paréntesis con respecto a los materiales vegetales utilizados para rellenar las bolsas con las que peleaban, ya que además de estar asociados con el autosacrificio y la guerra propiamente, tal como señalara Baudez (2010, 443-444), éstos podrían ser

⁷ Por su parte Alfredo López Austin (1967, 38) propone traducir como “la cortadora”.

una clave para determinar la posición temporal de la veintena. Así se debe considerar que, tal como se mencionó, se usaba, además de las pencas de maguey y los nopales, el *pachtli* o heno, que posiblemente se tratara de la especie *Tillandsia usneoides*, propia de las regiones húmedas, llamada también *musgo* (Standley y Steyermark 1958, 469; Espejo-Serna, López-Ferrari y Ramírez-Morrillo 2005, 274). Dicha planta crece en las ramas de los árboles y vive por lo general en los bosques de zona templada, se alimenta de la humedad y el polvo del aire. Se trata de una especie de características perennes, que requiere de la humedad para vivir; es mayor su presencia en la temporada de lluvias y al final de ésta. En este sentido, me parece que su utilización en esta festividad es un indicador de que la temporada en la que se realizaba esta batalla ritual era precisamente en tiempos de lluvias, o a finales de dicha temporada. A este respecto, resulta interesante que Diego Durán nombrara a las siguientes dos veintenas del ciclo anual con los nombres de Pachtontli (diminutivo de *pachtli*) y Huey Pachtli, y explica que dicha nomenclatura correspondía a que por esas épocas los árboles en los montes se encontraban llenos de esa hierba (Durán 2006, 1: 153).⁸ Sin embargo, a decir de Michel Graulich (1999, 146), lo anterior era poco probable debido a que según el investigador belga, el heno se encuentra en los cerros durante todo el año y, en efecto, al ser una planta de características perennes se le puede encontrar durante todas las temporadas. No obstante, tal como he podido comprobar, en el otoño e inicios del invierno la presencia de estas plantas se multiplica.⁹ Sobre esto también conviene mencionar que por lo menos en el siglo XVIII, y quizás en momentos anteriores, la planta se segaba precisamente durante el otoño. Así lo deja ver el registro de Gerónimo Cortés y Zedeño en su *Arte*, en donde anotó: “Feno, o heno, que se ciega [sic] en el Otoño” (1765, 84). Precisamente hasta hace algunos años era por esas mismas épocas, incluso hasta el invierno, que se le cortaba para usarse como adorno en los nacimientos (Calderón y Rzedowski 2005, 1187). De tal manera que, como se ha visto, me parece probable que la referencia

⁸ De la misma opinión era Francisco del Paso y Troncoso (2017, 166) quien a finales del siglo XIX refería que llamar con ese nombre a la veintena era indicio de que ya era tiempo de que hubiera esa planta en los árboles.

⁹ Observaciones realizadas en el corredor ecológico Chichinautzin, en la región de Huitzilac, Morelos. Lamentablemente ya casi no es posible observar la planta debido a su sobreexplotación.

de Durán sea cierta y que precisamente es en esas temporadas en las que se utilizaba esta especie, debido a su gran abundancia.¹⁰

En cuanto a la escaramuza, es de conjeturar también que ésta, a manera de juego, tendría ciertas reglas establecidas, las cuales deberían de mantener en todo momento el espíritu competitivo, que se encuentra en otros actos como las diferentes carreras rituales que se realizaban en varias fiestas veintenas. Sin embargo, lamentablemente no quedó registrada información alguna que permita suponer de qué forma se llevaba a cabo lo anterior.

Con respecto a esta escaramuza, Doris Heyden (1982, 207) postuló que posiblemente se realizaba a manera de una representación simbólica de las peleas que se efectuaban con la intención de apropiarse del cuerpo de alguna mujer muerta en parto, entre las parteras y los jóvenes guerreros (Sahagún 2012, lib. iv-v:102 y lib. vi: 161), lo que hallaría sustento o justificaría la presencia de las parteras en esta batalla ritual. Sin embargo, me parece que habría otros aspectos a considerar, tal como ya he señalado en un trabajo anterior (Díaz Barriga, 2021).

Así, se debe recordar que la batalla era efectuada en el *cuicacalli* y, aunque no es muy claro por qué se realizaba en dicho lugar, la mención a este templo de educación hace recordar que en los registros procedentes de la llamada *Crónica X*, se refiere que al finalizar la veintena de Toxcatl se hacía una pequeña escaramuza a manera de *graduación* de las jovencitas que habían servido en el templo, quienes al salir eran atacadas por los muchachos, tal como anotó fray Juan de Torquemada:

Al tiempo que salían estas mozas a él, estaban todos los muchachos de los colegios, calpules y escuelas a las puertas del patio; todos con pelotas de juncia e yerbas en las manos, y con ellas las apedreaban, burlando y escarneciendo de ellas, como de gente que se iba del servicio del ídolo y dios a padecer trabajos y desventuras en el

¹⁰ Otra especie vegetal mencionada para la elaboración de las bolsas era la flor de cempasúchil, actualmente utilizada en las fiestas de muertos en el mes de noviembre; no obstante, Francisco Hernández registró que los mexicanos se referían al menos a siete variedades de flores con ese nombre (Hernández 2015, cap. CLXXIX). Y a pesar de que lo más probable es que en este caso se tratase de la especie *Tagetes erecta* L., cuyo periodo de floración es de septiembre a diciembre (Villareal 2003, 49), se tiene que considerar que actualmente se trata de una especie domesticada por lo que podría haber tenido floraciones en otros periodos (Serrato-Cruz, Grimeldo-Juárez y González 1998; Neher 1968), como lo parece atestiguar su presencia en veintenas anteriores como son las de Tecuilhuintontli y Tlaxochimaco (Sahagún, 2002, lib. II: 147, 218, 221), por lo que no permite ser utilizada como delimitador temporal.

estado del matrimonio y vida secular, para lo cual llevaban licencia, y con esto se daba fin a la fiesta y se acababa el día (Torquemada 1976, lib. x: 273).¹¹

Para tener un mayor contexto sobre la cita anterior, conviene mencionar que debió de tratarse en este caso de la salida de los jóvenes que pertenecían al *telpochcalli*. Lo anterior lo propongo con base en que el acto descrito se realizaba en la veintena de *Toxcatl*, en la que se celebraba al dios Tezcatlipoca, patrono de dicho templo de educación.

Sobre esto se debe comentar que a algunas niñas desde recién nacidas se les prometía a los templos de educación, lo que conllevaba a que en determinado momento los padres las enviaran a esos recintos, en donde tenían que, entre otros varios quehaceres, aprender a ejecutar diversos actos rituales, como era el adecuado manejo de la danza y el canto (López Austin 1985, 58-61, 84-86), que aprenderían precisamente en ese lugar.

Tiempo después, cuando los padres ya veían a sus hijos e hijas listos para contraer matrimonio, se iniciaban los procesos para que salieran de los templos, que dependerían del género de los jóvenes.¹² Una vez concluidos, se les daba libertad para abandonar dichos espacios. En este sentido, la cita anterior es especialmente enriquecedora, ya que da cuenta de que los jóvenes, al salir de los templos, iban a vivir las “desventuras en el estado del matrimonio”.

Además, es de llamar la atención que a la representante de la diosa Toci, al finalizar las escaramuzas, se le decía que habría de pasar la noche con el dios Huitzilopochtli o con el *huey tlahtoani*, lo cual era similar al caso de las jovencitas que dejaban el servicio de los templos.

A este respecto, es menester señalar que la investigadora Elena Mazzetto (2021, 65) —quien también dio cuenta de la interesante relación entre la escaramuza y la salida de las jovencitas de los templos de educación— propone que la batalla en cuestión tuviera la finalidad de mofarse de la *ixiptla*, ya que se consideraba que ella, al igual que las jovencitas, era metafóricamente libre para emprender su vida, y da cuenta de que la escaramuza era llevada a cabo al finalizar el encierro de Toci, similar al confinamiento de las jovencitas; añade, además, el hecho de que la mujer

¹¹ Véase también Durán (2006, I: 37-45); *Origen de los mexicanos* (2003, lib. II: 166); y Acosta (2002, lib. III: XXIX).

¹² Al respecto de éstos, véase Díaz Barriga (2014).

ya no era muy joven, por lo que “la ironía de la burla era más convincente”, con lo que concuerdo.

Me parece que, tal como se ha visto, existen elementos interesantes que permiten proponer que la escaramuza del Zoncali podría hacer en cierta medida referencia a aquella en la que participaban las jovencitas cuando salían de los templos de educación, ya que en ambos casos se supondría que tanto la diosa como las jovencitas habrían de contraer matrimonio, aunque como se vio, en el caso de la *ixiptla* era un acto burlesco relacionado con la necesidad de mantener a la representante de la diosa alegre. Así, se podría proponer que la finalidad de ambos actos era, en cierta medida, celebrar o consagrar el futuro paso de una realidad a otra, tanto de las jovencitas como de la *ixiptla*, el cual conllevaba una promesa de un regocijo sexual. Sobre este punto, ante el cuestionamiento del porqué de esta promesa a una mujer/*ixiptla* madura, debe considerarse que tal como dejaron dicho los informantes de Sahagún, para los nahuas antiguos las mujeres podrían conservar por muchos años su apetito sexual. Así se cuenta que un par de ancianas había sido apresado por orden de Nezahualcoyotl por haber mantenido relaciones con unos jóvenes. Ellas, al ser interrogadas sobre el porqué, expresaron que los hombres cesaban de tener deseos por acabarse la potencia y la simiente, mientras que las mujeres nunca se hartaban (Sahagún 2002, lib. vi: 575).

Con respecto a la veintena, días después la representante de la diosa era inmolada. Se le hacía creer, como se ha mencionado, que habría de pasar la noche con el *huey tlahtoani*, y con dicha promesa era llevada al templo, lugar en donde a la mitad de la noche un sacerdote la cargaba a sus espaldas,¹³ fungiendo él mismo como piedra sacrificial, mientras que otro la degollaba, para posteriormente decapitarla.¹⁴ Es necesario mencionar aquí que Eduard Seler (1988, 122) dio cuenta de que el sacrificio de la *ixiptla* recreaba un rito nupcial por la forma en que era cargada la mujer, al igual que las que habrían de contraer matrimonio, aspecto que fue retomado

¹³ Fray Juan de Torquemada (1976, lib. x: 397) refería que quien cargaba a la representante de la diosa era una mujer y no un sacerdote.

¹⁴ Diego Durán (2006, i: 146) menciona el degollamiento como forma de muerte, mientras que Sahagún (2002, lib. ii: 230) registra que era decapitada. Es posible que la divergencia sea producto de diferencias regionales, aunque en lo personal soy de la creencia de que ocurrían las dos cosas. Sobre esto debe considerarse que la decapitación realizada con los instrumentos de la época conllevaba previamente el corte del cuello y por consiguiente debió de tratarse de un acto posterior; véanse a este respecto Tiesler, Cucina y Romano (2004, 461 y 466); y Chávez Balderas (2017, 155-183).

por diversos investigadores; no obstante, Baudez (2010, 444, nota 11) habría mencionado que la llevaban cargada como los maridos llevaban a las mujeres muertas en parto, y recientemente Elena Mazzetto (2021, 75) dio cuenta también de que la postura de la *ixiptla* era distinta por lo que no podría considerarse como un matrimonio simbólico.

Inmediatamente después de ser inmolada, la *ixiptla* era desollada de la mitad de las piernas hacia arriba, y se reservaba una parte de la piel del muslo que era apartada para elaborar con ella una máscara que sería utilizada por el hijo de la diosa, Cinteotl-Itztlacoliuhqui, mientras que el resto de su piel se la ponía un sacerdote que había sido seleccionado para tal efecto debido a su fortaleza (Sahagún 2002, lib. II: 230; Durán 2006, I: 146.), quien recibía el nombre de Teccizcuacuilli o “Tonsurado del Caracol” (López Austin 1967, 39), con lo que la diosa renacía como un guerrero masculino (Baudez 2010, 444) quien a partir de esos momentos participaría en los diversos actos que vendrían a continuación, entre los que se encontraban dos escaramuzas rituales.

*La escaramuza del Zacacali, macuexyecoaya
o moyohualicalli*

Se podría decir que a partir de la muerte de la representante de la diosa Toci, se incrementaban los actos rituales en la veintena de Ochpaniztli y correspondía ahora al sacerdote encubierto con la piel de la diosa tomar parte en las diferentes acciones que se realizaban. No obstante, antes de continuar se debe hacer una advertencia preliminar, debido a que muchos datos e informaciones que se tienen de las siguientes escaramuzas se encuentran en los registros de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, y aporta cada uno información diferente que en muchos casos resulta complementaria entre sí, pero también es notoria la existencia de pasajes complejos en ocasiones contradictorios (Harris 2000, 75), e igualmente en lo referente a los sitios en los que se realizaban los actos y las maneras en que se iba de un lugar a otro pueden resultar confusos. De tal forma que a veces no hay mucha claridad sobre en qué sitios se hicieron las distintas actividades. En este sentido, en un trabajo anterior (Díaz Barriga, 2021) llegué a postular que la escaramuza de Zacacali se encontraba dividida en dos partes. Sin embargo, tras volver a revisar más detenidamente ambas fuentes, además de las interpretaciones de Elena Mazzetto (2012),

me parece que en realidad estamos ante dos actos diferentes, con lo que se tendrían tres y no dos escaramuzas realizadas en la veintena de Ochpaniztli, tal como se verá más adelante.

Ahora bien, es importante mencionar que la escaramuza, a decir de los informantes de Sahagún, tenía dos nombres, uno utilizado a su comienzo, por la tarde, y el otro en la noche. Así, en los *Primeros Memoriales* se registró que “y al atardecer se llamaba *macuexyecoaya* y cuando es de noche se decía se escaramucea con zacate, se escaramuceaba” (*auh in iteutlacyoc motenevaya macuexyecoaya: auh in yovaltica mitoaya moçacaicalia necalivaya*) (Sahagún 2007, 63).

El término *macuexyecoaya* es de difícil interpretación y existen diversas propuestas de traducción sobre todo a partir de los estudios de Eduard Seler (1988 [1904], 122), quien creyó que en lugar de *macuexyecoaya* debería de ser leído como *mocuexyecoaya* con lo que le añadía un reflexivo y le permitía traducir como “ella se lo deja hacer por los huastecas”, lo que fue seguido por Michel Graulich (1999, 112), quien lo interpretaba como: “ella tenía relaciones carnales con los huastecos”, denotando en estos casos una transgresión sexual. Lo anterior se basaba también en la presencia de los huastecos acompañantes de la diosa referidos en los documentos sahumaguntinos (*Códice Florentino* 1979, II: f. 68v.), así como en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993) correspondiente a Ochpaniztli, en donde se pintó a un grupo de huastecos, quienes portaban un falo erguido.

Tiempo después, el propio Eduard Seler (2016 [1927], 172) daba una nueva propuesta de traducción del mismo pasaje, al definir el término como “se combatía con los huastecos”, lo que fue a su vez retomado por Wigberto Jiménez Moreno (1974, 46). No obstante, a pesar de lo sugerente de ambas traducciones, que como se vio parten de un supuesto error del escribano quien consignara *ma-* en lugar del reflexivo *mo-*, aspecto que no se justifica del todo, además presentan el problema de que se considera *-cuex* como proveniente de *cuextecatli* o huasteca. Y no quedaría claro qué ocurriría con el posfijo *-tecatli* del gentilicio, el cual debería estar registrado en el vocablo para poder ser traducido como “con los huastecas” (Andrea Rodríguez, comunicación personal), por lo que la traducción posiblemente no sea la correcta, sino que más bien el término en cuestión esté relacionado con el sustantivo *macuextli*, del que Molina registró eran “axorcas, o sartal de piedras preciosas para las muñecas” (Molina 2004, 2: f. 51r), por lo que se podría traducir, como ya hiciera Thelma Sullivan, como “La batalla de los

brazales” (Sahagún 2007, 63).¹⁵ Empero, no hay en realidad ninguna explicación que dé sentido o coherencia a esta propuesta, ya que en las descripciones de la batalla no existen pistas que permitan dar cuenta del porqué se le denominaría de esta forma. De tal manera que nos encontramos ante uno de esos rituales cuyo nombre escapa a nuestra comprensión.

En contraste, el otro nombre de la batalla, *Zacacali* o “escaramuza del zacate”, resulta más transparente y son los informantes de Sahagún quienes dieron cuenta de su significado, ya que dicho nombre procedía de las escobas ensangrentadas hechas de zacate que llevaban en sus manos los participantes (*Códice Florentino* 1979, lib. II: f. 68v.), tal como se verá más adelante.

Finalmente, Diego Durán (2006, 1: 146) denomina a la batalla como *moyohualicalli*, refiriendo que se trataba de un “albazo”, vocablo del que según el *Diccionario de autoridades* (1726, 1: f. 166r) alude a cuando los españoles atacaban a sus enemigos al romper el día. Sin embargo, la traducción del término en náhuatl sería “se pelea de noche”, lo que correspondería a la parte nocturna de la batalla.

Habiendo mencionado lo anterior, y continuando con lo referente a la escaramuza, se debe decir que según los datos de los informantes de Sahagún, al vestirse con la piel de la mujer, el Teccizcuacuilli, a quien también le ponían las ropas de la diosa que ella misma había fabricado con fibra de henequén, así como su tocado de algodón (Durán 2006, 1:146), como primer acto tenía que ir a buscar a su hijo Cinteotl a su templo, el cual se encontraba en el barrio de Pochtlán (Sahagún 2012, lib. II: 120), sitio especial de los *pochteca* y en el que a decir de Elena Mazzetto (2012, 470-471) habría un recinto para la adoración del dios, dentro del cual estaría un *tzompantli* e igualmente sería también un “monasterio”, *calmecac*, en donde residían cierto tipo de sacerdotes. Este sitio fue localizado por la investigadora justo al norte del recinto sagrado de Tenochtitlan y al este del centro de Tlatelolco (Mazzetto 2012, 2, 50; también véase Mazzetto y Rovira 2014, 110).

Ahí el Teccizcuacuilli se subía al templo, se paraba en la orilla o en el canto y en ese momento bajaba aprisa acompañado de cuatro personas, denominados “sus huastecos”, quienes se habían comprometido a acompañar a la diosa durante todas las actividades que se realizarían (Sahagún 2012, lib. II: 120). Asimismo, iban con ellos algunos sacerdotes o *tlamacazque*, quienes he de suponer se trataba muy probablemente de estudiantes del *calmecac*.

¹⁵ Véase una propuesta similar en Garibay (1948, 306).

Los huastecos mencionados aparecen registrados en la lámina 30 del *Códice Borbónico* (1993), portan en una mano un objeto que tradicionalmente ha sido interpretado como una escoba¹⁶ y en la otra un falo gigante, asimismo llevan dos *mimixcoa* retratados en dicha escena. Todos en conjunto tendrían la función de fecundar a la diosa (Seler 1988, 122; Graulich 1999, 114; López Hernández, 2013, 114; Olivier 2015, 640-641, 649).

Comenzaba entonces la batalla ritual y en ella el Teccizcuacuilli, dirigiendo a sus huastecos y a un grupo de *tlamacazque*, enfrentaba a un conjunto de guerreros y nobles, quienes provocaban a Toci y sus acompañantes mediante el entrechocar de sus escudos con las armas, incitándolos a pelear, lo que hacía que estos últimos salieran corriendo, persiguiendo a los que los ofendían (Sahagún 2012, lib. II: 120).¹⁷

En el *Códice Florentino* (1979, II: f. 68v.) se añade también que todos los participantes llevaban en las manos unas escobas ensangrentadas, y era por ello que esta escaramuza era denominada *Zacacali*, tal como fue registrado en dicho documento: “Se llamaba la escaramuza del zacate, porque era zacate, porque eran popotes lo que llevaban en las manos, llenos de sangre, ensangrentados” (*moteneoa, çacacali: iehica, ca çacatl, ca popotl in immac tetentiuh, ehezço, tlaezvilli*) (traducción propia).

Conviene señalar que en la cita anterior se menciona que el tipo de zacate utilizado era el que denominaban como *popotl*,¹⁸ mismo que al parecer era de la especie *Arundinella brasiliensis Roddi* (López Austin 1967, 39; Wimmer, 2009), una gramínea que por sus características haría poco daño al ser utilizada para golpear a cualquier persona, aunque quizás, tal como propusiera Schwaller (2019, 119), podría llegar a generar pequeños cortes y rasguños en la piel de los participantes. Sin embargo, al parecer los combatientes llevaban también otras armas, tal como puede apreciarse en

¹⁶ Se ha llegado a proponer que el objeto en cuestión es una escoba, pero si se observa con atención en la misma lámina, en la parte inferior derecha se encuentra en cuclillas la diosa Toci, ella sí lleva en la mano una escoba, pintada de la misma forma que en otras imágenes, tal como se puede ver en la figura 1. En este caso debió de tratarse de mimbres o pajas, como suponía Del Paso y Troncoso (2017, 159-160), aunque el investigador creía que éstas eran utilizadas para realizar un autosacrificio en el miembro, lo cual no parece haber sido el caso. También podría tratarse de rajitas de ocote, como es mencionado por otros autores (véase Anders, Jansen y Reyes García 1991, 212).

¹⁷ Lo anterior recuerda a la provocación que hacían los *xipeme* sobre los *tototectin* en la escaramuza de la veintena de Tlacaxipehualiztli (Díaz Barriga 2021, 83-122).

¹⁸ Término que en sí mismo es traducido por Molina (2004, 1: f. 57v.) como “escoba para barrer”.

la lámina correspondiente de los *Primeros memoriales* (f. 251v.) en donde se les puede observar armados con lo que asemeja ser *macuahuitl*.

Por otro lado, un punto interesante a destacar es que al atacarse los combatientes con estas escobas ensangrentadas, la escena resultante sería bastante llamativa, pues todos quedarían cubiertos de la sangre de las escobas. Así lo refieren los informantes de Sahagún (2012, lib. II: 120), quienes a partir de ello mencionan que los guerreros huían del Teccizcuacuilli y su sequito porque les causaban mucho temor, agregando más adelante que “todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego” (Sahagún 2002, lib. II: 231).

En este sentido, es sumamente interesante que en las descripciones de algunas escaramuzas se encuentran referencias al temor que era causado, tanto en los espectadores, como en los propios participantes, a partir de la presencia de elementos como la sangre que cubría a algunos de los actores, así como las pieles desolladas que otros más llevaban puestas. Todos estos eran aspectos que relacionarían a los personajes en cuestión con los *tzitzimi-me* o con los enemigos muertos, atributo que, me parece, era central dentro de varias de las escaramuzas y uno de los puntos que mantenían en común.

La escaramuza entonces era realizada mediante una persecución nocturna que involucraba el golpearse unos a otros con las escobas ensangrentadas, lo cual se hacía en el espacio entre el Pochtlan y el recinto de Huitzilopochtli en el Templo Mayor,¹⁹ en donde al llegar “aquel que llevaba al pellejo vestido, alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli” (Sahagún 2002, lib. II: 231). Lo anterior fue interpretado por Eduard Seler (1988, 122) como el coito de la diosa con el dios, de la que después nacía Cinteotl-Itztlacolihqui (también véase Graulich 1999, 116; Carrasco 1999, 208; López 2013, 206), quien aparecía posteriormente al lado de la diosa.

A la mañana siguiente, el *ixiptla* se colocaba en la orilla del templo en donde varios hombres le ofrendaban diversos objetos, sacrificaban codornices delante de ella, a la vez que le ponían nuevos atavíos: su “corona” denominada *amacalli* o *meyotli*; le colocaban una blusa decorada con la imagen del águila y le adornaban con plumas de la misma ave, lo que a decir de Michel Graulich (1999, 132) la transformaba en una mujer águila o mujer guerrera. Él cuenta que en los *Primeros memoriales* a la diosa se le

¹⁹ Según la reconstrucción de Mazzetto (2012, 502), lo anterior se llevaba a cabo adentro del templo de Toci, probablemente ubicado en el distrito de Atempan.

llamaba también Yaocihuatl, “mujer enemiga” o “mujer guerrera” (Sahagún 2007, 63).²⁰ A este respecto conviene señalar que uno de los nombres asociados a la Yaocihuatl era el de Tzitzimicihuatl, tal como fue registrado por fray Juan de Torquemada, quien anotó la aparición de una hechicera a Mixcoatl y Xiuhnel, llamada Quilaztli, que les dijo:

Ya me conocéis, que soy Quilaztli y debéis de pensar que la contienda que conmigo tenéis es semejante a la que pudierais tener con alguna otra mujercilla vil y con poco ánimo; y si así lo pensáis vivís engañados porque yo soy esforzada y varonil y en mis nombres echaréis de ver quién soy y mi grande esfuerzo; porque si vosotros me conocéis por Quilaztli (que es el nombre común con que me nombráis) yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco; el uno de los cuales es Cohuacihuatl, que quiere decir, mujer culebra; el otro Quauhcihuatl, mujer águila; el otro Yaocihuatl, mujer guerrera; el cuarto Tzitzimicihuatl, que quiere decir mujer infernal; y según las propiedades que se incluyen en estos cuatro nombres veréis quién soy y el poder que tengo y el mal que puedo hacerlos; y si queréis poner a prueba de las manos de esta verdad, aquí salgo al desafío (Torquemada 1976, lib. II: 117).²¹

Como se muestra en este fragmento, la diosa en cuestión tiene diversos atributos y es clara su relación con la guerra, en la medida que todos los nombres que se autoasigna son asociados a dicha actividad. Era entonces, tal como diera cuenta Seler (1988, 126), la diosa de la guerra y la tierra, prototipo de las guerreras femeninas y de las mujeres que capturaban prisioneros mediante el parto de sus propios hijos. Además, se denota también su aspecto como *tzitzimime*,²² que compartía con otras diosas como Cihuacoatl e Ilamatecutli, a la que en su fiesta en *Tititl* —en la que también se llevaba a cabo una escaramuza, al igual que con Toci— adornaban con plumajes de águila y le daban un escudo adosado también con plumas de la misma ave; es decir, se le otorgaban de la misma forma los atributos de la mujer guerrera o mujer águila (Graulich 1986, 26; 1999, 239).

²⁰ No se debe de olvidar también la relación de la Yaocihuatl con el inicio de los sacrificios en Culhuacan y las celebraciones de Ochpaniztli mencionados anteriormente.

²¹ Sobre estos aspectos, véase Nicholson (1971, 420-421); Klein (1994a, 232; 1994b, 25-26).

²² Ya Elena Mazzetto (2012, 500 n. 314) había dado cuenta de que el canto en honor a Toci-Teteo Innan se le denomina también “Nuestra madre Iztapapalotl”, quien era una *tzitzimime* (Sahagún 2012, lib. II: 226).

Por cuestiones de espacio no se pueden tratar aquí todas las características de las distintas batallas rituales de los nahuas antiguos; sin embargo es menester comentar que al parecer varias de ellas se efectuaban ante la presencia de los representantes de las deidades muertas o propiamente reencarnadas,²³ quienes aparecen en su forma de *tzizimime* como entidades nocturnas, asociando estos rituales a un aspecto inframundano, elemento que a todas luces era central dentro de estos actos.²⁴

Con respecto a las descripciones de los rituales, después de recibir los atributos de la mujer águila, el *ixiptla* salía en conjunto con su hijo Cinteotl al templo en donde había muerto la mujer que la había representado. En ese lugar, que a decir de Torquemada (1976, lib. x: 397) era el templo de Huitzilopochtli, el representante de la diosa sacrificaba con sus propias manos a cuatro cautivos, a quienes les sacaba el corazón (Sahagún 2002, lib. II: 232).

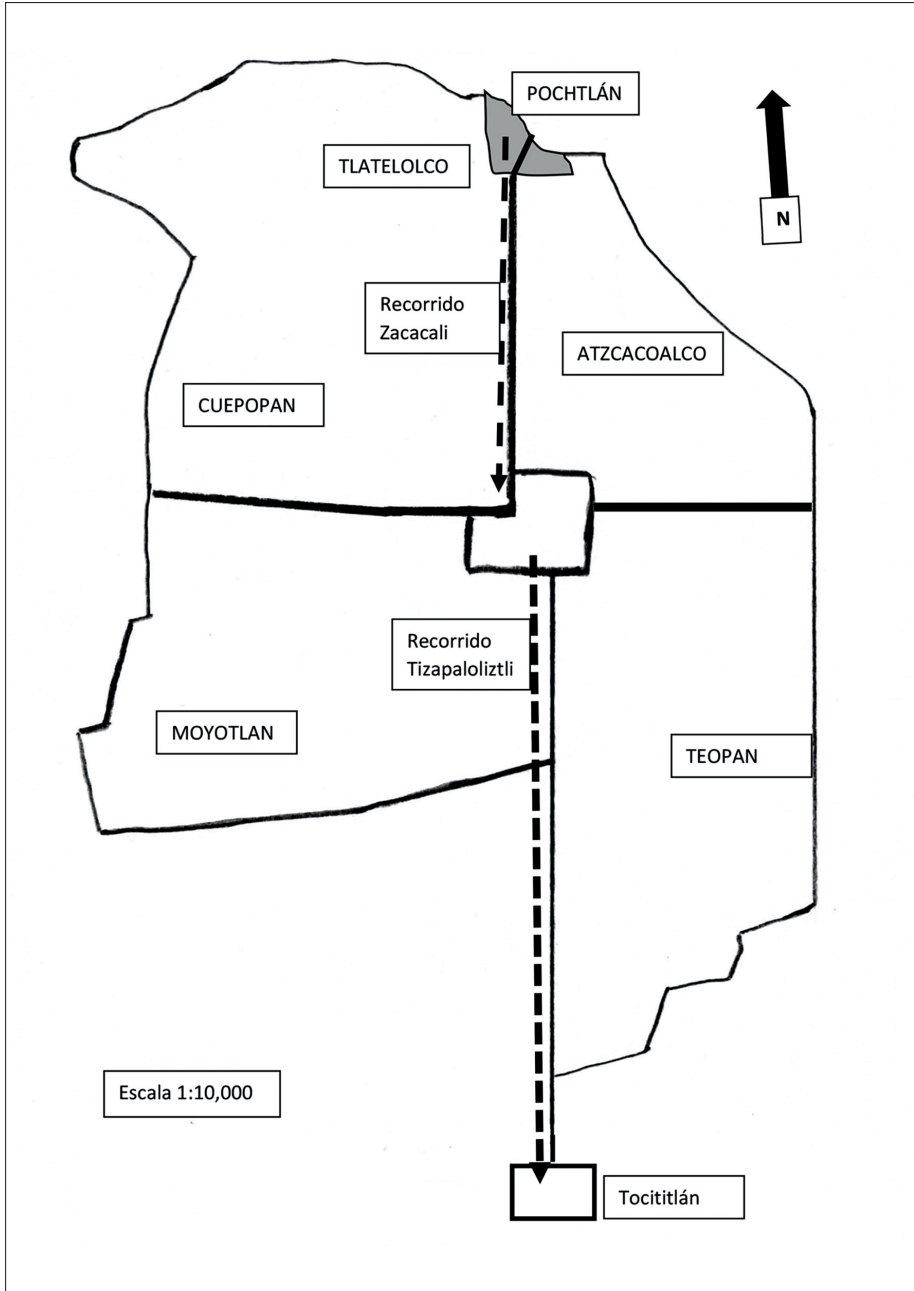
Posteriormente a estos sacrificios, se realizaba una procesión nuevamente al templo de Cinteotl en donde un grupo de soldados viejos estaban esperando para llevar al hijo de la diosa a un lugar denominado Popotl Temi, que se encontraba en la frontera con el territorio enemigo, en la sierra del Iztac tepetl (véase Broda 1979, 58). Ahí tendría que dejar la máscara hecha con la piel del muslo de la representante de la diosa que habría utilizado durante la fiesta. Lo anterior conllevaba en ocasiones fuertes combates, ya que había momentos en los que salían los enemigos en su contra y se producía una sangrienta batalla en la que se mataban unos a otros (Sahagún 2002, lib. II: 233).

Sobre los lugares en cuestión, Mazzetto y Rovira (2014, 110-111) dieron cuenta de que existían elementos compartidos entre el Tocititlan²⁵ y el Popotl Temi, ya que en ambos se encontraba una estructura de madera similar. Al respecto Durán refería sobre el primero que era una construcción edificada con

²³ Como por ejemplo el Yohuallahuan en Tlacaxipehualiztli, el Tetzompac en Tozoztontli y el Chonchayotl en Panquetzaliztli-Atemoztli, además de la reencarnación de la diosa Ilimatecuhtli en Tititl.

²⁴ Al respecto véase Díaz Barriga (2021).

²⁵ Sobre la ubicación de dicho recinto, Elena Mazzetto (2014b, 161) ha dado cuenta de que debió de encontrarse en la proximidad del Acachinanco y sobre la calzada de Iztapalapa, en lo que hoy es el cruce entre calzada de Tlalpan y viaducto Miguel Alemán, o a unos cuantos metros más abajo, en lo que hoy es Obrero Mundial. Es decir, que se hallaba aproximadamente a unos tres y medio kilómetros en línea recta del Templo Mayor, tal como se puede ver en el plano 1.



Plano 1. Recorridos de las escaramuzas del Zacacali y Tizapaloliztli. Dibujo del autor con base en el mapa de González Aparicio (1973) y localizaciones de Mazzetto (2012)

[...] cuatro maderos hincados, puestos en cuadra, que cada uno tenía más de veinticinco brazas de altor,²⁶ y de grueso, que dos hombres no los podían bien abrazar. En la cumbre de estos cuatro palos estaba hecho un andamio, y sobre el andamio, un bohío de paja con que estaba cubierto (Durán 2006, 1: 144).

El Tocititlan o posiblemente el Popotl Temi aparecen registrados en diversos documentos, y es muy llamativa la forma en la que fue pintado en las viñetas de la obra de Diego Durán, tal como se puede apreciar en la figura 2 (lado izquierdo), en donde el común denominador es que aparecen los guerreros luchando en un espacio adyacente, a los pies o al lado.

A decir de Mazzetto y Rovira (2014, 110-111), los dos eran sitios que se hallaban en los límites, de la ciudad, el primero, y del territorio mexicana, el segundo. Asimismo, continúan los autores, en ambos lugares participaban los guerreros y se efectuaban batallas, de ahí que llegan a proponer que un espacio era la reproducción del otro. Es por ello que las acciones tenían significados similares, ya que en los dos casos se trataba de batallas encausadas a propiciar el éxito en las guerras que habrían de tener lugar en los tiempos venideros.

En los documentos sahuaguntinos se refiere que al acabar se llevaba a la representante de la diosa al Atempan, mientras que en las casas reales, el huey tlahtoani presenciaba una especie de desfile militar en el que daba a los guerreros insignias, escudos y mantas, entre otras cosas, conforme iban pasando, otorgando de esta manera lo mejor a los que iban delante, que eran los capitanes y aquellos que habrían capturado enemigos en las campañas anteriores. A ellos correspondía recibir las mejores distinciones, mientras que a los últimos, los que irían a la guerra por primera vez, no alcanzaban a recibir otra cosa que las armas que tendrían que llevar (Sahagún 2002, lib. II: 233).

Al finalizar la entrega de divisas por parte del señor, los soldados iban al Tocititlan, en donde se realizaba una danza alrededor del templo de la diosa, en la cual no se cantaba ni se hacían movimientos de baile y en la que los participantes iban levantando y bajando los brazos, llevando en cada mano flores (Sahagún 2002, lib. II: 233), posiblemente la misma que se hacía a principios de la fiesta, llamada nematlaxo.

²⁶ Eran unos 45 metros, lo cual sería un aproximado a un edificio actual de alrededor de 15 pisos, por lo que en verdad la altura referida por el fraile podría ser un tanto exagerada, aunque sin lugar a dudas debió de ser una construcción de singular altura.

La danza era observada por las madres de los jóvenes soldados, quienes llorando expresaban: “Estos nuestros hijos que van agora tan ataviados, si de aquí a poco apregonan la guerra, ya quedan obligados de ir a ella...” (Sahagún 2002, lib. II: 233), con lo que queda clara la importancia de estos rituales como la preparación y el ingreso de los jóvenes que irían a las batallas por vez primera, es decir, se trataba de un ritual de iniciación, tema al que se regresará más adelante.

La escaramuza de Tizapaloliztli

Como se ha mencionado, las fuentes presentan información diferente de tal manera que en ocasiones no es posible hacer una reconstrucción cien por ciento certera de los actos realizados y el orden de éstos. No obstante, hay datos que demuestran que al día siguiente de la escaramuza del Zacacali se llevaba a cabo una batalla ritual final, que es mencionada tanto por los informantes de Sahagún como por los de Durán, cada uno con un panorama diferente pero complementario.

Así, Diego Durán registró que al culminar los combates se escenificaban unas danzas, tras las cuales se presentaba a quienes habrían de ser inmolados en honor de la diosa, añadiendo que este sacrificio era “extraño y muy diferente de los demás”. Y en efecto, eran sacrificios distintos a otros, en la medida que se hacía caer a las víctimas desde una empalizada de madera que consistía en “cuatro palos muy gruesos, de a treinta brazas, que para el efecto hincaban en el templo en cuadra, en todas cuatro partes, de madero a madero, ponían unas gradas que llegaban hasta lo alto...” (Durán 2006, 1: 146-147).

Ahí dos hombres subían a lo alto de la estructura de madera, a la vez que otros cuatro tomaban a los que habrían de sacrificar, a los cuales subían por las mismas escaleras. Ya en la parte superior, los dos primeros empujaban a las víctimas, quienes caían desde tal altura que según el fraile se daban “tan gran porrazo abajo que se hacía pedazos” (Durán 2006, 1: 147). Al caer, unos sacerdotes les desollaban, mientras que otros más tomaban su sangre en un lebrillo y, de esta forma, sacrificaban a varios individuos.

El entarimado que se construía en el recinto del Templo Mayor o en el Templo de Huitzilopochtli, debió de ser una réplica del Tocititlan, aunque sin la tarima superior, elaborado específicamente para esta ocasión particular, en la cual además de servir de espacio para la inmolación de los individuos

antes mencionados, mantendría una estrecha relación con el propio recinto de la diosa o Tocititlan, ya que al continuar con las descripciones de la fiesta, el mismo fraile dominico narra cómo después de los sacrificios los participantes salían del templo de Huitzilopochtli e iban hacia la “ermita y casa de la diosa”, es decir, al mismo Tocititlan (Durán 2006, 1: 148).

En este sentido, tenemos que para la fiesta de Ochpaniztli habría tres estructuras de madera, todas ellas relacionadas con Toci y con las batallas rituales, ya que como se mencionó anteriormente, por un lado, se encontraba el Popotl Temi en la frontera del territorio mexica y el Tocititlan en los límites de la ciudad (Mazzetto y Rovira 2014, 110-111), ocupaba entonces el entarimado del Templo Mayor, el lugar central, y generaba con ello un espacio ritual específico que unía dichos polos.

Los sacrificios efectuados en esta *réplica* del templo de la diosa eran presenciados por el *Teccizcuacuilli* y sus huastecos, quienes en esos momentos portaban escobas de zacate alzadas. Al finalizar las inmolaciones se llevaba el cuenco con la sangre recogida de los que habían sido arrojados y lo depositaban a los pies de la diosa, en ese momento

[...] bajábase el indio que representaba a la diosa y mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente. A los cuales gemidos se estremecían todos y cobraban temor. Y dicen que la tierra hacía sentimiento y temblaba en ese instante (Durán 2006, 1: 147).

A continuación, los observadores hacían lo propio, se inclinaban y tomaban la tierra con el dedo, ritual que se denominaba según el religioso como Nitizapaloa “se prueba la tiza” (Durán 2006, 1: 147). Posteriormente empezaba la escaramuza, así lo refiere el dominico:

En habiendo comido todos aquella tierra con el dedo, uno de aquellos caballeros que se sentía de más ánimo y valor de los que había combatido y estando bailando, arremetía al lebrillejo de la sangre, antes que otro llegase, atreviéndose a sus pies y ligereza y metía el dedo en el lebrillo y hacía la misma ceremonia que el indio en figura de la diosa había hecho, y luego daba la vuelta contra todos los que armados estaban y hacíaales rostro, con un ánimo de un César, y, defendiéndose de todos, salían del templo, unos por herirle, otros por defenderle. Movíanse entre ellos una grande y sangrienta contienda de palos y pedradas, y era tanta la gente que acudía a la contienda y rebato que era cosa espantosa de ver, todos armados con coracinas, y espadas, y rodelas. Y en aquella pelea iban al lugar que arriba dije de la ermita de la diosa (Durán 2006, 1:148).

Por su parte, los informantes de Sahagún también describen una actividad similar. En esta ocasión se refiere que un *tlenamaca* bajaba del templo de Huitzilopochtli y depositaba en el Coaxalpan un cuenco lleno de tiza blanca y plumas. Al dejarlo, un grupo de guerreros corría y luchaba por apropiarse de la tiza y las plumas, para posteriormente ser perseguidos por el representante de la diosa acompañada de sus *tamacazque* quienes los iban apedreando, dando gritos de guerra. La carrera-persecución, en la que también participaba Moctezuma por un pequeño trecho, finalizaba cuando algunos de los participantes llegaban al Tocititlan (Sahagún 2002, lib. II: 234-235, 286).

La acción anterior era denominada Tizapaloliztli, “el acto de probar la tiza”, registrado por Sahagún en el anexo del libro II (Sahagún 2012, lib. II: 202), tal como dieran cuenta Dehouve (2009, 103-104) y Mazzetto (2012, 496), término que, como se vio, también fue utilizado por Durán para referir al acto de probar la tierra, por lo que es de suponerse que las dos descripciones se trataban de o hacían alusión a un mismo evento, con escenas paralelas y complementarias, ambas comenzando en lugares cercanos, la primera en el patio de Templo Mayor y la otra en el Coaxalpan, entre las gradas del templo y el patio, culminando todo en el Tocititlan.

En los dos casos se refiere entonces un acto ritual previo, consistente por un lado en chupar la tierra y la sangre, mientras que el otro se hacía al tomar la tiza y las plumas. Las dos acciones estaban cargadas de fuertes simbolismos sacrificiales y bélicos, ya que tanto las plumas como la tiza y la sangre aludirían al mismo principio del sacrificio.

Posteriormente había una carrera-persecución o batalla ritual descrita de manera diferente en las fuentes, pero soy de la creencia de que en realidad era una sola, la cual conllevaba a una fuerte confrontación, en la que dos bandos se enfrentaban, ya fuera a pedradas o también mediante las armas y de la que “muchos de los que combatían salían mal heridos, o de pedradas, o de palos...” (Durán 2006, 1: 148).

De esta forma, la escaramuza era llevada a cabo desde el Templo de Huitzilopochtli hasta el Tocititlan (plano 1), lo que conllevaba que los combates se efectuaran en un espacio de por lo menos tres kilómetros y medio. Lo anterior recuerda la escaramuza practicada entre los *tototectin* y los *xipeme* en la veintena de Tlacaxipehualiztli, que también se efectuaba por un largo trecho, comenzando en el Tecanman en el sur, hasta el Toteco al norte de la ciudad (Díaz Barriga 2021, 109-110), justo en el sentido contrario a la de Tizapaloliztli.

Ahora bien, es importante señalar que uno de los elementos centrales de la escaramuza de Tizapaloliztli es que en ella participaban jóvenes guerreros que debían ir por vez primera a los campos de batalla, tal como lo deja ver Sahagún (2002, lib. II: 154-155),²⁷ quien describía que el señor hacía “alarde” con toda la gente de guerra, e incorporaban en él a todos los mancebos que aún no habían ido a ninguna, a quienes en dicha ocasión les daban armas y divisas, para que de ahí en adelante iniciaran su participación militar.

Estos guerreros nóveles muy probablemente eran aquellos que competían por tomar la tiza y las plumas, elementos simbólicos de la muerte sacrificial, con lo que, al tomarlos, adquirirían su calidad de sacrificados (Dehouve 2009, 29; Baudez 2010, 444; Mazzetto 2012, 498-500). A este respecto debe recordarse que el destino de estos jóvenes era ser guerreros vencedores que ofrendaran la sangre de sus enemigos o ser ellos mismos los que llevaran la dignidad de la muerte florida.

Se encuentra aquí otra interesante relación con la escaramuza entre los *tototectin* y los *xixipeme* de Tlacaxipehualiztli, en el sentido de que en ella los participantes hacían también rituales previos, como formarse sobre el zacate o la tiza, exhibiendo ahí las pieles que portaban, denotando aquí también su carácter de víctimas sacrificiales o de guerreros muertos que fertilizan la tierra (Díaz Barriga 2021, 97-106). En ambos casos, los que se enfrentan en las escaramuzas son precisamente estos guerreros muertos o sacrificados, aspecto importante que al parecer sería un punto central en varias batallas rituales.

Por otro lado, la batalla del Tizapaloliztli debió de ser bastante importante, a manera de preámbulo a la temporada de las campañas militares y la guerra,²⁸ es por ello que participaban muchos guerreros, desde los nóveles como hemos visto, hasta los más avezados, todos ellos con la finalidad de ofrendar a manera de autosacrificio su propia sangre y dolor a la diosa, seguramente con la intención de tener suerte en las batallas. Sobre esto Durán escribía:

La cual rencilla llegaba hasta allí [al Tocititlan], hallándose en ella toda la flor de los caballeros y capitanes y soldados de toda la comarca, la cual cerimonia, entien-

²⁷ Véase también Torquemada (1976, lib. x: 397).

²⁸ No es fortuito que en ella el *huey tlahtoani* les diera armas a los guerreros jóvenes e insignias a los demás guerreros. Lo anterior se hacía de igual forma durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*.

do, era como sacrificio que de sí mismos hacían, en lugar de sanjar la lengua o las orejas, como en otras fiestas se usaba (Durán 2006, 1: 148).

Con lo que se da cuenta de que, a pesar de lo espectaculares que debieron de ser estas contiendas, no eran ni un juego ni obra teatral ni espectáculo, sino que en realidad, tal como lo definía el fraile, lo que se hacía era una forma de autosacrificio mediante el cual los participantes ofrecían su sangre y su dolor a manera de compromiso con sus deidades.

Por otro lado, tanto Sahagún como Durán dan cuenta de que todo culminaba cuando se llegaba al templo de la diosa, que, como se ha visto, se encontraba a unos tres y medio kilómetros del recinto del Templo Mayor, distancia que era recorrida en medio de una sangrienta batalla. En ese lugar, el representante de Toci subía al andamio del templo en compañía de los huastecos y sus servidores, en donde se desnudaban. El Teccizcuacuilli se quitaba entonces la piel y vestía con ella el bulto de paja que se encontraba en dicho lugar para ese propósito, poniéndole además todos los vestidos y aderezos de la diosa, a la vez que los huastecos dejaban sus trajes, uno en cada esquina (Durán 2006, 1: 148-149) para crear con ello posiblemente un cosmograma en el que la efigie de Toci que representaba a la tierra ocupaba el centro, mientras que las esquinas eran personificadas por los huastecos, cada uno de un color diferente (Mazzetto y Rovira 2014, 112).

Culminaba entonces la veintena de Ochpaniztli, que ha sido interpretada de diversas formas, con énfasis sobre todo en los aspectos asociados a la fecundidad de la tierra y el cultivo, ya sea a la cosecha como propusieran autores como Eduard Seler, entre muchos otros, o a la siembra como estableció Michel Graulich (1999). Sin embargo, tal como se ha visto hasta aquí, los datos en lo que toca a las escaramuzas rituales muestran que éstas se enfocaban en la preparación de la temporada de las guerras. A este respecto se debe apreciar que el carácter militar de la festividad resulta evidente y es importante considerar que muchos de los actos descritos en realidad corresponderían a los tiempos previos a la temporada de guerras, las cuales comenzarían en el periodo de secas, unos pocos días después.

En este sentido, debe remarcarse el hecho de que la escaramuza del Tizapaloliztli sería para los guerreros principiantes una forma de ritual de iniciación o también un *bautizo* en armas, a partir de la cual dichos guerreros noveles podrían ir a la guerra. Es a ellos a los que se les darían las armas en esta festividad, a la espera de que pudieran participar en la siguiente temporada y con toda probabilidad en las *xochiyaoyotl*, que resultaban a

decir de Carlos Brokmann (2013, 82-83) un campo de combate en condiciones relativamente controladas, en donde los jóvenes irían adquiriendo experiencia, a la vez que podrían subir en la jerarquía social a través del mérito militar.

La entrega de armas a estos futuros guerreros y su incorporación en los rituales encaminados a tener buena fortuna en la batalla eran acciones que sólo tendrían sentido en momentos previos a la temporada de sequía y el inicio de las guerras.

Comentarios finales

Como se puede apreciar, es muy probable que las escaramuzas de esta veintena tuvieran como una de sus finalidades conmemorar en cierta medida un cambio en los ciclos de vida de los jóvenes, en ambas ocasiones asociados a los templos de educación. De esta manera, a partir de lo expuesto se podría proponer que la escaramuza del Zonecali representaría la salida de las doncellas de los templos de educación para contraer matrimonio, mientras que, con el Tizapaloliztli, se celebraba la partida de los muchachos de los templos de educación para participar en las guerras.

Por otro lado, la investigadora Doris Heyden (1982, 207), quien en un principio propuso que las batallas rituales de Ochpaniztli eran representaciones simbólicas de las peleas entre las parteras y los jóvenes guerreros, tal como se mencionó anteriormente, además de sospechar que dichas batallas podrían ser una reminiscencia de la lucha entre los *centzonhuitznahua* y la Coyolxauhqui en contra de Huitzilopochtli,²⁹ años después postuló que las escaramuzas posiblemente eran una “actividad mágica para asustar y eliminar a los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua” (Heyden 2001, 30). Aunque lo anterior es una teoría a todas luces sugestiva, y a pesar de que ya desde los trabajos de sir James George Frazer se han descrito diversos tipos de rituales cuya finalidad es “expulsar” a los espíritus causantes de diversos males (Frazer 1981, 617-657), no encuentro elementos suficientes que permitan afirmar que ésa era la intención de estos actos, en específico con las escaramuzas de Ochpaniztli, sino que como se ha mencionado aquí,

²⁹ Lo que en realidad ocurriría en la veintena de *Panquetzaliztli* en la escaramuza del *Tlaamahaia* (véase Díaz Barriga 2021).

éstos se encontraban más relacionados con el cambio de la temporada de lluvias a secas, las guerras y la fecundidad.

De tal manera que uno de los aspectos centrales de las actividades litúrgicas de la veintena vincularía la guerra con la sexualidad y con los elementos asociados a la fecundación. Así, no es fortuito que en la batalla del Zonecali participaran las *ahuianime* en conjunto con las parteras y las médicas, todas ellas relacionadas precisamente con el acto sexual y los frutos de éste, es decir, con el parto.

Sobre este punto, no debe olvidarse que para los nahuas la guerra y el parto eran actividades que ocupaban un mismo lugar, de tal forma que el momento del nacimiento de un infante era considerado como una batalla a la que se enfrentaba la mujer, acción que sólo podría tener dos desenlaces: si la mujer salía triunfante, al igual que los guerreros, habría capturado un prisionero, su hijo (Seler 1988, 126),³⁰ con lo que subiría en la jerarquía social; mientras que en caso contrario, si fallecía, tendría el mismo destino que los guerreros muertos en combate y acompañaría al sol en su trayecto vespertino. Sería entonces una Cihuateotl, mujer guerrera divina.

Es menester señalar aquí que el papel de la diosa madre en su faceta guerrera era uno de los fundamentos principales de la guerra misma. Así, no debe de olvidarse la importancia mítica de la Yaocihuatl como la primera en morir víctima de la acción bélica, así como la causante de la destrucción y expulsión del pueblo mexica de Tizapan, elemento que conllevaría a la posterior fundación de la ciudad.

Lo anterior relacionaba a la diosa con otro de los númenes de la guerra, el propio Xipe-Totec, quien, mediante uno de sus *ixiptla*, el denominado como Xiuhcozcatl, fue el primero en vestir la piel de la primera mujer desollada en la guerra, tal como fue registrado en los *Anales de Cuauhtitlán* (2011, 59), aspecto que sería reactualizado en la misma veintena de Ochpaniztli.

Asimismo, la fuerte relación que mantenían las escaramuzas de Ochpaniztli con la guerra se puede denotar con el hecho de que en esta festividad el *huey tlahtoani* le otorgaba las armas a aquellos guerreros jóvenes que habrían de comenzar a ir en las expediciones militares. A este respecto debe recordarse que la veintena en cuestión era correlativa a la de Tlacaxipehualiztli, en la cual, de manera muy similar, se realizaban a su vez

³⁰ Véase también DiCesare (2009, 81-82); Olivier (2014/2015, 54-71); y Mazzetto (2021, 72-73).

batallas rituales y también el gobernante otorgaba insignias a los guerreros que se habrían destacado en el culminante periodo de guerras.

De esta forma, queda claro que precisamente era en Ochpaniztli cuando, mediante los actos en cuestión, se comenzaba formalmente el periodo de guerras; mientras que, en oposición, en Tlacaxipehualiztli éste culminaba, mediante la condecoración de los guerreros destacados.

Bibliografía

- Acosta, José de. 2002. *Historia natural y moral de las indias*, edición de José Alcina. Barcelona: Dastin.
- Anales de Cuauhtitlán*. 2011. Edición de Rafael Acuña. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. 1991. *El libro de Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. Codex du Corps Legislatif. Bibliothèque del l'Assemblée Nationale Française, Paris Y 120*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudez, Claude-François. 2010. "Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro'." En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coordinación de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 431-451. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Baudez, Claude-François. 2011. "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 1." *Arqueología Mexicana*, 19 (112): 20-29.
- Baudez, Claude-François. 2012. "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte 2." *Arqueología Mexicana*, 19 (113): 20-29.
- Baudez, Claude-François. 2013. *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna. 1979. "Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de antropología social de los mexica." *Indiana* 5: 45-82. <https://doi.org/10.18441/ind.v5i0.45-82>.
- Brokmann Haro, Carlos. 2013. "La guerra en Mesoamérica. Entre discursos y práctica." En *Historia de los ejércitos mexicanos*, 69-89. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Brown, Betty Ann. 1984. "Ochpaniztli in Historical Perspective." En *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, edición de Elizabeth Hill Boone, 138-171. Washington: Dumbarton Oaks/Research Library and Collection.

- Brylak, Agnieszka. 2011. "Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua." En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, coordinación de Katerzyna Mikulska Dabrowska y José Contel, 121-145. Varsovia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/ Institut de Recherches Intersites Études Culturelles/Universidad de Toulouse.
- Brylak, Agnieszka. 2015. "Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro." Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia.
- Calderón de Rzedowski, Graciela, y Jerzy Rzedowski. 2005. *Flora fanerogámica del valle de México*. México: Instituto de Ecología/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Carrasco, David. 1999. *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chavero, Alfredo. 1884. *México a través de los siglos*. México: Balleza y compañía.
- Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Clendinnen, Inga. 2014. *Aztecs an Interpretation*. Londres: Cambridge University Press
- Códice Borbónico*. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Madrid; México; Viena: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Florentino. Edición facsimilar del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia*. 1979. 3 vols. México: Archivo General de la Nación/Gobierno de la Ciudad de México.
- Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Biblioteca Nacional de Florencia, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tudela*. 2002. Edición de Juan José Batalla Rosado. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Códice Telleriano Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. fasc. 1995. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Cortés y Zedeño, Gerónimo Thomas de Aquino. 1765. *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalajara*. Puebla de los Ángeles: Imprenta del Colegio Real de San Ignacio.
- "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España". 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-64.

- Danilovic, Mirjana. 2016. "El concepto de la danza entre los mexicas en la época Posclásica." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, Danièle. 2009. "El lenguaje ritual de los mexicas. Hacia un método de análisis." En *Image and Ritual in the Aztec World*, edición de Sylvie Peperstraete, 19-33. Oxford: BAR International Series
- Díaz Barriga C., Alejandro. 2013. "El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica." *Estudios Mesoamericanos* 13: 23-32.
- Díaz Barriga C., Alejandro. 2014. "La representación y la acción social de la niñez nahua en la cuenca de México a finales del Posclásico tardío." Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz Barriga C., Alejandro. 2021. "Las batallas rituales entre los antiguos nahuas." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diccionario de autoridades*. 1726. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, Impresor de la Real Academia Española.
- DiCesare, Catherine. 2009. *Sweeping the Way. Divine Transformation in the Aztec Festival of Ochpaniztli*. Boulder: University Press of Colorado.
- Dodds Pennock, Caroline. 2008. *Bonds of Blood. Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Dupey García, Élodie. 2014/2015. "The Materiality of Color in the Body Ornatmentation of Aztec Gods." *RES: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 72-88. <https://doi.org/10.1086/691027>.
- Durán, Diego. 2006. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. Edición de Ángel Ma. Garibay. 2 vols. México: Porrúa.
- Duverger, Christian. 1978. *L'esprit du jeu chez les Aztèque*. París: Mouton Editeur/École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Duverger, Christian. 1993. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Estrada, Luis. 1984. *La música de México. 1. Periodo prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Espejo-Serna, A., A. R. López-Ferrari e I. Ramírez-Morillo. 2005. "Bromeliaceae". *Flora de Veracruz* fascículo 136 (3). Xalapa: Instituto de Ecología.
- Frazer, James George. 1981. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garibay K., Ángel María. 1948. "Relación breve de las fiestas de los dioses." *Tlalocan* 2(4): 289-320. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1948.431>.
- González Aparicio, Luis. 1973. *Plano reestructivo de la región de Tenochtitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González González, Carlos Javier. 2011. *Xipe Totec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- González Torres, Yólotl. 2005. *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés editores.
- González Torres, Yólotl. 2012. "Rituales mexicas." En *La religión de los pueblos nahuas*, edición de Silvia Limón Olvera, 125-144. Madrid: Editorial Trotta.
- Graulich, Michel. 1986. "El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuitl." *Revista Española de Antropología Americana* (16):19-34.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Graulich, Michel. 2015. *El sacrificio humano entre los antiguos aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harris, Max. 2000. *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*. Austin: University of Texas Press.
- Hernández, Francisco. 2003. *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascensión Hernández. Barcelona: Dastin.
- Hernández, Francisco. 2015. *Historia Natural de la Nueva España*, edición de José Rojo Navarro, Faustino Miranda, Enrique Rioja, Germán Salominos, Alexandre Stols y Lauro José Zavala. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heyden, Doris. 1982. "Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli." En *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, edición de Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, 205-211. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Heyden, Doris. 2001. "El cuerpo del dios: el maíz." En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, coordinación de Yólotl González, 19-38. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1974. *Primeros memoriales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Johansson, Patrick. 1999. "Lo lúdico y lo trágico en la fiesta náhuatl Ochpaniztli." *Caravelle* 73: 11-25.
- Klein, Cecilia F. 1994a. "Fighting with Femininity. Gender and War in Aztec Mexico." *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 219-253.
- Klein, Cecilia F. 1994b. "The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimine." *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 17-62.

- León-Portilla, Miguel. 2013. *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1967. *Juegos rituales aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1985. *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Hernández, Miriam. 2012. *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*. Buenos Aires; México: Libros de la Araucaria.
- López Hernández, Miriam. 2013. "La sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martí, Samuel. 1961. *Canto, danza y música precortesianos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mazzetto, Elena. 2012. "Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan." 2 vols. Tesis de doctorado, Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris.
- Mazzetto, Elena. 2014a. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: British Archeological Reports.
- Mazzetto, Elena. 2014b. "Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz." *Estudios de Cultura Náhuatl* 48:136-175.
- Mazzetto, Elena. 2016. "La veintena de Ochpaniztli: una posible metáfora del crecimiento del maíz en los espacios del Templo Mayor de México-Tenochtitlán." En *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales*, coordinación de Ignacio López Moreno e Ivonne Vizcarra Bordi, 65-92. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mazzetto, Elena. 2021. "Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos." *Revista Española de Antropología Americana* (51): 59-82. <https://dx.doi.org/10.5209/reaa.64624> .
- Mazzetto, Elena, y Rossend Rovira Morgado. 2014. "Sobre la orilla del agua. En torno a la dignidad de *atepanecatl* y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan." *Cuicuilco* 59: 93-120.
- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla. 2 vols. México: Porrúa.

- Navarrete, Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los Altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Neher, Robert Trostle. 1968. "The Ethnobotany of Tagetes." *Economic Botanic* 22 (4): 317-325.
- Nicholson, Henry. B. 1971. "Religion in Pre-Hispanic central Mexico." *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Northern Mesoamerica*, 10 (1): 395-446.
- Nuttall, Zelia. 1903. *The Book of the Life of the Ancient Mexicans*. Berkeley: University of California.
- Olivier, Guilhem. 2014/2015. "Why Give Birth to Enemies?" *RES: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 54-71. <https://doi.org/10.1086/691026>.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoatl, "Serpiente de nube"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Origen de los mexicanos [Códice Ramírez]*. 2003. Edición de Germán Vázquez Chamorro. Barcelona: Dastin.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 2017. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (edición facsimilar)*. México: Siglo XXI editores.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2014. "El paisaje festivo en el Cecempohualli de la cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Bernardino de. 2007. *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Texts and English Translation*, traducido por Thelma D. Sullivan, H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones y Wayne Ruwet. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2012. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 12 vols. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Seler, Eduard. 1988. *Comentarios al Códice Borgia*, traducción de Marina Frenk. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard. 2016 [1927]. *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*. Nikosia: TP Verone Publishing House.

- Serrato-Cruz, M. A., O. Grimaldo-Juárez y V. A. González Hernández. 1998. "Análisis de crecimiento y evolución bajo domesticación en dos especies de cempoalxóchitl (*Tagates erecta* y *Tagates patula*).” *Revista Chapingo. Serie Horticultura*. 4 (2): 75-82.
- Schwaller, John F. 2019. *The Fifteenth Month: Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Soustelle, Jacques. 1964. *The Daily Life of the Aztecs*. Bungay: Penguin Books
- Standley, Paul C., y Julian A. Steyermark. 1958. *Flora of Guatemala. Fieldiana. Botany*, vol. 24, part 1. Chicago: Chicago Natural History Museum.
- Taube, Karl, y Marc Zender. 2009. "American Gladiators. Ritual boxing in the ancient Mesoamerica.” En *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, edición de Heather Orr y Rex Koontz, 161-220. Los Ángeles: University of California, Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Taube, Karl. 2018. "The Ballgame, Boxing and Ritual Blood Sport in Ancient Mesoamerica.” En *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*, edición de Colin Renfrew, Iain Morley y Michael Boyd, 264-301. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tena, Rafael. 2008. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tiesler Blos, Vera, Andrea Cucina y Arturo Romano Pacheco. 2004. "Vida y muerte del personaje del Templo XIII-Sub, Palenque, Chiapas. Una mirada bioarqueológica.” En *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, coordinación de Rafael Cobos, 455-482. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Torquemada, Juan de. 1976. *Monarquía indiana*, edición de Miguel León-Portilla. 7 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vié-Wohrer, Anne-Marie. 1999-2000. "Aspects ludiques dans la fête aztèque du Tlacaxipehualiztli.” *Études mongoles et sibériennes. Jeux rituels* 30: 237-254.
- Villareal Q., José Ángel. 2003. "Familia Compositae. Tribu Tageteae.” *Flora del Bajío y de regiones adyacentes*, fascículo 113. México: Instituto Nacional de Ecología.
- Wimmer, Alexis. 2009. "Dictionnaire de la langue nahuatl classique.” En *Grand dictionnaire nahuatl*, edición de Sybille de Pury y Marc Thouvenot. [Software PC].

SOBRE EL AUTOR

Alejandro Díaz Barriga Cuevas es doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesor en la licenciatura en Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) e integrante de la Red de Estudios de Historia de las Infancias en América Latina. Sus temas de investigación son la historia de la infancia prehispánica, la cosmovisión y las diferentes manifestaciones religiosas, en especial las relativas a la violencia ritual, como son las batallas y el sacrificio humano en Mesoamérica y la región andina. Es autor de “Algunas reflexiones sobre la identificación del concepto de la niñez entre los antiguos nahuas a partir de los documentos coloniales”, *Revista de Historia* 88, 2023; y “Los espacios y actividades cotidianas de la infancia nahua prehispánica”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 30 (1), 2022.