

Xipeme y Tototectin. Las escaramuzas de los portadores de pieles en tlacaxipehualiztli.

Alejandro Díaz-Barriga Cuevas.

Cita:

Alejandro Díaz-Barriga Cuevas (2025). *Xipeme y Tototectin. Las escaramuzas de los portadores de pieles en tlacaxipehualiztli*. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 33 (2), 24-48.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/alejandro.diaz.barriga/16>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pv9e/zNa>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xipeme y Tototectin. Las escaramuzas de los portadores de pieles en *tlacaxipehualiztli*



Alejandro Díaz-Barriga Cuevas*

Fecha de recepción: 7 de agosto de 2025. Fecha de aceptación: 4 de diciembre de 2025

Resumen

Palabras clave

batallas rituales
desollamiento
Xipe Totec
tiza y zacate

Entre los mexica del Altiplano central mesoamericano existieron distintas confrontaciones violentas donde bandos opuestos se enfrentaban con el propósito de lesionar o aprehender a sus adversarios. Estas prácticas, identificadas como “batallas o escaramuzas rituales”, se realizaban en al menos ocho fiestas veintenales. Una de las más significativas ocurría en *tlacaxipehualiztli*, festividad dedicada a Xipe Totec, donde el desollamiento y uso de pieles humanas constituía el elemento central. Los participantes, *xipeme* (guerreros) y *tototectin* (enfermos que habían hecho votos), portaban pieles de sacrificados y se enfrentaban en una batalla que transformaba la ciudad en un campo ceremonial. La confrontación iniciaba al amanecer, tras exhibirse los participantes sobre el zacate y la tiza elementos simbólicos que representaban la tierra y el sol respectivamente. Los veinte días posteriores incluían visitas domiciliarias para recolectar bienes y enfrentamientos esporádicos entre portadores de pieles, culminando con el entierro ritual de estas en el templo de Yopico.

Xipeme and Tototectin. The skirmishes of skin bearers in tlacaxipehualiztli

Abstract

Keywords

ritual battles
flaying
Xipe Totec
chalk and zacate grass

Among the Mexica of the Mesoamerican central highlands several violent confrontations took place, where opposing groups faced each other aiming to injure or capturing their adversaries. These practices, identified as “ritual battles or skirmishes,” were performed in at least eight *veintenas*. One of the most significant occurred during *tlacaxipehualiztli*, festivity dedicated to Xipe Totec, where flaying and the use of human skins constituted the central element. The participants, *xipeme* (warriors) and *tototectin* (sick people who had

* Posdoctorante SECIHTI, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, México. E-mail: alejandro.diazb@historicas.unam.mx; ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9724-5618>.

made vows), wore the skins of sacrificed victims and engaged in a battle that transformed the city into a ceremonial field. The confrontation began at dawn, after the participants displayed themselves on *zacate* grass and chalk symbolic elements that represented earth and sun respectively. The following twenty days included house visits to collect goods and sporadic confrontations between skin bearers, culminating with the ritual burial of the skins in the temple of Yopico.

Xipeme e Tototectin. As escaramuças dos portadores de peles em tlacaxipehualiztli

Resumo

Entre os mexicas do Altiplano central mesoamericano realizavam-se distintas formas de confrontos violentos onde grupos opostos se enfrentavam com o propósito de ferir ou capturar seus adversários. Estas práticas, identificadas como “batalhas ou escaramuças rituais”, eram realizadas em pelo menos oito festas *veintenas*. Uma das mais significativas ocorria em *tlacaxipehualiztli*, festividade dedicada a Xipe Totec, onde o esfolamento e uso de peles humanas constituía o elemento central. Os participantes, divididos em *xipeme* (guerreiros) e *tototectin* (enfermos que haviam feito votos), portavam peles de sacrificados e se enfrentavam numa batalha que transformava a cidade em um campo cerimonial. O confronto iniciava ao amanhecer, após os participantes se exibirem sobre o capim *zacate* e o giz elementos simbólicos que representavam a terra e o sol respectivamente. Os vinte dias posteriores incluíam visitas domiciliares para coletar bens e confrontos esporádicos entre portadores de peles, culminando com o enterro ritual destas no templo de Yopico.

Introducción

El estudio de las prácticas rituales mesoamericanas revela una intrincada e interesante red de significados simbólicos en donde la violencia ritual¹ era parte fundamental del lenguaje sagrado, mediante el que se articulaban las relaciones entre los humanos y las deidades, el orden cósmico y también el social. Entre estas manifestaciones rituales, las escaramuzas o batallas rituales² ocuparon un lugar importante dentro de las fiestas calendáricas de los pueblos nahuas del Posclásico tardío, particularmente entre los mexicas del Altiplano central mesoamericano.

El calendario ritual mexica estaba estructurado en torno a las fiestas veintenas o *cecempohualli*, consistentes en un sistema de dieciocho periodos de veinte días cada uno que, junto con los cinco días “sin cuanta” o *nemontemi*, completaban el ciclo solar de 365 días o *xiuhpohualli* (Graulich, 1999; Cano y Torres, 2009: 43-52; Díaz-Barriga, 2009: 183-192, entre muchos otros). Cada veintena estaba dedicada a deidades específicas y se caracterizaba por complejos rituales que involucraban procesiones, danzas, cantos, ayunos, autosacrificios y, de manera prominente, sacrificios humanos (Graulich, 1999). Estas celebraciones no solo marcaban el paso del tiempo agrícola y astronómico sino que constituían momentos específicos para la renovación del pacto entre los dioses y los seres humanos, asegurando de esta forma el mantenimiento del orden cósmico y social. Dentro de este ciclo ceremonial, al menos en cinco

Palavras-chave

*batalhas rituais
esfolamento
Xipe Totec
giz e capim zacate*

1. El concepto de violencia ritual en el contexto mesoamericano ha sido tradicionalmente utilizado para aludir a la guerra y el sacrificio; sin embargo no es exclusivo a estos tópicos pues incluye también otras prácticas rituales, como las batallas o escaramuzas, algunos tipos de danzas, los autoflagelos, el autosacrificio, entre otros. En este sentido, debe entenderse como una manifestación en la cual los actos y las expresiones se relacionan con la manifestación de violencia, entendida esta última como una acción encaminada a generar daño, dolor (al respecto véase: Baudéz, 2009: 269-290) y/o humillación a la entidad o ser sobre la que se ejecutaba, la cual era legítima por sus autores y se encontraba sustentada en la tradición o en las prácticas culturales precedentes. Era en sí una forma de comunicación o un lenguaje que, como menciona Aijmer (2000: 8), daba forma y significado a las instituciones (véase también Abbink, 2001: 129). (Continúa en página 44).

2. “Batalla ritual”, como su nombre lo expresa, es la “ritualización de la violencia en forma de combate” (Stewart, 2009); no obstante, en el contexto mesoamericano algunos actos, como las “guerras floridas”, se pueden considerar también como una forma específica de batalla ritual. Para los fines del presente artículo se entiende como la confrontación entre dos grupos antagonistas, compuestos la mayoría de las veces por miembros de una misma comunidad y cuya funcionalidad variaba con respecto a la festividad en la que se realizaban (Díaz-Barriga, 2021: 8-10).

3. Quizás los únicos estudios en que algunas fueron abordadas son los de: López Austin (1967), Duverger (1978), Vié-Wohrer (1999-2000) y Brylak (2011, 2015), dado que en su inmensa mayoría fueron consideradas “juegos”.

4. Sobre esta propuesta de traducción ver Baudez (2013: 283)

5. Conviene aclarar que la selección de estas fuentes no responde a una búsqueda selectiva de evidencias que sustenten una visión predeterminada del ritual. Tras años de investigación exhaustiva en una amplia gama de documentos prehispánicos y coloniales estas son las fuentes que contienen información específica sobre las escaramuzas rituales. De la misma forma, cabe mencionar que las imágenes incluidas en el presente artículo corresponden a las únicas representaciones iconográficas conocidas, presentes en códices, de estos actos rituales, y su inclusión responde estrictamente a criterios documentales. Aunque reconozco plenamente los sesgos y mediaciones presentes en toda documentación colonial considero que adoptar una postura de escepticismo radical que reduce estos textos a ‘meras invenciones’ nos privaría de herramientas valiosas para aproximarnos al pasado mesoamericano. El desafío metodológico no consiste en descartar estas fuentes sino en desarrollar lecturas críticas que reconozcan sus limitaciones sin negar su potencial informativo. Para una discusión más amplia sobre estos aspectos metodológicos, véase Díaz-Barriga (2021: 30-50).

veintenas, se realizaban batallas o escaramuzas rituales las cuales han sido poco estudiadas,³ en gran medida debido a que en las fuentes documentales existen pocos registros que den cuenta de ellas. No obstante, se pueden rastrear posibles evidencias arqueológicas de este tipo de acciones desde periodos antiguos (Orr, 1997; Taube y Zender, 2009; Baudez, 2011, 2012, 2013; Taube, 2018; Díaz-Barriga, 2021: 265-295) en las que, en ocasiones, se encuentra la presencia de desollados. Además aún en la actualidad se siguen practicando en regiones como el actual estado de Guerrero, (Villela, 1990: 2-9; Díaz, 2003; Gómez, 2007: 14-19, entre otros), evidenciando con ello que este tipo de manifestaciones rituales mantienen una importancia clave dentro de la ritualidad mesoamericana que aún requiere ser investigada.

El presente trabajo se centra en el análisis de una de las confrontaciones rituales más significativas y complejas del ciclo ceremonial mexica: las escaramuzas de los portadores de pieles humanas durante la veintena de *tlacaxipehualiztli*, festividad dedicada al dios Xipe Totec: “Nuestro señor el desollador”.⁴ Esta celebración, destacada por la magnitud de sus sacrificios humanos y por el uso ritual de las pieles de los sacrificados, presenta elementos interesantes que permiten observar aspectos importantes para comprender un poco más los aspectos propios de este tipo de actos y sus implicaciones dentro de la cosmovisión nahua, así como sus conexiones entre guerra, sacrificio, regeneración y poder.

Este artículo deriva de mi tesis doctoral (Díaz-Barriga, 2021) y se inscribe en una serie de trabajos (Díaz-Barriga, 2024 y 2025) que buscan analizar sistemáticamente las diversas manifestaciones de este tipo de actos rituales en el calendario mexica y hacer accesibles estos conocimientos a una audiencia más amplia.

Aunado a lo anterior, se pretende aquí dar cuenta de los aspectos más importantes dentro de estas confrontaciones rituales, donde dos grupos antagónicos -los *xipeme* y los *tototectin*- se enfrentaban portando las pieles de los sacrificados transformando el espacio urbano de Tenochtitlan en un escenario bélico. A través del análisis detallado de las fuentes coloniales, principalmente los textos sahumaguntinos y la obra de fray Diego Durán, se examinarán los elementos constitutivos de estas escaramuzas: los participantes y sus motivaciones, los espacios rituales, los objetos simbólicos empleados, y las implicaciones sociales y cosmológicas de estos enfrentamientos.⁵

Un aspecto particularmente relevante de este estudio es la exploración de la transformación ontológica que experimentaban los portadores de pieles, quienes al vestir los despojos de los sacrificados no solo representaban al dios Xipe Totec sino que encarnaban la tensión fundamental entre identidad y alteridad, entre la vida y la muerte, entre el guerrero victorioso y el enemigo vencido. Esta dualidad, característica del pensamiento mesoamericano, se manifestaba también en los elementos simbólicos empleados durante las escaramuzas -el zacate y la tiza- que remitían a las oposiciones fundamentales del cosmos nahua: lo terrestre y lo solar, lo femenino y lo masculino, lo frío y lo caliente.

Asimismo, se abordará la posible continuidad histórica de estas prácticas rastreando sus antecedentes iconográficos desde el periodo Clásico Tardío en sitios como Cerro de la Campana, Monte Albán y Teotihuacán, lo que sugiere una amplia distribución geográfica y temporal de la asociación entre desollamiento y confrontación ritual. Esta perspectiva diacrónica permitirá situar las escaramuzas de *tlacaxipehualiztli* dentro de una tradición mesoamericana más

amplia, al tiempo que se identifican las particularidades y transformaciones que estas prácticas experimentaron entre los mexicas.

Finalmente, como se ha mencionado, este estudio busca contribuir a la comprensión más profunda de las llamadas “batallas rituales” mesoamericanas, demostrando que lejos de ser simples representaciones teatrales o “juegos”, como han sido vistas desde los propios cronistas coloniales, integraban múltiples aspectos propios de la cosmovisión mesoamericana.

La utilización de las pieles humanas dentro del contexto de las batallas rituales

Los antiguos nahuas realizaban al menos ocho escaramuzas rituales,⁶ efectuadas en las veintenas de *hueytozoztli*, *panquetzaliztli-atemoztli*, *ochpaniztli*, *tlacaxipehualiztli* y *tititl*, resultando solo dos de ellas con elementos claramente lúdicos, en contraste de la mayoría que eran verdaderas confrontaciones violentas en las que, en ocasiones, podría haber heridos o muertos (Díaz-Barriga, 2021, 2024 y 2025).

Ahora bien, quizás uno de los elementos más interesantes y llamativos en cuanto a éstas es la relación que mantenían con la utilización de las pieles de los desollados, aspecto que ha sido reportado desde, al menos, el periodo Clásico. Al respecto, Claude-François Baudez refería que:

A partir del Clásico Tardío, en la iconografía de Cerro de la Campana y de las estatuas-efigie de Oaxaca se asocian la batalla ritual y el desollamiento. En el curso de los siglos que precedieron a la conquista, el combate amañado o sacrificio gladiatorio prosigue con el desollamiento de la víctima y el uso de la piel como vestimenta (Baudez, 2012: 24).

Lo anterior se basa en la existencia de varias figurillas en las que se retrataron a diversos personajes llevando las pieles de los desollados, los mismos que tradicionalmente han sido denominados como *xipes*, de quienes en años recientes se ha propuesto que se trataba de combatientes de batallas rituales (Taube y Zender, 2009: 161-220; Taube, 2018), lo que conllevaría a considerar la antigüedad de este tipo de prácticas y cuestionarse sobre la continuidad de las mismas, así como sobre la relación existente entre el desollamiento y las escaramuzas. Las posibles evidencias que asocian ambas prácticas se encuentran, además de en aspectos propios de la iconografía del Cerro de la Campana, en la tumba 5 de Huijazoo o Suchiquiltonco, en Monte Albán, El Baúl, Bilbao y Teotihuacán, (Díaz-Barriga, 2021: 265-295), lo que sugiere una amplia distribución geográfica y temporal para estas prácticas rituales.

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

Al respecto, no cabe duda de que la mayor cantidad de referencias registradas en torno a la utilización de las pieles se encuentran en las descripciones de los

6. No se puede descartar que pudo haber una cantidad mayor; sin embargo, en las fuentes documentales no existen muchos datos que permitan demostrarlo. Durante mis investigaciones di cuenta de siete de ellas, posteriormente tras una nueva lectura sobre los documentos y el análisis del trabajo de la investigadora Elena Mazzetto (2012) he podido constatar que en realidad -al parecer- son en efecto ocho, al respecto consultar Díaz-Barriga (2024).

rituales realizados en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, en la que tenían lugar diversos actos ampliamente relacionados con la guerra, entre otros elementos (González González, 2011), siendo además en la que se efectuaban una mayor cantidad de sacrificios humanos, tal como reflejan los escritos de fray Diego Durán quien describía que en esos tiempos se mataban más hombres que en las otras veintenas (Durán, [1581] 2006, I: 96).

7. Más allá de los planteamientos originales de Eduard Seler (1988: 128 y ss) quien asociaba los rituales de dicha veintena con la renovación de la vegetación primaveral y la preparación de la siembra.

8. Es importante señalar que este ritual no era exclusivo de los grupos nahuas y se tienen registros que permiten demostrar su práctica en diversas regiones mesoamericanas. Por ejemplo, se le encuentra pintado en, al menos, dos códices procedentes de la región mixteca: el *Códice Alfonso Caso Becker I* ([c. siglo XIII] 1996: lám. 36. 9) y el *Códice Nuttall* ([c. siglo XV] 1992: f. 83r.). Con respecto a la representación de este en ambos documentos, Hermann Lejarazu (2006: 100) refiere que se trata del sacrificio del señor 10 Perro, sobrino de 8 Venado, Garra de jaguar, quien por línea materna se encontraba relacionado con el linaje del dios Xipe, razón por la cual tuvo una muerte asociada a la deidad.

9. El mito en cuestión refiere que en un día 1 pedernal nacieron dichos personajes de la diosa Iztac Chalchiuhtlicue, quien posteriormente dio a luz a otros cinco. El sol ordena a los primeros que deben alimentarlo a él y a la tierra, su madre, para lo cual les otorga flechas especiales; sin embargo, éstos ignoran la voluntad del astro y prefieren divertirse, flechando aves, emborracharse y acostarse con mujeres; ante esto el sol decide destruirlos pidiendo a los otros cinco, aquellos que habían nacido tiempo después, que les dieran muerte (*Leyenda de los soles*, [c. 1561] 2011: 185-187).

La fiesta en cuestión tenía un marcado papel bélico,⁷ algo ampliamente resaltado por los tenochcas quienes mediante los actos rituales elaborados en la veintena, en específico con el *tlahuahuanaliztli* “el acto de raer, o de rayar alguna cosa” (Molina, [c. 1571] 2004: f. 144r), mejor conocido como el sacrificio gladiatorio, demostraban ante los demás pueblos su hegemonía y opulencia.⁸

El ritual consistía en el enfrentamiento entre un guerrero cautivo, quien por su valentía se hubiese destacado en la guerra, contra cuatro o cinco combatientes tenochcas en una evidente desigualdad, motivo por el cual se le puede considerar, siguiendo a Baudez (2011: 20-29), como una batalla amañada. Al cautivo que habría de morir se le amarraba al *temalacatl* y se le daban cuatro esferas de madera de pino, denominadas como *ocokzontetl*, un *chimalli* (escudo) y una macana -que en lugar de filos de obsidiana llevaba plumas adosadas- con lo que se defendía de cuatro guerreros tenochca, quienes iban armados con sus *macuahuitl* (espada con filos de obsidiana); en el caso de derrotarlos enfrentaba también a un quinto hombre que era zurdo. Al concluir el combate, cuando el cautivo era derrotado, se le recostaba sobre el *temalacatl* (piedra redonda utilizada para las inmoluciones) y era sacrificado mediante la extracción del corazón (Sahagún, [1577] 2002: 182-183).

Es importante señalar que Michel Graulich (1999: 300) demostró, en términos generales, que la veintena de *tlacaxipehualiztli* se encontraba directamente relacionada con la guerra y con el nacimiento del Quinto sol; el mencionado investigador dio cuenta de que el ritual del *tlahuahuanaliztli* rememoraba y recreaba el mito registrado en la *Leyenda de los Soles*, donde se narra la lucha entre los 400 *mimixcoa* que habían sido creados para alimentar al sol y a la tierra y sus cinco hermanos.⁹

Ahora bien, por lo que se puede inferir a partir de la lectura de los datos registrados por los informantes de Sahagún, los festejos en honra de Xipe Totec se iniciaban la noche anterior a la celebración del sacrificio gladiatorio y mediante rituales preparativos a los que eran expuestos los cautivos que iban a morir, a quienes se les quitaba el cabello de la coronilla y se les hacía velar toda la noche frente a un fogón (Sahagún, [1577] 2002: 180). Lo anterior era evidentemente parte de un ritual de paso mediante el cual se transformaba el carácter o esencia de los individuos que habrían de morir. Es importante hacer mención que ya durante la veintena anterior, en *atlcahulalo*, se realizaban actos relacionados con la fiesta, tal como una especie de simulacro del *tlahuahuanaliztli* en el que se simulaban los sacrificios que se realizarían días posteriores y se fingía la extracción del corazón, utilizando para ello en lugar de un cuchillo de pedernal una especie de tortillas denominadas *yopitlaxcalli* o tortilla de Yopi (*Florentine Codex*, [1577] 2012, 2: 45; Broda, 1970: 202; González González, 2011: 256).

Los portadores de las pieles: los *xipeme* y *tototectin*

Es importante señalar que desde el inicio de los rituales preparativos arriba expuestos los cautivos que habrían de ser sacrificados eran denominados *xipeme* y *tototectin*, el primer término, según fray Bernardino de Sahagún, quería decir “desollados” y el segundo “muertos a honra del dios Totec” (Sahagún, [1577] 2002: 180). Tal parece que estos calificativos se aplicaban o eran específicos a las pieles, ya que después de muertos los cautivos tanto su cuerpo como su corazón adquirirían otro nombre -como se verá más adelante-. Además, es menester añadir que en *ochpaniztli* un portador de la piel e imagen o *ixiptla* de la diosa Toci, el Teccizcuacuilli, sacrificaba a cuatro cautivos cuyos cuerpos también eran desollados y las pieles vestidas por los sacerdotes de Chicomecoatl, a los que llamaban precisamente *tototectin*. Sobre este punto Johansson (2022: 463) propone que la divinidad del dios se dividía en dos, los *xipeme* representantes de la deidad y los *tototectin* (nuestros señores cortados) representantes de los desollados, aspecto que aunque sugerente me parece que, en ambos casos, se trataba de las mismas representaciones como se verá a continuación.

Así los hombres que vestían las pieles en *tlacaxipehualiztli* recibirían precisamente estos nombres, ya que ellos serían representantes o imágenes *ixiptla* del dios Xipe Totec. En sí, uno de los aspectos fundamentales para comprender las escaramuzas de *tlacaxipehualiztli* es reconocer que los portadores de pieles se convertían en estos seres, a través de un proceso de transformación ontológica. Como señala Alfredo López Austin (2025: 147 y ss.): el *ixiptla* era el recipiente (o cobertura) de un poder divino, un ser que había sido preparado ritualmente para albergar la fuerza del *teotl* de la deidad.

Leopoldo Valiñas Coalla y Andrea Rodríguez Figueroa (2023: 98), a partir del análisis de las descripciones y narraciones dentro de la obra sahumantina, dan una interesante definición del *ixiptla* al señalar que el término hace alusión a “aquella cosa o ser que tiene la posibilidad de tener algunas o todas las características de algo, poseer habilidades o responsabilidades de alguien y ser y actuar en lugar de ese algo o de ese alguien en determinadas situaciones”, denotando además la importancia que tiene el ubicar en el tiempo y espacio su presencia. En el caso de los *xipeme* y *tototectin* ocupan en el ritual algunas de dichas características o identidades, al ser simultáneamente los guerreros participantes, los enemigos sacrificados cuyas pieles portaban y manifestaciones de Xipe Totec.

El acto de vestir la piel constituía el mecanismo central de esta transformación en *ixiptla* durante *tlacaxipehualiztli*. La piel era entonces el medio de transferencia ontológica, la cual contenía y transmitía la identidad y la fuerza vital del sacrificado. Al ponerse esta envoltura, el portador no solo adoptaba la apariencia externa del enemigo inmolado sino que incorporaba también su esencia. (cfr. Baudez, 2013: 286-287)

Al amanecer del día de la fiesta los dueños de los cautivos¹⁰ los conducían a la base del templo de Huitzilopochtli, en donde los entregaban a los sacerdotes que se encargarían de subirlos y sacrificarlos por medio de la cardioectomía. Aquí se debe mencionar que, a partir de la muerte de los cautivos, su corazón comenzaba a recibir el nombre de *cuauhnochtli* y era depositado en el Cuauhxiccalco, mientras el cuerpo era denominado como *cuauhtecatl* y era arrojado gradas abajo para que llegara al Apetlac, sitio que se encontraba al pie de la escalinata en donde se realizaban importantes actos rituales también en las veintenas de *ochpaniztli* y *panquetzaliztli*.¹¹ Lo anterior rememoraba, según

10. Es decir, aquellos guerreros que los habían capturado en batalla.

11. Sobre el Apetlac véase López Austin y López Luján (2009: 304-309); González González (2011: 128-134) y Mazzetto (2014: 40-52).

David Carrasco (1999: 151), la batalla y el sacrificio de Coyolxauqui por su hermano Huitzilopochtli y, en efecto, el Apetlac era un espacio directamente asociado a los mitos y rituales referentes a la lucha de Huitzilopochtli con sus hermanos.

En dicho lugar, los cuerpos eran recuperados por los *huehuetzin cuacuacuiltin* quienes los desollaban para posteriormente llevar el cuerpo al *calpulli* al que pertenecía el dueño del cautivo, en donde era destazado y posteriormente consumido por los amigos y parientes del captor mientras uno de los muslos era enviado al *huey tlatoni* para que lo comiera (Sahagún, [1577] 2002: 180). La información relativa a desollar en dicho lugar solo se encuentra en la columna en castellano del *Códice Florentino*, de ahí que se pueda suponer que se trata de un dato proporcionado por el propio fraile (González González, 2011: 351); aunque también se debe considerar, como menciona Elena Mazzetto (2012: 88, n. 56), que la información legada por el fraile no descartaría que el desollamiento se realizara en algún lugar aledaño al templo.

En cuanto a la utilización de las pieles se debe advertir que en las fuentes hay ciertas divergencias o contradicciones sobre quiénes eran las que las vestían y las acciones que se realizaban con ellas, lo anterior posiblemente debido al hecho de que los datos fueron recopilados en diversas regiones y aunque es de suponer que, en términos generales, las festividades religiosas debieron ser similares en diversas partes y mantener elementos en común existe una fuerte probabilidad de que las discrepancias presentes en los documentos coloniales procedan precisamente de diferencias regionales. En ese sentido, se debe tener en cuenta, como ya se ha mencionado, que tanto los documentos preparados por los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán son los que contienen mayor cantidad de información sobre los temas aquí tratados y ambos fueron elaborados en diferentes lugares, utilizando para ello informantes procedentes de diversas regiones. Así, por ejemplo, mientras que la obra de Sahagún fue redactada en Tepeapulco y en Tlatelolco, Diego Durán realizó la suya en Hueyapan, donde era vicario aunque sobre este último es importante señalar que también utilizó para su trabajo otros documentos (Romero Galván y Arredondo, 2011: 229-258; Vargas Montes, 2018: 13-26).

A partir de la advertencia anterior, es menester mencionar que los registros dan cuenta de que las pieles no solo eran utilizadas por los señores, quienes realizaban actos específicos con ellas (González González, 2011: 367-369), sino por cuatro tipos diferentes de portadores: sacerdotes, enfermos, pobres y guerreros. Además se efectuaban con ellas tres acciones principales. La primera era su uso como vestimenta para representar a diferentes dioses, lo cual es únicamente señalado por Durán quien da cuenta de que se sacrificaban a los representantes de nueve dioses y se les desollaba para que, acto seguido, “otros tantos indios” vistieran las pieles recibiendo el mismo nombre de las deidades sacrificadas (Durán, [1581] 2006: 97). En este caso, no sería extraño que los que vestían las pieles hubieran sido sacerdotes (Broda, 1970: 221).¹² Durán refiere también que los representantes de los dioses, ataviados como éstos y llevando las pieles de los sacrificados, se presentaban a los distintos puntos cardinales realizando el ritual *neteotoquiliztli*, lo que es traducido por el fraile como “reputarse como dios” (Durán, [1581] 2006: 97), para posteriormente acudir a presenciar el *tlahuahuanaliztli*. Según Carrasco (1999: 145), éste era el nombre de todos los actos realizados con las pieles ya que menciona que este rito involucraba el mendigar con las pieles puestas, lo cual incluía también las escaramuzas y las visitas a las casas familiares en donde los que portaban las pieles recibían obsequios.

12. Fray Gerónimo de Mendieta registró que los sacerdotes del templo usaban las pieles, los cuales “las vestían sobre sus carnes, y por devoción o valentía los traían así veinte días, y andaban saltando y gritando por las calles con ellos” (Mendieta, [1596] 2002: 214-215).

La segunda forma en la que se empleaban las pieles, y que es la que aquí nos ocupa, era su uso dentro de una escaramuza ritual en la cual se enfrentaban los *xipeme* en contra de los *tototectin*, acto que -como se ha aludido- solo es mencionado en las fuentes sahumaguntinas y en aquellos documentos basados en las mismas. Aquí debo mencionar que se postula precisamente que se trataban de dos grupos diferentes, a diferencia de otros investigadores como Dibble y Anderson quienes llegaron a suponer que los términos de *xipeme* y *tototectin* hacían referencia a las mismas personas (*Florentine Codex*, [1577] 2012, 2: 50 n. 13). Sin embargo, bajo el contexto de la descripción de la escaramuza, y sobre todo a raíz de la traducción de las descripciones del ritual redactadas en náhuatl, me parece que resulta claro que eran los nombres de grupos antagonistas y no sinónimos.¹³

13. Líneas arriba se mencionó la propuesta de Johansson (2022) al respecto.

Finalmente, una tercera y última acción que realizaban los portadores de las pieles, registrada en varios documentos, es la utilización de estas durante veinte días con la finalidad de pedir “limosna” de casa en casa, tiempo durante el cual también había enfrentamientos entre aquellos que las llevaban. Sobre esto último conviene mencionar que más que solicitar “limosnas” se trataba de una recolección de bienes destinados a las celebraciones relacionadas con la promoción de los guerreros que hubieran donado a los cautivos para su sacrificio, quienes eran en sí los custodios de las pieles (González González, 2011: 371-390).

Es sobre este último acto que existe mayor contradicción en las fuentes, ya que en éstas no queda muy claro quiénes eran los que usaban las pieles para las peticiones. Al respecto, Durán ([1581] 2006: 100) y Pomar ([c. 1582-1609] 1986: 65) dan cuenta de que eran los pobres quienes las portaban, mientras los informantes de Sahagún refieren que las llevaban personas que padecían alguna enfermedad relacionada con el dios Xipe y que hubiesen hecho un voto a la deidad. Así, además de cuestionar quiénes eran los que representarían en la escaramuza a los *xipeme* y a los *tototectin*, un tema interesante a inquirir es si estos además eran los mismos que llevarían las pieles los siguientes días, durante la recolección de bienes.

Con base en lo anterior, quizá un elemento que resulta central para tratar de entender las divergencias en las fuentes es observar que en realidad las pieles eran obtenidas en, al menos, dos ocasiones diferentes, y tal parece que, en cada una de estas, el destino al que eran reservadas era distinto. De esta manera, en los documentos sahumaguntinos queda claro que las pieles se obtenían en dos sacrificios, el primero era el que se realizaba con cautivos en el Templo de Huitzilopochtli, que se ha mencionado líneas arriba y con el que se conseguían aquellas que serían empleadas en la escaramuza ritual. Además, es posible que en la misma fecha, aunque esto no es muy claro, se realizara la inmólación de los representantes de los dioses mencionados por Diego Durán.

Tiempo después, se efectuaba el ritual del *tlahuahuanaliztli*, en el que los cautivos tras haber sido derrotados eran sacrificados o rematados por el Yohuallahuan, quien era el sacerdote principal de la fiesta, y sus cuerpos eran también desollados.¹⁴ En dicha ocasión, el dueño del cautivo después de haber ido a ofrecer la sangre del sacrificado a todos los dioses de los templos:

Iba luego al palacio real a descomponerse, y el cuerpo de su cautivo llevábale a la casa que llamaban calpulco, donde había tenido la vigilia la noche antes, y allí les desollaban. De ahí llevaba el cuerpo desollado a su casa. Allí le dividía

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

y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes (Sahagún, [1577] 2002: 183).

De esta manera, la diferencia radicaba en que aquellos que eran sacrificados en el primer día de la fiesta, en el Templo de Huitzilopochtli, eran desollados en el Apetlac por los *huehuetzin cuacuacuiltin*, mientras que el cuerpo de los inmolados en el ritual del *tlahuahuanaliztli*, los *huahuantin* eran entregados a sus captores y se desollaban en el espacio comunitario o el *Calpulco*, quedando las pieles en posesión directa del captor o dueño (González González, 2011: 349-371). De esta forma resulta interesante la diferencia entre ambos sacrificios y la posterior utilización de las pieles, ya que es precisamente a partir de estas diferencias que se podría llegar a proponer quiénes eran los que las llevaban y cuáles las actividades que realizaban con ellas.

Así, lo primero que debe destacarse es que la escaramuza ritual tenía lugar antes de la realización del *tlahuahuanaliztli*, motivo que en una primera instancia demuestra que las pieles utilizadas en la misma habrían sido tomadas de las víctimas del primer sacrificio. Al ser estas pieles obtenidas en el Apetlac, sitio asociado al culto a Huitzilopochtli, debieron estar relacionadas con dicha deidad y con la guerra. Por otra parte, es probable que las pieles quedaran bajo la custodia directa de los *huehuetzin cuacuacuiltin* y, por lo tanto, se les quitaban a los dueños de los cautivos, resultando de ello que sería posiblemente el Estado tenochca o el propio *tlatoani* quien tuviera la potestad sobre ellas, siendo éste el encargado de distribuir las a aquellos que las utilizarían en las escaramuzas (González González, 2011: 392; Rodríguez Figueroa, 2014: 145).

En contraparte, las pieles de las “víctimas” del *tlahuahuanaliztli* quedaban, como se ha mencionado, bajo la custodia del dueño del cautivo, de ahí que los informantes de Sahagún refirieran: “El pellejo del cautivo era del que le había capturado” (Sahagún, [1577] 2002: 184). De esta manera, eran precisamente éstas las que se prestaban para ser utilizadas en la recolección de bienes, resultando en este caso muy probable que aquellos que las pedían fueran los pobres (Broda, 1970: 221-222; Pomar, [c. 1582-1609] 1986: 65; Durán, [1581] 2006: 100), aunque, como se verá, estos no eran los únicos que lo hacían.

Ahora bien, regresando a los que utilizarían las pieles en la escaramuza ritual, en el libro I del *Códice Florentino*, en el capítulo referente al dios Xipe Totec, se aclara que aquellos que estuvieran enfermos de la piel, o que tuvieran alguna de las enfermedades atribuidas a la deidad, en especial de los ojos, hacían un voto al dios comprometiéndose a vestirse con las pieles de los sacrificados (Sahagún, [c. 1561] 1997: 57; *Florentine Codex*, [1577] 2012: 41). Quizá era como resultado de haber incumplido con alguna labor agrícola (González González, 2011: 302), por lo que la utilización de estas y, en especial, su participación dentro de la escaramuza ritual debieron servir como una acción expiatoria.

Más adelante, en la sección en castellano del *Códice Florentino* se asentó lo siguiente:

En esta fiesta hacían como un juego de cañas, de manera que el un bando era de parte deste dios o imagen del dios Totec, y éstos todos iban vestidos de pellejos de hombres que habían muerto y desollado en aquella fiesta, todos recuentes y sangrientos y corriendo sangre. Los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforzados que no tenían en nada la muerte, osados, atrevidos que de su voluntad salían a combatirse con los otros (Sahagún, [1577] 2002: 99).

Con esta base, se puede inferir que aquellos que se habían comprometido a llevar las pieles a causa de la enfermedad eran los que se encontraban dentro del bando de Totec; es decir, que ellos eran los *tototectin*, mientras que sus contrarios eran los soldados valientes y osados, tal como demuestra la cita anterior.

Ahora bien, aunque existe un problema al tratar de determinar si los susodichos soldados vestían o no pieles humanas me parece que existen suficientes datos para pensar que así era. En este sentido, habría que considerar que en la descripción de la escaramuza registrada en el *Códice Florentino* se menciona la confrontación entre dos grupos y se definen los nombres de cada uno de ellos; al respecto, cuando se menciona el ritual del *zacapan nemanaliztli* -del que se hablará más adelante- se especifica que, por un lado, sobre la tiza se formaban los *tototectin* y más adelante se cuenta que en algún lugar de la ciudad, sobre el zacate, se paraban los *xixipeme* (*Códice Florentino*, [1577] 1979, I: f. 19v.). Estos últimos tendrían la función de molestar, perseguir y guerrear a los *tototectin* quienes, como hemos visto, eran precisamente portadores de las pieles, no quedando duda entonces de que los contrarios eran precisamente los soldados valerosos que, en este momento, eran los que encarnarían el papel de los *xipeme*.

Más adelante, la misma fuente esclarece que estos *xipeme* desplegados sobre el zacate: "*onmaqujtaia tlacaceoatl*", lo que se traduce como "iban vestidos con la piel humana" (*Códice Florentino*, [1577] 1979, I: f. 19v.). Con lo que, me parece, queda claro que en este acto ritual se enfrentaban dos grupos de portadores de pieles, siendo los soldados osados y valientes uno de estos, tal como ya fue propuesto por Andrea Rodríguez Figueroa a partir de la traducción directa realizada sobre los pasajes en cuestión:

[...] las personas enfermas de la piel se vestían la piel *tlâkaêwâtl*, después de ponérsela eran llamados *totêk^w*. Por otro lado, los guerreros valientes, los *tiyakâwah*, los *okichtli* y los osados, que estaban borrachos, también se vestían con la piel *tlâkaêwâtl*, quienes de ahí en adelante eran llamados *šipêw* (Rodríguez Figueroa, 2014: 145).

Ahora bien, a los *tototectin* que participaban en las escaramuzas rituales, tal como fue registrado en el libro octavo del *Códice Florentino*, se les daba un *chimalli* (escudo), un *macuahuitl* (espada con filos de obsidiana), además de un *chichahuaztopil* (barra de bastón de sonajas), tal como se puede observar en algunas láminas del mismo documento (Fig. 1). Estos deberían enfrentarse al grupo de los *xipeme*, como ya se ha mencionado, el cual estaba conformado por varios soldados que únicamente se encontraban armados con palos de pino, mismos que esgrimían con las dos manos (*Florentine Codex*, [1577] 2012, 8: 85). Asimismo, llevaban un *chichahuaztli* (bastón de sonaja) y un *chimalli* (escudo). (Fig. 2)

Sobre el zacate y la tiza

En momentos previos a la escaramuza, ocurría un acto interesante pero de difícil interpretación; así el *Códice Florentino* da cuenta de que a los *tototectin* se les formaba sobre la tiza o sobre el zacate,¹⁵ a la vez que a los *xipeme* los colocaban encima de las hojas de zacate donde se exhibían delante de todos, ritual este último denominado como *zacapan nemanaliztli* (pararse o ponerse sobre el zacate). (Fig. 3).

15. Refiere que es en *tizapan* y *zacapan* respectivamente (*Códice Florentino*, [1577] 1979, I: f. 19v.; *Florentine Codex*, [1577] 2012, 2: 50; López Austin, 1967: 23). Soy de la creencia de que, en realidad, únicamente correspondería a los *tototectin* el pararse en la tiza, aunque no existen evidencias específicas que permitan asegurarlo.



Figura 1. Tototectin. (Códice Florentino, II, 21: f. 19v.)

Cortesía de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, y el permiso de MiBACT. Digital Florentine Codex/Códice Florentino Digital: Getty Research Institute, 2023. Disponible en: <https://florentinecodex.getty.edu>. CC BY-NC-ND 4.0



Figura 2. Xipeme (Códice Florentino, II, 21: f. 20r.)

Cortesía de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, y el permiso de MiBACT. Digital Florentine Codex/Códice Florentino Digital: Getty Research Institute, 2023. Disponible en: <https://florentinecodex.getty.edu>. CC BY-NC-ND 4.0

	Xipeme “Los desollados”	Tototectin “Muertos a honra del dios Totec” o “nuestros señores cortados”
Composición social	guerreros valientes, soldados osados y valerosos	personas con enfermedades de la piel o de los ojos que hicieron voto a Xipe Totec
Motivación		cumplimiento de voto por curación o expiación
Origen de las pieles	pieles de cautivos sacrificados en el Templo de Huitzilopochtli, controladas por el Estado/ tlatoani	mismas pieles del primer sacrificio, distribuidas por las autoridades
Armamento	palos de pino (esgrimidos con ambas manos), <i>chicahuaztli</i> , (bastón de sonajas) <i>chimalli</i> (escudo)	<i>chimalli</i> (escudo), <i>macuahuitl</i> (espada con filos o navajas de obsidiana, <i>chicahuaztopil</i> (bastón de sonajas)
Posición ritual inicial	sobre el zacate (<i>zacapan nemanaliztli</i>)	sobre la tiza en el Tecanman
Asociación en la cosmovisión	asociados con elementos terrestres, femeninos, fríos, nocturnos (zacate)	asociados con elementos solares, masculinos, calientes, diurnos (tiza)
Participación en batalla	provocadores: pellizcan ombligos, insultan, persiguen	perseguidores: se irritan y responden a las provocaciones
Dirección del movimiento	inician en varios puntos, convergen hacia el centro	parten del Tecanman (sur) hacia el norte
Liderazgo	sin líder ritual específico mencionado	dirigidos por el Yohuallahuan (<i>ixiptla</i> de Xipe Totec)
Destino en cautiverio	llevados al templo de Yopico, liberados mediante rescate	Golpeados con <i>chicahuaztli</i> , encarcelados hasta pagar rescate

Tabla 1. Xipemes y Tototectin. Elaboración del autor.



Figura 3. Rito de *zacapan nemanaliztli*. (Códice Florentino, II, Apéndice: f. 20r.)
Cortesía de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, y el permiso de MiBACT. Digital Florentine Codex/Códice Florentino Digital: Getty Research Institute, 2023. Disponible en <https://florentinecodex.getty.edu>. CC BY-NC-ND 4.0

16. La descripción de este ritual se encuentra también inscrita en la columna en náhuatl del *Códice Florentino*; sin embargo, en la parte correspondiente al castellano únicamente se asentó que “Esta superstición o cerimonia, se puso en la fiesta, de tlacaxipealitzli” (*Códice Florentino*, [1577] 1979, l: f. 126r.).

17. De hecho, cabe señalar que Molina traduce *zacatl* únicamente como “paja” (Molina [c. 1571] 2004: f. 91v.).

18. Aquí resulta relevante señalar que los informantes al hacer mención del ritual lo compararon también con el acto de comer la tierra o *tlalcualiztli* (Sahagún, [c. 1561] 1997: 71; León-Portilla, 1958: 51). Sin embargo mantenía como se verá más adelante, relación con el rito denominado como *nitzapaloa* o “probar la tiza”.

19. El *ocozacatl* aparece en los mitos cosmogónicos de la creación del sol, ya que con esta hierba fue creado el *zacatapayolli* de Nāhuatl (*Florentine Codex*, [1577] 2012, 7: 4; Mazzetto, 2012: 531).

20. En el *Códice Borbónico* ([c. siglo XVI] 1991) se puede observar a la diosa en diversas láminas, registrada en su aspecto de Cihuacoatl con la quijada descarnada, elemento propio de las Cihuateteo. Al respecto, véanse en especial las láminas 34 y 35 de dicho documento.

Al respecto de dicho acto, en los *Primeros Memoriales* se registró que: “*J çacapa nemanalitzli iehoantin in quixipevaja tlaca yn imevajo cequintin comaquiaja yn evatl, y[n] motenevaja xixipeme auh motzeteloaja in çacatl ipa quivalmanaja in xixipeme ipapa in motenevaja çacapa valnemanalo*” (*Primeros Memoriales*, [c. 1561] 1993, f. 257r.)¹⁶ lo que se traduciría como: “El acto de ofrecerse en el zacate. El sakapan nemanalitzli: ellos desollaban la piel de hombres, algunos se vestían las pieles que se llamaban *šišipêwmeh*. Se sacudían el zacate, en él ofrendaban los *šišipêwmeh*, por eso se llamaba *sakapanwâlnemanalo* o eran ofrendados en el zacate (Rodríguez Figueroa, 2014: 146)”.

El *zacatl*, tal como diera cuenta Olivier (2006: 413 y 2015: 389), más allá de tratarse de una especie vegetal específica, era en realidad cualquier tipo de hierba seca¹⁷ y se utilizaba en una gran diversidad de ritos, muchos de estos asociados a la guerra o a la cacería, como era el denominado *nezacapechtemaliztli*, el cual era descrito de la siguiente manera:

La acción de poner un lecho de zacate se hacía de esta manera. Tal como comer tierra era una forma de reverencia cuando ellos pasaban por un lugar donde había una imagen del diablo, en el momento que pasaban ante él. Ellos recogían zacate y lo esparcían ante el diablo, cuando pasaban ante él. Para otros quienes estaban viajando a lo largo del camino cuando había guerra, esto era lo mismo que hacer un voto. Cuando alguien iba a la guerra, si estaba angustiado decía: ‘no moriré aquí. moriré en la batalla’. Y cuando una batalla estaba a punto de comenzar primero recogían zacate, y lo lanzaban en dirección al sol. Decían ‘Allí terminaré’. Si el fuese muerto o capturado así había hecho su voto al sol (Wimmer, 2009: s/p).¹⁸

De igual forma, en las festividades realizadas en *quecholli* en honor a Mixcoatl el zacate, en palabras de Olivier (2006: 414), era prácticamente omnipresente y se le empleaba para esparcirlo sobre los nopales, cactus y magueyes sembrados en el templo del dios. Además, uno de los actos más significativos con los que guardaba relación con el ritual ejecutado en *tlacaxipehualiztli* era realizado al sexto día de la veintena y recibía el nombre de *zacapan quixoa* (se salía al zacate), el mismo que consistía en arrojar una especie específica de zacate, denominada *ocozacatl* (zacate de pino),¹⁹ en el piso del templo de Mixcoatl, en donde posteriormente se sentaban unas ancianas *cihuatlamacazque* (Sahagún, [1577] 2002: 244), las cuales según Graulich (1999: 184) representaban a la diosa de la tierra, en este caso probablemente en su aspecto de *Ilamatecutli*, la diosa vieja, quien además de ser la consorte del dios del fuego *Xiuhtecuhtli*, con quien compartía elementos ígneos, mantenía también fuertes relaciones con *Itzpapalotl*, *Cihuacoatl* y las mujeres muertas en el parto denominadas como las *Cihuateteo* (Spranz, 2006: 83; López Hernández, 2012: 100-106), resultando en este caso que se podría llegar a postular que las ancianas representaban también a estas últimas.²⁰

Tenía ocasión entonces un evento curioso ya que, según refieren los informantes de Sahagún, las madres que tenían niños pequeños iban al templo de Mixcoatl y ofrendaban cinco tamales dulces (*tzopelic tamalli*), los cuales eran depositados sobre el zacate frente a las ancianas, a la vez que entregaban sus hijos a las mencionadas ancianas y ellas los tomaban en sus brazos y los mecían por un momento, para finalmente devolverlos a sus madres (Sahagún, [1577] 2002: 244).

Es interesante señalar que Elena Mazzetto (2012: 531-532) propuso que quizá el zacate, o propiamente los asientos hechos con la planta, eran una

prerrogativa de las entidades ígneas, en particular de Tonatiuh, Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli, a lo que habría que agregar en este caso a la consorte del último, lo cual explicaría el por qué las ancianas se sentaban sobre la hierba. Sin embargo, aunque lo anterior es sugerente, en el análisis realizado por Olivier sobre el simbolismo del zacate, en especial sobre las bolas hechas con este material utilizadas con la finalidad de depositar en ellas las espinas de autosacrificio, los *zacatapayolli*, dio cuenta de que existen evidencias suficientes para denotar que la planta en realidad representaba a la tierra, de ahí la presencia de las mujeres ancianas en la fiesta de *quecholli* y la importancia de la utilización de zacate en la veintena de *ochpaniztli* (Olivier, 2006: 414 y 2015: 390).

Dentro de los postulados del investigador francés hay un punto de gran interés y que podría ser la llave para interpretar el ritual de *zacapan nemanaliztli*; el mencionado autor propone que las espinas y las flechas que fueron representadas clavadas en los *zacatapayolli* aparecían como los símbolos de los guerreros sacrificados, mientras que el humo o fuego que se registró saliendo de algunos de estos objetos representaría la manifestación del acto sexual efectuado entre los guerreros muertos y la tierra (Olivier, 2015: 390). Con base en lo anterior, se podría interpretar que el colocar y exhibir tanto a los *xipeme* como a los *tototectin* sobre el zacate era un acto que quizá denotaría esta unión entre la tierra y los guerreros muertos, representados en este momento mediante los portadores de las pieles. Más adelante se retomará este tema.

Otro elemento que no debe pasar desapercibido es que en la fuente se registró que estos portadores se ofrendaban a sí mismos en el zacate. Al respecto, al referir que el acto en sí se llamaba: *in motenevaja çacapa[n] valnemanalo*, (o se nombraba se ofrendan en el zacate). Además es importante señalar que “se sacudían el zacate” (*motzeteloaja in çacatl*) realizando el mismo ritual militar que hacían los que partían a la guerra, ofrendando o arrojando el zacate al sol, sin duda debido a que estaban por iniciar la escaramuza ritual (Rodríguez Figueroa, 2014: 146).

Además del zacate, tal como se mencionó líneas arriba, debe recordarse que otro de los elementos que eran utilizados para exhibir a los *tototectin* era la tiza, acto realizado en el templo de Tecanman, sitio que según propone González González se encontraba en el mismo lugar que las casas reales (González González, 2011: 125-127; Mazzetto, 2012: 128-130) y era ahí mismo donde se ataviaba a los guerreros que habían ofrecido víctimas para el sacrificio (*Código Florentino*, [1577] 1979: f. 19v.).

En este sentido resulta interesante señalar el hecho de que la tiza es uno de los atavíos propios de los sacrificados, en específico de los *mimixcoa* que eran las víctimas sacrificiales por excelencia ya que a estos se les pintaba con dicho material, además de adornarlos con plumas. Al respecto Graulich proponía que ambos elementos, tanto las plumas como la tiza, se encontraban relacionados con el cielo y la tierra considerando que las primeras eran elementos aéreos mientras que la tiza era terrestre (Graulich, 1982: 50 y 2016: 232-233).

Por su parte, adicionalmente Dupey García (2014-2015: 75) dio cuenta de que la tiza se encontraba asociada con el Sol, la blancura y la luminosidad; además de observar que no se hallaba exclusivamente conectada a las víctimas del sacrificio sino que también correspondía a los guerreros que los habían donado para su inmolación, lo que sería uno de los elementos que los identificarían con sus cautivos (Olivier, 2015: 499).

De igual forma, continuando con las propuestas de la investigadora, la tiza también tenía una importante relación con las mujeres que habían fallecido en el parto a quienes, al igual que a los guerreros, se las adornaba con plumas y se las pintaba con dicho mineral. De tal manera que también las diosas que habían muerto al dar a luz llevaban este tipo de ornamento, tal como el caso de Toci-Tlazolteotl quien moriría en la veintena de *ochpaniztli* al dar a luz a su hijo Cinteotl, así como también las diosas Itzpapalotl, Cihuacoatl, Coatlicue y las propias *cihuateteo* (Dupey García, 2014-2015: 75-76; Olivier, 2015: 494).

Como se ha visto, la utilización del zacate y la tiza como base para la exhibición de los contendientes de la batalla ritual no era una cuestión fortuita y es claro que existen aspectos interesantes que denotan una sugestiva relación entre ambos elementos. Sobre este punto no debe olvidarse que ya los informantes de Sahagún daban claras muestras de esta relación; así, por ejemplo, al describir el ritual de *nezacapechtemaliztli*, del que se habló antes, referían que precisamente este acto se hacía con la intención de comer la tierra, lo que al parecer tenía una fuerte relación con el ritual *nitizapaloa* “probar la tiza”. Este ritual fue registrado por Durán con respecto a las ceremonias realizadas en honor a Toci en la veintena de *ochpaniztli* y fue descrita por el dominico de la siguiente manera:

Acabada la ceremonia que el indio hacía chupar la sangre, bajábase todo el pueblo y ponían el dedo todos a una en el suelo y chupábanlo comiendo la tierra que en él había cogido [...] Esta cerimonia de comer tierra era muy ordinaria en las solemnidades y en llegando delante de los ídolos, los cuales tenían por particular reverencia y cerimonia de humildad que hacían a los dioses... (Durán, [1581] 2006: 147).

Todo parece corroborar que el acto de probar la tiza era similar, o se manifestaba de una forma semejante, a aquel denominado en las fuentes sahumaguntinas como *tlalcualiztli* o “el acto de comer la tierra”, el cual, al igual que menciona Durán, consistía en tomar con un dedo la tierra y comerla, lo anterior delante de alguna deidad, un fogón, o en los momentos en los que se llegaba a algún lugar (Sahagún, [c. 1561] 1997: 71; León-Portilla, 1958: 51).²¹

Con base en lo expuesto hasta aquí, se puede proponer que la utilización de las camas de zacate y de tiza era para exponer y exhibir ante el público a aquellos que participarían en la escaramuza ritual, lo cual al considerar que algunos de estos, si no todos, portaban las pieles de los desollados, debía ser un acto extremadamente llamativo. Aunado a lo anterior, cabe reconocer, tal como ya ha sido mencionado, que esto era realizado por los participantes también a manera de ofrecerse a sí mismos como la ofrenda principal, debido a que se colocaban sobre el zacate de la misma forma en la que se dejaban las ofrendas para las deidades (*vid.* Olivier, 2015: 389-393), haciendo así un voto con el dios. Es en este sentido que se puede llegar a suponer que ellos brindaban su propio cuerpo, y el dolor que estaban por experimentar, como una forma específica de autosacrificio.

Ahora bien, resulta interesante el hecho de que los dos objetos, el zacate y la tiza, se encontraban relacionados con elementos importantes que tendrían un aspecto central dentro de la festividad de *tlacaxipehualiztli*. Así, por un lado, a partir de las interpretaciones de Guilhem Olivier, hemos visto cómo el zacate en realidad se encontraba asociado a la tierra, y cuando este era utilizado como *zacatapayolli* las espinas y las flechas que se clavaban en él representaban en realidad a los guerreros muertos aquellos que fertilizaban a la tierra. En este

21. Los actos descritos guardaban cierta relación con un acto ritual realizado en la veintena de *ochpaniztli*, que correspondía también a una escaramuza ritual denominada por los informantes de Sahagún como *Ŧicapaloliztli*, o “acto de probar la tiza”, y consistía en una acción paralela a las escaramuzas realizadas en *tlacaxipehualiztli*. Al respecto véase Díaz-Barriga (2024: 106-111).

sentido valdría la pena cuestionar si nos encontramos precisamente ante un tipo de asociación similar, en donde los *xipeme* expuestos sobre el zacate son precisamente los guerreros muertos mediante los cuales se fertiliza a la tierra.

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

Aquí se encuentra un punto que permite asociar a estos *xipeme* y *tototectin* con los 400 *mimixcoa*, o también los 400 *huitznahua*, pues al igual que estos se trataba de los enemigos muertos, o que estaban por morir, y en los rituales sacrificiales así como en algunas escaramuzas eran precisamente estos los que se habrían de enfrentar, como ocurría de manera similar en la veintena de *panquetzaliztli* (vid. Díaz-Barriga, 2025).

Finalmente, nos encontramos también frente a elementos opuestos; es decir, ante la confrontación de antagonistas simbólicos, tal como señalaba Baudéz: “Estos enfrentamientos eran también la manera de expresar simbólicamente los antagonismos de naturaleza cósmica, como la alternancia de estaciones, o de carácter social, el ser y la otredad, o lo masculino y lo femenino...” (Baudéz, 2012: 26). Esto se ejemplifica claramente en la asociación de la tiza con lo solar, masculino y caluroso, mientras que, en contraste, el zacate se vinculaba con lo terrenal, femenino, frío y oscuro. Por ello, es muy probable que los participantes en la escaramuza también representaran estos antagonismos.

La confrontación²²

Después de que los actores se formaban sobre el zacate o la tiza, como se ha mencionado, al amanecer daba inicio la batalla. En ese momento, los *xipeme* provocaban a los *tototectin* mediante insultos y pellizcándoles el ombligo, acto considerado una grave burla y engaño (López Austin, 1967: 23). De este modo, conseguían que los *tototectin* se irritaran y comenzaran a perseguirlos (*Florentine Codex*, [1577] 2012, 2: 50).

Un aspecto central de esta batalla era la aparición del Yohuallahuan, “el que se embriaga de noche”, quien encabezaba a los *tototectin* en la batalla. Este protagonista, representado por un sacerdote vestía los atributos y ropajes del dios Xipe Totec, incluyendo una piel que probablemente provenía del sacrificio de un *tlacochtli* de collera, ofrendado por el gremio de orfebres para las ceremonias (González González, 2011: 271-273). Este personaje desempeñaba varias funciones en la festividad siendo quizá la más significativa la de rematar a quienes morían sobre la piedra del *temalacatl*, durante el ritual del *tlahuahuanaliztli*.

Es relevante señalar que, en varias batallas rituales realizadas en el marco de las fiestas veintenales, participaban personajes o *ixiptla* que cumplían diferentes roles. Por ejemplo, en *ochpaniztli*, el Teccizcuacuilli o “Tonsurado de caracol”, *ixiptla* de la diosa Toci tenía entre sus responsabilidades dirigir a uno de los bandos en la escaramuza, mientras que en *panquetzaliztli*, esta función

22. Resulta interesante señalar que, por regla general, todas las escaramuzas rituales registradas en las fuentes sahumantinas tienen un nombre propio, caso contrario con la que aquí se expone (Díaz-Barriga, 2021: 50-82).

23. El análisis de los *ixiptla*, principales o dirigentes de las batallas rituales, demandaría una extensión que sobrepasaría en mucho los límites establecidos para este artículo.

24. Como es bien sabido, a partir de las transformaciones sociales impuestas en los tiempos de Moctezuma Ilhuicamina y Tlacaélel la forma de subir dentro de la jerarquía social era mediante la ofrenda de enemigos capturados para el sacrificio (Conrad y Demarest, 1988).

25. Término procedente de *Tezalo*, que es registrado por Molina ([c. 1571] 2004: f. 91v.) como “el que detiene a otro para que no se vaya...”

recaía en el Chonchayotl. En términos generales, la presencia y funciones de estos personajes eran notablemente similares destacando que los dos primeros vestían pieles, mientras que el último aparecía con el cabello enmarañado y cubierto de sangre, probablemente con el propósito de infundir temor entre los espectadores, elemento que parece haber sido central en las escaramuzas en las que participaban (Díaz-Barriga, 2021, 2024, 2025).²³

Ahora bien, al inicio de la batalla el Yohuallahuan comenzaba a perseguir a todos imitando a los *tototectin*, hasta que se alcanzaban y comenzaban a batallar. Los combatientes se enfrentaban entonces con palos de pino, como aquellos que se observan en las representaciones iconográficas (Fig. 2). Al parecer la finalidad de la batalla en cuestión era la captura de los contrarios, elemento que también se encuentra en otras escaramuzas, como en las dos realizadas en honor a Huitzilopochtli efectuadas en las veintenas de *panquetzaliztli-atemoztli* (Díaz-Barriga, 2025), aunque cada una de estas tenía interesantes particularidades. Además, no debe olvidarse que en las guerras, al igual que en estas escaramuzas, lo que se pretendía era precisamente la captura de los enemigos.²⁴

De esta manera, se refiere que si un *xipeme* era capturado su captor, o el *tezaloani*,²⁵ lo golpeaba con el *chicahuaztli* y posteriormente lo llevaba preso al templo de Yopico, de donde solo lo dejaba ir a cambio del pago de un rescate, consistente en alguna prenda, un guajolote o una manta ([1577] Florentino, 1979, I: f. 19v). Lamentablemente, las fuentes no registran qué ocurría en caso de que, por el contrario, los *xipeme* fueran quienes detenían a un *tototectin*, aunque por analogía con otras escaramuzas en las que ocurrían elementos similares al descrito es seguro que también tendría alguna consecuencia importante.

Así, por ejemplo, se debe mencionar que en la veintena de *panquetzaliztli*, dentro de la escaramuza denominada como *tlaamahuia*, en la que se enfrentaban un grupo de hombres -probablemente cautivos de guerra (*mamaltin*)- apoyados por guerreros *tiacahuan* contra esclavos bañados (*tatlaltin*) que representaban a Huitzilopochtli, al ser los primeros capturados eran sacrificados en el acto sobre un *teponaztli*, mientras que en el caso contrario los guerreros al apresar a un esclavo exigían de rescate el precio que su dueño había pagado originalmente por este (Díaz-Barriga, 2025: 203-208). En este caso, llama la atención que, en la escaramuza, quienes recibían el “castigo” más fuerte eran los propios guerreros y los *mamaltin*, de tal forma que habría que preguntarse si no ocurriría algo similar en *tlacaxipehualiztli*.

Por otra parte, la batalla ritual se llevaba a cabo en varios lugares, comenzando en el Tecanman, en el que se encontraban los *tototectin* formados y esperando. Dicho sitio posiblemente se hallaba próximo a las Casas Reales, o probablemente en el interior de estas (González González, 2011: 125-127), en la zona sur de la ciudad. A ese lugar llegarían entonces los *xipeme* con la finalidad de incitar a la pelea a sus contrarios, los cuales comenzarían a perseguirlos, combatiendo en cuanto los alcanzaban. Lo anterior debió de realizarse por un largo trecho o camino, el cual pasaría por el centro del recinto ceremonial quizá llegando hasta el Templo de Yopico y continuando al norte hacia el Totecco. Con respecto a los movimientos de los combatientes durante el trayecto, López Luján llega a señalar que estos irían realizando movimientos en forma helicoidal, a semejanza del *atl-tlachinolli* (López Luján, 1993: 283), lo cual resulta sumamente interesante y sugerente por las implicaciones bélicas que mantendría.

El lugar en donde debieron realizarse la mayor parte de los combates fue en el Totecco, sitio en el que se ensayaba para la guerra (Rodríguez Figueroa, 2014:

148) y el cual estaba ubicado al noreste de Tlatelolco (González González, 2011: 122-125; Mazzetto, 2012: 138-139). Ese debió haber sido entonces el lugar en el que se llegaba al clímax de la batalla y se concluía con la confrontación, aunque posteriormente los participantes irían de vuelta hacia el Templo de Yopico, en donde encerrarían a los que habían capturado finalizando con ello lo referente a la escaramuza. Con todo lo anterior se podría decir que la batalla ritual atravesaba prácticamente gran parte de la ciudad de sur a norte; lo que permitiría pensar, tal como mencionara Carrasco (1999: 150), que la ciudad se transformaba en un campo de batalla ceremonial.

El libro I del *Códice Florentino* registra que tras acabar el “juego” o escaramuza aquellos que llevaban vestidas las pieles y que eran del bando de Totec; es decir, los mismos *tototectin*, iban por todo el pueblo entrando a las casas, en donde demandaban que les dieran alguna limosna por amor al dios (Sahagún, [1577] 2002: 99), acción que deberían realizar por espacio de veinte días.

Ahora bien, se debe mencionar que al día siguiente de realizada la escaramuza, como se ha mencionado anteriormente, daba inicio el *tlahuahuanaliztli*, el cual culminaba también con el desollamiento y consumo de los cautivos, con lo que se obtenían nuevas pieles que quedarían bajo la custodia del dueño del cautivo, quien a su vez las prestaba a otros para que las usaran para que con ellas fueran a pedir retribuciones o “limosnas” a las casas (Sahagún, [1577] 2002: 184).

Según refiere Durán, quienes se colocaban las pieles salían en grupos de veinte o veinticinco a realizar su colecta por los barrios, procurando evitar cruzarse con otros grupos de portadores de pieles. Si llegaban a coincidir en algún lugar se enfrentaban unos a otros, intentando cada uno romper las pieles de sus contrincantes (Durán, [1581] 2006, I: 100-101). Para prevenir estas confrontaciones, los portadores de pieles eran acompañados por varios jóvenes quienes, además de ayudar a cargar lo recolectado, debían ir por delante para alertar sobre la presencia de otros grupos (Durán, [1581] 2006, I: 100-101).

En cuanto a estos encuentros violentos, considero que podrían representar una nueva confrontación entre los *xipeme* y los *tototectin* constituyendo una continuación de la escaramuza previa. Es relevante señalar que aunque en este momento los *xipeme* eran representados por diferentes individuos y las escaramuzas tenían un marcado componente económico es posible, por analogía con otras batallas rituales, que los distintos bandos buscaran arrebatarse lo recolectado por sus oponentes, funcionando como una forma de robo ritual.²⁶ Además resulta significativo que, al encontrarse, los contrarios intentaran destruir o romper las pieles e insignias del otro ya que, de lograrlo, el afectado debía dejar de solicitar contribuciones y probablemente se vería obligado a pagar o entregar algo como compensación al dueño de la insignia.

Finalmente, después de los veinte días en los que se realizaban las visitas a las casas y se llevaban a cabo diversos rituales, ya durante la veintena de *tozontontli*, las pieles eran llevadas al templo de Yopico en medio de grandes ceremonias. Allí, eran enterradas en una bóveda especial, el *Netlatiloyan* (Durán, [1581] 2006, I: 102; Sahagún, [1577] 2002: 186; *Florentine Codex*, [1577] 2012, 2: 70-71). Quienes habían portado las pieles se lavaban con agua mezclada con harina y masa de maíz, mientras que los dueños de los cautivos también se bañaban y se lavaban la cabeza, ya que no lo habían hecho durante los veinte días previos (Sahagún, [1577] 2002: 186-187).

26. Johanna Broda (1979: 55) menciona que el “derecho a robar” podría ser considerado como una forma de redistribución ritual o de pago dentro del contexto ceremonial pero que, además, representaba una inversión de la situación cotidiana en la que el robo era sancionado con penas rigurosas y, en ocasiones, expresaba ritualmente un conflicto o tensión entre diferentes grupos sociales.

Consideraciones finales

A partir del periodo Clásico Tardío existen evidencias iconográficas que permiten suponer una relación significativa entre ciertas batallas rituales, celebradas en diversas regiones y temporalidades, con la práctica de portar las pieles de los desollados (Baudez, 2012: 24). Esto no resulta sorprendente si se considera que el desollamiento y el uso ritual de las pieles están directamente asociados al culto de Xipe Totec, deidad ligada al surgimiento de la guerra y el sacrificio. Así lo confirman los mitos que lo presentan como Yaotl, estableciendo la inmolación, la guerra y el desollamiento (González González, 2011). Por ello, dentro de sus celebraciones era imprescindible la realización de actos que evocaran elementos bélicos e involucraran tanto la participación de guerreros como el uso ritual de pieles, como es el caso de las escaramuzas.

Con base en esto, puede considerarse una posible continuidad de ciertos elementos entre algunas batallas rituales previas al Posclásico y las realizadas por los nahuas durante las fiestas veintenales, aunque resulta claro que estos eventos presentaban diferencias notables, evidenciando un cambio significativo en sus formas y significados.

En términos generales, la utilización de las pieles implicaba una transformación ontológica del individuo, borrando su identidad previa y permitiéndole asimilarse simbólicamente con el “otro”, el enemigo sacrificado. Como señala Baudez (2010: 434), al portar la piel el portador no solo se identificaba con su antagonista sino que encarnaba la tensión y la unión entre opuestos, un elemento central en los rituales de *tlacaxipehualiztli* donde existía una constante asimilación entre los captores y sus cautivos.

El mismo autor menciona un aspecto que resulta interesante: afirma que el *tlahuahuanaliztli* era un ritual de muerte seguida por un renacimiento, en donde la cuerda con la que se ataba a los que habrían de morir sacrificados remitía al cordón umbilical, algo ya observado por Michel Graulich (1999: 304 y 2016: 143); al respecto Baudez menciona que: “La víctima aparecería entonces como un feto unido al *temalacatl*, mientras que ésta desempeñaría el papel de matriz. Después de su sacrificio, la víctima es desollada y un hombre se viste con su piel, identificándose con su adversario y provocando su renacimiento...” (Baudez, 2010: 435).

Sin embargo, parece que no se trataría del todo de un renacimiento tal cual pues en realidad los portadores de las pieles reencarnan al enemigo fallecido, en este sentido se debió tratar de eso precisamente: del renacimiento pero del guerrero muerto, de aquel que acompaña al sol en su tránsito matutino, es por ello que se les presentaba y exhibía sobre el zacate y la tiza y es también por ello que las escaramuzas se realizaban precisamente al alba, momento en que los guerreros sacrificados comenzaban a ayudar al astro solar para que subiera al firmamento.

El renacer de los enemigos muertos es un acto simbólico importante, evidenciado en varios tratamientos mortuorios o en la utilización de los cráneos en los *tzompantli* estructuras que en realidad estarían representando árboles; al respecto Guilhem Olivier (2015: 351) menciona que: “Entonces, los cráneos representan sin duda frutos de los que los guerreros van a renacer”. El investigador, también da cuenta de la evidente relación entre la utilización de los cráneos humanos, la de los venados, o partes de éstos como las quijadas, utilizadas con la finalidad ritual de provocar su renacimiento; es decir, generar la

continuidad de la especie, aspecto que quizás también pudiera ser considerado en los actos rituales expuestos (Olivier, 2015: 351).

La representación de los guerreros muertos parece haber sido una constante en varias batallas rituales ya que en algunas de estas, en especial en aquellas en las que participaban los guerreros y en su defecto los estudiantes de los templos de educación (Díaz-Barriga, 2024, 2025), se buscaba representar la lucha entre entidades nocturnas y/o con guerreros muertos. Lo anterior parecería corroborarse en la escaramuza de *tlacaxipehualiztli* en la cual los *xipeme* y los *tototectin* son precisamente los enemigos muertos quienes se enfrentan entre sí.

Aquí cabe mencionar también que las descripciones de las batallas rituales registradas en los documentos coloniales refieren la presencia predominante de ciertos personajes que aparecen dirigiendo alguno de los bandos. Así, éstos *ixiptla* de las deidades, como el Teccizcuacuilli de *ochpaniztli* (Díaz-Barriga, 2024) y el Yohuallahuan de *tlacaxipehualiztli*, portaban las pieles de los sacrificados, por lo que debieron estar cubiertos de sangre seca, mientras que por su lado el Chonchayótl de *panquetzaliztli* (Díaz-Barriga, 2025), de la misma forma que los anteriores, aparecía lleno de manchas de sangre, con los cabellos enmarañados, además de llevar colgado un collar con uno o varios corazones humanos y manos cercenadas. Todos estos elementos debieron generar una imagen capaz de causar temor o impresión en la población, aspecto que debió ser central en este tipo de rituales.

De esta forma, son estos *ixiptla* representaciones de las deidades muertas (o resucitadas), como *tzitzimime*. Así, debe notarse que precisamente el Yohuallahuan debería llevar la piel y los atuendos de Xipe, a la vez que el Teccizcuacuilli vestía la piel de una mujer mayor de 40 años que había sido seleccionada para representar a la diosa Toci y finalmente el Chonchayótl, quien vestía los elementos propios de los *tzitzimime*, (Graulich, 1990: 397 y 1999: 219) era la representación de Huitzilopochtli (o quizás Quetzalcóatl) que aparecía tras haber sido inmolado. En este sentido se mostraban como guerreros muertos y podría considerarse que, en todos los casos, nos encontramos ante una misma manifestación de los elementos nocturnos asociados con lo inframundano y con los *tzitzimime*. En resumen, me parece que existen fuertes indicios de que en muchas de estas batallas rituales se buscaba representar la lucha entre las entidades nocturnas y de la muerte.

Por su parte, cabe destacar la correspondencia entre el *tlahuahuanaliztli* y el mito de la creación de la guerra sagrada en el que, como se ha mencionado, el acto ritual recrea la lucha entre los 400 mimixcoa y sus cinco hermanos, quienes los sacrifican para alimentar con su sangre al sol y a la tierra (Graulich, 1999: 300). Aunque dicho acto era realizado tiempo después de la escaramuza es posible que la propia confrontación ritual buscara también representar esta lucha mítica, lo que sugiere que tales actos tenían la función de recrear pasajes históricos y míticos como se observa en las escaramuzas de la veintena de *panquetzaliztli* (Díaz-Barriga, 2025). Resultaría entonces probable que los *xipeme* y los *tototectin* podrían también ser otra representación de estos guerreros míticos, manifestándose nuevamente en el presente ritual.

Para finalizar solo resta comentar que entre los nahuas antiguos, y quizás desde tiempos anteriores, las batallas rituales fungían como un medio por el cual algunos de sus participantes ofrendaban su propio dolor y su sangre con la finalidad de atraer a las lluvias y mantener el orden cósmico, así como para

tener buena fortuna en las guerras como ocurría tanto con las que se realizaban en *tlacaxipehualiztli* así como en su veintena paralela de *ochpaniztli*.

Agradecimientos

Agradezco a uno de los evaluadores anónimos por sus acertadas y valiosas observaciones.



Notas

1. Se trataba de una violencia organizada y regulada bajo reglas específicas, las cuales pautaban los distintos comportamientos (Orr, 2009: XIV-XV) que debían ejecutarse siempre de la misma forma; es decir, que eran invariables, estandarizados, redundantes y/o repetitivos -lo anterior con la finalidad de asegurar el éxito de lo que se pretendía lograr-. Al igual que los demás actos rituales se realizaba en tiempos y espacios específicos, determinados previamente, en los que se suspendían las actividades de la vida cotidiana y se expresaba un mensaje simbólico relevante para los participantes. Finalmente, los mismos actos podían representar o recrear eventos míticos y eran una puesta en escena, realizada en algunas ocasiones en lugares públicos y frente a diversos espectadores (cfr. Nájera, 1987: 19-22; Bell, 1997: 138-169; Marcus, 2007: 48). (En página 25).

Bibliografía

- » Abbink, J. (2001). "Violence and Culture: Anthropological and Evolutionary-Psychological Reflections on Inter-Group Conflict in Southern Ethiopia" en Schmidt, B. e I. Schröder (eds.); *Anthropology of Violence and Conflict*: 123-142. Nueva York, Routledge.
- » Aijmer, G. (2000). "Introduction: The Idiom of Violence in Imagery and Discourse" en Aijmer, G. y J. Abbink (eds.); *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*: 1-21. Oxford, Berg.
- » Baudez, C. F. (2009). "Pretium Dolores, Or the value of pain in Mesoamerica" en Orr, H. y R. Koontz (eds.); *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*: 269-290. Los Ángeles, Costen Institute of Archaeology Press.
- » Baudez, C. F. (2010). "Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro'" en López Luján, L. y G. Olivier (coords.); *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*: 431-446. México, IIH-UNAM/ INAH.
- » Baudez, C. F. (2011). "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte I". *Arqueología Mexicana* XIX (112): 20-29.
- » Baudez, C. F. (2012). "Las batallas rituales en Mesoamérica. Parte II". *Arqueología Mexicana* XIX (113): 18-29.
- » Baudez, C. F. (2013). *Dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*. México, UNAM.
- » Bell, C. (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Nueva York, Oxford University Press.
- » Broda, J. (1970). "Tlacaxipehualiztli: A reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources". *Revista española de antropología americana* 5: 197-274.
- » Broda, J. (1979). "Estratificación social y ritual mexica. Un ensayo de Antropología social de los mexica". *Indiana* 5: 45-82.
- » Brylak, A. (2011). "Rivalidad y ritual: Agonen la religión nahua" en Mikulska, K. y J. Contel (coord.); *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*: 121-145. Varsovia, IEIel-Universidad de Varsovia, IRIEC, Universidad de Toulouse.
- » Brylak, A. (2015). *Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro*. Tesis de doctorado. Varsovia, Universidad de Varsovia.
- » Cano, L. y A. Torres. (2009). *Calendario y astronomía en Mesoamérica*. México, IIA-UNAM.
- » Carrasco, D. (1999). *City of sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston, Beacon Press.
- » *Códice Alfonso Caso (Códice Colombino-Becker I)* (c. siglo XIII] 1996). Estudio e interpretación de Anders, F., Jansen, M. y G. Pérez Jiménez (1996). México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » *Códice Borbónico* ([c. siglo XVI] 1991). Anders, F., Jansen, M. y L. Reyes García (eds.). Madrid-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE.
- » *Códice Florentino* ([1577] 1979). Ed. Facs. del original de la Biblioteca de Medicis en Florencia, Italia. 3 tomos. México, AGN y Gobierno de la Ciudad de México.

- » *Códice Nuttall. Crónica Mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila* ([c. siglo XV] 1992). Ed. fasc., preparada por Ferdinand A.; Jansen, M. y G. Pérez. Madrid/ México/ Viena, Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/ FCE.
- » Conrad, G. W. y A. Demarest (1988). *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. México, Conaculta/ Alianza.
- » Díaz, R. (2003). *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. México, Conaculta.
- » Díaz-Barriga, A. (2009). *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- » Díaz-Barriga, A. (2021). *Las batallas rituales entre los antiguos nahuas*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- » Díaz-Barriga, A. (2024). "Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli". *Estudios de Cultura Náhuatl* 67: 85-120. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2024.67.78226>. Consultada el 20 de octubre de 2025.
- » Díaz-Barriga, A. (2025). "Tlamahua y Chonchayocacalihua. Las escaramuzas en honor a Huitzilopochtli". *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 32 (93): 199-227. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/23513>. Consultada el 20 de octubre de 2025.
- » Dupey García, É. (2014-2015). "The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods". *RES: Anthropology and Aesthetics* 65/66: 72-88.
- » Durán, D. ([1581] 2006). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. Garibay K., Á. M. (ed.). 2 tomos. México, Porrúa.
- » Duverger, C. (1978). *L'esprit du jeu chez les Aztèque*. Paris, Mouton Editeur, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).
- » *Florentine Codex* ([1577] 2012). Anderson, A. J. O. & C. E. Dibble (trads.). 2a ed. 12 tomos. Salt Lake City, The University of Utah Press.
- » Gómez, E. (2007) "El mito de Petición de Lluvias de Zitlala" *Oxtotitlán, itinerancias antropológicas*: 14-19.
- » González González, C. J. (2011). *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México, FCE.
- » Graulich, M. (1982). "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains". *Journal de la Société des Américanistes* 68: 49-66. Disponible en: <https://www.persee.fr/doc/jsa0037-91741982num6812208>. Consultada el 10 de febrero de 2019.
- » Graulich, M. (1990). *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Ediciones Istmo.
- » Graulich, M. (1999). *Las fiestas de las veintenas*. México, INI.
- » Graulich, M. (2016). *El sacrificio humano entre los aztecas*. México, FCE.
- » Hermann Lejarazu, M. A. (2006). *Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 Venado*. Edición especial de la Revista *Arqueología Mexicana* 26. México, Raíces.
- » Johansson, P. (2022). *Xochimiquiztli, la muerte florida. El sacrificio humano entre los mexicas*. México, IIH-UNAM.
- » León-Portilla, M. (1958). *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*. México, IIH-UNAM.
- » Leyenda de los soles ([c. 1561] 2011) en Tena, R. (ed.); *Mitos e historias de los antiguos nahuas*: 173-206. México, Conaculta.

- » López Austin, A. (1967). *Juegos rituales aztecas*. México, UNAM.
- » López Austin, A. (2025). *Hombre-dios*. Religión y política en el mundo náhuatl. México, IIH-UNAM.
- » López Austin A. y L. López Luján (2009). *Monte sagrado Templo Mayor*. México, IIA-UNAM, INAH.
- » López Hernández, M. (2012). *Mujer divina, mujer terrena. Modelos femeninos en el mundo mexica y maya*. Buenos Aires-México, Libros de la Araucaria.
- » López Luján, L. (1993). *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*. México, INAH.
- » Marcus, J. (2007). “Rethinking ritual” en Kyriakidis, E. (ed.); *The Archaeology of Ritual*: 43-76. Los Ángeles, Costen Institute of Archaeology, University of California.
- » Mazzetto, E. (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*. Tesis de doctorado. Venezia-Paris, Università Ca' Foscari di Venezia/ Université de Paris, Sorbonne. (2 tomos).
- » Mazzetto, E. (2014). *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines á Mexico-Tenochtitlan*. Oxford, BAR Publishing Series.
- » Mendieta, G. de ([1596] 2002). *Historia eclesiástica indiana*. Rubial García, A. (ed.). México, Conaculta. (2 tomos).
- » Molina, A. de ([c. 1571] 2004). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. León-Portilla, M. (ed.). México, Porrúa. (5a ed.)
- » Nájera, M. (1987). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, IIF-UNAM.
- » Olivier, G. (2006). “El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico” en López Luján, L. et al. (coords.); *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*: 407-424. México, INAH.
- » Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, «Serpiente de nube»*. México, UNAM/ FCE/ CEMCA.
- » Orr, H. (1997). *Power games in the late formative Valley of Oaxaca: The ballplayer carvings at Dainzú*. Tesis de doctorado. Austin, University of Texas at Austin.
- » Orr, H. (2009). “Introductions” en Orr, H. & R. Koontz (eds.), *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*: xiii-xxviii. Santa Fe, Consten Institute of Archeology Press, University of California.
- » Pomar, Bautista de ([21582-1609] 1986). “Relación de Tezcoco” en Acuña, R. (ed.); *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo tercero: 45-113. México, IIA-UNAM.
- » *Primeros Memoriales* ([c. 1561] 1993). Ed. Facsimilar. Real Academia de la Historia y University of Oklahoma Press. Madrid, Patrimonio Nacional.
- » Rodríguez Figueroa, A. (2014). *El paisaje festivo en el cecempohuallapohualli de la cuenca de México del Siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas*. Tesis de doctorado. México, FFyL-UNAM.
- » Romero Galván, J. R. y R. C. Arredondo (2011). “Fray Diego Durán” en Romero Galván, J. R. (coord.); *Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. 1: 229-258. México, IIH-UNAM.
- » Sahagún, B. de ([c. 1561] 1997). *Primeros Memoriales*. Sullivan, T. et al. (trads.). Oklahoma, University of Oklahoma Press.
- » Sahagún, B. de ([1577] 2002). *Historia general de las cosas de Nueva España*. López Austin, A. y J. García Quintana (eds.). 3 tomos. México, Conaculta.

- » Seler, E. (1988). *Comentarios al Códice Borgia*. Frenk, M. (trad.). Tomo I. México, FCE.
- » Spranz, B. (2006). *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*. México, FCE.
- » Stewart, E. (2009). *The Soft Power of Violence: Towards A Definition of Combat Dancing*. Tesis de doctorado. Seattle, University of Washington.
- » Taube, K. (2018). "The ballgame, boxing and ritual blood sport in Ancient Mesoamerica" en Renfrew, C., Morley, I. & M. Boyd (eds.); *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*. Cambridge, Cambridge University Press. [Edición digital].
- » Taube, K. y M. Zender (2009). "American Gladiators: Ritual boxing in the ancient Mesoamerica" en Orr, H. & R. Koontz (eds.); *Blood and beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America*: 161-220. Los Angeles, Consten Institute of Archeology Press/ University of California.
- » Vargas Montes, P. (ed.) (2018). *Fray Diego Durán. Libro de los ritos*. México, El Colegio de México.
- » Villela, S. (1990). "Ritual agrícola en La Montaña de Guerrero" en: *Antropología*, No. 30, INAH, México, abril-junio 1990.
- » Valiñas Coalla, L. y A. Rodríguez Figueroa (2023). "Tlâlok, los Tlâlohkeh y su îmišiptlah" en Rodríguez Figueroa, A. B.; Miranda Linares, E.; Urquijo Torres, P. y J. Bibiano Tonchez (eds.); *Agua, paisajes y jardines nahuas prehispánicos*: 97-150. Morelia, UNAM, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- » Vié-Wohrer, A. (1999-2000). "Aspects ludiques dans la fête aztèque du Tlacaxipehualiztli". *Études mongoles et sibériennes. Jeux rituels*: 237-254.
- » Wimmer, A. (2009). "Dictionnaire de la langue nahuatl classique" en Pury, S. de y M. Thouvenot (eds.); *Grand Dictionnaire Nahuatl*. [Software PC].